Drittes Buch

Bischöfliche Kirchen-, Sozial- und Nationalpolitik im Zeichen der deutschen Einheitsbewegung (1859—1870)

Erster Abschnitt

Kettelers kirchenpolitischer Kampf mit dem Liberalismus: „Freiheit, Autorität und Kirche“

Den Ausgang des Krieges von 1859 empfand der politische Katholizismus auf deutschem Boden als zwiefachen Schlag: der katholische Kaiserstaat und das katholische Kirchenhaupt waren getroffen. Jede Anfechtung der österreichischen Gebieterstellung in Italien bedeutete eine Bedrohung des Papstkönigs, eine Gefährdung des Kirchenstaates. Den kirchenstrengen katholischen Deutschen war der französisch-sardinische Krieg gegen Österreich zugleich ein Krieg gegen den Katholizismus, die Niederlage Österreichs, der Staatsmacht des Konkordates, ein kirchliches Unglück und schon darum ein Schaden auch für Deutschland. Das nationale Empfinden, das gegen Frankreich aufflammte, verband sich dem katholischen und diente ihm. Darum eben gab es unter den deutschen Klerikalen nur eine Meinung über diesen Krieg: der Ausdruck dieser Meinung färbte sich gewiß in Österreich etwas kräftiger als in Preußen, aber die Grundauffassung war die gleiche. Andere Preußen mochten damals heiß um die Erkenntnis ringen, welchen Weg ihr Vaterland im Angesicht der Schicksalsfrage des Jahres 1859 werde wählen müssen: nach der klerikalen Anschauung hatte der Staat Friedrichs des Großen nicht frei zu entscheiden über die eigene Zukunft; er hatte lediglich, ohne Bedingung und ohne Besinnung, die österreichische Machtstellung in Italien, in Europa mit den Waffen zu schützen. Es war nicht dasselbe, wenn die katholischen Großdeutschen und wenn die anderen meinten, Preußen müsse am Po den Rhein verteidigen. Gemeinsam war den Großdeutschen die Hingabe an Österreich, gemeinsam war der weit überwiegenden Mehrheit des deutschen Volkes im Jahre 1859 die Besorgnis vor Frankreich, die starke nationale Erregung: aber in allen politischen Gedanken katholischer Politiker ruhte der kirchliche Gedanke als letzter Untergrund, als das Beharrende, das Stärkere. Die greifbaren

politischen wie die stimmungsmäßigen Nachwirkungen des Krieges von 1859 rührten unmittelbar an diesen kirchlichen Untergrund. Eben daraus erklärt es sich, daß die deutschen Kämpfe seitdem von niemand mit größerer Leidenschaft durchgekämpft wurden als von den Klerikalen. Den Kampf für Österreich faßten sie auf als Kampf für die katholische Vormacht in Deutschland, für die europäische Großmacht, die als einzige den Anforderungen einer kirchlichen Politik im Innern und nach außen genügte, auch der Kirchenstaatspolitik, wenigstens den Absichten nach. Der Kirchenstaat sollte als gleichsam nicht von dieser Welt, als überstaatliches, als kirchlich-religiöses Gut gelten. Darum wagte man in Deutschland seit dem Jahre 1859 die Katholikentage zu Kundgebungen für die Erhaltung der weltlichen Herrschaft des Papstes zu benutzen[1]); vorher und nachher freilich haben großdeutsche Heißsporne wie Buß, aber auch geistliche Mitarbeiter Kettelers, etwa Moufang, auf diesen kirchlichen Versammlungen, vorsichtiger oder derber, auch in die deutschen politischen Gegensätze hinübergegriffen.

Gerade die Mainzer Klerikalen, die hessischen katholischen Großdeutschen brauchten sich keinen Zwang aufzuerlegen. Im Lande waren und blieben sie Regierungspartei. Der freundliche Einklang, der im Kampfe gegen die Demokratie, gegen alles Liberale den Kreis um Dalwigk dem Kreise Kettelers verband, wurde durch die Erschütterungen der großen Politik, durch Krimkrieg und italienischen Krieg nicht zerstört. Die Mainzer kirchlich-politische Neigung zu dem absolutistisch-klerikalen Österreich regte sich gewiß, eben weil sie auch kirchlichen Wurzeln entwuchs, stärker als die Darmstädter weltlich-politische. Aber auf Österreich wären beide Teile angewiesen, und der Abscheu vor jeglicher Äußerung einer selbständigen preußischen Machtpolitik blieb ihnen stets gemeinsam. Das war etwa bei der Preisgabe der preußischen Union oder bei der Zollvereinskrise von 1852/53 deutlich genug hervorgetreten; in der Stille des Bischofshofes sprach man damals gelegentlich in dem gleichen widerpreußischen Geiste wie am Großherzogshofe.[2]) Den Kampf der oberrheinischen Bischöfe gegen das Staatskirchentum hatte die Wiener Diplomatie unterstützt, noch ehe die hessischen Zugeständnisse an Ketteler verbrieft waren; seit dem Abschlusse der Übereinkunft zwischen Regierung und Bischof durfte auch die ausgesprochen katholische Politik Österreichs an dem weltlichen so gut wie an dem geistlichen Herrschaftszentrum in Hessen auf Verständnis rechnen.[3]) Die mittelstaatlichen Anwandlungen von selbständiger Politik während des Krimkrieges, die auch Dalwigk erfaßten, führten wohl zu Verstimmungen, nicht aber zur Entfremdung

[1]) Verhandl. der 11. Gen.-Vers. . . . Freib. 1859 S. 219 ff., 82 f., 113 ff., 261 ff. — Z. Folg.: Linz 1850 (Verhandl. S. 136 ff.); Prag 1860 (s. unten III 3 bei d. 7. Anm.).

[2]) Vgl. oben S. 245 f.

[3]) Vgl. die Bonifatiusdanksagung Buols, oben S. 270.

zwischen Österreich und Hessen, brauchten darum auch die guten Mainzer Beziehungen zu Darmstadt nicht zu trüben.

Denn österreichisch zeigte man sich allerdings im klerikalen Mainz so entschieden, wie es geboten war in einer Zeit, da das Konkordat vorbereitet und bald vollzogen wurde. Das „Mainzer Journal" machte die Wiener Krimkriegspolitik auch in ihren Schwankungen getreulich mit. Nach dem Augustvertrage, vor dem Bündnisvertrage Österreichs und der Westmächte, nannte das Blatt den Krimkrieg einen Kampf um Deutschlands Schicksal und Zukunft, sah dabei in dem anspruchsvollen Satze, daß Deutschland eine Beute für Rußland und die Westmächte werde, wenn es nicht durch seine eigene Kraft beiden gewachsen sei, den „Kernpunkt aller politischen Bestrebungen des großen deutschen Kaiserstaates."[1]) Als Österreich dann seinen Einzug in die Donaufürstentümer, den es im Dezemberbündnis europäisch gedeckt zu haben schien, durch preußisch-deutsche Hilfe sichern wollte, wurde Preußen ein Gegenstand mahnender Werbung auch für die Mainzer Freunde Österreichs.[2]) Nach dem Mißerfolge in Berlin und Frankfurt wurden die Mainzer Stimmen den Wiener Wünschen gemäß wieder westmächtlicher als zuvor; nun wurde Österreich eben wegen seiner Verbindung mit Frankreich als der wahre Schützer Deutschlands, als der Hort konservativer Politik gepriesen, und schon meinte man den künftigen Segen der „rückhaltlosen Freundschaft zwischen Franz Josef und Napoleon", also der Gemeinschaft der katholischen Kaiser und ihrer katholischen Länder, greifbar vor sich zu sehen.[3]) Da im Juni 1855 Österreich wieder in eine Neutralitätspolitik zurücklenkte, die nach Stärke aussehen sollte und doch nur Schwäche war, mußte auch im „Mainzer Journal" die westliche Begeisterung etwas gedämpft werden. Die Politik Buols aber, die zuletzt sich wieder mit schroffer kriegerischer Drohung gegen Rußland gewandt hatte, wurde nach dem Ende der Kämpfe vielleicht gerade darum, weil man ihre Unsicherheit so deutlich erkennen konnte, auf dem Mainzer Vorposten Österreichs überlaut gelobt.[4]) Eine umständliche Abhandlung — ob Mainzer, oder nicht vielmehr Wiener Ursprungs? — über „Deutschlands äußere und innere Verhältnisse", deren Abdruck im „Mainzer Journal" kurz nach Eröffnung der Pariser Verhandlungen begann und, einen Monat lang unterbrochen, nach dem Ende des Kongresses abgeschlossen wurde, beurteilte die Belebung der deutschen Politik Österreichs seit dem Jahre 1848 als Bedürfnis Deutschlands

[1]) Mz. J. 1854 Nr. 280 (1. 12.), 281, 282: „Das eine Notwendige".

[2]) Mz. J. 1855 Nr. 17 (20. 1.); vgl. Nr. 27 (1. 2.) aus d. Frankf. Journal.

[3]) Mz. J. 1855 Nr. 51 (1. 3.). — Ähnliche Gedanken, mit scharfer Wendung gegen Preußen, entwickelten bald darauf (vgl. Goyau, *Cathol.* 3, 36) die Hist.-polit. Blätter u. Beda Weber (Wackernell, B. Weber, 1903, S. 389 f.; vgl. Bachem 2, 442 ff., auch Steinle 2, 358).

[4]) Mz. J. 1856 Nr. 19 (23. 1.), 20; vgl. Nr. 21 (aus d. Allg. Zeitg.).

und Österreichs, insbesondere auch als notwendigen Gegendruck des Südens gegen das politische, gesellschaftliche, religiöse Übergewicht des Nordens und anerkannte für die Gegenwart als den ersten Grundsatz deutscher Politik den Anspruch Österreich auf die Führung Deutschlands.[1]) Hier wagte sich die Kritik an den Mittelstaaten hervor, mehr gegen die süddeutschen Königreiche freilich als gegen Hessen gerichtet; statt das ungeklärte Verhältnis zwischen Österreich und Preußen auszunützen, müßten diese Staaten in den deutschen Angelegenheiten vor allem derjenigen Großmacht folgen, die „das Ganze des Vaterlandes und weniger sich selbst im Auge“ habe. Es paßt zu der schlichten Kühnheit dieses Satzes, wenn das Österreich des Konkordats eben auch als solches mit seinem neuen religiös-kirchlichen Leben gepriesen wird[2]) und zugleich den Regierungen wie den protestantischen Großdeutschen die Besorgnis vor Übergriffen der Bischöfe, die Angst vor dem „katholischen Gespenst“ ausgeredet werden soll. „Das kaiserliche Österreich kann und wird niemals aus Deutschland weichen“ — in diesem Worte lag der lebendige politische Sinn dieser Predigten. Daher auch der gefällige Eifer für die deutsch-österreichische Zolleinigung[3]), für die Anliegen österreichischer Wirtschaftspolitik, deren Förderung in Hessen bei der hergebrachten Volkstümlichkeit österreichischer Papiere übrigens schon privatwirtschaftlich hinreichend gerechtfertigt erscheinen mußte.

Über Preußen hatte man kirchlich, politisch, wirtschaftspolitisch zu klagen. Unter anderen politischen „Mißtönen“, die den Mainzer Ohren aus Preußen im Sommer 1856 entgegenschlugen, erklangen scharf kritische Stimmen über Österreichs italienische Politik, die damals noch nicht mit den erzherzoglichen Besänftigungsversuchen kam. Der Pariser Kongreß schon hatte mindestens den Argwohn wecken müssen, daß Cavour auf dem Wege zur Verbindung mit Napoleon sei; dem Widerwillen und Widerspruche Buols zum Trotz waren dort italienische Fragen berührt worden und gerade jene, die Österreich als italienische und katholische Macht nahe genug angingen: seine militärisch-politische Vormundschaft in Mittelitalien und die Verhältnisse im Kirchenstaate. Mit dem Gedanken an ein österreichisch-französisches Bündnis beschäftigten sich wohl auch nach dem Kongresse die Erwartungen oder wenigstens die Worte der Mainzer Klerikalen. Aber seit Anfang 1857 zeigte sich immer deutlicher doch die Sorge vor den italienischen Bewegungen, in deren Hintergrund man freilich Napoleon noch nicht finden konnte.

[1]) Mz. J. 1856 Nr. 58 (8. 3.) u. 59.

[2]) Mz. J. 1856 Nr. 86 (11. 4.) mit dem (auf angeführte kirchliche Erscheinungen gestützten) Satze: „So bereitet sich ein neues, gläubiges und ernsthaftes Volk vor, welches das diesseitige Leben wiederum richtig auffaßt, weil es das jenseitige kennt.“

[3]) Mz. J. 1856 Nr. 220 (19. 9); z. Folg.: 140 (17. 6.), 141, 144; 93 (19. 4.), 193 (19. 8.).

Ein getreuer Verfechter der Wiener Politik überhaupt, wurde das „Mainzer Journal" nun insbesondere der, bisweilen wohl bestellte, Anwalt der italienischen Politik Österreichs. Im Sommer 1856 war Österreich im Mainzer Geburtstagsgruße für Franz Josef noch ohne besondere Beziehung auf Italien gefeiert worden als Perle und Hort Mitteleuropas, „an dessen Gedeihen unsere besten nationalen Hoffnungen sich knüpfen." Im März 1857, als die österreichisch-piemontesische Spannung bedenklich erschien, wurde die österreichische Herrschaft in Italien einfach als deutsche Herrschaft bezeichnet; auf den Sturz des deutschen Regiments in dem lombardisch-venezianischen Königreiche sei es abgesehen.[1])

Die konservative italienische Politik Österreichs mußte schon als Schutzpolitik für den Kirchenstaat allen Katholiken wertvoll sein. Der Bischof selbst, der sich von öffentlicher Parteinahme im Neben- und Widereinander der großen Staaten zurückhielt, rechnete die Förderung der päpstlichen Sache auch in der Politik zu seinen kirchlichen Aufgaben: im Frühjahr 1857 ließ er durch einen Jesuitenpater Vorträge halten, die ganz unmittelbar auch auf die Gefährdung des Kirchenstaates verwiesen.[2]) Übrigens konnte Ketteler alles — Politisches wie Unpolitisches —, was er als Bischof nicht sagen mochte und was doch nicht unausgesprochen bleiben sollte, leicht und sicher in die Öffentlichkeit bringen. Er selbst hat öfter für das „Mainzer Journal" geschrieben und nicht lediglich in kirchlichen Fragen.[3]) Aber man hat seine Zeitungsaufsätze im Dunkel gelassen. Wie stark unter ihnen die politischen oder halbpolitischen vertreten sind, läßt sich nicht feststellen, und sein Anteil etwa an den kirchlich gefärbten politischen Journalberichten des erregten Jahrzehntes von 1856 bis 1866 bleibt unbekannt. Immer aber war doch das Mainzer katholische Blatt die gegebene Stätte für die Aussprache oder die Andeutung der kirchenpolitischen und auch rein politischen Gedanken und Wünsche der bischöflichen Kurie. Gewiß wurde die Zeitung nicht durch den Bischof geleitet, und er glaubte sogar bestreiten zu dürfen, daß sie unter seinem Einfluß stehe; aber seine Freunde und die Freunde seiner Freunde — auch die nichtgeistlichen zumeist doch geistige Untertanen des Bischofs — waren die wirksamsten Mitarbeiter, und Männer wie Moufang und Heinrich standen stets bereit zu Wort und Wink für das Blatt. Einige der politischen Aufsätze mit geistlichen Zügen dürfen jedenfalls, wenn nicht auf Ketteler selbst, so doch auf seine Umgebung zurückgeleitet werden. Ganz allgemein aber: die Stimme des Journals, mochten die einzelnen Laute von hier oder von dort kommen, war die kirchlich-katholische Stimme, die Stimme

[1]) Mz. J. 1857 Nr. 69 (22. 3.): „Österreich und Piemont."
[2]) Mz. J. 1857 Nr. 81 (15. 4.).
[3]) Vgl. Pfülf 2, 274, und, auch z. Folg., 3, 374.

des geistlichen Mainz, deren Grundton damals die Auffassung auch des neuen bischöflichen „Mainzer Kreises“ erkennen ließ.

Politisch aber klang diese Stimme rein österreichisch. Man zeigte im kirchlichen Mainz die leidenschaftliche Hingabe an das katholische Österreich um so offener, je mehr sich in Italien die nationalen, auch gegen den Kirchenstaat gerichteten Kräfte erhoben. Daß die Lage in den beiden ersten Jahren nach dem Pariser Kongreß noch ungeklärt war, läßt sich auch in dem einheitlich gefärbten Journal erkennen. Im September 1857 verriet man sogar die Furcht, daß Rom unter Napoleons Druck zu Reformen im Sinne der Westmächte gebracht werden könnte; einer derartigen Meldung der „Allgemeinen Zeitung“ wurde die Mainzer Bemerkung beigegeben[1]): „Das alles ist ja aber schon dagewesen und hat zu den schlimmsten Dingen geführt.“ Hier mischte sich die bittere Erinnerung an die liberalen Anfänge Pius IX. mit der freilich rasch verscheuchten Besorgnis, die damalige Abwendung der Kurie von Österreich könne wiederkehren. Der piemontesischen Politik traute man mit gutem Grunde nicht. Es war allerdings gar zu plump, das Haus Savoyen zu warnen vor der italienischen „Revolution“, der italienischen Nationalbewegung, die nichts bedeute als das Streben nach der Republik Italien. Denn kurz zuvor, im April 1857, hatte eine Überschau über „Die politische Situation“[2]) die russische Politik wegen der Zuneigung zu Sardinien als grundsatzloses Treiben gebrandmarkt und Preußen deutlich genug in die gleiche Reihe gestellt; grundsätzliche Festigkeit und Klarheit blieb das Vorrecht einer einzigen Großmacht, blieb allein Österreichs Ruhm. Das kirchliche Mainz sprach seine Verehrung für das absolutistische, aber kirchlich geleitete Österreich gelegentlich mit einem wahrhaft kirchlichen Eifer aus. In einem Aufsatz über Österreichs geschichtliche Aufgabe hieß es, dieser Staat habe ganz dieselbe Behandlung erfahren wie die katholische Kirche: „etwaige“ Mängel habe man aufgedeckt, über das Gute aber geschwiegen. Dieser langen Mainzer Aufsatzreihe[3]) konnte freilich niemand vorwerfen, daß sie bei der geschichtlichen Betrachtung das „Gute“ übersehe: Österreich erschien hier im 17., im 18., im 19. Jahrhundert als der selbstlose Retter Deutschlands, das gegenwärtige Österreich aber unter seinem „glorreichen“ Kaiser als vorbildlich im Kirchenwesen, in Wirtschaft, in Politik; dieser Gläubige sah beglückt Deutschland immer enger zusammenwachsen mit diesem Österreich, das stets seine Hauptaufgabe darin finden werde, die Einheit unseres Vaterlandes zu erhalten.

---

[1]) Mz. J. 1857 Nr. 218 (15. 9.). — Z. Folg.: Nr. 158 (3. 7.).

[2]) Mz. J. 1857 Nr. 77 (11. 4.) – Nr. 79. — Dazu Nr. 192 (19. 8.) aus der „Ostdeutschen Rundschau“.

[3]) Neun Artikel, der erste Nr. 116 (17. 5. 57), der letzte Nr. 145 (24. 6.). Zeichen: # #; ob Heinrich?, vgl. Nr. 116 mit 112.

Die kirchliche Befriedigung klang auch bei dieser politischen Erörterung durch. Im Hochsommer 1857 konnte sich die auf Österreich fest vertrauende, gesättigte kirchliche Zuversicht, die eben jetzt in dem württembergischen „Konkordat" und in den günstigen Wirkungen der badischen Verhandlungen mit Rom neue Nahrung gefunden hatte, bei diesen Mainzer Klerikalen zu der Forderung versteigen, daß auch das Leben und die Tätigkeit der Staaten nach Gottes Vorschriften eingerichtet, also kirchlich beherrscht werden sollten.[1]) In einer Auseinandersetzung mit der Kreuzzeitung — diese wolle der „in einer päpstlichen Dienstbarkeit" stehenden österreichischen Politik eine preußisch-protestantische mit der Herrschaft über Norddeutschland entgegenhalten — lehnte man zwar jede „Trennung auf Grund religiösen Gegensatzes" ab, scheute sich aber nicht, auch hier, wo man zeigen wollte, „Wie Deutschland einig werden mag"[2]), die Geschichtsanschauung des Bonifatiushirtenbriefes verschärft arbeiten zu lassen, indem man der Reformation vorwarf, sie habe die Wissenschaft öde gemacht, die Kunst vertrieben und noch schlimmer die politische Ordnung, mit ihr die politische Freiheit getroffen. Dieselbe Zeitung, die Preußen und den Protestantismus je und je als historisch und politisch belastet hinzustellen suchte, gab dann sofort wieder den guten Rat, daß in der Presse „nicht mehr das Trennende, die Stammes- und Glaubenseigentümlichkeiten Verletzende den Inhalt ihrer deutsch-vaterländischen Mitteilungen" bilden dürfe; sie wußte zugleich die Fürsten — das wollte heißen: vor allem Friedrich Wilhelm IV. und seinen Stellvertreter, den Prinzen von Preußen — zu belehren, daß „nicht in ihrer Partikular-Souveränetät, sondern in einer deutschen Gesamtmacht die Bürgschaft der Heilighaltung ihres fürstlichen Rechtes und Besitzes" liege; sie forderte schließlich, den gegenständlichsten österreichischen Wunsch aufnehmend, die Erhebung des preußisch-deutschen zum österreichisch-gesamtdeutschen Zollverein, damit so das Werk „deutscher Einigung" befriedigend abgeschlossen werde.[3]) Die leitenden Mitarbeiter des Journals dachten sich dabei, immer zu übereinfacher Betrachtung der Dinge geneigt, in die österreichischen Gedanken so gut hinein, daß ihr Werben für Österreich — „ihm sind die deutschen Interessen Lebensinhalt geworden", hatte man eben wieder einmal ausgerufen — stets auf dem Grunde des unerschütterten Glaubens an die Macht des Kaiserstaates ruhte oder zu ruhen schien. Die kühne Verkündigung[4]), daß Österreich sich jetzt in einer entschieden besseren Stellung befinde als vor dem Ausbruch der Revolution von 1848, wurde mit einer den kirchlich gesinnten

[1]) Mz. J. 1857 Nr. 176 (30. 7.). Dazu Nr. 215 (15. 9.) über Franz Josef, „der an seinen Prinzipien unverbrüchlich festhält".

[2]) 1857 Nr. 294 (16. 12.), 297, 298. Zeichen: *M*. — Vgl. S. 346 Anm. 3.

[3]) 1858 Nr. 18 (22. 1.). Vgl. Nr. 4 (6. 1.).

[4]) 1858 Nr. 37 (13. 2.).

Lesern leicht einleuchtenden Sicherheit kirchlich begründet: das Gedeihen soll davon abhängen, daß „die Geister und alle staatliche Tätigkeit von den Wahrheiten des Christentums“ getragen seien; mit dem Konkordat habe Österreich „seinen Aufbau ganz und gar auf die göttliche Ordnung, Offenbarung und Gnade gegründet, und die Zeit wird lehren, daß es hierbei nicht auf Sand gebaut hat.“ So wurde immer wieder von der befriedigten kirchlichen Empfindung aus das Politische gedeutet und beurteilt; der kirchliche Gewinn sollte hinterdrein politisch gerechtfertigt und so auch denen wenigstens österreichisch empfohlen sein, denen er katholisch nichts bedeutete.

Es ist unverkennbar, daß mit dem Jahre 1858 unter dem Eindrucke der allmählich deutlicher hervortretenden Absichten Napoleons und Cavours das Mainzer klerikale Blatt die allzu vordringlichen Kirchlichkeiten und die allzu anspruchsvolle Kritik Preußens mehr und mehr zurücktreten ließ, um schließlich, als die Entscheidung mit den Waffen zu erwarten war, den Prinzregenten geradezu schmeichlerisch zu umwerben. Noch bis in den Sommer 1858 hinein wurde die Abwehr preußischer Machtgedanken gelegentlich scharf oder schulmeisterlich geführt[1]), wurden die österreichischen Zollwünsche im alten Stile angemeldet[2]), und das laute Denken mit österreichischen Gedanken verriet noch weiterhin wenig Selbstbesinnung. Es wirkte nicht lediglich Kaisergeburtstagsstimmung, wenn am 18. August 1858 Österreichs weltgeschichtlicher Aufgabe zugleich und seines Schutzamtes über Deutschland gedacht wurde, als gäbe es kein in seiner Macht und seinen Ansprüchen erstarkendes Preußen.[3]) Dieser enthusiastische Zeitungsschreiber sah eben im Spätsommer 1858 „die“ deutschen Völker von den Banden des Vorurteils gegen Österreichs Absichten befreit, sah den Zug nach Einigung auf dem Wege zur Erfüllung; Österreich sollte als „die“ deutsche Einheitsmacht gelten, von der die öffentliche Meinung Taten erwarte und erwarten dürfe in der europäischen wie in der deutschen Politik. Mit willkürlich aufgesetzten „historischen Schlaglichtern“ suchte er die Vorstellung zu wecken, daß der bestehende Dualismus zwischen Österreich und Preußen ein modernes und ein höchst überflüssiges Gebilde sei; er beschwor den Prinzregenten von Preußen, seine Aufgabe als die eines Vermittlers in dem großen Restaurationswerke deutscher Einigung zu erkennen, und mitten in den Besorgnissen vor den preußischen Neigungen zu einem „Höhertragen der preußischen Fahne“ hoffte er auf die preußische Gefolgschaft für das, was er Österreichs deutsche Aufgabe nannte, was freilich gerade für ihn nach außen die Sicherung der österreichischen

---

[1]) Nr. 32, 118, 139, 168, 178.

[2]) Nr. 96, Nr. 153.

[3]) Mz. J. 1858 Nr. 193, dann 210 (8. 9.), 211, 224 (24. 9.), 263 (10. 11.), 240 (13. 10.), 252 (27. 10.). Der Schreiber ist derselbe *M*, von dem die oben S. 345 Anm. 2 genannten Aufsätze stammen.

Stellung in Italien, auf dem Boden des Deutschen Bundes aber die politische und wirtschaftliche Führerschaft Österreichs bedeutete. Auch an Zeichen eines überhitzten kirchlichen Eifers fehlte es noch im Herbst 1858 keineswegs; aber er wandte sich nicht gegen Preußen, sondern gegen Napoleon, der jetzt den fremden Klerikalen wie denen seines eigenen Landes unheimlich zu werden begann.[1]) Jedenfalls: seit dem Spätjahr 1858 unterblieben die spitzigen Mainzer Angriffe gegen Preußen.

Die „Neue Ära", die den preußischen Liberalismus zu dauerhaftem Bündnis der preußischen Krone nahezubringen schien, war gewiß für den österreichisch-großdeutschen Klerikalismus nicht eben verheißungsvoll. Schon die große persönliche Ansprache des Prinzregenten an seine Minister vom 8. November 1858[2]) konnte in dem Mainz Kettelers keinen freundlichen Widerhall wecken: mit ihrer Kampfansage gegen alle Versuche, die Religion zum Deckmantel politischer Bestrebungen zu machen, mit ihrer nüchternen, militärisch bestimmten, so ganz und gar nicht an die Art des königlichen Bruders gemahnenden Erklärung: „Der katholischen Kirche sind ihre Rechte verfassungsmäßig festgestellt; Übergriffe über diese hinaus sind nicht zu dulden."[3]) Aber man lernte jetzt in Mainz, um Österreichs willen an sich zu halten. Kaum daß ein scharfes Wort über die Neue Ära fiel, über diese wohl nicht ungefährlich, doch auch in sich verworren scheinende liberale Reaktion.[4]) Allenthalben verraten die Urteile des Journals aus Rücksicht auf Österreich Rücksicht auf Preußen. Ein bezeichnendes Beispiel: ein erprobter Mitarbeiter[5]) hatte im Februar 1858 die englische Heirat des Prinzen Friedrich Wilhelm von Preußen als Beweis des mangelnden preußischen Verständnisses für den größeren deutschen Zusammenhang betrachtet; im November aber redete ein nicht weniger gewichtiger Mitarbeiter, in überdeutlicher Berechnung, von der Hoffnung, „daß Preußen, dem großen Zuge deutsch-patriotischer Gesinnung und verwandtschaftlicher Verbindung mit England folgend, die Kette vervollständigt, durch welche eine große mitteleuropäische Allianz

---

[1]) Leitartikel über den Streit um den getauften Judenknaben Mortara in Bologna: Nr. 255, 256, 258, 259. In Nr. 258 ist auch aus d. Allg. Zeitg. eine Wiener Mißbilligung der Intervention Napoleons beim Papste übernommen. Erzbischof v. Bologna war der dem Bischof und seinen Mitarbeitern wohlbekannte Viale Prelà.

[2]) Erich Marcks, K. Wilhelm 6./7. Aufl. (1910) S. 139.

[3]) Gerade diese und andere „auf die kirchlichen Verhältnisse sich beziehenden Punkte" wurden in einer Berliner Mitteilung an den „Katholik" 1858 II S. 432 herausgehoben.

[4]) Mz. J. 1858 Nr. 285 (5. 12.), Zustimmung zu kritischen Äußerungen der Leipz. Zeitg.; schon Nr. 274 (23. 11.) Münchner Meldung, daß die preußische „Neue Ära" bei den baierischen Liberalen Hoffnung auf einen „Systemwechsel (wie sie es nennen)" wecke.

[5]) *M* (vgl. oben S. 346 Anm. 3) Nr. 32 (7. 2. 58). Dazu Nr. 269 (17. 11.) ## (vgl. oben S. 344 Anm. 3).

ihre Vollendung erhält. Der deutschen Allianzfrage wäre alsdann die wünschenswerteste Lösung zuteil geworden“.

Österreichs Not im Jahre 1859 lieh dann seinen rheinischen klerikalen Helfern zwar nicht den Geist, doch den Schein der Gerechtigkeit, ja der Bescheidenheit gegenüber Preußen. Die führenden Journalmänner, denen die Erinnerungen des protestantischen Hohenzollernhauses sonst wahrlich nicht nahe zu sein pflegten, wollten nun auf einmal dem gegenwärtigen Preußen mit preußischer Vergangenheit beikommen: ein Berliner Mitarbeiter rief den Großen Kurfürsten als Kronzeugen an und suchte die zur Zurückhaltung ratenden preußischen Stimmen mit dem Mahnworte „gedenke, daß du ein Deutscher bist“ zu beschwichtigen[1]); einer der Mainzer Führer selbst[2]) aber ließ eine Polemik gegen „die delphische Weisheit der Kreuzzeitung“ — für sie war das Zerwürfnis zwischen Frankreich und Österreich nur ein Konflikt der beiden katholischen Großmächte an den Stufen des Stuhles Petri — mit dem Anscheine der Zuversicht ausklingen in das Wort, der Regent von Preußen sei ein würdiger Sohn der großen Mutter, der Königin Luise, die gefordert habe „alles nur mit und für Deutschland“. Man drängte im Februar schon zum bewaffneten Eingreifen. Zu Anfang des Monats wurde[3]) in Mainz der zugleich lockende und herausfordernde Ruf der Wiener Presse mit Beifall wiederholt: „Es erschalle das entscheidende deutsche Wort, bevor es zu spät ist, denn nicht England, sondern Deutschland, das von $1^1/_2$ Millionen Schwertern starrende Deutschland, ist vor allem berufen, den Krieg zu verhindern und jedem, der ihn wagt, den Frieden zu diktieren.“ Vierzehn Tage später aber erklang aus dem Journalkreise selbst[4]) frei und laut der Ruf nach dem deutschen Kriege: in Frankreich müsse die Regierung Friedensmanifestationen zu verhindern suchen, in Deutschland dagegen dränge das Volk in allen seinen Schichten zu einem Hinüberschleudern des Fehdehandschuhs auf französischen Boden. Eine solche Bereitschaft, den französischen Plänen durch eine österreichisch-deutsche Kriegserklärung zuvorzukommen, zeigte sich in dem klerikalen Blatte der Bundesfestung Mainz, und verwandte Blätter sprachen ähnlich; man begreift, daß preußisch gesinnte südwestdeutsche Liberale, die nicht „heißspornig Deutschland für Österreichs hegemonistische Interessen in Italien“ eingesetzt wissen wollten, in solchen klerikalen Pressestimmen gar nur den Kampf für Rom sahen[5]), der in der Tat gewiß nicht allein, aber in der Tiefe am stärksten den Mainzer Bischof

---

[1]) 1859 Nr. 28 (3. 2.), vgl. 29, 32, 33, 34.

[2]) *M*; Nr. 35.

[3]) Mz. J. 1859 Nr. 27 (2. 2.).

[4]) *M*, Nr. 49 (27. 2.).

[5]) Grenzboten 18. Jahrg. (1859) I 2 S. 143—152. — Eine ähnlich einseitige Betrachtung noch 1904 in der nützlichen Arbeit von A. Mittelstaedt, Der Krieg v. 1859, Bismarck u. die öff. Meinung in Deutschl. S. 23 u. ö.

selbst wie seine Getreuen bewegte, von dem aber die Taktik jetzt zu schweigen gebot. Der scharfe Ton gegen Westen aber blieb die Forderung gerade des Journals. Als ein preußischer Mitarbeiter Anfang März mahnte, man solle sich hüten, von vornherein die nationale Leidenschaft zu entflammen, da sagte die Schriftleitung diesem „verehrten Freunde" — der nun freilich sich naiv genug gezeigt hatte, eine ruhige Aussprache („in christlicher Weise") zwischen Franzosen, Deutschen und Italienern zu fordern —, seine Auffassungsweise sei zu ideal und abstrahiere zuviel von den konkreten Verhältnissen; sie selbst meinte, das Richtige habe vielmehr der Freiburger Erzbischof getroffen, der sogar der Anordnung eines allgemeinen Kirchengebetes für die Erhaltung des Friedens einen kriegerischen Klang zu geben wußte.[1]) Der Hinweis auf bischöfliches Urteil in dieser von kirchlichen Empfindungen umbrandeten politischen Frage war zu begreifen; er konnte um so gewichtiger erscheinen, als einige Wochen zuvor die Schriftleitung zur Bezeugung ihrer konservativen Gesinnung, ihres Festhaltens am Alten, Hergebrachten, Erprobten sich auf das Urteil „der bedeutendsten und einsichtvollsten Persönlichkeiten in Staat und Kirche" berufen hatte[2]); sie durfte dabei an Ketteler und Dalwigk denken.

Noch kurz vor dem Kriegsausbruche war Ketteler persönlich des Glaubens, daß Preußen, wenn nicht aus besseren Motiven, dann schon in eigenem Interesse, sich zu Österreich halten werde.[3]) Er ließ auch Mitte Mai, da die Kämpfe in Italien gerade begonnen hatten und die Verhandlungen zwischen Preußen und Österreich weitergingen, mit der Hoffnung auf den österreichischen Sieg die Hoffnung auf einen gemeinsamen deutschen Kampf anklingen. Das geschah in seiner ersten und letzten öffentlichen Äußerung über den Krieg. Der Papst auch galt als bedroht, und der Papst selbst hatte alle Bischöfe mit dem Ausschreiben allgemeiner Gebete für den Frieden beauftragt. Der Verkündigung dieses päpstlichen Rundschreibens fügte Ketteler eine kurze Ansprache bei[4]): konnte sie noch als rein kirchlich gelten, wenn sie zum Gebete für den gefährdeten obersten Hirten aufforderte,

---

[1]) Nr. 52 (vgl. auch Nr. 81). Der Erzbischof (oder vielmehr der Verf. des Hirtenbriefs) sprach von d. Gebete „für kräftige Einigung der deutschen Fürsten und Völker, in welcher ja die Bürgschaft des Weltfriedens liegt". Daß die Freiburger Kurie österreichisch gesinnt war, wußte man in Mainz.

[2]) 1859 Nr. 7 (9. 1.). — Neben anderen werbenden Erklärungen z. B. 1857 Nr. 65 (18. 3.) in der „Einladung zum Abonnement" u. a.: „Unser Blatt wird an seiner Aufgabe: Bekämpfung der Revolution, Stärkung der Autorität in Kirche und Staat unerschütterlich festhalten, wie es dieses seit seiner Begründung im J. 1848 getan." Es sei „das am meisten gelesene politische Blatt in Mainz, im Großherzogtum Hessen, Kurhessen, Nassau, Frankfurt und Rheinbayern". Nach 1859 stand es nicht mehr so günstig (vgl. oben S. 316).

[3]) K. an s. Schwägerin Paula 16. 4. 59: Br. 267.

[4]) Ausschreiben v. 17. 5. 59. — Vgl. Mz. J. 1859 Nr. 119 (22. 5.).

so griff Ketteler als deutscher Bischof bewußt in das politische Leben ein, indem er den Gläubigen zurief: „betet auch recht beharrlich um die Einigkeit der deutschen Fürsten und Völker, betet um den Sieg der gerechten Sache, um den Sieg der österreichischen, der deutschen Waffen“; warnte er geistlich, kirchlich „vor jener unchristlichen Gesinnung, die andere Völker haßt oder verachtet“, so schob er zuletzt doch mit scharfem Worte die Verantwortung jenen zu, „welche die beklagenswerten Ereignisse in ihrem Übermute und durch ihre frevelhaften Pläne herbeigeführt haben.“ Gebete für den Sieg des Rechtes und der Gerechtigkeit verordneten auch preußische Bischöfe mit kräftigen Worten.[1])

Die deutschen Bundesschwierigkeiten und die Gegensätze zwischen den deutschen Großmächten berührte Ketteler in der Öffentlichkeit nicht. Aber er konnte nicht anders denken als die Klerikalen überhaupt, die Preußen zuerst umwarben, dann, da Österreich allein kämpfen mußte, verdammten. Für die mehr vornehme als durchgreifende, mehr ehrliche als aussichtsvolle Vermittlungspolitik des Prinzregenten zeigten diese Großdeutschen kein Verständnis; das hätte man selbst dann von ihnen nicht erwarten dürfen, wenn sie etwa das auch in der Not nicht erschütterte Wiener Selbstbewußtsein, das ihnen doch lediglich als kaiserliche Festigkeit erschienen wäre, in allen seinen Äußerungen gekannt hätten. In den ersten Kriegswochen redete einer der beharrlichsten Mainzer Mahner[2]) der preußischen Regierung zudringlich ins Gewissen: wie in den Zeiten des ersten Napoleon gelte es die Bekämpfung französischer Oberherrschaft, und der preußische Ruhm lasse sich nur erhalten, wenn Preußen seine Pflicht so auffasse, wie damals Österreich, und danach handle. Derselbe Mitarbeiter aber hatte unmittelbar vorher die nur mühsam gebändigte Abneigung wider die selbständigen preußisch-deutschen Machtgedanken deutlich genug gezeigt. Er meinte[3]), die Gothaer, die „deutschen Patrioten par excellence“, verrieten mit ihrer unter der Hand arbeitenden Bekämpfung der großdeutsch gesinnten Fürsten nur eine wahrhaft zynische Geringschätzung der großen Mehrheit des deutschen Volkes. Denn diesmal habe sich der Selbsterhaltungstrieb der Fürsten mit dem der deutschen „Völker“ vereint, und man könne „sogar so weit gehen zu behaupten, daß unter gewissen Umständen es vorzuziehen sei, eher von Frankreich unterjocht, als von Preußen verschlungen zu werden.“ „Die Wiedervertreibung der Franzosen würde nicht lange auf sich warten lassen, während mit einer vollendeten preußischen Unirung das Deutschland einer mehr als tausendjährigen Geschichte verschwunden wäre.“ Hier war von den „Gothaern“, nicht von der

[1]) So Martin v. Paderborn in e. Hirtenbriefe v. 29. 5. — Über die verwandte Stimmung Geissels: Pfülf, G. 2, 417 ff.

[2]) Mz. J. 1859 Nr. 124 (28. 5.) ##.

[3]) Nr. 121 (25. 5.) „Die Stellung von Gotha und Berlin“.

preußischen Regierung die Rede, und auch von dem verdächtigen „politischen Berlinertum" wurde „Preußen" ausdrücklich getrennt. Aber mittelbar mindestens war der Angriff gegen die Regierung der Neuen Ära gerichtet und ganz unmittelbar gegen den Gedanken preußischer Führung in Deutschland, der gerade auch dann eine gefährliche Anziehungskraft gewinnen konnte, wenn ein den sich sammelnden Liberalen verbundenes Preußen als selbständiger siegreicher Leiter eines deutschen Krieges gegen Frankreich aufgetreten wäre. Die Furcht vor Preußens Hilfe, sofern sie nicht zugleich Preußens Verzicht auf selbständige Führung bezeichnete, war größer als die vor Preußen Absage — bei den verantwortlichen österreichischen Stellen und nicht anders bei den unverantwortlichen, aber unterrichteten literarischen Vorfechtern der österreichischen Politik.

In Berlin, wo man jenen Leitartikel mit seinem dreisten Abwägen vorübergehender französischer gegen bleibende preußische Gefahr sofort beachtete[1]), meinte man zur Erklärung einer solchen Sprache nur feststellen zu müssen, daß das Mainzer Journal „unter dem Schutze" Kettelers stehe. Einen Nachklang der Stimmung des Bischofs mag man hier wohl hören: nicht zwar das Wort über Frankreich, wohl aber die Erinnerung an die preußische Bedrohung einer tausendjährigen deutschen Vergangenheit spiegelt seine Anschauung wieder. Schon brachte die Zeitung in einer Zuschrift aus seiner westfälischen Heimat[2]) die Behauptung, die ganze Politik der Neutralität strebe nur nach Österreichs Untergang. Dabei konnte doch dieser westfälische Schreiber so gut wie die Mainzer Schriftleitung wissen, daß in Wahrheit auch schon bescheidene Ziele einer selbstisch-selbstbewußten preußischen Politik andere Wege als den der freundlichen, zum Eingreifen für Österreich bereiten Neutralität gefordert hätten; von dem zu schweigen, was Bismarck in Petersburg und einige andere Preußen damals sich als Aufgabe ihres Staates dachten. Jener maßvollere Mainzer Mahner[3]), als unermüdlichster in einem Chore von Rufern in der Not Österreichs, beschwor in den Tagen von Magenta und Solferino von neuem den Schatten der „unvergeßlichen und mit Recht so hoch verehrten Königin Luise", erinnerte an frühere Versäumnisse Preußens, warnte vor der Gefahr einer Erfüllung jener Prophezeiung des Rheinischen Merkurs, daß „auf den Schlachtfeldern von Italien zugleich über das Schicksal der deutschen Rheinlande und wer weiß, bis wieviel weiter noch in die deutschen Herzlande hinein, entschieden" werde. Der Ausdruck einer nationalen Beklemmung, die, was immer von kirchlichen Absichten dahinter vermutet werden durfte, aus deutscher Vergangenheit heraus begreiflich und

[1]) Aus d. Leben Th. v. Bernhardis 3 (1894) S. 230 f.
[2]) 1859 Nr. 125 (29. 5.).
[3]) *M*, vgl. oben S. 346 Anm. 3.

berechtigt war! Die Anklagen gegen Preußen aber schimmern hier und auch sonst durch die werbenden Worte hindurch. Nur notgedrungen hielt das Journal in den Wochen der italienischen Entscheidung mit eigenen scharfen Angriffen gegen die Berliner Regierung zurück. Noch ehe die Kunde vom Waffenstillstande eingetroffen war, wurden wenigstens Münchner „Deutsche Stimmen über preußische Politik“ aufgenommen[1]), die Preußen Mangel an Mut, an moralischer Kraft und an jedem Entschluß vorwarfen. Die Journalleitung selbst aber gab am 17. Juli 1859 einer Zuschrift, die da meinte, ein österreichischer Entschluß zum Weiterkämpfen hätte wohl gute Früchte getragen, ein trockenes „vielleicht auch nicht“ mit auf den Weg. Es bedurfte nicht mehr des kaiserlichen Manifestes vom 15. Juli, das mit dem bitteren Wort über das Versagen des ältesten und natürlichen Bundesgenossen das eigene Versagen Österreichs vergessen machen und die ganze Erbitterung über die Niederlage auf Preußen lenken wollte.

Der Mainzer Kreis fand sich leicht in die Preisgabe der erzwungenen Rücksichtnahme auf Preußen. Der vordem so sanft maßvolle Mainzer Mahner Preußens sprach nun sofort von „unedler Säumnis“[2]); den Verzicht von Villafranca, den er soeben noch selbst für unmöglich gehalten hatte (die Waffenruhe wollte ihn lediglich als Unterbrechung des alsbald auch am Rhein losbrechenden Krieges erscheinen), rechtfertigte er nun mit der österreichischen Erwägung, daß die Bedingungen der preußischen Hilfeleistung eben lästiger gewesen seien als die Zugeständnisse an die Feinde. Man zeigte sich, immer zugleich getrieben von der Sorge um den kaum auch nur diplomatisch gesicherten Kirchenstaat, sogar österreichischer als das amtliche Österreich: kurz nach dem Züricher Friedensschlusse verkündete das Mainzer Journal, daß der wahre Friede in Italien die Wiederherstellung der österreichischen Rechte zur Voraussetzung habe. Aber solche hochfliegenden Träume sollten bald vergehen. Die italienische Bewegung wogte weit hinweg über die künstlichen Schranken der Verträge. Genährt von ihr, begünstigt zuerst durch die Neue Ära in Preußen, erhob sich die deutsche nationale Bewegung. Die Regierungen der Reaktion hatten sich des liberalen Bürgertums zu erwehren. Das Ministerium Dalwigk mußte noch vor Ablauf des Kriegsjahres inmitten einer sonst gefälligen Kammer gefährliche kirchenpolitische Forderungen auftauchen sehen und fand sich bald sogar, da seine Polizeimittel versagten, einem heftigen Ansturme des Liberalismus gegenüber. Diese Vorstöße richteten sich gegen Regierung und Klerikalismus zugleich. Beide konnten den

[1]) Nr. 157 (9. 7.) aus d. Münchner Volksboten. Dazu die Anmerk. der Redakt. d. Mz. J.: „Wir haben das alles schon vor Monaten gesagt, wir haben in neuester Zeit um des lieben Friedens willen die trefflichen Artikel über diese Frage vorläufig bei Seite gelegt. Lassen wir auch heute noch andere reden.“

[2]) *M*, Nr. 162 (15. 7.). Z. Folg. Nr. 160 u. 161.

Kampf vereint durchkämpfen. Denn das bewährte Bündnis, die charakteristische Erscheinung der inneren Geschichte Hessens unter dem Ministerium Dalwigk, bestand unerschüttert weiter.

Großherzog Ludwig III., dem überkommenen Staatskirchentum innerlich zuneigend, hatte die Kirchenpolitik des Gewährens gelegentlich zu dämpfen gesucht, aber allen Regierungsentwürfen, die wir größtenteils als bischöfliche Entwürfe erkennen konnten, schließlich doch zugestimmt. Sein gesunder Menschenverstand nährte sich nicht von hohen Ideen. Ihn erfüllte mehr das fürstliche Bewußtsein als der Sinn für die große Politik. Im Auswärtigen kannte er keinen andern politischen Leitgedanken als die Sicherung seiner Souveränität und der „europäischen" Stellung des Großherzogtums; im Innern liebte er die wohlgeordnete Ruhe, das zwangvoll-fürsorglich Patriarchalische im Staats- und Kirchenleben. Seit Ausgang der fünfziger Jahre ließ er Dalwigk noch freier gewähren als zuvor, denn er sah, so wie er es nur wünschen konnte, seinen Minister mit beharrender Hingabe nach innen und außen in seinem Sinne arbeiten. Die Großherzogin Mathilde, die politisches Feuer in sich fühlte und den aus der baierischen Heimat überkommenen katholisch-großdeutschen Abscheu vor preußisch-kleindeutschen Plänen im Kampfe gegen den Nationalverein mit stiller Leidenschaft aufleben ließ, mußte vielleicht gelegentlich[1]) ihren Einfluß beim Großherzoge wirken lassen, um eine Mißstimmung zwischen Fürst und Minister zu verscheuchen. Im allgemeinen bedurfte es dessen nicht, und gerade während der großen politischen und kirchenpolitischen Kämpfe nach dem frühen Tode der Großherzogin (25. Mai 1862) saß Dalwigk fester im Vertrauen seines Herrn als je.

Von der näheren Beschäftigung mit der Kirchenpolitik im besonderen hatte Großherzog Ludwig III. sich schon im Frühjahr 1856 verabschiedet, als er die umgestaltete „vorläufige" Übereinkunft durch seine Billigung tatsächlich zur endgültigen machte. Aber er konnte befriedigt sehen, wie der Bischof die katholischen Priester und Laien in straffer Zucht hielt, und die immer erneuten Beteuerungen der Untertanentreue und Dankbarkeit, die ihm aus dem bischöflichen Mainz entgegenhallten, mußten ihm wenigstens politisch willkommen sein. Es sollte als kirchliche Danksagung für die kirchlich gebesserte Übereinkunft gelten, wenn im Jahre 1856 am Geburtstage des Landesherrn der Bischof das Hochamt abhielt und das „Journal", in das Gewand der Klio sich hüllend, begeisterte Worte über die Verwaltung des Landes in der Feststellung gipfeln ließ, der Großherzog verdiene den

[1]) Vgl. Bismarcks Bemerkung in dem Berichte vom 7. 1. 54: Poschinger, Preußen im Bundestag 4, 161. — Über die Großherzogin auch oben S. 251 mit Anm. 3, dazu unten S. 382 Anm. 2.

Beinamen des Gütigen und Edeln.[1]) „Ein Blick auf das Großherzogtum Hessen“ führte hier im Sommer 1856 zu einem ähnlichen Ausdrucke des Glücksgefühles wie im Jahre 1851, nur daß jetzt die kirchliche Grundlage dieses Gefühls freier aufgedeckt wurde und der Dank für die kirchenpolitische Bewegungsfreiheit fast zu offen herauskam.

Den Ministerpräsidenten bewahrte weltkundige Diplomatenklugheit vor der Überschätzung solcher Zeitungsworte. Aber er zeigte sich doch auch dem zur Schmeichelei vergröberten Beifalle zugänglich, und die neue hessische Kirchenpolitik hielt er nun einmal, und nicht ohne jedes Recht, für sein staatsmännisches Verdienst. Er hatte, vor Selbstlob in der Öffentlichkeit und im Gespräche so wenig wie in seinen verborgenen Aufzeichnungen zurückschreckend, schon im November 1852, um die Preisgabe der Gießener Fakultät zu beschönigen, dem preußischen Gesandten gegenüber erklärt, er habe in seinem passiven Auftreten den Beifall gewiegter englischer Staatsmänner gefunden.[2]) Etwas „Passives“ hatte sein Auftreten freilich auch dann noch, als die Aktivität des Bischofs das Ministerium vertragsmäßig zu binden suchte. Wer die Wege überblickt, die zu den Vereinbarungen zwischen Darmstadt und Mainz führten, die mehr bischöflichen als staatlichen Quellen des Ausgleichs, wer sich erinnert, daß auch die Verhandlungen selbst mehr von dem geistlichen als dem weltlichen Drucke geformt wurden und daß in Darmstadt Rieffels Anteil an aller kirchenpolitischen Arbeit weit größer war als der Dalwigks — selbst jenes Wort Dalwigks zu dem preußischen Gesandten ist dem Gedankengut Rieffels abgeborgt[3]) —, wer sich all das vergegenwärtigt, wird die Leistung des Ministers gewiß auch hier nicht überschätzen. Aber wenn nicht im letzten Sinne für den Staat, so doch mindestens für das Regierungssystem, wie es dieser Großherzog und dieser Minister durchführen wollten, und so auch im besonderen für den Kampf wider alle Erscheinungsformen des Liberalismus war es ein bedeutender Gewinn, daß die katholische Kirche mit ihren konservativen Kräften für die Regierung eingesetzt werden konnte; und das bleibt doch im Sinne dieser konservativ-absolutistischen Regierung das Verdienst des leitenden Staatsmannes.

Freilich auch dieser Erfolg kostete Zugeständnisse und zog Willkürlichkeiten nach sich. Nach der endgültigen Gewährung der bischöflichen Vertragsforderungen wurde dem Großherzog, an dessen Namensfest man in allen katholischen Kirchen zum Zeichen, daß er als von

---

[1]) Mz. J. 1856 Nr. 134 (10. 6.). Z. Folg.: Nr. 186 (9. 8.), 187; dazu oben S. 176 f.

[2]) Rosenberg an d. preuß. Min. 12. 11. 52 (vgl. oben S. 186 Anm. 1). Die englischen Lobesworte, die ihm sein Freund Liebig 23. 9. 51 aus Balmoral übermittelte, hat Dalwigk sogar in der 2. Kammer 11. 10. 60 hervorgezogen.

[3]) In d. Ministerialbericht an d. Großherzog 31. 8. 52 heißt es: „Rücksichten der Staatsklugheit gebieten, von allen Verboten abzusehen, welche nicht gehandhabt und ausgeführt werden können.“

Gott gesetzt anerkannt werde, feierlichen Gottesdienst hielt, wurde dem „innig geliebten Oberhaupt der großen hessischen Familie" wieder und wieder vor allem dafür gedankt, daß er den Frieden zwischen Staat und Kirche bewahrt habe.[1]) Anderen aber schien wohl eben durch den Bischof und die Seinigen der hergebrachte konfessionelle Friede gestört zu werden. Kettelers kräftige Tonart brachte tatsächlich nach dem Abschlusse der Übereinkunft — mindestens seit dem Bonifatiusjahre und nicht erst seit dem Ausbruche der scharfen innerpolitischen Kämpfe — gelegentlich einigen Aufruhr in dörfliche, in städtische Gemeinden. Regierungsbeamte selbst, liberal-katholische nicht weniger als protestantische, evangelische Geistliche zumal, bis hinauf zu den Superintendenten, fühlten sich zu Beschwerden gegen Ketteler gedrängt. Aber sie mußten dann wohl die bittere Erfahrung machen, dem Bischofe gegenüber machtlos zu sein: in Darmstadt hörte man nicht gern auf Klagen über das kirchliche Mainz oder über den Bischof selbst; amtliche Hände suchten das Wellengekräusel örtlicher Streitigkeiten mit freundlicher Rücksicht auf Ketteler zu glätten.[2])

Also kam die vormundschaftliche Verwaltung Dalwigks wie im Großen so im Kleinen dem Bischof zustatten. Anderwärts, in dem katholischen Baiern etwa und selbst in dem Preußen der günstigen Verfassungsbestimmungen, ertönte immer wieder kirchlicher Tadel über die weltliche Bürokratie; in Hessen lastete sie gerade auf der katholischen Kirche am allerwenigsten. Dabei offenbarte sich im übrigen die Fürsorglichkeit des verordnungseifrigen Dalwigkschen Regiments auch in bedenklichen und in seltsamen Erscheinungen, die man neben seinen, vielfach freilich dem Antriebe der Bevölkerung entspringenden Leistungen für das Wirtschaftsleben neuerdings ebenso sehr zu übersehen pflegt, wie sie früher, in den Kämpfen der sechziger Jahre zumal, von den Widersachern des Ministers geflissentlich übertrieben worden sind.[3]) Aber wenn man diese Kämpfe, auch die kirchenpolitischen, in ihrer Leidenschaftlichkeit verstehen will, muß man die Eingriffe dieser der katholischen Kirchengewalt im Lande so wohlgesinnten Regierung in das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaften allerdings beachten.

---

[1]) Mz. J. 1857 Nr. 134 (10. 6.), zum Geburtstag des Großherzogs. — Weiter 1858 Nr. 198 (25. 8.).

[2]) Der Kreisrat Goldmann in Dieburg z. B. fand im Frühjahr 1862 gegenüber anmaßenden und falschen Vorwürfen des Bischofs nicht den rechten Rückhalt beim Ministerium, wie die Akten (zur Ergänzung von Pfülf 2, 10 ff.) zeigen. 16. 5. 62 schrieb das Min. an Goldmann u. a.: „wir . . . müssen sehr wünschen, daß dieser Angelegenheit keine weitere Folge gegeben werde", ähnlich endgültig 13. 6. 62. Über rheinhessische Klagen vgl. oben S. 295 f. u. 318 ff.

[3]) Vgl. namentlich die Polemik in d. Wochenschrift des Nationalvereins („Zustände"), dazu die Darmstädter 1. und 2. „Erwiderung", ferner die hess. Berichte in den Grenzboten (bes. 1856 IV S. 24—32 u. 144—151; 1862 IV S. 167—171) und in den Preuß. Jahrb. (besond. 24 [1869], 22—42).

Als groteskes Nachspiel des alten Polizeikrieges gegen demokratische Vollbärte erschienen im März 1852 sorgsam ausgearbeitete Bartvorschriften für Beamte. Im nächsten Jahre wurden sie nochmals eingeschärft. Man spottete wohl über dieses „*Edictum quarum barbarum*“, man stritt über die Ministerialverordnung, daß Advokaten keine Bärte tragen sollten.[1]) Aber es blieb dabei. Man mußte sich auch damit abfinden, daß die Staatsbeamten in Uniform gesteckt wurden: wie die Zoll- und Steuerbeamten und die Polizisten, mußten die Minister und Ministerialbeamten, die Bezirksärzte, die Richter, die Gymnasial- und Reallehrer ihre Uniform tragen; selbst den evangelischen Pfarrern gab man eine schwarze Uniform mit schwarzem Dreimaster. Ketteler hatte im Frühjahr 1853 gut spotten, daß die Darmstädter Regierung — damals, da sie noch nicht auf dem Wege zur Übereinkunft war, nach des Bischofs Meinung noch „gegen die wichtigsten und heiligsten Interessen des Volkes taub und blind“ — sich damit beschäftige, neue Uniformen für die Schulmeister zu erfinden und statistische Tabellen über das Lebensalter der Nachtwächter anfertigen zu lassen.[2]) An die katholische Kirche und die Universität — in Gießen verlor man nicht ganz die notwendige Wachsamkeit gegen ministerielle Versuche zu Eingriffen in die Lehrfreiheit[3]), — an diese beiden über die Landesgrenzen hinausweisenden Gemeinschaften wagte sich der Uniformierungsdrang des Großherzogs[4]) und seiner Regierung nicht heran.

Jene durchgeführte äußerliche Uniformierung der Beamten war ja schließlich nur das Sinnbild der erstrebten politischen Uniformierung. Politisches und selbst kirchliches Wohlverhalten diente als wirksame Empfehlung. Viele Beamte wurden durch den Druck der oberen Behörden eingeschüchtert. Die Bürgermeister, vor Dalwigks Tagen immerhin aus drei Gemeindekandidaten von der Regierung ausgewählt, wurden nach Beseitigung der Gemeindeordnung von 1821 durch die Regierung aus der Mitte der nach Dreiklassenwahl gebildeten, übrigens durch Regierungsspruch auflösbaren Gemeinderäte ernannt. Die von Gagern geschaffenen Bezirksräte, die als Vertretung der Bevölkerung an der Kreisverwaltung teilnahmen, wurden ihres eigentlichen Sinnes entkleidet. Bei diesen Verwaltungsänderungen Dalwigks, mochten sie immerhin zur Vereinfachung führen, handelt es sich nicht, wie sein Lobredner Arnold v. Biegeleben behauptet[5]), um „Vervollkommnung in freisinniger Richtung“. Vielmehr sollten die Regierungsbehörden

[1]) Mz. J. 1852 Nr. 55, Beilage (5. 3.).

[2]) K. zu Canitz 4. 4. 53 (s. oben S. 215 Anm. 2).

[3]) Vgl. z. B. Baldensperger, Credner (1897) S. 61. — Gegenüber der Mattsetzung der kathol.-theol. Fakultät hatte die Universität freilich nicht ihre ganze Kraft eingesetzt.

[4]) Dalwigk zu dem Prinzen Alexander 25. 1. 65: Dalw. Tageb. 168.

[5]) Erinnerungsblätter 47. Ihm folgt Schüßlers Einleitung zu Dalwigks Tagebüchern vertrauensvoll.

wieder einzig und allein vom Ministerium abhängig gemacht werden, darum wurden die Befugnisse der Bezirksräte eingeschränkt; es galt eben, das haben Dalwigks dankbare klerikale Freunde schon im Jahre 1855 offen ausgesprochen[1]), „ein demokratisches und die freie Bewegung der Regierungsbehörde lähmendes Element aus den Kreisverwaltungen zu entfernen." Das Verbot der politischen Vereine und andere Maßregeln aus den Anfängen der Tätigkeit Dalwigks blieben auch nach der Umgestaltung des durch die Verordnung vom 7. Oktober 1850 dem Lande auferlegten Wahlverfahrens bestehen. Das Wahlgesetz vom 26. September 1856[2]) ließ das Dreiklassenwahlrecht fallen, behielt aber die indirekte Wahl für die Vertreter der Städte und Landgemeinden bei und ließ nur den grundbesitzenden Adel seine sechs Abgeordnete unmittelbar wählen. Manchen Adligen galt dieses den Adel bevorzugende Wahlrecht, das im übrigen nur die Steuerzahlung zur Voraussetzung hatte, als zu konstitutionell gefärbt; man hätte, wie in der Ersten Kammer ausgesprochen wurde, eine Landesvertretung nach dem Muster der althessischen ständischen Verfassung mit ihren drei Kurien Adel, Geistlichkeit, Städte vorgezogen. Dieses Wahlgesetz, das von dem demokratischen Ideale weit entfernt blieb, aber auch keine Vorrechte der oberen Bürgerschicht mehr kannte (aus der Ersten Kammer verschwanden die von der ersten Steuerklasse gewählten Mitglieder), wurde im Frühjahr 1855 schon mit jenem Landtage vereinbart, der als „außerordentliche Ständeversammlung" nach Regierungsnotrecht im Herbst 1850 berufen worden war: ein Beweis, daß dieser Landtag, dessen doch stets bescheidene liberale Vorstöße Dalwigk nötigenfalls durch geschickte Vertagungen unschädlich zu machen wußte, sich im Verlauf der Jahre dem Ministerium angepaßt hatte.

Die Wahlen vom Dezember 1856 brachten eine Zweite Kammer, die fast mit gleichem Recht wie die vorangehende als „Beamten- und Bürgermeisterkammer" angesprochen werden konnte.[3]) Diese Abgeordneten waren ganz überwiegend liberal gesinnt, aber sie zeigten wenig Neigung, in dieser Zeit, da ringsum die konservativen Gewalten noch feststanden, einen aussichtslosen Kampf mit dem Ministerium aufzunehmen. Es gab wohl Leute genug im Großherzogtum (sie bildeten gewiß die Überzahl), die gern etwas mehr Kammeropposition gesehen hätten. Der Wunsch wurde auch offen ausgesprochen. Aber wie wenig das jetzt noch zu bedeuten hatte, zeigte sich z. B. im Sommer 1857 darin[4]), daß Dalwigk selbst bei einem Mainzer Festessen der beiden Kammern und der Minister etwas von oben herab auf solche Stimmen verweisen und feststellen konnte, eine systematische

[1]) Mz. J. 1855 Nr. 151 (30. 6.).
[2]) Gg. Meyer, D. parlam. Wahlrecht (1901) S. 199.
[3]) Etwas übertreibend „Grenzboten" 1862 IV S. 168.
[4]) Mz. J. 1858 Nr. 153 (3. 7.).

Opposition — „im Interesse des Landes sage ich gottlob“ — habe auf diesem Landtage nicht stattgefunden. Nach der Meinung der Mainzer klerikalen Ministerpartei aber war das Land noch immer nicht dankbar genug für das Gute, das die „erleuchtete“ Regierung getan habe.[1]) In der Zweiten Kammer hatten die Klerikalen nur drei Vertreter sitzen, dabei allerdings einen so geschickten und entschlossenen Mann wie den Mainzer Generalstaatsprokurator Eduard Seitz, den höchsten Justizbeamten der Provinz Rheinhessen. Er vertrat die Sache seiner Kirche ausgezeichnet; die Gegner nannten ihn schon im Jahre 1847, da er, damals Assessor in Gießen, eben erst seine Abgeordnetentätigkeit begonnen hatte, einen Jesuiten, und für die „Allgemeine Zeitung“ war er der Hofrat Buß der hessischen Kammer[2]); er zeigte sich übrigens weniger derb, weniger agitatorisch veranlagt und sehr viel geschmeidiger als der badische Oberländer. Einen freundlichen Widerhall fanden kirchliche Kundgebungen indessen nur in der Ersten Kammer, wo der Bischof anfänglich persönlich erschien, dann durch Lüft, seit 1863 durch Moufang vertreten wurde. Die Erste Kammer ging eben fast in geschlossener Reihe die Wege der Regierung, und diese kreuzten keinen Bischofsweg.

Innerhalb der Regierung selbst behauptete sich der klerikale Einfluß. Protestantische Kreisräte meinten zu Anfang der sechziger Jahre wohl einmal, bei der jetzigen Leitung der öffentlichen Angelegenheiten könnten nur noch Katholiken auf Beförderung rechnen.[3]) Eine starke Übertreibung gewiß. Überall aber saßen die eifrig katholischen Räte: im Ministerium des Äußern Arnold v. Biegeleben, im Justizministerium Heinrich Franck, der maßgebende Referent des alten, wenig bedeutenden Justizministers v. Lindelof, nach Meinung der Gegner bei der Stellenbesetzung auch auf kirchliche Gesinnung sehend und mit dem kirchlichen Mainz in guter Verbindung[4]), und Damian Crève[5]), wegen seiner Kenntnis des rheinhessischen Rechts und der rheinhessischen Verhältnisse als Mitarbeiter im Justizministerium geschätzt, stets in persönlicher Fühlung mit Dalwigk, dem er sich willig zur Verfügung

---

[1]) Mz. J. 1858 Nr. 133 (10. 6.).

[2]) Vgl. R. F(endt) in Struves „Dt. Zuschauer“ Aug. 1847, s. Vigener, Fakultät S. 37 Anm. 1 (lies: 1847). — Im übrigen v. Schulte: A. D. B. 33 S. 656 f. u. Bergsträßer, Studien S. 103 ff., dazu Dalwigks Tageb. S. 325.

[3]) Erwähnt in d. Schreiben K.s an das Min. d. I. 28. 3. 62 (Antwort auf die Beschwerde des Kreisrats Goldmann; vgl. oben S. 355 Anm. 2).

[4]) Übertreibend Preuß. Jahrb. 24 (1869), 24 „der Vertraute des Bischofs“. — Prinz Ludwigs ungünstige Meinung über Franck: an d. Großherz. 24. 7. 70 (veröff. v. Schüßler: Dalw. Tageb. S. 469). Franck in d. 2. Kammer, besond. Verhandl. v. 13., 14., 19.—21. Mai 1862.

[5]) Vgl. oben S. 218 mit Anm. 3. — Die Nationalvereinsschrift über Dalwigk, „Zustände“ 3 (1861), verweist auf die große Zahl von Preßprozessen gegen rheinhess. liberale Blätter, „seitdem Geheimrat Crève die Pazifikation der rheinhessischen Gerichte vollzogen hat“.

stellte[1]), als dessen bösen Dämon gar die leidenschaftliche Polemik der Liberalen ihn kennzeichnete, was bei seinem Ingrimm auf alles Liberale begreiflich genug war. Wir lernten ihn bereits als freiwilligen Berichterstatter der bischöflichen Kurie kennen. Wir sprachen auch von den guten Beziehungen, die der Bischof und sein Generalvikar mit dem Freiherrn v. Rieffel unterhielten, dem eigentlichen weltlichen Lenker jener vielfach geistlich vorausbestimmten hessischen Kirchenpolitik der fünfziger Jahre.

Rieffels vorzeitiger Tod (12. Mai 1858) war ein Verlust für Ketteler wie für Dalwigk. Aber dieser katholische Referent, der in seinem letzten Lebensjahre übrigens die seit längerer Zeit erledigte erste Ratsstelle im Ministerium des Äußern erhalten hatte, bekam wieder einen katholischen Nachfolger. Auch Hessen hatte seine „katholische Abteilung", nicht der Form, aber der Sache nach. Daß die Einrichtung nach außen nicht hervortrat, war keineswegs lediglich ein Nachteil, um so weniger, als die katholischen Räte durch Geistesart und Absichten des leitenden Ministers dauernd begünstigt und in ihren Anschauungen gegen andere Strömungen im Ministerium oder am Hofe gedeckt wurden. Acht Tage nach Rieffels Tode wurde der Freiherr Maximilian v. Rodenstein, der zwei Monate zuvor Mitglied und Rat in der Oberstudiendirektion geworden war, Ministerialrat im Ministerium des Innern und Referent für die katholischen Kirchensachen.[2]) Er hatte zusammen mit Rieffel in Gießen studiert, ein Jahr nach diesem die Fakultätsprüfung bestanden, war 1839—1844 Assessor beim Hofgericht in Gießen, dann am Darmstädter Hofgerichte zuerst Assessor, seit September 1845 Rat, als solcher einige Jahre lang der Amtsgenosse des älteren Freiherrn v. Hertling († 1851). Rodenstein war ein nüchterner Beamter; der freundlich beobachtenden battenbergischen Prinzessin Marie, die ihn später im Kreise seiner älteren Geschwister im gastlichen Rodensteiner Hofe zu Bensheim näher kennenlernte, kam er etwas trocken vor.[3]) Dienstliche Gutachten rühmen mit vielleicht nicht lediglich formelhaften Worten seinen Fleiß, seine tüchtigen Kenntnisse, seine praktische Gewandtheit. Ob er über die starke Arbeitskraft Rieffels verfügte, muß fraglich bleiben; daß er nicht die Bewegungsfreiheit, die Wirksamkeit, den Einfluß seines Vorgängers zu gewinnen vermochte, läßt sich in den Akten beobachten. Rieffel pflegte die großen kirchenpolitischen Arbeiten allein zu erledigen; wenn er in den letzten Jahren ausnahmsweise einmal einen der jüngeren Räte heranzog, so überarbeitete er doch dessen Entwurf zumeist in einschneidender Weise. Dalwigk ließ ihm in den kirchenpolitischen

[1]) Bezeichnend besonders die bei Pfülf 1, 411 f. erwähnte Verwendung C.s durch Dalwigk.

[2]) Personalakten (Maximilian Frhr. Überbruck von Rodenstein, geb. 10. 10. 1810 in Bensheim, gest. ebenda 6. 6. 1903): Darmstadt, Min. d. Innern.

[3]) Fürstin Marie zu Erbach-Schönberg, Aus stiller u. bewegter Zeit 2 (1921) S. 11 f.

Fragen freie Hand; wir könnten nicht sagen, daß der Minister jemals einen Entwurf dieses Rates auch nur geändert hätte. Rieffels Selbständigkeit ist offenbar mitunter zur Selbstherrlichkeit geworden. In dem Diensteide der Ministerialsekretäre, den er im Jahre 1834 hatte schwören müssen, stand die Verpflichtung auf getreuliche Verwahrung der Akten und Urkunden; Rieffel hat kirchenpolitische Aktenstücke, etwa badische Zuschriften, die ein wenig nach Kirchenkampf schmeckten[1]), gelegentlich gar zu gut verwahrt: sie fanden sich in seinem Nachlasse, ohne ein Zeichen geschäftlicher Behandlung zu tragen. Nach seinem Tode kam die kollegialische Besprechung auch der kirchenpolitischen Angelegenheiten im Ministerium mehr zu ihrem Rechte. Man kann da die wertvolle, teils an die Zeiten du Thils erinnernde, teils in die Zukunft weisende Beobachtung machen, daß inmitten dieser Dalwigkschen Regierung doch Persönlichkeiten standen, die, obwohl frei von Neigung zum Kirchenkampfe, den kirchenpolitischen Kurs nicht einfach begeistert oder auch nur still mitsteuerten. Ganz unmittelbar läßt sich das an den Ministerialbesprechungen über die Verwaltung des Kirchenvermögens erkennen — Auseinandersetzungen, die auch wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf Forderungen und Vorschläge Kettelers beachtet sein wollen.

Ketteler hätte zu den kirchenpolitischen Erfolgen der Jahre 1854 bis 1856 gerne noch die staatliche Anerkennung seiner bischöflichen Auffassung der Verwaltung des Kirchenvermögens hinzugewonnen. Er nahm im März 1858 seine Bemühungen vom November 1855 wieder auf. Er erinnerte[2]) an den damals gemäß der Aufforderung des Ministeriums von ihm überreichten Entwurf.[3]) Auch hier ging sein Wunsch auf die einfache Umwandlung seiner bischöflichen Aufstellung in eine großherzogliche Verordnung. Sein Entwurf schob freilich, unter Berufung auf die päpstlichen Vorschriften, die bisherige staatliche Rechtsauffassung, die bisherige staatliche Verwaltungsordnung beiseite. Der Kirche allein sollte das oberste Verwaltungsrecht, sollte die tatsächliche Leitung der Vermögensverwaltung zustehen, staatliche Ansprüche nur in Unterordnung unter diesen kirchlichen Grundsatz berücksichtigt werden. Der Bischof forderte die von der Kurie in ihren Bemerkungen zu der vorläufigen Übereinkunft[4]) unter bestimmten Bedingungen „eingeräumte" Errichtung eines gemischten Verwaltungsausschusses. Dieser sollte zu gleichen Teilen aus Geistlichen und

---

[1]) 30. 12. 52 (über Volksmissionen): Akten des hess. Staatsmin. — Die Sache mag bei den Karlsruher Verhandlungen (oben S. 216 f.) nebenher mündlich von Rieffel berührt worden sein.

[2]) K. an das Min. d. I. 9. 3. 58 (praes. 12. 3.).

[3]) K. an d. Min. d. I. 28. 11. 55 (praes. 30. 11.) mit den Beilagen: Entwurf einer Organisation des Kirchenvorstands (vgl. oben S. 295 f.) und Entwurf über die Verwaltung des Kirchenvermögens (vgl. oben S. 273).

[4]) *Animadversiones art.* 16: A. Schmidt, Quellen 65 f. — Vgl. oben S. 266.

Laien bestehen, wäre aber in Wahrheit eine bischöfliche Behörde geworden: die Geistlichen hatte der Bischof allein auszuwählen, die vom Staate zu bestellenden Laien aber mußten dem Bischof genehme Katholiken sein; vor allem aber: der Bischof oder sein Beauftragter war der den Ausschlag gebende Vorsitzende dieser Kommission, die überdies ausgesprochenermaßen im Namen der Kirche, nach kanonischen Vorschriften die Geschäfte führen sollte.

Der bischöfliche Entwurf, dessen Annahme eine völlige Umwandlung der Verwaltung des Kirchenvermögens bedingt haben würde, ist vom Ministerium nicht abgelehnt, aber auch nicht gutgeheißen worden. Rieffel zeigte sich in dieser wichtigen Sache von Anfang an bei allem hergebrachten Entgegenkommen gegen den Bischof doch vorsichtig zurückhaltend. Das letzte große Ministerialschreiben über die endgültige Fassung der Übereinkunft, das unter dem 6. August 1855 dem Bischof zugegangen war[1]) und ihn zu jenem fertigen Entwurfe veranlaßte, hatte doch nur eine „Äußerung" von ihm darüber begehrt, wie er sich die Sache nach der päpstlichen Vorschrift denke, namentlich auch, wie der neue Modus „mit dem dermalen bestehenden Verwaltungsgange in Einklang gebracht werden könne"; dieser Aufforderung ging der Satz voraus, das Ministerium habe, „wenigstens soweit wir die Sache bis jetzt zu beurteilen vermögen", keine Veranlassung, „der von dem apostolischen Stuhle bezeichneten Einrichtung an sich entgegen zu sein, sofern dadurch für den Staat keine neuen Verbindlichkeiten geschaffen werden". Es war Rieffel, der in den Entwurf des Regierungsrats Lehmann diese Einschränkungen einfügte und so die in dieser Sache zunächst ausgesprochene grundsätzliche Anerkennung der päpstlichen Forderung beinahe wieder hinfällig machte. Als dann der bischöfliche Entwurf eingereicht war, ließ man die Sache auf sich beruhen, bis jene bischöfliche Mahnung kam. Von Rieffel liegt keine weitere Äußerung vor. Erst ein halbes Jahr nach seinem Tode wurde der umfassende Bericht des Geheimen Staatsrats v. Bechtold abgeschlossen[2]) und im Ministerium besprochen. Bechtold, einer der nächsten Mitarbeiter du Thils, war der Märzbewegung zum Opfer gefallen, aber von Dalwigk im Jahre 1851 zurückberufen worden. Die Mainzer Klerikalen hatte dieser Schritt des Ministers besonders befriedigt. Bechtold war in der Tat mit Dalwigk, dessen Nachfolger als Minister des Innern er im Frühjahr 1871 werden sollte, politisch einer Meinung und ihm kirchenpolitisch nicht geradezu entgegengerichtet. Aber er wurzelte zu fest in der staatskirchlichen

[1]) Vgl. oben S. 270 f.

[2]) Darmst. 15. 11. 58, „Vortrag" von 29½ Foliospalten, eigenhändig. Auf dem letzten Bogen die Bemerkungen Rodensteins, Lehmanns (18. 11.), Dalwigks (21. 11.). Das Gutachten v. Starcks vom 9. 1. 59 (er erhielt nach Rückkehr von einer Dienstreise die Akten durch v. Bechtold) liegt auf besonderem Blatte bei. Über Bechtold vgl. du Thil, Denkwürdigk. (u. Anm. 11 u. 71 des Hg. H. Ulmann).

Überlieferung, als daß er im Sinne der neuen bischöflichen Forderungen hätte sprechen können. Es würde auch die Verleugnung seines eigenen Werkes bedeutet haben. Denn er war an der Ausarbeitung der Verordnungen von 1832 beteiligt gewesen, insbesondere der Verordnungen über die Kirchenvorstände und die Verwaltung des Kirchenvermögens (6. Juni 1832). Eben deshalb sollte er jetzt sein Gutachten abgeben.

Bechtold schlug die Beibehaltung wesentlicher Bestimmungen von 1832 vor, unter bedeutenden Zugeständnissen an den Bischof, wie sie durch die bindende Übereinkunft von 1854 notwendig gemacht seien; die Regierung sollte sich auf das unveräußerliche Aufsichtsrecht beschränken, die eigentliche obere Verwaltung aber dem Bischof überlassen. Die gemischte Kommission wollte er nicht bewilligt, oder doch jedenfalls nur nach wesentlicher, von ihm im einzelnen dargelegter Abänderung des bischöflichen Entwurfs gutgeheißen wissen. Rieffels Nachfolger erklärte sich mit Bechtold einverstanden bis auf den einen, freilich den wichtigsten Punkt: er meinte, in jenem Ministerialschreiben vom 6. August 1855 sei der päpstliche Vorschlag, insbesondere die gemischte Kommission, als Verhandlungsgrundlage angenommen; man könne also nur auf die auch von ihm gewünschten Änderungen des bischöflichen Entwurfs hinwirken. Lehmann hielt sich zu Bechtold, er bestritt noch ausdrücklicher als dieser die von Rodenstein behauptete Verpflichtung des Ministeriums und berief sich dafür auf die tatsächlichen Absichten — die Absichten Rieffels, wie wir sahen — bei jenem Ministerialschreiben, die schon aus dessen „vorsichtiger“ Fassung hervorleuchteten; er bemerkte überdies warnend (schon fühlt man ein wenig die Rücksicht auf die von der soeben eröffneten preußischen „Neuen Ära“ genährte liberale Bewegung), daß die Bestellung einer neuen Behörde großes Aufsehen erregen würde. Dalwigk aber, der als letzter seine Meinung niederschrieb, schloß sich ganz dem katholischen Ministerialrat an, und zwar auch darum, weil es nach seiner Meinung dem Bischof angesichts der römischen Weisung „schwer sein“ würde, in der Frage der gemischten Kommission nachzugeben. Ein kurzes, scharf bestimmtes Gutachten hat noch nachträglich, im Januar 1859, der Freiherr v. Starck, der Präsident des hessischen Oberkonsistoriums, vorgelegt. Er weist den Entwurf Kettelers schlechthin zurück. Er urteilt skeptisch auch über Bechtolds Verbesserungsvorschläge: sie seien nicht durchzusetzen, wenn man erst einmal die gemischte Kommission grundsätzlich zugestanden habe. Diese Kommission aber würde in der Öffentlichkeit das größte Aufsehen erregen und „neue Veranlassung“ sein, „über die unbegrenzte Nachgiebigkeit der Regierung gegen die katholische Kirchengewalt zu räsonieren“; er ist mit Lehmann der Meinung, daß man mindestens versuchen müsse, an der vom Bischofe gewünschten Einrichtung vorbeizukommen. Hier zeigt sich bei allem Abstande von der „räsonierenden“ öffentlichen Meinung doch eben eine starke Rücksicht auf

sie; hier verrät sich etwas von der schärferen Tonart eines Mannes mit stärkerem Staatsbewußtsein.

Der Einspruch blieb nicht wirkungslos. Das Ministerium fragte in Stuttgart und in Wiesbaden nach den dortigen Verordnungen oder Entwürfen über eine den römischen Forderungen angepaßte Verwaltung des kirchlichen Vermögens; von beiden Seiten aber bekam man zu hören, daß nichts gewährt und nichts geplant sei.[1]) Da hat denn auch Dalwigk, als nun gar der Krieg von 1859 seine deutschen Nachwirkungen zeigte, auf den Versuch einer Erfüllung jener von ihm persönlich begünstigten bischöflichen Forderungen verzichtet. Und der Bischof, der sonst nicht leicht locker ließ, wurde bald belehrt, daß es zunächst einmal gelte, das Erreichte zu verteidigen und neu zu sichern. Darum zeigte er keine Verstimmung. Gegen die seit Anfang der sechziger Jahre mit Leidenschaft und Wucht vorgetragenen Angriffe der Liberalen auf die Mainz-Darmstädter Vereinbarungen brauchte er mehr als zuvor Rückhalt bei der Regierung, und diese selbst wieder, die sich bald von der Fortschrittspartei ohne Erbarmen, freilich auch ohne die rechte Wirkung befehdet sah, wollte ihr System und darum auch dessen bewährte geistliche Stütze nicht aufgeben. Man sah einander manches nach und hielt dem gemeinsamen Feinde gegenüber am alten Bündnis fest.

Auch die Auffassungsunterschiede in der ministeriellen und der klerikalen Betrachtung deutscher und europäischer Fragen führten höchstens zu kleinen Stimmungsstörungen. Die Mainzer Klerikalen waren politisch rein großdeutsch-österreichisch gerichtet, Darmstadt dagegen großdeutsch mit einem starken, im Zwiespalt bestimmenden Einschlag hessischen Souveränitätsbewußtseins. Ausnahmsweise gab sogar das Mainzer Journal in den ersten Monaten nach Villafranca Stimmen mittelstaatlichen Argwohns auch gegen Österreich Raum. Anfang September 1859, als Dalwigk wohl ebensosehr wie Beust[2]) über Österreich verstimmt war, durfte hier der Gedanke der Trias gegen die Wiener „Ostdeutsche Post" verteidigt und dabei ein Wort gewagt werden[3]), das die Empfindungen des Dritten Deutschlands in den Jahren 1864 und 1865 vorwegzunehmen scheint: die Trias sei als „das einzige Gegenmittel gegen eine völlige Zerreißung von Deutschland — mag diese nun durch österreichisch-preußische Veruneinigung oder Vereinigung drohen — in Aussicht genommen; und am Ende würde die einzige Gefahr gerade für sie selbst darin bestehen,

[1]) Min. d. I. an Min. d. Ä. 15. 1. 59 (abges. 19. 1.); v. Breidenbach, hess. Gesandter in Stuttgart, 29. 1. 59 an Min. d. Ä. (auf dessen Schreiben vom 25. 1.); Min. v. Wittgenstein, Wiesbaden 10. 2. 59, an d. hess. außerord. Gesandten am nass. Hofe v. Münch-Bellinghausen [Bundestagsgesandten] in Frankfurt.

[2]) Beust, Aus drei Viertel-Jahrhunderten 1, 264 f.

[3]) Mz. J. 1859 Nr. 202 (1. 9.).

daß leicht ihre Neigung vorherrschender zu Österreich als nach der andern Seite sich wenden könnte.“ Ein Satz, der sich inmitten der übereifrigen Bekenntnisse zu Österreich seltsam genug ausnimmt und andere Einflüsse verrät, als sie die Mainzer Klerikalen beherrschten. Zwei Monate später gestattete die Schriftleitung noch einmal einem Mitarbeiter, die deutsche „Reformfrage“ im Sinne des „einzig möglichen“ Planes der „vermittelnden Dreigliederung“ zu behandeln[1]), bemerkte aber ausdrücklich, sie teile die Anschauung dieses Freundes der Trias nicht. Die bescheidene mittelstaatliche Kundgebung auf dem Würzburger Tage vom 21. November 1859, die nicht einmal in Wien verstimmte, konnte die Freundschaft zwischen Mainz und Darmstadt nicht berühren. Das „Journal“ durfte sich getrost durch eine Stimme vom Sitze des Bundestages bestätigen lassen, daß diese Regierungen „nicht entfernt die Bildung neben oder gar außer dem Bund im Auge gehabt“ hätten; denn vorher schon hatte das offiziöse Wien mit gewandter Schmiegsamkeit die Absichten der Mittelstaaten beruhigt als Kundgebung gegen den Nationalverein und die preußische Hegemonie erkannt, hatte sie deutsch zugleich und habsburgisch zu deuten gewußt.

Auch die kirchliche Betrachtung der europäischen Staatenwelt brachte die Klerikalen wohl zu anderen Anschauungen, als sie im Darmstädter Ministerium herrschten, nicht aber in einen bleibenden Zwiespalt mit ihm. Dalwigk, der während des Krieges als ein kampflustiger Franzosenfresser erschienen war[2]), also die Stimmung der Klerikalen geteilt hatte, hielt jetzt wieder viel auf die guten westlichen Beziehungen und wuchs immer mehr in sie hinein. Seit dem Jahre 1853 feierte man in Darmstadt den Napoleonstag in der katholischen Stadtkirche durch einen Gottesdienst, an dem auf Einladung des französischen Gesandten die Ministerien, die Diplomaten, das Militär teilnahmen.[3]) Auch im Jahre 1859 sollte der 15. August, obwohl noch zwei Monate zuvor das ganze Land den Krieg gegen Napoleon III. begehrt hatte oder begrüßt hätte, nach dem Wunsche der Franzosen und des Ministers in Darmstadt nach hergebrachter Weise begangen werden. Der Stadtpfarrer aber — der uns bekannte Dr. Lüft — versagte dem französischen Gesandten die Hergabe der Kirche und zeigte sich fest genug, allen Bitten und Vorstellungen des erschrockenen Dalwigk nicht zu weichen.[4]) Vergebens rief der Minister auch den Bischof an, der ihm vielmehr in einem sonst rücksichtsvollen und vorsichtigen Briefe das Wort zu lesen gab: „Deutsche Bischöfe und Priester können nicht darauf verzichten, es zu empfinden und er-

---

[1]) Nr. 262 (11. 11.). — Z. Folg.: Nr. 283 (6. 12.), 277 (29. 11.), Beilage (aus d. Ostdt. Post, Wien 25. 11.).

[2]) Beust 1, 141 (vgl. 222).

[3]) Vgl. oben S. 236 f.

[4]) Der Schriftwechsel bei Pfülf 1, 411 ff.

kennen zu geben, wenn ein Teil des teuren Vaterlandes von einer fremden Macht schmählich beschädigt und erniedrigt wird." Das war österreichisch-großdeutsch, deutsch-national und kirchlich-kirchenstaatlich zugleich empfunden.

Bei Ketteler und den Seinen wurden jetzt so stark wie nur je alle politischen Erwägungen durch die Rücksichten auf Kirche, Papst und Kirchenstaat gelenkt. Schon im Herbst 1859, da die Unruhen im päpstlichen Gebiete berechtigte Sorgen weckten, arbeitete man in Mainz mit jenem fortan ohne Ermatten wiederholten, schließlich, lange nach dem Ende des Kirchenstaates, angesichts der politischen und kirchlichen Wirklichkeit still zurückgestellten, nie aber förmlich preisgegebenen Schlagworte, daß die Souveränität des Papstes eine der letzten Bürgschaften religiöser Selbständigkeit sei.[1]) Als zu Anfang des Jahres 1860 Napoleon im Gegensatz zu dieser, von Ketteler und dem gesamten Episkopat verfochtenen Anschauung den Kirchenstaat für kirchlich entbehrlich, ja gefährlich erklären ließ und seine Politik diesem Satze einigermaßen anpaßte, indem er es mindestens zugab, daß die italienische Bewegung dem Königreiche Sardinien sogleich schon die kirchenstaatliche Romagna einbrachte, da wurde die seit dem Beginn des Jahres 1859 nicht mehr erloschene klerikale Erbitterung gegen Napoleon zu neuer Leidenschaft angetrieben.

Die scharfen Angriffe gegen Napoleon, die nun aus dem Kreise Kettelers hervorgingen — neben dem „Mainzer Journal" stand der Mainzer „Katholik" —, waren also gewiß ebensowenig nach Dalwigks Sinn, wie dem klerikalen Mainz das Darmstädter Einvernehmen mit Napoleon, dem Helfer des „kirchenräuberischen" Savoyens, behagte. Aber, von dem alten Gemeinsamen abgesehen, die Tatsache, daß auf der einen Seite die Klerikalen über Gebete und Verfluchungen, über Geldsammlungen und Hilfsgesuche, über den Krieg der Presse und der Versammlungen nicht hinausgingen, daß auf der anderen Seite die hessische Regierung, so gern sie als europäische Macht auftrat, doch keine europäische Macht war, also auch auf das Schicksal des Kirchenstaats keinen Einfluß hatte, diese beruhigende Tatsache schon ließ hüben und drüben eine ernste Mißstimmung gar nicht erst aufkommen; die Klerikalen ertrugen willig die Franzosenfreundschaft des Ministers, Dalwigk die lauten und anspruchsvollen Kundgebungen für den Papst. Übrigens traten in der klerikalen Polemik die Ausfälle gegen Napoleon bald bescheiden zurück im Vergleich mit den Angriffen auf das Königreich Italien.[2]) Dieses aber galt dem konservativen Protestanten Dalwigk so gut wie den konservativen Katholiken als eine Schöpfung der Revolution. Daß durch jenes Preußen, dem die

[1]) Mz. J. 1859 Nr. 250 (27. 10.), vgl. 251 ff., 263.

[2]) Immerhin nannte z. B. Moufang sogar in einer Rede für die hess. Landtagswahlen v. 1862 (vgl. unten S. 401f.) Napoleon den „europäischen Großlügner" (Mz. J. 1862, Extrabeilage zu Nr. 207, 6. 9.).

Bischöfe, dem die zu Kundgebungen für den Papst zusammengefaßten preußischen, deutschen Katholiken den Kreuzzug für den Kirchenstaat zugemutet hatten, später, im Frühjahr 1862, klüglich erst nach den Wahlen[1]), dieses „italienische Raubkönigtum“ anerkannt wurde, daß auch der Deutsche Bund nicht anders verfuhr, das war ein Vorgang, der dem Darmstädter Minister[2]) kaum minder empörend erschien als dem Mainzer Bischof und den Seinen.

So nährte der neue Haß gegen das katholische und doch widerpäpstliche Königreich Italien die alte Abneigung gegen Preußen. Zugleich wurde der kirchlich-katholische Widerwille gegen den Liberalismus in allen seinen Erscheinungen, gegen seine national-politischen Ziele insbesondere, durch jede Erinnerung an die Schicksale des Kirchenstaates, an die Lage des Papstes seit dem Jahre 1859 angetrieben. Denn eben aus Ideen des Liberalismus sah man die nationale Bewegung der Italiener sich erheben und nun die neue nationale Bewegung in Deutschland. Die italienischen Erfolge auch ermutigten den deutschen Liberalismus, dem das Preußen der Neuen Ära den ersten Rückhalt bot, zu dem Versuche, über die Grenzen des Einzelstaats hinaus seine Kräfte zusammenzufassen. Als freie deutsche Nachschöpfung seines italienischen Vorgängers vereinigte der deutsche Nationalverein in dem Gedanken der Einheit eines freien Deutschlands liberale Träger des Erbkaisergedankens von 1848/49, Demokraten der Paulskirche und deren Gesinnungserben. Die italienisch-europäischen Voraussetzungen wie der deutsche Inhalt, der mit den hergebrachten großdeutschen Gedanken, vollends ihrer klerikalen Ausdeutung unvereinbar war, mußten also diese große liberale Gründung dem politischen Katholizismus als Feind seiner politischen und seiner kirchlichen Gedanken erscheinen lassen, der kirchlichen nicht nur wegen des Widerstreites der Politik des Nationalvereins und der Papstpolitik der Klerikalen, vielmehr auch wegen der innerdeutschen kirchenpolitischen, ja der religiösen Auffassungsgegensätze. In allem Liberalismus sahen die Klerikalen zuletzt nur ein Werk der Nacht des Unglaubens. Der Liberalismus aber sah in der geistig gebundenen und doch beweglich in Politik und Leben eingreifenden kirchlichen Macht seiner klerikalen Gegner die Verneinung seiner geistigen Grundlagen, der Freiheit des Geistes und der Geistesträger, die Verneinung seines politischen Ideals, der Einheit und Freiheit der Nationen. Der Nationalverein wollte keine Kampfstellung gegen den Katholizismus einnehmen und hat als solcher nie eine derartige Kampfstellung gewählt. Aber die hierarchischen Ansprüche mit politischen Absichten, mit politischen Neben- oder auch Hauptwirkungen wollte er allerdings

[1]) Dazu Kurd v. Schlözer, Petersburg. Briefe (1921) S. 241 (21. 3. 62).

[2]) Dalwigk, Tageb. 15. 3. 62 (S. 84): „Unterredung mit der Großherzogin. Wir sprachen auch vom Bunde und von der unglaublichen Nachricht, daß derselbe das Königreich Italien anerkannt habe.“

bekämpfen. Die geistigen Gegensätze zwischen Liberalismus und Klerikalismus aber gingen in Anschauung und Wirklichkeit unmittelbar in die politischen über.

Im Großherzogtum Hessen stieß der geistige und politische Liberalismus in gleicher Weise auf den Widerstand der mächtigen Mainzer kirchlichen und der herrschenden Darmstädter staatlichen Kräfte. Im Geistigen nicht weniger als im Politischen konnten sich auch hier die beiden Kreise berühren und verstehen. Selbst für die besonderen Offenbarungen des katholischen Kirchentums hatte der Protestant Dalwigk zwar keine Vorliebe, wohl aber eine hohe Achtung. Dem geistigen Liberalismus aber brachte er Abneigung, ja hochmütige Verachtung entgegen, wie dem politischen auch. Wenn nicht die konstitutionellen und die deutschen, so hätten schon die kulturpolitischen Vorstellungen und Forderungen dieses Liberalismus — wie sie mit den politischen vereint in volkstümlich-volksmäßigen grundsätzlichen Bekenntnissen gerade im Herbst 1859, in den Anfangszeiten des Nationalvereins, bei den großen Schillerfeiern[1]), dritthalb Jahre später bescheidener bei der Fichtefeier[2]) hervortraten — hingereicht, um dem Ministerium Dalwigk die Bekämpfung des Liberalismus als Pflicht erscheinen zu lassen. Die liberale Kampfrichtung gegen die Konfessionsschule, gegen die kirchlichen Sonderrechte bedrohte insbesondere die kirchlichen Vereinbarungen zwischen Regierung und Bischof.

Gerade auf kirchenpolitischem Boden zeigte der südwestdeutsche Liberalismus zuerst seine neue Macht: der badische riß im siegreichen Kampfe gegen das „Konkordat" mit Rom die Herrschaft an sich, der württembergische stürzte nach badischem Muster die Vereinbarung mit Rom, die Vorbild der badischen gewesen war; der hessische aber, der kein Konkordat zu zerschlagen, sondern nur mit einem Vertrage zwischen Regierung und Bischof zu kämpfen hatte, sollte auch nach glänzendem Wahlsiege im Herbst 1862, als der Nationalverein auf seiner Höhe stand, gegen das Ministerium Dalwigk, und das hieß zugleich gegen Ketteler, nicht durchdringen.

Das wenige Jahre zuvor vom Kirchenkampf am wildesten durchwühlte Baden kam unter der Führung des dem hessischen Ministerpräsidenten stimmungsverwandten, aber weicheren Freiherrn v. Meysenbug auf nicht allzu staatsbewußten Wegen zum Ausgleich mit Rom: unmittelbar nach dem Tage von Solferino kam die Überein-

---

[1]) Mainzer klerikale Mißstimmung über die Schiller-Feier: Mz. J. 1859 Nr. 264 (13. 11., aus d. Freiburg. kathol. Kirchenblatt), 287 (10. 12.), 288, 289, 291.

[2]) Das Gegenbild: Mz. J. 1862 Nr. 94 Die Fichte-Feier ≅ (wohl eine Mainzer geistl. Feder, vermutlich Haffner) „Wer war dieser Fichte?... seltsame Idee, diese längst vergessene Celebrität... plötzlich... wieder in Szene treten zu lassen... F. war entschiedener und erklärter Atheist...".

kunft zustande — ein römischer Triumph inmitten ernster Gefahren —, zwei Monate nach Villafranca wurde sie vom Papste verkündigt. Schon im Herbste 1855, unmittelbar nach dem Abschlusse des österreichischen Konkordats, noch vor dessen Veröffentlichung hatten die kirchenbewußten Mainzer gehöhnt[1]), die badischen „Febronianer" müßten dieses Konkordat eben hinnehmen und sich seinen Konsequenzen fügen. Die Zuversicht war dann bis zum Kriege von 1859 hin nur noch gestiegen; ihr entsprach auf der anderen Seite die Sorge der Liberalen, der Protestanten über die wachsende Macht der Klerikalen[2]), als deren künftigen geistlichen Führer man im badischen Lande selbst nun von neuem den Mainzer Bischof nannte, der auch, nachdem er den Sonderbund mit Dalwigk eingegangen war, immer wieder dem greisen Erzbischofe die Firmungsreisen abnahm und als Prediger seine große Wirkung erzielte, der bei Freund und Feind[3]) noch als künftiger Koadjutor und Nachfolger Vicaris galt. In dem Dankschreiben für das römische Abkommen mit Karlsruhe sprach der Erzbischof dem Papste davon, daß er auf die Ernennung des Koadjutors hoffe und daß ihm immer wieder als die tauglichste Persönlichkeit der Bischof von Mainz vorschwebe. Die grundsätzliche Nachgiebigkeit des Ministeriums, die sich in dem Vertragsschlusse mit Rom gezeigt hatte, durfte man in Freiburg und in Mainz nun auch in der alten Koadjutorfrage[4]) erwarten. Die Mattsetzung des „Konkordates" durch das Land und seinen Fürsten hat dann freilich die Hoffnung auf Kettelers Einzug in Freiburg weit zurückgedrängt. Den römischen Erfolg in der badischen Sache hatte man laut, überlaut gefeiert. Mit der päpstlichen Verkündigung schien hier, wie vorher in Württemberg, der Gewinn geborgen. Die Vollziehung durch den Großherzog am 5. Dezember 1859 galt den Kirchlichen nur noch als ein kleines staatliches Nachspiel zu dem großen kirchlichen Werke. Und doch war in einem Vorbehalte dieser Regierungsverkündigung schon die Möglichkeit, nun, am Ausgang des Jahres 1859, mehr als bloß die Möglichkeit eines Widerstandes der Badener gegeben: wie es einem um zwei Jahre zurückliegenden Wunsche der Zweiten Kammer entsprach, war die großherzogliche Genehmigung des römischen Vertrages gebunden an die Gewährung der ständischen Zustimmung zur Änderung der entgegenstehenden Gesetzesbestimmungen. Daß dieser Vorbehalt über seinen Wortsinn hinaus wirksam wurde, dafür sorgte die Stimmung der Kammermehrheit: am 30. März 1860 sprachen sich Dreiviertel der Abgeordneten gegen die Gültigkeit des „Konkordats", für eine gesetzliche Ordnung der Kirchenverhältnisse aus;

---

[1]) Mz. J. 1855 Nr. 253 (28. 10.).

[2]) Vgl. z. B. Bunsens Denkschrift vom August 1858: Nippold 3, 514.

[3]) Zu Pfülf 1, 392 f. vgl. z. B. noch als liberale Darmstädter Stimme aus dem Okt. 1856: Grenzboten 1856 IV S. 147.

[4]) Vgl. oben S. 200 ff.

sie vertrauten dabei nicht auf die Minister, wohl aber auf die Grundanschauung und das konstitutionelle Empfinden des Großherzogs Friedrich. Die plumpe Art der ministeriellen Verteidigung der „wesentlichen Rechte der Krone" führte den Bruch zwischen Friedrich und seinen Ministern sofort herbei. Die Führer der Konkordatsgegner in der Ersten und in der Zweiten Kammer, Stabel und Lamey, bildeten das neue Ministerium, dem die Osterproklamation des Großherzogs ein maßvolles kirchenpolitisches Programm mitgab. Zu dem vom Willen der liberalen Kammermehrheit gestützten Reformwerke dieses Ministeriums gehörte das Gesetz über die rechtliche Stellung der Kirche vom Oktober 1860. Dieses Gesetz enthielt zwar die preußische Bestimmung über die selbständige Ordnung und Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten durch die Kirche selbst, übernahm auch größtenteils den Inhalt des Konkordats, rückte aber in einigen Punkten, wie in der Schul- und der Klosterfrage, von den Konkordatszugeständnissen ab. Die römische und die erzbischöfliche Kurie, Kurialen und Kurialisten erhoben begreiflicherweise gegen die Beseitigung der römisch-badischen Vereinbarung lauten Einspruch, aber mit dem sehr gut erträglichen Inhalt des badischen Kirchengesetzes gaben sie sich tatsächlich gern zufrieden; bei der Entschlossenheit der Regierung, auch in der Verwaltung keine klerikalen Nebeneinflüsse aufkommen zu lassen, mußten dann freilich die geistlichen Versuche, in der Praxis mehr zu erreichen, bald zu neuen badischen Kirchenkämpfen führen, an denen auch die Mainzer mit Wort und Schrift teilnahmen.

In Württemberg war es zwischen der Regierung und der Kammer — ihr sagte man im übrigen eine ähnliche Gefügigkeit nach wie der hessischen — schon vor der Auflösung vom August 1855 zu manchen kleinen Zusammenstößen gekommen. Die Übereinkunft zwischen Bischof und Regierung war auch in Württemberg zustandegebracht worden, ohne daß die Kammer Einspruch erhoben hätte. Gegen die Verhandlungen in Rom und den Abschluß der Übereinkunft mit Rom (April 1857), gegen die Veröffentlichung dieses „Konkordats" ohne Befragung des Landtages wurden wohl Bedenken laut. Ein stärkerer Widerstand aber erhob sich erst nach dem Kriege von 1859, und er wurde unwiderstehlich, als das badische „Konkordat" zu Fall gekommen war. Weniger wider die einzelnen Bestimmungen selbst als gegen die Art ihrer Vereinbarung und ihrer Verkündigung wandte sich die Kammermehrheit: nicht so die Zugeständnisse an sich verwarfen sie als vielmehr dieses „Konkordat", das über den Landtag hinweg abgeschlossen worden war. Im März 1861 wurde es abgelehnt; zwei Drittel der Abgeordneten versagten denjenigen Konkordatsbestimmungen, die von der Regierung zur Genehmigung vorgelegt wurden, die Anerkennung. Der Kultusminister Gustav Rümelin, der einst in der Frankfurter Nationalversammlung nach Ketteler und

gegen ihn zur Schulfrage gesprochen hatte, kam nun mitsamt seinem Werke zu Fall.[1]) Sein Nachfolger Golther vollzog auf der Grundlage der eigenen Anschauung den Willen der Kammermehrheit, indem er die wesentlichen Konkordatsbestimmungen in eine Gesetzvorlage brachte, die schon am 30. Januar 1862 angenommen wurde.

In Baden also und in Württemberg arbeitete die Regierung mit der Kammermehrheit, mit dem ausgesprochenen Willen der politisch greifbaren Mehrheit der Bevölkerung zusammen: in Baden mit etwas schärferer Wendung gegen kirchliche Ansprüche, in Württemberg mit einer freundlicheren Anpassung an die kirchlichen Wünsche. In Hessen dagegen durfte auch nach dem Kriege von 1859 das fester gefügte, durch den Willen des Großherzogs gestützte, von Dalwigk geschickt geleitete halbabsolutistische Bürokratenregiment die liberalen Regungen niederzuhalten suchen und wußte tatsächlich, bei sonstigen kleinen Zugeständnissen, die neben dem Gesetze herlaufenden Vereinbarungen mit dem Bischof auch gegen den zuerst zögernd vorfühlenden, dann stürmisch aufbegehrenden Liberalismus zu behaupten. Die Wandlungen in der katholischen Kirchenverwaltung hatte man im Lande längst bemerkt: die Pfarreibesetzungen durch den Bischof, die Berufung von Ordensgeistlichen, die Klostergründungen, alle neuen bischöflichen Herrschaftsformen, die Ketteler mit der raschen Mattsetzung der Gießener Fakultät so fühlbar eingeführt hatte, erregten Aufsehen und Ärger. Hier und da einmal erklang in der Zweiten Kammer ein Wort über diese Erscheinungen. Aber die Macht lag bei der Regierung und so der Gewinn bei den ihr verbündeten Bischöflichen. Diese konnten in fast übermütiger Selbstgewißheit im Spätsommer 1856, als die verbesserte Übereinkunft geborgen war, mit mehr als bloß andeutender Danksagung ungestört hervortreten.[2])

Erst durch den Krieg von 1859, durch die römisch-badische Vereinbarung, die wachsende liberale Bewegung in Preußen und in ganz Deutschland, durch den Nationalverein, der im September 1859 unter hervorstechender Teilnahme des Darmstädter Advokaten und früheren Abgeordneten Metz seine erste große Frankfurter Versammlung gehalten hatte, wurde in Dalwigks belobter Beamtenkammer die kirchenpolitische Kritik wieder hervorgelockt. Einer der wenigen

---

[1]) Rümelin hat noch 1880 die Konvention gegen Golthers Buch „Der Staat und die katholische Kirche in Württemberg" lebhaft verteidigt („Zur kathol. Kirchenfrage": Reden u. Aufsätze N. F., 1881, S. 205—277).

[2]) Mz. J. 1856 Nr. 187 (10. 8.): „Wahrhaft erhaben steht ... [in Beziehung auf die kirchl. Angelegenheiten] unser jetzt regierender Großherzog da, indem er der Erste auf umfassende und feierliche Weise, nicht durch bloßes Gewährenlassen, der katholischen Kirche gerecht werden wollte. Mit dieser seiner Tat hat er ein großartiges Bedürfnis der Welt erfüllt: die wahre Vereinigung der geistlichen und weltlichen Gewalt in beiderseitiger Selbständigkeit und zu gegenseitiger freier und wohlwollender Unterstützung." — Vgl. oben S. 277 f.

Abgeordneten, die nach ihrer Stellung zugleich und ihrer Wesensart unabhängig waren, leitete einen kleinen Feldzug gegen die hessische Kirchenpolitik schon Mitte Dezember 1859 ein, in derselben Zeit, da der Freiburger Erzbischof, freilich schon umtobt von den Kundgebungen der Gegner, in seinem Hirtenbrief über das „Friedenswerk" das feierliche öffentliche Dankopfer für das „gnadenvolle Geschenk der Konvention" ansagen ließ. Es war Wilhelm Wernher von Nierstein, der Freund Gagerns — den Enthusiasten der Paulskirche hatte er 1848 als der Volker neben diesem Siegfried gegolten[1]) —, ein Landwirt oder, wie er gern sagte, ein Bauer, der Mann von sicherem Stolze, der in der Kammer selbst auf seine Überzeugungsfestigkeit und Mannhaftigkeit, auf sein Ansehen im Lande verweisen durfte.[2]) In der letzten Kammersitzung des Jahres 1859 wurde die folgende Interpellation Wernhers verlesen[3]): „Hat Großh. Regierung mit der römischen Kurie ein Konkordat abgeschlossen? Oder, wenn nicht ein Konkordat, existiert nicht sonst ein Vertrag oder eine vertragsmäßige Verabredung, die, wenn nicht für immer, doch für vorläufig bis zum Abschluß eines Konkordates, dessen Stelle vertreten soll? Wird im Falle einer Bejahung, Großh. Regierung den Vertrag den Ständen vorlegen? und wann ist diese Vorlage zu erwarten? Welche sind, im Falle der Verneinung der beiden ersten Fragen, die rechtlichen Grundlagen, auf die alle die Veränderungen sich stützen, welche in den letzten Jahren von seiten des katholischen Klerikats dieses Landes, in seinen Verhältnissen zur Regierung, zur Schule, zur politischen und bürgerlichen Gesetzgebung vorgenommen worden sind?" Dazu gab Wernher, der jetzt die Interpellation noch nicht begründen durfte, eine verständige, maßvolle, doch auch bestimmte Bemerkung über seine Absicht: unter ausdrücklicher Anerkennung des Rechtes auf innerkirchliche Freiheit verlangte er Wahrung der Verfassung; er forderte vor allem eine offene und klare Antwort, damit es möglich werde, etwaige kirchliche Übergriffe zurückzuweisen, aber auch gegebenfalls Befürchtungen der Gegenseite als übertrieben zu erkennen.

Die offiziösen kirchlichen Mitteilungen im Mainzer „Katholik"[4]) faßten diese Interpellation eines „protestantischen Deputierten gotha-

---

[1]) H. Laube, Das dt. Parlament, Ausgabe v. 1909: 3, 25 f.

[2]) Protok. d. Kammersitzung v. 4. 6. 60 S. 43. — Später, mindestens seit Anfang 1863, da die Kampfweise der Fortschrittspartei scharf geworden war, hat übrigens Wernher dem ihm von Jugend an befreundeten Ministerpräsidenten häufig über Stimmungen und selbst vertrauliche Äußerungen der Opposition in der Stille Bericht erstattet, wie Dalwigks Tagebücher (s. das Register) ausweisen.

[3]) Verhandl. d. 2. Kammer, 16. Landtag (1860/62), Protok. Bd. 1 (1860), 13. Sitzg. 16. 12. 59 S. 2 f. — Fortan unterbleiben die Einzelverweise auf die leicht aufzufindenden Druckstellen der Verhandlungen.

[4]) 1860 I S. 128 (Januar 1860). — Vgl. K.s Brief an Kardinal Reisach 15. 4. 60, wo er, ohne unmittelbare Beziehung auf Hessen, spricht von „der allgemeinen Anfeindung der mit dem hl. Vater abgeschlossenen Konkordate, wobei eine Lüderlich-

ischer Partei“ zwar sofort, ganz wie die badische „Agitation“ gegen den römischen Vertrag, als Symptom eines systematischen Kampfes des Pseudoliberalismus und Rationalismus gegen die Freiheit der Kirche und das kirchliche Leben. Aber bei der Regierung so wenig wie am Bischofssitze bestand die Neigung, sich durch diese lästige Störung die bewährte Eintracht verderben zu lassen. Die Vertagung der Kammer gestattete es dem Minister, die Antwort auf die Interpellation viereinhalb Monate hinauszuschieben, und er meinte sich dieser Kammer gegenüber getrost auf einige schriftliche Bemerkungen beschränken zu dürfen, die wenig und nicht einmal die halbe Wahrheit sagten, hochmütig abweisend klangen und überdies der Kammer erst in letzter Stunde zugingen. Die Regierung war überhaupt nicht vertreten, als in der ersten Sitzung des Jahres 1860, am 1. Mai, ihre Antwort verlesen wurde und Wernher seine Anträge kurz begründen konnte. Durch das wenig rücksichtsvolle Verfahren der Regierung und durch ihre Kirchenpolitik überhaupt gereizt, warf Wernher der Regierung „Totlegung“ der Gesetze vor: er sprach über das Schicksal der katholisch-theologischen Fakultät, das bald darauf durch Lutterbecks Schrift[1]) dem Lande ins Gedächtnis zurückgerufen wurde, über die Loslösung des Klerus aus der Abhängigkeit vom Staate, über das geistliche „wohl disziplinierte, in sich abgeschlossene Heer, unter einheitlichem Kommando“, über die geistliche Beherrschung der katholischen Lehrer, über die tatsächliche Beseitigung des Rechts der Beschwerde gegen den Mißbrauch der geistlichen Gewalt; er beantragte, die Regierung um Veröffentlichung ihrer Regelungen mit dem Bischof zu ersuchen, er beantragte eine Kammererklärung, daß die dem rheinhessischen Rechte und der Verfassung widersprechenden Vereinbarungen nicht als gesetzlich gelten sollten, bis sie verfassungsmäßig durch die Organe der Gesetzgebung gebilligt worden seien; schließlich sollte die Regierung aufgefordert werden, die Sicherungen gegen den Mißbrauch geistlicher Gewalt nur dann zu lockern, wenn die römische Hierarchie die Parität der christlichen Konfessionen vollständig und tatsächlich anerkenne. Auf der Grundlage des mit Wernhers Wünschen wesentlich übereinstimmenden Ausschußberichts — der protestantische Rödelheimer Pfarrer Thudichum war Berichterstatter — beschäftigte sich die Kammer am 11. Oktober 1860 mit der Kirchenfrage.

Es war immerhin etwas Neues, daß Dalwigk sich in einer so wichtigen, weitgreifenden Sache vor den „getreuen Ständen“ verantworten mußte. Er eröffnete die Verhandlung mit einer Selbstverteidigung, die in der günstigen Beurteilung der Wirkungen seiner Kirchenpolitik gewiß nicht durchaus im Unrecht war, meist aber doch

keit [so: Pfülf 2, 2; Br. 269: „Verkommenheit“] der Gesinnung zu Tage tritt, die den Revolutionsmännern in Italien Ehre machen würde“.

[1]) Anton Lutterbeck, Gesch. d. kath.-theol. Fakultät zu Gießen. Gießen 1860.

die Dinge mehr gewandt als aufrichtig behandelte, um mit berechnender Treuherzigkeit diese nach seiner Meinung lediglich durch einseitige Betrachtung vom Standorte der weltlichen Gewalt und durch konfessionelle Vorurteile mißleiteten Abgeordneten zu beruhigen. Wernher, in seinen Worten wieder gemäßigter, hielt eine große, mit Hinweisen auf rheinische Rechtsverhältnisse der Vergangenheit fast überladene Rede. Nur da findet er einen schärferen Ton, wo er von dem Bischofe spricht, von des Bischofs Erlassen, Jesuiten, Klöstern. Zum Schlusse aber nimmt er geschickt den Freundschaftston Dalwigks auf; er rät der Regierung, gerade auch mit Rücksicht auf diese gemäßigte Zweite Kammer, die Gesetzesvorlage nicht zu verweigern — eine Mahnung, deren sich dieses Ministerium zwei Jahre später angesichts der Zusammensetzung der neuen Kammer erinnern mochte. Jetzt gab Dalwigk, kavaliermäßig, nur die gute Absicht des Wernherschen Antrags zu, meinte aber: „sein letztes Ziel ist dennoch nichts mehr und nichts weniger, als eine gar nicht durchzuführende Beschränkung der Gewissensfreiheit, die Herbeiführung eines Zustandes, um den wir andere Staaten nicht beneiden wollen.“ Damit war zugunsten einer allgemeinen, gleichviel ob berechtigten, ob angreifbaren, Beurteilung des Antrags dessen besonderes Gegenständliche beiseite geschoben: das Begehren nach gesetzlicher Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, vor allem auch das bestimmte und berechtigte Verlangen nach Mitteilung jener Vereinbarungen, die doch wahrlich gerade auch nach Dalwigks Auffassung nichts zu schaffen hatten mit dem, was er als die Folgen oder vielmehr gar als das „Ziel“ des Antrages betrachtete.

Der ausgezeichnete Anwalt der bischöflichen Sache brauchte nur die ministerielle Verteidigung des ministeriellen und des bischöflichen Standpunktes durch genauere Ausnutzung juristischer Sätze und geschichtlicher Erscheinungen dankbar zu ergänzen. Seitz fing ziemlich offen als katholischer Kirchenpolitiker an, redete dann als Jurist mit richterlicher Art und Übung, um bald immer mehr, wenn schon in freundlicher Hülle, den Parteimann hervortreten zu lassen. Er berief sich auf die „Tatsache“, daß innerhalb und außerhalb des Großherzogtums das katholische Gefühl durch die Art, wie Wernher früher seinen Antrag begründete, aufs tiefste verletzt worden sei. Den Eindruck von Wernhers Darlegungen über das in Rheinhessen geltende Recht suchte er durch Erörterung der Einzelheiten, die er genau kannte, zu verwischen; immerhin erwies sich Wernher in einem wichtigen Punkt als besser unterrichtet.[1]) Die Verteidigungsabsicht war bei Seitz trotz der gemessenen Form deutlich zu merken, wenn er etwa behauptete, die Mainzer Jesuiten lebten in der tiefsten Zurückgezogenheit, „diese harmlosen Männer“ beschränkten sich auf

[1]) Vgl. Protok. d. Sitzg. v. 11. 10. 60 S. 38.

ihre religiösen Übungen; oder wenn er auf Preußen verwies, um ein willkommenes, für seine Absichten übrigens nicht ungefährliches Beispiel dafür zu geben, daß Ordnung durch Verfassung und Gesetz zu noch größerer Freiheit der katholischen Kirche führen könne. Der Schluß der Seitzschen Rede aber machte ihren katholischen Antrieb und zugleich die erwartungsvolle Beziehung auf Regierungsgedanken ganz deutlich mit der Erklärung, daß die Aufregung, daß die Unruhe innerhalb und außerhalb der Grenzen Hessens gerichtet sei „gegen alles, was in dem Staat, in der Kirche, der Gesellschaft Gesetz und Ordnung vertritt“, daß die Zeit krank sei, aber „der Arzt, der bestimmt ist, diese Krankheit zu heilen“, nicht ausbleiben werde.

In der Kammer selbst hatte Seitz trotz oder auch wegen des Bekenntnisses zu Dalwigk, zu der staatlich-kirchlichen Arbeitsgemeinschaft keinen Erfolg. Der Ausschußantrag, der im Sinne Wernhers die Regierung ersuchte, die „Unterhandlungen“ mit dem Bischof abzulösen durch möglichst rasche Einbringung einer Gesetzesvorlage über das Rechtsverhältnis des Staates zu der katholischen Kirche und ihren Organen, wurde mit 37 gegen 3 Stimmen angenommen. Aber in der Ersten Kammer änderte sich das Bild. Dalwigk war in der Zweiten Kammer dem Verlangen nach förmlicher Veröffentlichung der Übereinkunft durch die scheinwahre Behauptung ausgewichen, daß die Übereinkunft noch nicht so weit gediehen sei, um den Ständen mitgeteilt und im Regierungsblatte veröffentlicht zu werden; nur zur Verlesung der Konventionsbestimmungen, die ein Abgeordneter über irgendeinen Punkt in dem Verhältnisse zwischen katholischer Kirche und Staatsgewalt ausdrücklich zu wissen wünsche, war er bereit: ein seltsames „Zeichen des Vertrauens“[1]), da doch die Mitteilung des Ganzen den Abgeordneten die Zumutung ahnender Forschung nach den einzelnen „Punkten“ hätte ersparen können. In der Ersten Kammer ließ denn auch Dalwigk die ursprünglichen Bestimmungen der Übereinkunft von 1854 ganz verlesen, zu dem ausgesprochenen Zwecke, sie als „Stückwerk“ erkennen zu lehren. Hier konnte der Minister unbedenklich als besonderen Grund seines Verhaltens die „Besorgnis“ anführen, daß „die katholische Kirche“ — er hätte besser gesagt: der Mainzer Bischof — sich gesetzlichen Bestimmungen zur Regelung ihres Verhältnisses zur Staatsgewalt, Feststellung ihrer Rechte innerhalb des Staatsgebietes, wenn diese einseitig von Regierung und Landständen aufgestellt seien, nicht fügen werde und nicht fügen könne. Hier also vergaß man des sonst so gerühmten preußischen Beispiels! Aber, von dem Vertreter des Bischofs zu schweigen, auch die Standesherren bis auf den Fürsten Solms-Lich waren mit Dalwigk einer Meinung,

[1]) Wernher betrachtete es denn auch als Mißachtung der Kammer. Seine Bemerkungen in der Kammersitzung vom 1. 7. 61 (Protok. S. 33 f.) muß man der verhüllenden, ja falschen Darstellung Dalwigks vom 3. 11. 60 (Protok. S. 7) entgegenstellen.

und für den Antrag Wernher stimmte hier einzig und allein der protestantische Prälat Zimmermann. Am 3. November 1860 kam die Kirchenfrage nochmals vor die Zweite Kammer. Der Ausschußbericht suchte den Minister mit dessen eigenen Waffen zu schlagen: er hatte die Unvollständigkeit der Vereinbarungen hervorgehoben; der Ausschuß sah nun diese Unvollständigkeit besonders darin, daß die Übereinkunft „gerade in den Beziehungen, welche den Staat und seine Angehörigen am nächsten und empfindlichsten berührten, nichts regele und so einer willkürlichen Praxis fortwährend weiten Spielraum gewähre." Aber derselbe Dalwigk, der so feierlich die Übereinkunft als nicht vollendet, ja als „Stückwerk" bezeichnet hatte, rief nun in die Kammer hinein: alle Verhältnisse sind vollständig geregelt. Die Kammermehrheit — vertreten durch den Berichterstatter Thudichum, dem die gesetzliche Regelung als „Friedenswerk" erschien, und durch den Bruder des berühmteren Friedrich Julius Stahl, den Gießener Professor der Staatswissenschaften Wilhelm Stahl, der in schärferer Wendung gegen den Bischof und dessen Herrscherstellung sprach, — blieb mit allen gegen 6 Stimmen bei ihrem Beschlusse.

Dennoch durften die Bischöflichen sich als Sieger fühlen. Unmittelbar nach den Oktoberverhandlungen erklärten sie, durch Dalwigk gedeckt, nicht ohne hohnvolles Behagen: „Der Antrag des Ausschusses wurde von der Majorität angenommen, scheint aber von praktischen Konsequenzen nicht zu sein, und so dürfte zur Befriedigung aller vernünftigen Leute im Großherzogtum vor der Hand der Frieden zwischen Staat und Kirche nicht gestört werden." Damals hielten sie immerhin für gut, dem Ausdrucke der Zufriedenheit die Drohung folgen zu lassen, die Kirche brauche den Kampf nicht zu fürchten; selbst wenn einmal solche Kammerversuche durch gleichgeartete preußische eine höhere Bedeutung erhalten sollten, würden die Kammern nur „dieselben Lorbeeren sammeln, wie einstens die Bürokratie gegen Klemens August unsterblichen Andenkens errungen hat."[1]) Diese Drohungen in die Zukunft hinein mußten den Minister ungekränkt lassen. Er hatte gegen die Kammermehrheit — übrigens nicht ohne liebenswürdigen Diplomatendank für so „viele unvergeßliche und erfreuliche Beweise des Vertrauens dieser verehrlichen Kammer"[2]) — mit beinahe kanonischem Verständnis die Sache der katholischen Kirche vertreten, er, der leitende Minister des konstitutionellen Staates, z. B. in „religiösen" Angelegenheiten der Katholiken (so nannte er nun die Kirchenfragen) die Kammer als unzuständig bezeichnet, genau so, wie es kurz darauf im „Archiv für katholisches Kirchenrecht"[3]) ein „angesehener

[1]) „Katholik" 1860 II S. 510. Diese „Kirchl. Mitteilungen" rühren gewiß von einem der Herausgeber her, wahrscheinlich von Heinrich, stammen in jedem Falle aus K.s unmittelbarer Umgebung.

[2]) Protok. 3. 11. 60 S. 3 (oben).

[3]) 6 (1861), 157 f.

Prälat“ tun sollte. Dem entsprach gegen Jahresende die Mainzer Danksagung[1]): an diesen Minister, der „die wahre Bedeutung der Zeit“ erfaßt habe; an den Großherzog, der, in Weisheit und Gerechtigkeitssinn den gefährlichen Bahnen anderer (der badischen Nachbarn versteht sich!) fernbleibend, den rechten Weg erkannt habe, „was die Geschichte dereinst rühmend berichten wird“; an die Erste Kammer, der, wie der Regierung selbst, in entzückten Worten wahrhaft erleuchtete Ansichten, echter Freiheitssinn, glänzende Erhabenheit über Vorurteile, hohe Unparteilichkeit, zartes Billigkeits- und Schicklichkeitsgefühl, tiefer Ernst gegenüber der Wichtigkeit der Sache nachgerühmt wurden.

Den Kampf, der nun vor allem in der Presse und in einer großen Broschürenreihe weitertobte, beobachten wir nur soweit, als der Bischof — den man im Landtage nicht persönlich, aber doch in seiner Wirksamkeit und in deren Wirkungen scharf kritisiert hatte — mit eigenem Wort und unmittelbar eingriff. Sein Fastenhirtenbrief vom Februar 1861 erscheint als eine Kirchenkundgebung mit einem guten Stück Politik darinnen. Er redete von den „maßlosen Ungerechtigkeiten“, die sich in den Absichten der Kammermehrheit offenbarten, mutete freilich seinen Lesern auch den Verzicht auf staatsrechtliche, historische, politische Überlegung, ja selbst auf logisches Denken zu, wenn er mit einem, gewiß nur von den Massen der Gläubigen nicht bemerkten Fehlgriff in diesen Hirtenbrief den Satz stellte: „So rücksichtslos erhebt sich der Zeitgeist, daß er zwar duldet, wenn die Regierungen mit reichen Banquiers wie mit Königen unterhandeln, aber nicht ertragen kann, wenn mit einem katholischen Bischof ein Vertrag abgeschlossen wird.“ Ein solcher Hirtenbrief, der den Freunden des alten Staatskirchenrechts geradezu als ein Schulbeispiel für die Notwendigkeit des Placet gegolten hätte, konnte ein Ministerium, das am liebsten den Gegnern des Bischofs den Mund verschlossen hätte, nur befriedigen. Im März 1861 bekämpften die liberalen und klerikalen Eingaben gegen und für die „Konvention“ einander, lieferte der Bischof im Broschürenstreit ein Mahn- und Hirtenwort unter der glücklichen Überschrift: „Soll die Kirche allein rechtlos sein?“, dem mit geringerem Geschick und geringerer Wirkung der deutsch-katholische Prediger Hieronymi in einem Schriftchen antwortete „Sollen die Bischöfe allein die Kirche sein?“ Vorher schon hatte Seitz ein klug angelegtes, freilich doch unter dem Schein unbefangener Wissenschaftlichkeit keineswegs unparteiisches, auch nicht immer in vornehmer Ruhe verharrendes Büchlein veröffentlicht[2]) als „Abfertigung“ der Streitschrift eines ungenannten liberalen Juristen, der „Die Mainz-Darmstädter Konvention und die

[1]) Mz. J. 1860 Nr. 295 (18. 12.).

[2]) „Die kathol. Kirchenangelegenheit im Großherzogtum Hessen.“ Mainz, Kirchheim, 1861. 162 S. — Vgl. Wernhers Bemerkung (folg. Seite Z. 8 v. u.).

großherzoglich hessische Verfassung" in ihrem Verhältnis oder vielmehr in ihrer ihm gewiß scheinenden Unvereinbarkeit miteinander verglichen hatte.

Im Landtage kam die Kirchensache nicht voran, weil das Ministerium sich versagte; eben darum aber rückten Regierung und Kammermehrheit sichtbar weiter voneinander weg. Die neue Interpellation, die Wernher, Stahl und zwei andere Abgeordnete in der Kammersitzung vom 19. Juni 1861 einbrachten, wurde durch Dalwigk mit schriftlicher Beantwortung der beiden Fragen am 25. Juni im alten Stile kurz erledigt: neue Verhandlungen mit dem Bischofe „zum Zwecke des definitiven Abschlusses der Konvention" haben nicht stattgefunden; die Regierung ist zur gesetzlichen Regelung des Rechtsverhältnisses des Staates zur katholischen Kirche „nach wie vor" bereit, „wenn sich Punkte ergeben sollten, welche verfassungsgemäß zur Kompetenz der Stände gehören". Bei der Kammerverhandlung am 1. Juli[1]) erschien der Minister nicht. Wernher aber, auch über diese neue „Vernachlässigung" der Kammer erbittert, hielt eine gründliche Abrechnung mit ihm, wobei er freundschaftliche Zusicherungen seines Duzfreundes Dalwigk und das amtliche Verhalten des Ministers gegeneinander ausspielen konnte. Er gab in der schlichten Schilderung der Entstehungsgeschichte seiner neuen Interpellation eine schneidende Kritik der Regierungsgrundsätze und der Ministergepflogenheiten. Wernher nämlich hatte sich in Stuttgart, wo man jetzt nach Verwerfung des „Konkordats" (März 1861) ein Kirchengesetz ausarbeitete, mit den leitenden Männern besprochen. Gestützt auf diese Kenntnis der württembergischen Verhältnisse, überreichte er dem Ministerium eine Denkschrift. Dalwigk erklärte dem Freunde Wernher schriftlich, man sei im Ministerium einig darüber, daß gewichtige Gründe für seine Ansichten sprächen, aber der Ausgleich der großherzoglichen Rechte und der ständischen Befugnisse, die nicht „unnötig" erweitert werden dürften, sei schwierig. Die bewährte ausweichende Ministersprache! In einer Unterredung mit Wernher ging Dalwigk weiter. Er sagte Vorlagen zu, ließ sich dafür versprechen, daß Wernher nicht mit seinem schon gesammelten Material in den Broschürenkampf eingreife. Wernher schwieg im Vertrauen auf die Zusage, obwohl einzelne bischöflich gerichtete Broschüren „mit weitgehender Unterstützung der Organe der Regierung" erschienen. Eine neue Besprechung mit Dalwigk, den er auf die württembergische Vorbereitung der Regierungsvorlagen verwies, zeigte ihm, daß von dieser hessischen Regierung nichts zu erwarten sei. Er kündigte nun in einem förmlichen Schreiben dem Minister an, daß er eine Besprechung mit dem Ministerialrate v. Rodenstein — in ihm sah er gewiß nicht ohne Berechtigung den Schützer der gegnerischen Stellung — als nutzlos ablehne und nun als

[1]) Z. Folg.: Protok. 1. 7. 61 S. 33 ff.

Abgeordneter die verfassungsmäßigen ständischen Rechte an der Gesetzgebung verteidigen werde, die ihm durch die Übereinkunft mit dem Bischof verletzt schienen. Alles dies teilte er in seiner Rede mit. Das Wichtigste aber an ihr war, daß sie vor dem ganzen Lande den Zwiespalt zwischen Regierung und Kammermehrheit in seiner allgemeinen Bedeutung und grundsätzlich faßte. Indem er den Wunsch aussprach, daß aus der Kirchenangelegenheit, die mit dem Kammerbeschlusse nicht beendet sein sollte, kein dauernder Konflikt zwischen den Ständen und der Regierung entstehe, deutete Wernher selbst an, daß der Konflikt begonnen habe, gefährlich zu werden. Das nannte er jetzt den Kern der Sache, daß die Regierung grundsätzlich beanspruche, in den Fragen über das Verhältnis von Staat und Kirche das Recht der Gesetzgebung ohne Stände zu üben, daß sie der Kammer nur gestatte, sich an den Geldbewilligungen für kirchliche Zwecke zu beteiligen. „Daß in der Verfassung eine Reihe von Paragraphen dieses Gebiet berühren, daß für Rheinhessen eine ganze Gesetzgebung darüber besteht, das alles sind vom Standpunkte der jetzigen Regierung aus ganz unbedeutende Dinge, sie leugnet ein wesentliches Recht der Ständeversammlung und dieser Kampf zwischen ihr und der Behauptung des von uns beschworenen Rechtes, der muß auf die eine oder andere Art ausgetragen werden.“ Das waren Töne, die an hannöverische oder kurhessische Kämpfe erinnern konnten. Für den Augenblick war der Kammer verfassungsmäßig kein weiterer Schritt mehr möglich. Wernher selbst sprach das aus. Aber in demselben Atem erklärte er auch: „Die Berufung, die wir einlegen, ist an das Land gerichtet, das Land wird über diese Berufung das Urteil sprechen in den nächsten Wahlen.“ Er erwartete oder vielmehr er befürchtete und bedauerte, daß dieses Urteil in Form und Inhalt schroffer sein werde als er wünsche; aber das daraus für das Land entspringende Unheil, so schloß er, „das kommt auf das Haupt derer, welche Eigensinn für politische Größe und Standhaftigkeit ansehen, und die Behauptung irgendeiner vorgefaßten Doktrin, in die man sich einmal festgerannt hat, für staatsmännische Weisheit halten.“

Konnte sich die tiefe Erregung über dieses Regiment deutlicher verraten, als wenn in dem Abgeordnetenhause, das sich noch immer mit Recht des Großherzogs alleruntertänigste treugehorsamste Zweite Kammer der Stände nannte, ein so maßvoller Mann wie Wernher, der, mochte er schon wie ein alter Gemeinfreier neben ministerialischen Beamten dastehen, doch die überwältigende Mehrheit der Volksvertreter auf seiner Seite wußte, wenn dieser von Grund aus, freilich nicht im Parteisinne, konservative Mann die Regierung und den ihm persönlich befreundeten Ministerpräsidenten mit solcher Schärfe angriff? Und doch war, darauf konnte er mit Recht anspielen, die Stimmung im Lande noch viel leidenschaftlicher. Hier hatten alte demokratische Widersacher Dalwigks, mit eigenen Gegnern von

gestern in verwandten deutschen und konstitutionellen Gedanken verbunden, die Führung im Kampfe gegen die Reaktion übernommen. Sie hätten das Ministerium Dalwigk am liebsten gestürzt; sie suchten ihm nun wenigstens, zunächst vor allem in der außerhessischen Presse, möglichst viel an Ansehen und lieber noch an Einfluß zu entziehen. Männer des Nationalvereins standen in dieser Kampfreihe voran.

Wenige Wochen nach dem Tage von Villafranca war der deutsche Nationalverein begründet worden[1]): im bitteren Gefühle der deutschen Ohnmacht, ohne Hoffnung auf Österreich, das mit seinen militärischen Leistungen enttäuscht, mit seiner Diplomatie Empörung erregt hatte, in der Erwartung auf Preußen, obwohl dessen Haltung unmittelbar vor und in dem Kriege auch die meisten preussischen Liberalen nicht befriedigen konnte, in der leidenschaftlichen Sehnsucht nach einem, sei es immer kleineren, doch einheitlichen und freien Deutschland. Auf das neue liberale Preußen hoffte der neue Verein. Freilich, der in Preußen regierende gemessene Liberalismus des Ministeriums Hohenzollern-Auerswald und der unruhig agitatorische Liberalismus des Nationalvereins waren nicht derart wesensverwandt, daß sie sich nun einfach hätten verbinden können; und im Nationalverein selbst hatten sich so verschieden gerichtete Männer zusammengefunden, daß weder die Unterschiede und Abstufungen liberaler und demokratischer Betrachtung ganz ausgeglichen wurden, noch auch nur eine bestimmte und allen gemeinsame Auffassung über die Stellung Preußens im künftigen Reiche gewonnen werden konnte. In Süddeutschland ist der Nationalverein über einzelne Bollwerke inmitten einer feindlichen oder gleichmütigen Umgebung nicht hinausgekommen.

Darmstadt gehörte bald zu den besten Stützpunkten des Nationalvereins, das Darmstadt Dalwigks, die Residenz des allen preußisch-deutschen Machtgedanken, mochten sie volksmäßig oder von der Staatsgewalt vertreten werden, tief abgeneigten Großherzogs. Die hessische Regierung stand schon im Kampfe gegen den Nationalverein, da er noch kaum gegründet war. Sechs Tage nach der großen Frankfurter Versammlung, am 21. September 1859, wurde das Verbot der politischen Vereine im Großherzogtum neu eingeschärft. Der Nationalverein hatte freilich auch von Anfang an seinen hessischen Zweig getrieben, ja, man darf sagen, er hatte eine Darmstädter Wurzelfaser. Der Regierungsdruck, immer einer der wirksamsten Erzieher zur Freiheit, hatte die alten Demokraten in Hessen auch nach der Zerschlagung ihrer Vereine und der Einschränkung der Pressefreiheit zusammengehalten. Auch in der Kammer waren sie noch vertreten. Sie konnten freilich nur vorsichtig sich hervorwagen. Aber sie standen in stärkender Fühlung mit politischen Nachbarn. Der tiefe Meinungs-

[1]) Vgl. vor allem H. Oncken, Bennigsen. — Über Hessen und den Nationalverein: Dalwigks Tagebücher, Mainzer Journal und die oben S. 355 Anm. 3 und S. 358 Anm. 5 gen. Literatur.

und Stimmungsunterschied zwischen Demokraten und Liberalen war damals so wenig überwunden wie vorher und nachher. Indessen, da sie sich wiederholt in gemeinsamer Kampfstellung gegen die Regierung zusammenfanden, rückten beide tatsächlich einander näher. Das Aufbegehren gegen die Dalwigksche Kirchenpolitik insbesondere verband sie. Wir sahen, daß ein Altliberaler wie Wernher, der Mann des Paulskirchenkasinos und der Kaiserpartei, in diesen nach hessischen Reaktionsmaßstäben unerhört kühnen, freilich zunächst ergebnislosen Vorstößen die Führung hatte.

Auch hier in Hessen war dem Nationalverein durch die Regierungspolitik vorgearbeitet worden, auch hier vereinigten sich Leute der Linken und der Mittelgruppe von 1848, Demokraten und liberale „Gothaer" in den deutsch-einheitlichen und deutsch-freiheitlichen Nationalvereinsgedanken. An ihrer Spitze stand kein Altliberaler, sondern ein Mann, der, 1848 erst dreißig Jahre zählend, zu den führenden Demokraten der Zweiten Kammer gehörte, als Dalwigk ins Ministerium berufen wurde. Es war der Darmstädter Hofgerichtsadvokat August Metz, jüdischer Abstammung[1]), katholischen Bekenntnisses, aber mindestens in der Zeit seines politischen Wirkens nicht auf dem Boden katholischer Weltanschauung stehend, von leidenschaftlichem liberalem und deutschem Empfinden erfüllt, dem Klerikalismus aus politisch-kleindeutschen Überlegungen, mehr noch aus liberalen Kulturbegriffen heraus ein hassender und gehaßter Feind. Metz bewährte sich als klug berechnender, wirkungsvoller Volksredner. Bei fester politischer Grundanschauung doch eine vermittelnde Natur, zeigte er sich zur Vermittlung auch zwischen Nord und Süd nach Herkunft und Art besonders geeignet. Selbst in Norddeutschland nannte man ihn wohl einmal in einem Atem mit Bennigsen.[2]) Wie die würdevolle, vornehme Ruhe fehlten ihm freilich auch die wahrhaft staatsmännischen Züge: die verworrenen und noch verworrener scheinenden deutschen Verhältnisse in den ersten Jahren des Ministeriums Bismarck vermochte er noch weniger als andere Gleichgesinnte zu überschauen; er überschätzte sich und seine Partei und prahlte gar zu Ende des Jahres 1864 phantastisch mit dem nahen siegreichen deutschen Nationalvereins- und Volkskriege gegen das Preußen Bismarcks.[3]) Aber für das Werben in günstiger Stunde, für den Redekampf, für den beweglichen und doch beharrlichen Widerstand gegen die Mächte der Reaktion und des Partikularismus war er wie geschaffen. Mit seinen sanguinischen und

[1]) Das wurde vom Mz. J. (1860 Nr. 303, 29. 12.) nicht übersehen.

[2]) Oncken 1, 445 Anm. 1 (westfälischer Brief 5. 2. 61).

[3]) Dalwigks Tagebücher S. 153 (13. 12. 64: Wernher zu Dalwigk). — Vgl. Mz. J. 1864 Nr. 181 (5. 8.): Metz sagte auf einer Offenbacher allgem. Volksversammlung, solange es noch Menschen wie Bismarck und Rechberg gebe, solange sie nicht moralisch vernichtet seien, könne der Glaube an deutsches Recht und deutsche Sitte nicht erhalten werden.

weichen Zügen setzte er sich wohl dem Vorwurf aus, daß er sich in patriotischem Überredungseifer im Süden süddeutscher, im Norden norddeutscher aufspiele als er sei[1]); aber das war schließlich wohl nur politische Bewährung seiner gewandt den Verhältnissen sich anschmiegenden und so gerade einflußreichen Advokatenart. Er gehörte zu den Gründern und bald zu den Führern des Nationalvereins. Er trat bereits auf der Eisenacher Versammlung vom August 1859 selbständig hervor. Auf der Frankfurter Versammlung vom September 1859 wagte dieser „sonst emanzipierte Demokratenhäuptling" zur Überraschung Bismarcks[2]) sogar das Wort „Lieber das schärfste preußische Militärregiment als die kleinstaatliche Misere". Vorher schon hatte seine „Erläuterung zum Eisenacher Programm" den „Eisenachern" die Ermutigung Preußens zur Betreibung deutscher Reformen als Aufgabe hingestellt.[3])

Das war das Gegenteil dessen, was Dalwigk wollte. Der hatte sich nur vorübergehend, da Darmstädter Anliegen es forderten, mit dem konservativen Preußen einigermaßen freundlich vertragen; das Preußen der Neuen Ära war ihm schon wegen der Abwendung von der konservativen Überlieferung höchst verdächtig. Aber mehr noch die preußisch-kleindeutschen als die demokratischen Gedanken wollte er treffen, wenn er auf die gewaltsame Unterdrückung des Nationalvereins in ganz Deutschland hinarbeitete und sie in Hessen sogleich durchzuführen suchte. Anfang Oktober 1859 bereits begann die Kriminaluntersuchung gegen Metz und Genossen wegen verbotener Teilnahme an einem „ausländischen" Verein. Neue Anklagen folgten im nächsten Jahre, neue Verurteilungen zu kleinen Gefängnisstrafen. Mit Briefüberwachung und Hausuntersuchung, mit gerichtlichen und nichtgerichtlichen Mitteln, mit zahlreichen Preßprozessen[4]) arbeitete das Ministerium Dalwigk. Ganz ohne Scheu suchte es die Justiz in den Dienst der Politik zu stellen. Juristischen Bedenken oder persönlicher Zaghaftigkeit des Justizministers machte Dalwigk, gestützt auf die besondere Ermächtigung des Großherzogs[5]), mit persönlicher Entschlossenheit ein Ende. Aber die Willkür dieser scheinkonstitutionellen Regierung sollte diesmal kläglich Schiffbruch erleiden. Die hessischen Mitglieder des Nationalvereins, Metz vor allem, nahmen literarische Rache an Dalwigk: in nachbarlichen Tagesblättern, wie

[1]) Grenzboten 21 (1862), 4. Bd. S. 170.

[2]) Bismarck an Schleinitz 25. 9. 59: B.s Briefwechsel mit d. Minister v. Schleinitz (1905) S. 45 f.; Oncken 1, 343 Anm. 1.

[3]) Es war nur der folgerichtige Ausdruck seiner preußisch-deutschen Grundanschauung, wenn sich Metz nach Königgrätz zu Bismarck bekannte. Dafür wurde er, wie bedeutendere Männer auch, von Herwegh verhöhnt. Vgl. R. M. Meyer, Dt. Parodien (1913) S. 166 u. 217.

[4]) „Zustände" 3 (1861) S. 15: Rheinhessen „hat im verflossenen Jahre mehr Preßprozesse gehabt wie das ganze übrige Deutschland".

[5]) Dalwigks Tagebücher S. 23.

dem „Frankfurter Journal", und vor allem in der Wochenschrift des Nationalvereins; die hier zuerst veröffentlichte Darstellung über „Zustände im Großherzogtum Hessen", die mit einseitiger Kritik die ganze innere und äußere Verwaltung Dalwigks, namentlich auch den Bund mit dem Bischof und das bischöfliche Regiment selbst, rücksichtslos angriff, wurde im Sonderdruck allenthalben im Lande verbreitet. Die Verbote gegen den Nationalverein, die Verfolgungen der Mitglieder blieben für die Dauer wirkungslos. Der Verein wuchs im Feuer der Gegner. Metz suchte die behördliche Macht durch Masse zu zwingen. Im Herbst 1860 führte er in Offenbach über hundert Bürger mit einem Schlage dem Vereine zu. Anfang 1861 bildete sich in Mainz eine noch etwas stärkere Vereinsgruppe, die zur Befriedigung der Klerikalen[1]) nur zum kleineren Teile aus Katholiken bestand; vorher schon waren in Alzey und anderwärts Vereine gegründet worden.

Gegen sie alle ließ Dalwigk zunächst die Gerichte aufbieten. Aber bereits zu Anfang des Jahres 1861, da er ein förmliches Verbot des Nationalvereins beim Bundestage beantragte, hegte er in der Stille das Gefühl, daß sein Kampf „gegen die Revolution, d. h. gegen den Nationalverein" bei der Gleichgültigkeit der meisten deutschen Regierungen vergeblich bleiben müsse. Im Vertrauen sprach er bereits von dem Rückzuge, den er mit dem Pathos seiner Selbstgefälligkeit im voraus schon ehrenvoll nannte, weil er erst erfolgen werde, nachdem die letzte Patrone verschossen sei.[2]) Noch im Vorfrühjahr 1861 versuchte er wohl wenigstens die Mittelstaaten zu gemeinsamer Verabredung gegen die Freiheit der politischen Vereine, der Volksversammlungen, der Presse anzutreiben: der Nationalverein, der „Haß und Verachtung gegen den Deutschen Bund und Unzufriedenheit mit den bestehenden Regierungen in weiten Kreisen zu erwecken" suche, sollte mit Gewalt, mit militärischen Mitteln selbst unterdrückt werden, da nun doch einmal hessischer Polizei- und Gerichtszwang nicht ausreichte. Diesen Einzelkampf gegen hessische Vereinsmitglieder mußte Dalwigk im Juni 1861 aufgeben. Ein „ehrenvoller Rückzug"? Dalwigks klerikale Lobredner meinten damals, schwankend zwischen heroischen und wehmütigen Gefühlen: „Gibt es jetzt Märtyrer in Deutschland, so sind sie eher in den Regierungskreisen zu finden als im Nationalverein."[3]) Der Minister selbst aber verzichtete wenigstens nicht auf den geheimen Kampf. Bei seinem Besuche des Königs Wilhelm nach dem Badener Anschlage vom Juli 1861 wollte er — seine gerühmte Freimütigkeit gegen Fürsten zur Dreistigkeit erhebend — den König gegen den Nationalverein scharf machen. Aber er hatte

[1]) Mz. J. 1860 Nr. 18 (22. 1.).

[2]) Dalwigk zur Großherzogin 9. 1. 61, vgl. 6. 1.: Tageb. S. 26 u. 47 f. — Zum Folg.: ebenda 27 u. 52 ff., dann 39 ff.

[3]) Mz. J. 1861 Nr. 140 (19. 6.): ∢ Der Nationalverein.

kein Glück, so wenig, wie im Jahre zuvor auf dem Fürstentage zu Baden-Baden der König von Württemberg mit dem gleichen Ansinnen. „Wenn man verfolge, so mache man nur Märtyrer und gewähre dem verfolgten Verein eine sich steigernde gefährliche Bedeutung.“ Diese verständige königliche Antwort mußte den Minister um so mehr treffen, als sie zu seinen ärgerlichen Erfahrungen nur allzu gut paßte.

Wenn Dalwigk bei dieser vertraulichen Unterredung dem Nationalverein die eigentliche Verantwortung für den Mordversuch am Könige zuzuschieben wagte, so taten es seine klerikalen Bundesgenossen offen und laut. Das Mainzer Journal[1]), das den Nationalverein und auch Metz persönlich ohne Unterlaß bekämpfte, bezeichnete nach dem Anschlage Beckers in einem kurzen Leitaufsatze Fürstenmord als „die letzte freilich, aber die notwendige Konsequenz einer Agitation, welche selbst in den untersten und ungebildetsten Volksklassen die Leidenschaften aufwühlt und die Autorität und den Glauben an sie systematisch untergräbt“; den König Wilhelm aber nannte das Blatt das erste Opfer des deutsch-einheitlichen Fanatismus, die „Gothaer“ die wahren Schuldigen — voller Erwartung, daß nun dem Nationalverein auch in Preußen der hessische Verfolgungsgeist entgegentreten werde. Der Zusammenhang der Diplomatie Dalwigks und der klerikalen Polemik zeigt sich auch hier aufs deutlichste, gleichviel, wie weit Darmstadt an den Mainzer Äußerungen beteiligt gewesen sein mag. Das Mainzer Journal führte den Kampf gegen den Nationalverein, den Liberalismus überhaupt mit einer eifervollen Leidenschaft, die sich nie austoben, nie erschöpfen zu wollen schien.

Auch der Bischof selbst ist seit dem Beginne der sechziger Jahre immer mehr, mittelbar und unmittelbar, in der Stille ein Prediger der Presse, persönlich und offen ein Prediger der Broschüren geworden. Der Endstoß Wernhers vor der Kammervertagung im Sommer 1861 hatte für den Augenblick kein Ergebnis gehabt. Aber der Bischof war sich darüber klar, daß der eigentliche Kampf mit dem Liberalismus auch in Hessen noch bevorstehe. Der Nationalverein hatte schon jetzt über das hessische Ministerium tatsächlich triumphiert. Er mußte geduldet werden. Der Einfluß seiner Organisationen und seiner Presse wuchs noch immer an. Als der geistliche Verbündete Dalwigks wurde Ketteler bekämpft. Im Laufe des Jahres 1862 schrieb der Bischof zu Abwehr und Angriff sogar eine besondere Schrift gegen den Nationalverein als „antikatholischen“ Verein, der vom Standpunkte des rationalistischen Protestantismus die rechtliche Stellung der katholischen Kirche in Deutschland anfeinde, der einen Bischof im Sinne der Emser Punktation und an der Stelle der katholischen Kirche eine Nationalkirche wolle. Ketteler hat diese Schrift nicht veröffent-

[1]) 1861 Nr. 168 (21. 7.), Nr. 170, auch — aus den Hist.-pol. Bl. — Nr. 182–185 „Das Attentat von Baden-Baden und die Verwicklungen der inneren Politik Preußens“.

licht[1]); obgleich sie die Verurteilung des Nationalvereins, mindestens des Nationalvereins in Hessen, kirchlich-religiös zu begründen suchte — „ein Verein, der uns Katholiken in unserem Glauben und unserem Rechte beschimpft und beeinträchtigt“ —, schien es ihm doch wohl bedenklich, mit einer eigenen Schrift über einen nationalpolitischen Verein unmittelbar in den Kampf der politischen Meinungen und Gemeinschaften einzugreifen. Die „Agitation“ gegen die „Konvention“ — den Ansturm in der Kammer, wie den in der Presse — hatte übrigens schon der bischöfliche Hirtenbrief vom Februar 1862 abzuweisen gesucht, nicht ohne die für die Kirche, für den Bischof wahrlich doch günstige Übereinkunft als ein eben noch erträgliches Mindestmaß dessen erscheinen zu lassen, „was eine gerechte Regierung der katholischen Kirche schuldig war“.

Vor allem aber: aus einer großen Schrift über „Freiheit, Autorität und Kirche“ konnte jetzt jeder Gläubige, jeder Ungläubige, konnten Freund und Feind das Urteil des Bischofs über den Liberalismus zur Genüge kennen lernen. Denn dieses Werk mit dem philosophisch-theologischen Titel, das am Jahresende 1861 abgeschlossen war und gegen Mitte Februar 1862[2]) herauskam, kehrte zwar immer wieder zu kirchlichen Grundfragen zurück, wollte aber auch die großen Leitlinien nur im Hinblick auf die Bedürfnisse des Tages geben. Die hessischen Kirchenkämpfe der Jahre 1860 und 1861 hatten die Regierung und so auch den Bischof nicht von dem alten Standorte verdrängen können, aber die Macht des Nationalvereins und der liberalen Presse offenbart. Recht eigentlich eine Grundschrift für die Katholiken im öffentlichen Leben, für die kirchentreue Presse sollte dieses Werk sein.[3]) „Die weitaus zum größten Teile dem Teufel dienende Presse ist jetzt in Deutschland die Hauptmacht, die das Reich Gottes bekämpft. Möchte Gott uns helfen, ihr eine Presse, die der Wahrheit dient, in derselben Ausdehnung entgegenzustellen!“ So schrieb der Bischof, der sich stets um Gedeihen und Gebahren der katholischen Presse wirksam kümmerte[4]), in vertrautem Briefe an die Gräfin Hahn[5]), als er ihr das Buch sandte. Damit deutete er auf den eigentlichen Sinn seiner Arbeit hin. Die praktische Absicht bricht tatsächlich immer wieder durch das Gespinst der theoretischen

---

[1]) Kurze Auszüge: Pfülf 2 S. 1 f. u. 22.

[2]) Mz. J. 1861 Nr. 36 (12. 2.).

[3]) Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart von Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz. (Mainz, Kirchheim, 1862. X u. 259 S. — Vorwort: Mainz, 29. Dez. 1861). Die 5., 6. und 7. Aufl. erschienen als „Volksausgabe“ (irrig: F. Nippold, Kl. Schriften 2, 412 Anm. 1) noch im J. 1862 (VIII u. 146 S. engen Drucks kl. 8⁰).

[4]) Vgl. z. B. 1853: H. v. Petersdorff, Kleist-Retzow (1907) S. 212; Bachem 2, 166 ff.; 1854: Bachem 2, 302 u. 419.

[5]) 20. 2. 62: Br. 273 (statt „dem Bösen“ ist zu lesen — vgl. Pfülf 2, 159 — „dem Teufel“).

Erörterungen des Buches hindurch, oder vielmehr sie bestimmt diese, ihre Auswahl und ihre Ausdrucksformen.

Was die bischöfliche Betrachtung der „großen Prinzipienfragen der Gegenwart" über „Freiheit, Autorität und Kirche" recht eigentlich hervorgerufen hat, ist in seiner greifbaren Gegenständlichkeit im einleitenden Vorwort ohne Umschweife gesagt. Die Tagespresse mit ihrem unermeßlichen Einfluß auf Denkweise und Gesinnung der Menschen, mit ihrer innigen Beziehung zum konstitutionellen Leben, zu den im Staate immer stärker hervortretenden Kammermehrheiten hat größtenteils die katholische Kirche in Acht und Aberacht erklärt. Die Bewohner Deutschlands sind zur größeren Hälfte katholisch, aber die katholischen Anschauungen werden nur in wenigen Blättern vertreten. Der Bischof, der also, Klagen anderer Katholiken aufnehmend[1]), seiner Kirche ein gewaltiges Stück ihres natürlichen Wirkungsfeldes entzogen sieht, möchte in die katholische Tagespresse wenigstens Einheit und Kraft gebracht wissen. Das aber setzt Klarheit über die Lage und die Forderungen des Katholizismus voraus, über wahr und unwahr, Recht und Unrecht. Die Gegner wissen, was sie wollen, die Katholiken noch nicht. Er möchte ihnen helfen, indem er die Grundfragen der Zeit erörtert im Geiste des päpstlichen Ausspruches, daß man den Worten ihren wahren Sinn wiedergeben müsse.

Diese große katholische bischöfliche Prüfung der Schlagwörter des Tages[2]) beginnt mit der allgemeinen Betrachtung der echten, christlichen, katholischen Auffassung von Fortschritt und Aufklärung, Freiheit und Gleichheit, der bei wunderbarer Mannigfaltigkeit ihrer Anwendung ewig gleichen Grundformen und Grundgesetze göttlicher Offenbarung, katholischer Glaubenslehre. Aber schon diese allgemeine Betrachtung trägt gegenwärtig-gegenständliche Züge. Einmal in der freilich flüchtigen Kritik der unkirchlichen Auffassung — ein Ausschnitt aus Kettelers Frankfurter Grabrede vom September 1848 liefert das Kernstück dieser Kritik —, dann in der Mahnung, daß die Katholiken und ihre Presse sich auch vor dem Scheine hüten müßten, als ob sie soziale und politische Formen der Vergangenheit für unverbesserlich und darum für das einzige Heilmittel hielten. Auch das war ein Gedanke, den Ketteler schon fast anderthalb Jahrzehnte zuvor einmal ausgesprochen hatte.[3]) Durch den neu auflebenden, auf den Verfassungsstaat eingeschworenen „liberalen" Katholizismus (im Herbst 1852 hatte Montalembert sein Buch über „Die katholischen Interessen" veröffentlicht, das sogleich auch auf Deutschland wirkte), durch die romantisch-patriarchalisch-konservative Gegenbewegung waren die Fragen nach dem Recht und dem Wert der Staatsformen wieder in den Vordergrund kirchlicher Erwägungen und katholischer Politik geschoben worden.

In den Jahren 1853 und 1854 bedrohte der Meinungsstreit über diese politischen Grundfragen den Zusammenhalt der deutschen Katholiken, die Einheit ihrer Presse und die Wirksamkeit ihrer parlamentarischen Vertretung in dem größten deutschen Verfassungsstaate. Der Konvertit Franz v. Florencourt verfocht damals als Leiter der „Kölnischen Volkshalle" zum Verdrusse der ihn bald (April 1854)

---

[1]) (A. Niedermayer,) Die kathol. Presse Deutschlands 1861. — Schon Hase, Polemik [4] S. 540 Anm. 30 hat diese Schrift, ohne den Verf. (N. lebte seit 1860 in Frankfurt, wurde Sept. 1862 Kaplan in Sachsenhausen; vgl. v. Pastor: Janssens Briefe 1, 380 Anm. 3) zu kennen, zusammen mit K.s Presseklagen angeführt. — K. war mit N.s Schriftchen „ganz ungemein zufrieden" (Frau Rat Schlosser an Steinle 11. 9. 61 aus Stift Neuburg, wo K. damals, wie so oft, für einen Tag sich aufgehalten hatte: Steinle 1, 496).

[2]) Bald nach K.s Schrift erschien, unabhängig von ihr zusammengestellt, A. Reichenspergers „Not- und Hülfsbüchlein für Zeitungsleser" unter dem Titel „Phrasen und Schlagwörter" (Vorwort: Febr. 1862; 2. A. Sommer 1863; 3. A. Sommer 1872).

[3]) Oben S. 61.

verdrängenden verfassungstreuen rheinischen Katholiken den feudalen, ja, einen grundsätzlich verfassungsfeindlichen Standpunkt[1]), und in der katholischen Fraktion, die seit dem Jahre 1852 im preußischen Landtage bestand, kamen die westfälischen und rheinischen Ritterbürtigen mit der Rechten in dem Wunsche nach einer Beschneidung der Verfassung überein. Zu denen, die sich dem vorherrschenden politischen Liberalismus der Fraktion versagten, gehörte Wilderich v. Ketteler; streng konservativ, wie er war, legte er als erster der Genossen im Oktober 1853 sein Mandat nieder. Sein bischöflicher Bruder aber vertrat in diesem Fraktions- und Pressestreit nicht den Standpunkt der katholischen Gefolgsleute der Kreuzzeitungspartei. Er schrieb dem Führer der katholischen Fraktion[2]) tadelnde Worte über die „Volkshalle“, „die ein fertiges politisches System als alleinseligmachendes aufstelle und alle von sich stoße, die es nicht teilen“; er bekannte sich zugleich zu Reichenspergers günstiger Meinung „über den Wert der Verfassung für die Freiheit der Kirche“. Das sollte nun freilich nicht einfach eine Hingabe Kettelers an den „liberalen“ Katholizismus bedeuten. Montalembert hatte in den „Katholischen Interessen“[3]) schlechthin erklärt, die politische Freiheit sei der Schutzbrief und das Werkzeug der katholischen Wiedergeburt in Europa gewesen, er hatte erklärt, man möchte sagen verfügt, die verfassungsmäßig beschränkte Regierung sei im gegenwärtigen Europa „die einzig mögliche Form der politischen Freiheit“. Das war eine grundsätzliche Bindung an den Konstitutionalismus. Ketteler aber fragte lediglich nach der tatsächlichen Bedeutung einer Verfassung für das kirchliche Leben; er sah mit scharfem Auge die kirchlichen Schattenseiten der Wirklichkeit des Kammergetriebes und so wenig wie für eine der andern, wollte er sich für die konstitutionelle Staatsform als solche und um ihrer selbst willen einsetzen. Aber wenn er nun in seinem Buche, in diesem großen kirchlichen Leitfaden durch die Wirren des öffentlichen Lebens diejenigen zurechtwies, denen politische Formen der Vergangenheit als unantastbar galten, so mußte das zugunsten des Verfassungsstaates, also im Sinne der auch jetzt an der preußischen Verfassung festhaltenden katholischen Fraktion wirken. Die ausdrückliche Nennung der „katholischen Presse“ an dieser Stelle bezeichnet die Absichten der bischöflichen Mahnung noch deutlicher.

Die „Freiheit“ ist für den Bischof kein Problem. Die einfache Entwicklung der christlichen Gedanken, die in der Kirche so vielfach ausgesprochen sind, genügt zur Erkenntnis des vollen, wahren Sinnes der Freiheit: sie ist eingeschränkt durch die Pflicht der Unterwerfung unter den göttlichen Willen. In der kirchlichen Lehre allein sieht er die sittliche Freiheit gewährleistet. Unberührt von dem, was unterrichtete Gegner ihm an grundsätzlichen Erwägungen und geschichtlichen Beobachtungen entgegenhalten konnten, spricht er das Wort aus, die Kirche habe eine hohe Ehrfurcht vor dem Gewissen des Menschen, das nach katholischer Lehre das innere Urteil sei, „wodurch des Mensch nach reifer Überlegung das, was er innerlich für wahr und recht erkennt, auf sein Leben, auf seine Handlungen anwendet“. Freilich wird dieser überraschende Gewissensenthusiasmus sogleich wieder kirchlich eingeschränkt: da es auch ein irriges Gewissen geben kann, so hört die Kirche nicht auf, daran zu erinnern, welches Verderben aus dem selbstverschuldeten Irrtum des Gewissens hervorgeht. Die sittliche und die vernünftige Freiheit — in dieser doppelten Freiheit besteht alle menschliche Freiheit, Menschenwürde überhaupt — sind ihm lediglich kirchlich bestimmt.

Damit ist auch die Frage „Glaube und freie Wissenschaft“ im voraus erledigt, und das bischöfliche Kapitelchen darüber ist, ähnlich dem damit innerlich zusammenhängenden späteren Abschnitte über die Freiheit in der Kirche, höchstens bemerkenswert wegen der temperamentvollen, doch oberflächlichen Abwehr der gegnerischen Anzweiflung katholischer Wissenschaftlichkeit. In der Kirche ist die

---

[1]) Vgl. Bachem 2, 346 ff.
[2]) K. an A. Reichensperger 13. 4. 1854: Pastor, R. 1, 356.
[3]) Kapitel 7 (S. 60, S. 95, vgl. 102).

vollendete Entwicklung und vollkommene Ausgleichung der individualistischen Kräfte und der Gemeinschaftskräfte gegeben. Durch die Frage nach dem rechten Verhältnisse beider Kräfte soll die Beurteilung staatlicher Verhältnisse bestimmt werden. Das innere Recht dieser Kräfte mit ihrer Ausartung vergleichen, heißt Freiheit und Revolution, wahre Autorität und Absolutismus einander gegenüberstellen. Zum Wesen der sozialen, bürgerlichen, politischen Freiheit gehört die Selbstverwaltung: Ketteler preist sie — auch das ist ihm eine altvertraute Empfindung[1]) — als eine große Schule wahrer, gesunder, auf wirkliche Verhältnisse gegründeter Ansichten im Staatsleben". Die kirchliche Sicherung aber fehlt auch hier nicht: diese „Selbstbestimmung" ist mit der Pflicht verbunden, „sich dem Gesetze Gottes und der von ihm überall gegründeten Ordnung zu unterwerfen"; in alle Selbstverwaltung also, das folgt daraus, kann das kirchliche Gebot eingreifen. Der tiefste Sinn der Staatsgewalt — allenthalben mußte sich Ketteler hier, wenn nicht an die Vorgänger Jarckes, so doch an diesen seinen Lehrer selbst mehr noch als an Stahl erinnern — ist christlich, ist kirchlich bestimmt: „Die Staatsgewalt, erfaßt und geübt im Geiste des Christentums, wäre das höchste Ideal der weltlichen Gewalt." Die Forderung einer gerechten und einfachen Gesetzgebung führt ihn zu einem schnellfertigen Worte über die „vergiftende" Wirkung des römischen Rechts, „des heidnischen Ultramontanismus", und zu der Kritik der „Gesetzgebungsfabrik" des modernen Staates, einer Kritik, die mit ihrem Spotte über Gesetzmacherei der Kammern vor allem den verhaßten Kammerliberalismus treffen möchte, schließlich aber doch auch wieder nur eine schlichte Anweisung ist zu kirchlicher Behandlung der Fragen nach den Aufgaben der Staatsgewalt; die katholische Presse soll es als eine erhabene Aufgabe erkennen, auch die große Politik an den einfachsten Grundsätzen der „Wahrheit und Gerechtigkeit" zu messen. „Der Staat von Gottes Gnaden" — die in der staatlichen Ordnung bestehende Gewalt begriffen als eine „in ihrem Wesen von dem menschlichen Willen vollständig unabhängige, göttliche Einrichtung" — und „der Staat von Menschen Gnaden" werden im einfachsten Schema einander gegenübergestellt.[2]) Zwischen die Betrachtung des einen und des andern aber schiebt sich ein selbständiger Abschnitt über „die Krönung der christlichen Könige" durch Bischofshand, „wie sie im Christentum durch tausend Jahre im Gebrauch war", als Zeichen, daß Herrscher, Staat und Recht von Gottes Gnaden stammen. Er füllt Seiten dieser Lehr- und Kampfschrift mit Auszügen aus dem Pontifikale über die Königssalbung; sie ist ihm darum so heilig, weil sie — den priesterlich verdammenden Seitenblick auf die nur wenige Monate zurückliegende Königsberger Krönung des protestantischen Preußenkönigs „von Gottes Gnaden" mußte jeder fühlen — neben dem Königtume von Gottes Gnaden auch ein Priestertum von Gottes Gnaden voraussetze. Als Welt- und Staatsordnung von Menschen Gnaden wird mit etwas katechismusmäßiger Einfalt aber auch mit predigthafter Kraft der „sog. moderne Staat" hingestellt, „der ein Menschenwerk sein will, obwohl er an gewissen deutschen Hochschulen seine Hoftheologen hat, die ihm einen gewissen evangelischen Schein geben sollen". Er soll erscheinen in seinen „ganz notwendigen und furchtbaren Konsequenzen", deren letzte die Vernichtung der Weltordnung ist. Auch hier werden in die allgemeinen Betrachtungen die besonderen und gegenwärtigen hineingesponnen: Recht der Gottesleugnung in der Wissenschaft und bei den Lehrern der Jugend zugelassen — der kirchliche Stoß gegen die unkirchlichen Universitäten und die unkirchlichen Schulen; „Gesellschaften, welche die Gottesleugnung Gottesdienst nennen, als religiöse Sekten anerkannt" — der kirchliche Stoß gegen die Deutschkatholiken.

Die Erörterungen über Absolutismus und Zentralisation erhalten ihre besondere literarische Farbe durch die Einschiebung eines Briefes von Fénelon; einen der

[1]) Vgl. oben S. 98.

[2]) Einen Ausschnitt aus diesem Teile brachte alsbald das Mainzer Journal (1862 Nr. 61 u. 62).

„liebenswürdigsten und mildesten Charaktere, die das Christentum aufzuweisen hat“, nennt Ketteler den französischen Erzbischof in alter Zuneigung.[1]) Aber auch hier findet man die mit einfacher Bestimmtheit durchgeführte Gegenüberstellung: „christlich-germanische“ persönliche und korporative Freiheit, deren rechte Zeit das Mittelalter war, und neuzeitliche Staatsgewalt nach heidnisch-absolutistischem Vorbilde, ob nun der Absolutismus des Fürsten oder des Wohlfahrtsausschusses oder des Liberalismus, das ist im Grunde eins. Bei der liebevollen Beschäftigung mit der absolutistischen Zentralisation des Konstitutionalismus fallen die besonders auf Baden abzielenden beißenden Worte: „Die allmächtige Staatsgewalt, verbunden mit einer politischen Partei, macht durch ihre zahllosen Werkzeuge, oft durch Anwendung schlechter Mittel, die Kammern; und die so gemachten Kammern vermehren dann wieder die Allmacht der Staatsgewalt. Und das wird dann Volksrepräsentation genannt!“

Den letzten Unterscheidungsgrund der politischen Parteien findet der Bischof — ganz folgerichtig bei seinen Voraussetzungen — in der Auffassung von dem Verhältnis der Weltenordnung zu Gott; wie ein Weltenrichter will er die Staatsbürger in zwei Gruppen teilen: die einen glauben an eine übernatürliche Ordnung, die anderen leugnen sie; das soll gerade in bezug auf die politischen Grundsätze gelten: denn jene sind die Vertreter der wahren und echten Freiheit, diese die Verfechter des Absolutismus. In künstlicher Konstruktion — obwohl er hier neben Döllinger auch Tocqueville anführt — schafft sich Ketteler so eine christlich-widerabsolutistische Grundlage zum Angriffe auf den die Kirche bedrohenden bösen Feind. Denn auch der moderne Liberalismus gehört auf die Seite der Allregierer; er ist Absolutismus unter dem Scheine der Freiheit. „Während früher die Fürsten den absolutistischen Hammer führten, mit dem seit dreihundert Jahren jede wahre deutsche Freiheit zertrümmert ist, und sich dabei ‚von Gottes Gnaden‘ nannten, wollen jetzt andere, die sich ‚von Gottes Gnaden‘ nennen, denselben Hammer schwingen und das Werk, namentlich an der Kirche, fortsetzen und vollenden. Die Peitsche, die der absolute Monarch gebraucht, will jetzt der absolute angebliche Volksrepräsentant führen, nur noch schärfer.“ Der Liberalismus ist dem Bischofe lediglich ein die Freiheit heuchelnder Despotismus. Dieser Liberalismus, der von Freiheit und Volkswillen redet, bedroht jede freie Selbstbestimmung, bedroht Haus und Kirche und alle hohen Güter der Menschheit. Was er will, ist die Gleichheit des Unfreiseins; da liegt die „große Lüge“ des liberalen Glaubenssatzes: „Die Freiheit ist Despotismus des Gesetzes“. Jetzt greift der Liberalismus durch Gesetze sogar in das „innerste Leben“ der Kirche ein. Durch den Schein des Wahlrechtes, unter dem Schein der Volkssouveränität knechtet er das Volk, vertritt er nur seine Parteisache. „Deshalb ist es eine sehr große Aufgabe der katholischen Presse, ihn fortwährend an seinen Ursprung und an seine Grundsätze zu erinnern und ihn zu zwingen, nicht bloß Zeitungsmeinungen, Parteiinteressen, Kollegienhefte zu vertreten, sondern das wirkliche Volk.“ Als bewährten Gegner des „Lügenliberalismus“ nennt er dankbar die „Historisch-politischen Blätter“. Aber er ruft gegen den „falschen, fremden“ Liberalismus, der in Mitteldeutschland das Szepter noch führt und es in Preußen an sich reißen möchte, überhaupt den deutschen, den christlichen Geist auf.

Auch der Begriff „Rechtsstaat“ muß erst von den liberalen Entstellungen gereinigt werden. Allerdings: mit der Forderung, daß zum Rechtsstaat Schutz für jedes Recht gehöre, zeigt sich der moderne liberale Absolutismus — das sagt sein geistlicher Verächter doch frei heraus — besser als der alte monarchische. Aber der „Rechtsstaat“ des „Unglaubens“ ist nur ein eitler Popanz; der wahre Rechtsstaat fordert Anerkennung der übernatürlichen Ordnung. So zeichnet sich hinter der Staatsgewalt der Schatten der lehrenden Kirche ab, und es paßt zu der geistlichen Stimmung dieser Rechtsstaatbegriffe, daß Sätze des Thomas von Aquino über

[1]) Vgl. oben S. 40 f.

Ursprung und Würde des Gesetzes den Abschnitt beschließen. Doch findet sich hier auch der gegenständliche, freilich nicht ausgestaltete Vorschlag, daß die katholische Presse, um den Rechtsschutz besser zu sichern, für die Errichtung eines Reichsgerichtes — übrigens auch eine Erinnerung an die Paulskirche![1]) — eintreten möge; der Bischof sagt es nicht, aber es ist klar: ein solches Reichsgericht wollte er in Wien, jedenfalls aber im katholischen Süden aufgetan wissen, und der Rechtsschutz für die Kirche war es, der vor allem auf diese Weise gewährleistet werden sollte.

Dem Bischof gilt der Gottesgedanke als bestimmend für den Staatsgedanken.[2]) Er läßt darum einen Unterschied wie jenen zwischen Konstitutionalismus und ständischer Verfassung nur als formal gelten und eben darum darf er die Ansicht aussprechen — tiefgreifende Gegensätze des Tages versöhnlich berührend —, daß die katholische Presse beiden Staatsformen ihr Recht lassen solle. Ohne Montalembert zu nennen, gesteht er ihm zu, daß der gläubige Christ seinen Grundsätzen nichts vergebe, wenn er sich aller Formen des konstitutionellen Lebens bediene. Aber er selbst bekennt sich mit Wärme zu der ständischen Verfassung: in ihr findet er, wie es dem kirchlich gefaßten Naturrecht entspricht, das bessere Abbild der organischen Verbindung der Dinge in der Natur und die bessere Bürgschaft für die wahre Selbstregierung und die wahre Vertretung: die Vertretung wirklicher, allgemeiner, im Volke vorhandener Interessen. Er ist nicht so kritiklos, einfach die Erneuerung des mittelalterlichen ständischen Wesens zu begehren, er findet hier geschichtliche Verschuldung bei den absolutistischen, egoistischen Ständen. Aber die Selbstvertretung der Stände als großer durchgebildeter Körperschaften ist ihm doch wertvoller als das jetzige Verfassungsleben, „wo jeder Abgeordnete eigentlich alles in allem vertreten muß". Man sieht ihn hier nach den einfachen, ursprünglichen, ewigen Wahrheiten greifen, die — so müssen wir freilich sagen — in der Verschränkung des Daseins, und sei es selbst in kirchlicher Verschränkung, immer wieder verfälscht und verzerrt werden. Er möchte für den Gegensatz zwischen Selbstregierung und Zentralisation, zwischen organischer und mechanischer Staatseinrichtung selbst die Schlagworte Germanismus und Romanismus gelten lassen, wenn man nur mit ihm die hier lauernde Ausdeutung Freiheit = Protestantismus, Autorität = Katholizismus[3]) ebenso entschlossen zurückweist wie den „falschen Nationalhochmut". Er holt die Germania des Tacitus hervor, um es mit ihrer Darstellung verständlich zu machen, „wie Gott ein so herrliches, sittenreines Volk sich auserwählte, um es zum Träger des Christentums zu machen." Das Christentum hat — eine sehr einfache Begründung der „christlich-germanischen" Idee — diese deutschen Tugenden geheiligt und befestigt und so erst das „eigentlich germanische Wesen" geschaffen, das denn auch heute dort zu finden ist, wo im deutschen Volke noch Gottesfurcht und „christlicher" Glaube besteht, während der dem entsittlichten Römertum entsprechende moderne Unglaube „schmachvolle Beschimpfung unseres ganzen deutschen Volksstammes" sich zu schulden kommen läßt. Jüdische Zeitungsschreiber möchte er hier besonders brandmarken. Er nennt sie nicht geradezu, aber — man erinnert sich seiner Referendarmeinung über den Segen einer stärker einschränkenden Judengesetzgebung[4]) — seine Worte[5]) konnten niemand im unklaren lassen:

---

[1]) Verfassung d. dt. Reiches vom 28. 3. 1849, Abschnitt 5 (§ 125—129).

[2]) Vgl. schon seine von ihm nicht veröffentlichten Darlegungen v. 1854: Pfülf 1, 309.

[3]) C. Frantz, Kritik aller Parteien (1862) S. 233 meinte damals, der Protestantismus könne nichts anderes sein wollen als die der Freiheit zugewandte Seite der allgemeinen Kirche selbst, die römisch-katholische Kirche hingegen repräsentiere das auf der Tradition ruhende Prinzip der Autorität. Aber er bemerkte sogleich: „Dies Beides sind aber keine sich aufhebende, sondern sich ergänzende Gegensätze" und begründete das in einem Sinne, der auch dem Bischof erträglich hätte scheinen können.

[4]) Vgl. oben S. 10 Anm. 3. — [5]) S. 125, Volksausgabe S. 70.

„Wenn man so viel Blätter liest, die nur von Mitteilung der Laster leben und dadurch unterhalten, kann man sich des Gedankens kaum erwehren, daß ein großer Teil der Mitarbeiter derselben nicht von deutschem Blut abstammt, sondern mit fremder Unsittlichkeit unser Volk verdirbt“. Diese leidenschaftlichen Worte sollten sich besonders gegen Mainzer Journalisten richten und gegen das nachbarliche Frankfurt, von wo aus wieder und wieder Pfeile gegen das geistliche Mainz, gegen den Bischof abgeschossen wurden.

An das Kapitel „Religionsfreiheit und katholische Kirche“ insbesondere mag Ketteler gedacht haben, als er der Gräfin Hahn schrieb, er habe einige schwierige Fragen behandelt, wo man leicht irren könne. Ein klug berechnetes, auf die gegebene Wirklichkeit abgestimmtes Maßhalten steht nicht ohne Widerstreit neben bestimmten kirchlichen Grundsätzen, die doch nicht angefochten werden sollen. Er bemüht sich um den Nachweis, daß die katholische Kirche dem „Ungläubigen“ in vollem Maße die Religionsfreiheit gewähre, die ein ernster Geist[1]) wie der Protestant Guizot *(L'église et la société chrétienne en 1861)* fordere. Thomas von Aquino und sein jesuitischer Ausleger Suarez dienen als Zeugen für das Maß kirchlicher Duldung der Religionsfreiheit auch der Ungläubigen. Nur das Recht der Predigt bei den Nichtchristen wird für die Kirche beansprucht; ihre geistige Gewalt erstrecke sich nur auf ihre Glieder. Die Religionsfreiheit habe nur „ihre natürlichen Grenzen in der Vernunft, in der natürlichen Sittlichkeit und in der natürlichen Ordnung“. Einer Ausdeutung dieser Begriffe bedarf Ketteler nicht; er hatte ja bereits gezeigt, daß alles „Natürliche“ zuletzt doch kirchlich bestimmt ist. Von der Bürde ehemaliger Ketzerverfolgungen sucht er seine Kirche wohl einigermaßen zu entlasten, auch wird man neben anfechtbaren geschichtlichen Betrachtungen die einschränkende Auslegung kirchlicher Sätze bemerken. Aber die kirchliche Bestrafung der mittelalterlichen Häresie wird doch von ihm pflichtgemäß grundsätzlich und ausdrücklich anerkannt: diese Häresie habe trotz der „Einsicht in die bestrittene christliche Wahrheit“ ihr widerstanden. Die Behandlung der Häresie als eines bürgerlichen Vergehens sei in der Glaubenseinheit begründet gewesen; sie „mußte“ also mit der Zerstörung dieser Einheit aufhören, und bis die sicher zu erwartende „glückliche Zeit“ der wiederhergestellten Einheit kommt, „müssen wir uns, so gut es geht, vertragen“. Das ist indessen lediglich eine bischöfliche Meinung, keine kirchliche Lehre. Übrigens gibt der Bischof, auch hier zurückhaltender als Montalembert, die strengen kirchlichen Grundsätze als solche nicht auf, auch nicht das Recht ihrer Anwendung für den Fall, daß die Dinge einmal anders liegen werden; Glaubenseinheit und Ketzerbekämpfung sollen ja gerade nach seiner Auffassung innerlich zusammenhängen.[2]) Er schränkt sein persönliches Toleranzpatent nicht nur durch die Erklärung ein, daß es lediglich „unter den gegebenen Verhältnissen“ gelte: auch in der Gegenwart schon sollen von der Duldung die „Sekten“ ausgenommen sein[3]), die „unter dem Deckmantel der Religion“ den persönlichen Gott leugnen oder die sittlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft gefährden, indem sie „den unsittlichsten Materialismus befördern“. Wieder sind die Deutschkatholiken gemeint. Eine Religionsfreiheit, die solche Sekten duldet, ist ihm ein unsittlicher und unvernünftiger Greuel, und er prophezeit den Staaten, die diesen Greuel dulden — d. h. dem modernen Rechtsstaat und selbst dem Hessen Dalwigks — den Untergang.

---

[1]) So S. 240, Volksausgabe S. 135.

[2]) Andeutend K. selbst in der Erklärung an die Kreuzzeitung 6. 5. 68 (Br. 384), mit Berufung auch auf die Schrift von 1862.

[3]) Von Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche (1908) S. 94 in sonst nicht ganz richtigem Satze über K. richtig beachtet. Noch vorsichtiger als K. drückt z. B. G. v. Hertling den Gedanken einer christlich-kirchlich begründeten staatlichen Beschränkung der „Propaganda des krassesten Materialismus und Atheismus“ aus: Kl. Schriften S. 1 ff. (24 f.).

Die wahren Grundsätze über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche sind nach seiner Auffassung verletzt durch die Anlegung des Maßstabes des protestantischen Absolutismus an die katholische Kirche. Aus der „Kirchenspaltung" erst, so will es die hier wie so oft unzureichende geschichtliche Einsicht des Bischofs, ist der fürstliche Anspruch auf Beherrschung des Gewissens hervorgegangen, und lediglich protestantisch ist der Satz: „*Cuius regio, eius religio*". Aber das fürstliche System des Absolutismus gegenüber der katholischen Kirche war erträglich, denn diese Fürsten hatten ein persönliches Gewissen: jetzt aber — so springt der gereizte Löwe wieder den verhaßten Feind an — steht der katholischen Kirche der falsche liberale Absolutismus gegenüber, „der keinen Gott kennt, keine Geschichte, kein erworbenes Recht, keine Pietät, kein Gewissen und von tiefstem Hasse gegen die katholische Kirche erfüllt ist", der allen unter dem Vorwande der Religion zusammentretenden neuen Vereinen (wieder sind insbesondere die Deutschkatholiken gemeint!) freie Selbstverwaltung gewährt, aber Eingriffe der Staatsgewalt in die innersten Rechte der Kirche und staatliche Verfügung über Priesterbildung und kirchliche Stellenbesetzung begehrt; das (ihm selbst durch die Regierung gewährleistete) bischöfliche Recht der Stellenbesetzung ist ihm ein besonderes wichtiges Beispiel für den Wert der Kirchenfreiheit. Der Drang zur Bedrohung der Kirche macht sich vorzugsweise in einigen kleinen deutschen Staaten geltend (man fühlt den Fingerzeig auf Baden, man hört die Nachklänge der hessischen Kammerkämpfe!), aber fast die ganze Presse in Südwest- und Mitteldeutschland unterstützt diese Richtung. Die Freiheit der Kirche nennt Ketteler — unter Aufnahme der in der preußischen Verfassung verbessert fortlebenden Grundrechtssätze von 1848 — das Recht der Kirche, ihre eigenen Angelegenheiten nach ihren Grundsätzen selbst zu verwalten und dabei nur den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen zu sein. Die Kirche kann sich für ihre Freiheitsforderung außer auf den göttlichen Auftrag auch auf den europäischen Rechtszustand berufen: eine Verletzung ihres Rechts, ihrer Verfassung und der freien Übung der Kirchengewalt ist „ein frevelhafter Eingriff in das gesamte historische und positive Recht". Die Sprache der bischöflichen Denkschriften! Auch auf das (wieder im Naturrecht begründete) Recht der Selbstverwaltung stützt sich das Verlangen nach Kirchenfreiheit, nach Freiheit des klösterlichen Lebens — Montalemberts „Mönche des Abendlandes" leihen ihm hier ein Pathos, das ihm fremd ist —, endlich auf das Recht jedes einzelnen katholischen Christen, der im Lande wohnt.

Von dem Recht des Einzelnen gegenüber der Kirche ist weiter nicht die Rede. Dem Bischof genügt es, das Wesen der kirchlichen Autorität in Lehre und Regierung als durch „feste Grenzen beschränkt" darzustellen; er beruhigt sich bei dem „in der Kirche unbestrittenen Satz, daß auch die höchste kirchliche Gewalt von den Pflichten des natürlichen und göttlichen Gesetzes nicht entbinden kann". Gerade weil die kirchliche Autorität mit ihren geistigen Mitteln besteht, gerade weil die Anerkennung der kirchlichen Autorität die Gottheit Christi, die Stiftung der Kirche und ihres unfehlbaren Lehramtes durch Christus voraussetzt, gerade darum ist auch die auf diese Autorität gestützte katholische Wissenschaft „einzig in der Weltgeschichte": „sie ist nicht das Erzeugnis Einer Schule, Eines Landes, Einer Zeitperiode, Eines Standes; sie ist recht eigentlich, wie die Weltkirche, so eine Weltwissenschaft." Also wandelt sich dem Bischofe die schwierige Verteidigung gegen Anzweifelung katholischer Wissenschaftlichkeit in das enthusiastische Bekenntnis zu ihrer einzigen Größe, wie es die Apologeten in Unterricht und Presse gebrauchen konnten. Aus der Forderung der Kirchenfreiheit die Trennung von Staat und Kirche zu folgern, lehnt er ab. Nur, indem sie sich auf die Zweideutigkeit des Wortes warfen, sei es den Gegnern möglich gewesen, die Vorstellung zu erwecken, als ob vom katholischen Standpunkte aus jemand „an eine Trennung des wesentlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche" hätte denken können. Er vergißt dabei freilich, von den rechtlichen Verhältnissen in einzelnen Staaten ganz abgesehen, die Ausnutzung der „Zweideutigkeit" des Begriffes durch die Klerikalen selbst,

etwa im Jahre 1848. Die Begründung seiner kirchlichen Auffassung ist auch hier wieder von biblischer Einfachheit: die Kirche darf sich nicht von dem trennen, was von Gott stammt; der Staat aber ist eine göttliche Veranstaltung. (Versteht sich: der wahre Staat, der zugleich die Kirche zu schützen hat!) Die Kirche muß ihre Glieder zum Gehorsam gegen die Gewalt im Staat nur anhalten, soweit diese „der göttlichen Anordnung“ entspricht. Damit ist der uralte kirchliche Anspruch auf die letzte Entscheidung über Untertanengehorsam und Staatstreue grundsätzlich gewahrt, jegliche Anwendung des auch von Ketteler je und je hervorgezogenen Satzes „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ im voraus gerechtfertigt, dem Staate mit liberaler Mehrheitsregierung überhaupt das Urteil gesprochen.

Dem „modernen Zeitgeist“ hält Ketteler auch Feindschaft gegen die Familie vor. Die Familie als der natürliche Unterbau von Kirche und Staat soll geschützt werden gegen die Eingriffe des „Absolutismus“. Den kirchlichen Kampf gegen Staatsvorschriften über Kindererziehung in gemischten Ehen und über die öffentlichen Schulen lehrt der Bischof als Kampf des Gewissens und der Überzeugung der Eltern begreifen. Der Grundsatz der Unauflösbarkeit der Ehe führt ihn zur Verwerfung der Zivilehe, die dem Geiste und Willen des deutschen Volkes widerspreche: die altdeutsche Auffassung von der Heiligkeit der Ehe, durch das Christentum geheiligt, „selbst“ durch die Glaubensspaltung nicht berührt, wird noch jetzt nur durch den falschen Liberalismus bedroht. Es ist eine kleine Minderheit oft nur durch Vorurteil und Mode bestimmter Städter, die in den künstlich geschaffenen Ruf nach der Zivilehe einstimmt; gegen diese Bewegung (trotz der „kleinen Minderheit“ nennt sie der Bischof „eine der unseligsten, die zum Verderben der Menschen durch die Welt geht“) „im Namen des deutschen und des christlichen Volkes“ zu kämpfen, ist Pflicht aller Katholiken. Von der Familie aus will Ketteler die Schulfrage betrachtet wissen. Er kann das ohne kirchliches Bedenken tun, denn die Familie ist „noch wesentlich christlich“. Der taktisch glückliche Gedanke, auf dem Wege über die Familie die kirchlichen Ansprüche an die Schule zu verfechten, erinnert uns wieder an Kettelers Paulskirchenrede. Wie der Bischof darlegt, möchte der liberale Absolutismus das Werk des monarchischen vollenden, indem er die Schule „ohne Haus und ohne Kirche“ als eine Staatsanstalt einzurichten bestrebt ist. Lösung der Schule vom Hause bedeutet Lösung vom Gewissen der Eltern wie von der Kirche zugunsten der „zufällig“ in den Schulbehörden herrschenden wechselnden Ansichten. Der Bischof spricht von Geist und Gewissen der Eltern wie von einer ewig beharrenden Größe und er hat ein Recht dazu, denn er meint Geist und Gewissen, wie sie von der im Wechsel ewig beharrenden Kirchenmacht beherrscht und bestimmt werden. Nur so viel Recht an der Schule will er der Staatsgewalt gewährt wissen, als ihr Friedrich Julius Stahl zugestanden hat.

Stahl hatte in seiner „Rechts- und Staatslehre“[1]) nach „Umkehr der Wissenschaft“ gerufen. Er gab der an ihrer Gottlosigkeit zugrunde gehenden Philosophie eine Absage; „nur dann kann die Philosophie ein Nationalgut sein, wenn sie in Übereinstimmung mit der öffentlichen Religion, wenn sie im Dienste der Kirche ist“. Er rühmte sich — hier eng mit Jarcke zusammengehend —, Gott wieder in die Rechtsphilosophie eingeführt zu haben, er stellte seine Rechts- und Staatsphilosophie auf die Grundlage christlicher Weltanschauung. Das mußte den Bischof anziehen, der aus dem streng positiven Protestantismus Stahls die verborgenen katholischen Ergebnisse[2]) und das gegenwärtige Stück Katholizismus ebenso sicher herausfühlte,

---

[1]) Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung. 1. Abteil. (= Philosophie des Rechts II). Zuerst 1833, 3. Aufl. 1854. Zum Folg. (nach der 3. Aufl.) besonders: S. XII, XVIII, XXIX, XXX (= Vorrede zur 2. Aufl.); Buch 1, 2. Abschnitt, 4. Kapitel; S. 135 Anm.; S. 347; S. 492 ff.; 498 f., 497 f.

[2]) Im „Katholik“ 35 (1835) war bei der empfehlenden eingehenden Besprechung (S. 87—104) der 1. Ausgabe dem Verf. gegenüber die Überzeugung ausgesprochen worden (S. 90), „daß seine und alle der ihm Gleichgesinnten ähnliche Bestrebungen

wie es auf der anderen Seite und in anderem Sinne Bunsen tat; man versteht es schon von diesem Zusammenhang her, wenn Bunsen in seinen „Zeichen der Zeit" Ketteler sowohl wie Stahl bekämpfte. Ketteler brauchte nicht einmal immer erst das Christliche Stahls durch sein Christliches, durch das Katholische zu ersetzen; Stahl selbst schon erkannte z. B. in der dem Bischof heiligen Lehre des Thomas von Aquino das Idealbild einer ungetrübten Einheit von öffentlichem Glauben und öffentlicher Bildung, Theologie und Philosophie — wobei ihm ganz wie dem Bischof der Glaube als das Höhere, die Theologie als das Bestimmende galt. Bei Stahl fand Ketteler den Leitgedanken, der ihn selbst beherrschte: aller Kampf der Gegenwart ist schließlich nur Kampf zwischen Christentum und Entschristlichung der zivilisierten Welt. Stahls Versuch der philosophischen Grundlegung der Staatslehre wird den Bischof, dem der Sinn für das Philosophische fehlte, wenig beschäftigt haben, konnte ihn übrigens nur bestärken in seiner Abneigung gegen die widerscholastische Philosophie Kants und die Dialektik Hegels, denn Stahl meinte beide überwunden zu haben. Fühlte Ketteler in des Juristen Auseinandersetzung über den Willen und die sittliche Freiheit den protestantischen Gedanken drohend aufsteigen, so durfte er doch an der durchgreifenden Kraft und Bewußtheit dieses Gedankens zweifeln, wenn er diese oder jene katholisierende Bemerkung las. Gewiß baute Stahl, der den Gedanken der historischen Rechtsschule und den preußischen Staatsgedanken (wenn auch nicht den friderizianischen) einigen Einfluß auf seine Staatslehre gestattete, auf anderem Boden als Ketteler. Diesem lag Stahls unbedingte Hochschätzung des Staates fern: war es der „christliche" Staat, so doch zugleich der gegebene „christliche", nicht aber katholische preußische Staat, dessen Selbständigkeit Stahl im Jahre 1848 entschieden verteidigt hatte, ohne doch des Verständnisses für einen konservativen Nationalstaatsgedanken zu entbehren.[1]) Dennoch konnte Ketteler wie in der grundsätzlichen so in der gegenständlichen politischen Betrachtung eine Strecke Weges mit Stahl zusammengehen. Kaum weniger leidenschaftlich als der Bischof verdammte der Berliner Professor, der dem preußischen Herrenhaus und Oberkirchenrat angehörte, den Liberalismus als religiöse zugleich und politische Sünde, als „System der Revolution", dem er den Wahrspruch zuschob „*L'ennemi de Dieu, l'ami de tous les hommes*", und auch er vereinigte mit der Abneigung gegen liberalen Konstitutionalismus den Wunsch, die preußische Verfassung zu bewahren. Was Ketteler in seiner derben Weise über den verhaßten Deutschkatholizismus dachte und sagte[2]), was er über die „Verfolgung" der Kirche zu klagen hatte, dafür bot ihm wiederum Stahl eine protestantisch-konservative Parallele.

Stahls Lehre von der Unterrichtsfreiheit aber konnte sich Ketteler im wesentlichen zu eigen machen. Die belgische Unterrichtsfreiheit nannte Stahl als Musterbild. Er lehnte allerdings die grundsätzliche Forderung eines ganz vom Staate gelösten kirchlichen Unterrichtswesens ab (schon mit Rücksicht darauf, daß dann die Anschauungen des Papstes Bonifazius VIII. und Bellarmins gelehrt werden könnten), aber über die Grenzen der staatlichen Schulrechte dachte er so, wie es

---

entweder ganz ohne Folge bleiben oder zum Katholizismus notwendig zurückführen müssen." — F. Nippold, Welche Wege führen nach Rom? (1869) S. 229 (vgl. 223) sagt in seiner übertreibenden Manier, Stahl habe „den Protestantismus" zu rekatholisieren gesucht.

[1]) Vgl. Meinecke, Weltbürgertum 1. Buch, 10. Kap. (6. Aufl. S. 263 ff.); v. Martin, „Die weltanschaul. Motive im altkonservativen Denken" in der Festschrift für Meinecke „Deutscher Staat und deutsche Parteien" (hg. v. P. Wentzcke, 1922), S. 361 ff.

[2]) Hier hätte er sich auch auf den „liberalen" Montalembert berufen können; der nannte z. B. („Interessen" S. 16) Ronge Luthers „erbärmlichen Nachäffer", „der unter großen Beifallsbezeugungen der Demokraten und Philosophen den vollständigen Verfall des päpstlichen Babylons prophezeit hatte".

der Bischof nur wünschen mochte, der sich denn auch für seine Schrift den Satz nicht entgehen ließ: „Wenn die Staatsschule entchristianisiert oder auch nur mit der betreffenden anerkannten Konfession in Gegensatz gestellt wird, dann ist ihr Monopol oder ihre maßgebende Macht nicht mehr gerechtfertigt, weder in direkter Weise bei der allgemeinen Volksschule, noch auch in indirekter Weise bei den Bildungsanstalten für den Staatsdienst. Dann gilt das Gesetz des Gewissens, man kann keinen Vater zwingen, sein Kind einem seiner Religion feindlichen Einfluß zu übergeben, und gilt nicht minder das Recht der Kirche selbst, den Beruf der Erziehung, den sie hat, gesondert vom Staate zu verfolgen.“ Mit der Schulaufsicht übernimmt nach Kettelers Meinung der Staat die Verpflichtung, nichts zu dulden, „was der Verehrung des Einen wahren Gottes widerspreche“; das konnte in der Wirklichkeit leicht die staatliche Schulaufsicht zu einer kirchlichen machen. Auf die Wirklichkeit aber kam es dem Bischof auch hier vor allem an. Darum suchte er das kirchliche Bewußtsein der Eltern zu schärfen gegen jegliche Gewissensverletzung im Betriebe der öffentlichen Schulen, suchte sie zum Kampfe aufzurufen gegen das Schulsystem des Liberalismus, gegen eine durch Schulzwang dem größten Teile der Bevölkerung aufzunötigende „von Haus und Kirche getrennte Staatsschule“, eine „geistige Zuchthausanstalt, in die man die Kinder christlicher Eltern treiben würde, um ihnen dort ihren christlichen Glauben zu nehmen“ — eine Christenverfolgung, mit der verglichen des „abtrünnigen“ Kaisers Julian Verbot christlicher Schulen noch eine milde Verfolgung zu nennen sei. Schon jetzt findet der Bischof das, was die mittlere und höhere Schule bildet, größtenteils dem modernen Unglauben zugefallen. Um so größer sein angsterfüllter Eifer für die Volksschule. Ketteler liebt übertreibende Worte, aber es sprechen seine seelsorgerischen Empfindungen zugleich und eine scharfe Einsicht, wenn er an die Spitze dieses Schulkapitels den Satz stellt: „Keine Frage ist für die Zukunft wichtiger als die über die rechte Stellung der Schule; keine von dem besseren Teile der Bevölkerung bisher weniger verstanden.“

Die beiden Abschnitte unmittelbar vor dem „Schlußwort“ sind zwei Gelegenheitsäußerungen, die ebenso gut fehlen könnten. Wenn sie dennoch in diesem Buche untergebracht sind, so beweist das, daß sie dem Bischof etwas bedeuteten. Es ist eine längere geistespolitische, eine ganz kurze staatspolitische Darstellung: Freimaurerei; deutsche Einheit. Kettelers umgekehrte Liebe zur Freimaurerei erklärt sich wohl nicht zuletzt auch aus dem unausgesprochenen Empfinden, daß hier eine zu dem katholischen Kirchenwesen, ja dem katholischen Gottesbegriff im Gegensatze stehende Gemeinschaft doch in Formen dachte und lebte, die an die geheimnisvolle Symbolik des Kirchlichen erinnern konnte: dieses unbestimmte Gefühl, daß man zwischen Maurerei und kirchlicher Ordnung in Recht und Lehre verwandte Züge entdecken mochte, es mußte die Abneigung gegen diese unkirchliche „geheime Gesellschaft“ nur noch verschärfen. „Die Freimauerei nimmt allein in der ganzen Welt einen merkwürdigen Ausnahmszustand tatsächlich ein und grundsätzlich in Anspruch.“ Das sollte sich auf die Tatsache beziehen, daß die Freimaurer in der Presse wenig besprochen wurden und nicht besprochen sein wollten. Aber mußte nicht jeder bei diesem bischöflichen Satze an die katholische Kirche denken, an ihre grundsätzliche und tatsächliche Sonderstellung im Leben der Zeit? Der Bischof, der doch wußte, daß seine Kirche weder in ihrer Diplomatie noch in ihrem Ordensleben sich offen vor der Welt entfaltete, forderte, daß man endlich aufhören möge, die Freimaurerei und ihre Mitglieder dem Tageslichte zu entziehen, forderte von der katholischen Presse eine nachdrückliche Beschäftigung mit der Maurerei, um diese zum Hervortreten aus dem Dunkel zu zwingen. Er selbst macht den Anfang mit dieser Beschäftigung und gibt so, was ja die unmittelbare Absicht seiner Schrift ist, der katholischen Presse mit der Weisung zugleich das Vorbild.

Das Wesen der Freimaurerei ist ihm durch den englischen Deismus bezeichnet. Das Unrecht dieser „rationalistischen christlichen Sekte“, die am Gottesglauben festhält, sieht er in der Leugnung der übernatürlichen Offenbarung Gottes. Darin

liegt der vollkommene und entschiedene Gegensatz zur katholischen Kirche. Damit ist das kirchliche Verbot des Eintritts in den Maurerorden gerechtfertigt. In der kastenartigen Verfassung der Maurer und ihrem Einfluß auf das Staatsleben sieht er aber ein allgemeines Bedenken, eine Gefährdung der Staatsbürgerrechte. Staatsämter können in Freimaurerhänden zu Bundeszwecken mißbraucht, vor allem aber kann durch maurerische Lehrer „ein geheimer innerer Krieg" gegen die Offenbarungsgläubigen geführt werden, und so bei angeblicher Freiheit der Religion und der Wissenschaft die Schule der Verbreitung der maurerischen religiösen und wissenschaftlichen Anschauungen dienen. Was vorher schon angedeutet wird, tritt zum Schlusse bestimmter hervor: das staatliche Verbot der Maurerei soll als ein staatliches Bedürfnis erscheinen, wie es dem Bischof ein kirchliches Bedürfnis ist. Ihm scheint die Maurerei „eine große Vor- und Übungsschule für alle Arten geheimer Gesellschaften zu sein und dadurch die ganze europäische Staatenordnung in ihren Fundamenten zu beschädigen". Ihm sind geheime Gesellschaften in jeder Hinsicht mit einem geordneten Staatswesen vollkommen unverträglich, sie scheinen ihm „einen gewissen unsittlichen Charakter" in sich zu tragen. Mit geschickter Ironie ruft er schließlich den Zeitgeist, der auf allen Gebieten Öffentlichkeit fordere, gegen „dieses geheime Treiben" an. Auf einen staatlichen Kampf gegen die Maurer mag Ketteler selbst in seinem Hasse nicht gehofft haben. Aber seine in der Form übrigens erstaunlich maßvolle Auseinandersetzung veranlaßte doch die klerikale und die nichtklerikale Presse — ganz wie Ketteler es wünschte — sich mit den Maurern und ihrem bischöflichen Gegner zu beschäftigen, rief vor allem die Maurer selbst auf den Plan: noch im Sommer 1862 erschienen zwei maurerische Schriften, im Spätjahre 1864 folgte ein kurzer Briefwechsel zwischen Ketteler und dem Herausgeber der „Bauhütte" und im Frühjahr 1865 das Bischofsbüchlein „Kann ein gläubiger Christ Freimaurer sein?", natürlich eine neue Verneinung dieser Frage. Auch Kettelers „Arbeiterfrage", sein Buch über 1866 und vor allem Kulturkampfschriften kamen wieder und wieder auf diese Gegensätze zurück. In dem Freimaurerkapitel des Buches von 1862 aber sind die politischen Erwägungen und Wünsche, obwohl nicht unmittelbar bezeichnet, überdeutlich zu erkennen: Maurerei und Liberalismus, herrschender Kammerliberalismus rücken in des Bischofs Vorstellung nahe zusammen, von den „geheimen Gesellschaften" aber gingen seine eigenen Gedanken und sollten die Gedanken derer, die er zu belehren wünschte, hinüberwandern zu den italienischen Einheitskämpfern und in die nächste deutsche, hessische Nähe, zum Nationalverein.

Die drei Seiten aber über „die Einheit Deutschlands" sind bemerkenswert durch das Bekenntnis zum Bundesstaat und durch kirchliche Ausnutzung nationalpolitischer Erwägungen, wie sie sich etwa in dem Satze zeigt: „Nichts würde die Einheit des deutschen Volkes mehr fördern, als die ehrliche Anerkennung des Prinzips der Selbstverwaltung für die Kirche"; der „absolutistische Liberalismus" aber, der von der deutschen Einheit redet, bringt durch Übergriffe ins kirchliche Gebiet, durch den „Terrorismus" gegen die katholische Kirche in einzelnen Kammern und in der Presse die Gefahr innerer Kämpfe. Von den kirchlichen Eiferern aber, denen die deutschen Einheitsbestrebungen deshalb als aussichtslos erscheinen, weil in ihnen auch ein katholikenfeindlicher Geist hervortritt, rückt der Bischof ab, wie er auch durch die religiöse Spaltung nicht die Einigung überhaupt, sondern nur die Erreichung des höchsten Ideals einer nationalen Einigung unmöglich gemacht sieht. Er verlangt jedenfalls von den deutschen Katholiken, daß sie sich „in der Liebe zum deutschen Vaterlande, zu seiner Einheit und Größe von niemandem übertreffen lassen". Also steht in dem letzten Satze vor dem „Schlußworte" das Bekenntnis zu dem von Ketteler nie verleugneten deutschen Vaterlande.

Das „Schlußwort" selbst — ein „Wort" von anderthalb Druckbogen! — lenkt wieder hinein in die kirchlichen Betrachtungen. Der Geist, der Christus ans Kreuz geschlagen hat, bekämpft seitdem die Kirche: er hat sie in ihrem Werke gestört, er hat die Christenheit zerrissen. „Daher", so kündet der Bischof im Stile des Bonifatiushirtenbriefes mit vorsichtiger Verknüpfung, „daher jene unglückliche

Trennung von der katholischen Kirche im Abendlande, die seit dreihundert Jahren gleichsam in unseren eigenen Eingeweiden wütet und Verderben bringt", daher die Spaltungen im Protestantismus, daher der Deismus, der mitten in der Christenheit selbst das Christentum bekämpft. Nur die Spaltungen verschulden den „namenlosen Greuel", daß die Toren nicht nur in ihren Herzen, sondern von den Dächern und Lehrstühlen herab, sagen dürfen: Es ist kein Gott." Wiedervereinigung der Konfessionen, das ist die große Aufgabe. Für sie zu wirken durch Gebete, ist allgemeine Pflicht: einen Gebetsverein aller Christgläubigen wünscht der Bischof herbei; die Pflege des die Lüge, den Irrtum überwindenden heiligmäßigen Lebens ist die besondere Pflicht des Ordensstandes und des Priesterstandes. Den ersehnten „Gebetsverein" denkt sich der Bischof konfessionell gemischt, doch ist er offen genug, das kirchlich Selbstverständliche auszusprechen, daß das Ziel nicht eine „Wiedervereinigung" mit katholischen Zugeständnissen, sondern die gegebene katholische Kirche selbst ist, daß die Katholiken „bei einer Wiedervereinigung nur an eine Rückkehr zur katholischen Kirche denken können".[1]) Die katholische Kirche ist eben die Kirche schlechthin, denn sie ruht auf dem Inhalt und dem Geiste des lebendigen Gotteswortes, dessen Fortbestehen in der ununterbrochenen Reihenfolge der Bischöfe gewährleistet ist, sie ruht auf der vermöge übernatürlichen Beistandes unfehlbaren Lehrautorität. In dem Gegensatze zwischen dem protestantischen Schriftprinzip und dem lebendigen Lehramt der katholischen Kirche liegt das ganze Wesen und der letzte Grund der religiösen Trennung. Wenn der Protestantismus seine religiöse Überzeugung auf die Bibel gründen will, so sieht der Bischof darin eine große Selbsttäuschung. Der Versuch zur Begründung dieses Urteils kann freilich höchstens die Ansprüche einer landläufigen Polemik befriedigen. Zum letzten Schluß aber verläßt Ketteler die in der Form vornehme Polemik gegen den Protestantismus, um noch einmal dem „Weltgeist" mit seinen Kammermehrheiten, seiner Presse, seiner Kirchenfeindschaft die göttliche, gnadenvolle Autorität der Kirche entgegenzusetzen. Über die „bodenlose Heuchelei des modernen Liberalismus", über den „Plan der Hölle, die Schule dem Antichristentum dienstbar zu machen", über alle die „großen Anliegen der Menschheit" muß das christliche Volk belehrt werden, von jeder Kanzel herab, in zahllosen Blättern, in politischen Versammlungen, überall, von den Laien wie vom Klerus. „Der revolutionäre Absolutismus ist darauf aus, die Gewalt an sich zu reißen, um dann unser liebes, gutes, deutsches Volk in den Abgrund des Unglaubens und der Zuchtlosigkeit zu stürzen. Es ist viel größer und herrlicher und vor Gott verdienstlicher, gegen sie das Christentum zu verteidigen, als in träger Ruhe über die Taten unserer Voreltern zu schwärmen, die nach Jerusalem zogen, um die Stellen, wo das Blut Christi geflossen war, den Ungläubigen zu entreißen. Wer bei diesem Kampfe ruhig bleibt, wird einst am Richterstuhle Gottes die Worte hören, die jener Hausvater zu den trägen Arbeitern sprach: Wie habet ihr da den ganzen Tag müßig gestanden!" Dieser Schluß des „Schriftchens" — es ist immerhin das umfänglichste der Bücher des Bischofs — war gegen die kirchenstillen Frommen, gegen die reinen Beter, gegen die romantischen Genießer eines ästhetisierenden Katholizismus, gegen den „religiösen Katholizismus" im Sinne Rosminis und seiner feingeistigen Nachfahren gerichtet[2]): auch alle romantischen Empfindungen, auch alle Erinnerungen an kirchliche Vergangenheit sollen zur Tat führen in der Gegenwart.

---

[1]) K. Hase hat in der Vorrede der 2. Aufl. seiner „Polemik" (31. 10. 64) den offenherzigen Satz im Wortlaut angeführt: 4. Aufl. S. XX Anm. 1. Zum Folg. ebenda S. 89 Anm. 85. — Irrig: Hase 531 Anm. 12.

[2]) Vgl. dazu Mz. J. 1863 Nr. 303 (30. 12.): „Freireligiöse Wechselwirkungen" VIII (Klage, daß auch von guten Katholiken — „freilich auch nur von solchen, die ohne praktische Lebensrichtung und höchstens auf einige Bücher und Lieblingsstudien zurückgezogen, sich gänzlich außerhalb der Entwicklung unserer sozialen Zustände oder, wie sie oft meinen, über dieselben sich gestellt haben" — „mit arkadischer Hirteneinfalt" gefragt werde, „wie es denn komme, daß gerade

Ferdinand Walter in Bonn, der den oberrheinischen Bischofskampf mit katholischem Herzen begleitet und in der Stille die Vorbereitung der Denkschrift von 1852 mit einer Darstellung über die kirchlichen Rechtsverhältnisse in Preußen unterstützt hatte, nennt in seinem anderthalb Jahre nach Kettelers Schrift vollendeten Buche „Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart" in der Reihe der Verteidiger des historischen Rechts und der christlichen Politik neben Adam Müller, Jarcke und anderen auch den Mainzer Bischof mit der Schrift von 1862. Das mag in dieser gelehrten Kompilation des frommen Kanonisten hingehen, der auch die kirchenpolitische oder halb erbauliche Literatur beachtete, und so allerdings Recht hatte, eine Darstellung anzuführen, der Entschiedenheit des kirchlichen Urteils, leidenschaftlicher kirchenpolitischer Eifer, Gegenständlichkeit der Erziehungsziele und Lehrabsichten Feuer und Farbe verleihen. Aber man könnte einem so durchaus unphilosophischen, selbst unwissenschaftlichen Kopfe wie Ketteler, der auch als Schriftsteller stets der Mann des gegenwärtigen Lebens und der kirchlichen Tat war, kein größeres Unrecht tun, als wenn man „Freiheit, Autorität und Kirche" ernsthaft unter die große sozialphilosophische und staatsphilosophische Literatur rechnen wollte. Mit wissenschaftlichem Maße gemessen, würde dieses, wie alle Bücher des Bischofs, schlecht bestehen. In der Auswahl, in der Mischung der gegebenen kirchlichen Gedanken, in ihrer Formung und Abtönung, vor allem in ihrer geschickten Beziehung auf das Leben liegt der Wert, liegt die Wirkungskraft dieser Kampfschrift, dieses einfachen und doch im einzelnen immer wieder packenden und anreizenden Führers für die katholische Presse und die Gläubigen im öffentlichen Leben überhaupt. Da sich die Schrift vornehmlich auf die Gegenwart richtete, war ihre rasche Verbreitung auch rasch abgeschlossen: binnen zwei Monaten erschienen vier Auflagen[1]), aber die einige Monte später ausgegebene siebente Auflage, die dritte Volksausgabe, war bereits die letzte. Im Auslande wurde das Buch gleichfalls beachtet: in Frankreich, wo die Zusammenstöße zwischen Napoleonismus und Klerikalismus, wo die innerkirchlichen Gegensätze zwischen dem „liberalen" Katholizismus Montalemberts und dem scharf ultramontanen Katholizismus Veuillots die Geister erregten, bereitete man sogleich eine Übersetzung vor, nicht anders in den Niederlanden, auch in Ungarn und Böhmen, später in Italien[2])

gegen Mainz und seine Kirche und seinen Bischof das Übermaß des Hasses und der Verleumdung gerichtet sei, und daß seit Beda Webers Tod jeder Angriff gegen die Kirche im allgemeinen in unseren Gegenden fast einzig in einen Angriff auf Institutionen und Persönlichkeiten der Mainzer Kirche eingekleidet erscheine?"

[1]) Mz. J. 1862 Nr. 88 (15. 4.). — Dazu 1867 Nr. 8 (10. 1.): „seiner Zeit" wurden 20000 Exemplare abgesetzt.

[2]) *Libertà, autorità, chiesa; considerazioni sui grandi problemi del nostro tempo.* Parma 1864 (Ergänzung zu Pfülf 2, 160).

und Spanien. Auch strenggläubige konservative Protestanten schätzten dieses konservative und so versöhnlich scheinende Buch; die Familie von Riedesel, das hessische Adelsgeschlecht, dessen Senior neben den Häuptern der standesherrlichen Familien geborenes Mitglied der Ersten Kammer war, schickte einem ihrer Angehörigen die Schrift sogar auf seine ägyptische Reise nach.[1])

Diese bischöfliche Waffe gegen den Liberalismus war indessen gerade kirchlich ein zweischneidiges Schwert. Nicht so wie Montalembert, der vor allem dort, wo der Katholizismus die Macht hatte, die katholische Duldung bewährt sehen wollte, immerhin aber mit starken Zugeständnissen an die moderne Welt, an die deutschen Verhältnisse hatte der Bischof von der Religionsfreiheit geredet. Man konnte bei ihm Worte finden, die als Bekenntnis zur Duldungspflicht angesprochen werden durften; seine freilich wieder eingeschränkten Sätze schienen doch in einer Sache, wo seine Kirche keine förmlichen Zugeständnisse sondern höchstens ein *tolerari potest* kennt, solche grundsätzlichen Zugeständnisse zu machen. Nun aber beriefen sich die Liberalen im zwangsmäßig rein katholisch erhaltenen Tirol darauf, daß sich Ketteler an Döllinger angereiht habe, daß auch dieser Bischof die Religionsfreiheit verteidige.[2]) Der Mainzer Bischof als Zeuge der verhaßten Liberalen — ein schwerer Schlag für die Tiroler Klerikalen! „Würde bei der gegenwärtigen Stimmung des Volkes der Klerus nicht im Sinne der Glaubenseinheit reden und handeln, er würde im vollständigsten Mißtrauen begraben, seine Wirksamkeit wäre verloren, sein Einfluß weniger als Null.“ So schrieb der Vorsitzende des katholischen Vereins von Tirol an Ketteler unter flehentlicher Bitte, „ein beruhigendes Wort der Wahrheit für unser armes Volk auszusprechen, damit es nicht den Bischof gegen den Bischof habe — wie man ihm fälschlich vorpredigt“. Jetzt war der wortgewandte Bischof in peinlicher Lage. Zur Beseitigung des kirchlichen Ärgernisses, zur möglichst unschädlichen, in Deutschland erträglichen Wiedergutmachung des Tiroler Schadens bedurfte es eines erheblichen Aufwandes dialektischer Mittel. Nicht überall und unter allen Verhältnissen sollte, so erklärte er jetzt, diese bestimmte Religionsfreiheit selbst gegen den Willen der Bevölkerung durch Akte der Staatsgewalt eingeführt werden; Einführung der Religionsfreiheit „im Sinne des Zeitgeistes“ habe er nie verlangt. Er suchte, was eine Verschiebung des unmittelbaren Streitpunktes bedeutete, unter willkürlich vorausgreifender Berufung auf mögliche Folgen, das, was seine Schrift selbst anerkannt hatte, zu beseitigen. Den „gottesleugnerischen Sekten“ hatte er die dem Protestantismus zugestandene Duldung verwehrt.

---

[1]) F. Nippold, Kl. Schriften 1, 191 u. 194; 2, 407 Anm. 1.

[2]) Zum Folg. die Briefauszüge bei Pfülf 2, 164 ff.; K.s Brief vom 2. 4. 62, der von Tirol aus als Broschüre verbreitet wurde, vollständig: Mz. J. 1862 Nr. 101 (1. 5.).

So suchte er die Tiroler Wünsche zu erfüllen, indem er die bestimmte Größe „Protestantismus" durch die unbestimmte, höchstens kirchlich faßbare Größe „Unglaube" ersetzte. Wenn den Protestanten in Tirol versagt war, auch nur eine Pfarrei zu begründen, wenn hier kein evangelisches Gotteshaus bestehen durfte, so rechtfertigt er das mit der einfachen Erklärung, in Wahrheit handle es sich darum, „ob dem ganzen modernen Unglauben die schönen Täler Tirols geöffnet, ob es diesem frechen, schamlosen Unglauben gestattet sein soll, an dem edlen Tiroler Volksstamm alle seine teuflischen Verführungskünste zu üben und ihn an Leib und Seele zu vergiften." Außer auf die Gefahr der „gewaltsamen Propaganda des Unglaubens" beruft sich der Bischof auch auf die Gefahr des Kapitals. Hier greift er um seiner lieben protestantenfeindlichen Tiroler[1]) willen zu so naiven Worten, als habe er die ganze übrige, die kritische Welt ringsum vergessen: „Nicht der gläubige Protestantismus, aber die ungläubigen dem Antichristentum dienenden geheimen Gesellschaften werden ohne Zweifel ihr Kapital in die wunderschönen Täler Tirols hineinleiten und zahllose Tiroler, die jetzt die frische Luft ihrer Gebirge einatmen, werden dann als Sklaven der Industrie und der Fabriken nunmehr die verpestete Fabrikluft kennen lernen und an Leib und Seele zu Grunde gehen." Die künftige Fabrikluft als moralische Rechtfertigung der gegenwärtigen Verweigerung freier protestantischer Religionsübung! Das ganze Schreiben jedenfalls eine beredte Ergänzung zu den deutelnden und deutbaren Bemerkungen des Buches, ein anschaulicher Beweis für die Festigkeit der kirchlich bestimmten Grenzen der Religionsfreiheit, wie Ketteler sie im letzten Grunde wirklich begriff und nach der kirchlich-päpstlichen Lehrmeinung, die ihm bald im Syllabus anspruchsvoll entgegentreten sollte, schließlich begreifen mußte.

Die Gegner haben schon vor diesem Tiroler Nachspiel und nachher immer wieder den Bischof gegen den Bischof auszuspielen gesucht; sie erkannten seine grundsätzlichen Vorbehalte auch da, wo sie nur angedeutet waren, und trauten darum seinen Zugeständnissen nicht. Die Liberalen überhaupt und die Deutschkatholiken insbesondere wehrten sich gegen die massiven bischöflichen Angriffe. In der Presse in Flugblättern, in Streitschriften wurde er in der nächsten Zeit, da sich der Kampf namentlich in der Stadt Mainz immer mehr verschärfte, derb, auch wohl plump angepackt.[2]) Die dem Bischof ebenbürtig oder

---

[1]) Vgl. dazu oben S. 26 u. 52 f.

[2]) Vgl. z. B. Mz. J. 1862 Nr. 58 (11. 3.). — „An W. E. v. Kettler [so!], Bischof v. Mainz, Zweck der Jesuiten: Alle Ketzer zur römischen Kirche zurückzuführen . . ." Johannes Ronge, Frankfurt a. M., im April 1863". Dieses Flugblatt (4 Folioseiten; Mainz, Stadtbibliothek), das vor allem gegen K.s „Schutzschreiben für die bekannte Schwester Adolphe" (vgl. oben S. 319 Anm. 2) gerichtet ist, bezieht sich einmal ausdrücklich auf des Bischofs „Werk über Freiheit".

überlegen waren, beschäftigten sich mit seiner Zweckschrift kaum[1]), am ehesten machte noch der nicht ungewandte aber doch unbedeutende Hieronymi Eindruck, wenn er, der als deutschkatholischer Prediger freilich allen Grund hatte, die maßlose Gehässigkeit des Bischofs zu vergelten, sogleich und später eingehender die Auslegungen und Ausdeutungen des Bischofs nicht ohne berechtigten Spott kritisierte.[2])

„Freiheit, Autorität und Kirche“ war unmittelbar auch durch die hessischen Kammerkämpfe angeregt worden und als praktisches Grundbuch der Kirchentreuen auf die inneren Verhältnisse des Großherzogtums gerichtet. Das Kapitel über Bedeutung und Wert der Kirchenfreiheit beginnt mit der wiederholten Einschärfung des Gedankens, daß die Sorge für diese Freiheit nicht einseitiges priesterliches Standesinteresse, sondern ein hohes, heiliges Anliegen aller katholischen Christen sei. Dieser allgemeinen Mahnung schloß sich die besondere für die Wahlen an: Erkenntnis des Wertes der Kirchenfreiheit soll die Katholiken davon abbringen, daß sie „so gleichgiltig darein sehen, wie die Männer, die sie selbst wählen, ihre Kirche mißhandeln und ihr Leben unterbinden“. Von den rund 900000 Bewohnern des Großherzogtums Hessen waren etwa 230000 katholisch getauft, in der Provinz Rheinhessen bildeten die Katholiken die größere Hälfte der Bevölkerung; die klerikale Partei der Zweiten Kammer aber stellte sich in dem Abgeordneten für Bingen und in Seitz dar. Ein halbes Jahr nach Veröffentlichung des bischöflichen Buches fanden die Wahlen für den 17. Landtag statt. Zum erstenmal seit dem Jahre 1848 traten die Klerikalen wieder kräftig hervor. In Mainz meinten sie die Zeit wenigstens kommen zu sehen, „wo die Katholiken nicht mehr wie eine Herde ohne Führer und Hirten umherirren und den heuchlerischen Verführungen preisgegeben sind, sondern wo ihre geborenen Führer, ihre Priester, Lehrer, Seelsorger sich darein finden, auch für die Wahlen tätig zu sein offen und ehrlich“; es sollten „nicht bloß die Prediger der freien Gemeinden, die Männer des Unglaubens, sondern auch die Priester der katholischen Kirche ihre Rechte und Pflichten als Bürger der Gemeinde und des Staates erkennen und unter Umständen energisch dafür einzustehn wissen“ — dann würden sie „alle religiösen und

---

[1]) So: Daniel Schenkel, Die kirchliche Frage und ihre protestantische Lösung im Zusammenhange mit den nationalen Bestrebungen und mit besonderer Beziehung auf die neuesten Schriften v. Döllingers und v. Kettelers. Elberfeld 1862. — Auch: H. F. Uhden [A. D. B. 39, 143/5], Bischof K., Gräfin Hahn und Card. Wiseman, wie sie zur römischen Kirche einladen (Göttingen 1862); vgl. Pfülf 2, 160 Anm. 2.

[2]) „Freiheit oder Autorität — was will die Kirche?“ Darmstadt 1862 (64 S.; breite Auszüge aus Kettelers Schrift mit Bemerkungen Hieronymis, die nicht geradezu gehässig sind); „Jubilate!“ (Wiesbaden 1875) S. 37 ff. (wenig glimpflich).

rechtlichen Männer ihrer Gemeinden und Berufskreise auf ihrer Seite haben".[1])

Ein Zukunftsbild, das sich als einigermaßen treu erweisen sollte! Aber für den Augenblick waren die Aussichten einer rein katholischen Parteibildung noch nicht günstig. Der politische Katholizismus hatte seinen Rückhalt an der Regierung; er war ihr gegenüber darum auch zu Rücksichten genötigt. Er durfte seine Stellung im Lande, selbst bei ungünstigem Ausgange der Wahlen, für gesichert halten, solange das Ministerium Dalwigk gesichert war. Wie bisher in Land und Landtag, so standen jetzt die Klerikalen als Verbündete der Regierung da. Aber die Stimmung der gläubigen Katholiken war durch den kirchenpolitischen Kammer- und Pressekampf kirchlich erregt, und die Organisation der Wähler, soweit sie nicht vom Liberalismus beherrscht und soweit sie leicht zugänglich waren, bleibt doch vor allem das Verdienst der Klerikalen selbst. Sie brachten, unter Moufangs Leitung und so unter stiller bischöflicher Förderung, namentlich in Mainz, wo die äußere politische Einheit der Klerikalen verloren gegangen war, eine „großdeutsch-konservative" Partei zusammen, die freilich erst Ende August 1862, unmittelbar vor den Urwahlen (3. September), mit ihrem Programm und der Wahlmännerliste fertig war. Den Katholiken wurde das Eintreten für diese Partei als Pflicht hingehalten. Das großdeutsche Bekenntnis sollte zugleich die protestantisch-konservativen Großdeutschen binden und eine bei der Macht des Liberalismus doppelt gefährliche Zersplitterung verhüten. Die neu aufsteigende, von Österreich und den Mittelstaaten angetriebene und ausgenutzte großdeutsche Bewegung sollte nun auch für die hessischen Landtagswahlen verwertet werden.

Der Wahlaufruf dieser „großdeutsch-konservativen" Partei wandte sich, unter zugleich großdeutsch, katholisch und mainzisch begründender Polemik, gegen die Fortschrittskandidaten Metz und Dumont, gegen die ganze Fortschrittspartei, von der nur Unheil zu erwarten sei, die sich intolerant und gehässig zeige, nicht — man fühlt die geistliche Feder — gegen den Unglauben, aber gegen das positive Christentum, namentlich gegen die katholische Kirche, in deren innere Zustände und Rechte sie sich unbefugt einmische; die eigenen Forderungen der Partei waren neben den großdeutschen die kirchlichen: jede Konfession soll ihre Angelegenheiten selbst ordnen, der Staat nur — in gleicher Gerechtigkeit für alle (von der Rechtlosigkeit der „Sekten" wurde jetzt nicht gesprochen) — die religiösen Überzeugungen aller seiner Angehörigen ehren und ihre Rechte beschützen. Die von den Mainzer Klerikalen zum 1. September einberufene Wählerversammlung

[1]) Mz. J. 1862 Nr. 196 (24. 8.): Zu den Landtagswahlen # # (die wichtigsten der oben angeführten Worte sind im Journal gesperrt gedruckt). Der Stil des Aufsätzchens widerspricht mindestens nicht der Vermutung, daß K. der Verf. sei. — Zum Folg.: ebenda Nr. 203 ff. (Moufangs Rede: Sonderbeilage zu Nr. 207).

bezeichnete Moufang, der Hauptredner, mit Nachdruck als eine nicht katholische, sondern großdeutsche; nicht konfessionell, sondern politisch sei die Partei, lediglich Großdeutsch und Kleindeutsch, Konservativ und Fortschritt wollte er einander gegenüberstellen; der Fortschrittspartei, die das Volk terrorisiere, hielt er vor, daß in ihrem Programm vieles „gelogen“ sei — so sprach er die Bischofssprache mit etwas derberem Tone —, daß vor allem die Hauptsache verschwiegen werde: die Zerstückelung Deutschlands; wohl deutete auch er einmal darauf hin, daß die vorige Kammer „unser heiligstes Gut“ mit Füßen getreten habe, aber er stellte die kirchenpolitisch-hessischen Gedanken durchaus hinter die deutschen zurück: das sei die Frage bei dieser Wahl, ob großdeutsch oder kleindeutsch, ob großdeutsch auf dem Wege der Verständigung und friedlichen Entwickelung oder ob kleindeutsch auf dem Wege der Rechtsverletzung, des Umsturzes und wohl gar des Bürgerkrieges. So suchten die Klerikalen unter ihrer großdeutschen Fahne den hessischen Landtagswahlen einen Gewinn abzuringen, der unter der katholischen noch nicht zu erlangen war. Sie bemühten sich mit Erfolg, die „konservative“ Gemeinschaft nicht durch Betonung des Konfessionellen zu stören. Die Regierung selbst trat mit allen Mitteln für diese Gemeinschaft gegen den Fortschritt auf; der Großherzog und Dalwigk ließen die Einwirkung auf die vom Hofe abhängigen Leute zu vollendetem Wahlzwang steigern[1]), denn Dalwigk wollte wenigstens den „Skandal“ verhüten, daß die Residenz durch „Herrn Metz und Genossen“ vertreten werde.

Vom Lande selbst durfte man nicht viel hoffen. Die Wirkungen der gerade von den Mainzer Klerikalen immer wieder gerühmten Verdienste des Ministeriums reichten doch nicht aus, seine Gewaltsamkeiten vergessen zu machen und seine Anhängerschaft zu mehren. Das Machtbewußtsein der Liberalen und Demokraten in Hessen, die nun dank der Vorarbeit des Nationalvereins größtenteils parteimäßig zusammengefaßt wurden, hatte sich zuerst eben durch den Triumph des Nationalvereins über Dalwigks Polizeiregiment, dann aber vor allem durch die Wahlsiege des preußischen Liberalismus stark gesteigert. In Preußen war seit dem Sommer 1861 der schon länger vorbereitete Umschwung deutlich zu erkennen: im ganzen Königreich und dann, nach den Wahlen vom Spätherbst 1861, auch in der Kammer sah sich der dem Ministerium nahestehende Altliberalismus überflügelt durch den demokratischer, parlamentarischer gefärbten Liberalismus, der sich im Juni 1861 in der Fortschrittspartei gesammelt hatte. Die Mehrheit, gestützt auf die Volksstimmung, scheute in dem Kampf um die Heeresverfassung auch vor dem Zusammenstoß mit den liberalen Ministern nicht zurück. Im März 1862 löste König Wilhelm das Abgeordnetenhaus auf und ersetzte die liberalen durch konser-

[1]) Dalwigk an den Großherzog 23. 8. 62 mit Randbemerkung des Großherz. v. gleichen Tage: Dalwigks Tagebücher 98.

vative Minister. Die Wahlen vom Mai 1862 führten in das Haus eine an Zahl, an Kampfeifer und Selbstgefühl gestärkte Linke als die beherrschende Mehrheit, die dann im Herbst 1862 gegen den neuen Minister, gegen den vielen schon vorher verhaßten, auch maßvollen Mitgliedern des Nationalvereins mehr als verdächtig scheinenden Bismarck den Kampf mit der alten Grundsatztreue, Leidenschaft und Zuversicht aufnehmen sollte. Das liberale Gemeinschaftsgefühl leitete die Erregung der preußischen Fortschrittspartei durch die Presse, durch persönliche Verbindungen, durch Vereinsbeziehungen, insbesondere durch den Nationalverein, der damals mit 25 000 Mitgliedern seinen Höhepunkt erreichte, auf die Liberalen in den anderen deutschen Staaten über. In Hessen, wo wir einen bescheidenen Verfassungskampf sich abspielen sahen, wurde die im Nationalverein vorbereitete Fortschrittspartei rasch aufgebaut, auch sie mit starken demokratischen Zügen, wie ja überhaupt — was Hermann Baumgarten in seiner berühmten „Selbstkritik"[1]) nach Königgrätz feststellte — im Jahre 1862 der unwiderstehliche Einfluß Preußens auf die übrigen deutschen Länder sich darin äußerte, daß auch hier, selbst in Staaten, die in anderer Weise als das Hessen Dalwigks wirklich konstitutionell regiert wurden, die ganze Masse der liberalen Partei nach links rückte.

Das Programm der hessischen Fortschrittspartei wurde unter der Führung des erprobten August Metz in einer Frankfurter Wahlversammlung — also außer Landes — am 12. August 1862 aufgestellt.[2]) Danach sollten in der Sache der Freiheit und des Volksrechtes sich alle zusammenfinden, „welche ein einiges deutsches Vaterland mit deutschem Parlament und kräftiger Zentralgewalt und für das eigene Hessenland ein wahrhaft verfassungsmäßiges Leben nach allen Richtungen erstreben". Die alten liberalen Forderungen, deren frühere Erfüllung von Dalwigk wieder hinweggenommen worden war, wurden wiederholt: freie Presse, freies Versammlungsrecht, freies Vereinsrecht, Selbständigkeit der Gemeinden, freies Wahlgesetz für Gemeinde- und Landtagswahlen. Das Verlangen nach „Achtung vor jeder religiösen Überzeugung", „Gleichheit der Rechte aller Konfessionen" deutet nur unbestimmt auf die kirchenpolitischen Absichten hin. Diese traten (ganz im Sinne der bisherigen Zweiten Kammer, obwohl sie auch hier wieder als „beinahe bloß aus Staatsdienern zusammengesetzt" sehr von oben herab behandelt wurde) unmittelbar zutage in den Sätzen: „Wir bekämpfen das Mainz-Darmstädter Konkordat und alle Angriffe gegen die zugesicherte religiöse Freiheit. Wir verlangen für die

[1]) Der deutsche Liberalismus: Preuß. Jahrb. 18 (1866), daraus: H. Baumgarten, Aufsätze hg. v. Erich Marcks (1893) S. 165.

[2]) Gedr. in Frankf. Zeitungen v. 13. 8. 62. — In dem Aufruf auch ein Hinweis auf den „durch energisches Zusammenhalten und Mitwirken aller Freisinnigen" erfochtenen „glänzenden" preußischen Wahlsieg.

katholische Kirche gesetzliche Regelung ihres Rechtsverhältnisses, sowie für die protestantische Kirche endliche Einführung der schon vor mehr als vierzehn Jahren zugesagten zeitgemäßen Verfassung mit gehöriger Beteiligung der Gemeinden und Laien“. Der Aufruf berührte mit den Eingangsforderungen und dann noch mit dem Eintreten für die Erhaltung des Zollvereins die deutsche Frage, wie das jetzt kaum anders sein konnte, da Österreich in bundesmäßiger Zusammenarbeit mit den meisten Mittelstaaten, darunter Darmstadt, wieder gegen Preußens Ansprüche auftrat. Aber man zeigte sich zurückhaltend und ließ das kleindeutsche Programm beiseite. Vor allem: in diesem liberalen Aufruf zu den hessischen Landtagswahlen traten, anders als in dem drei Wochen später folgenden klerikal-großdeutschen, die hessischen Ansprüche und Anliegen in den Vordergrund; an alle „Freisinnigen“, die „das seitherige Regierungssystem und die in der Staatsverwaltung der letzten zwölf Jahre erkennbare Richtung“ verwarfen, wandte sich dieser fortschrittliche Aufruf.

Gerade im Zeichen dieser Leitgedanken, hinter denen die Zwiespältigkeit zwischen den vorherrschenden kleindeutschen und der namentlich vielen Demokraten vertrauten großdeutschen Auffassung zurücktrat und angesichts des preußischen Verfassungsstreites auch leicht zurückgestellt werden konnte, gerade mit dieser scharfen Wendung gegen Dalwigk und dessen klerikale Verbündete gewannen die Fortschrittsmänner bei der Wahl im September 1862 einen glänzenden Erfolg: sie stellten 38 von den 50 Abgeordneten. Das bischöfliche Mainz erlebte immerhin neben dem Schmerze, daß die Stadt Mainz durch die Fortschrittler Dumont und Metz vertreten war, die Genugtuung, außer dem katholischen Abgeordneten für Bingen zwar nicht mehr Seitz, aber einen ähnlich entschiedenen, wenn auch nicht so gut geschulten Katholiken in die Kammer einziehen zu sehen: den Freiherrn Philipp von Wambolt aus kurmainzischem Stiftsadel.

Durch den überwältigend scheinenden Wahlsieg der Gegner sollte nun doch weder der Minister, den der Fortschritt so gern gestürzt[1]), noch der Bischof, den er so gern in feste Schranken zurückgeworfen hätte, überwältigt werden. Aber in Darmstadt wie in Mainz mußte man doch mit der neuen, auch in ihrem Geiste und ihrer Stimmung neuen Kammer rechnen; jetzt war die von Wernher angekündigte scharfe Antwort auf Dalwigks hochmütige Nichtachtung der früheren „Beamtenkammer“ tatsächlich erfolgt. Es gab auch jetzt allerdings innerhalb dieser großen Fortschrittspartei Unterschiede in Stimmungen und Meinungen: Mainzer und Gießener Demokraten z. B. bestritten die Rechtsgiltigkeit der bestehenden Verfassung und damit doch auch die Gesetzmäßigkeit des neuen Landtags; tatsächlich redeten denn auch einige eifrige Demokraten davon, die Kammer müsse sich sogleich

[1]) Vgl. Grenzboten 21 (1862) Bd. 4 S. 168 f.

am ersten Tage für unzuständig erklären. Aber diese Grundsatztreuen, die einen Kampf nach kurhessischem Muster begehrten, drangen nicht durch, und auch die gegnerischen Hoffnungen auf eine baldige Spaltung zwischen altliberalen und demokratischen Bestandteilen der Fortschrittspartei erwiesen sich als trügerisch. In der kirchenpolitischen Auffassung jedenfalls fühlten sie fast alle sich einig. Das zeigten schon Wahlaufruf und Pressestimmen, noch ehe Reden und Abstimmungen in der Kammer es zeigen konnten, und vor der Landtagseröffnung auch richteten (ähnlich wie im Jahre 1848, nur vorsichtiger) liberale Lehrer, auch etliche katholische, eine Eingabe an den Großherzog, die unter anderem den geistlichen Einfluß in der Schule bekämpfte.

Dalwigk brauchte sich durch den unerwünschten Ausgang der Wahlen in seiner festen Stellung nicht unmittelbar bedroht zu fühlen, aber er hegte einen tiefen Argwohn gegen die fortschrittlichen Abgeordneten, gegen ihre fortschrittlichen Ansichten, ihre deutschen und hessischen Absichten. Der liberalen englischen Gemahlin des Thronfolgers, die von der neuen Mehrheit eine gute Meinung hatte, sagte er vierzehn Tage vor Eröffnung der Kammer, er habe geschriebene und gedruckte Beweise, daß diese Leute den Umsturz wollten; der Mehrzahl nach wünschten sie die deutschen Fürsten zu entthronen, um einen einzigen oder am besten eine einige Republik an die Stelle zu setzen.[1]) Zur Feststellung ihrer kirchenpolitischen Absichten aber brauchte er sich nicht erst nach derartigen „Beweisen" umzusehen. Es galt, das Werk der Vereinbarung mit dem Bischof gegen die Kammermehrheit zu behaupten. So ungünstig die Aussichten schienen, Dalwigk und Ketteler sollten auch diesmal sich siegreich der Gegner erwehren. Sie arbeiteten wieder von vornherein nach geheimer Besprechung zusammen. Dalwigk kam den Kammerwünschen halbwegs entgegen in der Absicht, sie so gerade unschädlich zu machen. Die Regierung legte einen Gesetzentwurf vor, der nach badischem Muster die rechtlichen Verhältnisse des Staates zu den Kirchen und kirchlichen Vereinen überhaupt behandelte. Damit glaubte man jedem Scheine der Bevorzugung einer Kirche vorbeugen zu können; Dalwigk und sein Mitarbeiter v. Rodenstein hatten sich für dieses Verfahren nach vertraulicher Anfrage die Zustimmung der leitenden Persönlichkeiten der evangelischen Landeskirche verschafft.[2]) Zugleich meinte das Ministerium, mit der Einbringung einer solchen allgemeinen Gesetzvorlage sich gegen den Vorwurf der Inkonsequenz gesichert

[1]) Dalwigks Tagebücher S. 87 (20. 10. 62).

[2]) Der Präsident des Oberkonsistoriums Geheimrat Frh. v. Starck (vgl. oben S. 362) der Referent in allgemeinen geistlichen Angelegenheiten Geh. Oberkonsistorialrat Frey und der Prälat Dr. Zimmermann. — Dies und das Folgende nach dem von Rodenstein entworfenen Bericht des Min. d. I. an den Großherzog 31. 10. 62 (mit Vermerk „Eilt"; 11. 11. 62 von dem Großherzog genehmigt, der noch 7. 11. Dalwigk hatte auffordern lassen, ihm ein förmliches „berichtliches Gutachten" des Oberkonsistoriums vorzulegen).

zu haben, weil, wie der Bericht an den Großherzog mit anfechtbarer Rechtfertigung sagt, es sich früher „nur“ darum gehandelt habe, den Inhalt der vorläufigen Übereinkunft zum Gegenstand einer Gesetzvorlage zu machen, obgleich diese Übereinkunft — das war ja die alte, von Wernher bekämpfte Auffassung des Ministeriums — „das Gebiet der Gesetzgebung nicht berührte“, also die Stände auch nicht zur Mitarbeit berufen gewesen seien. Das Ministerium, das die „vermittelnde Richtung“ seines Entwurfes rühmte, bezeichnete als dessen Absicht, unter vollständiger Wahrung der Rechte des Staates die Rechte der Kirche auf ihrem Gebiete sicher zu stellen. Auch die Mitteilung, daß Ketteler gegen ein derartiges Gesetz nichts Erhebliches einwenden werde, sollte dem Großherzog die Vorlage empfehlen. Der „vertrauliche“ Brief des Bischofs wurde dem Großherzog vorgelegt; die bischöfliche Mitarbeit schien wohl schon durch das freundlich bescheidenere protestantische Gegenstück, jene gleichfalls „vertrauliche“ Anfrage, gerechtfertigt. Das aber ist eben an der Vorgeschichte dieses Gesetzentwurfes das wichtigste, daß er nicht ohne Einwirkung des Bischofs ausgearbeitet wurde.

Gemäß einer persönlichen Besprechung mit Dalwigk hatte Ketteler unter dem 26. Oktober 1862 seine Meinung über die Bestimmungen des badischen Gesetzes vom 9. Oktober 1860 eingehend dargelegt.[1]) Er wünschte kein derartiges Gesetz und er konnte sich darauf berufen, daß auch Dalwigk „bei jeder Gelegenheit“ die Anschauung öffentlich vertreten habe, nach der Verfassungsurkunde wie nach der ständigen Übung sei die Staatsregierung berechtigt, die in der Konvention berührten Gegenstände ohne Beirat der Stände zu regeln. Daß die Regierung jetzt an die „Möglichkeit“ einer gesetzlichen Ordnung denke, erklärt er sich aus dem Wunsche nach Beseitigung des leidenschaftlichen, unberechtigten Parteitreibens. Er selbst kann ein staatliches Recht zu solcher Gesetzgebung nur anerkennen, wenn sie in die Verfassung und die wohl erworbenen Rechte der Kirche nicht eingreift; den „Parteigrundsatz“, daß die Staatsgewalt oder gar die zufällige Kammermehrheit Rechte geben oder nehmen könne, erklärt er, ganz in der Sprache von „Freiheit, Autorität und Kirche“, für unvereinbar auch nur mit dem Gottesglauben, und staatliches Gesetzgebungsrecht ist ihm nur die Befugnis, dem Recht (das, wie sich versteht, im Geiste des kirchlich gefaßten Naturrechts genommen werden muß) in dem Gesetze Ausdruck zu geben.

Nach dieser kirchlichen Bindung des Staatsrechtes bespricht er die einzelnen Paragraphen des badischen Gesetzes[2]), das dem künftigen hessischen als Vorlage dienen sollte. Da dieses Gesetz die meisten wesentlichen Bestimmungen der badischen „Konvention“ mit Rom übernommen hatte, brauchte eine Gefährdung der bisher anerkannten kirchlichen Ansprüche im allgemeinen nicht befürchtet zu werden.

---

[1]) K. an Dalwigk, Mainz 26. 10. 62 (Beginn: In Folge der mündlichen Besprechung, welche ich vor einigen Tagen mit E. E. zu haben so glücklich war . . .), 28 von Kanzleihand weit beschriebene Großquartseiten.

[2]) Gedr.: Bad. Regierungsblatt 1860 Nr. 51, daraus: Archiv f. kath. Kirchenrecht 6 (1861), 132 ff.; vgl. Maas 406 ff. — In dem hess. Gesetzentwurf (gedr.: Brück, Oberrh. 554 Nr. 7; A. Schmidt, Quellen 68 Nr. 13) entsprechen Art. 1—3 den badischen §§ 1—3; Art. 4 = § 7; 5 = 8; 6 = 9; 7 = 11; 8 = 13; 9 = 15; 10 = 16; 11 = 10; 12 = 14; 13 = 6; 14 = 12; 15 = 17. — Bei Brück und bei Schmidt auch die Beschlüsse der 2., die Ausschußanträge der 1. Kammer, desgl.: Mz. J. 1863 Nr. 250; Entwurf u. Beschlüsse auch bei Heinrich, Reaktion S. 237—242.

Die Einwendungen und Wünsche Kettelers sind aber für seine Bischofsart bezeichnend genug. Auch hier hält sich seine Erörterung nicht frei von jenem Lehrton, den er so gerne, wie ein höchster Staatsrat, und nie ganz vergeblich anschlug; selbst der Stil der großen bischöflichen Lehrschrift kehrt in dieser kleinen Denkschrift wieder. Zu dem § 3 — hier wird die Bildung religiöser Vereine, sofern sie nicht den Staatsgesetzen und der Sittlichkeit widersprechen, gestattet — bemerkt der Bischof, der feste Sinn des Wortes „religiös" sei vollständig vernichtet, seitdem man „die Rongeaner und die Freigemeindler" als religiöse Vereine bestehen lasse; ohne nähere Bestimmung der Worte „sittlich" und „religiös" werde dieser Paragraph zu einem Freibriefe für alle Vereine, auch die unsittlichsten und irreligiösesten. Ohne übrigens Gewicht darauf zu legen, beanstandet er in dem Satze über das Korporationsrecht der Kirchen (§ 1) den Ausdruck „römisch-katholisch" und er, der katholische Bischof, erlaubt sich (freilich mit dem Zusatz, er habe darüber kein berechtigtes Urteil) sogar die Bemerkung, der Ausdruck „vereinigte evangelisch-protestantische Kirche" scheine ihm das Recht der nichtunierten Lutheraner und Reformierten zu verletzen.

Diese bischöflichen Anregungen beachtete man in Darmstadt; im Art. 3 wurde wenigstens das Wort „Religionsgemeinschaften" nicht „religiöse Vereine" gewählt und hinzugefügt, daß sie „andere nicht in ihren politischen, bürgerlichen oder religiösen Rechten beeinträchtigen" dürften. An einigen anderen Stellen noch ist der Wortlaut der Regierungsvorlage durch die bischöflichen Bemerkungen zu dem badischen Gesetze beeinflußt worden. Den sehr bestimmten badischen Ordensparagraphen — „Ohne Genehmigung der Staatsregierung kann kein religiöser Orden eingeführt und keine einzelne Anstalt eines eingeführten Ordens errichtet werden. Diese Genehmigung ist widerruflich" — bezeichnete Ketteler als widersprechend den Rechten der Kirche, ja jenem § 3 des Gesetzes selbst; daß hier unter „religiösen Vereinen" nur die kirchenartigen Religionsverbände gemeint waren, wußte Ketteler natürlich, wie er selbst in der Kritik dieses Paragraphen gezeigt hatte, aber er wollte eben — hier verfällt er wieder in die Broschürensprache — den „frechen Zeitgeist, der alle Gebote der Sittlichkeit verhöhnt," durch die wirksame Gegenüberstellung treffen: außerhalb der katholischen Kirche können sich religiöse Vereine nach Belieben bilden, innerhalb der katholischen Kirche sollen „religiöse Vereine" besonderer Genehmigung bedürfen; er meint, sich nichts Ungerechteres und Empörenderes denken zu können als diese badische Klosterbestimmung, dieses Ausnahmegesetz für gläubige Katholiken, die in Baden mit ihren $1^1/_5$ Millionen nicht dasselbe tun dürften, wie „ein paar Dutzend Freigemeindler und Rongeaner, die von gestern her sind". Der hessische Entwurf, der sonst das badische Gesetz ausschreibt, faßte in der Tat den Ordensartikel sachlich und in der Form milder: neben der Oberaufsicht beansprucht der Staat nur das Recht, „aus Gründen des öffentlichen Wohls" die Einführung neuer und die Tätigkeit bereits eingeführter Orden zu untersagen. Zu der badischen Bestimmung (§ 4), daß die Religionsverschiedenheit kein bürgerliches Ehehindernis sei und die bürgerliche Eheschließung gesetzlich gewährt sein müsse, bemerkte der Bischof, die Regierung werde gewiß nicht diese Form der Zivilehe in den rechtsrheinischen Provinzen einzuführen beabsichtigen — „eine solche Konzession an den Geist, der die feste Grundlage der Familie erschüttern will, könnte ich nur beklagen". Dieser Paragraph blieb tatsächlich weg, freilich auch der von Ketteler als großer Fortschritt begrüßte nächste, wonach die Bestimmung der Religion der Kinder den gesetzlich Erziehungsberechtigten zustehen sollte.

Im übrigen entsprechen die Sätze des hessischen Entwurfs meist bis aufs Wort genau denen des badischen Gesetzes. Ketteler hatte noch manches im einzelnen beanstandet: so im § 8 die Einschränkung der kirchlichen Besetzung der Kirchenämter durch den Vorbehalt der Patronate und sonstigen Titel, wenn er sich auch in der Überzeugung beruhigt fühlte, daß die hessische Regierung keine Ansprüche bei Besetzung der Kirchenämter über die „Konvention" hinaus erheben werde; in der Bestimmung (§ 12), daß die Kirchen den Religionsunterricht besorgen un-

beschadet der einheitlichen Leitung der Anstalten, empfand er etwas von dem „Beigeschmack jener Richtung, die jetzt in Baden herrscht, die die Kirche von der Schule trennen und den Geistlichen lediglich zu einem Lehrer der Religion in der Schule herabdrücken will“; er verlangte Streichung des Satzes (§ 9), daß Umfang und Nachweis der Vorbildung zum Kirchenamte zu bestimmen, einer Verordnung überlassen bleibe; am lebhaftesten sprach er sich gegen die Vorschrift über das Kirchenvermögen (§ 10) aus, die ihm als schwere Rechts- und Eigentumskränkung erschien, da der Kirche als der Eigentümerin des Kirchengutes die oberste Verwaltung des Vermögens gebühre, dem Staat aber nur eine gewisse Einsicht in die Verwaltung zugestanden werden könne, insoweit er bereit sei, die Kirche bei Beschaffung ihrer Bedürfnisse zu unterstützen. Diesen bischöflichen Vorstellungen aber folgte die Regierung nicht. Sie hielt sich an das badische Muster, nur machte sie das kleine Zugeständnis, daß in dem Schlußartikel den Verordnungen über die Vermögensverwaltung[1]) ihre bisherige Wirksamkeit zuerkannt wurde bis zur Aufhebung im Verordnungswege. So zeigte sich doch die ein wenig mehr staatsbewußte Stimmung im Schoße des Ministeriums[2]) auch hier; in kollegialen Beratungen führten übrigens, schon bevor die bischöfliche Zuschrift kam, zu allerlei Änderungen an den Entwürfen des Ministerialrats v. Rodenstein.[3])

Am 10. November 1862 wurde der 17. Landtag eröffnet. Vier Tage später schon legte ihm die Regierung den Gesetzentwurf vor.[4]) Vom 22. April bis zum 8. Mai 1863 verhandelte die Zweite Kammer über die Vorlage; der Ausschuß, dessen Berichterstatter der treffliche Büdinger Gymnasialdirektor Georg Thudichum war, hatte an mehreren wichtigen Stellen den Entwurf von Grund aus umgestaltet. Die Verhandlungen erhielten auch eine außerparlamentarische Einleitung. Am 23. April 1863 veröffentlichte der gesamte Klerus der Mainzer Diözese — zu solcher Einheit hatte ihn Ketteler gebracht! — eine Adresse an den Großherzog, die, des Bischofs Sprache mit überraschender Treue aufnehmend, unter heftigen Klagen über die politische, „zum Teil auch religiöse oder vielmehr irreligiöse Wühlerei“ wider die Übereinkunft zwischen Staat und Kirche, Einspruch erhob gegen die „früher unerhörte“, jetzt zum Axiom erhobene Behauptung, daß nur durch Staatsgesetze das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu ordnen sei, gegen den Grundsatz, daß die Rechtsstellung der katholischen Kirche lediglich von den Bewilligungen der Staatsgewalt abhänge. In einer drohenden Sprache, die freilich gegen die

[1]) Vgl. oben S. 360 ff.

[2]) Vgl. oben S. 361 ff.

[3]) Aus den Akten ließe sich das im einzelnen zeigen. — Wie der Entwurf des Gesetzes (s. S. 406 Anm. 2), so sind die Motive (gedr.: Verhandl. der 2. Kammer 1863/65, Beilagen Bd. 1 Nr. 19a) von Rodenstein geschrieben. Dazu v. Bechtolds Bemerkungen vom 23. 10. 62 zu den Motiven; seine kleinen Änderungsvorschläge zu den Artikeln 1, 2, 5, 6, 8 wurden berücksichtigt, die zu 11 nicht. Nach dem Eintreffen des bischöfl. Schreibens vom 26. 10. wurde am 31. 10. die entscheidende Ministerialsitzung abgehalten. Danach, noch am 31. 10., veranlaßte Bechtold noch, daß im Artikel 7 von dem Verbote der Wirksamkeit der Orden gesprochen wurde, nicht, wie in der Sitzung selbst genehmigt worden war, von ihrer Auflösung.

[4]) Zum Folgenden neben den Protokollen der Verhandl. der 2. Kammer u. a. Mz. J. 1863 Nr. 94 ff.

Liberalen in Land und Kammer, nicht gegen die Regierung sich richtete, verwies der Klerus auf die Grundsätze, nach denen er „unter allen Umständen sein Verhalten einrichten wird und gewissenshalber einrichten muß". Aber dieser entschlossene Ausdruck geistlicher Entschiedenheit, der auf die Regierung schon seit zwölf Jahren seine Wirkung immer wieder hatte bewähren können, glitt an der fortschrittlichen Kammermehrheit ab; sie lebte selbstbewußt der Überzeugung, dem Lande durch ein Kirchengesetz fortschrittlicher Färbung helfen zu müssen.

In den Kammerreden offenbarte sich zumeist mehr die angesammelte Erbitterung über Bischof und Regierung als eine ruhig abwägende Betrachtung der Verhältnisse. Übermütige Angriffe aus dem klerikalen Lager, die leidenschaftliche Sprache des „Mainzer Journals" und des Bischofs selbst nahmen freilich den Mainzer kirchlichen Klagen über diese „Feindseligkeit" viel von ihrer Berechtigung. In den Kammerkämpfen trat jetzt als Führer des Fortschritts August Metz hervor, der sein katholisches Bekenntnis gegen den Klerikalismus auszuspielen suchte. Es kam zu einem hüben und drüben ausgenutzten Zusammenstoße zwischen ihm, dem Erwählten der Mainzer, und dem Freiherrn von Wambolt, den die Mainzer Klerikalen als ihren Sprecher ansahen und mit Recht ansehen durften, denn seine kurze Protestrede blieb so gewissenhaft in der mainzisch-bischöflichen Gedankenführung, daß man ihre Mainzer Vorbereitung noch erkennen zu können meint. Die Regierung hielt sich bei den Verhandlungen mehr zurück als früher; Dalwigk selbst, den die bewegte europäische und die deutsche mittelstaatliche Politik beschäftigten, erschien nicht. Der Zwiespalt zwischen den Wünschen des Ministeriums und den Absichten der Kammermehrheit trat aber sogleich deutlich zutage. Metz erhielt auf eine Anfrage die mehr aufrichtige als kluge Antwort Rodensteins, die Konvention werde weiter gelten, auch wenn das Gesetz vereinbart sei; der freiere Standpunkt des Gesetzes werde nur der Konvention zugute kommen. Und als Wernher anfragte, ob auch die deutsch-katholische Religionsgemeinde die der katholischen Kirche gewährte Freiheit von Einmischungen der Regierung zu erwarten habe, ob also die Verordnung von 1850 mit ihren Strafbestimmungen durch Einführung des Gesetzes beseitigt werde, da antwortete der Ministerialrat Lehmann unbestimmt genug, die Überwachung bestehe noch, weil die Gemeinde mehr nur eine Privatgesellschaft sei, aber nach Erlaß des Gesetzes werde wohl „manches" wegfallen. Das wirkte nicht gerade versöhnlich, und der Mainzer katholische Fortschrittler Dumont erhob sofort Einspruch gegen das an die Bischofssprache erinnernde Wort „Privatgesellschaft".

Die Kammerbeschlüsse beseitigten nun allerdings in der Vorlage gründlich die Spuren ministerieller Rücksichten auf den Bischof. Sie gaben dem von der Regierung noch etwas bischöflich abgetönten Entwurfe sogar manche Züge

eines Kampfgesetzes. Besonders an einer Stelle. Der behutsame Artikel 7 über die Orden wurde durch den rücksichtslosen Satz ersetzt: „Religiöse Orden und andere ähnliche Genossenschaften werden im Großherzogtum nicht zugelassen." Übrigens stimmten neben den beiden Klerikalen vier Protestanten gegen diesen Satz[1]), unter ihnen Wernher, der seine von Grund auf liberale Art auch den Klöstern gegenüber nicht verleugnete, überdies auch die unbedingte Gegnerschaft gegen das Ministerium nicht mit Metz und dessen Gefolgsleuten gemeinsam hatte.[2]) Die Kammerbeschlüsse suchten vor allem die katholische Kirche, der im übrigen die freie Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugestanden blieb, in bestimmter Weise zu binden: Beschlüsse der kirchlichen Oberen sollten nur durch die inländischen kirchlichen Behörden verkündet werden dürfen; für die Besetzung des bischöflichen Stuhles — von der im Regierungsentwurfe nicht die Rede war, um so mehr aber in den fortschrittlichen Versammlungen und Zeitungen mit lebhafter Wendung gegen den „aufgenötigten", „landfremden" Ketteler gesprochen worden war — sollten die alten Bestimmungen maßgebend bleiben; die Zulassung zu einem Kirchenamte sollte den zweijährigen Besuch einer deutschen Universität und die Staatsprüfung bei der Landesuniversität zur Voraussetzung haben: also wünschte die Kammer die bischöfliche Lehranstalt wieder durch die katholische Fakultät abgelöst zu sehen, was auch in dem Zusatze zu dem Artikel 10 des Entwurfes hervortrat „Die Bestimmungen der Kirchendisziplin finden auf die Lehrer einer theologischen Fakultät als solche keine Anwendung"; über Amtsmißbrauch der Geistlichen sollte ein besonderes Gesetz erlassen werden, desgleichen über Eheschließung, Standesbuchführung und religiöse Kindererziehung. Neben sonstigen Abänderungen der Sätze des Regierungsentwurfes über das Kirchenvermögen beschloß die Kammer, daß ein Gesetz die gesamte Verwaltung des den kirchlichen Bedürfnissen gewidmeten Vermögens regeln müsse; das Zugeständnis besonderer Bildungsanstalten für die künftigen Geistlichen — was tatsächlich der bischöflichen Lehranstalt endlich die förmliche gesetzliche Anerkennung gebracht hätte — blieb bestehen, durch den Kammerzusatz „Ein Gesetz ordnet das ganze Unterrichtswesen" wurde indessen das Zugeständnis in seinem geistlichen Sinn ebenso bedroht, wie durch jene Verfügung über die Vorbildung der Geistlichen. Die Veröffentlichung dieses Gesetzes aber und der Gesetze über Amtsmißbrauch, Eheschließung und Standesbuchführung wurde durch einen Zusatzartikel zur Bedingung der Annahme der Gesetzesvorlage gemacht. Die Zweite Kammer wurde bei ihren Beschlüssen noch von einem anderen durchgehenden Gedanken geleitet: es galt ihr, neben den Kirchen auch die sonstigen Religionsgemeinschaften zu sichern, d. h. vor allem die Deutschkatholiken, denen die Regierung höchst unfreundlich, nach des Bischofs Meinung freilich noch viel zu nachsichtig, begegnet war; während die Regierungsvorlage solche Religionsgemeinschaften lediglich auf die ihnen erteilten besonderen Verwilligungen verwies, sprach die Kammer ihnen und auch den sich erst bildenden Religionsgemeinschaften das gleiche Recht der öffentlichen Gottesverehrung unter dem Schutze des Staates zu, sowie die freie, selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten.

Nach allen diesen scharf eingreifenden Änderungen wurde der Entwurf am 8. Mai 1863 mit 33 gegen 5 Stimmen angenommen. Jene unklug herausfordernde Bemerkung Rodensteins über die fortdauernde Geltung der Übereinkunft mit dem Bischofe veranlaßte überdies zur Empörung des Ministeriums die beiden Abgeordneten der Stadt Mainz und den aus Mainz stammenden Lothary den von Wernher unter-

[1]) Darum wurde ihnen vom Mz. J. (1863 Nr. 102, vgl. 100) „Gerechtigkeit und wahrer Freiheitssinn" nachgerühmt.

[2]) Wernher zu Dalwigk 24. 2. 63: Dalwigks Tagebücher S. 101.

stützten Antrag gegen die Übereinkunft einzubringen.[1]) Die Kammer sollte erklären, die Übereinkunft sei rechtsungültig, „da sie Bestimmungen enthält, welche der Verfassung, den Gesetzen und Verordnungen, sowie dem seitherigen Rechtsbestande im Großherzogtum widersprechen"; gegen fernere Anwendung der Übereinkunft sollte sie sich als einen Bruch der Verfassung auf das entschiedenste verwahren.

Im geistlichen Mainz mußten, nach einem verwöhnenden Jahrzehnte der ministeriellen Freundlichkeiten, Nachsicht, Zugeständnisse, des kirchenfreundlichen praktischen Absolutismus bei Gefügigkeit oder Ohnmacht des Landtages, derartige Kammerbeschlüsse, die immerhin an eine Regierungsvorlage anknüpfen konnten, eine leidenschaftliche Erbitterung wecken. Im Bischofshause zeigte man sich zunächst auch über Dalwigk verstimmt. Man war wenig erbaut davon, daß die Regierung diesen Gesetzentwurf überhaupt einbrachte und so die Übereinkunft mit dem Bischof gefährdete.[2]) Aber der Verlauf der Verhandlungen beruhigte die Bischöflichen über die Meinung des Ministeriums und lenkte alle ihre Empörung auf die Kammermehrheit. Gegen sie rief man jetzt sogar den Geist des Konstitutionalismus auf, der bisher unter Dalwigks Regiment auch in der klerikalen Schätzung nicht eben viel gegolten hatte. Es war wohl einer der Nächsten um Ketteler, der jetzt verkündete[3]), die „Idee der Mitwirkung der Stände in den Fragen der Politik ist uns heilig", „die ständische Verfassung und die konstitutionelle Entwicklung der Gesetze erscheint uns als die vorzüglichste Garantie aller sittlichen und religiösen Interessen"; die kirchenpolitischen Mehrheitsbeschlüsse der Zweiten Kammer aber hätten gerade die Sache des Konstitutionalismus in unerhörter Weise kompromittiert, sie seien ein Attentat gegen die Sache des konstitutionellen Lebens, und durch diese Fortschrittler sei Hessen zum rheinischen Mecklenburg gemacht worden. Das bischöfliche Ordinariat selbst, das mit solchen konstitutionellen Beschwörungen nicht wohl arbeiten konnte, erließ doch sofort am 9. Mai 1863 eine feierliche Erklärung gegen „Irrtümer und Unwahrheiten" in den Kammerreden und übersandte sie auch dem Ministerium.[4]) Von einem „Priester der Diözese Mainz", der wiederum unter den Vertrauten Kettelers gesucht werden darf — man möchte an Heinrich denken —, wurde eine lange „Offene Epistel an die klosterfeindlichen Herren Abgeordneten der Zweiten Kammer in Darmstadt" veröffentlicht[5]): Klagen über die „schreiende Verletzung der Gewissensfreiheit der Katholiken",

[1]) Auch gedr.: Heinrich, Reaktion S. 242.

[2]) Neben dem bischöfl. Briefe an Dalwigk (oben S. 406) besonders Lennigs Brief an B. Räß von Straßburg: Brück, L. 259, auch: Mz. J. 1863 Nr. 123 (29. 5.).

[3]) Mz. J. 1863 Nr. 106 (7. 5.), 108, 109.

[4]) Bischöfl. Ordinariat an Min. d. I. 11. 5. 63 (mit mehrer. Abdrücken).

[5]) Mz. J. 1863 Nr. 115 (19. 5.), 124—126, 128—132.

scharfe Vorwürfe gegen die Protestanten, die sich als Reformatoren der katholischen Kirche aufwerfen wollten, schärfere gegen die Katholiken der Kammermehrheit, die sich von der katholischen Kirche faktisch losgesagt hätten. Aus allen Teilen der Diözese traten 79 Geistliche zu einer „freien Konferenz“ des Mainzer Diözesanklerus zusammen (28. Mai 1863), um „als die natürlichen Wächter über die höchsten Interessen der Kirche“ aufzutreten — ein Wort, das der Bischof gewiß lieber nicht gehört hätte, aber bei der rein bischöflich gefärbten Kirchlichkeit des Einspruchs gegen die Kammerbeschlüsse, bei der „in aller Untertänigkeit“ gegebenen „ehrerbietigsten Erklärung“ dieser Pfarrer, sich völlig dem Urteile des Bischofs zu unterwerfen, ruhig hinnehmen konnte.[1]) Auch im benachbarten Nassau fand der hessische Kampf seinen Widerhall, insbesondere in den Kreisen der Limburger Domkurie. Sogar dem großdeutschen Reformvereine, der am 14. Juni 1863 seine Generalversammlung in Limburg abhielt, wurde die hessische Kirchenfrage nicht vorenthalten; ein Pfarrer, der dabei das rein Konfessionelle zu vermeiden suchte, nannte die Darmstädter Beschlüsse einen wahren Hohn auf alle Freiheit und Selbständigkeit der Kirche, und er konnte in dieser größtenteils protestantischen Gemeinschaft Verständnis erwarten, denn er unterließ es nicht, daran zu erinnern, daß die Männer des Fortschritts, des Nationalvereins, in der hessischen Kammer die überwältigende Mehrheit bildeten.[2])

Der Pressekampf wurde nun auch in Mainz selbst, wo die Erregung über die Kammerverhandlungen durch die besonderen städtischen Streitigkeiten[3]) gesteigert war, mit Leidenschaft geführt. Die Freunde des Bischofs wußten sich auch jetzt über die kleinen und gewöhnlichen Kundgebungen hinaus zu erheben: der namenlosen spöttischen, satirischen Broschüre Haffners über „Mainz im Jahre 1863“ folgte ein geistliches Buch von allgemeineren und ernsthafteren Ansprüchen. Kettelers vertrautester Mitarbeiter unter den Domherren vollendete Mitte September 1863 seine durch die Kammerbeschlüsse veranlaßte Schrift „Die Reaktion des sogen. Fortschritts gegen die Freiheit der Kirche und des religiösen Lebens“.[4]) Ein Buch von fünfzehn Druckbogen! J. B. Heinrich suchte hier die neue Stellung

---

[1]) „Adressen u. Proteste“ (1863) S. 100 ff., danach Br. 286 ff. — Vgl. Mz. J. 1863 Nr. 124 (30. 5.), 127, 130.

[2]) Stenogr. Bericht über die Verhandl. . . . (Wiesbaden 1863) S. 42. — Vgl. Mz. J. 1863 Nr. 144 (24. 6.), 145. — Schon am 15. Mai hatte ein nassauischer Bericht für das Mz. J. (1863 Nr. 114, 17. 5.) die vorzugsweise durch die Katholiken geförderte rasche Entwicklung des großdeutschen Vereins in Nassau auch auf die „unqualifizierbare Haltung“ der Darmstädter Kammer zurückgeführt.

[3]) Vgl. oben S. 316 ff.

[4]) Heinrich datiert das Vorwort: Mainz, 14. 9. 63. — Zum Folg. bes. S. 56 ff., 69 ff., 75 f., 39, 18. — Angezeigt wurde das Buch: Mz. J. 1863 Nr. 261 (8. 11.); Inhaltsangabe: Nr. 262, 264, 266, 273.

der katholischen Kirche im nachmärzlichen Deutschland im kirchlichen Sinne geschichtlich zu begründen, ohne freilich irgendwie in die Tiefe zu gehen, suchte zugleich aus den hessischen, den Mainzer Verhältnissen heraus Kettelers Erhebung und bischöfliches Regiment verständlich zu machen; er bemühte sich darüber hinaus, die „klaren und einfachen Wahrheiten" der Religions- und Kirchenfreiheit darzulegen und die bischöflich-päpstliche Kirchenverfassung als die von allem Absolutismus am weitesten entfernte, die wahre Freiheit vollkommen verwirklichende Verfassung erkennen zu lehren, alles im Geiste seines bischöflichen Herrn. Das Buch will zugleich den Bischof gegen den Vorwurf der Einmischung in politische Angelegenheiten verteidigen und ihn noch nachträglich an Bunsen rächen, in dessen „Zeichen der Zeit" Heinrich bereits „den ganzen heutigen Feldzugsplan" enthalten findet. Das Aufdecken, das Zerschlagen dieses „Feldzugsplans", des Versuches, „die Freiheit und Selbständigkeit der katholischen Kirche wieder gewaltsam zu unterdrücken und ihr auf dem Wege der Gesetzgebung ein durch und durch unkatholisches System aufzunötigen", das ist natürlich die eigentliche und unmittelbare Aufgabe des Buches. Damit konnte diese Kritik der Zweiten Kammer zugleich als eine Berufung an die Erste Kammer gelten, deren Ausschuß eben damals mit den Beschlüssen der Zweiten Kammer beschäftigt war.

Zu dem hessischen Oberhause durfte man in Mainz freilich Vertrauen haben. Diese Erste Kammer war die alte, nur wurde der Bischof nicht mehr durch den zurückhaltenden und als Mitglied des Oberschulrates doch gar zu eng an die Regierung gebundenen Lüft vertreten, sondern durch den vom Bischof abhängigen Moufang, den Mann der massiven Offenherzigkeit, den eben jetzt zuerst als Wahlredner und Parteiführer bewährten Seminarregens. Moufang bekannte sich in der Ersten Kammer zu dem Grundsatze der Einigung zwischen „Königtum und Priestertum", der Autonomie des Staates so gut wie der Kirche. Am freudigsten hätten diese Klerikalen in Mainz es begrüßt, wenn die Erste Kammer (was schließlich auch mit den inneren, vor dem aufbegehrenden Fortschritt freilich ängstlich verborgenen Absichten der Regierung verträglich gewesen wäre) ein besonderes Kirchengesetz überhaupt abgelehnt und einfach den Grundsatz der freien kirchlichen Selbstverwaltung verkündet hätte. So weit ging nun diese Kammer allerdings nicht, aber den Geist der Versöhnung hatte Moufang nicht umsonst angerufen, und ein Werk der Gerechtigkeit im Sinne der Kirche konnten die Beschlüsse über das Kirchengesetz jedenfalls genannt werden. In den Bestimmungen über den Verkehr mit den geistlichen Oberen, über die Bischofswahl paßte sich die Erste Kammer allerdings der Zweiten ziemlich an; auch sie bestimmte, daß die Zulässigkeit der gerichtlichen Verfolgung kirchlicher Beamten nicht von der Zustimmung einer kirchlichen oder Verwaltungsbehörde

abhängig sei, sie übernahm den Zusatz zum 10. Artikel, der die geistlichen Behörden verpflichtete, einen Geistlichen, der wegen solcher Vergehen, die bei Beamten zur Dienstenthebung führen, verurteilt würde, auf die Mitteilung des Urteils hin sofort seines Dienstes zu entheben. Im übrigen aber schloß sich die Erste Kammer fast allenthalben der Regierungsvorlage an und dem 9. Artikel gab sie sogar den im kirchlichen Geiste gehaltenen Zusatz: „Der Staat kann keine kirchlichen Anordnungen erlassen und keinen Geistlichen zu einer kirchlichen Handlung nötigen“; der berühmte badische „Trauerkonflikt“ um das Seelenamt nach dem Tode des Großherzogs Leopold lag noch keine zwölf Jahre zurück, die Vereitlung des Darmstädter französischen Napoleongottesdienstes von 1859 aber lebte noch frisch im Gedächtnis aller.

Bis auf diesen einen Punkt etwa konnten die Änderungen der Vorlage durch die Erste Kammer der Regierung höchstens willkommen sein. Die Beschlüsse der Zweiten Kammer waren dagegen für das Ministerium unannehmbar, schon darum, weil der Bischof niemals freiwillig sich diesem Gesetze gebeugt und lieber den offenen Kampf gewagt haben würde. Der Gedanke aber, vereint mit der fortschrittlichen Kammermehrheit einen solchen Kampf zu eröffnen, mußte dem Ministerium Dalwigk unausdenkbar erscheinen. Die Zweite Kammer beharrte auf ihren Beschlüssen. Die Auflösung der Kammer hätte schwerlich zur Schwächung der Gegner geführt. Also ging die Regierung, was ihr durch die politische Erregung in Deutschland, in Europa erleichtert wurde, den, wenn nicht besten, doch bequemsten Weg. Im Herbst 1864 trug das Ministerium dem Großherzoge vor[1]), in den Beschlüssen der Zweiten Kammer zeige sich überall die Tendenz nach Schmälerung der historisch begründeten und vom Staate anerkannten „Vorzüge“ der beiden großen christlichen Kirchen im Gegensatze zu anderen Religionsgemeinschaften und nach unzulässiger Beschränkung der Kirche auf ihrem inneren Gebiete; da die Erste Kammer diesen Beschlüssen die Zustimmung versagt habe, sei der Versuch der Regierung „vorerst“ als mißlungen zu betrachten. Das Ministerium erhielt vom Großherzoge die Genehmigung, dem Landtagsabschiede folgenden Satz beizugeben: „Wir bedauern, daß unsere Absicht, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche auf dem Wege der Gesetzgebung zu regeln, infolge der von der Zweiten Kammer Unserer getreuen Stände zu dem vorgelegten Entwurf gefaßten Beschlüsse nicht zur Ausführung kommen kann.“

---

[1]) Min. d. I. an d. Großherzog 24. 10. 64 (Entwurf v. Rodenstein, mund. u. abgesandt 27. 10., vom Großherz. genehmigt 1. 11.). — In dem Satze für d. Landtagsabschied standen in R.s Entwurf nach „Absicht“ zuerst die Worte „dem auf dem vorigen Landtag von der Zweiten Kammer geäußerten Wunsche entsprechend“; sie sind von R.s Hand mit anderer Tinte getilgt, wohl auf Grund einer Besprechung mit Dalwigk.

In Wahrheit fühlte sich die Regierung beglückt, den gefährlichen Gesetzentwurf wieder vom Halse zu haben und dem Bischofe mit der schlichten Beibehaltung der Übereinkunft ihre „erprobte Gesinnung"[1]) von neuem beweisen zu können. Man durfte jetzt der fortschrittlichen Kammermehrheit, deren Ansprüche zunächst doch auch das Ministerium etwas eingeschüchtert hatten, mit jener Ablehnung entgegentreten. Schon im Dezember 1864 beantwortete Dalwigk eine Interpellation des Abgeordneten Metz lediglich mit der hochmütig-gelassenen schriftlichen Erklärung, die Übereinkunft sei nicht aufgehoben, sie bestehe noch fort, und die Gründe, warum die Regierung sich nicht veranlaßt finden könne, dem „einseitigen" Beschlusse der Zweiten Kammer zu folgen, seien in den bei den ständischen Verhandlungen mehrfach gegebenen Regierungserklärungen enthalten. Ein Jahr zuvor, in den ersten Wochen nach den Entschließungen der Ersten Kammer, hatte sich die Regierung noch rücksichtsvoll gezeigt und die Sache wenigstens in der Schwebe gelassen. Damals hatte die gemeinsame schleswig-holsteinische Politik der deutschen Großmächte die Männer des Nationalvereins, des Fortschritts mit dem Ministerium Dalwigk, das in der mittelstaatlichen Bundespolitik gegen Österreich und Preußen redlichen Eifer entwickelte[2]), zu ungewohnter Eintracht zusammengeführt; am 3. Dezember 1863 war das Unfaßbare Ereignis geworden, daß sich Metz bei Dalwigk melden ließ, daß der Führer des hessischen Fortschritts mit dem gehaßten und hassenden Minister, mit dem Todfeind des Nationalvereins, des Liberalismus, über die Lage der Herzogtümer sprach.[3]) Aber im Jahre 1864 hatte Bismarcks siegreiche Staatskunst die mittelstaatliche Politik mattgesetzt und mehr noch die altösterreichische. Die Ablösung des ganz auf das Zusammengehen mit Preußen gerichteten österreichischen Außenministers Rechberg durch Mensdorff bedeutete keine Preisgabe des Bündnisses zwischen Österreich und Preußen: indessen, gegen Ende des Jahres 1864 waren doch die Wiener Beziehungen zu Darmstadt erheblich besser als ein Jahr früher; wenn die Bundesabstimmung zu Anfang Dezember 1864 Gegensätze auch zwischen Hessen und Österreich hervortreten ließ, so waren diese, wie man auch in Wien wußte, nicht zuletzt daraus zu erklären, daß Dalwigk das, was ihm als die wahre großdeutsch-österreichische Politik galt, selbst gegen die Hofburg betreiben zu müssen meinte.

Nach innen aber wirkte mehr als das von Dalwigk mit Mahnungen und Warnungen umworbene Österreich das verhaßte Preußen Bismarcks tatsächlich wie ein Verbündeter der hessischen Regierung: denn Bismarcks Sieg von 1864, gegen den im Augenblick auf die

[1]) So in K.s Brief an Dalwigk 26. 10. 62 (oben S. 406).
[2]) Vgl. (auch z. Folg.) E. Vogt, Hess. Politik S. 9 ff.
[3]) Dalwigks Tagebücher S. 122.

Mittelstaaten schauenden Nationalverein inmitten der schwersten Kämpfe mit der Berliner fortschrittlichen Kammermehrheit errungen, brachte dem Nationalvereine Hemmungen und Spaltungen, bedeutete eine Fessel auch für die Fortschrittspartei in Hessen, die wohl an der preußischen Kammeropposition, nicht aber an der wirklichen preußischen Macht einen Rückhalt hatte. Zu alledem: Regierungen und Parteien waren allenthalben viel zu weit in die Wogen der politischen Kämpfe, der nationalen Erregung hineingetrieben, als daß sich jetzt noch auch nur in Hessen die Kirchenparagraphen in dem Vordergrunde hätten behaupten können. Seit dem Herbst 1863, seitdem mit der schleswig-holsteinischen die große deutsche Frage unmittelbar in die Zeitbewegung hineingezogen war und im Zusammenhang der deutschen national-politischen Bewegung die politisch-soziale Arbeiterpropaganda sich mächtiger erhob, wurde die Teilnahme an der Kirchenfrage immer mehr zurückgedrängt. Auch bei den Liberalen selbst. Sie hatten sich nun, in Hessen nicht viel weniger als in Preußen zugleich von der Regierung gehemmt, der zwiefachen Angriffe der Radikalen und der Klerikalen zu erwehren; gerade in Hessen sahen sie den Mainzer Bischof mit beweglicher Tatkraft am Werke, die unmittelbaren Auswirkungen eines demagogischen Genies kirchlich aufzugreifen und die Lassallesche Polemik wider den Liberalismus nun auch für seinen eigenen, für seiner Kirche alten Kampf gegen diesen verhaßten Feind[1]) auszunutzen.

[1]) Im Mz. J. hieß es 9. 1. 63 (Nr. 7) ganz offen: Wir hassen den Liberalismus, aber wir fürchten ihn nicht.

Zweiter Abschnitt

Kettelers sozialpolitischer Kampf mit dem Liberalismus: „Die Arbeiterfrage und das Christentum“

Man nennt Ketteler mit Recht den sozialen Bischof. Man muß sich indessen im klaren darüber sein, daß er erst durch die sozialpolitischen Bemühungen des Liberalismus, insbesondere aber durch Lassalles Kampf gegen den Liberalismus, durch das sozialdemokratische Ringen um die im Banne der Fortschrittspartei stehenden Arbeitermassen zu einer ernsthaften Betrachtung der Arbeiterfrage geführt worden ist. Vorher blieb ihm die soziale Frage fern, soweit sie außerhalb der unmittelbaren kirchlichen Aufgaben lag. Jener kluge jugendliche Wink für Kolping[1]) war nicht aus tiefer und beharrender Beschäftigung mit sozialen Fragen oder gar der besonderen Arbeiterfrage hervorgegangen, noch führte er zu ihr hin; es blieb bei der durch die Gesellenpläne des anderen angeregten Äußerung des Augenblicks. Die sozialen Predigten vom Spätjahr 1848 verrieten kirchliche Eingeschränktheit und berührten nicht einmal die Verhältnisse der Industriearbeiter. Die Meinung, daß Ketteler schon damals die Arbeiterfrage mit sozialpolitischem Sinn erfaßt habe, ohne Verständnis zu finden: sie hat sich uns als Legende enthüllt. Auch des Bischofs sozialpolitische Kundgebungen in und seit dem Jahre 1864 sind nur allzu oft im Legendenstil erörtert worden. Man hat ihn zum „Bahnbrecher“ nicht etwa sozialpolitischer Arbeit im deutschen Katholizismus, sondern gar deutscher Sozialpolitik überhaupt machen

[1]) Vgl. oben S. 53 f. — Zum Folg. oben S. 105 f. — Die sachlich nicht fördernde volkstümliche Literatur ist z. T. in ihrer Tendenz lehrreich, so J. Mundwiler *S. J.*, Bischof K. als Vorkämpfer der christl. Sozialreform (1911); K. Forschner, K. (1911); Köth, K. (1912). — E. de Girard, *K. et la question ouvrière* (Diss. Bern 1896) und R. Lebègue, *Mgr von Kettler* [so!] (*Thèse*, Bordeaux 1902) haben geringen wissenschaftlichen Wert. F. Linderberg, *Biskop K. og socialismen i Tyskland* (Kopenhagen 1913) gibt breite Umschreibungen (406 S.!), scheint aber nicht weiter zu führen.

wollen; man hat diesen Bischof, der nicht einen einzigen Gedanken selbständig hervorgebracht oder selbständig ausgebildet hat, als „sozialen Denker“ gefeiert, ihn, der erst auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen Lassalle und Schulze-Delitzsch und lediglich mit fremdem Gedankengute hervortrat, schlechthin den sozialpolitischen Apostel des 19. Jahrhunderts zu nennen gewagt. Wir werden sehen, daß seine literarischen Leistungen auf sozialpolitischem Boden, die wissenschaftlich nichts bedeuten, als bischöfliche, als katholische Tat ihren Wert und ihre Wirkung hatten — mehr freilich noch dank dem, was Er war, als durch das, was sie selbst boten. Ketteler hat nicht früher, sondern später als führende liberale, sozialistische und auch katholisch-kirchliche Köpfe die moderne Arbeiterfrage erkannt und behandelt. Er schwieg von der Not des Industrieproletariats, bis sie in den leidenschaftlichen Kampf des Tages hineingezogen worden war: ein Gegenstand des politischen Streites noch eher als der sozialen Fürsorge. Dann freilich, da auch stumpferen Geistern schon die Zukunftsschwere der Arbeiterfrage, die Zukunftsmacht der Arbeiterschaft klar geworden war, hat er noch eben im rechten Augenblick die alte christliche Caritas auf die brennende Gegenwartsfrage hinzulenken und durch eine kirchlich geleitete Propaganda, freilich keineswegs großen Stils, die katholische Arbeiterschaft dem Liberalismus zu entreißen, vor dem Sozialismus zu schützen gesucht.

Anderthalb Jahrzehnte erst nach Veröffentlichung jener „Großen sozialen Fragen der Gegenwart“ mit ihrer Enthaltsamkeit gegenüber der modernen sozialen Frage ist Kettelers Buch „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ erschienen, ein Erzeugnis des politischen Augenblicks und nicht einer aus langer Vorbereitung aufsteigenden sozialpolitischen Besinnung. Der gegenständliche Begriff der Arbeiterfrage ist ihm erst durch den Kampf der anderen geliefert worden. Solange der sozialpolitische Friede durch Lassalles Vorstoß noch nicht gestört war, hat Ketteler sich beruhigt bei diesem trägen und trügerischen Frieden, dem am ehesten noch die nützliche kleine sozialpolitische Tagesarbeit, nicht zuletzt die liberale des Kreises um Schulze-Delitzsch, auch einigen sozialpolitischen Inhalt gab. Man bedenke nur, daß der Mainzer Bischof noch im Dezember 1861 „Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart“ abschließen konnte, ohne die Probleme der Arbeiterfrage auch nur zu erwähnen. Es ist, als ob er in seinen Betrachtungen über „Freiheit, Autorität und Kirche“[1]), die an mehr als einer Stelle dicht an die sozialpolitischen Fragen heranführen, diesen geflissentlich hätte aus dem Wege gehen wollen. Aber die Vermutung bewußten Ausweichens ließe sich schwerlich rechtfertigen. Des Bischofs Tiroler Nachwort zu „Freiheit, Autorität und Kirche“ verrät die sozialpolitische Naivität, die ihn noch im

[1]) Vgl. oben S. 384 ff.

Frühjahr 1862 umfing. Allerdings ist sein sozialpolitisches Schweigen bis zum Ende des Jahres 1863 ähnlich wie seitdem seine sozialpolitische Verkündigung auch aus den politischen Verhältnissen heraus zu erklären.

Es fehlte vor dem Jahre 1863 der politische, der kirchlich-politische Anstoß zu sozialpolitischer Arbeit. Das geistliche Mainz Kettelers hatte sich mit der starr konservativen Regierung Dalwigks eng verbunden. Diese bürokratische Darmstädter Regierung stützte sich aber nirgends auf den Vierten Stand oder konnte es doch höchstens in ganz unbedeutendem Maße da versuchen, wo seine Vertreter unmittelbar vom Hofe abhängig waren.[1]) Nun war im Großherzogtum Hessen mit seiner weit überwiegenden bäuerlichen Bevölkerung überhaupt die Industriearbeiterfrage nicht annähernd in so bestimmter Weise gestellt wie in anderen deutschen Gebieten. Immerhin zählte das durch seine Lederverarbeitung berühmte Offenbach längst Dutzende von Fabriken; Mainz, mehr Handels- als Industriestadt, und die Residenzstadt standen im Fabrikwesen nicht mehr ganz zurück, auch Worms und einige kleine Städte hatten ihre Industrie. Jedenfalls: es gab in Kettelers Diözese Plätze mit einer stattlichen und großenteils katholischen Arbeiterschaft. Diese Arbeiter, die seit dem hessischen Wahlgesetze von 1856 mindestens zum größten Teile wahlberechtigt waren, bekannten sich fast durchweg zur Demokratie und zum Liberalismus. Die Wahlen des Jahres 1862 hatten gezeigt, daß mit den Industriellen, die sich zur Fortschrittspartei hielten, ihre Arbeiter politisch einen und denselben Weg gingen. Noch galten gerade den klerikalen Beurteilern die Fortschrittsmänner als Führer und Gönner auch der Radikalen, der „Roten".[2]) In Mainz beobachteten die Bischöflichen, daß fortschrittliche Industrielle und Kaufherren ihre Arbeiter in Scharen zur Wahl schickten, und Dalwigk mußte in Darmstadt ein ähnliches Ärgernis erfahren. Diese Arbeiterschaft konnte noch als ein festes Stück der Demokratie, des hessischen Fortschritts gelten, wie sie in Berlin und anderwärts als ein Grundbestand der preußischen Fortschrittspartei und überhaupt als geschlossene Truppe der bürgerlichen Demokratie erschien. Die sonst so rührigen Mainzer Klerikalen, die ihre eigene politische Organisation noch nicht durchgeführt hatten, überließen es der hessischen Fortschrittspartei, in ihrer Weise für das wirtschaftliche und geistige Leben der Arbeiter zu sorgen. Der klerikale Spott über die liberalen Arbeiterbildungsvereine, über die sozialpolitischen Bemühungen Schulzes war damals wie später schnellfertig bereit und scheute bald auch vor groben persönlichen Verleumdungen nicht zurück; den Versuch aber, die gewiß unzulängliche, indessen wahrlich nicht ganz unbedeutende sozialpolitische Arbeit des Liberalismus nun einmal im großen Maß-

[1]) Dazu oben S. 402 Anm. 1.

[2]) Mz. J. 1862 Nr. 206 (5. 9.). Zum Folg.: ebenda und Dalwigks Tagebücher 98.

stabe selbst aufzunehmen, die liberale durch die kirchliche Sozialpolitik zu schlagen, diesen Versuch hat im Anfang der sechziger Jahre keiner der kirchlichen Kritiker des Liberalismus unternommen, auch nicht der schärfste von allen, der Mainzer Bischof. Das geschah erst, und, wie es bei dem geringen Einfluß der Klerikalen in der Industrie verständlich ist, zunächst nur mit mäßigem tatsächlichem Erfolge, als der stürmische Radikalismus Lassalles den Zwiespalt in die demokratischen Arbeiterreihen, in die Fortschrittsgefolgschaft hineingetragen hatte. Vorher hatte Ketteler nichts getan, auch nur die in Deutschland lebendigen katholisch-sozialen Ansätze aus alter und neuer Zeit weiterzuführen.

Mehr als Ansätze gab es nicht. Die katholischen sozialpolitischen Erwägungen der fünfziger und beginnenden sechziger Jahre sind immer noch wesentlich durch die Gedanken der kirchlichen Caritas bestimmt. Im Sinne der christlichen Caritas gefaßt, ist kirchliche Sozialpolitik so alt wie die Kirche selbst. Aber die Caritas, die sozialpolitische Bereitschaft weckte, hemmte zugleich die sozialpolitische Erkenntnis: im Banne der kirchlichen Überlieferung und kirchlicher Wünsche wollte man da noch mit den hergebrachten Mitteln der Kirche arbeiten, wo neue Wege und neue Formen gefordert waren. Darum konnte sich aus der katholischen Caritas die katholische Sozialpolitik erst unter fremdem Drucke und nur langsam loslösen. Jedenfalls aber hat die kirchliche Seelsorge mit ihren caritativen Zügen und Zielen den kirchlich-sozialen Gedanken, ohne ihn schon der Gegenwart anzupassen, doch auch für das deutsche Leben nach dem Jahre 1848 lebendig erhalten. Schon die rege, wenngleich anders gestaltete protestantische Liebesarbeit nötigte zur Anspannung der Kräfte. Gerade seit dem Jahre 1848 lenkte die eben jetzt durch einen Zentralausschuß zusammengefaßte Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche ihre zunächst den religiösen Nöten geltende Wirksamkeit zugleich auf die äußere Not der Armen und Kranken. Sie stand unter dem Einfluß Wicherns, der sich bereits im Jahre 1844 auch um die Handwerkerfürsorge bemüht hatte. Aber die aufopfernde Arbeit Wicherns und der Seinen konnte bei der Gleichgültigkeit des Kirchenregiments und der großen Masse der Gebildeten zu einer starken sozialpolitischen Organisation noch nicht führen. Der Katholik Kolping aber verwirklichte tatsächlich Gedanken, die der Protestant Wichern nur hingeworfen hatte, und er wußte in deren Ausführung die priesterliche Wachsamkeit mit der eigenen Wanderburschenerfahrung zu vereinigen. Aus dem Elberfelder Gesellenverein erhob sich rasch die große Gemeinschaft der katholischen Gesellenvereine, die, wie wir sahen, 1851 auch in Mainz Fuß faßte, 1855 bereits 104 Vereine mit 12000 Mitgliedern zählte, sieben Jahre später gar 60000 Männer in sich schloß.[1]) Dieser Verband, der in den fünfziger Jahren so

[1]) Geissel an den Papst 26. 3. 62: Pfülf, G. 2, 53. Im übrigen: Schäffer, Kolping.

glänzend gedieh, blieb indessen damals die einzige große Leistung katholischer Sozialpolitik. Weder Kolping noch ein anderer versuchte damals, den kirchlich gefaßten Einungsgedanken nun auch in die anwachsenden Massen der Industriearbeiter hineinzutragen. Die katholische Caritas, die sich schon früher, zögernd zwar, auch den Fabrikarbeitern zugekehrt hatte, wollte diese, von der Not des Tages meist am heftigsten angepackte Schicht gewiß nicht übergehen. Es fehlte auch im Industriegebiete nicht die christliche Liebestätigkeit im kleinen und die soziale Seelsorge[1]); aber gerade in dem fast geschlossen katholischen und vielfach scharf kirchlichen Aachener Gebiete z. B. war die Lage der Arbeiterbevölkerung alles eher als vorbildlich.[2]) Die seit den fünfziger Jahren hier und dort, auch, wie wir wissen, in der Mainzer Diözese, eingeführten Jesuitenmissionen beschäftigten sich wohl einmal mit einem katholischen Gesellenverein[3]); bis zu den Industriearbeitern drangen indessen die jesuitischen „Standespredigten" noch nicht vor.

In bescheidenen Ansätzen zu sozialpolitischen Entwürfen streift der damalige deutsche Katholizismus wohl die besonderen sozialen Verhältnisse der eben seit den fünfziger Jahren stark anwachsenden Großbetriebe. Aber die klerikalen Ratgeber jener Tage verfallen in unsicher tastende Bewegungen, sobald sie das vertraute Feld der alten Caritas verlassen. Der Mainzer „Katholik" z. B. brachte im Herbst 1858 einen kleinen Aufsatz „Zur sozialen Frage".[4]) Hier wird indessen das Gefühl für das, was noch zu tun war, erstickt durch den geistlichen Stolz auf die ersten Erfolge kirchlicher Handwerkerfürsorge; der Mangel eines Arbeitsplanes, eines Organisationsentwurfes kann nicht wettgemacht werden durch das auch im Revolutionsjahre schon bereitwillig angewandte Wort, daß nur die Kirche die Befähigung habe, „in jeder Periode der Geschichte jedem großen Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft Abhilfe zu gewähren", noch durch die gewiß naheliegende und z. B. von Franz v. Baader in geistreicher Weise begründete Behauptung, daß der Geistliche der geborene Volkserzieher sei. Es wirkt wie eine Verallgemeinerung der thomistischen Lehren der Dompredigten Kettelers, wenn der „Katholik" jetzt mit anmaßlicher Genügsamkeit feststellte, daß es die Moraltheologie sei, die auf die großen sozialen Fragen der Zeit Antwort zu geben habe. Ein Versuch derselben Zeitschrift, mit katholisch-sozialen Gedanken dem Fabrikwesen beizukommen, ist ganz im altväterischen Seelsorgestil gehalten. Diese dürftigen Blätter über „Die Industrie und

[1]) Vgl. W. Schwer, Der soziale Gedanke in d. kathol. Seelsorge (1921).

[2]) A. Thun, Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter 1 (1879) S. 24ff.

[3]) Duhr, Aktenstücke 101 (in Soest 1853). Überschätzend: Riehl, Land u. Leute, Buch 9, Kap. 2 „Die neue Macht der Kirche", Ausg. v. 1861 S. 423; ähnlich: Goyau 3, 125.

[4]) „Katholik" 1850 II S. 337—353. Dazu (für d. Folgende) S. 419.

die Seelsorge in den Fabriken"[1]) wollen durch Messe und Christenlehre, durch Rosenkranzgebet der zur Fabrik ziehenden Arbeiter, durch gemeinsame Andachten und Lesungen in der Fabrik selbst, kurzum durch die tatsächliche Konfessionalisierung des Fabriklebens geholfen wissen. Das Bündnis zwischen den Fabrikanten und den Geistlichen gilt als das wichtigste Heilmittel. Die Arbeiter sollen durch ihren Brotherrn zugleich und ihren Seelenhirten beherrscht werden: zu ihrem Besten gewiß, aber doch eben beherrscht werden. Von einem Rechte des Arbeiters ist hier nichts zu erkennen; er ist lediglich ein Gegenstand kirchlicher Fürsorge und Überwachung. Die soziale Theorie des Katholizismus, die schon vor 1848 über derartige Pläne hinausgewachsen war, ist nun freilich auch damals nicht in solchem, man möchte sagen, sozialen Gesundbeten aufgegangen. Die Schriftleitung des „Katholik" selbst, die sich in Heinrich und Moufang darstellte, befürchtete von diesen überfrommen Vorschlägen eine abschreckende Wirkung. Es ist gewiß der weltkundige Moufang gewesen, dem eine einschränkende Anmerkung notwendig schien. Mit einem Programm ist aber auch er, der später seine sozialpolitische Befähigung erweisen sollte, damals nicht hervorgetreten. Und in einem um drei Jahre jüngeren Aufsatze „Die Kirche und die Industrie" kommt der „Katholik" im wesentlichen nur mit seelsorgerischen Warnungen vor der Industrie: das industriearme Spanien wird gepriesen, die Einbuße persönlicher und sozialer Freiheit im Industrieleben beklagt; für diesen geistlichen Betrachter hat das Zurückbleiben der Katholiken in der Industrie immer etwas Rührendes; erkannte er das Prinzip der Assoziation als eines der kräftigsten Mittel, um den Egoismus der Einzelnen und der erdrückenden Übermacht des Kapitals entgegenzutreten, so spricht hier nicht die Einsicht in die gegenwärtige und künftige Bedeutung des Genossenschaftswesens, sondern die Freude an seinem christlichen Ursprung und seinem Vorbilde in den geistlichen Orden und Bruderschaften.

In der Mitte der fünfziger Jahre hat sich immerhin ein philosophisch veranlagter niederrheinischer Konvertit an einem Umriß katholischer Sozialphilosophie versucht. Einer lutherischen Familie des rheinisch-westfälischen Grenzgebietes bei Solingen entstammend, war Friedrich Pilgram nach philosophischem Studium an der Universität Halle im siebenundzwanzigsten Lebensjahre Weihnachten 1846 in Koblenz katholisch geworden. Am katholischen Leben, seit 1848 auch am katholischen Vereinswesen in Köln nahm er tätigen Anteil, ohne seine Sonderart aufzugeben, vielmehr nun vom katholischen Boden aus eifrig bemüht, mit der Philosophie, wie er sie faßte, auch die anderen zu bekehren.

---

[1]) „Katholik" 1854 II S. 368—376. — Zum Folg. ebenda 1857 I S. 506—515 u. 553—566: „Die Kirche und die Industrie".

Die Gräfin Hahn-Hahn verteidigte er im Frühjahr 1851 gegen Abekens „Babylon und Jerusalem" in einer Schrift, an der sein Gegner selbst Feinheit und Schärfe, Würde, Geist und tiefe Auffassung rühmte, freilich aber auch ein Auflösen des ganzen Gegensatzes in eine dialektische und logische Verschiedenheit des Denkens und der begrifflichen Anschauungsweise feststellte.[1]) In dem Büchlein „Soziale Fragen, betrachtet aus dem Princip kirchlicher Gemeinschaft"[2]) veröffentlichte Pilgram sieben zusammenhängende Aufsätze, von denen vier bereits Florencourts „Politische Wochenschrift" gebracht hatte. Er scheint es sich recht als Verdienst anzurechnen, daß er keine praktischen Vorschläge gab, keinen Plan der „Weltverbesserung", wie er spöttelnd sagte. Ihm galt es, kirchliche Grundforderungen für das soziale und auch das wirtschaftliche Leben in ihrem allgemeinen Inhalt darzustellen, kirchliche Heilmittel darzubieten; soziale Erneuerung verlangt Erneuerung der sozialen Gesinnung, und nur die Kirche schafft die Grundlage wahrhaft sozialen Lebens. Die praktische soziale Betätigung stellt Pilgram als Forderung des Christentums hin, er selbst aber spricht nur in abstrakten Worten über die Organisation der Arbeit aus der Gesinnung. Er schwebt leicht über der Wirklichkeit im seligen Bewußtsein seines selbst errungenen Katholizismus. Doch findet man auch kirchliche Gedanken in ihrer Beziehung zum sozialen Leben ähnlich gefaßt wie bei Ketteler; manches ist in leichten Strichen angedeutet, was sieben Jahre später gemeinverständlich und derber ins Leben greifend die Bischofsschrift „Freiheit, Autorität und Kirche" mit breiterem Pinsel ausmalte. In der Aufhebung des privaten Egoismus, so sagt Pilgram, in der Wiederherstellung der Gemeinschaft durch Wiedereinführung der Kirche auch in die äußeren Umkreise des sozialen Lebens und industriellen Wirkens bestehe der Mittelpunkt jeder möglichen sozialen Erneuerung auch im Gebiet der Arbeitsverhältnisse. Kirchliche Gesinnung müsse auf alle Verhältnisse materieller Produktion ausgedehnt werden. Die Voraussetzung für wahrhaft soziale Versöhnung ist ihm die allgemeine Rückkehr zur katholischen Kirche. Die Anerkennung der kirchlichen Eigentumslehre — man gedenkt der sozialen Predigten Kettelers! — ist Voraussetzung der rechten Vermögensverwaltung, von den Vermögensverhältnissen aber (so fügt sich alles bei Pilgram in einfacher Bestimmtheit) sind die Arbeitsverhältnisse abhängig, und das Proletariat verlangt nicht mehr als hinlänglich lohnende Arbeit. Die Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft soll vor allem aber wieder wahre Autoritätsverhältnisse in der Welt schaffen, wie sie nur in der Kirche möglich sind. Rückkehr zum Autoritätsprinzip bedeutet überhaupt Rückkehr zur Kirche. Auch die Gemeindepolitik — wiederum erkennt man die allgemeine Berührung mit Ketteler[3]) — ist eine Aufgabe kirchlich verstandener Sozialpolitik, und die Selbständigkeit der Gemeinde soll gerade als sozialpolitisch wertvoll erkannt werden. Nicht auf Gesetze komme es in der Sozialpolitik an, sondern auf die Tat. Allenthalben, auch im Fabrikwesen, wünscht Pilgram autoritative und wahrhaft obrigkeitliche Verhältnisse; sie aber scheinen ihm nur auf kirchlicher Grundlage möglich. Nicht die mittelalterliche Form, aber die innere Idee des Zunftwesens möchte er wiederhergestellt wissen, die Berufsgemeinschaft. Die Vereinigung der Berufsgenossenschaften gilt ihm aber als möglicher Ausgangspunkt einer auch materiell nützlichen größeren Vergesellschaftung der Konsumtion, deren völlige Wandlung er mit dem Aufleben kirchlicher Gemeinschaft kommen sieht; von der Besserung der Kreditverhältnisse spricht er immerhin, aber auch hier wie aus einer anderen Welt und für eine andere Welt redend, so daß man kaum von fernher an die erdgeborene Bürgerlichkeit Schulzescher Kreditvereine zu denken wagt. Das Erste und das Letzte ist ihm doch der kirchliche Zusammenhalt alles Irdischen; er meint, das einzige Notwendige zu lehren, wenn er die Notwendigkeit lehrt, den inneren Zusammenhalt der politischen und sozialen Dinge mit Religion und Kirche zu erkennen.

[1]) H. Abeken, Ein schlichtes Leben, 3. Aufl. (1904), S. 218.
[2]) Freiburg 1855 (78 S.). — [3]) Vgl. oben S. 98 und S. 389.

Dieser Überflieger alles Gegebenen konnte nicht der Führer zu lebendiger kirchlicher Sozialpolitik sein. Aber auch der Praktiker unter den niederrheinischen Klerikalen, der Aachener Gewerberatssekretär Nikolaus Schüren, fand im Sommer 1860 mit seinem Schriftchen „Zur Lösung der sozialen Frage"[1]) nicht den Weg von den Handwerkern, deren Verhältnisse er genau kannte, zu den Industriearbeitern, obwohl deren Nöte ihm in Aachen und auch im benachbarten Belgien deutlich entgegentraten. Immerhin verlangte er ganz allgemein eine christliche Ökonomielehre, die in den Erziehungsanstalten des Klerus gelehrt werden sollte. Schüren nahm damit eine spätere Forderung Kettelers vorweg. Ganz in der Richtung künftiger bischöflicher Kundgebungen lag es auch, wenn er die Bekämpfung der antichristlichen ökonomischen Grundsätze für eine wichtige Aufgabe der Geistlichkeit erklärte; diese „der Aufmerksamkeit der Theologen noch vielfach entgangene neue Häresie" bloßzulegen, war der besondere Zweck der Schrift. Der letzte Grundgedanke ist bei dem katholischen Staatsbeamten wie bei dem katholischen Bischof der gegebene kirchliche; alle soziale Erneuerung setzt den wahren kirchlichen Geist voraus.

Schürens Schrift hätte immerhin kirchliche sozialpolitische Bereitschaft wecken können. Aber noch fand sich der Bischof nicht, der diesen weltlichen Wink geistlich aufgenommen hätte. Das kirchliche Mainz begnügte sich damit, das bereits vom Kardinal Geissel empfohlene Büchlein weiter zu empfehlen. Das „Mainzer Journal" bezeichnete als Schürens Hauptlehre neben der kirchlichen Mitwirkung bei „Lösung der sozialen Frage" die Schädlichkeit der unbedingten Gewerbefreiheit und die Nützlichkeit einer auf körperschaftlicher Gliederung ruhenden „wirklichen" Vertretung des ganzen Volkes: also zwar die hergebrachte Abwehr des Liberalismus, nichts aber von eigener kirchlicher Sozialpolitik. Dieses Journalaufsätzchen mit der Überschrift „Ein Zeichen der Zeit" nannte nicht etwa die Arbeiterfrage, sondern die bürgerliche Gewerbe- oder Erwerbsfrage die vielleicht wichtigste aller weltlichen Fragen.[2]) Man kann überhaupt aus einer Durchmusterung des „Mainzer Journals" der ausgehenden fünfziger und beginnenden sechziger Jahre erkennen, wie weit damals der Kreis Kettelers von einer Führung zu katholischer Arbeiterfürsorge entfernt blieb, sei es auch nur einer Arbeiterfürsorge im Sinne des Bischofs von Leitmeritz, der im Jahre 1857 in einem Hirtenschreiben die Fabrikanten seiner Diözese ermahnte[3]), als christliche Fabrikherren für Zucht und Frömmigkeit, für Fabrikgebet, aber auch für Sonntagsruhe zu sorgen, um

[1]) Leipz. 1860. — Mir nicht zugänglich. Vgl. aber „Christl.-soz. Blätter" Nr. 1 (März 1869) S. 7 (wohl von Schüren selbst) u. S. 20; Pfülf 2, 182; Goyau 3, 121 Anm. 1.

[2]) Mz. J. 1861 Nr. 16 (19. 1.).

[3]) Schwer S. 57 (aus Kolpings Rhein. Volksblättern 1858 S. 76 ff.).

so das christliche Familienleben bewahren zu können. Ein großer, durch sechs Nummern des Journals gehender Aufsatz über „Die soziale Lage der Gegenwart“ vom März 1857[1]) enttäuscht durch die bescheidenen Wahrheiten und unbescheidenen Erwartungen, die er verkündet. Dem Spott über die Wut, das Alte abzuschaffen und Neuerungen einzuführen, entspricht der Mangel an Verständnis eben für das Neue. Der Gedanke der Produktivgenossenschaften wird berührt, aber nur flüchtig, und nur, um als ein die Welt und die menschliche Gesellschaft umstürzender Grundsatz verworfen zu werden. Als Wurzel alles Übels gilt die praktische Lossagung vom Christentum, als Weg der Rettung eine in Gesinnung und Tat bewiesene Erkenntnis der Herrschenden und Mächtigen, daß ihnen die ewige Seligkeit mehr bedeute als irdische Glücksgüter. Das soll sich vor allem in der Begünstigung der kirchlichen Orden zeigen. So wird hier Sozialpolitik ein Stück Klosterpolitik. Die Ausblicke in die sozialen Zustände beschränken sich auf den Handwerkerstand, der, geschädigt durch die Gewerbefreiheit, gerettet werden soll durch eine einigermaßen zünftige Neuordnung des Gewerbewesens. Dem Fabrikwesen wird weder Berechtigung noch Bedeutung abgesprochen, aber die Industriefragen werden nicht behandelt; der kirchliche Optimismus des Verfassers beruhigt sich dabei, daß alle modernen Entwicklungen schließlich der Erhaltung des Guten und Wahren dienen müßten, je mehr es dem christlichen Geiste gelinge, sie sich zu unterwerfen.

In Mainz selbst trat die Arbeiterfrage nur in bescheidenen Erscheinungsformen in den Gesichtskreis des „Journals“. Im April 1857 veranlaßte die Ablehnung von Lohnforderungen, wie in einigen anderen Städten so in Mainz, Arbeiter verschiedener Gewerbe, besonders Schneider und Schuhmacher, zu dem hier noch neuen „englischen“ Mittel der Arbeitseinstellung zu greifen. Damals durfte ein Freund der Streikenden die Wünsche der Gesellen als die Meinung aller billig Denkenden vertreten, und die Schriftleitung selbst, so zugleich den katholischen Gesellenverein gegen liberale Angriffe deckend, wies darauf hin, daß bitterer Ernst hinter allen diesen Verhältnissen lauere.[2]) Aber das waren Augenblicksgedanken und sie galten wieder nur dem Handwerkswesen. Weder die kleine Bewegung in der Nähe noch die alarmierenden Nachrichten über einen von Belgien ausgehenden Plan, wonach in Belgien, in Deutschland und in der Schweiz sämtliche Arbeiter, um Lohnerhöhungen zu erzwingen, an einem bestimmten Tage zu arbeiten aufhören sollten[3]), brachten das Mainzer Journal dazu, die Arbeiterfragen im großen zu behandeln. Neue Betrachtungen

[1]) Mz. J. 1857 Nr. 60, 62—66.

[2]) Mz. J. 1857 Nr. 91 (18. 4.), vgl. Nr. 93 (Würzburg), 97 (Frankfurt), 99 (Mannheim).

[3]) Mz. J. 1857 Nr. 133 (9. 6.). — Zu großen Streikbewegungen kam es in Deutschland tatsächlich erst elf Jahre später.

„Zur sozialen Frage“[1]) erschöpften sich in Klagen über die schlimme Lage der Handwerker und der Beamten und forderten für diese Gehaltsaufbesserung. Man vertraute auch hier ruhig dem fürsorglich konservativen, kirchenfreundlichen Ministerium Dalwigk. Man benutzte etwa im Jahre 1858 des Großherzogs Geburtstag, um dem Fürsten und seiner „erleuchteten“ Regierung für die Beseitigung der materiellen Schäden zu danken durch die Bitte um Heilung der geistigen Schäden, um Kampf gegen Demokratie und Sozialismus, durch das Bekenntnis zu der Pflicht, die Regierung in dem Kampfe mit den Feinden der Gesellschaft zu unterstützen.[2])

Über solchen Empfindungen und Erklärungen ist in dem klerikalen Blatte die in den ersten Zeiten seines Daseins sorgsamer beachtete soziale Frage vernachlässigt worden, und niemand in dem Kreise Kettelers störte die Reaktion der fünfziger Jahre durch aufregende sozialpolitische Gedanken. Auch in Mainz wiederholte man gern einmal die Verkündigung, daß der Menschheit nur die Wahl bleibe zwischen Christentum und Revolution, man erneuerte ab und zu den Kampf gegen die Gewerbefreiheit, „dieses Kind zeitweiliger französischer Gottlosigkeit und englischer Selbstsucht“: aber über oberflächliche Betrachtungen hin kam man nur zu Weisheitssprüchen wie dem, daß im Ganzen Harmonie herrsche, wenn der Einzelne sich in dem zugemessenen Kreise bewege. Man gefiel sich in der Behauptung, das Prinzip der Assoziation trage in der gewerbefreiheitlichen Gesellschaft noch vollends dazu bei, die Geldmacht zu konzentrieren, die Teuerung zu vermehren, das Elend zu vergrößern; man schob Schulze-Delitzsch zugleich und Viktor Aimé Huber hochmütig beiseite und hatte doch nur zu sagen, wenn man so viel auf Assoziation gebe, solle man die Innungen und Genossenschaften beibehalten. Ein Mitarbeiter aus den preußischen Rheinlanden wurde durch die Nachrichten über die Nöte der schlesischen Weber und durch einzelne verwandte Erscheinungen in seiner rheinischen Heimat doch nur zu der lässig-müden Feststellung veranlaßt[3]), hier handle es sich um Überwüchse der Industrie, der Staat könne da nichts tun. Die „soziale Frage“ tauchte wohl in der Polemik gegen die „Gothaer“ auf: sie werde Rechenschaft fordern „von all den üppigen Prassern und Raffern, die sich jetzt die Herren der Welt dünken“.[4]) Die Vorstöße gegen Freihandel und Gewerbefreiheit entsprangen rein politischen Erwägungen kaum weniger als wirtschaftspolitischen; der volkswirtschaftlichen „Agitation“ stellte man zu Anfang 1861 die volks-

---

[1]) Mz. J. 1857 Nr. 127 (31. 5.).

[2]) Mz. J. 1858 Nr. 133 (10. 6.). — Zum Folgenden: 1858 Nr. 144 (aus der Wiener Zeitung); 1859 Nr. 291, 292, 296—298; 1860 Nr. 2, 3, 4.

[3]) Mz. J. 1860 Nr. 294 (16. 12.) mit der wohl von der preußenfeindl. Schriftleitung hinzugefügten Überschrift „Irische Zustände in Preußen“.

[4]) Mz. J. 1860 Nr. 227 (aus d. Hist.-pol. Bl.). — Zum Folg.: 1861 Nr. 9 u. 10.

wirtschaftliche „Reaktion“ ausgesprochenermaßen in der Meinung gegenüber, daß damit zugleich der politische Gegensatz der großen Mehrheit des „konservativen, selbständigen, urteilsfähigen Bürgertums“ gegen eine „Handvoll gothaischer, liberaler, nationalvereinlerischer Zeitungsschreiber“, diese „Pioniere der Revolution“, bezeichnet werde. Auch in den Jahren 1861 und 1862 noch versinken die bescheidenen sozialpolitischen Bemerkungen des Mainzer Blattes fast in der politischen Polemik.

Erst seit dem Jahre 1863 gewannen die sozialen Betrachtungen der Klerikalen mehr eigenen und gegenwärtigen Inhalt. Der kirchenpolitische und politische Antrieb blieb gewiß auch jetzt der stärkere: wenn die Betrachtung der Kämpfe in der hessischen Kammer im Mai 1863 einen geschickten kirchlichen Streiter[1]) zu dem Ausruf führte „Europa glüht in seinen Tiefen; die soziale Frage, lange verhallt, quillt aller Orten an die Oberfläche“, so hatte er doch zunächst die „Abgründe von politischen Wirren“ im Auge. Aber Lassalles Werben nötigte nun auch die Mainzer Klerikalen, die sozialen Seiten des politischen Lebens ganz anders anzupacken als bisher. Bis gegen Ende Mai 1863 kümmerten sie sich nicht um den blendenden Agitator. Später, als die liberale Presse, deren Hintermänner freilich unmittelbar getroffen waren, griff die klerikale in den von Lassalle herbeigeführten Kampf ein. Drei Tage nach der Frankfurter Verkündigung seines „Arbeiter-Lesebuchs“, am 20. Mai 1863, sprach Lassalle in Mainz selbst. Er hatte bei diesen empfänglichen mittelrheinischen Arbeitern einen starken Erfolg[2]) Die Bischöflichen waren klug genug, diese Tatsache zu erkennen, anzuerkennen und nicht verwunderlich zu finden.[3]) Jetzt endlich sprachen sie ein wenig über Lassalles Gedanken. Deren Darlegung freilich bot wieder vor allem eine neue Gelegenheit, den alten Kriegsruf gegen den Liberalismus zu erheben, den alten, den kirchlichen Weg zur Rettung zu empfehlen. Nicht gegen den noch unmächtigen Radikalismus richtete sich der klerikale Widerspruch am Rhein und in Deutschland überhaupt. Man hatte über diese junge Sozialdemokratie nicht zu klagen; sie sollte zwar nicht Freund, aber Helfer sein, ein willkommener neuer Kämpfer wider das vorherrschende liberale Bürgertum. Bei der ersten Ausnutzung dieses neuen Krieges gegen die Liberalen bediente sich das „Mainzer Journal“ noch fremder Hilfe: aus der klerikalen „Augsburger Postzeitung“, aus der konservativen „Berliner

[1]) Mz. J. 1863 Nr. 109 (10. 5.).

[2]) H. Oncken, Lassalle S. 329. — Dazu Mz. J. (s. folg. Anm.) „. . . er kann sagen: Ich kam, sprach und siegte!“

[3]) Mz. J. 1863 Nr. 122 (28. 5.), u. a. „Blind wäre, wer die ganze Wucht dieser Argumentation unterschätzte, blind, wer nicht die völlige Ohnmacht des ordinären Liberalismus ihr gegenüber erkennte. . . .“

Revue", aus den im Kreise Kettelers stets heimischen „Historisch-politischen Blättern" brachte das „Mainzer Journal" im Juni, Juli und Anfang August 1863 über die Arbeiterbewegung kleine Aufsätze[1]), deren Spitze gegen Schulze-Delitzsch und seine Arbeiterbildungsvereine, gegen Fortschrittspartei und Nationalverein gerichtet war. Hätte man den Herzenswunsch der vom Fortschritt, von den Männern des Nationalvereins in Hessen befehdeten Klerikalen auch besser ausdrücken können, als es mit den vom Journal wiederholten Worten der „Berliner Revue" geschah? Sie hielt zwar die Republik für Lassalles Ziel und den Zusammenbruch von Preußen und Deutschland für das mögliche Ergebnis, maß aber die alleinige Schuld dem Nationalverein mit seinem Wühlen und systematischen Untergraben jeder Autorität bei und sah in dem Unschädlichmachen Schulzes und des Nationalvereins das Mittel, die von Lassalle und seinen „schneller fortschreitenden" Freunden drohende Gefahr zu beheben. Im Hochsommer 1863 wurde gerade am Rhein der unmittelbare Kampf mit der Fortschrittspartei zurückgedrängt hinter den Kampf um Deutschland, um Bundesreform und Fürstentag.

Die großdeutsche Bewegung schien im August mit dem Kaiser von Österreich, den die Enthusiasten schon als Kaiser von Deutschland vor sich sahen, mit fast allen deutschen Fürsten eine feste Verbindung gewinnen zu sollen; von dem großdeutschen Siege versprach man sich den Sieg über Nationalverein und Fortschrittspartei, den politischen und sozialpolitischen: durch liberale, konstitutionelle Zugeständnisse im neu geordneten Bunde sollten dem konstitutionellen Liberalismus die besten Waffen entwunden werden; mit dem politischen Gewichte aber sollte er seine sozialpolitische Wirkungskraft verlieren. Daß Bismarck der Wiener Fürstenpolitik den fast schon gesicherten Erfolg verwehrte, mußte — so seltsam waren die durch den schärfsten innerpolitischen Streit getrennten preußischen Kräfte in Bismarck und im Liberalismus doch wieder verbunden — mußte damals, ehe die Frage der Herzogtümer wieder eine neue Trennung brachte, als Gewinn auch des kleindeutschen Fortschritts erscheinen. „Die ablehnenden Fürsten arbeiten nur den Wühlern in die Hände", so konnte man wenige Tage vor der Frankfurter Fürstenversammlung im „Journal" lesen; ein berechnendes Wort, das doch mehr Berechtigung hatte, als der niederrheinische Mitarbeiter des Mainzer Blattes selbst ahnen konnte. Die großdeutsche Niederlage trieb zwar zu verstärkter großdeutscher Bemühung an. Die Mainzer Klerikalen, die sich um den großdeutschen Reformverein im vergangenen Jahre Verdienste erworben hatten, unterstützten die Versuche, der durchbrochenen großdeutsch-kaiserlichen Fürstenfront durch eine großdeutsch-kaiserliche Volksfront wieder auf-

[1]) Nr. 137 (16. 6.), 138, 139, 141, 155 (7. 7.), 156, 159, 161, 178—180, 182, 183 (8. 8.).

zuhelfen.[1]) Kaum begonnen, wurden diese Versuche indessen begraben unter den Wogen der deutschen Bewegung, die seit Mitte November 1863 von Schleswig-Holstein ausging, aber durch Bismarck die Richtung auf das deutsche Ziel empfangen sollte.

Auch für Lassalle war diese Wendung zunächst nicht günstig, aber seine Sache behauptete sich. Eine ihrer Wirkungen auf andere machte sich in dieser Zeit eben bemerkbar. Erst durch jene rheinischen Erfolge Lassalles ist eine stärkere sozialpolitische Gegenarbeit auch des kirchlichen Katholizismus gegen den Widersacher, der ihm mit dem Sozialismus gemein war, gegen die politische und wirtschaftliche Herrschaft des Liberalismus über die Arbeiterschaft hervorgerufen worden. Erst aus der ringenden Unrast, die Lassalles Agitation in die rheinische Arbeiterschaft trug, erhob sich auch „Die Arbeiterfrage und das Christentum". Der Bischofsschrift gingen, wie wir sehen werden, auch bestimmte, aus dem Streite zwischen Lassalle und Schulze-Delitzsch geborene katholische Anregungen ganz unmittelbar voraus. Die sozialpolitischen Leistungen und Versuche Schulzes selbst aber und anderer, die außerhalb des sozialistischen und des kirchlich-katholischen Kreises standen, namentlich V. A. Hubers, müssen eben noch berührt werden; sie haben auf den Mainzer Bischof so gut eingewirkt, wie sie dem großen sozialistischen Führer den Zielpunkt für die ersten Schüsse boten.

Der sozialpolitische Halbschlummer nach den Jahren 1849 war nicht das Privileg der Klerikalen. Aber, sieht man von der Handwerker-, insbesondere der Gesellenfrage ab, so sind die anderen Parteien in Lehre und Leben damals regsamer gewesen. Der katholischen Fraktion im preußischen Abgeordnetenhause[2]) konnte später ein der Sozialpolitik zugewandter Konservativer vorhalten, daß sie sich in den fünfziger Jahren keineswegs durch sozialpolitisches Verständnis ausgezeichnet habe.[3]) Die preußischen Konservativen selbst freilich sind in der Arbeiterfrage über Entwürfe nicht hinausgekommen.[4]) Doch zeigte sich einer der bedeutendsten konservativen Sozialpolitiker, der allerdings der konservativen Partei so wenig nach dem Sinne war wie sie ihm, auch damals unermüdlich in Gedanken, Schriften und Ratschlägen um die Sache des vierten Standes bemüht. Viktor Aimé Huber, nach stürmisch individualistischer Jugend früh gereift, in jahrzehntelanger Arbeit einem etwas starr geregelten und engen, doch nicht unfruchtbaren konservativen Sozialismus hingegeben, faßte die

[1]) Mz. J. 1863 Nr. 264 (12. 11.) u. 265: Die großdeutsche Versammlung zu Frankfurt a. M.

[2]) Vgl. dazu oben S. 386.

[3]) Herm. Wagener, Erlebtes (1884) S. 70f. — Seine Beziehungen zu Lassalle: Oncken S. 314.

[4]) Vgl. Herm. Wagener, Die kleine, aber mächtige Partei (1885) S. 5 ff. — Kreuzzeitung: G. Mayer, Schweitzer S. 31.

soziale Fürsorge als moralische Pflicht und suchte andere zu lehren, sie als solche zu fassen. Er verlangte eine christliche Heilung der sozialen Krankheit. Aber er war nicht der Meinung, daß die innere Erneuerung, die sittigende Sozialethik um den Preis der Verwerfung des blühenden Industrielebens erkauft werden müsse.[1]) Das konservative und kirchliche Mißtrauen gegen die modernen Wirtschaftsformen blieb ihm fremd. Er klagte über die Verständnislosigkeit der konservativen Partei für eine ernste Behandlung der sozialen Frage und zugleich über das Versagen der konservativen Staatslehre gegenüber der Berechtigung des in seiner Produktivität für die Macht und die Weltstellung des Staates unentbehrlichen fabrikmäßigen Betriebes.[2]) Aber das Bekenntnis zu dem Großen im Industrialismus und Verkehrswesen war bei ihm immer zugleich Bekenntnis zu der Notwendigkeit des Kampfes gegen die damit verbundenen Übel. Als Feind aller „gedankenlosen, frivolen Selbstsucht" hat er schon im Jahre 1845, belehrt durch eine englische Reise, den „besitzenden, genießenden, regierenden Klassen" den Blick für die Lage der Industriearbeiter zu öffnen gesucht. Als Berliner Professor kündigte er im Sommer 1849 und in den nächsten Semestern eine öffentliche Vorlesung an „Über die sozialen Fragen, insbesondere über Proletariat und Pauperismus und dessen Heilmittel". Mit seiner praktischen sozialen Arbeit zwar hat er, seit dem Jahre 1852 in Wernigerode, nur im kleinen gewirkt und unmittelbar nicht den Industriearbeitern, sondern den Handwerkern gedient. Seine Reisen, Reden und Schriften aber galten dauernd der Arbeiterklasse überhaupt. Seine Kenntnis englischer Verhältnisse und insbesondere des englischen Genossenschaftswesens suchte er fruchtbar zu machen; seine „Reisebriefe" von 1855 enthüllten den Deutschen die Siege der geordneten Selbsthilfe englischer Arbeiter. Freilich hat Huber, der sich von Produktivgenossenschaften nicht viel versprach, auch die von ihm gepriesenen Genossenschaftszweige nicht im großen durchgeführt; er war überhaupt zu wenig agitatorisch veranlagt, als daß er über bedeutende Anregungen hinausgekommen wäre.

Die liberalen Organisationen griffen stärker ins Leben ein. Der sozialpolitischen Einsicht des deutschen Liberalismus pflegt man allerdings kein gutes Zeugnis auszustellen; einer der kritischsten Köpfe unter den Historikern unserer Tage hat sogar, in Beziehung auf den Liberalismus der siebziger Jahre freilich, gemeint: „wir

[1]) Nur mit dieser Einschränkung scheint mir Roschers Wort (Gesch. d. National-Ökonomik, 1874, S. 1029) richtig, daß für Huber immer das Moralische vor dem Ökonomischen im Vordergrunde blieb.

[2]) „Berlin, Erfurt, Paris" (1850) S. 30ff., 38, 35f. (= Ausgew. Schrift. hg. v. Munding S. 298). — Zum Folgenden: „Janus" 2 (1845), 199 = Munding 1099; R. Elvers, Huber 2, 289 u. 314f.; „Über Assoziationen, mit besond. Beziehung auf England" 1851 (vgl. Munding 870), auch schon 1849 in der „Concordia", 1850 in „Berlin, Erfurt, Paris" S. 36 (= Munding 300).

empfinden doch, daß Sozialreform und Liberalismus an sich Gegensätze sind". [1]) Aber aus dem deutschen Liberalismus, dessen Humanitätsideale schon wertvolle sozialpolitische Keime bargen, ist immerhin das Genossenschaftswesen der fünfziger und sechziger Jahre entsprungen: bei aller Bescheidenheit doch die unmittelbar ergiebigste soziale Tat, die in der Übergangszeit vom Bunde zum Reiche geleistet wurde. Hermann Schulze-Delitzsch blieb politisch der liberale Parteimann; auch seine soziale Wirksamkeit ist nie von den parteipolitischen Fesseln frei geworden. Den starr individualistischen Liberalismus aber hat Schulze in seinen ökonomischen Ansichten und vor allem in seinen sozialen Taten überwunden. Seine schwunglose Art vermochte nicht die Massen hinzureißen; sie zu gewinnen aber, war seiner volkstümlich schlichten Beredsamkeit stets gegeben. Seine nüchtern-tüchtige Wesensart, die durch persönliche Uneigennützigkeit und aufopferungsvolle Hingabe einen helleren Schimmer empfing, weckte Vertrauen; es ist doch nichts Geringes, daß er sich für die Dauer die treue Gefolgschaft von Tausenden erwarb, denen er zu helfen suchte, indem er sie lehrte, sich selbst und in der Gemeinschaft einer dem andern zu helfen. Seine bedeutendste Arbeitsleistung kam den Handwerkern, den gewerblichen Kleinbürgern zustatten; ihnen boten vor allem seine Vorschuß- und Kreditvereine als rechte Volksbanken einen wirtschaftlichen Rückhalt. Der Industriearbeiter stand erst in der zweiten Linie. Allerdings wurde auch er von den Segnungen des Genossenschaftswesens wenigstens berührt. Aber gerade jener Genossenschaftsart, die den Arbeitern nützlich werden konnte, den Konsumvereinen, fehlte zu Anfang der sechziger Jahre noch jede größere Bedeutung. [2]) Nun ist es ja überhaupt begreiflich, daß sich die Fürsorgetätigkeit noch stärker den Handwerkern zuwandte. Die ersten ins große gehenden sozialpolitischen Bemühungen fanden hier einen seit alters gegebenen, leicht faßbaren und zugleich in seiner Geltung, in seinem wirtschaftlichen Dasein bedrohten Stand, dem, wie es schien, mit einfachen Mitteln wirksame Hilfe gewährt werden konnte. Zudem waren die Handwerker damals, was Schulze selbst hervorzuheben liebte [3]), stärker an Zahl als die Fabrikarbeiter. Der Handwerkerstand war die bekannte und noch die beharrende Größe.

Den beweglicheren, leicht wohl in ihre Atome zerstiebenden Industriearbeitermassen war viel schwerer beizukommen. Fürsorge hatte sich im kleinen längst auch ihnen zugewandt, wie im altpreußischen Lande, so z. B. mit Nachdruck in den rheinischen Industrie-

[1]) G. v. Below: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 13 (1916), 320.

[2]) Schulze-Delitzsch, Kapitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus (1863) S. 136.

[3]) Ebenda 157.

kreisen bereits in den vierziger Jahren[1]). Der preußische Zentralverein für das Wohl der arbeitenden Klassen, zu dessen Ausschußmitgliedern Schulze gehörte, bemühte sich, brotlosen Arbeitern Beschäftigung zu verschaffen, sorgte sich um feste Arbeitsnachweise, um Unterstützungs- und Versicherungsanstalten u. a. m.[2]) Aber das alles blieb im kleinen stecken, und dem Sinn für die Handwerkerfrage entsprach nicht die Fähigkeit, der Industriearbeiter habhaft zu werden, die selbst erst in den Anfängen der Entwicklung ihres Klassenbewußtseins standen und schon darum in ihren besonderen Bedürfnissen und eigenen Neigungen von der hergebrachten Organisationsarbeit des Liberalismus nicht leicht gefördert werden konnten. Mehr als die höhnenden Gegner zugeben wollten, haben die liberalen Vereine und selbst die volkswirtschaftlichen Kongresse immerhin den Arbeitern gebracht. Auch der Nationalverein, der durch seine politischen Absichten um so stärker gefesselt wurde, je eifriger er seit dem Jahre 1862 in der widerliberalen preußischen Regierung den gefährlichsten Gegner seiner Ideale glaubte bekämpfen zu müssen, hat die Bedeutung der Arbeiterfrage nicht ganz verkannt. Man wird gewiß in der Entsendung von Arbeitern zur Londoner Industrieausstellung von 1862 keine große Tat sehen; aber sie war auch nicht einfach eine berechnete „schöne Geste".[3]) Führer des Nationalvereins und mancher fortschrittlicher Arbeitervereine wurden durch den weder törichten noch lediglich parteiegoistischen Gedanken geleitet, daß der Eindruck englischer Verhältnisse, der wirtschaftlichen Leistungen und organisatorischen Erfolge des englischen Arbeiterstandes den Sinn für Selbsthilfe im liberalen Geiste, den Sinn für das Genossenschaftswesen bei den deutschen Arbeitern beleben werde. Man übersah auch nicht die Gefahr, daß die Arbeiter sich der liberalen Leitung entwinden könnten. Noch vor Beginn des großen Werbefeldzuges Lassalles warnte Rudolf v. Bennigsen vor einer Unterschätzung der Arbeiterbewegung, die bald eine große, auch politisch bedeutende Ausdehnung und Organisation gewinnen könne.[4]) Dieser grundsätzlichen Einsicht stellte sich freilich keine tatsächliche sozialpolitische Leistung des Nationalvereins ebenbürtig zur Seite. Es fehlte die taktische Befähigung, nun gerade diese noch unsicher nach eigener Geltung ringende Arbeiterklasse als solche fest für den Liberalismus zu gewinnen; es fehlte der frische Entschluß und oft selbst der Wille zum Zugreifen, und eine unmittelbare offizielle Förderung der Arbeiteranliegen hat der Nationalverein

[1]) J. Hansen, Mevissen (1, 172ff. u. 343ff.) und Preußen u. Rheinld. S. 96 u. 121 f. — H. Rothfels, Die erste Aktion zugunsten d. internation. Arbeiterschutzes: Vierteljahrschr. f. Soz.- u. Wirtschaftsgesch. 16 (1922), 70—87. — Vgl. auch oben S. 71 (Brüggemann).

[2]) Vgl. die „Mitteilungen des Zentralvereins" seit 1849.

[3]) So: Gust. Mayer, Schweitzer 67 (doch vgl. 47 mit Anm. 2).

[4]) Oncken, Bennigsen 2, 126. — Zum Folg.: Mayer 31ff.; Oncken, Lassalle und in „Meister der Politik" 2 (1922) S. 553—588.

geradezu abgelehnt. Innere Schwierigkeiten in einzelnen liberalen Arbeitervereinen, namentlich in dem durch die revolutionäre Propaganda des J. B. v. Schweitzer gespaltenen Arbeiterbildungsvereine zu Frankfurt deuteten bereits auf die Kämpfe hin, die die Liberalen und die bürgerlichen Demokraten mit den sozialistischen Demokraten zu bestehen haben sollten.

Durch die kühne Überleitung der Arbeiterfrage auf den politischen Boden, durch die Verkündigung, daß der vierte Stand seine wirtschaftliche Not letzten Endes mit politischen Mitteln überwinden müsse, wollte Lassalle dem Liberalismus den Einfluß auf die Arbeiterschaft entreißen und hat er tatsächlich dieser Verbindung den ersten starken Stoß versetzt. Seine wirtschaftlichen Lehren, an denen nichts neu war, als die Form und die Art der Anwendung und die eben doch in seiner Hand wie eine neue Waffe erschienen, mußten seinen politischen Zwecken dienen. Schulze hatte bereits im Jahre 1858 die Produktivgenossenschaften, die nach französischem Vorbilde in England mit unsicherem Erfolge ausgebaut worden waren, den Gipfelpunkt der ganzen Genossenschaftsbewegung genannt.[1]) In seiner Bedachtsamkeit scheute er indessen vor ihrer Einführung lange zurück, obwohl er sie in England in glänzender Blüte zu sehen meinte. Im Jahre 1863 hatte er eben erst mit ihrer Errichtung begonnen. Lassalle mußte darum, von sachlichen Erwägungen abgesehen, schon aus taktischen Gründen die Schulzeschen Rohstoff-, Konsum- und Kreditgenossenschaften als die nicht gerade unnützen, doch unbedeutenden Hilfsmittel beiseite schieben und die ganze Wucht seiner Forderungen und Verheißungen auf die Produktivgenossenschaften werfen. Das Neue für Deutschland lag darin, daß Lassalle den Arbeitern die Gründung von Produktivgenossenschaften mit Staatshilfe, wie Louis Blanc sie vor mehr als zwanzig Jahren begehrt hatte, als die nächste Aufgabe hinhielt, durch deren Lösung allein sie sich der Umklammerung des „ehernen und grausamen Lohngesetzes" entziehen könnten; das Mittel zur Verwirklichung sollte die politische Mitarbeit der Massen sein, und um sie im Sinne der Massen zu ermöglichen, sollte das allgemeine und direkte Wahlrecht als die unumgängliche Forderung wahrer Arbeiterfreundschaft gelten.

Mit solchen Lehren suchte Lassalle die Arbeiterschaft, die Berliner, die Leipziger, die rheinisch-mainländische vor allem, vom Liberalismus loszureißen. Durchaus von politischen Gedanken beherrscht, wußte er doch, daß „Selbsthilfe" nicht nur ein Schlag-

[1]) Schulze-Delitzsch, Die arbeitenden Klassen u. d. Assoziationswesen (1858) S. 56f., vgl. Schulzes Arbeiterkatechismus (s. S. 431 Anm. 2) S. 142. — Zum Folg.: Arbeiterkat. S. 144 f. (die Absicht der Rechtfertigung gegenüber Lassalle ist natürlich zu beachten). — In der Ausgabe der „Schriften und Reden" Sch.s (hg. von Thorwart) ist die Schrift von 1858 im 1. Bd. (1909) S. 191—266 abgedruckt, der „Arbeiterkatechismus" im 2. Bd. (1910) S. 26—173.

wort Schulzes, sondern ein Lieblingsbegriff der Arbeiter selbst war. Darum wollte er sich den Weg zu den von Schulzes Gedanken genährten Massen vor allem dadurch erleichtern, daß er den Staatskredit als die wahre soziale Selbsthilfe pries, als das, was die angeblich soziale, in Wahrheit individualistische Selbsthilfe Schulzes eben nicht sei. Er hoffte, sogleich mit dem „Offenen Antwortschreiben" vom 1. März 1863 Schulze-Delitzsch bei der Arbeiterschaft unmöglich machen zu können; er hörte schon im voraus den Zornausbruch der Bourgeoisie, den Jubel der Arbeitermassen, er erwartete von diesem Programm eine Wirkung, wie sie einst Luthers Thesen hervorgebracht hatten.[1]) In Berlin scheiterte er; aber seine nicht glänzenden, doch fühlbaren Erfolge in Leipzig und dann im industriereichen Westen mußten die Gegner beunruhigen. An seine Frankfurter Rede vom 17. Mai 1863, das „Arbeiter-Lesebuch", knüpfte er die höchsten Hoffnungen. Er trug den politischen Kampf — auf diesen kam es ihm an — recht in den Mittelpunkt der westdeutschen Demokratie, zugleich auf einen Boden, der schon vorher sozialdemokratische Regungen kennen gelernt hatte. Nach Schulzes Vorgang lehnte die Frankfurter Demokratie Lassalles Begehren nach Staatshilfe für Produktivgenossenschaften ab; das allgemeine Wahlrecht aber nannte Sonnemann eine der ältesten und berechtigtesten Forderungen des Arbeiterstandes, wie Schulze es als prinzipielle, freilich erst durchzusetzende Forderung aller „entschiedenen Freisinnigen" hingestellt hatte.[2]) So suchte man durch das Bekenntnis zum allgemeinen Wahlrecht dem gefährlichen Widersacher das eine Lockmittel zu entreißen, während man das andere zu entwerten wünschte als einen Versuch, die Arbeiter von dem Grundsatz der Selbsthilfe hinweg zu den verderblichsten sozialistischen Irrtümern zu verleiten. Am 23. Mai 1863 gründete Lassalle in Leipzig den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein. Unter den dabei beteiligten elf Ortsgruppen überwogen die rheinischen stark; Frankfurt und Mainz waren auch vertreten. Der Verein gewann nur mühsam festen Boden. Aber er setzte sich durch; zu den zahlreichen Handwerksgesellen traten Industriearbeiter. Lassalles Aktion, darüber war man sich hüben und drüben klar, störte die geruhsam-freundlichen Beziehungen zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft und gefährdete den inneren Frieden der liberalen Parteiorganisationen selbst, die zugleich durch die Unterschiede in der Auffassung der deutschen Frage gefährdet waren.

V. A. Huber, dem politischer Ehrgeiz fernlag und demagogisches Talent fehlte, hat damals doch in den Streit zwischen Schulze und Lassalle eingegriffen. Seine Schrift „Die Arbeiter und ihre Ratgeber"

---

[1]) Lassalle an Dammer 13. 3. 63, hg. v. Oncken: Archiv f. Gesch. d. Sozialism. 2 (1912), 392f., 389 und (zum Folgenden) 401ff.; auch Oncken, Lassalle S. 275ff.

[2]) Gust. Mayer in d. Gesch. d. Frankfurter Zeitung (1906) S. 78f.; Mayer, Schweitzer S. 138; Schulze-Delitzsch, Arbeiterkatech. S. 155ff., 140.

wandte sich gegen beide, denn bei beiden fand er den verwerflichen Glauben an politische Mittel als Heilkräfte für soziale Not. Seiner Kritik fehlten nicht die Züge der ihm eigenen verständigen Besonnenheit. Er blieb nicht starr bei dem Gedanken der außerstaatlichen Hilfe stehen, er wünschte, daß gegebenenfalls auch der Staat mit seinen großen Mitteln und mit besonderen Schutzmaßnahmen für die Arbeiter eintreten sollte. Aber die Errichtung von Genossenschaften mit staatlicher Unterstützung lehnte er ab.[1]) Daß er auch den Gedanken des allgemeinen Wahlrechts und überhaupt politischer Agitation einfach beiseite schob, daß er für seine christlich-sozialen Gedanken keinerlei politische Anlehnung suchte, daß er dem liberalen Schulze gerade die Verbindung sozialer und politischer Bestrebungen zum schweren Vorwurf machte, das bezeugt mehr die Reinheit seiner Absichten als Verständnis für die Wirklichkeit; gerade weil Huber so unpolitisch war, konnte er nicht in die Breite wirken.

Nicht lediglich aus politischen Erwägungen, aber mit sehr starkem politischem Eifer, mit triebfreudigen politischen Absichten ist Ketteler in diese Kämpfe eingetreten, zunächst freilich das Politische wesentlich nur in der neugearteten Befehdung des alten liberalen Feindes bewährend. Wir sahen, wie die Mainzer Klerikalen Ende Mai 1863 unter dem starken Eindrucke der Mainzer Rede Lassalles, der hier vor über achthundert Hörern einen unbestrittenen Erfolg hatte, die unmittelbare Wirkungskraft und die Bedeutung dieses Mannes erst recht zu erkennen begannen. Mit der befriedigenden Beobachtung, daß jeder Gewinn Lassalles einen Verlust der Liberalen darstelle, mag dem einen oder anderen von ihnen in der Stille der Gedanke aufgestiegen sein, daß in dieser sozialdemokratischen Werbung um die Arbeiter eine nahe Gefahr auch für die Katholiken lauere. Aber die Freude über die radikalen Schläge auf den Gegner, der den Kirchlichen eben jetzt, zumal in der Stadt Mainz, bittere Feindschaft zeigte, überwog bei den Klerikalen noch jede andere Empfindung. Die Stunde, da dem Liberalismus so kräftig von links zugesetzt wurde, wollte vor allem gegen die Liberalen selbst ausgenutzt sein, ausgenutzt auch mit den neuen sozialpolitischen Waffen. Es ist nicht anders denkbar, als daß auch Ketteler persönlich jetzt im Kreise seiner Freunde diese Dinge besprochen hat. Aber er trat noch nicht sogleich hervor, er erschien nicht in diesen erregten Monaten mit eigenen Worten anregend und führend. Nicht von dem bischöflichen Mainz aus kam im Sommer 1863 der erste deutsche katholisch-kirchliche Anstoß zu einer eingreifenden und weiterwirkenden Beschäftigung mit der Arbeiter-

[1]) Vgl. noch Hubers Schrift von 1865 „Die genossenschaftliche Selbsthülfe der arbeitenden Klassen", bes. S. 14.

frage, sondern von dem Frankfurter Katholikentage im September 1863, und nicht ein Mainzer, sondern ein niederrheinischer Priester ging hier voran.

Die Katholikenversammlungen hatten sich seit der Mainzer Tagung der Piusvereine wieder und wieder mit sozialen Fragen beschäftigt, immer aber doch nur so obenhin. Die besonderen religiösen Aufgaben im Industriegebiet verkannte man nicht ganz (wie sich z. B. auf der Kölner Versammlung von 1858 zeigte), und der Pfarrer eines oberrheinischen Fabrikstädtchens konnte wohl im Jahre 1859 feststellen, daß die christliche Caritas sich in den Fabriken ein neues höchst wichtiges Feld zu erobern beginne.[1]) Aber die praktische Arbeit selbst blieb doch bescheiden, die wichtigen Fragen der Organisation der Arbeiter wurden (immer von den übrigens vorwiegend auf die religiös-sittliche Ordnung gerichteten Gesellenvereinen abgesehen) kaum berührt, die Anliegen sozialer Fürsorge in die gewöhnliche Seelsorgearbeit einbezogen. Die Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse war noch so gering, daß ein Kölner Pfarrer auf dem Katholikentag von 1859 eine Predigt gegen den Industrialismus halten konnte, die in biederem Eifer statt dem Kampfe gegen die soziale Not den Kampf gegen die Fabriken forderte und nicht zurückscheute vor der Phrase: „Unsere Münster werden ihre schwindsüchtigen Nachbarn überleben.“

Mit einem kräftigeren Anfassen der Wirklichkeit, mit ernsteren sozialpolitischen Anregungen hat man sich auf den Katholikentagungen erst unter dem Eindrucke der Arbeiterbewegung des Jahres 1863, die im kleinen wenigstens auch in Deutschland englische Streiktaktik heimisch machte, und unter dem mächtigen Eindruck der Lassalleschen Agitation hervorgewagt. Auf der deutschen Katholikenversammlung des Jahres 1863, die auf dem von großdeutschen Erinnerungen und Erwartungen umwebten Boden der freien Stadt Frankfurt fünf Wochen nach dem Fürstentage abgehalten wurde, hörte man mit einem Male sozialpolitische Worte von neuer Gegenständlichkeit und Gegenwärtigkeit. Freilich, auch jetzt stand in einfachster Gewißheit über allem der alte Satz von dogmatischem Ansehen: die christliche Caritas wird die Arbeiterfrage lösen. Johannes Janssen wagte es damals, obwohl er Geschichtsforscher war, kühn zu verkündigen, die Dekrete der mittelalterlichen Kirche seien das Fundament der politischen und gesellschaftlichen Freiheiten der Gegenwart.[2]) Sein energischer Freund Thissen, der Nachfolger Beda Webers in der Frankfurter Stadtpfarrei, wollte den Bankerott der vom „Christentum“ gelösten „Humanität“ darin finden, daß sie in dem Arbeiter nicht den Menschen gerettet,

[1]) Verhdlg. d. 11. Gener.-Vers. d. kath. Vereine (Freib. 1859) S. 187ff., vgl. 182ff. — Zum Folg.: ebenda 256.

[2]) Verhdlg. d. 15. Gener.-Vers. (Frankf. 1863) S. 55. — Zum Folg.: S. 20ff. (Thissen), 254—269 (Theodosius), 248—254 (Schüren), 229—248 (Vosen).

ihn vielmehr nur als Maschine behandelt habe, ohne auch nur an die Abnutzung der menschlichen Kräfte im Arbeiter zu denken; aber auch er blieb stehen bei der allgemeinen Forderung der Hilfe durch „christliche Liebe", der Wiederbelebung des christlichen Lebens in der Gesellschaft. Der beliebte Kapuzinerpater Theodosius endlich, der sich freilich in Böhmen vergeblich abmühte, der modernen Arbeiterfrage mit der Klostertechnik beizukommen, griff wieder nach dem Phantom der Verkirchlichung des Fabrikwesens in katholischen Gebieten und durfte seinen Hörern das Wort zurufen: „Es müssen die Fabriken zu Klöstern werden!" Also der alte kirchlich-ideologische Stil! Aber vor dem Pater hatte Schüren, der mehr dem Weltleben zugewandte Aachener Gewerberatssekretär, über die Handwerkervereine gesprochen, und er durfte auf einen starken Widerhall seiner Rede schon darum rechnen, weil er selbst und andere Teilnehmer an der Katholikenversammlung zugleich Mitglieder des deutschen Handwerkerbundes waren, der zu derselben Zeit in Frankfurt den Zweiten Deutschen Handwerkertag abhielt.[1]) Und dann: der Hauptvortrag der dritten öffentlichen, der sozialen Frage gewidmeten Sitzung erhielt Fleisch und Blut nicht von der überlieferten Caritas, sondern von der Welt da draußen, von den Gedanken der kämpfenden Parteien selbst, insbesondere von dem allen Klerikalen doch so tief verhaßten Liberalismus. Es war der mit Kolping befreundete und ihm gesinnungsverwandte Kölner Religionslehrer Dr. Vosen, unter den Katholiken als volkstümlicher Apologet geschätzt[2]), der nun von Betrachtungen über die christliche Anschauung der Arbeit als Pflicht hinüberlenkte zu der modernen Arbeiterfrage und den modernen Lösungsversuchen und unmittelbar hineinführte in den Meinungsstreit und Machtkampf zwischen Lassalle und Schulze-Delitzsch. Vosens Vortrag, der von dem vorbereitenden Ausschusse der Tagung als der sozialpolitische Hauptvortrag bestimmt, also seit einiger Zeit vorbereitet war, zeichnete sich aus durch eine erfolgreiche Bemühung um richtige Erkenntnis und gerechtes Urteil, wie sie in den klerikalen Auseinandersetzungen mit den Liberalen sehr selten und am allerwenigsten bei Ketteler zu finden ist. Vosen gewährt und fordert das Zugeständnis, daß in dem, was Schulze-Delitzsch und Lassalle gesagt haben, vieles Wahre und Brauchbare liege. Man merkt bei ihm etwas von dem politisch-liberalen Einschlag im niederrheinischen Klerus. Von der Gewerbefreiheit, die den Klerikalen zumeist als ein unerträgliches Grundübel der Zeit erschien, meinte er gelassen, sie sei nun doch einmal nicht aus der Welt zu schaffen. Er ließ den liberalen Gedanken gelten, daß die Arbeiter, unterstützt von der Gewerbefreiheit, durch

[1]) Vgl. das Schreiben des Handwerkerbundes an K. 25. 6. 64: Br. 300.

[2]) Eben im Jahre 1863 erschien „Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner". — Über Vosen vgl. Reusch: A. D. B. 40, 326 f., dazu: Bachem 2 (Register S. 508).

Vereinigungen ihre eigene Arbeit zu Kapital machen könnten. Er rühmte mit Wärme die „großen und bedeutenden“ Wirkungen der Schulzeschen Genossenschaften; Schulze habe nicht nur theoretisch Nützliches geschrieben und gelehrt für den Arbeiterstand, er habe für die Leute auch etwas getan, und zwar etwas Tüchtiges. Anders als einige Monate später der im scharfen Parteikampfe mit dem Fortschritt stehende Bischof hat dieser Kölner Geistliche den Sozialisten, nicht den Liberalen kräftig angefaßt: was er über Lassalle sagt, ist gutenteils gegen Lassalle gesagt, ohne tiefere Kritik, aber in der ausgesprochenen Überzeugung, daß das, was Lassalle wolle, zuletzt die Revolution aller Verhältnisse sei, die unmöglich friedlich hergehen könne.

So kamen auch katholisch-soziale Führer endlich, hinaus über das beharrende Einerlei des für sie unentbehrlichen, für die Welt aber nicht ausreichenden Satzes von der Kirche als der alleinigen Helferin in allen sozialen Nöten, zu bestimmten Forderungen für die Gegenwart: „christliche“ Arbeitervereinigungen, christlich geleitete Kreditbanken, ins Katholische umgesetzte Schulzesche Genossenschaften. Daß solche greifbaren Anregungen gegeben wurden — kurz zuvor hatte man in Aachen, also an dem Wirkungsorte Schürens, einen Kreditverein gegründet[1]) —, das war schließlich wichtiger als der allgemein gehaltene Beschluß, „den“ Katholiken „das“ Studium der sozialen Fragen zu empfehlen. Hier bewährte sich die deutsche Wirklichkeit mit fruchtbareren Anregungen, als sie diesen niederrheinischen Ratgebern etwa vom Westen her zuflossen. Wie seit alters standen einzelne deutsche Katholiken des Rheinlands mit französischen und belgischen in Verbindung: Montalemberts Freundschaft mit August Reichensperger darf als Wahrzeichen der französisch-rheinischen, Peter Reichenspergers Teilnahme am ersten belgischen Katholikentag, eben vier Wochen vor dem Frankfurter, als Ausdruck der belgisch-rheinischen katholischen Wechselbeziehungen gelten. Aber es war doch so, daß der deutsche Katholizismus damals mehr im kirchenpolitischen als im sozialpolitischen Austausche mit dem Westen lebte. Die katholisch-soziale Schule in Frankreich stand nicht mehr in dem auch nach Deutschland ausstrahlenden früheren Glanze, und die von deutschen Katholiken beachteten neuen belgischen Vertreter katholischer Sozialpolitik lebten noch in dem gleichen Banne der hergebrachten kirchlichen Betrachtung, der auch bei den deutschen Katholiken bisher nicht gebrochen war.

Mit einer sachlichen Leistung hätte das katholische Belgien allerdings ein bescheidenes, damals noch nicht wirksames Vorbild bieten können. Es gab in Lüttich seit dem Jahr 1855 einen Arbeiter-

[1]) Christl.-soz. Blätter 1 Nr. 2 (21. 4. 68) S. 40: 6. 5. 68 wurde die 6. Generalvers. dieses Kreditvereins abgehalten; er hatte im Mai 1868 (ebenda Nr. 3 S. 50) 413 Mitglieder.

verein vom hl. Josef[1]), der Kranken- und Unterstützungskasse, kirchliche Sonntagsschule und Erholungsgesellschaft zugleich darstellte, aber für die eigentliche Arbeitersache, für die Vertretung der Standesanliegen nicht viel bedeuten konnte. Der belgische Katholikentag, eine Nachahmung des deutschen, folgte auch in der Heranziehung sozialer Fragen dem deutschen Brauche, nur daß eben belgische und französische Kirchenmänner und Sozialpolitiker das Wort führten. Auf der Tagung zu Mecheln, gegen Ende August 1863, predigte der damals schon gefeierte und noch nicht kirchlich verdächtige Karmeliterpater Hyazinth (Charles Loyson) über die Erziehung des Arbeiters durch die Familie, durch die Werkstatt, durch den Sonntag — alte Seelsorgergedanken! —, und Charles Périn sprach über die sozialen Aufgaben der christlichen Liebe. Périn[2]), 1815 in Mons geboren, war seit 1845 Professor der Nationalökonomie und des Staatsrechts an der katholischen Universität Löwen. Er schloß sich in seinen christlich-sozialen Lehrschriften in freier Anlehnung an seinen Vorgänger auf dem Lehrstuhle, den Grafen de Coux, an, der es als seine Überzeugung verkündet hatte, daß der Katholizismus in seiner Anwendung auf das Leben das bewundernswerteste System der Sozialökonomie sei, das je auf der Welt bestanden habe, daß das Wahre, das Nützliche und das Katholische eins seien. Périn selbst hatte u. a. im Jahre 1860 freie, vom Staate nicht unterstützte Genossenschaften als den gegebenen modernen Ersatz für die alten Zünfte hingestellt und im großen Zusammenhang seiner zweibändigen Darstellung „*De la richesse dans les sociétés chrétiennes*" (Paris 1861), die auch Ketteler kennen lernte[3]), die Genossenschaft als die unentbehrlichste Vorbedingung wirtschaftlicher und sittlicher Vollkommenheit, vor allem aber den Geist christlicher Entsagung als die wahre Grundlage des echten Reichtums, als den Weg zum Ausgleich des Besitzes, zur Herstellung der christlichen Harmonie des Wirtschaftslebens gefeiert; auch er lehnte Staatszwang und staatliche Sozialgesetze ab, er wollte nur die Freiheit des Guten statt der Freiheit des Bösen, die er den Liberalen als Eigenbesitz zuschob, den moralischen, entsagungsbereiten Menschen statt dem egoistischen und sinnlichen Menschen, wie ihn die liberale Nationalökonomie zur Grundlage nehme. Auf dem ersten belgischen Katholikentage zu Mecheln nun sprach Périn, der selbst den Vorsitz führte, über die sozialen Aufgaben der christlichen Liebe. Diese

[1]) Chr.-soz. Bl. 1 Nr. 2 S. 32ff., Nr. 4 S. 64ff. (vgl. 61ff.); zum Folg.: Nr. 1 S. 8.

[2]) P. Michotte, *Études sur les économiques qui dominèrent en Belgique de 1830 à 1886* (= *Biblioth. de l'école des sciences polit. et soc. de Louvain* 27; 1904) S. 368—399, vgl. 196ff. — Über den französ. Grafen Charles de Coux (1787 geb., 1834—1845 Prof. in Löwen) ebenda S. 357 ff.

[3]) Wohl schon sogleich, denn K. zitiert in „Deutschland nach dem Kriege v. 1866" S. 227 Anm. 1 nicht nach der deutschen Übersetzung von 1866 (Freiburg), sondern nach der Originalausgabe (2, 128).

Rede[1]) wirkt wie ein rhetorisch belebter Auszug aus seinen Schriften. Es mag hervorgehoben sein die Warnung vor der Gefahr des Abfalls der Massen vom Glauben; dem Preise der katholischen Barmherzigkeit entspricht die Verurteilung der Sünden und Irrlehren der Liberalen; freie Arbeitervereinigungen im Zeichen der christlichen Liebe sollen errichtet werden, die freie Barmherzigkeit der oberen Klassen soll dem Volke, soll diesen Arbeitergenossenschaften zustatten kommen, die von Grund aus religiös sein müssen und, um nicht unfruchtbar zu werden, neben den modernen Gegenseitigkeitsgedanken die unmittelbare, persönliche christliche Liebe von Mensch zu Mensch nicht vermissen lassen dürfen; der Kirche schließlich soll, wie immer in den großen sozialen Krisen, die erste Rolle zufallen, ihr, die, inmitten einer vom Individualismus zerrütteten Welt die einzige vollständig organisierte Macht, allein imstande ist, durch Freiheit die Ordnung herzustellen; über alle anderen Anliegen hinweg erscheint aber die Sicherung der kirchlichen Handlungsfreiheit im sozialen Leben auch diesem belgischen Professor, der in seiner Heimat einen starken Liberalismus zu bekämpfen hatte, als der höchste Zweck aller politischen Kämpfe der Katholiken.

Aus solchen belgischen Kundgebungen konnten die deutschen kirchlichen Sozialpolitiker, so erwünscht ihnen diese mit den ihrigen gleichlaufenden Bemühungen sein mußten, in der Tat nichts Neues lernen. Vergleicht man jenen sozialpolitischen Hauptvortrag des Frankfurter Katholikentags mit den allgemeinen Betrachtungen des frommen Löwener Professors, so sieht man mit verdoppelter Deutlichkeit, daß der Kölner Priester, der theoretisch nichts Eigenes zu geben hatte, eben in der Anregung einer zunächst einmal vom Gegner lernenden Ausnutzung der durch Schulze-Delitzsch und nun durch Lassalles Gegenschlag angetriebenen Arbeiterbewegung den Seinigen etwas Neues und Nützliches bot.

Kettelers Bruder Wilderich leitete die Frankfurter Katholikenversammlung. Moufang trat diesmal nicht wie sonst hervor. Heinrich erwies sich als der durch keine weltlichen Universitätsgedanken beunruhigte Verfechter der freien katholischen Hochschule; bei der Behandlung der sozialen Frage aber bestand seine Leistung lediglich darin, daß er den allgemeinen, abschließenden Antrag über das Studium der sozialen Frage stellte. Weder war eine der großen sozialpolitischen Reden einem dieser Mainzer zugewiesen, noch ging irgendein Organisationsvorschlag von ihnen aus. Sie kamen nicht als sozialpolitische Lehrmeister nach Frankfurt, sie kehrten vielmehr belehrt von dort zurück. Nicht Ketteler gab dem Katholikentag Anregung, sondern die Frankfurter Verhandlungen, die selbst wieder durch die liberale

[1]) *De la mission sociale de la charité. Discours prononcé à l'assemblée des catholiques à Malines, le 21 août 1863.* 12 S. (München, Staatsbibliothek).

und die sozialistische Arbeiterpropaganda bestimmt wurden, gaben dem Bischof den entscheidenden Anstoß, die vielberufene Arbeiterfrage in einem Buche zu behandeln.

Gewiß ist Ketteler durch das Auftreten Lassalles, durch die Polemik und die Agitation, die allenthalben die Geister belebte, auch schon unmittelbar berührt worden. Er blickte in die Schriften über die Tagesfragen, studierte insbesondere in der Presse die sozialpolitischen Nachrichten, die jetzt, da die Parteien für die Zukunft auch um die Seele und die Stimmen der Massen zu ringen begannen, immer reicher wurden. Aber erst unter dem Eindrucke des Frankfurter Appells, der auch schon von Döllinger auf der freilich nicht vom Mainzer Geiste berührten Münchner katholischen Gelehrtenversammlung (28. September 1863) aufgenommen worden war, hat Ketteler die Erfahrungen der andern nach seinen katholischen Kategorien, nach seinen kirchlichen und politischen Absichten durchgegangen. Den wichtigsten Arbeiterfragen, deren Erörterung ihm bisher fern lag, konnte er jetzt nicht mehr aus dem Wege gehen. Der Assoziationsgedanke in seinen Möglichkeiten und Folgerungen beherrschte die Vorstellungen und Vorschläge aller, die etwas zu sagen wußten, zu sagen wünschten. Ketteler stand diesen Dingen einigermaßen hilflos gegenüber. Die sonst erprobten stillen Helfer und geistlichen Arbeitsgenossen konnten ihm hier nicht viel bieten. Der frühere Mainzer Bezirksgerichtsrat Dr. Friedrich Dael, Anfang März 1857 vom Großherzog zum Freiherrn Dael von Koeth erhoben, mit Rücksicht auf seine Verwandtschaft mit dem erloschenen Geschlechte der Koeth[1]), ein guter Katholik, der sich um die Mainzer Statistik u. dgl. fleißig umzutun pflegte, galt dem Bischof zwar als „genauer Kenner" in Arbeiterfragen. Aber diesem Manne konnte er wohl die Aufgabe zuweisen, aus zweiter Hand statistische Zusammenstellungen zur Beleuchtung des Arbeiterelends anzulegen; eine praktische Einführung in das Genossenschaftswesen aber durfte er von ihm nicht erwarten.

Da er sich an die Liberalen jetzt schon gar nicht wenden konnte, versuchte es Ketteler bei Lassalle, dessen glänzendes agitatorisches Talent er bewunderte und für dessen Organisationsgabe der aus dem Chaos des Kampfes aufsteigende Allgemeine Deutsche Arbeiterverein zu zeugen schien. Nicht selbständige Beschäftigung mit den Schriften Lassalles, sondern lediglich Zeitungsberichte hatten ihn mit den Gedanken des Mannes bekannt gemacht.[2]) Er überschaute sie nicht, noch vermochte er gar, sie kritisch anzugreifen. Aber in der Ver-

[1]) Mz. J. 1857 Nr. 52 (3. 3.). — Er gehörte zu den Stiftern der Bilder in der von K. auf dem Mainzer Friedhof errichteten Aureuskapelle: A. Boerckel, D. Mz. Friedhof (1903) S. 10.

[2]) Ergibt sich aus den oben näher gekennzeichneten Schreiben an und von Lassalle 16. u. 21. 1. 64: Pfülf 2, 183 ff.

neinung, in der Abweisung der Vorschläge und der Versuche Schulzes, konnte er sich auf den andern stützen. Auch in dem einen Positiven, in dem Glauben, daß die, manchem liberalen und manchem katholischen Sozialpolitiker nicht recht geheueren Produktivgenossenschaften das „wahre“ Mittel zur Besserung der wirtschaftlichen Lage der Arbeiter seien, meinte er, Lassalles Urteil über diese Genossenschaften freilich viel zu ernst und unbedingt nehmend, den Sozialisten gleichgeartet neben sich zu sehen. Was er als Bischof nicht tun konnte, versuchte er unter der Hülle des Unbekannten, der zwar in dem Glauben an die Notwendigkeit einer Mitwirkung religiöser und moralischer Potenzen und in dem Zweifel an dem Werte der Staatshilfe von Lassalle abrückt, aber die Errichtung von Produktivgenossenschaften mit Privatkapital schließlich doch auch als eine Art der „Realisierung“ Lassallescher Gedanken glaubt ansehen zu dürfen. Gestützt auf dieses Bekenntnis hat Ketteler Lassalles „warmes Interesse für die Arbeiterschaft“ in einem zu Frankfurt am 16. Januar 1864 aufgegebenen Briefe angerufen, um von Lassalle selbst oder durch dessen Vermittlung einen Entwurf über die Errichtung von drei Fabrikarbeiterassoziationen, einer Assoziation für Handarbeiterinnen und einer für die eigentlichen Tagelöhner zu erhalten. Er glaubte sie, bei kleinem Maßstabe, mit je 10000 Gulden gründen zu können. Von den Organisationsfragen war ihm die nach der Möglichkeit einer Zentralleitung — einer bischöflichen, muß man sich sagen[1]) — so sehr die wichtigste, daß er überhaupt nur sie dem Ratgeber vorlegte. Lassalle lehnte es natürlich ab, dem namenlosen christlichen Gesinnungsverwandten unter die Arme zu greifen; da er sich aber auch ungewisse Aussichten nicht grundlos zu versperren pflegte, ließ er die Möglichkeit persönlicher Anknüpfung offen. Damals konnte er den Briefschreiber nicht erkennen.[2]) Ketteler war noch mit keinem Wort in den Kampf der Meinungen eingetreten; eben erst, in der Stille Hilfe heischend, entwarf er seine Pläne. Lassalles belehrender Hinweis auf das „Offene Antwortschreiben“ und das „Arbeiterlesebuch“ konnte dem Bischof nicht als Ersatz gelten für den ausgebliebenen Organisationsplan.

Was der sozialistische Revolutionär versagte, forderte er nun von dem konservativen Reformer. Gegenüber dem streng christlich gesinnten V. A. Huber bedurfte er weniger der bergenden Maske. Sobald er Lassalles Absage in der Hand hielt, ließ er einen seiner Domherren im Namen eines „Freundes“ schreiben. Dieser Brief war auf einen anderen Ton gestimmt.[3]) Jetzt hieß es, die Gemeinschaft

[1]) Vgl. dazu den Entwurf bei Pfülf 2, 200 f. § 6 Nr. 1 u. 5.

[2]) Wohl aber — das ist Oncken, L. 438f. natürlich zuzugeben — nach dem Erscheinen der bischöfl. „Arbeiterfrage“. Dazu Lassalles Ronsdorfer Rede vom 22. 5. (vgl. unten S. 462) und die Düsseldorfer Verteidigungsrede vom 27. 6. 1864 (Oncken 442 f. u. 460).

[3]) Das Folgende ergibt sich aus Hubers Antwort, Wernigerode 29. 1. 64, von der Pfülf 2, 186 ein Stückchen mitteilt.

der christlichen Weltanschauung, den der katholischen Kirche und dem gläubigen Protestantismus gemeinsamen Beruf zu christlich-sozialer Arbeit hervorheben; jetzt durfte die im Schreiben an Lassalle nur schüchtern gestreifte Notwendigkeit christlich-moralischer Erziehungsarbeit entschlossen in den Mittelpunkt gestellt werden, und das geistliche Interesse, die geistliche Leitung brauchte man nicht mehr zu verbergen. Daß Huber über die Produktivgenossenschaften, die dem Bischof geradezu als „das" wirtschaftliche Heilmittel erschienen, überaus skeptisch dachte[1]), hat man in Mainz allerdings nicht beachtet. Wichtiger war auch ein anderes. Huber hatte seit Jahren, freilich fast ganz vereinsamt in seinen Ideen und seiner Betätigung, an der religiösen Grundlegung aller sozialen Arbeit festgehalten und den Liberalismus auch wegen seiner Kirchenfeindschaft bekämpft[2]), er vertrat einen Eigentumsbegriff, der sich der thomistischen Lehre freundlich näherte[3]), er hatte die höchste Vorstellung von dem Werte der in christlichem Geiste geleiteten Arbeiterassoziationen, wenn schon nicht zunächst der auf Produktion gerichteten; auch er wünschte eine allgemeine Verchristlichung des Genossenschaftswesens. Was er soeben im Jahre 1863 über „Die Arbeiter und ihre Ratgeber"[4]) gesagt hatte, deckte sich zwar nicht einfach mit der bischöflichen Meinung, traf aber in der Kritik der liberalen und der Lassalleschen Gedanken vor allem die Punkte, die auch Kettelers Widerwillen oder wenigstens Widerspruch erregten. In der Anerkennung der persönlichen Verdienste Schulzes zeigte Huber freilich eine unbefangene Gerechtigkeit, selbst Wärme, wie sie Ketteler niemals seinem Haß gegen den Liberalismus abzugewinnen vermocht hätte: aber gegen die große Masse der Liberalen erhob er, was dem Bischof ganz aus der Seele gesprochen war, den Vorwurf, daß sie mit ihrer Bemühung um die soziale Frage nur Kapital für die Fortschrittspartei gewinnen wollten. Durch seine Anschauung von der Verwerflichkeit politischer Agitation in sozialen Fragen, die sich auch gegen Schulze kehrte, wurde er zu einer fast bedingungslosen Zurückweisung Lassalles geführt. Ohne die Staatshilfe grundsätzlich und für alle Fälle abzulehnen[5]), hielt Huber die Art, wie Lassalle nun alles nur durch Heranziehung des Staates mit einem Sprung und Griff errafft wissen wollte, also die Produktiv-

[1]) Huber, Reisebriefe aus Belgien, Frankreich u. England im Sommer 1854 (Hamburg 1855) Bd. 1 S. XLII — Munding 738. Auch schon die in Hubers „Concordia" 1849/50 veröffentlichte Abhandlung „Über die industrielle Assoziation" hatte auf die Schwierigkeiten verwiesen.

[2]) Schon in Schriften von 1841 u. 1842 (Auszüge: Munding S. 41 ff., 96 ff.).

[3]) „Berlin, Erfurt, Paris" (1850) S. 20 (= Munding 281): Besitz nur ein von Gott verliehenes Pfund und Amt.

[4]) Diese Schrift vom Sommer 1863 ist bei Munding S. 628—678 wieder abgedruckt. Vgl. auch Elvers 2, 352f.

[5]) „Die Arbeiter und ihre Ratgeber" S. 19. — Etwas schärfer dann im Jahre 1865: „Die genossenschaftliche Selbsthilfe" S. 14.

genossenschaften mit Staatskredit, für unannehmbar. Außer weitgehender Übereinstimmung im Sachlichen und in allem Moralischen durfte sich Ketteler von Huber auch persönliche Bereitwilligkeit zur Beihilfe bei der Aufstellung eines katholisch-sozialen Programms versprechen. Nicht nur, daß die Uneigennützigkeit dieses Mannes über jeden Zweifel gewiß war: es konnte dem Bischof auch nicht unbekannt sein, daß Huber einige Jahre zuvor auf Kolpings Bitte in verschiedenen Versammlungen des Kölner katholischen Gesellenvereins Ansprachen und einen Vortrag über Assoziationen gehalten[1]), daß er im Jahre 1862 in den „Historisch-politischen Blättern“[2]) mit freundlich aufmunterndem Vertrauen über den Katholizismus und das Genossenschaftswesen geschrieben hatte. Huber kam jetzt in der Tat nicht nur mit liebenswürdigen Lobesworten über die sozialen Absichten, sondern auch mit einem großen Entwurfe, der ihre Verwirklichung erleichtern sollte; der Hinweis auf die besonderen Schwierigkeiten fehlte freilich nicht.

Ketteler aber, der von Lassalle Belehrung begehrte und von Huber erhielt, schöpfte zugleich aus den Theorien und Erfahrungen des liberalen Genossenschaftsgründers, so gönnerhaft und hochmütig er auch fortan über das soziale Vermögen des Liberalismus aburteilen sollte. Ganz nach Schulzes Muster plante er die Gründung einer Volksbank, die als Sparkasse und als billige Geldquelle, zugleich aber zur Förderung von Genossenschaften aller Art dienen sollte.[3]) Aber diese flüchtigen Entwürfe und nachgezeichneten Pläne haben nun den Inhalt des Buches, das er im Frühjahr 1864 erscheinen ließ, nur in sehr bescheidenem Maße mitbestimmt. Zweck und Aufgabe der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum“[4]) war neben der Bekämpfung des politischen und kirchlichen liberalen Gegners der Nachweis, daß die wahren Heilmittel für die Not der Arbeiter allein in den Gnadenschätzen der katholischen Kirche gegeben seien. Was das Werkchen im einzelnen will und gibt, soll die eingehende kritische Analyse zeigen.

Nicht die Vernachlässigung der Arbeiterfrage durch die anderen veranlaßt den Bischof, als „Arbeiterfreund“ aufzutreten: er kann sich nicht verhehlen, daß er spät in einen großen Kreis eintritt. Aber er kommt als Bischof, in der kirchlichen Überzeugung, daß die Arbeiterfrage auch eine Frage der christlichen Liebe, daß Christus insbesondere auch der Erlöser des Arbeiterstandes sei, daß darum alle

[1]) Elvers 2, 317.

[2]) Bd. 49 S. 554.

[3]) Entwurf aus der Zeit „unmittelbar“ vor Veröffentlichung der „Arbeiterfrage“: Pfülf 2, 199.

[4]) Mainz, Kirchheim, 1864. 212 S. (nach S. 161 beginnt der von Dael — vgl. oben S. 441 mit Anm. 1 — bearbeitete statistische Anhang). 4. Aufl. „mit empfehlender Einleitung Sr. Exzellenz Dr. Ludwig Windthorst, Staatsminister a. D.“ 1890 (IV u. 159 S.; der Anhang ist nicht wieder beigegeben, die „Einleitung“ Windthorsts, 1½ S., ist parteitaktisch lehrreich, sonst wertlos).

Vorschläge dem Arbeiterstande nur insofern helfen werden, als sie sich innig an das Christentum anschließen; er kommt zugleich in dem bischöflichen Bewußtsein, daß er mit der bischöflichen Weihe und Vollmacht — er, „ein Stellvertreter Christi“, — die besondere Pflicht der Liebe und Barmherzigkeit zu den Hilfsbedürftigen übernommen habe, also auch zu dem Arbeiterstand, der (das spricht Ketteler auch hier aus, obwohl er weiterhin nur von dem grenzenlosen Elend dieses Standes zu reden weiß) alles Christus verdankt. Christus ist hier und letztlich immer im Sinne des Bischofs die katholische Kirche. Aber Ketteler möchte jetzt sozialpolitisch gewinnen und darum kirchenpolitisch beruhigen. Er hat den Liberalismus in Staat, Kirche, Geistes- und Wirtschaftsleben zum Gegner und greift ihn gerade in dieser Schrift mit einer engen Leidenschaftlichkeit an; darum möchte er den protestantischen Konservatismus, dessen einflußreichste Vertreter in Hessen bis zum Ministerpräsidenten und zum Großherzog hinauf ihm freundlich oder doch nachsichtig und zugleich erwartungsvoll zuschauten, um so günstiger stimmen. So will er in dem Gefühle der grenzenlosen christlichen Liebe, in dem (von ihm und anderen Bischöfen nicht immer so stark empfundenen) Gefühle, daß der eine Glaube an den Sohn Gottes über die „beklagenswerte Scheidewand“ der Glaubenstrennung hinweg die Christen verbinde, will er, der katholische Bischof, nicht lediglich zu den Katholiken sprechen.

Zur Sache selbst kündigt er mit berechtigter Bescheidenheit nur einen „Beitrag“ an. Aber er nimmt das, was ihm und den Seinen die gegebene und auch die ganze Wahrheit ist, voraus: nur Christus und das Christentum — auch hier sagt er nicht: die katholische Kirche — können der Welt und insbesondere dem Arbeiterstande helfen. Und wer ihm als der schuldige Widersacher des Wahrheitsträgers gilt, das hat er mit verheißungsvoller Vorbereitung auf die Polemik seines Buches gleichfalls noch in der sonst so friedlich gestimmten Einführung verraten: die große soziale Frage, von der die Arbeiterfrage einen Teil darstellt, sei „ein notwendiges Ergebnis aller irrigen religiösen, politischen und wirtschaftlichen Grundsätze, die der antichristliche Liberalismus überall verbreitet, auf dem Gebiete des Volkslebens“. Damit ist der Kampfgedanke ausgesprochen, der das ganze Buch durchzieht, die Polemik zum größten Teile bestimmt und auch die Anregungen und Vorschläge des Bischofs nicht wenig beeinflußt hat. Diese Lehrschrift ist vom Anbeginn eine Abwehrschrift wider die liberale Sozialpolitik, wider die liberale Politik. Es kommt dem Bischof darauf an, sogleich bei den grundsätzlichen Erörterungen über die Arbeiterfrage diesem herrschenden Liberalismus den Schein zu nehmen, als ob er mit Kammerverhandlungen und Tagespresse, die er beide, und zwar nur im Parteiinteresse und zu persönlichem Nutzen, beherrsche, für die Menschheit überhaupt und gar für den Arbeiterstand etwas Nützliches leiste. Diese Partei hintergeht das Volk, sucht ihm die grundfalsche Ansicht beizubringen, als ob die politischen Fragen für das Volk dasWichtigste seien, während doch die Arbeiterfrage eine ganz andere Bedeutung hat. So spricht der Bischof über eine Frage, die bisher von den Liberalen jedenfalls mehr als von ihm selbst beachtet und, sei es nun glücklich oder nicht, behandelt worden war. So will er — nicht logisch noch historisch, sondern einfach aus dem taktischen Bedürfnis, die liberale Partei von vornherein als die Feindin aller wahren Arbeiteranliegen hinzustellen — die Arbeiterfrage von aller Politik getrennt sehen.

Diese Arbeiterfrage aber bestimmt der Bischof als Arbeiterernährungsfrage. Die Ernährungsfrage gilt ihm nicht als ein Stück des Problems, sondern als dessen Wesen. Das „eherne Lohngesetz“ — erscheint es nicht als der wuchtigste Schlag gegen den liberalen Feind? — kann nach dem bischöflichen Nationalökonom nur noch bestritten werden, wenn man das Volk zu täuschen beabsichtigt; gerade darin, daß der Arbeitslohn nicht über das Existenzminimum hinausgehe, liegt ihm, dem gläubigen Gefolgsmanne des ungläubigen Lassalle, „die ganze Arbeiterfrage“. So hat derselbe Bischof, der doch die Möglichkeit einer Lösung allein dem Christentum zusprechen möchte, die Arbeiterfrage zu einer Ernährungs-

frage verengt. Er weiß aber auch aus dieser einschränkenden Betrachtung den polemischen und den positiven Nutzen zu ziehen. Da der Arbeiter seinen Lohn zur Bestreitung seines Lebensunterhaltes aufbraucht, so ist der arbeitsunfähige Arbeiter fremder Hilfe bedürftig; wahre Fürsorge aber kann immer nur von „der“ Kirche, von der christlichen Nächstenliebe ausgehen. Man begreift gewiß des Bischofs Stolz auf die stillen, in ihrer Gesamtheit unermeßlichen Erfolge der christlichen Liebe; man versteht das Hohelied auf die barmherzigen Brüder und Schwestern. Aber schließlich war diese kirchliche Caritas doch noch immer soziale Arbeit im kleinen, von bescheidener Bedeutung für die sozialen Aufgaben der neuen Zeit des Industrialismus. Es ist ein höchstens taktisch zu rechtfertigender Seitensprung, wenn Ketteler zugunsten der Kirche, die doch allein zum Helfen geeignet sein soll, dem Staate, ihn mit einseitiger Geschichtsbetrachtung und willkürlichem Advokatengriffe zugleich moralisch belastend, die Verpflichtung zuschob, durch Verwendung „des“ ehemaligen Kirchengutes für die Armenunterstützung den „gewalttätigen Raub“ der Säkularisation wenigstens etwas zu sühnen[1]) — als ob nicht längst früherer Kirchenbesitz für Kultur-, und doch auch für Kirchenaufgaben herangezogen worden wäre. Und war der Bischof berechtigt zu dem hochmütigen Hohne, das „moderne Heidentum“ des Liberalismus könne aus dem eigenen Geiste höchstens ausnahmsweise einmal helfen, „gewissermaßen um dem Christentum Konkurrenz zu machen?“

Die Lage des Arbeiterstandes, dessen unentrinnbare Not als die Schuld der volkswirtschaftlichen Grundsätze des Liberalismus erscheint, schildert Ketteler nicht mit abwägenden Worten, wie er sie bei unbefangener Betrachtung der verschiedenartigen Verhältnisse der Wirklichkeit hätte finden können, sondern mit der ganzen Einseitigkeit der Lassalleschen Darstellung. Die scheinbar nur ökonomische Betrachtung ist mit politischen Elementen durchsetzt. Nicht anders als der Preis der Ware bestimmt sich der Arbeitslohn „lediglich und allein“ nach Angebot und Nachfrage. „Es ist keine Täuschung darüber mehr möglich, daß die ganze materielle Existenz fast des ganzen Arbeiterstandes, also des weitaus größten Teiles der Menschen in den modernen Staaten, die Existenz ihrer Familien, die tägliche Frage um das notwendige Brot für Mann, Frau und Kinder allen Schwankungen des Marktes und des Warenpreises ausgesetzt ist.... Das ist der Sklavenmarkt unsers liberalen Europas, zugeschnitten nach dem Muster unsers humanen, aufgeklärten, antichristlichen Liberalismus und Freimaurertums.“[2]) Daß hier Kritiklosigkeit deutsche Verhältnisse des Jahres 1863 mit überenglischen Farben malt, berechtigt nicht zur Anzweiflung des bischöflichen Mitgefühls mit „diesen armen Menschen“. Aber diese Kritiklosigkeit führt zu jenen maßlosen übertreibenden Verdammungsurteilen gegen den Liberalismus, die nur darum nicht zum Zweifel an den moralischen Qualitäten des Schriftstellers Ketteler führen, weil Verblendung, Unwissenheit und Unkritik sein Urteil trüben. Die Herabdrängung der Arbeiter auf die unterste Stufe der Lebensnotdurft erklärt Ketteler lediglich aus der Gewerbefreiheit und aus der Übermacht des Kapitals. Er webt einige allgemeine Gedanken in seine Darlegungen; er läßt — ein Nachklang seines Buches von 1862 — die ewigen Gegensätze von Freiheit und Autorität ihr Licht und ihren Schatten werfen auch auf diese Fragen nach Arbeitsschutz und Gewerbefreiheit, und die Empfindung für das Recht der Arbeiter auf den Daseinsschutz prägt sich in Sätzen von eindrucksvoller Schlichtheit aus. Aber hinter dem Mitgefühl lauert die Berechnung, und auch hier wird die Sachkritik zur Parteipolemik. Er lehrt, daß nicht der Staat zur sozialen Rettung berufen sei, sondern allein die Kirche; aber er hält dem Staate doch vor, daß er es nicht verstanden habe, das Berechtigte des Zunftzwanges mit dem Berechtigten der Gewerbefreiheit zu verbinden, und daß die Staatslenker — „selbst gelenkt und

[1]) Vgl. oben S. 60.

[2]) Arbeiterfrage S. 20 (4. Aufl. S. 17 = Mumbauer 3, 17). Der erste Satz ist gesperrt gedruckt. — Viel vorsichtiger drückt sich K. in dem Berichte für die Fuldaer Bischofsversammlung von 1869 aus: Mumbauer 3, 148 (s. unten S. 357).

gezogen von dem Zeit- und Parteigeist in seiner abschüssigen Bewegung" — nicht die rechte, ausgleichende Organisation des Arbeiterstandes zu schaffen wußten, um die unbeschränkte Gewerbefreiheit zu verhindern.[1]) Da er das Verlangen nach dieser verderblichen Gewerbefreiheit auch der radikalen Partei zuschreibt, so muß er hier neben den Liberalen die Sozialisten anklagen; ihnen aber gewährt er doch das tröstende Lobeswort, daß sie sich sonst wenigstens durch eine gewisse ehrliche Konsequenz vor der großen liberalen Partei auszeichnen.

Der Abfertigung des Liberalismus ist das ganze fünfte Kapitel gewidmet, dessen Überschrift „Vorschläge der liberalen Partei" die unbegründete Erwartung einer nach Unbefangenheit strebenden Überschau erwecken muß. Diese Darstellung ist aber in Wahrheit von der Absicht eingegeben, der Fortschrittspartei den bescheidenen Kranz ihres sozialpolitischen Ruhmes zu rauben und sie überhaupt um jedes Ansehen zu bringen. Die taktische Berechtigung dieses Verfahrens ist leicht zu erkennen. Der preußische Verfassungskampf hatte besonders im katholischen Rheinland Liberale und Klerikale vielfach gegenüber dem Ministerium Bismarck einander näher gebracht, hatte zahlreiche kirchliche Katholiken ins Fortschrittslager geführt, und bei den niederrheinischen Katholiken fehlte es nicht ganz an Verständnis für die liberale Genossenschaftsbewegung. Hier am Niederrhein, wo man soeben erst mit dem Versuche begonnen hatte, den liberalen Kreditvereinen die ihnen nachgebildeten klerikalen entgegenzusetzen, mußten also immerhin katholische Sympathien für liberale sozialpolitische Gedanken und Einrichtungen überwunden werden. Aber es kam dem Bischof überhaupt darauf an, den Liberalismus wie in allen seinen politischen Gestalten so in seinen sozialen Entfaltungen als ohnmächtig zugleich und würdelos zu erweisen. Nun waren gewisse Leistungen der Liberalen nicht einfach wegzuleugnen, die Anregungen, denen zu folgen die Klerikalen sich eben jetzt anschickten, nicht einfach totzuschweigen. So stellte denn der Bischof im voraus fest, bei den „Vorschlägen" der liberalen Partei sei vielfach guter Wille, dem Arbeiterstand zu helfen, und mancherlei Einsicht in die bestehenden Verhältnisse vorhanden. Aber diese kärgliche Anerkennung, die selten noch einmal anklingt, war allenfalls nützlich als erwünschtes Zeugnis gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit; in dem Ganzen der bischöflichen Darstellung gehen solche versteckten Sätzchen unter. Und was blieb von dem Lobe der liberalen Grundsätze noch übrig, wenn der Bischof sogleich erklärte: „Sie leiden aber, wie mir scheint, an Übertreibungen, inneren Widersprüchen und großer Unklarheit; sie haben eine durchaus verkehrte Grundlage; das Wahre an ihnen ist vielfach nicht neu, und das Neue nicht wahr; und sie sind endlich alle zusammen nicht im entferntesten imstande, den wirklichen Notstand der arbeitenden Klasse erheblich zu verbessern." Er sucht das zu begründen. Er faßt die liberalen sozialpolitischen Gedanken, um sie gewisser zu überwältigen, in drei Gruppen zusammen. Die unbedingte Gewerbefreiheit, Handelsfreiheit, Freizügigkeit — das ist die erste Gruppe — weiß er, auch hier von Lassalle lernend, durch maßlose Ausdeutung ihrer Folgen wirkungsvoll zu verspotten als die wahre Pulverisierung, die chemische Auflösung des Menschengeschlechtes in Individuen, in gleichmäßige Staubteile, in die Atome „unserer" materialistischen Naturanschauung; obwohl er wissen konnte, daß die Träger dieser liberalen Wirtschaftsgedanken gutenteils alles andere als materialistisch gerichtet waren, wollte er sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, die fromme Abneigung gegen alles, was dem Gläubigen als materialistisch bezeichnet wird, auf die ganze liberale Partei zu lenken, der überhaupt eine ganz mechanische ratio-

[1]) S. 30 (4. Aufl. S. 25). Hier besonders, aber auch sonst, muß man beachten, daß K. (S. 7 Anm. 1 = 4. Aufl. S. 6) in verschwommener Weise unter die „Arbeiter" auch jene rechnet, „die zwar ein eigenes Geschäft betreiben, aber mit so kleinem Kapital, daß sie sich in ähnlichen Verhältnissen, wie die Arbeiter für Lohn, befinden, z. B. den kleinen Handwerker, Gewerbsmann usw., ebenso den kleinen Haus- und Grundbesitzer, der hauptsächlich vom Tagelohn lebt".

nalistische Auffassung zu eigen sei. Die Aufhebung der Schutzmittel gegen unbedingte Freiheit nennt er ein gewiß nicht beabsichtigtes, aber dennoch in der Tat ein wahres Verbrechen an der Menschheit. Für die Arbeiterschaft aber sieht er (auch hier nicht untersuchend und beweisend, sondern mit eigenen und fremden Schlagworten arbeitend) die mathematische Konsequenz dieses lediglich mechanisch-mathematischen liberalen Systems in der Herabdrückung des Arbeitslohnes auf die niedrigste Stufe der Lebensbedürfnisse.

Auf dieser Grundlage, die nun freilich nach der im wesentlichen von Lassalle vorweggenommenen bischöflichen Entscheidung keine Grundlage mehr ist, erhebt sich als zweite Gruppe der liberalen Vorschläge die gepriesene Selbsthilfe und die in Aussicht gestellte Bildung des Arbeiterstandes. Hier erhält die bischöfliche Polemik ihren besonderen Antrieb durch die liberale Polemik, die dem kirchlichen Almosenwesen mit seiner „Beförderung der Trägheit“ den Geist der Humanität und des Liberalismus entgegenhält mit seinem Drang nach Wiederherstellung der Würde der Arbeit. Die flachen Seiten der liberalen Lehre von der Selbsthilfe, die nicht immer erfreulichen, gelegentlich auch wohl komischen Erscheinungen in der Praxis der Arbeiterbildungsversuche gaben dem bischöflichen Beobachter gewiß nicht nur Gelegenheit, sondern auch Grund zur Kritik. Aber aus ihm redet nur noch die Parteileidenschaft, wenn er meint, daß die liberale Partei dem Arbeiterstande den Glauben an das überirdische Leben nehme oder dafür nur Redensarten von Selbsthilfe, von Arbeiterwürde und einige Belustigungen zu bieten habe. Mit einer Leichtigkeit, die man lässig nennen würde, wenn sie nicht vielmehr klug ausgesonnen wäre, schreitet auch hier der Bischof von einzelnen Erscheinungen zu allgemeinen Sätzen hinüber, um dann von den dogmatisch gesetzten oder vorausgesetzten Grundlagen aus wieder die Nichtigkeit aller liberalen, die Richtigkeit aller kirchlichen Anschauungen zu zeigen. Wie ein Konzilskanon steht der (gleich so vielen anderen durch Sperrdruck hervorgehobene) Satz da: „Wer die Arbeit verstehen und durch die Arbeit den Arbeiter wahrhaft erheben will, der muß durch Christus in das wahre Verständnis der Arbeit eingehen.“ Damit ist der Liberalismus gerichtet. Wenn es, meint Ketteler, möglich wäre, die Welt nach den Ideen des Liberalismus umzugestalten, so würde der ganze Arbeiterstand in die Sklaverei des Heidentums versinken. Sklavenpeitschung oder Ermordung der Herren, diese heidnischen Erscheinungen sind „die letzte notwendige Konsequenz aller Bemühungen für den Arbeiterstand, die sich lediglich auf dem Boden des Materialismus bewegen, auf dem ja die große liberale Partei gänzlich ihren Standpunkt gewählt hat“.[1]) Die Bildungsbemühungen der Liberalen mögen sein, wie sie wollen, jedenfalls sind sie verwerflich, denn sie sind unkirchlich, ja unchristlich, sie verraten gar Widerwillen und Geringschätzung gegen Religion und Christentum: die Leiter der Arbeiterbildungsvereine werden die unchristliche Bildung, an der sie selbst krank sind, im Arbeiterstande verbreiten und selbst den Sonntag, „wo die Kirche allein noch zum Herzen des Arbeiterstandes sprechen kann“, für die Vereinszwecke ausbeuten und so „dem Christentum“ entreißen. So sind in dieser „Sabbatschändung“ ohnedies zuneigenden Partei „diese Baumeister damit beschäftigt, eine Kirche des Materialismus der Kirche Christi als neue Bildungsanstalt entgegenzustellen“; „den Arbeiter aber mit seinen leeren Händen und seinem mühevollen Leben auch noch von Gott und Christus trennen, heißt ihn der Verzweiflung oder dem Stumpfsinn übergeben“.

Man darf die seelsorgerischen Empfindungen des Bischofs nicht verkennen, darf aber auch nicht übersehen, daß sie zugleich seinem Kampfe gegen die politischen, die kirchenpolitischen Widersacher im Großherzogtum Hessen dienen

[1]) S. 42 ([4] 35). Dagegen S. 48 (40): „Alles liegt in diesen Kreisen durcheinander, ein Wirrwarr und wildes Chaos der widersprechendsten Ansichten über die Gründe der Dinge, vom plattesten und gemeinsten Materialismus bis zu einem gewissen sentimentalen Deismus, ist in einen geistigen Brei zusammengekocht.“ Ähnliche Widersprüche auch sonst.

müssen, und das waren wahrlich nicht bloß „Materialisten" und „Freigeister". Die berechnete Einfachheit der bischöflichen Kriegführung verlangte die Vereinfachung des Liberalismus zu einer ihrem Wesen nach „materialistischen" und „ungläubigen" Weltansicht; die Hinfälligkeit der liberalen Bemühungen für den Arbeiterstand war mit dem liberalen „Unglauben" im Grunde schon bewiesen. Nun konnten zwar die liberalen Anregungen zur sozialen Selbsthilfe und Schulzes Genossenschaftsgründungen nicht ohne weiteres als Gaben des „Unglaubens" beiseite geschoben werden. Aber der bischöfliche Schriftsteller bringt es doch fertig, auch hier das Verdienst als hohlen Schein hinzustellen. Denn einmal: hier werden nur uralte Dinge unter neuen Namen, wie „soziale Selbsthilfe", den armen Menschen als „ganz neue Erzeugnisse der wunderbarsten, eben entstandenen Volksfreundschaft" dargestellt. Und dann: das liberale System bietet das Wahre in der schlechtesten Form, denn nicht in der gottgegebenen, alle früheren Genossenschaften gestaltenden innerlichen, organischen Vereinigung der Menschen, sondern in der bloß mechanischen, von außen kommenden Erfassung der Menschheit beruht das moderne genossenschaftliche Prinzip; wie es mit den Zünften bereits fast überall geschehen ist, so sollen nach dem Willen des Liberalismus die organischen Genossenschaften überhaupt aufgelöst werden: die Familie „durch das Prinzip der unbedingtesten und unbeschränktesten Fähigkeit, zu heiraten und wieder auseinander zu laufen"; die Gemeinde durch das Prinzip der unbedingten Freizügigkeit; die Staaten und Völker, denn „die Partei" muß „notwendig" zum allgemeinen kosmopolitischen Weltbürgertum fortschreiten, „wo in jeder Gemeinde Deutschlands der Fremde dasselbe Recht hat, wie der eingeborene Deutsche". Endlich: die von der liberalen Partei gegründeten Genossenschaften sind gar nicht imstande, nur entfernt das zu leisten, was sie verheißen; dem durch die Experimente der liberalen Partei an die Grenze der Lebensnotdurft gedrängten Arbeiterstande kann mit den liberalen Genossenschaften nicht geholfen werden — „in dieser Hinsicht sind die Ausführungen von Lassalle unwiderlegt und unwiderleglich". Hier wie sonst übernimmt Ketteler dankbar Lassallesche Kritik und Polemik, und hier mit einem Male hört die weite Fassung des Begriffes „Arbeiter"[1]) auf, eine Tugend zu sein: die für den Kleingewerbsmann nützlichen Vorschußvereine sind für die Lohnarbeiter wertlos, die Rohstoffvereine haben für den Arbeiter nur Vorteile, insoweit er Konsument ist; allgemeinen Nutzen haben allein die Konsumvereine, aber — der Bischof kann oder will nicht über Lassalles Propagandagrenzen hinausblicken — „in dem Maße, wie die Konsumvereine sich ausdehnen, werden die armen Arbeiter in Zeiten, wo das Angebot der Arbeit die Nachfrage übertrifft, den Preis ihrer Arbeit um so niedriger stellen, als sie ihre Lebensnotdurft durch Teilnahme am Konsumverein sich wohlfeiler verschaffen können, und so wird die gesamte Lage dieser armen Menschenklassen dieselbe bleiben".

So kommt Ketteler zu einem vernichtenden Urteil über die Arbeiterpolitik der Liberalen. Er erklärt, den guten Willen dieser Männer nicht bezweifeln zu wollen, obwohl er doch in dem Buche selbst oft genug zeigt, daß ihm dieser Zweifel nicht fremd ist.[2]) Und mögen bei der heutigen Lage des Arbeiters die Genossenschaften Gutes leisten — es bleiben doch ihre platt rationalistischen, atomisierenden Grundsätze, die dem Arbeiterstande mehr schaden als nützen. Das eindeutig ausgesprochene Ergebnis ist dem Bischof schließlich die Behauptung, „daß alle diese Maßregeln der liberalen Partei, weit entfernt, den Wohlstand und das Gedeihen des Arbeiterstandes zu heben, ihn vielmehr mit dem größten Verderben bedrohen". Auch den letzten Gedanken, etwa dennoch vom bischöflichen Katechismus an Schulzes Katechismus Berufung einzulegen, will Ketteler eben mit Schulzes „Arbeiterkatechismus" in der Hand dem Leser austreiben: Schulze empfiehlt seine Arbeiterassoziationen und bezeichnet England als das Land der Blüte dieses Genossenschaftswesens; da aber

[1]) Vgl. oben S. 447 Anm. 1.

[2]) Vgl. S. 61 (⁴50), 91 ff. (74 ff.), 95f. (77 f.), 119 (96), 124 (100), 141 (114).

schon „ein ferner Krieg weit jenseits des Meeres“ — der amerikanische Bürgerkrieg — genügte, eine große Masse Arbeiter in England brotlos zu machen, so meint der Bischof, „die niederschlagendste Selbstkritik dieses ganzen Systems“ aufgedeckt zu haben. Ob er wohl glaubte oder geglaubt wissen wollte, daß die Macht, die „allein“ dem Arbeiter wahrhaft soll helfen können, die katholische Kirche, imstande gewesen wäre, solche Kriegswirkungen auf die Industrie auszuschalten?

Die „Vorschläge der radikalen Partei“[1]) werden, wenn nicht immer mit Sympathie, so doch mit weit geringerer Abneigung und mit weit sanfterer Kritik behandelt als die liberalen. Zugleich hat Ketteler in kluger Rücksicht auf den lernenden Leser dieses Kapitel, das kritisieren will, bereits mit thomistisch-kirchlichen Erörterungen durchsetzt, die ja auch den Maßstab der Burteilung liefern sollen. Das notwendige Ergebnis ist auch hier vorweggenommen: Lassalle hat Recht gegen Schulze, dieser gegen jenen, aber in den eigenen Vorschlägen beider steckt das Falsche. Ketteler, der in dem Buche selbst und dann bei den bescheidenen praktischen Versuchen so viel entlehnte, wagt es doch zu erklären, beide hätten Unrecht, „wenn sie affirmieren“. Er möchte behende alles beseitigen, was dem kirchlichen Absoluten mit eigenen Ansprüchen gegenübersteht. An das soeben angeführte mehr als fragwürdige Urteil knüpft er die allgemeine Erklärung an, der „Geist der Welt“ könne nur kritisieren, nur das Fehlerhafte auffinden, nur niederreißen, nicht aber schaffen, aufbauen, gestalten.

Die Lassallesche Kritik will er übernehmen. Er hat sie schon übernommen, denn er selbst gesteht, daß die sein Buch einleitende Schilderung der Lage des Arbeiterstandes eben Lassalles Schilderung wiedergibt. Er erkennt zugleich — ohne Besorgnis zu zeigen, daß etwa jemand dieses „Axiom“ gegen den sozialen Beruf gerade der Kirche ausspielen könnte —, er erkennt mit Lassalle als Wahrheit an, daß, wer dem Arbeiter wirksam helfen wolle, ihm neben dem notdürftigen Arbeitslohn eine reichere Erwerbsquelle eröffnen müsse. Was Lassalle als solch ein neues Mittel bietet, stellt der Bischof im wesentlichen mit Lassalles eigenen werbenden Worten dar. Der Arbeiter hat keinen Anteil am überschießenden Geschäftsgewinn; das widerspricht, auch wenn man die geistige Arbeit der Geschäftsführung berücksichtigt, „einem gewissen Instinkt des Gerechtigkeitsgefühls“. Die Arbeiter aber können Anteil am Geschäftsgewinn erhalten, wenn sie selbst Geschäftsinhaber oder Teilnehmer sind. Nur müssen die Arbeiter Kapital besitzen, wenn sie Geschäftseigentümer werden, wenn sie, wie es in England und Frankreich mit Erfolg geschehen ist, Produktivassoziationen bilden wollen. Der Bischof stellt die Frage nach der Berechtigung und nach der Ausführbarkeit dieser Anregungen. Er beantwortet die Frage grundsätzlich auf der geistigen Grundlage der Kirchenlehre und seiner kirchlichen Staatsanschauung; er sucht sie zugleich an den politischen Erscheinungen der Gegenwart, insbesondere den politischen Bedürfnissen des Katholizismus zu prüfen. Er beruft sich auf die kirchliche Eigentumslehre, die allein in Gott den absoluten, im Menschen nur den beschränkten Eigentümer sieht und das persönliche Eigentumsrecht in bestimmter Weise dem höheren Recht aller auf die Naturgüter untergeordnet wissen will. Das war schon bei den Dompredigten von 1848 sein Beweisgrund. Auch jetzt bleibt ihm die Kirchenlehre der letzte Maßstab. Aber er führt jetzt, da Liberalismus und Lassalleanismus ihn in den Strudel des Wirtschaftslebens und der Politik hineinziehen, ganz anders als damals mitten in die gegenwärtige Wirklichkeit hinein, zeigt sich auch da, wo er kirchliche Grundgedanken entwickelt, viel stärker als früher von den Kämpfen des Tages berührt. Ist das Eigentumsrecht an sich mit der natürlichen Ordnung selbst gegeben, so ist doch das gesetzlich bestimmte Eigentumsrecht Menschenwerk. Die bürgerlichen Gesetzbücher rühren von der gesetzgebenden Gewalt her, also kommt alles darauf an, wie die zur Gesetzgebung berufenen Menschen ihre Aufgabe auffassen; diese Auffassung aber

[1]) Kap. 6 (S. 62—96 = [4]51—78).

hängt wesentlich von der religiösen Anschauung ab. Damit ist für Ketteler die Grundfrage gestellt: man muß prüfen, ob die Gesetzgeber ihre Pflicht erkennen, Gottes Willen zu erfüllen — und der Träger des göttlichen Willens auf Erden ist, so muß man auch hier im bischöflichen Sinne ergänzen, „das unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche"[1]) —, oder ob sie lediglich Menschenwillen ausdrücken. Wenn man die übernatürliche Offenbarung und Christus leugnet, wenn die große liberale Partei Recht hat, die jetzt die Presse und alle Ständeversammlungen beherrscht und nur, „vor allem ohne Rücksicht auf das, was der christlichen Kirche gebührt", das Recht der Mehrheitsbeschlüsse kennt, so hat künftig auch etwa eine Mehrheit von Nichtbesitzenden das Recht der Enteignung der Besitzenden. Die Majestät des Volkswillens entscheidet. „Warum soll denn aber um Himmels willen die Majestät auf einmal vor dem Geldbeutel der reichen Liberalen stehen bleiben?"[2]) Nach den liberalen Kammermehrheiten, „die mit der Souveränität ihres Willens die tausendjährige Stellung der Kirche mit Hohn wegdekretieren und unser christliches Gewissen in allen seinen Fasern kränken dürfen", werden andere Mehrheiten mit Forderungen kommen, deren bescheidenen Anfang Lassalles Vorschläge darstellen. „Vom Standpunkt der liberalen Wissenschaft, die im Namen der Regierung von so vielen Lehrkanzeln gelehrt wird, ist daher, was die Gerechtigkeit der von Lassalle vorgeschlagenen Maßregeln angeht, wohl sicherlich gar kein Bedenken zu erheben." Man spürt den Hohn über die verhaßte „liberale" Wissenschaft, man erkennt vor allem, wie sehr des Bischofs Anschauung aus der Wirklichkeit der süddeutschen, der hessischen Kammerkämpfe genährt war; aber man wird zugleich aus dem bischöflichen Triumphieren die wahre Tragik des demokratischen Gedankens herausfühlen, sich in seiner Auswicklung selbst zu zerstören.

Für den Bischof freilich, der auf wohlbereitetem und wohlumhegtem Erdreich schreitet, gibt es hier keine schmerzlichen Probleme, sondern nur einfache kirchliche Lösungen glatter weltlicher Fragen. Der radikale Vorschlag, durch Mehrheitsbeschlüsse dem Arbeiterstande zu helfen, mag menschenfreundlich scheinen; nach der bischöflichen Meinung ist er es in Wahrheit nicht, denn er ist „im Grunde nicht berechtigt".[3]) Von den Grundsätzen des modernen Staates aus kommt man zu jenen Folgerungen, aber diese Grundsätze selbst sind verderbenbringend, sie widersprechen den göttlichen Grundsätzen des Christentums. Gott hat der Tätigkeit staatlicher Gesetzgebung Schranken gesetzt; Lassalles Forderung aber überschreitet diese rechtmäßigen Grenzen. Die Begründung dieses Urteils ist scholastisch. Der Staat darf nicht in die Rechte und Pflichten der christlichen Nächstenliebe eingreifen. Wie weit diese kirchlich gebotene Nächstenliebe denn nun tatsächlich den bedrohlichen Schatten der modernen Arbeiterfrage beschworen habe, diese Frage zu stellen, liegt den Betrachtungen des Bischofs fern. Ihm genügt das kirchliche Schema als solches. Die bloße Beobachtung der bürgerlichen Gerechtigkeit ist die unterste Stufe des sittlichen Lebens. Über dieser menschlichen Zwangsgerechtigkeit erhebt sich die im Gesetze Gottes, im Gesetze Jesu Christi gegebene — also, müssen wir ergänzen, kirchlich bestimmte — höhere Gerechtigkeit; „bei ihr sieht der Mensch im Hintergrund seiner Handlungen nicht Kammermajoritäten und Staatsgesetze und Steuerboten, sondern allein den Willen Gottes." Die christliche Barmherzigkeit, dieses zur Freiheit und freien menschlichen Tätigkeit, zur Würde der Persönlichkeit gehörende Verhältnis würde aber „durch das Projekt der durch die Majoritäten dekretierten Staatshilfe gänzlich aufgehoben". Also ist nach Kettelers damaliger Anschauung soziale Hilfe des Verfassungsstaates nicht mehr und nicht weniger als eine Verletzung der göttlichen Ordnung. Die gottgewollte individuelle Freiheit, wie sie den christlichen mittelalterlichen Staat erfüllte (den Kettelers mehr kirchlich als geschichtlich bestimmte Auffassung hier wie immer vereinfachend idealisiert), sie ist

[1]) So ausdrücklich S. 91 (S. 73f.).
[2]) S. 76 (62).
[3]) So! S. 82 (67).

mehr und mehr verdrängt worden durch das Steuer- und Zwangssystem der modernen Richtung, der alle Grundsätze wahrer Freiheit fehlen. Der Bischof, der doch die individualistischen Neigungen der Liberalen bekämpfen will, meint jetzt, „das Christentum“ führe die Individualität zur vollen Freiheit, der moderne Geist vernichte die Individualität selbst in ihrem Eigentumsverhältnis. Die Frage der Zweckmäßigkeit der Staatshilfe muß natürlich von den gegebenen Verhältnissen aus beurteilt werden. Die Haltlosigkeit der liberalen Bedenken, daß die Staatshilfe als Verletzung des Grundsatzes der Selbsthilfe des Arbeiterstandes verwerflich sei, gilt dem Bischof als erwiesen; er selbst hatte ja die eigene Ablehnung der Staatshilfe nicht liberal, sondern kirchlich begründet. Aber er meinte — mit einer sehr einfachen, doch taktisch verständlichen Entschlossenheit, die er freilich bei seinen eigenen viel bescheideneren Vorschlägen später nicht walten läßt —, er meinte, Lassalles Pläne seien schon darum hinfällig, weil jene Staatshilfe den Arbeitern insgesamt nicht auf einmal und zu gleicher Zeit gewährt, vielmehr, die Durchführbarkeit einmal angenommen, nur im Laufe vieler Jahre und nur bei ungestörter Entwicklung aller Staatsverhältnisse verwirklicht werden könne. In Wahrheit aber würden aus solchen Plänen der allgemeine Kampf, die fürchterlichsten Revolutionen hervorgehen. Daß Lassalle eben mit einer derartigen Entwicklung rechnen mußte und wollte, wird Ketteler sich selbst gesagt haben. Aber er schweigt davon, obwohl er immer wieder von unhaltbaren Zuständen und von der Unzufriedenheit der Massen spricht; er verkündet nur mit nüchterner Bestimmtheit, der ganze Lassallesche Plan werde auch nach allen Revolutionen „endlich ohne alles Resultat bleiben“.

Wenn Ketteler nun auch den sozialistischen Vorschlag für durchaus verfehlt erklärt, er vermeidet doch — er, der „streitbare“ Bischof, — jede polemische Auseinandersetzung im einzelnen, jeden persönlichen Vorstoß gegen Lassalle und dessen Gefolgsleute; er schonte die Radikalen ebenso geflissentlich, wie er die Liberalen geflissentlich bei jeder Gelegenheit angriff. Seine Kritik des Radikalismus wird ihm vielmehr wie von selbst immer wieder zur Kritik des Liberalismus, und die diese Kritik abschließenden Auseinandersetzungen über die allgemeine direkte Wahl — ein Schlußstück, das ein Viertel des ganzen Abschnitts ausmacht! — ergießen sich wiederum in die leidenschaftlichsten Anklagen gegen die liberale Partei „mit ihrem niederen Materialismus“. Selbst im Grundsätzlichen bei aller Oberflächlichkeit anreizend, sind des Bischofs Wahlrechtserörterungen in der Wesenhaftigkeit ihrer politischen und polemischen Absichten höchst wirkungsvoll. Die menschliche Gesellschaft kann nicht bestehen, eine Rechtsordnung ist nicht möglich „ohne allgemein anerkannte Fiktionen, d. h. solche Sätze, denen man ideale Wahrheiten rechtsgiltig und gemeinverbindlich unterstellt, wenn es auch nicht an sich gewiß ist, daß sie vollkommen jenen Ideen entsprechen“. Eine Philosophie des Als-Ob, die freilich, eben weil sie bischöflich ist, vor der Kirche Halt macht, vor dem gottgegebenen Tribunal, dessen Ausspruch an sich und ewig wahr ist, dem unfehlbaren Lehramt der katholischen Kirche. Jene für das Erdenleben notwendigen „Rechtsvermutungen“ werden zum Verhängnis, wenn sie selbst zu Lug und Trug geworden sind. So ist es mit der Idee der Volksvertretung gegangen. Die Rechtsvermutung, daß die Ständeversammlungen das wirkliche Volk darstellen, ist eine Lüge geworden, „durch die eine im geheimen verbundene und verschworene Partei ihre Pläne durchsetzen, ihre Interessen, ihre Denkweise, ihren Willen unter dem Deckmantel des allgemeinen Volkswillens zu verwirklichen strebt“. Dahin hat es der moderne Staat, der den Boden der Geschichte und aller germanischen Institutionen zugunsten des französischen Musters verlassen hat, in dieser seiner „französischen Livree“ gebracht. In „manchen“ deutschen Staaten wird die Macht der verfassungsmäßigen Fiktion, daß die Kammer mit dem Volkswillen identisch sei, durch eine Partei von fanatischer, kosmopolitischer, rationalistischer, materialistischer Denkweise dazu benutzt, den Haß gegen „das Christentum“ in der Gesetzgebung zu verwirklichen; so versucht diese „weitverbreitete“ Partei planmäßig, die Volksvertretung zu einer

großen Unwahrheit zu machen. Diese Verfälschung des ganzen Verfassungslebens — eine unerhört große Gefahr für „das deutsche christliche Volk" — stützt sich wesentlich auf das indirekte Wahlsystem. Diesem herrschenden Wahlsysteme, das der gefährlichsten und betriebsamsten Partei die Ständeversammlungen immer mehr auszuliefern droht, sind „selbst" die in demagogischen Händen gewiß gefahrvollen demokratischen direkten Wahlen vorzuziehen.

Der Kampf wider die Fortschrittspartei also führt, wie den großen preußischen Minister, so den Mainzer Bischof zum direkten — und er meint damit auch: allgemeinen und gleichen — Wahlrecht. Nur ist die bischöfliche Begründung wie die bischöfliche Hoffnung kirchlich gefärbt. Die Masse des deutschen Volkes glaubt noch an Christus, kennt noch die zehn Gebote und das Gewissen, sie wird — sollten selbst die ersten direkten Wahlen „unselige Katastrophen" bringen — bald erkennen, daß auch eine Wahl mit dem Gewissen im Zusammenhange steht, und das Gewissen, so müssen wir ergänzen oder deutet der Bischof vielmehr wenigstens an[1]), mit der katholischen Kirche, ihren geistlichen Gnadenschätzen und geistlichen Personen. So taucht jetzt, da zuerst die Feinde oder Widersacher zur Linken „das Volk" zu gewinnen suchten, sogleich auch der Gedanke an die kirchlichen Massen auf, die mit der Macht des allgemeinen und gleichen Wahlrechts eingereiht werden könnten in die kirchlichen Schlachtreihen, um dem verhaßten Liberalismus die Herrschaft in den Kammern zu entreißen. In Hessen war das zunächst sogar durch Dreiklassenstufung und andere Bestimmungen eingeschränkte indirekte Wahlrecht eine der vielen, gerade von den Mainzer Klerikalen laut begrüßten Gaben der kirchenfreundlichen Regierung Dalwigks.[2]) Schon daraus wird es verständlich, daß Ketteler recht sorglich auch die Vorbehalte und die Bedenken andeutete. Aber in Hessen eben hatte das indirekte Wahlrecht im Herbst 1862 zu dem glänzenden Wahlsiege der Fortschrittspartei geführt, der den Beginn des schärfsten Kampfes gegen die Dalwigksche Kirchenpolitik, des Kammer-, Zeitungs- und Broschürenkriegs gegen den gebietenden „Landesbischof" bezeichnete. Diese hessischen politischen Stürme, in denen er, bekämpft und kämpfend, mitten inne stand, waren dem Bischof gegenwärtig, wenn seine Gedanken mit den noch nicht ausgenutzten Volkskräften rechneten. Nicht weitgreifende grundsätzliche Erwägung, sondern nahe, lebendige politische Sorge trieb ihn dazu, den Lassalleschen Propagandaruf aufzunehmen und das allgemeine gleiche Wahlrecht den Wahlsystemen „weitaus" vorzuziehen, „die nur zu einer immer größeren Korruption des ganzen Staatslebens führen und uns der Regierung einer unsichtbaren und ungreifbaren Macht überliefern". Freilich, das war dem Bischof gewiß nicht verborgen: wenn der Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland auch als Kampf um die volkstümlichsten politischen Mittel geführt wurde, so war doch nicht das kleine Großherzogtum das Land, war Dalwigk nicht der Mann für derartige Versuche. Damals, zu Anfang des Jahres 1864, konnte Ketteler, der einige Monate zuvor den vom Frankfurter Fürstentage kommenden Franz Josef in Mainz wie einen deutschen Kaiser begrüßt hatte, noch auf das österreichisch geleitete Großdeutschland rechnen; aber man wird auch von hier aus schon seine künftige, der veränderten Lage entsprechende Haltung, seine Stellung gegenüber „Deutschland nach dem Kriege von 1866" verstehen.

Der Bischof glaubt das Versagen der liberalen und der radikalen Vorschläge nachgewiesen zu haben. Der siebente, größte, immer doch nur ein Drittel des Ganzen darstellende Abschnitt kündigt mit der selbstgewissen Überschrift „Die wahren und praktischen Mittel, dem Arbeiterstande zu helfen" statt der Kritik den Aufbau an. Nun überwiegen aber auch hier die kirchlich „wahren" Mittel die sozial „praktischen".

---

[1]) S. 96 (77 f.): „Das christliche Volk ... hat ... noch in seinem christlichen Glauben ein Heilmittel in sich, während ich in der großen Menge der liberalen Partei mit ihrem niederen Materialismus kein Heilmittel mehr erkenne."

[2]) Vgl. oben S. 170 ff.

Unmittelbarer noch als vorher wird Kettelers Schrift jetzt ein enthusiastisches Bekenntnis zur Heilsmacht der Kirche, ohne darum aufzuhören, die Verteidigung gegen den Liberalismus als Angriff zu führen und die vorher erprobten Kampfmittel immer wieder einzusetzen. Er stellt mit großer Geschicklichkeit und Eindruckskraft für seinen Leserkreis, aber auch mit viel Übertreibung und Kritiklosigkeit, mit nicht geringer Skrupellosigkeit das Nutzlose und Verderbliche der fremden, unkirchlichen, die erlösende Kraft der eigenen, kirchlichen Heilmittel bei äußerster Zuspitzung des Urteils im einzelnen und im ganzen einander gegenüber. Gäbe es nur das, was Liberale und Radikale zu bieten haben, „so ginge Deutschland dem Zustande entgegen, wo wir es in zwei Hälften teilen können: in die reichen Börsenmänner und Spekulanten mit allen ihren Schmarotzern, und die von ihnen absolut abhängige Arbeitermasse, die Proletarier“. Vor dieser neuen Sklaverei kann das Volk nur gerettet werden durch „das Christentum“, das alle großen Fragen gelöst hat. Wie das Christentum einst den Sklaven die Menschenwürde wiedergab, so hat es heute die Aufgabe, die Welt von der neuen Form der Sklaverei zu befreien.

In dem Abfall vom Geiste des Christentums liegt der wesentliche und tiefste Grund des Arbeiterelends. Mit der göttlichen Weisheit wird man auch die wahre politische und soziale wiederfinden. Nicht jetzt „schon“ freilich lassen sich alle die „neuen“ Wege vorherbestimmen, auf denen das Christentum aus der sozialen Not seinen neuen großen Triumph bereitet. Mit einer Bescheidenheit, die angesichts des Ausmaßes der „neuen“ Mittel Kettelers begreiflich ist, von ihm selbst allerdings bei seinen Triumphen über den Liberalismus immer wieder vergessen wird, mit einer übergroßen Bescheidenheit meint er sein Ziel schon erreicht zu haben, wenn er „dazu beitrage, die Christenherzen und die Christenliebe auf dieses große Gebiet, das Gott ihrer christlichen Tätigkeit angewiesen hat, aufmerksam zu machen“. „Die Kirche“ — so steht hier einmal wieder für das nur scheinbar weiter gefaßte Wort „das Christentum“ — bietet als erstes Hilfsmittel, wie seit alters, die Anstalten für den arbeitsunfähigen Arbeiter. Da aber auch die große liberale Partei mit Versuchen auf diesem Gebiete „anfängt“, so gilt es, diesen Wettbewerb nicht etwa zu erklären oder zu überwinden oder gar in seinen modernen Formen als Anregung auch für die kirchliche Fürsorgetätigkeit anzuerkennen, sondern einfach als „unbedeutend“ zu erledigen. Ein bischöflicher Machtspruch bestimmt für die Gegenwart, daß „der gesamte“ arbeitsunfähige Arbeiterstand „alle“ Hilfe in den Zufluchtsstätten der Armut „dem Christentum“ dankt, und er bestimmt für die Zukunft, daß es so im wesentlichen bleiben werde, ja, daß überhaupt diese Fürsorge „ausschließlich“ dem Christentume angehöre. Einzelne „Musteranstalten“ des „Humanismus“ tragen wohl den Schein der Ebenbürtigkeit mit den christlichen an sich, aber alles, was der Humanismus der „Neuheiden“ zustande bringt, wird immer nur eine arme Karikatur der christlichen Tätigkeit sein. Er kommt zu diesem innerlich schon vorweggenommenen Ergebnis, indem er die Tatsache, daß Barmherzige Schwestern sich für gewöhnlich eben barmherziger zeigen als weltliche Wärter und Pfleger, einseitig ausdeutet und maßlos ausbeutet. Sein vom Mainzer Ortskriege um die Ordensschwestern frisch genährter Haß gegen „eine Partei des Liberalismus“ treibt ihn zu der Behauptung, die bei der unbestimmten Abgrenzung den Liberalen als schnöde Verleumdung erscheinen durfte: bei allen diesen hohlen Schwätzern der liberalen Partei bestehe die Liebe zum Arbeiterstande nur in Redensarten und in der Ausgießung ihres antichristlichen Parteihasses. In einem feierlichen, doch derben Kanzelstile schließt diese selbstgewisse, zugleich selbstgenügsame Apologie mit einer Aufforderung, die nun freilich doch das Zugeständnis bisheriger Unzulänglichkeit in sich birgt, mit der Aufforderung an „alle christlichen Seelen“, arbeitsunfähigen Arbeitern durch Gründung zweckmäßiger Anstalten zu helfen, und an alle katholischen Orden, durch die Macht der Liebe den Geist der Lüge zu schanden zu machen.

Auch das zweite kirchliche Hilfsmittel für den Arbeiterstand ist aus dem alten Schatze des Christentums genommen: die auf der christlichen Ehe ruhende christliche

Familie. Zerstörung der christlichen Ehe und Familie würde zur Unsittlichkeit und Armut führen, kann in jedem Volke, wie alle Großstädte zeigen, „die versunkensten Zustände des Heidentums wieder hervorrufen". Erhaltung der christlichen Familie ist „die erste und notwendigste Bedingung, die Arbeiterfrage zu lösen". Daß Ketteler mit Grund sagen darf, die Kirche werde dem Arbeiterstande die Ehe und den Arbeiterkindern die christliche Familie retten, das bezeichnet in der Tat die besondere Macht zugleich und Rechtfertigung seiner Kirche. Er spricht hier in seelsorgerischer Nächstenliebe und mit seelsorgerischer Erfahrung würdige Worte, und seine seelsorgerische Mahnung mußte um so eindrucksvoller und wirksamer sein, als hinter ihr die tatsächlichen geistlichen Erfolge standen, die Kräfte der christlichen Liebe, die Macht der christlichen Caritas in ihren Lehren und Leistungen. Immer aber bleibt seine soziale Fürsorge für die Arbeiter auch kirchliche und kirchenpolitische Fürsorge für den Katholizismus. Er behauptet, „daß die christliche Familie und die christliche Ehe in ihren Grundlagen in der Lehre und in den Gnadengaben der katholischen Kirche schon für sich einen unendlich größeren Wert für die Lösung der Arbeiterfrage haben, als alle Vorschläge und Bemühungen der liberalen und radikalen Partei". Man wird den Ton kirchlicher Selbstgerechtigkeit anklingen hören. Vor allem aber wird man sich angesichts der allzu eifrigen Anpreisung dieser „Gnadengaben" auf Kettelers eigene Klagen über die Not der Arbeiter berufen, eine Klage, die eine mit radikalen Mitteln arbeitende Anklage nur gegen den Liberalismus sein sollte, tatsächlich aber eine Anklage auch gegen den Katholizismus genannt werden muß, der seine „Gnadengaben" so spät erst und so sparsam für die von dem Bischofe selbst geschilderte besondere Notlage des modernen Arbeiterstandes nutzbar zu machen begann. Wieder untermischt Ketteler die Sätze, die der Verherrlichung seiner Kirche und der Unterweisung der Gläubigen dienen, mit Angriffen auf den Gegner. Der Zivilehe kündigt er auch hier den Krieg an; es ist der Liberalismus, den er damit zugleich treffen will. Ein unreiner Geist geht in der Welt um, viele Blätter dienen ihm — es ist aber wieder nur ein Schuldiger, den der Bischof zu nennen weiß: die liberale Partei, in deren Organen entsittlichende Vergnügungen als die Mittel des höchsten und wahrsten Lebensgenusses dem Volke angeboten werden; auch die Behauptung, daß die christliche Kirche „eben deshalb" verhaßt sei, weil sie pflichtgemäß gegen die Sittenlosigkeit ankämpfe, dient ihm als bequeme Verdächtigung der Gegner. Die Belehrung über die dem Arbeiter die wahre Bildung verleihende christliche Wahrheit ist noch stärker durchzogen mit Angriffen auf den Liberalismus. Was dieser bietet, ist, soweit von den christlichen Bildungsmitteln abgesehen wird, leerer Schein und eitle Täuschung. Das unterscheidet eben das Christentum vom „Humanismus", daß dieser ohne Ideen, ohne Wahrheiten von Menschenwürde redet, während das Christentum seine Lehre von der Menschenwürde nicht durch hohle Redensarten verkündet, sondern in vollen Wahrheiten, die auch den Unfreien, den Sklaven diese Würde verständlich machten. Aus seiner sicher umschränkten Kirchenwelt heraus entscheidet der Bischof, daß auch das, was „die große vom Christentum abgefallene liberale Partei" als Selbsthilfe anpreist, höchstens ein Stücklein Brot vom Tische des Christentums sei, nur daß freilich das Christentum den Menschen mit Leben schaffenden Beweggründen zur wahren Selbsthilfe, zum wahren Gebrauch seiner Kräfte und Fähigkeiten bringt, die liberale und die radikale Partei aber keine anderen Beweggründe kennen als Hunger oder Aufreizung zu Genüssen — eine Behauptung, die dem Bischof so sehr als Beweis gilt, daß er den Satz zu schreiben wagt: „Wie sind doch alle diese gebildeten Menschen niedrig geworden, die sich vom Christentum und seinen ewigen Ideen losgesagt haben!" Die Erziehungsgedanken des „ungläubigen" Liberalismus vereinfachen sich dem Bischof zu der Lehre, daß der Durst nach Glück nur durch irdische Dinge befriedigt werden solle; damit vereinfacht er sich freilich auch den Nachweis der Nichtigkeit der liberalen Arbeiterbildung und er glaubt, sich selbst und seinen Lesern genug getan zu haben, wenn er mehr aufreizend als aufklärend von dem elenden Leben und dem elenden Sterben der Fabrikarbeiter redet, die etwa zu hunderten arbeiten, „um einem libe-

ralen Fabrikanten, der sie vielleicht um ihren Glauben betrogen hat, alle Genüsse des irdischen Daseins zu verschaffen“.

Das christliche Gegenbild ist von ähnlich einfacher Bestimmtheit: der größte Teil der Menschen wird immer in Mühe und Arbeit sein Brot verdienen müssen — „alle anderen Verheißungen sind eitle Phantasien oder Betrügereien am Volke“ —, aber eben zu diesen Menschen hat Christus sich in ein besonderes Verhältnis gestellt, indem er selbst „Arbeiter geworden ist“, und „der gläubige Arbeiter glaubt, was Christus ihm sagt“; er glaubt an ein persönliches ewiges Leben, er erkennt mitten in seiner Entbehrung die Zeichen der göttlichen Liebe. Der Bischof wird zum Prediger. Aber er besinnt sich schließlich doch darauf, daß er ein Buch schreiben wollte über die „Arbeiterfrage“, die er selbst als „Arbeiterernährungsfrage“ gekennzeichnet hatte. So findet er in der Erinnerung an die gleichfalls vom „Christentum“ dem Arbeiterstande gewährten Tugenden, „die ihm für seine materielle Existenz so notwendig sind“, den Übergang zu den eigentlich sozialen Hilfsmitteln, den Vereinen und Assoziationen. Daß in diesem Augenblick die Anregung zu den genossenschaftlichen Bestrebungen wesentlich von dem Liberalismus oder, wie Ketteler sagt, vielfach von Männern ausgeht, die dem Christentum entfremdet sind, soll natürlich die Männer der Kirche nicht veranlassen dürfen, der Genossenschaftsbewegung fern zu bleiben. Das Recht, das bessere Recht, eigentlich das alleinige Recht des, wie Ketteler hier mit besonders sorgsamer Beharrlichkeit sagt, „Christentums“ ist gegen den Liberalismus leicht nachgewiesen. Es steht hier wie mit der Arbeiterbildung: die angeblich der liberalen Partei eigentümlichen Genossenschaftsgedanken sind Brosamen vom Tische des Christentums. Das Christentum allein hat die höheren Kräfte, um das Vereinswesen wahrhaft segensreich für den Arbeiterstand zu machen. Dieser mit der Bestimmtheit eines Glaubenssatzes gegebenen bischöflichen Entscheidung, die in der Tat auf dem Buntsandsteingrunde erbaulicher Betrachtungen und kirchlicher Gedanken sich erhebt[1]), entspricht die kirchlich einleuchtende Gegenüberstellung der Genossenschaften modernen Geistes, die keine anderen als eben die nächsten, wirtschaftlichen Zwecke haben, und des Genossenschaftswesens „im Christentum“, wo die moralische, geistige Zusammengehörigkeit „in dem Glauben und in der Liebe“ alle eint. „Die Zukunft dieser ganzen Bewegung auf dem Gebiete des genossenschaftlichen Wesens gehört daher dem Christentum an.“ Diese Entschlossenheit sollte die Gläubigen mindestens von Zweifeln befreien, zum Glauben zwingen. Das war um so mehr die Aufgabe, als die Gegenwart allerdings viel „liberales“ und wenig „christliches“ Genossenschaftswesen kannte. Den in bescheidenen Anfängen stehenden Handwerkerverein empfiehlt Ketteler — hier also nicht konfessionell gebunden, aber doch auch konfessionell interessiert[2]) — der Unterstützung aller (so sagt er mit unbestimmten Worten) schöpferischen und schaffenden Kräfte; auf eine staatliche Ordnung des Handwerks — er wünscht sie, wofern nur die liberale Partei aus dem Spiele bleibt, — wagt der Bischof nicht zu hoffen, der hier und immer dem Staate ebenso skeptisch gegenüberstand wie der Kirche enthusiastisch. Die Gesellenvereine feiert er wegen ihrer über Erwarten großen Leistungen und ihrer Zukunftsaussichten, Kolping nennt er den wahren Vater des Gesellenstandes, aber er geht über diesen „katholischen Beitrag zur Lösung der Arbeiterfrage“ mit auffallender Flüchtigkeit hinweg, nicht ohne die Hoffnung auszusprechen auf eine stärkere Entfaltung des vom Geiste des Christentums getragenen genossenschaftlichen Prinzips — ein leicht kritisch gestimmtes Wort der Mahnung, das wohl in Kolping selbst die Erinnerung an Kettelers erste Ratschläge für die Gesellenfrage wecken mochte und sollte.[3])

Selbst und vor allem die Produktiv-Assoziationen sollen im Sinne Kettelers eines der besonderen Mittel sein, die „eben nur dem Christentum zu Gebote stehen“.

---

[1]) S. 132 ff. (4. Aufl. 107 ff.).
[2]) Vgl. dazu Pfülf 2, 439 (oben).
[3]) Vgl. oben S. 53 f.

Den großen Wert der Produktivgenossenschaften weiter zu begründen, erklärt er für unnötig, obwohl es angesichts des geringen Erfolgs in England in Wahrheit sehr nötig gewesen wäre. Daß Lassalle in diesen Genossenschaften nur Übergangsmaßregeln sah, hat Ketteler nicht erkannt. Er selbst jedenfalls hielt sie für eine „herrliche Idee" und er wollte nun den Weg zu ihrer Verwirklichung zeigen. Die von Lassalle geforderte Staatshilfe erklärt er nochmals für unberechtigt und undurchführbar. Die Verwirklichung teils durch Anstrengung der Arbeiter selbst, teils durch freiwillige Unterstützungen, wie sie „der verdienstvolle Professor Huber" vorschlägt, müßte sich bei der Schwierigkeit der Kapitalbeschaffung jedenfalls in bescheidenen Grenzen halten. Mit den Mitteln der Welt also, so befürchtet der Bischof bereitwillig, ist nichts zu erreichen. Die Kräfte müssen eingesetzt werden, die im „Christentum" die Herzen bewegen. Das Christentum wirkt langsam, aber unfehlbar. Sein Geist hat auch Jahrhunderte gebraucht, bis alle Römer zur Freilassung ihrer Sklaven gebracht waren, und so mag „noch mancher Schulze-Delitzsch auftreten", ehe das arme Arbeitervolk erkennt, „daß es getäuscht ist und seine Hoffnungen eitel waren", so muß die Welt vielleicht auch das gefährliche Lassallesche Manöver erst erleben, ehe irgendwie und irgendwann das Christentum helfen wird. Der Bischof hegt die „freudige" Hoffnung auf diese Hilfe. Das ist nun allerdings nicht viel angesichts der Not, die er geschildert hat, angesichts seines hochmütigen Aburteilens über die, sei es immer bescheidenen, jedenfalls nicht künftigen, sondern gegenwärtigen Leistungen Schulzes. Die Geldfrage erhebt sich auch vor dem Bischof. Trifft nicht sein Einwand gegen Huber auch ihn selbst? Aber ihm ist eben das Christentum, die kirchliche Gesinnung das sicherste und wichtigste Kapital, und — so kündet er treuherzig und gläubig — „das Christentum ist so überreich an Mitteln, daß es, wenn es so Gottes Wille ist, die Herzen der Christen auf dieses Gebiet hinzulenken, nicht schwer fallen wird, nach und nach auch die größten Kapitalien zusammenzubringen, die zur Schaffung der Produktiv-Assoziationen nötig wären". Noch für alle seine großen Unternehmungen hat „das Christentum" den reichsten Überfluß aller denkbaren Mittel gefunden. Hat nicht in den letzten fünf Jahren die freiwillige Besteuerung des christlichen Geistes dem Papste 23 Millionen dargeboten? Welch ein Erfolg, wenn nun mit den Mitteln der christlichen Liebe christliche Produktivgenossenschaften gegründet würden in den modernen „Sklavenbezirken der weißen Sklaverei", wo „das arme christliche Volk von unchristlichen Fabrikherren mißbraucht wird", wenn so der „fluchwürdige Einfluß einer von Gott abgefallenen Industrie auf unseren Arbeiterstand" vielleicht bleibend gebrochen werden könnte.

Man erkennt auch hier wieder die politischen Absichten und Erwartungen. Mit einer Bescheidenheit und einem Optimismus, die hier gleich grotesk erscheinen müssen, meint der Bischof, bei kleinerer Ausdehnung eines wenig Kapital erfordernden Unternehmens würde die Ausführung nicht schwer sein, und er denkt sich — „es könnte kaum etwas Christlicheres und Gottwohlgefälligeres geben" — eine Adelsvereinigung als Begründer einer derartigen Produktivgenossenschaft. Es hat etwas Rührendes, wenn man in diesen Zeiten gewaltiger politischer Bewegungen und sozialer Umgestaltungen den Bischof, der mit dem Grunde seines Wesens und seiner Anschauungen immerdar auf dem Boden des katholischen Münsterlandes bleibt, das Spiel der durch keine Kritik gestörten Phantasie auf die Anverwandten und Freunde in der Heimat lenken sieht, wenn er in Gedanken ein männliches sozialpolitisches Gegenstück gleichsam aufbaut zu dem wenige Wochen vorher nach seiner Anleitung von einigen adligen Damen gebildeten Verein zu Ehren der hl. Familie[1]), der auch Armenfürsorge im Almosenstile betrieb. Blickt man auf diesen dürftigen Inhalt der bischöflichen Vorschläge, so erinnert man sich, unter seinen höhnenden Worten über die Arbeiterpolitik der Liberalen auch den Hinweis auf „die bekannten Worte des römischen Dichters" gefunden zu haben[2]) „*Parturiunt montes* . . .".

[1]) Vgl. oben S. 304.
[2]) S. 59 (4. Aufl. 49).

Nach all den lärmenden Ritten ins Feindesland war der vorweggenommene Triumphruf für den künftigen Siegeszug künftiger christlicher Genossenschaften in der Tat etwas wenig.

Die „Schlußbemerkungen“ (sie beanspruchen mehr Raum als die gesamten Darlegungen über die Produktivgenossenschaften) geben einen scheingeschichtlichen Unterbau zu dem Scheinbeweise dafür, „daß nur das Christentum die Mittel bietet, um die Verhältnisse des Arbeiterstandes mit Erfolg zu bessern“. Die meisten Leser mochten allerdings für Wahrheit halten, was der Bischof mit der naiven Kühnheit seiner subjektiven Überzeugung aussprach: „Alles das, was ich gesagt habe, wird durch sämtliche Tatsachen der Geschichte verkündigt und bezeugt.“ Was er hier bringt, sind flüchtige und fast versöhnend kritiklose Bemerkungen über griechische, römische, heidnisch-germanische Sklaverei — auch hier fehlt nicht der Seitenblick auf das moderne Wiederaufleben „altheidnischer Zustände“ —, sind einfache Behauptungen wie die, daß bei dem „den Erlöser vorbildenden Volke Gottes die Sklaverei bereits im Vorbilde aufgehoben und ihres heidnischen Charakters der Menschenverachtung und Grausamkeit entkleidet“ gewesen sei, daß Christus dann alle, schon für naturgesetzlich gehaltenen Sklavenketten zerschlagen habe; sie lösten sich im Laufe der christlichen Jahrhunderte „durch einen inneren, wunderbaren geistigen Prozeß“. Aus der angeblichen geschichtlichen Tatsache, daß „nur“ Christus und das Christentum dem Arbeiterstande geholfen hätten, ergibt sich dem Bischof, daß auch in Zukunft nur mit Hilfe dieser göttlichen Kraft die Arbeiterfrage gelöst werden „kann“.

Was aber ist „Christentum?“ Ketteler hatte von „Christentum“ gesprochen, wo er sich auf allgemeine christliche Anschauungen berufen wollte, von „Christentum“ aber auch, wo er nur die katholische Kirche meinte, und im letzten Sinne konnte und mußte alles „Christliche“ ihm katholisch werden und sein. Die für einzelne Darlegungen nützliche Annahme, die — nehmen wir sein gegen den Liberalismus ausgespieltes Wort auf — „Fiktion“, daß „das Christentum“ etwas anderes sei als die katholische Kirche, hatte er selbst freilich mehr als einmal gestört und da, wo er vom „Christentum“ in Verbindung mit dem Peterspfennig sprach[1]), geradezu zerstört. Auch diese „Fiktion“ konnte und sollte ja nicht als die letzte Wahrheit gelten. Man begreift es, daß der Bischof nicht nur um seiner Leser willen, sondern auch mit Rücksicht auf seine eigene persönliche und kirchliche Stellung schließlich das Bedürfnis fühlte, den Sinn des Wortes „Christentum“ zu erklären. Schon der Mißbrauch, den er die andern mit diesem „heiligen Wort“ treiben sah, indem sie es in jedem beliebigen Sinne verwenden, nötigte ihn zum Bekenntnis, wollte er das eigene Gewissen beruhigen und sich gegen kirchlichen Verdacht sichern. Aber machte er nicht seine gemeinchristlichen Ansprüche und Anregungen zunichte, wenn er dem Worte „Christentum“ seinen engen kirchlich-katholischen Sinn wiedergab? Er versuchte in der Tat, es beiden Teilen recht zu machen. Er beruhigt sein und der anderen kirchliches Gewissen, indem er in dem Schlußteile die eindeutige, durch Sperrdruck betonte Erklärung bringt, daß „nur die katholische Kirche die von Gott gesetzte Anstalt ist, die diesen wahren, vollen Christenglauben . . . zu tragen und zu erhalten imstande ist“, den Glauben, der allein dem Arbeiterstand helfen kann. Aber zugleich sagt er mit einer naiven Offenheit, die Freund und Feind entwaffnen mußte, daß er auf diesen Gedanken deshalb nicht näher eingehe, weil er befürchten müsse, dadurch seinen Leserkreis zu beschränken. Auch diesen entsagungsvollen Verzicht freilich sucht er wieder kirchlich erträglich zu machen: er verweist auf die unseligen Folgen der Kirchentrennung, er verkündet die Überzeugung, „daß eben in dieser Trennung der Hauptgrund liegt, weshalb viele Fragen der Welt jetzt so schwer zu lösen sind“, daß die Arbeiterfrage und die anderen großen Heilsfragen der Menschen ohne jene Spaltung „leicht“ zu lösen wären. So wird ihm die soziale Frage schließlich doch zur Bekenntnisfrage, Bekehrung zum Katholizismus die

[1]) S. 144 (4. Aufl. 116). — Vgl. die vorige Seite (in der Mitte).

einfachste Überwindung auch dieser Nöte; das „Ich glaube an Eine heilige katholische Kirche" möchte er allen wiedergegeben wissen. Jener auf Heidentum und Materialismus hinauslaufenden liberalen Entwicklung der politischen und sozialen Verhältnisse kann nicht durch einen allgemeinen vagen Humanismus, noch einen allgemeinen und vagen Christianismus ein Damm entgegengestellt werden, sondern nur durch die positiven Glaubenslehren, Dogmen und realen Kräfte „des Christentums". Wo aber bestanden für den Katholiken, den Priester, den Bischof die „übernatürlichen klaren Wahrheiten des Christentums" als eben in seiner Kirche?

Kettelers „Arbeiterfrage" entwickelte keine selbständigen sozialpolitischen Gedanken. Das Buch kritisierte viel und zeigte sich doch nicht kritisch, weder den Schlagworten noch der Statistik gegenüber. Eine dogmatisch fest gestützte und kirchlich gut bewährte Frömmigkeit wurde hier nun einfach auch als der archimedische Punkt einer Neugestaltung der Welt des Arbeiterstandes hingestellt. Aber das Buch hat eben wegen seiner klar bestimmten Kirchlichkeit, hat als ein Weckruf, der mit den alten kirchlichen Klängen die neuen, von außen gegebenen in scheinbar harmonischem Einklang erschallen ließ, hat als bischöflicher Ruf auf gläubige Katholiken stark gewirkt; freilich war es wiederum und konnte nur sein die aufrüttelnde Wirkung eines Weckrufes: der Bischof schärfte das Gewissen und schärfte das Auge für die soziale Frage, ihre soziale und ihre politische Seite. Die liberale Kritik[1]) hielt, nicht ohne Recht, aber in einseitiger Betrachtung, der Schrift vor, daß sie, in einen niederreißenden und einen aufbauenden Teil sich gliedernd, am Ende das Niedergerissene wenn schon nicht unverändert wieder zum Vorschein kommen lasse, daß sie die bewährten Hilfsmittel — hier sprach der Anhänger Schulzes — zuerst verspotte, dann empfehle. Des Bischofs Gesinnungsgenossen aber übersahen oder verschwiegen zumeist[2]), daß dieses Bischofsbuch sein hochmütiges Aburteilen über liberale sozialpolitische Leistungen und Versuche durch keine eigene Leistung, kein sozialpolitisches Pfadfinden rechtfertigte, daß alle angekündigte und ersehnte Gegen-

[1]) K. B[rämer] im „Arbeiterfreund" 1864 S. 140—151 („Die Stellung der Ultramontanen zur Arbeiterfrage"). — Auch Wilhelm Hieronymi (s. oben S. 320 Anm. 4 und S. 400): „Kritische Blicke des Zeitgeistes in die neueste Schrift des Herrn v. Ketteler, Bischofs von Mainz . . ." (Darmstadt 1864, 64 S., kl. 8⁰; Auszüge mit teils kritischen, teils höhnischen Bemerkungen, S. 63 f. ein Gedicht „Der Zeitgeist"). — Für Schulze war Hieronymi eingetreten mit der Schrift (1864): „Herr Herostrat Lassalle, der ökonomische Thronprätendent oder Agitation und Ehrgeiz."

[2]) Der aus dem hessischen Heppenheim a. d. Bergstraße stammende Nationalökonom Peter Mischler († 20. 7. 1864, vgl. A. D. B. 22 S. 4—10) immerhin deutete brieflich seine Bedenken an, meinte sogar in sehr devoten Worten, es sei vielleicht nützlich, wenn K. „in einigen das rein Nationalökonomische berührenden Fragen von dem seit 1850 mehr hervortretenden Standpunkte der Wissenschaft hochgeneigtest Kenntnis nehmen" wolle. 28. 5. 64: Br. 299.

wartshilfe sich schließlich in Zukunftserwartung auflöste, zu einer feierlichen, doch weltfernen Hoffnung wurde, deren Erfüllung in der Tat „einen großartigen Rückfall zu den Eigentümlichkeiten des Mittelalters“[1]) zur Voraussetzung gehabt hätte.

Der Bischof selbst indessen hat sich wenigstens bemüht, von seiner Schrift, die als bischöfliche Verkündigung sozialpolitischer Christenpflichten schon eine Tat war, auch persönlich zur sozialpolitischen Tat zu schreiten. Doch ist er über Absichten und Versuche nicht hinausgekommen. Produktivassoziationen, wie er sie im ersten Eifer geplant und im Geist schon vollendet gesehen hatte, hat er tatsächlich niemals errichtet. Er ließ sich zwar von derselben liberalen Partei, über deren soziale Tätigkeit abzuurteilen er nicht aufhörte, Satzungen einer solchen Genossenschaft zusenden. Aber es konnte nicht ohne Wirkung bleiben, wenn er bei seinem unsicheren Fahnden nach den Meinungen anderer gleicherweise bei Schulze-Delitzsch und bei Huber skeptischen Äußerungen über die Produktivgenossenschaften begegnete. In eine seiner Denkschriften[2]) hat er mit dem weitreichenden Wurf eines Grundplanes das ganze Genossenschaftswesen einbezogen. Hier sieht er in den Produktivgenossenschaften nur noch eine Genossenschaftsform neben anderen und nicht einmal die beste; der Teilhabergesellschaft (*partnership*) schreibt er nun die größten Vorzüge zu. Urteilt man vom Standpunkte des bischöflichen Buches, so hatte er den Heiltrank durch einen schwachen Aufguß ersetzt; an die Stelle der reinen Produktivgenossenschaften auf der Grundlage kirchlicher Gesinnung und christlichen Kapitals traten die Kapitalisten, die nach eigenem Ermessen ihren Angestellten einen Anteil an dem Produktionskapital ihres Unternehmens gewähren konnten. Er wollte freilich einen Verein begründet wissen, der im christlich-katholischen Geiste Schulzesche Genossenschaften, Handwerkervereine, Produktivgenossenschaften, Teilhabergesellschaften zugleich fördern sollte. Der Plan wäre wohl schon an seiner unbestimmten Vielgestaltigkeit gescheitert. Aber Ketteler hat sich überhaupt gescheut, die Zurückdrängung des soeben noch gepriesenen Ideals der Produktivgenossenschaften offen auszusprechen; der Entwurf ist erst aus seiner Hinterlassenschaft ans Licht gekommen. In dem genauesten seiner Entwürfe, der, wohl etwa der Mitte der sechziger Jahre angehörend[3]), gleich den übrigen unausgeführt und verborgen blieb, bezeichnet der Bischof als „Produktivassoziationen“ etwas andres, als der Name dem strengen Sinne nach besagt. Nicht die Arbeiter sollten nach diesem, von dem leicht hingeworfenen Programme der „Arbeiterfrage“ abbiegenden Plane die Geschäftsinhaber sein, vielmehr sollte eine Gemeinschaft christlicher Kapitalisten in Verbindung mit dem Mainzer Bischof Fabriken

[1]) W. Roscher, Gesch. d. National-Ökonomik S. 1028.
[2]) Pfülf 2, 197 f. veröffentlicht sie leider nur unvollständig.
[3]) Pfülf 2, 199ff.

und Handwerksbetriebe errichten und leiten; der reine Geschäftsgewinn sollte jährlich zur Hälfte in dem Geschäfte angelegt, zur Hälfte gleichmäßig unter die Arbeiter verteilt werden, die außerdem Tagelohn erhalten. Also: Unternehmergewinn war den Arbeitern zugedacht, ohne daß ihnen Unternehmerpflichten auferlegt wurden. Ein Gebilde, das begreiflicherweise jenseits der Wirklichkeit blieb, obwohl es doch eine sehr gegenständliche Seite hatte. Denn dem Arbeiter war auch jedes Unternehmerrecht und mehr als das vorenthalten. Nicht nur, daß lediglich „brave christliche" Arbeiter aufgenommen werden sollten: durch die „sittliche" Bravheit des Einzelnen war sogar das Recht auf Gewinnanteil bedingt, der Arbeiter also ganz dem Ausschusse, d. h. einer geistlich geleiteten, durch streng kirchliche Begriffe bestimmten Gruppe in die Hand gegeben. Über die Zusammensetzung des engeren und weiteren Ausschusses hat sich Ketteler nicht ausgesprochen. Er selbst jedenfalls wollte nicht lediglich als Geldgeber auftreten. Die Bestimmung, die dem Mainzer Bischof das Einspruchsrecht gegen Satzungsänderungen einräumt, läßt erkennen, wer der wahre Lenker sein sollte. Solche bischöflichen Pläne bezeugen Kettelers Wohltätigkeitsdrang und zugleich seinen Drang nach Überwachung des Arbeiterlebens, vor allem aber auch seine geringe Befähigung, in die eigentlichen materiellen und geistigen Triebkräfte der aufsteigenden Arbeiterbewegung unbefangen einzudringen. Ein Almosengroßbetrieb in der Form moderner Industrieunternehmung hätte allein schon in dem Selbstgefühl der Arbeiter leicht den siegreichen Gegner finden können. Im kleinsten Maßstabe hätten sich die bischöflichen Pläne immerhin wohl verwirklichen lassen. Der persönlich im kirchlichen Sinne stets hilfsbereite Bischof hatte doch gar zu stolz der Habsucht und Profitgier der „neuheidnischen" Liberalen die unendliche Opferwilligkeit der kirchlich Gesinnten entgegengehalten; nun mußte er seine enthusiastische Hoffnung auf die Leistungen des katholischen Adels deutscher Nation und katholischer Geldaristokraten still zu Grabe tragen. Alles blieb damals bloße Idee. Auch mit dem verheißungsvolleren Gedanken einer Fürsorge für Arbeiterwohnungen ist er über die gelegentlich angedeutete Absicht[1]) nicht hinausgekommen.

Die allmählich erkennbaren Fortschritte der kirchlich-sozialen Bewegung außerhalb des Bannkreises seiner Pläne und außerhalb seiner eigenen Diözese konnten Ketteler einigermaßen für die Enttäuschung entschädigen, die er persönlich mit seiner — sachlich allerdings, wir sahen es, recht bescheidenen — Anregung erlebte. Am Niederrhein wurde die katholisch-soziale Arbeit schon durch die in religiösem Empfinden und kirchlichem Verantwortungsgefühl starke soziale Wirksamkeit des kirchlichen Protestantismus stetig ange-

[1]) K. an Haffner, Rom 6. 5. 70: Br. 411.

stachelt. Als der erste große Kampf um die Arbeiter tobte, etwa zu der Zeit, da Kettelers „Arbeiterfrage“ erschien, hatte V. A. Huber auf Einladung des rheinisch-westfälischen Provinzialausschusses für innere Mission in Bonn einen Vortrag über die genossenschaftliche Selbsthilfe der arbeitenden Klassen gehalten[1]), um auf dem Grunde seiner Erfahrungen die soziale und volkswirtschaftliche Bedeutung des Genossenschaftswesens darzutun. Wie in seiner Schrift von 1863, schied sich hier seine Auffassung deutlich von dem sozialen Programm des Liberalismus: ihm galt die christliche Gesinnung der Einzelnen, der Klassen, der Gemeinwesen als notwendige Vorbedingung einer nachhaltigen Besserung der sozialen Verhältnisse. Er bekämpfte zugleich den Lassalleschen Gedanken der unmittelbaren Staatshilfe. Die Katholisch-Sozialen am Niederrhein, die, geführt von Schüren und dem Aachener Kaplan Schings, allerdings erst seit Begründung der „Christlich-sozialen Blätter“ (März 1868), stärker hervortraten, hielten sich theoretisch unter kühler Abweisung der in der Wirklichkeit vielfach auch von ihnen befolgten Lehren Schulzes noch an die Lassallesche Lehre von den Produktivgenossenschaften, ohne doch die Forderung der Staatshilfe anzuerkennen[2]), ganz dem Leitworte gemäß, das Ketteler zwar nicht für die Dauer vertrat, in seinem Buche aber laut verkündet hatte. Die niederrheinische christlich-soziale Propaganda mußte freilich seit dem Jahre 1864 schon zum Kampfe auch gegen die Lassallesche Sozialdemokratie werden. Der Liberalismus hatte zwar auch hier sozialpolitisch Einfluß gewonnen; die Konsumvereine z. B. waren im niederrheinisch-westfälischen Gebiete, besonders im Regierungsbezirk Düsseldorf, schon zu Anfang der sechziger Jahre stark verbreitet.[3]) Indessen, noch im Frühjahre 1868 meinte der Frankfurter jüdische Demokrat Leopold Sonnemann, an Niederrhein und Wupper gleichsam in fremdes Land einzurücken, als er hier der Demokratie neben den Klerikalen und den Lassalleanern Boden zu gewinnen suchte.[4])

Diesem niederrheinischen Gebiete, wo konservativer Protestantismus und streng kirchlicher Katholizismus nebeneinander standen, hatte Lassalles letzter Eroberungszug gegolten. In Ronsdorf bei Elberfeld hielt er am 22. Mai 1864 seine letzte Agitationsrede. Die kleine Fabrikstadt hatte bei überwiegend protestantischer Bevölkerung eine starke katholische Gemeinde. Lassalle suchte den Katholiken

---

[1]) Erweitert als Schrift veröffentlicht: Elberfeld 1865.

[2]) Vgl. „Christlich-soziale Blätter“ 1 Nr. 4 (24. 6. 1868) mit dem Hinweis (S. 61) der Schriftleitung auf K., der mit seiner „Arbeiterfrage“ ein „Hauptförderer“ allgemeiner Beschäftigung mit der sozialen Frage sei. „Dank ihm dafür, tausendfacher Dank und Gottes Lohn!“ — Auf Bemerkungen von Schings ebenda Febr. 1872 verweist Rud. Meyer, Emanzipationskampf 1 S. 69. — Vgl. unten S. 545 ff.

[3]) „Arbeiterfreund“ 1864 S. 385—419.

[4]) Gust. Mayer: Archiv f. Gesch. d. Sozial. 2 (1912), 34.

unter den mehr als achthundert Männern, die sich um ihn versammelten, seine eigene Lehre gleichsam als die im voraus verbesserte Anschauung Kettelers zu empfehlen. Ketteler wurde sogleich von einem biederen, etwas unbehilflichen Zuhörer darüber unterrichtet[1]), wie Lassalle dem Buche „Die Arbeiterfrage und das Christentum", mit schmeichelhaften Worten über die Gelehrsamkeit und den Scharfsinn des Bischofs, die Stellen entnahm, die das eherne Lohngesetz als eine von Lassalle erwiesene und nur von Volksbetrügern bestrittene Wahrheit anerkannten und Lassalles Verdienst um die Aufdeckung der wirklichen Verhältnisse rühmten.

Lassalle rief nicht umsonst den Bischof als Kronzeugen für seine werbenden Gedanken auf. Noch seine Erben suchten den Segen seiner Taktik zu genießen.[2]) Der „Allgemeine deutsche Arbeiterverein" trieb nach dem Tode des Gründers mit Kettelers Urteil über Lassalle im katholischen Gebiete Propaganda. Noch im Frühjahr 1866, als die unkirchlichen Züge dieses Arbeitervereins deutlich zutage lagen, lebten niederrheinische Arbeiter, die etwas auf ihr katholisches Bekenntnis hielten, des Glaubens, sie könnten Mitglieder des Vereins und zugleich gehorsame Kinder der Kirche sein. Wir haben das Zeugnis, daß katholische Arbeiter diese Verbindung miteinander schwer verträglicher Anschauungen unter Berufung auf Kettelers „Arbeiterfrage" rechtfertigen zu können meinten. Im Einverständnis mit ihrem Pfarrer, der den Austritt aus dem Verein zur Bedingung der Absolutionsgewährung in der Beichte machte, holten drei Arbeiter in Dünnwald bei Mülheim am Rhein Kettelers Meinung ein. Nicht als Bischof von Mainz sollte Ketteler entscheiden — als solcher durfte der Mainzer in der Kölner Diözese keine Weisung geben —, die Arbeiter erwarteten vielmehr das Urteil von einem liebevollen Freunde der „armen gedrückten" Arbeiter und von dem Kenner des Lassalleschen Vereins, ein Urteil, das dann doch freilich mit dem ganzen geistlichen Ansehen des Bischofs umkleidet sein mußte. Ketteler erkannte, was auf dem Spiele stand. Das war nicht eine beliebige Bitte unbeholfener Arbeiter, das war nur eine Stimme statt vieler, und die Antwort mußte so ausfallen, daß sie von Hand zu Hand gehen konnte. Für jede künftige Ausgestaltung der Organisation der Katholiken dieser Gegend lag die Gefahr weniger in der offenen Feindschaft der Sozialdemokraten als in der Unsicherheit der katholischen Arbeiter, die, des Bischofs Buch und Lassalles Schriften zugleich in der Hand haltend, in den Lassalleschen Arbeitervereinen eine Stück christlicher, bischöflicher Ideale verwirklicht sahen und sich einem Verbande anschlossen, dessen Gründer den Beifall des Bischofs gewonnen, des Bischofs Ruhm

[1]) Br. 296 (Barmen 24. 5. 64).

[2]) Zum Folgenden: Brief der drei Mitglieder des Lassalleschen Arbeitervereins in Dünnwald an K., 21. 5. 66 (Br. 331), Brief K.s an diese Arbeiter 25. 5. 66 (Br. 332ff.), Brief des Pfarrers von Dünnwald an K. (Pfülf 2, 195). — Vgl. auch unten S. 547.

verkündet hatte und im Tode noch von der Legende zum besonderen Schützling des Bischofs erhoben worden war.

Ketteler wollte weder diese katholischen Lassalleaner kopfscheu machen noch dem „Arbeiterverein“ seine Anerkennung gewähren. Er half sich, indem er den toten Lassalle auf Kosten seiner lebenden Nachfolger lobte. Wärmer noch als in dem Buche spricht er in dem Briefe an die rheinischen Arbeiter von der Persönlichkeit Lassalles; er findet selbst in dem Positiven der Lassalleschen Lehre viel Wahres, er hält nach seiner Kenntnis der „ursprünglichen“ Bestimmung des Allgemeinen deutschen Arbeitervereins die Mitgliederschaft für nicht unvereinbar mit den Pflichten eines katholischen Christen. Schon in seinem Buche aber mußte er in Lassalles Ansichten „manches Gefährliche nachweisen“, „das zu Folgerungen führen kann, die mit den Wahrheiten des Christentums in Widerspruch stehen“, und die gegenwärtige Leitung des Vereins sieht er so stark von Unglauben und Haß gegen die Kirche erfüllt, daß er die Mitgliederschaft nicht mehr für kirchlich unbedenklich halten kann. Er sucht die rheinischen Arbeiter, die ihre Kirchlichkeit beteuert hatten, vor allem durch Heranziehung einzelner Artikel des „Social-Democrat“ von dem Vordringen eines antikatholischen Fanatismus in dem Vereine, einer kirchenfeindlichen Propaganda zu überzeugen. Durch die Schuld der Leute, die jetzt den Verein vertreten, werde eine „an sich“ so gute Sache im Interesse des religiösen Fanatismus gegen die katholische Kirche ausgebeutet; er konnte dabei gerade auf eine Versammlung in der Heimat der Briefschreiber hinweisen. „Bedrohung des katholischen Glaubens“ — diese stärkste Beschwörung mußte, wenn überhaupt eine, wirken. Daß ihn die wachsenden kleindeutschen Sympathien der Lassalleaner[1]) in der Abneigung gegen den Verein bestärkten, ist eine lehrreiche Erkenntnis, die Kettelers Brief an die Arbeiter uns gewährt, hat aber für die Taktik des Bischofs in dieser Sache geringe Bedeutung. Dagegen lag in dem berechtigten Hinweis auf die inneren Streitigkeiten im Allgemeinen deutschen Arbeiterverein, die damals bekannt wurden, eine Verstärkung seiner etwas heiklen Stellung gegenüber diesen katholischen Sozialdemokraten; sie sollten so recht deutlich erkennen lernen, daß die sich vom Christentum abwendende oder gar ihm feindlich widersprechende Arbeiterbewegung den selbstsüchtigen Bestrebungen einzelner anheimfallen müsse. Die „persönlichen Armseligkeiten“ des „Social-Democrat“[2]) geben seinem Urteil die letzte Stütze, sollen ihn rechtfertigen, wenn er alle katholischen Arbeiter vor jenen Freunden warnen zu müssen meint, „die da ohne Christus ihnen eine helfende Hand bieten wollen“. Der Dünnwalder Pfarrer, der den zweiten Teil des bischöflichen Briefes als geschickte Zurecht-

[1]) Vgl. hierüber G. Mayer, Schweitzer S. 113ff.

[2]) „Demagogische Gehässigkeit“ und „rüden Ton“ stellt Schweitzers Biograph G. Mayer (a. a. O. S. 266) in Leitartikeln des „Social-Democrat“ fest.

weisung seiner zur Sozialdemokratie neigenden Pfarrkinder dankbar aufnahm, befürchtete eine agitatorische Ausnutzung des ersten Teiles. Er versuchte aus seinen Erfahrungen mit den Gepflogenheiten des „Social-Democrat" heraus den Bischof von der Gefährlichkeit der günstigen Äußerungen über Lassalle und über den ursprünglichen Charakter des Vereins zu überzeugen und ihn zur Abänderung jener Lobesworte zu veranlassen. Nach der Sachlage und der Wesensart Kettelers ist es wenig wahrscheinlich, daß dieser Versuch Erfolg hatte. Ketteler konnte erwarten, daß Leute, denen es um ihr katholisches Bekenntnis ernst war, sich seiner bischöflichen Belehrung gewiß nicht darum weniger zugänglich zeigen würden, weil er den nach außen hervortretenden Grundgedanken und den ursprünglichen Charakter der Organisation, der sie sich angeschlossen hatten, einen nicht geringen Wert zuerkannte.

Das unmittelbare Ergebnis des kleinen Zwischenspiels, das doch seinen eigenen Sinn und eine allgemeine Bedeutung hat, läßt sich nicht erkennen. Jedenfalls aber: einmal hat die zweite Hälfte der sechziger Jahre der katholisch-sozialen Arbeit im Rheinland manche Erfolge gebracht, dann aber ist auch Ketteler durch den Einblick in die kirchenfeindliche Propaganda des „Allgemeinen deutschen Arbeitervereins" und in die gefährlichen Folgen einseitiger Begünstigung Lassallescher Sätze belehrt worden; künftig zeigte er sich diesen Sätzen gegenüber in seinen Plänen wie in seinen Kundgebungen zurückhaltender. Für die Vergangenheit aber brauchte er seine Parteinahme wahrlich nicht zu bereuen. In der Schrift von 1864 hatte er die äußere Verwandtschaft seiner praktischen Vorschläge mit denen Lassalles allerdings so geflissentlich betont, daß es manchem seiner kirchlichen Gesinnungsgenossen über den Lobreden auf „dieses intellektuelle und intelligente Oberhaupt des gegenwärtigen Radikalismus" [1]) bange ums Herz wurde und das sozialpolitische Programm Kettelers, so völlig es zuletzt vom kirchlichen Geiste beherrscht war, doch allzu tief in die radikale Strömung eingetaucht schien. Aber Ketteler durfte sich sagen, daß er mit der halb freundlich entgegenkommenden, halb gnädig überlegenen Haltung gegenüber der sozialistischen Agitation im Vorfrühjahr 1864 taktisch ebenso das Richtige getroffen habe, wie mit seiner in der Form meist maßlosen, in der Sache häufig verfehlten, aber fast immer gut berechneten Polemik gegen den Liberalismus und die liberale Arbeiterfürsorge. Gerade dafür hatte er den Beifall fast der ganzen katholischen Publizistik gefunden. Seine eigenen Mainzer Mitarbeiter suchten sogleich im April 1864 den Gesinnungsgenossen und möglichst auch den gemäßigten Gegnern die Bedeutung des Buches über „Die Arbeiterfrage und das

[1]) „Köln. Blätter" 10. 5. 64 (Pfülf 2, 191). — Eine ähnliche Stimmung tritt ganz leise hervor auch in der Schrift: „Die Kirche und die Association der Arbeiter. Gekrönte Preisschrift von Friedrich Eberl, Priester der Diözese Passau" (Passau 1866).

Christentum“ im Geiste des Bischofs selbst klar zu machen.[1]) Der Gläubige sollte dem Buche, das „die größte Frage der Gegenwart“ für das Forum der Kirche beanspruchte und „die ewigen Prinzipien der göttlichen Weltordnung in die verworrene Arbeiterfrage“ einführte, sollte diesem Bischofsbuche geradezu einen „sozusagen geweihten Charakter“ zuschreiben. In dieser Aufhellung der Arbeiterfrage durch die christlichen Prinzipien sahen die Bischöflichen — mit kirchlichem Stolze, um nicht zu sagen mit geistlichem Hochmut — die Einsicht durchbrechen, daß die Welt in die Irre gegangen war; frei von jedem Gefühle für die sachliche Unzulänglichkeit dieser Anschauung, bekannte man beglückt, Kettelers Schrift habe ihr tief eingreifendes Interesse in der Energie, womit sie die profane Arbeiterfrage in eine religiöse verwandle: man meinte, des Bischofs Standpunkt unterscheide sich von dem Standpunkt aller, die sich bisher mit der sozialen Frage beschäftigt hätten, dadurch spezifisch, daß nach seiner Lehre Christentum und Kirche besonders durch den Geist auf die sozialen Verhältnisse einwirken sollen. Dieser Mainzer Wegebereiter des bischöflichen Buches eröffnet den unermeßlichen Chor kritikloser Lobredner und zugleich die Reihe derer, die, ganz mit Recht, das Buch auch und vornehmlich als Kampfmittel betrachteten wider den Liberalismus, gegenständlicher gesprochen: wider die Fortschrittspartei. Wenn er in biblischen Worten sagte, Kettelers Buch werde den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit erscheinen, so meinte er die Fortschrittspartei, der Ketteler am liebsten den Todesstoß gegeben hätte und einen schweren Schlag mindestens in seinem Buche auch gegeben zu haben glaubte. Vereinzelte katholische Stimmen, die z. B. in den „Kölnischen Blättern“ das bischöfliche Urteil über Schulze-Delitzsch als zu hart bezeichneten, vermochten gegen den fortschrittsfeindlichen Eifer des Bischofs und der Mainzer Klerikalen[2]) nichts auszurichten.

Der Mainzer Kreis behielt auch in der Sozialpolitik die Kampfrichtung gegen den Fortschritt bei. Zum Jahresbeginn 1865 veröffentlichte das „Mainzer Journal“ das Marxische Manifest an die

[1]) Zum Folgenden: Mz. J. 1864 Nr. 90 (17. 4.), auch 89, 92, 93.

[2]) Das Mz. J. höhnte nicht nur über die liberale Sozialpolitik (z. B. 1864 Nr. 141, 170), sondern griff auch den uneigennützigen Schulze-Delitzsch in häßlicher Weise an (Nr. 255; 263: dieser „Reiseprediger des Entbehrungslohns“ habe sich von der arbeitenden Klasse 45000 Taler schenken lassen, die er, nachdem mit Lassalles Tode die Konkurrenz weggefallen sei, in aller Behaglichkeit genießen könne. — Zur Sache vgl. Schulzes „Schriften und Reden“ hg. von Thorwart 5 [1913] S. 203 ff.). — Die Redeweise einiger Mitarbeiter des Mz. J. verstimmte damals auch manche strenge Katholiken. J. Janssen schrieb aus Rom 28. 2. 64 (an Maria v. Sydow: Briefe 1, 273), daß das Blatt ihm „seiner ganzen Haltung wegen, seines Tones wegen usw. gar nicht“ gefalle; noch schärfer aus Frankfurt 23. 12. 64 an Frz. Binder (S. 313): „Das einzige, was mir am Mz. J. gefällt, sind dessen politische Mitteilungen aus den Historisch-politischen Blättern“ (deren Schriftleiter Binder war).

arbeitenden Klassen Europas zwar „einfach als Aktenstück", aber nicht ohne den höhnischen Zusatz, der „gesunde Sinn der Arbeiter" — „mit Herrn Schulze von Delitzsch zu reden" — werde das Richtige schon herauszufinden wissen. Noch glaubte man, den wahren Feind lediglich im Liberalismus sehen zu müssen, noch sprach man nicht davon[1]), daß Marxens Wort „Politische Macht zu erobern, ist jetzt die große Pflicht der Arbeiterklasse" jeden Augenblick auch in die kirchlich geeinten Proletarier Zweifel und Zwiespalt bringen konnte. Abwehr und Angriff galten fast ausschließlich dem Liberalismus. Kritik an der Industrie sollte Kritik am Liberalismus sein, Kampf gegen die Fortschrittspartei. Die unbedeutenden Aufsätze, die der badische Literat Jos. Mathias Hägele in den Historisch-politischen Blättern veröffentlichte, waren dem Mainzer Journal willkommen, da hier mit dem modernen Industrialismus zugleich die liberale Nationalökonomie und Sozialpolitik leidenschaftlich verurteilt wurden.[2]) Hier kehrten Kettelers Anschauungen in anderer Fassung wieder, vor allem die bischöflichen Verdammungsurteile gegen Schulze-Delitzsch: er ist der Repräsentant der großen Lüge des modernen Liberalismus; Lassalle dagegen will ernstlich helfen. Zwischen die aus den Historisch-politischen Blättern entlehnten Aufsätze — Hägeles flachen Betrachtungen folgen die mehr in die Tiefe greifenden Jörgs — und die der ewigen Hausweisheit entstammenden Offenbarungen (etwa: Die Freude an der Arbeit wiederherstellen, heißt die soziale Frage lösen) schiebt das Journal seine eigenen plumpen Angriffe auf Schulze.[3]) Wenn hier schließlich im Herbst 1865 neben dem „Arithmeticismus der Schulzianer" auch der „Messianismus der Lassallianer" bekämpft wurde, so geschah das wieder nur mit Worten der Historisch-politischen Blätter, denen damals Jörg einen starken sozialpolitischen Schwung zu verleihen wußte.

Edmund Jörg, der schon im Jahre 1855 durch V. A. Hubers „Reisebriefe" zu eigenen sozialpolitischen Betrachtungen angeregt worden war[4]), gab jetzt unter Einwirkung des bischöflichen Buches über die Arbeiterfrage, zugleich aber mindestens so stark wie Ketteler unmittelbar von Lassalle beeinflußt, eine kritische Überschau über die sozialpolitische Bewegung des Tages. Ganz fest in seinen kirchlichen Anschauungen, ganz klar in seinen großdeutschen politischen Gedanken durfte Jörg es wagen, seine „Historisch-politischen Blätter" von einer noch etwas einseitig historisch-romantischen und dabei allzu kirchlich-doktrinären Behandlung der sozialen Fragen hinweg in den Strudel der miteinander ringenden sozialpolitischen Parteien zu führen.

---

[1]) Vgl. unten S. 546 ff.

[2]) Mz. J. 1865 Nr. 22 (26. 1.), 23, 24, 46, 47, vgl. Nr. 229. — Über Matthias Hägele (1823—1889) z. B. Maas S. 550 Anm. 4; Janssen, Briefe 1, 387 mit Anm. 2.

[3]) Mz. J. 1865 Nr. 38 (14. 2.), 39.

[4]) Vgl. M. Spahn: Hochland 17 (1919/20) II S. 443.

Im Sinne Kettelers kündigte er im Jahre 1865 in seiner Zeitschrift dem Liberalismus Fehde an, führte er den Kampf mit den Waffen Lassalles. Deutlicher als Ketteler erkannte er die notwendige innerpolitische Rückwirkung der Bewegung des vierten Standes und in dem Bekenntnisse zu der Arbeitermission der Kirche überbot er den bischöflichen Lehrmeister; der Ruf der Gegenwart nach dem Evangelium der Armen schien ihm sogar eine „vorherrschende Arbeiter-Gestalt“ der Kirche zu fordern und zu rechtfertigen.

Das war eine neue Sprache in den „Historisch-politischen Blättern“. Sie weckte nicht nur die Bedenken der Besonnenen, denen die Jörgsche Redeweise freilich oft genug überspannt erscheinen mußte, sie rief auch lauten Widerspruch bei jenen hervor, die in einem ängstlichen Konservatismus nicht so nahe an die Demokratie heranrücken mochten. Jörg aber blieb seinen Gedanken treu. Er hat seine Aufsätze überarbeitet und zu einem Buche zusammengefügt. Dieses Buch vom Jahre 1867 will die „Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland“ darstellen. Aber eine „Geschichte“, die so nahe der Gegenwart bleibt, daß sie nur das letzte Jahrfünft in sich begreift, und von der Agitation Lassalles ihren Ausgang nimmt, wäre auch dann ein Parteibekenntnis geworden, wenn das nicht in der Absicht des Verfassers gelegen hätte. Das Buch[1]) verrät einen übersichtigen Blick für die Schwächen des liberalen Bürgertums[2]), eine kluge dialektische Bemühung, die Nichtigkeit des liberalen Ökonomismus nachzuweisen, und eine eifervolle Erbitterung über alles liberale Wesen, die zugleich kirchliche Beklemmungen mit sozialpolitischer Hülle decken möchte. Die Hingabe an die Lassallesche Sozialkritik erscheint bis zum Enthusiasmus gesteigert. Allerdings läßt Jörg auch keine Gelegenheit vorüber, ohne seine Verehrung für den Mainzer Bischof, seine Dankbarkeit für die Anregungen der „berühmten“ bischöflichen Schrift über die Arbeiterfrage auszusprechen. Sieht man aber genauer zu, so sind es nur die kirchlichen Erörterungen und die Versuche, alle sozialen Gedanken zuletzt auf den Boden der katholischen Kirche zu gründen, in denen Ketteler als das unmittelbare Vorbild Jörgs erscheint. Die Auffassung, daß der Arbeiter der Gegenwart tatsächlich nichts als Ware sei, die Lehre von der Verelendung der Massen und dem ehernen Lohngesetz, die Kritik der Wirksamkeit Schulzes, die Einschätzung der Produktivgenossen-

[1]) Zum Folg. vgl. besonders S. 20ff. (Wesen des liberalen Ökonomismus; vgl. S. VII, 4f., 14 ff.); 101ff. (Liberalismus und christliche Sozialpolitik); 132ff. (Lassalle gegen Schulze); 64ff., 96ff. u. ö., 223ff. (Produktivgenossenschaften). Über K. namentlich S. 15f., 26f., 103f., 109, 115f., 173f., 176, doch auch 225. — Über Lassalle u. a. S. VI, 189, 175, 28ff., 162ff. — Allgemeines Wahlrecht: S. 143, 178 ff.

[2]) Schon 1857 (also vor dem neuen Aufstieg des deutschen Liberalismus!) hatte Jörg (Hist.-pol. Blätter 39 S. 3; vgl. Spahn a. a. O. 443) das Wort gewagt: „Der große Pan ist tot! Die Periode des Liberalismus ist vorbei.“

schaften und des allgemeinen und direkten Wahlrechtes, das alles machte sich Jörg aus dem Studium der Schriften des „genialen Agitators", des „genialen Denkers" Lassalle zu eigen, mit größerer Biegsamkeit zugleich und größerer literarischer Selbständigkeit als Ketteler. Jörg bewährt sich in seinem Buche überhaupt als der geschicktere und gestaltungskräftigere Schriftsteller. Aber, wenn seine Auseinandersetzung mit dem Liberalismus wie seine Umschreibung Lassallescher Lehren geistreicher ist, so stimmt er in der Sache doch mit Ketteler überein, und der Bischof war der Vorgänger vor allem auch darin, daß er die aufbauende Arbeit nur durch den Geist und die Mittel des „Christentums" geleistet wissen wollte. Lassalle durfte als Bahnbrecher gefeiert werden. Daß aber der dem kirchenfeindlichen Liberalismus abgerungene Boden nicht der Sozialdemokratie überlassen werden dürfe, sondern durch katholische Sozialpolitiker bestellt werden müsse, darin waren Bischof und Journalist einig. Auch auf die Zersetzung des Allgemeinen deutschen Arbeitervereins, die man als gutes Zeichen für die Aussichten christlich-sozialer Propaganda nehmen durfte, verwies Jörg[1]) nur in der Öffentlichkeit früher als Ketteler, ohne doch für den Ausbau kirchlich-sozialer Vereinigungen Anregungen zu geben. Und schließlich hat Ketteler zwei Jahre nach dem Erscheinen der auch von den Erben Lassalles beachteten[2]) Jörgschen Schrift wieder persönlich mit Rede, Schrift und Organisationsplänen in die sozialpolitische Bewegung eingegriffen. Diese neuen bischöflichen Kundgebungen aber gingen in eine andere politische Welt als die alten. Österreichs Vorherrschaft in Deutschland, die im Spätsommer 1863, als der Mainzer Bischof zuerst auf die Arbeiterbewegung hingeführt wurde, noch einmal aufzusteigen schien, war für immer zerstört.

Was Deutschland im Jahre 1866 erlebt hatte, mußte Ketteler im eigenen Innern nacherleben: um der fest sich gestaltenden Wirklichkeit, um der kirchlichen Ausnutzung dieser deutschen Wirklichkeit willen drängte er seine großdeutschen Überzeugungen, seine Neigung zum katholischen Österreich zurück. So etwas wie naturhaftes preußisches Gefühl hatte höchstens einst den Knaben erfüllt. Eigentlich preußische Empfindungen waren, soweit sie im katholisch-westfälischen Sondertum überhaupt aufkommen konnten, im katholisch-großdeutschen Reichsgedanken untergegangen. Kein Schlag seines Herzens galt dieser neupreußischen Großmacht, dem Bismarckischen Staate. Aber der politische Verstand des Bischofs entzog sich den Mächten des Gefühls. Sein politischer Verstand suchte die deutsche Zukunft zu durchdringen und wollte der deutschen Zukunft ehrlich den sichersten

[1]) S. 228 ff. — Dazu oben S. 463 f.

[2]) Eine buchhändlerische Anzeige im Mz. J. 1868 Nr. 286 (5. 12.) gibt einen empfehlenden Hinweis aus dem Berliner „Social-Democrat" wieder.

Weg freigeben. Er diente freilich zugleich dem kirchlichen Verstande, der auf dem Boden der neuen staatlichen Macht für Recht und Freiheit der Kirche zu sorgen hatte. Aus der Tiefe bestimmte zuletzt das Kirchliche wie jede Entscheidung des Bischofs so auch seine politische Stellung im Jahre 1866. Nur sind mit den kirchlichen Leitgedanken die nationalen, die national-politischen Antriebe untrennbar verschlungen. In der Erkenntnis dieser Verbindung — sie machte uns schon Kettelers Haltung im Jahre 1848 begreiflich — liegt das Verständnis seiner preußisch-kleindeutschen Bekehrung beschlossen. Wie kam es zu dieser Bekehrung, diesem bischöflichen Bekenntnis zum Preußen des Prager Friedens und des Norddeutschen Bundes, wie sprach sich dieses Bekenntnis aus und wie wurde es aufgenommen?

Dritter Abschnitt

Ketteler und der nationalpolitische Kampf in Deutschland: „Deutschland nach dem Kriege von 1866“

Der deutsche politische Katholizismus als solcher konnte nur großdeutsch sein. Der preußisch-kleindeutsche Gedanke in seiner politisch bestimmten Begrenztheit mochte einzelnen Katholiken einleuchten und wenigstens eben als preußischer Gedanke berechtigt erscheinen[1]); soweit aber die kirchlichen Katholiken als Masse und Macht in Gemeinschaften, in Versammlungen, in der Presse hervortraten, haben sie das kleindeutsche Programm abgelehnt. Nationalgedanken und kirchliche Erwägungen vereinten sich in der Forderung, das „ganze“ Deutschland zusammenzuhalten, das Reich der „70 Millionen“, bei denen allerdings etliche Millionen Slawen und Madjaren mitzählten. Großdeutschland bedeutete katholische Mehrheit, Kleindeutschland protestantische. Die deutsche Gemeinschaft (deren politische Wirkungskraft anzuzweifeln allerdings selbst die Jahre starker nationaler Bewegung, 1848 wie 1859, ein Recht gaben) schien durch den Ausschluß Österreichs zu einer dauernden politischen Spaltung verdammt zu werden, und zugleich mußte die Ausschaltung Österreichs dem Katholizismus Deutschlands über 10 Millionen Deutsche entziehen, die größtenteils in geschlossener Siedlung, in Tirol noch in landesmäßig geschützter Glaubenseinheit zusammensaßen und der geistigen Gesamterscheinung des deutschen Katholizismus, wenn schon nicht führend, so doch mit eigener Leistung angehörten. Mit der Abtrennung Österreichs wäre dem deutschen Katholizismus vor allem die stärkste staatliche Zusammenfassung seiner Kräfte, der bedeutendste politische Rückhalt in seiner unmittelbaren Wirksamkeit wenigstens verloren

[1]) Man sehe z. B. aus dem Frühjahr 1849 die überhaupt beachtenswerte Rede Döllingers in der baierischen Kammer: Friedrich, D. 2, 497.

gegangen, ein Rückhalt, der recht eigentlich in der Politik zugleich kirchlich geworden war, seitdem Franz Josef sich den heimischen und den römischen Mächten der katholischen Kirche aufs engste verbunden und mit der Vollziehung des Konkordats das geistige Leben der Monarchie, soweit es vom Staate bestimmt wurde, gutenteils dem kirchlichen Einfluß untergeordnet hatte. Das Österreich der beginnenden sechziger Jahre war kirchenpolitisch im katholischen Sinne wertvoller als das noch dem Josephinismus verschriebene Österreich des Jahres 1848.

Politisch allerdings hatte Österreich im Jahre 1859 einen schweren Stoß erhalten, der ein Schlag auch für den Katholizismus war. Aber nach dem französisch-sardinischen Kriege gegen die katholische Vormacht und wesentlich durch die Wirkungen dieses Krieges war der deutsche Katholizismus geistig wie politisch noch enger an Österreich gebunden worden. Zu den Nachwirkungen der österreichischen Niederlage gehörte die Einschränkung des päpstlichen Herrschaftsgebietes, die Begründung des Königreichs Italien, die dauernde Gefährdung des römischen Herzstückes des Patrimonium Petri. Österreichs Politik war und sollte nach katholischer Auffassung sein, mehr als zuvor, Kirchenpolitik und Kirchenstaatspolitik. Die großdeutsch-katholischen Gedanken waren jetzt durchzogen von den Sorgen um die politische Selbständigkeit des Papstes; sie trugen seit dem Jahre 1859 als neuen und untrennbaren Bestandteil den politischen Papstgedanken, den katholischen Begriff der „römischen Frage“ in sich. Solange Österreich in Italien das Übergewicht hatte, galt der Kirchenstaat trotz den Erfahrungen von 1848, 1849 und 1850 als gesichert, war das kirchliche Empfinden der Katholiken nicht unmittelbar mit der italienischen Politik verschlungen. Seitdem aber das römische Gebiet durch den Staat Viktor Emanuels eingeschlossen, Österreich auf das östliche Norditalien beschränkt war und Frankreich bei wechselnder Politik jedenfalls doch nicht als ausgesprochener Gegner des mit Napoleons Hilfe geschaffenen Königreichs Italien auftrat, mußten die kirchlichen Herzen sich ängstigen um das Schicksal des gekrönten Hohepriesters. Die Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands wollten unpolitisch sein; dem Papst zuliebe aber griffen sie seit dem Kriege von 1859 in Worten und Erklärungen und mit ihrem stillen Einflusse weit in das politische Gebiet hinüber. Fortan galt es als katholische Pflicht, nicht nur päpstlich sondern auch kirchenstaatlich zu empfinden. Selbst ein katholischer Gelehrter wie Döllinger, der sich unmittelbar nach der Begründung des Königreichs Italien zu einer nach Verneinung der weltlichen Herrschaft klingenden Darstellung der Lage des Kirchenstaates vorwagte, suchte, um sich von kirchlichem Verdacht zu reinigen, die bittere Kritik durch frommes Bekenntnis zur kirchlichen Notwendigkeit des Kirchenstaates wieder gut zu machen. Bischöfe und Priester, katholische Parlamentarier

und Literaten, katholische Versammlungen und katholische Blätter in Deutschland riefen die weltliche Gewalt zur Unterstützung des geistlichen Staates auf, forderten auch von Staaten, die, wie der preußische, sonst wohl gern als „protestantische" bezeichnet wurden, Schutz für die „wahre Legitimität", für den „ältesten und legitimsten" Herrscher; die Verweigerung etwa preußischer Kreuzzugshilfe für den Kirchenstaat wurde auch von leidlich maßvollen klerikalen preußischen Beurteilern in der Stille mindestens als Beweis von Einsichts- und Prinzipienlosigkeit und ungeschichtlicher Anschauung betrachtet.[1])

Neben diesem in der „römischen Frage" ruhenden kirchlich-politischen und zugleich europäischen Neuen steht ein deutsch-innerpolitisches, das den Inhalt des katholischen Großdeutschtums der sechziger Jahre von dem der fünfziger Jahre unterscheidet. Österreich, noch in dem Schicksalsjahre 1859 als einzige der großen Mächte diesseits der russischen Grenze absolutistisch regiert, war mit dem Februar 1861 Verfassungsstaat geworden. Eben als Verfassungsstaat suchte die Monarchie die alleinige Führerstelle in Deutschland zu gewinnen. Dadurch kam die großdeutsche Bewegung, die unter den Wirkungen des Krieges von 1859 zunächst fast erstarrt war und von der zwar nicht preußisch gebundenen, tatsächlich aber kleindeutsch gerichteten Propaganda des Nationalvereins zurückgedrängt wurde, wieder in Fluß. Es waren auch jetzt die katholischen Großdeutschen, die sich am behendesten für die neue österreichische Politik einsetzten. Nach ihrer Vorstellung gehörten die österreichisch-deutschen und die österreichisch-italienischen Machtgedanken als Einheit zusammen, wie sie auch für die groß-österreichischen politischen Absichten tatsächlich untrennbar verbunden sein sollten. In einem bestimmten Sinne neigte die katholisch-großdeutsche Auffassung sogar dazu, den österreichisch-deutschen Machtgedanken zum Diener des österreichisch-italienischen zu machen: der Zusammenschluß der deutschen Staaten unter Österreichs Führung galt als Vorstufe für die Wiederherstellung des österreichischen Übergewichts auch in Italien und damit für die Wiederherstellung des alten Kirchenstaates.[2]) Auch die deutsche Ansicht des katholischen politischen Weltbildes hatte also ihren festen römischen Hintergrund. Unterschiede der Stimmung und des Urteils über die europäische und die deutsche Politik Österreichs blieben unter den deutschen Katholiken auch jetzt noch bestehen. Aber im deutschen Katholizismus der beginnenden sechziger Jahre gab es keine kirchlich oder politisch starke Schicht, die kleindeutsche Färbung gezeigt hätte. Das erklärt sich schon aus der alten kirchlichen Grundlage und dem neuen römischen Einschlage des katholischen Großdeutschtums. Auch die Umwandlung des absolutistischen Kaiserstaates in einen, sei es immer noch bürokratisch bevormun-

[1]) Aug. Reichenspergers Tagebuch, Febr. 1861: Pastor, Reich. 1, 418.
[2]) Vgl. z. B. Mz. J. 1862 Nr. 115 (17. 5.).

denden und zentralistischen Verfassungsstaat verstärkte das moralische Gewicht Österreichs bei den Katholiken Deutschlands. In Preußen, zumal im Rheinlande, gingen die Katholiken zuerst mit der Regierung der Neuen Ära, dann in dem Kampfe zwischen Regierung und Kammer größtenteils mit der Fortschrittspartei: ihr politischer Liberalismus war seit dem österreichischen Februarpatent von der Last des Absolutismus der katholischen Monarchie befreit; sie konnten nun die kirchlich begründete Hinneigung zu Österreich auch von liberal-politischen Grundsätzen aus erträglich und konstitutionell gerechtfertigt finden. Aber auch jene deutschen Katholiken, die das absolutistische Österreich als solches, als den konservativsten Hort der konservativen Mächte gepriesen hatten, brauchten politisch nicht umzulernen, denn ihr politisches Urteil pflegte überhaupt nur die Magd ihrer kirchlichen Überzeugung zu sein oder wenigstens nicht der Ausdruck einer grundsätzlichen Anschauung vom Werte der Staatsformen sondern lediglich Ausdruck der großdeutschen politischen Überzeugungen und Erwartungen.

Im katholischen Mainz hatte man sich wie zu dem katholischen, so zu dem absolutistischen Österreich mit überlautem Eifer bekannt.[1]) Das war auch in dem Verfassungsstaate Hessen-Darmstadt unbedenklich. Wir lernten im politischen Leben des Großherzogtums reichlich viel absolutistische Züge kennen, wir sahen, daß das bischöfliche Mainz sich im Kirchlichen nicht frei hielt von absolutistischen Anwandlungen und im Politischen weniger auf das Recht der Verfassung als auf die Macht der Regierung baute. Den Absolutismus der österreichischen Krone ließen die Mainzer Klerikalen als Urgrund der politischen Weisheit gelten, solange dieser Absolutismus bestand. Die Umwandlung der habsburgischen Monarchie in einen Verfassungsstaat brachte auch die Umwandlung der Mainzer Betrachtungen. Man kann beobachten, daß sie auch in den sechziger Jahren jede Biegung der österreichischen Politik mitzumachen bemüht sind. Die Stimme des „Mainzer Journals“ ist auch jetzt nicht die Stimme des Bischofs. Aber bis zum Prager Frieden hin ist kein politischer Zwiespalt zwischen der Umgebung, den kirchlichen Freunden des Bischofs und ihm selbst zu erkennen, und gelegentlich, namentlich im Jahre 1863, tritt das Gemeinsame der Anschauung, die einheitlich und eindeutig großdeutsche Grundauffassung, die ausgesprochene kirchliche und politische Zuneigung zu Österreich deutlich hervor. Jedenfalls: es heißt auch in die politische Stimmung, die den Bischof selbst beherrschte, einen Einblick gewinnen, wenn man für die beginnenden sechziger Jahre die wichtigsten politischen Äußerungen im „Mainzer Journal“ überschaut, gleichviel von wannen sie kommen mögen.[2])

---

[1]) Vgl. oben S. 341 ff.
[2]) Vgl. dazu oben S. 171 Anm. 5.

Die Empfindungen des Jahres 1859 wirkten zunächst ungebrochen weiter. Die Anklagen gegen Frankreich pflegten unmittelbar zu Anklagen gegen Preußen zu werden.[1]) Die Badener Zusammenkunft der vom preußischen Prinzregenten geführten deutschen Fürsten verstimmte diese katholischen Großdeutschen schon darum, weil Österreich nicht vertreten war, und wenn auch die klerikale Auffassung von dem napoleonischen und dem preußischen Sinne dieser Tagung vom Sommer 1860 einmal zugunsten einer deutschen Ausdeutung zurückgestellt wurde, so bekannte sich das „Mainzer Journal" doch deutlich zu dem verwerfenden Urteile, das die „Historisch-politischen Blätter" ausgesprochen hatten, und in einem ganz kurzen Leitartikel vom 8. Juli stand wieder ein scharf gegen Preußen gerichtetes Wort: „Alles in allem wollen wir weder, in einem neuen Rheinbunde, ein Vasallenstaat Frankreichs, noch, in einer vermehrten und verbesserten Union, eine Satrapie Preußens werden." Die Teplitzer Zusammenkunft Franz Josefs mit dem Prinzregenten, Ende Juli 1860, stimmte die Mainzer Klerikalen für den Augenblick günstiger, weil man sich von ihr in einer (rasch wieder entschwindenden) Überschätzung den Beginn einer neuen Heiligen Allianz versprach, einer Wiedervereinigung, in der Deutschland die alte symbolische Kaisergröße wiederfinden sollte. Es gilt übrigens für die Kreise des „Mainzer Journals" wie für die der „Historisch-politischen Blätter": die tadelnden und lockenden Zurufe an Preußen, alles Hoffen und Wirken für Österreich ward berührt von den Klagen über die neuen Bedrängnisse des Papstes, wurde stark mitbestimmt durch die zugleich kirchlich und politisch erfaßte römische Frage, die auch den Mainzer Bischof immer wieder auf den Plan rief.[2]) Den alten Kirchenstaat verteidigen, hieß den Nationalgedanken mindestens für Italien verwerfen. Diese kirchliche Auffassung aber ließ sich auch von dem Boden der inneren wie der äußeren Politik Österreichs vertreten. Auf der Prager Generalversammlung der deutschen Katholiken im Oktober 1860 — ein deutscher Katholikentag, zu dem mit Erfolg auch Tschechen eingeladen worden waren — konnte Moufang ohne kirchliche oder politische Bedenken in wirkungsvoller Rede wider Indifferentismus, Industrialismus und „Nationalitätsschwindel" zu Felde ziehen: es sollte ein Schlag wiederum gegen Nationalverein und preußisch-deutsche Gedanken sein und war gut berechnet auf feudale und tschechische Stimmungen in Böhmen wie auf die Wendung,

[1]) Vgl. Mz. J. 1860 Nr. 23 (27. 1.), 34 (9. 2.), 42 (18. 2.), alle von *M* (vgl. oben S. 346 Anm. 3), 45 (23. 2.), Nr. 75 (29. 3. *M*), 11 (11. 5.), 127 (1. 6. *M*), 133 (9. 6. *M*), 136 (13. 6.); zum Folg. besonders: 139 (16. 6.), 143 (21. 6. *M*), 144 (*M*), 145 f. (Hist.-pol. Bl.), 148 ff., 155, 158 (8. 7.), 171 (24. 7.).

[2]) Fastenhirtenbrief vom Febr. 1860 und Hirtenbrief vom 27. 11. 1860 über die Notlage des hl. Vaters; Ausschreiben von Geldsammlungen für den Papst 19. 3. 1860; Hirtenbrief vom Febr. 1861 über die päpstl. Allokution v. 17. 12. 60; Hirtenbrief vom Febr. 1862 und vom 27. 6. 1862. — K. an den Nuntius in München 10. 2. 1860 (Pfülf 2, S. 4), der Wiener Nuntius an K. (Mz. J. 1860 Nr. 40, 16. Febr.).

die sich seit Monaten in Österreich fühlbar vorbereitete und die zunächst eben damals in der österreichischen Oktoberverfassung eine den Einzelländern und dem Feudalismus günstigen Ausdruck fand.

Wie man im Mainzer Kreise den Absolutismus Franz Josefs gepriesen hatte, so schickte man sich nun an, die österreichische Verfassung als solche zu preisen: den feudalen Halbkonstitutionalismus des Oktoberdiploms und dann auch die deutsch-zentralistische Gesamtstaatsverfassung vom Februar 1861.[1]) Im Zeichen des Februarpatentes durfte man von einem Kampfe des madjarischen reaktionären Barbarentums gegen die deutsche Kultur sprechen, denn man wußte, daß der neue Kurs Schmerlings sich dem Einheitsstaat zuwandte, auf den auch die Verfassung zugeschnitten war. Als hätte man alles vergessen, was man vordem über die Herrlichkeit majestätischer Selbstbestimmung zu schreiben wußte, ward nun, nach der förmlichen Überwindung des absoluten Staates, des persönlichen Regiments, mit einem Male der Absolutismus als die eigentliche Krankheit der neueren Zeit hingestellt; jetzt verkündete das Mainzer Journal, daß nie ein Herrscher Größeres getan habe, um alle Auswüchse des Absolutismus aus dem Staatsleben zu beseitigen und gesunde Zustände zurückzuzuführen als Franz Josef. Die berechtigte geschichtliche Erkenntnis, daß der Zerfall dieses Ostreiches an der Donau — „dieser wunderbare Bau vieler Jahrhunderte“ — die Auflösung des europäischen Südostens in ein Chaos von Völkern und Nationen bedeuten würde, sollte nun nicht mehr der Forderung kaiserlicher Alleinherrschaft dienen, sondern im Gegenteile System und Geist des neuen Verfassungsstaates rechtfertigen. Jetzt konnte kein Preuße mehr spöttisch auf das verfassungs- und parlamentlose Österreich hinblicken. Ein bewährter und hervorragender Mitarbeiter des Journals schrieb auch für das neue Österreich deutsche Werbebriefe. In ungehemmter Begeisterung meinte er, das als freiheitsfeindlich verschrieene Österreich sei nicht etwa nur halb und zögernd, sondern ganz und entschieden zu konstitutionellen Formen von solcher Großartigkeit übergetreten, wie solche nur England bislang habe aufzeigen können, und ganz Deutschland habe nun endlich für die Verbesserung seiner eigenen Zustände in seinem alten Kaiserstaate ein Vorbild gewonnen. Er empfand das in seiner politischen und in seiner kirchlichen Seele voll innigen Behagens zugleich als einen vernichtenden Schlag gegen den Nationalverein. Aber den preußischen Politikern überhaupt sahen die klerikalen Freunde Österreichs durch die österreichischen Freiheiten ein Hauptmittel der Agitation genommen.

Meisterlich verstanden es die südwestdeutschen Klerikalen, sich in die kirchlichen Wirkungen des deutsch-einheitlichen Verfassungslebens Österreichs hineinzufinden. Man durfte katholisch beruhigt

[1]) Zum Folg. besonders: Mz. J. 1861 Nr. 53 (5. 3.), 82 (9. 4.), 124 (30. 5.), 101 (1. 5.) und 109 (11. 5.), von *M* (vgl. die vorletzte Anm.).

sein, denn die Kirche in Österreich stand unerschüttert unter dem Schutze des vom Absolutismus geschenkten deutungsfähigen und noch weiter ausnutzbaren Konkordats. Daß aber der österreichische Verfassungsstaat ein Protestantengesetz schaffen mußte, bewies allerdings die Nichtigkeit der auch im „Mainzer Journal" vor Jahr und Tag schon zum Ruhme der kaiserlichen Selbstherrschaft vorgetragenen Meinung von der wunderbaren Freiheit der österreichischen Protestanten. Das Protestantenpatent vom 8. April 1861 erst gewährte ihnen die Gleichberechtigung, gewährte damit allerdings mehr als in manchen überwiegend protestantischen deutschen Kleinstaaten den Katholiken zugestanden wurde. Aus dieser Zumutung an die Empfindungen des österreichischen Klerikalismus machte der deutsche ein Verdienst.[1]) In Mainz behauptete man, über das österreichische Protestantengesetz gehe nur eine freudige Zustimmung durch die katholische Welt; den leidenschaftlichen, konfessionell leidenschaftlichen Einspruch der Tiroler wußte Ketteler oder einer der Nächsten um ihn dann sogleich „tragisch" zu nennen und die Fernhaltung der Protestanten von Tirol in eine mehr volkswirtschaftliche als religiöse Frage umzudeuten. Noch kühner wagten es die „Historisch-politischen Blätter" und mit ihnen ihre alten Mainzer Freunde, die Voraussetzung und den Mutterboden der Protestantenbefreiung geradezu im Konkordate zu sehen; so konnte der Mainzer kirchliche Richter, der im Februar 1858 das Konkordat den größten Herrscherakt der Neuzeit genannt hatte[2]), auch jetzt noch getrost bei diesem Urteil verharren. Zugleich erkannte man im katholischen Mainz, daß der einheitlich zusammengehaltene österreichische Verfassungsstaat, wenn er sich im Sinne des Februarpatentes entwickeln sollte, nach innen und außen deutsche Politik treiben, also auch die deutsche Frage im Deutschen Bunde mit neuer Entschiedenheit angreifen müsse. Hatte das Konkordat auch den politischen Sinn, die katholischen Zugeständnisse des protestantischen Preußens zu übertreffen, so war jetzt wie der österreichischen Verfassung so dem Protestantenpatent ganz unmittelbar die Aufgabe zugewiesen, die Verstimmung der großdeutschen Protestanten, der großdeutschen Liberalen über Absolutismus und Konkordatspolitik zu beseitigen, dem Kaiserstaate — wie Schmerling selbst zu der protestantischen Abordnung sagte[3]) — die verloren gegangene Sympathie in Deutschland zurückzuerobern.

Daß es noch immer das Österreich des Konkordats war, das unter Leitung des alten Preußengegners Schmerling nun deutsche Bundes- und Reichspolitik treiben wollte, machte es auch dem Mainzer Kreise leichter, die konfessionellen Leidenschaften zurückzustellen

[1]) Zum Folg.: Mz. J. 1861 Nr. 94 (23. 4.) von *M*; 99 (*H*, dazu K. über Tirol, s. oben S. 398 f.); 113 (16. 5., Hist.-pol. Bl.).

[2]) Mz. J. 1858 Nr. 28 (*M*).

[3]) Gg. Loesche, Von der Duldung z. Gleichberechtigung (1911) S. XLVII.

zugunsten der politischen. Das „Mainzer Journal“ ließ klarer als zuvor Polemik gegen den Nationalverein zur Polemik gegen Preußen werden und im Kampf gegen alle großpreußisch-kleindeutschen Machtgedanken, wie sie jetzt, in Presse und Broschüren freilich mehr als in der preußischen Politik, mit neuer Kraft, hervortraten, stand es wiederum in vorderer Linie.[1]) Da Schmerlings Plan einer deutschen Bundesreform im Sinne des Ausbaus österreichischer Vorherrschaft in Deutschland auch noch durch mittelstaatlichen Ehrgeiz und kleinstaatliche Ängste gefährdet schien, dämpften wohl diese Mainzer zunächst noch ein wenig die großdeutsch-österreichische Begeisterung. Aber auch sie sahen mit den übereinstimmenden Noten, die von Österreich, von den vier Königreichen, Hessen-Darmstadt und Nassau Anfang Februar 1862 in Berlin überreicht wurden, einen großen Schritt vorwärts getan[2]), und ihre Erwartung, daß das Weitere im Sinne einer entschlossen gegen Preußen gerichteten großdeutschen Politik unter österreichischer Führung geschehen werde, zeigt, daß ihre Zurückhaltung gegenüber dem allzu lauten Jubel einzelner großdeutscher Blätter des Südens zugleich als kräftige Mahnung gemeint war. Die Hoffnungen wurden durch den sich rasch verschärfenden Widerstreit zwischen preußischer Regierung und preußischem Abgeordnetenhause belebt. Die Mainzer klerikale Gruppe, wie der außerpreußische großdeutsche Klerikalismus überhaupt, wußte, daß sie auf die Gesinnungsgemeinschaft und die stille Mitarbeit preußischer Klerikaler auch dann rechnen dürfe, wenn Österreich den offenen politischen Kampf gegen Preußen einleiten werde. Ganz wie den Leuten des „Mainzer Journals“ erschien denen der „Kölnischen Blätter“ der „deutsche Beruf“ Preußens als die eigentliche Krankheit Preußens[3]); über die Heilmittel mochte man verschiedener Meinung sein, konnte man sich aber verständigen.

Die berechtigte Überzeugung der deutschen Klerikalen von dieser ihrer Stimmungseinheit hat den klerikalen Kampf gegen Preußen im Anfang der sechziger Jahre noch leichter, noch freier gemacht, als er, bei der Gunst der Lage in Österreich, in Preußen und im übrigen Deutschland, ohnedies damals schon sein mußte. Unter so günstigen Voraussetzungen konnte das katholische Gefühl für die bedrängte Lage des Papstes im Frühjahr 1862 gelegentlich einmal auch in Mainz den letzten kirchlichen Inhalt der katholisch-großdeutsch-österreichischen politischen Gemeinschaft ganz unmittelbar hervortreten lassen. Ein Leitaufsatz über die napoleonische Politik in Rom[4]) kam zu dem Ergebnis: „Das Schicksal Roms und des heiligen Vaters hängt ganz davon ab, daß Österreich festen Fuß in Oberitalien behält. Die Fran-

[1]) Vgl. z. B. Mz. J. 1861 Nr. 262 (13. 11.), 280 (1. 12.).
[2]) Mz. J. 1862 Nr. 35 (11. 2.).
[3]) Vgl. J. Hansen, Preußen u. Rheinl. S. 166.
[4]) Mz. J. 1862 Nr. 114, 115 (16., 17. 5.).

zosen aber, auch die allerkatholischsten, können ihm nichts helfen. Österreich und das übrige Deutschland müssen schließlich den Kampf gegen diesen, wie gegen den früheren Napoleon ausfechten; und jener wie dieser waren und sind die Todfeinde des Papstes." Damals auch durfte die Politik mit geziemender Vorsicht in den Mainzer Dom hineingetragen werden: als Ketteler Mitte Juni 1862 von Rom zurückkehrte, wußte das „Journal" etwas übereifrig zu erzählen[1]), Lennig habe in einer „großartigen" Anrede den Wunsch ausgesprochen, der Bischof möge nicht eher von neuem durch eine wiederholte Reise nach Rom auf längere Zeit von seinen Diözesanen getrennt werden, als bis er im Namen der Diözese den Papst beglückwünschen könne zum Triumphe über alle seine gegenwärtigen Feinde.

Durfte man im Sommer 1862 nicht auch Preußen zu diesen Feinden des Papstes zählen? Die preußische Anerkennung des „italienischen Raubkönigtums" kränkte das katholische Empfinden aufs tiefste.[2]) Das allgemeine großdeutsche Sturmläuten gegen Preußen erhielt einen besonderen kirchlichen Klang. Auch in kirchlicher Verstimmung über Preußen, in kirchlicher Hoffnung auf Österreich erwarteten die Mainzer Klerikalen den „tatsächlichen Beginn der deutschen Reform", die „Taten" des österreichischen Außenministers Rechberg gegen Preußen, jetzt, da nach den neuen Kammerwahlen der Bruch zwischen preußischer Regierung und preußischem Parlament unheilbar geworden zu sein schien. Ende August 1862, nach der preußischen Ablehnung der österreichischen politischen und handelspolitischen Forderungen, sprach man[3]) offen der preußischen Regierung den Wunsch zu, im Bunde mit Frankreich und Rußland endgültig Deutschland zu zerstören und das Nordreich mit der Maingrenze zu errichten; man sprach dabei so zuversichtlich von der großdeutsch-österreichischen Machtüberlegenheit, daß man von einer „leichtsinnigen" Auflösung des Zollvereins keinen Nachteil befürchten zu müssen erklärte, daß man nur Ausdauer und Festigkeit forderte, um „Deutschlands Frieden, Freiheit und Glück" zu sichern. Nach der Berufung Bismarcks, mit der man schon seit dem Frühjahr 1862 halb ironisch-befriedigt, halb besorgt gerechnet hatte[4]), hofften die Klerikalen, der preußische Junker und der preußische Liberalismus würden sich gegenseitig ver-

---

[1]) Nr. 141. Der Wortlaut der Rede, der Nr. 143 (22. 6.) mitgeteilt wird, enthält bezeichnenderweise den obenstehenden Satz nicht.

[2]) Mz. J. 1862 Nr. 183 (8. 8.): „Aus der preuß. Rheinprovinz 6. 8." — Die Regierung hatte mit Rücksicht auf die katholischen Stimmungen beschlossen, die Anerkennung erst nach den Wahlen auszusprechen. Vgl. Kurd v. Schlözer, Petersburger Briefe (1922) S. 241 (21. 3. 1862). — Zum Folg.: Mz. J. 1862 Nr. 169 (23. 7., *M*; vgl. oben S. 475 Anm. 1).

[3]) Mz. J. 1862 Nr. 198 (27. 8.) und 199.

[4]) Mz. J. 1862 Nr. 105 (6. 5.), 143 (22. 6., aus d. Hist.-pol. Bl.), 187 (13. 8.), 198 (27. 8.), vgl. 226 (28. 9.).

nichten. Man meinte, die Bahnen Habsburgs und des politischen Katholizismus frei werden zu sehen.

Vielleicht unmittelbar aus dem Kreise Kettelers heraus brachte das „Mainzer Journal“[1]) im Oktober 1862 einen Aufriß der deutschen, der italienischen, der abendländischen Politik des klerikalen Großdeutschtums. Mit der Sprache, die auch Ketteler geredet hatte, verkündete man, das deutsche Volk habe seinen Beruf vergessen. Aber das sollte jetzt ausgesprochenermaßen nur politisch gemeint sein. Die Ursache des deutschen Verderbens sah man in der „Selbstsucht der preußischen Politik und dem Schwindel der Demokratie“, die Rettung in dem großdeutschen „Rückschritt zu den Traditionen der deutschen Geschichte“, in der gewollten Rückkehr zur alten, zur habsburgisch-kaiserlichen Reichsgröße. Damit war auch das alte italienische Programm Österreichs gegeben und gerechtfertigt: der entscheidend mitwirkende Gedanke an Papsttum und Kirchenstaat wurde hier, da das Programm über die konfessionell-katholischen Grenzen hinaus werben sollte, untergetaucht in dem nationaldeutsch gefärbten imperialistischen und habsburgischen Gedanken, der völlig frei blieb von geistlichem Pazifismus und kirchlichem Internationalismus: „Italien muß der deutschen Macht unterworfen bleiben. Mögen sie knirschen, die Italiener — die deutsche Macht wird sie dennoch umklammern, so lange noch Kraft in den deutschen Armen ist und solange das Haus Habsburg blüht, das über Italien herrscht.“ Mit leidenschaftlich erregtem Gefühle für die Gefahr vom Westen wird über die deutsche Gewissenspflicht der Abwehr hinaus das deutsche Recht auf die von Frankreich geraubten „schönsten Länder“[2]) verkündet, wird zugleich im Osten die preußische Staatsaufgabe als deutsche Nationalaufgabe betrachtet: wir müssen das Stück Polen behalten, weil es uns gehört und weil es nicht Rußland zufallen darf. Man braucht nicht erst davon zu sprechen, daß diese Anrufung des nationalen Empfindens auch Mittel zum Zwecke war. Man mußte Preußen national verdächtigen und zugleich national überbieten. Der uneingeschränkte großdeutsche Gedanke war leicht zugänglich: er wurde mehr nachempfunden als nachgedacht, wie der kleindeutsche eifriger gefühlsmäßig abgelehnt als kritisch-politisch überwunden ward. Die Mainzer Lehrmeister durften auf willige Hörer rechnen, wenn sie die Frage: „Was gehört zu Großdeutschland?“ schließlich mit der widerpreußischen rhetorischen Frage beantworteten, ob es nicht Krähwinkels würdig sei, wenn man Deutschland klein mache, um es groß zu machen. Sie sprachen das deutsche Kaisertum als Anfang, Mittel und Ende der deutschen Einigkeit an, Franz Josef als den Kaiser, ohne den es kein Großdeutschland geben könne.

[1]) Nr. 231 (4. 10. 1862), 232, 239, 240, 241.

[2]) Nr. 232, dazu die Anm. der Schriftleitung des Mz. J. zu Nr. 246 (23. 10. 62): „Nancy, früher Nanzig genannt, liegt bekanntlich in Lothringen, nicht weit von der deutschen Grenze.“

Es war die unmittelbare Einleitung zu der Frankfurter großdeutschen Versammlung vom 27. und 28. Oktober 1862, es war zugleich eine Empfehlung der österreichischen Bemühungen bei Bundesfürsten und Bundestag, wenn diese klerikalen Führer der Mainzer Großdeutschen — sie selbst auch in Mainz die Begründer der Partei[1]) — der großdeutschen Partei, den großdeutschen Vereinen drängend die Aufgabe zuwiesen, die Erkenntnis zu verbreiten und vor allem auch den Fürsten selbst einzuhämmern, daß nur Kaiser und Fürsten Deutschland retten könnten, daß ihre Einigung aber auch — so wollte man der großdeutschen Fürstendiplomatie im voraus einen volkstümlicheren Zug verleihen — zum deutschen Reichstage führen würde. Ketteler mußte auch in der großdeutschen Parteigemeinschaft mit Sorge unkatholische Politiker erblicken, fürchtete auch einige politisch „extreme Elemente"[2]), aber die Tatsache der großdeutschen Versammlung selbst war ihm schon wegen ihrer Richtung wider die preußische Politik und als Gegenschlag gegen den auf der Höhe der Entfaltung stehenden Nationalverein willkommen. Mit vielen anderen Mainzern gingen drei Männer aus seiner nächsten Nähe nach Frankfurt: Lennig, Moufang und Haffner. Ob einer von ihnen dem „Mainzer Journal"[3]) den Bericht über die Frankfurter Versammlung geschrieben hat, ist zweifelhaft; jedenfalls aber stammt aus ihrer Reihe, vermutlich von Moufang, die fünf Wochen später veröffentlichte Verteidigung dieser Tagung gegen die „Historisch-politischen Blätter", die ihr vorwarfen, sie habe übersehen, daß die deutsche Frage eine Macht- und Weltfrage sei.

Die Mainzer klerikalen Großdeutschen sahen das Jahr 1862 — mit der ersten gemeindeutschen Versammlung der Gegner des kleindeutschen Gedankens, mit den Anfängen der Begründung großdeutscher Reformvereine[4]), mit den österreichischen Vorstößen am Bundestage — als großdeutsches und österreichisches Triumphjahr an; von dem nächsten Jahre erwarteten sie die friedliche siegreiche Entscheidung für Österreich. Sie sammelten an der Wende des Jahres, getragen von den scheinbar zukunftsreichen großdeutschen Parteigebilden,

---

[1]) Vgl. Mz. J. 1862 Nr. 196, 199, 203 ff., auch oben S. 313 ff.

[2]) K. an s. Neffen, den Grafen Klemens Droste zu Vischering, Mainz 22. 10. 62: Br. 277. — Konfessionelle Gegensätze im großdeutschen Lager treten vereinzelt im Mz. J. hervor, so 1863 Nr. 36 (12. 2.): Abwehr eines Angriffs im „Wochenblatt d. dt. Reformvereins" auf den „unduldsamen" Fürstbischof von Brixen.

[3]) 1862 Nr. 253 (31. 10.), 254: Die Versammlung der Großdeutschen zu Frankfurt. # Frankfurt 28. 10.). — Zum Folg.: Nr. 277 (29. 11) # # (vgl. oben S. 344 Anm. 3), vgl. Nr. 289 (13. 12.), 290—294. — Vgl. etwa noch Windthorsts Briefe vom 9. 6. und 29. 10. 62: Stimmen aus M. Laach 82 (1912) S. 23 und 83 S. 367, auch Janssen, Briefe 1, 159 (3. 11. 62) mit Anm. 2.

[4]) Der großdeutsche Reformverein für das Herzogtum Nassau z. B. hielt seine erste Generalversammlung 14. 1. 63 in Limburg ab; auch der katholische Klerus trat dabei hervor. Vgl. den Sten. Bericht (Wiesbaden 1863).

immer wieder die Kräfte zu kleineren Angriffen auf Preußentum und Liberalismus. Eine Rückschau[1]), die in Österreich alles erhebend, in Preußen alles niederdrückend fand und mit erwartungsvoller Zufriedenheit die erfreuliche Eintracht zwischen Österreichs Fürst und Volk der preußischen Zwietracht, Zerfahrenheit und Zerrüttung gegenüberstellte, überschrieben sie in herausforderndem Prophetendünkel mit dem wider Willen ironischen Worte: „Hochmut vor dem Falle!“ Sie wollten dabei, wieder in der Stille den Blick nach Preußen wendend, dem Liberalismus, den sie als den triumphierenden fremdbürtigen Erben des zerstörten Deutschen Reiches jetzt in den Kammern herrschen sahen, den volkstümlichen Ruhmestitel des Konstitutionalismus entreißen; damit sollte die Prophezeiung etwas wahrscheinlicher gemacht werden, daß dieser liberale Geist („die Willkür in Phrase gefaßt“), der seit einem Jahrhundert im religiösen, politischen und sozialen Gebiete herrsche, vor dem Zusammenbruch stehe. Selbst die italienischen Verhältnisse fand man jetzt insoweit ganz erträglich, als man mit herzlichem Behagen die römischen Enttäuschungen der *Italianissimi* genoß. Aber der zerschlagene und bedrohte Kirchenstaat, die italienische Lombardei auch reizten und sollten reizen die Stimmung derer, die Italien in päpstlich-österreichischer Beleuchtung sahen. Von da her lieh man auch jetzt und gerade jetzt, da die österreichische Herrschaft in Deutschland gesichert zu sein schien, der Betrachtung der europäischen Verhältnisse einen Schmerzenszug. Das Jahr 1859 habe die europäische Ordnung in Oberitalien zum tödlichen Fall geführt — so kündete es zu Anfang des Jahres 1863 das „Mainzer Journal“ mit den Worten der „Historisch-politischen Blätter“. Wurde auch diese Rundschau wieder zum Vorstoß gegen den Liberalismus, so bemühten sich zugleich die geistlichen Mainzer den Liberalismus vom kirchlichen Boden aus als die Nacht des Unglaubens zu ächten und damit für alle kirchlich Denkenden auch politisch zu erledigen; jetzt ließ man den Liberalismus getrost als „konstitutionell“ auftreten, man spottete des konstitutionellen Staatsbürgers als der Mischung von Sklave und Souverän, als des Mitteldings zwischen Untertan und Revolutionär, man spottete des letzten liberalen Zauberwortes „Fortschritt“, und den Völkern Europas, die der Nivellierungs- und Zentralisierungsdrang des Liberalismus in den Abgrund getrieben habe, hielt man vor Augen, daß sie das Element der Rettung in sich selbst trügen: die katholische Kirche, die ewige Feindin alles falschen Liberalismus.

Das österreichisch-klerikale Vorgefühl des Sieges wurde weder in Wien selbst noch in dem Mainzer Vorwerke vernichtet, als am 22. Januar 1863 der Antrag auf Einberufung der Kammerabordnungen gegen die

---

[1]) Mz. J. 1862 Nr. 300 (28. 12.) *H*. — Zum Folg.: 1863 Nr. 6 (8. 1.); Nr. 5—8 (aus d. Hist.-pol. Bl.); 15 (18. 1.), 16.

Stimmen Österreichs, der vier Königreiche, Darmstadts und Dänemarks zu Fall gekommen war. Unmittelbar vorher fanden sich die Mainzer Klerikalen in ihrer Hoffnung, daß die österreichische Zähigkeit stärker sein werde als die Neigung zu einer nachgebenden Verständigung, bestärkt durch eine, offenbar dem Kreise Biegelebens entstammende scharfe Wiener Zuschrift[1]), die in dem Satze gipfelte: „Österreich wird auch keinen Augenblick vergessen, daß es ein Interesse gibt, das deutsche Interesse, welchem jede Rücksicht auf die Konvenienzen des einzigen Preußens zu weichen hat.“ Dieselbe Wiener Feder schrieb auf die immerhin ärgerliche Nachricht von der Ablehnung des österreichischen Reformantrages, jetzt könne es nicht mehr zweifelhaft sein, daß es sich um die Wahl handle zwischen einem parlamentarisch geeinigten ganzen Deutschland und einem militärisch organisierten erweiterten Preußen. Das war die zugleich deutsch werbende und österreichisch drohende Sprache der Fürstentagsmacher. Des Fröbelschen[2]) Gedankens der Fürstenzusammenkunft hatte sich, zugleich durch klerikale Freunde beeinflußt, der Kaiser Franz Josef selbst angenommen; um die Ausgestaltung des Planes bemühte sich namentlich der fromme und kluge, oft freilich an Hofratsgesichtspunkte gebannte Ludwig v. Biegeleben, der durch seine Herkunft und durch die Verbindung mit seinen Darmstädter Brüdern der hessischen Regierung wie dem bischöflichen Kreise nahestand. Da der Fürstentag im Wiener Sinne ein einiges Deutschland unter dem österreichisch geleiteten Direktorium schaffen sollte, so mußten die Freunde Österreichs in den letzten Monaten vor der Einberufung des Frankfurter Tages einigermaßen wie Freunde auch des „verbündeten“ Preußens, wie Freunde des königlichen „Freundes“ Kaiser Franz Josefs erscheinen; sie durften dabei freilich die Bereitschaft Preußens zur Anerkennung der Wiener Reformpläne als Voraussetzung des Bestandes dieser Freundschaft hinstellen.

Die Mainzer[3]) zeigten im Mai 1863, als die Kämpfe im preußischen Abgeordnetenhause mit wilder Leidenschaft durchgefochten wurden, nicht mehr die Schadenfreude, die sie ehedem verraten hatten und auch jetzt empfanden: sie verurteilten nur die „Revolution“ des Fortschritts. Nach dem Erlaß der strengen preußischen Preßverordnung vom 1. Juni 1863 konnte kirchliche Selbstgewißheit es nicht unterlassen, auch bei diesem Widerstreit fortschrittlicher Freiheitsgedanken und absolutistischer Herrschaftsgedanken an das im vergangenen Jahre von Ketteler umständlich dargelegte höhere Prinzip zu erinnern, das wahre Freiheit und wahre Autorität ver-

[1]) Mz. J. 1863 Nr. 15. Zum Folg.: Nr. 24 (29. 1.).

[2]) Vgl. jetzt Alfr. Stern, Gesch. Europas 9 (1923) S. 309 Anm. 2.

[3]) Zum Folg.: Mz. J. 1863 Nr. 104 (5. 5.); 129 (6. 6.), vgl. 128 (4. 6.); 181 (6. 8.); 184 (9. 8.); 189 (15. 8.: *Jacta alea est*! #; ebenda: ≅ V. Niederrhein 12. 8., schließt: Die ablehnenden Fürsten arbeiten nur den Wühlern in die Hände.

söhne; aber in der Verspottung der fortschrittlichen Klagen über die Freiheitsberaubung zeigte sich, daß man in Mainz der Meinung war, die bequem sich bietenden Waffen gegen das Ministerium Bismarck jetzt nicht verwenden zu sollen. Zu Anfang August, als soeben die Zusammenkunft mit Franz Josef dem König Wilhelm den Wiener Plan wenigstens teilweise offenbart hatte, suchte man wieder von Wien aus mit Mainzer Hilfe die günstige Stimmung für deutsche Einigkeit im österreichischen Sinne wachzuhalten; die Wiener Hofratsrhetorik durfte nach hohen Tönen greifen, wenn sie den Lesern des „Mainzer Journals“ den bevorstehenden Fürstentag anpreisen wollte, diese „Tat, welche die patriotischen Herzen höher schlagen machen und die Geister erheben und entflammen wird“, diesen Tag, von dem „die Wiedergeburt der Nation“ datiere. Im großdeutsch-katholischen Gemeinschaftsgefühle nahmen die Mainzer die Wiener Winke gewissenhaft und gelehrig auf; man durfte nicht kaiserlicher sein als der Kaiser, man stellte die eigenen Kaiserreichsentwürfe vom vergangenen Jahre still zurück und rühmte die föderative Selbstbescheidung Franz Josefs. Blieb die Schöpferkraft der beginnenden Fürstenberatung noch ungewiß, so schmeichelte man sich doch, die großpreußischen Berliner Gedanken jedenfalls als erledigt ansehen zu dürfen. Jetzt konnte Ketteler persönlich es wagen, die, so schien es, gewisse Wendung des deutschen Schicksalsweges mit bischöflichem Worte, mit kirchlichem Segen zu begleiten. Eine Verfügung des bischöflichen Ordinariats[1]) an die Geistlichkeit bestimmte, daß an dem Sonntag der Eröffnung der Fürstenversammlung und den folgenden drei Sonntagen im allgemeinen Gebete die Worte eingeschaltet werden sollten: „Erfülle mit Deinem Geiste die Fürsten Deutschlands, damit ihre Beratungen Dir wohlgefällig und dem ganzen Vaterlande wahrhaft nützlich werden.“ Von Frankfurt aus besuchte der Kaiser am 21. August Mainz. Dem feierlichen Einzuge und der Truppenschau folgte die förmliche Begrüßung durch den Bischof an der Dompforte. Ein großes, ruhmvolles Werk habe der Kaiser begonnen, „alle Herzen, die ohne Sonderinteressen Deutschland lieben“, seien mit Jubel und Freude erfüllt; die Einigkeit der deutschen Fürsten möge Deutschlands Macht begründen und dadurch im deutschen Volke gesicherte Freiheit, allgemeine Wohlfahrt und wahre Gottesfurcht befestigen.[2]) Fast wie ein deutscher Reichsfürst dem deutschen Kaiser, trat dieser hessische „Landesbischof“ dem österreichischen Herrscher gegenüber. Und in der Tat: in diesen Tagen allzu bereiter großdeutscher Hoffnungen sahen deutsche Bischöfe überhaupt schon den katholischen deutschen Kaiser wiederkehren, sahen sie im künftigen habsburgisch und katholisch gelenkten Reiche die deutschen Bischöfe, als ehemalige Fürsten weiland des Heiligen römischen Reiches deutscher Nation, neben den

[1]) Gedruckt auch: Mz. J. 1863 Nr. 189 (15. 8.).
[2]) K., Predigten 2, 222 f.; Pfülf 2, 249 f.

früheren weltlichen Reichsunmittelbaren in das Oberhaus der Fürsten einziehen.[1])

Bismarck zerstörte diese freundlichen Schattenrisse frommer Reichsromantik. Auch als ihm der Streich gegen den kaiserlichen Fürstentag geglückt war, täuschten die klerikalen Großdeutschen nach österreichischem Vorbilde sich und anderen einen österreichischen Sieg vor.[2]) Gegen Mitte September 1863 immerhin flossen einem der Mainzer klerikalen Führer, der im übrigen geflissentlich Zuversicht zur Schau trug, doch die bekümmerten Worte aus der Feder, bei allen deutschen Reformversuchen seien die ärgsten und gefährlichsten Widersacher in Deutschland selbst zu finden; er sprach, ohne Preußen zu nennen, von dem alten deutschen Mangel patriotischer Selbstverleugnung, bewies aber seine patriotische Selbstberuhigung, indem er meinte, der Fürstentag biete in seinen Ergebnissen ein erhebendes Beispiel, daß Deutschlands Fürsten jetzt diese Selbstverleugnung zu üben wüßten; an Deutschlands Völkern sei es nun, hinter diesem Beispiel nicht zurückzubleiben und das gebotene Gute nicht um des dereinst möglichen Besseren willen zurückzuweisen. Das war das eine Mittel, von dem man sich noch einen Einfluß auf Preußen versprach: die Volksstimmung, die auch in Preußen dem österreichich geführten Fürstenbunde freundlich entgegenschlug, sollte als Druckmittel gegen Preußen verwendet werden. Dazu kam der außenpolitische Gedanke, der allerdings wiederum mehr auf die Volksstimmung zu wirken geeignet war als auf die Entschließungen Bismarcks: ein gewandter Wiener Aufsatz im „Mainzer Journal" vom 16. Oktober 1863, der Biegelebens Redefertigkeit und Hochmut zu verraten scheint, ließ der berechtigten und glücklichen Feststellung, daß die Sehnsucht nach dem Rhein die Marseillaise des zweiten Kaiserreichs sei, die Aufforderung an Preußen folgen, es möchte endlich erkennen, daß es seine Sicherheit nur im engsten Anschluß an „Deutschland" finde, daß sich schließlich nicht ein Preußen ohne Deutschland, wohl aber ein Deutschland ohne Preußen denken lasse. Das war die im Mainzer Kreise heimische, nicht durch den Minister Rechberg, aber durch die Wiener Hofratsgruppe genährte Auffassung. Indessen, die schleswig-holsteinische Frage, die sich Mitte November 1863 vor den Großmächten und vor der deutschen Nation erhob, führte Österreich und Preußen wieder zusammen.

Im katholischen Mainz zeigte sich die treue Hingabe an die Wiener Politik stärker als der Widerwille gegen Bismarck. Das gefügige Mitgehen mit der neuen österreichisch-preußischen Gemeinschaft ließ den Mainzern wenigstens das freie Recht des ungehemmten Kampfes

[1]) Vgl. Vicari an Geissel 17. 8. 63 und Geissel an Vicari 20. 8.: Pfülf, G. 2, 88 f.

[2]) Mz. J. 1863 Nr. 205 (4. 9.), 206, 208 (aus der Allg. Zeitg.). — Zum Folg.: 212 (12. 9.) „Die Ergebnisse der Frankfurter Fürstenkonferenz" (ohne Zeichen, wohl v. d. Schriftleitung).

wider die gemeinsamen Gegner der beiden Regierungen, wider Fortschrittspartei und Nationalverein. Die Bekämpfung dieser „Tyrannen von Deutschland“[1]) war den klerikalen Mainzern kirchliches so gut wie politisches Bedürfnis. Auch Kettelers „Arbeiterfrage“ gehörte, wie wir sahen, mit ihrer stark entwickelten politischen Seite in den klerikal-großdeutschen Kampfsturm wider den Liberalismus. Als Schlag gegen Preußen war dieser Schlag gegen den Liberalismus jetzt, da Preußen mit Österreich gemeinsam den deutschen Krieg um Schleswig-Holstein führte, weniger zu fühlen. Dieser gemeinsame Krieg war als österreichischer Kampf von katholischen Wünschen, von dem Segen auch der katholischen Hierarchie in Österreich und in Deutschland begleitet; selbst aus dem klerikalen Kreise Biegelebens, der im Geiste doch die kriegerische Auseinandersetzung mit Preußen herannahen sah[2]), kamen nach den Tagen von Düppel und Alsen siegesfrohe, stolze Aufsätzchen, die einen Krieg bis zur Niederwerfung Dänemarks ankündigten und erklärten, die öffentliche Meinung wolle weder einen faulen Frieden noch einen faulen Krieg.[3]) In Mainz nahm man die österreichisch-preußische Bundesstimmung hin, ohne sie zu lieben oder gar zu steigern; sie wurde hier schon im Frühjahr 1864 bedroht, etwa durch die Beobachtung der „neuesten Häutung des Nationalvereins“, bei dessen Schwenkung vom Augustenburger zu Preußen hin, auch durch gelegentliche vorsichtig verhüllte Spitzen gegen Bismarck. Nach Abschluß des Waffenstillstandes mit Dänemark durfte man die preußische Gefahr wieder deutlicher beim Namen nennen. Die Mainzer Klerikalen griffen Ende August 1864, als sich Preußen und Österreich gerade in Schönbrunn vorläufig verständigt hatten, österreichische Mahnungen auf, die über die österreichisch-preußische Allianz hinaus zur Verbindung aller deutschen Staaten drängten, also zu einer, sei es auch verschämten Wiederaufnahme der Fürstentagspolitik. Ohne sichtbare österreichische Anregung bekämpften sie den Gedanken, die Elbherzogtümer preußisch zu machen, bekämpften sie zugleich den „spezifisch preußischen“ Standpunkt überhaupt; Mitte September schrieb man im Mainz Kettelers bereits spitzig und angriffslustig gegen Preußen.

Aber dieser neu aufkeimende, zunächst nur literarische Kampf um die deutsche Frage wurde nochmals niedergehalten, als wenige Tage später der französisch-italienische Septembervertrag bekannt wurde, der Österreich zugleich und die klerikale Welt berührte. Ein niederrheinischer Mitarbeiter des Mainzer Journals schrieb sofort über die politische Gefährdung des Papstes durch die September-

---

[1]) Mz. J. 1864 Nr. 24 (29. 1.).

[2]) E. Vogt, Die hess. Politik S. 11.

[3]) Mz. J. 1864 Nr. 155 (6. 7.), 157. — Zum Folg.: Nr. 89 (16. 4.); Nr. 103 (3. 5.); 198 (26. 8.), 221 (22. 9.).

konvention[1]), während man ihr an der Kurie selbst zuerst doch mit widerstreitenden Gefühlen und Urteilen gegenüberstand. Es fehlte nun nicht an unmittelbaren Angriffen gegen Preußen.[2]) Aber die kirchliche Erregung, durch Enzyklika und Syllabus vom Dezember 1864 auf die allgemeinen Fragen, durch den Kampf um den Kölner Erzbischofssitz auf die deutschen geistlichen Angelegenheiten gelenkt, lähmte den politischen Eifer der katholischen Presse, den ohnedies die wechselnden, ungewissen Beziehungen zwischen Österreich und Preußen dämpfen mußten. Im Grunde dachten Dalwigks katholische Freunde in Mainz gewiß im wesentlichen ebenso wie der Minister selbst, der schon im Dezember 1864, als der Bundestag die Abberufung der Bundestruppen aus den Herzogtümern beschließen sollte, sich entrüstete über die Erfolge Bismarckischer Politik in Schleswig-Holstein und über die österreichische „Nachgiebigkeit gegen die auf so zynische Weise zur Schau getragenen preußischen Pläne", der mit Recht befürchtete, der unvermeidliche Konflikt zwischen den Staaten werde in einem für Österreich gefährlichen Augenblick, nämlich gleichzeitig mit einem italienischen Kriege ausbrechen.[3]) Es war für die österreichisch fühlenden katholischen Großdeutschen nur ein zweifelhafter Trost, wenn das „Mainzer Journal"[4]) die Enzyklika als eine höchst zeitgemäße päpstliche Verkündigung begrüßte und sie nicht zuletzt als Abwehr gegen die Bestrebungen des Napoleonismus in Italien, als Antwort auf den Septembervertrag gefaßt wissen wollte; kirchlicher Enthusiasmus sah im österreichischen Venetien die Macht der Religion im Wachsen und meinte, das von der antichristlichen Flut hingerissene Piemont werde schließlich durch das christliche Gefühl des katholischen Volkes überwunden werden, und recht vom kirchlichen Boden aus wollte ein kirchlicher Mainzer Mahner das Österreich des Konkordats auch zu kräftigem Durchgreifen in Venetien locken. Man sieht hinter Venetien den Kirchenstaat auftauchen. Am liebsten hätte man wohl die neue und wahrlich nicht sichere österreichisch-preußische Freundschaft für die kirchliche Politik in Italien ausgemünzt. Es war derselbe Mitarbeiter — vielleicht ein Geistlicher aus Kettelers Gefolgschaft —, der dann Anfang Juli 1865 auf die erste Nachricht von dem bevorstehenden Ministerwechsel in Wien von der halb hoffnungsvollen, halb besorgten Stimmung der Freunde Österreichs im Reiche sprach, dann aber mit einer Zuversicht, aus der man Wiener Winke etwa von Biegelebens oder Max Gagerns Hand noch erkennen zu können meint,

[1]) Mz. J. 1864 Nr. 226, 228, 230, 231 (vgl. auch 249, 250 und 232). — Kurd v. Schlözer, Röm. Briefe (1913) S. 159 ff.

[2]) Z. B. Nr. 231 (4. 10.), konfessionelle Ausnutzung des Berliner Polenprozesses.

[3]) Dalwigk an H. v. Gagern, 3. 12. 64: E. Vogt S. 49. — Vgl. Dalwigks Tagebücher S. 152 (Nov. 21, Dez. 2 u. 4).

[4]) 1865 Nr. 4, Nr. 9. — Zum Folg.: Nr. 88 (14. 4.), 153.

sich bei der Vermutung beruhigt, der Ministerwechsel werde die Wendung zu den alten „*arcanis imperii*“ bedeuten und also den Sieg der kaiserlichen Weisheit über die im Tadeln, aber nicht im Bessern erfahrene parlamentarische Weisheit der Liberalen. Die hier schon durchschimmernde alte Vorliebe für ein feudales klerikales Regiment mit absolutistischem Einschlage konnte sich dann durch das Ministerium Belcredi befriedigt fühlen. Begreiflich, daß die Mainzer Freunde der Hofburg sich über die Ausschaltung der Verfassung nicht beklagten: es war ja die „kaiserliche Weisheit“, die das (vordem auch in Mainz so laut gepriesene) Februarpatent von 1861 „sistierte“. Die Unsicherheit der auswärtigen Politik Österreichs freilich hielt dessen deutsche Freunde in sorglicher Rücksichtnahme und zaghaft ungewisser Hoffnung gefangen. Der Vertrag von Gastein konnte den über die Entfremdung zwischen Österreich und den Mittelstaaten besorgten Mainzer Klerikalen nur — im Sinne auch ihres Darmstädter ministeriellen Freundes — als großdeutsche Niederlage erscheinen. Es entsprach ihrer Anschauung, wenn der Ausschuß des deutschen Reformvereins die österreichisch-preußische Übereinkunft als eine Verletzung aller rechtlichen und sittlichen Grundsätze verurteilte.[1]) Aber sie verstanden es, den Vertrag bundesmäßig umzudeuten — in geheimer Hoffnung auf die tiefste Grundstimmung der österreichischen Politik, vielleicht auch unmittelbar von Darmstadt gelenkt.

Seitdem der Bruch zwischen den deutschen Großmächten wahrscheinlich geworden war, begleiteten die Mainzer Erwartungen wieder mit frischem Eifer die österreichische Politik. Zugleich zeichnete sich wiederum im Hintergrunde der deutschen und österreichischen Frage die römische ab, und die allgemeine kirchliche Grundlage der politischen Stellung der katholischen Großdeutschen ward deutlich erkennbar. Der Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland hatte seine international-kirchlichen und seine deutsch-kirchenpolitischen Seiten. Schon darum wurde in dem innerdeutschen Widerstreit der konfessionelle Gegensatz hervorgezogen. Obwohl auch überwiegend protestantische Staaten es mit Österreich hielten, fehlten beiden Parteien nicht die Politiker und Literaten, die den Endkampf zwischen Österreich und Preußen, zwischen dem Reiche des katholischen und apostolischen Kaisers, dem Österreich des Konkordats, und dem Staate Friedrichs des Großen, dem Staate der bei aller Begünstigung des Katholizismus eben doch protestantischen Hohenzollern, als Kampf auch des Katholizismus mit dem Protestantismus gefaßt wissen wollten. Protestantische Preußen pflegten den Gedanken freilich mehr als taktisches Hilfsmittel oder als Ausdruck geistiger Gegnerschaft wider das bevormundende klerikale Österreich aufzugreifen und ihn seltener

---

[1]) Sybel 4, 196. — Dazu Dalwigks Bemerkung zu den Russen, März 1865: E. Vogt S. 65. Vgl. Dalwigks Tageb. S. 172 (1865 März 12 u. 19).

so ursprünglich protestantisch-konfessionell zu nehmen.[1]) Dem katholischen Gedankenkreise lag die kirchliche Betrachtung des Politischen von Grund auf näher und sie ist in der Tat mit starker Leidenschaft mittelbar und unmittelbar, verdeckt und offen von deutschen Klerikalen verfochten worden.

Der Mainzer „Katholik" — noch immer von Moufang und Heinrich geleitet — eröffnete den Jahrgang 1866 mit einem Blick in das neue Jahr[2]), der den kirchlich-internationalen Unterbau des Politischen recht geflissentlich bloßlegte. Hier wurde in kirchlich beruhigtem national-politischem Gleichmute der Einsturz der „Ruinen der alten Staatsordnung" als eine Frage der flüchtigen Zeit genommen. „Die politische Figur der Welt ist nur die äußere Schale, die an sich gleichgültige Form der menschlichen Gesellschaft, welche die höheren Interessen ihres Lebens nicht berührt. Wie schmerzlich es uns fallen müßte, auf den deutschen Namen zu verzichten und die nationalen Erinnerungen zu begraben: der Patriotismus ist nur ein irdisches Gefühl; der menschliche Geist kann, des irdischen Vaterlandes beraubt, für das ewige leben. Die Übel politischer Umwälzung treffen nur die äußeren Güter der Völker." Politische Weisheit eines weniger fromm berechnenden als fromm beschränkten Einsiedlergeistes! Der Deutsche kann selig werden, selbst wenn er aufhört, deutsch zu sein, also etwa unter französischer Herrschaft. Auch unter preußischer? Als wenige Monate nach diesem überweltlichen und vielleicht auch überjährigen Blick in das Jahr 1866 das protestantische Preußen im Bunde mit dem „kirchenräuberischen" Italien gegen das katholische Österreich aufstand, da wurde doch auch im „Katholik"' die Unpolitik durch eine kräftige Welle realpolitischer Betrachtung verdrängt, und die „kirchliche Rundschau" dieser „religiösen" Zeitschrift erhielt ein so politisches Gesicht, daß sie fast wie ein Stück „Mainzer Journal" anmutet.

Das „Mainzer Journal" selbst ließ am Vorabende des Krieges auch konfessionelle Stimmungsmache gegen Preußen arbeiten: just in der Zeit politischer Hochspannung kamen rheinländische Klagen über den Mangel an „Parität".[3]) In der Stille und dann auch in der Öffentlichkeit wußten geistliche und weltliche preußische Untertanen großdeutscher oder regierungsfeindlicher Gesinnung die preußische

[1]) Doch fehlt diese Betrachtung natürlich nicht; in Sachsen wirkt sie als politischer Trostgrund nach dem Friedensschlusse: H. Jordan, Die öffentl. Meinung in Sachsen... (1918) S. 198, auch S. 63.

[2]) „Katholik" 1866 I, S. 1—10. — Zum Folg.: ebenda, bes. S. 620—628 „Vor dem Krieg", S. 765 f. „Kirchl. Rundschau" (darin z. B. S. 766: „Preußen, das mit König Viktor Emanuel eine Allianz geschlossen und mit Frankreich geliebäugelt, hat dadurch einen tiefen Unwillen aller deutschen Volksstämme wachgerufen.") 1866 II brachte erst im Oktober wieder eine „Kirchl. Rundschau" (S. 510—512).

[3]) Mz. J. 1866 Nr. 99 (29. 4.). — Zum Folg.: J. Hansen, Preuß. u. Rheinl. S. 175 ff.; W(ehrenpfennig?): Preuß. Jahrb. 28 (1871) S. 234; Mz. J. 1866 Nr. 115.

Kriegsstimmung zu bekämpfen; was in Berlin und anderwärts aus fortschrittlicher Opposition heraus geschah, wurde bei katholischen Preußen stark von konfessionellen Erwägungen mitbestimmt. Man schob die Schuld an der Kriegsunlust mancher katholischer Landwehrleute insbesondere dem Klerus zu, und wenn preußische Soldaten aus dem katholischen Rheinland noch auf dem Wege zur Front den Kaiser Franz Josef hochleben ließen, so schlossen die Liberalen auch hier auf geistliche Winke. Der Mainzer Bischof sogar erklärte noch unmittelbar nach dem Prager Frieden, freilich in einem Briefe an den österreichischen Kaiser[1]), „die“ katholischen preußischen Soldaten hätten die Sache, für die sie so tapfer gekämpft, im Innersten verabscheut — versteht sich: aus kirchlichem Empfinden. Im „Mainzer Journal“ schrieb ein heimischer Mitarbeiter den Blindschen Anschlag auf Bismarck der „Kriegsfurie“ zu, aber nur, um den „Mann von Blut und Eisen“ für die Greuel des Krieges im voraus verantwortlich zu machen und ihn, der den Krieg „freventlich heraufzubeschwören“ schien, mit dem Meuchelmörder auf eine Linie der Beurteilung zu stellen.[2]) Derselbe Freund Österreichs sagte „Am Vorabende des Krieges“ als dessen Ergebnis die napoleonische Herrschaft über das zerstörte deutsche Vaterland voraus und schrieb die Schuld lediglich der preußischen Politik zu, die nicht einmal das Bündnis mit Viktor Emanuel und Garibaldi gescheut habe; jede ehrliche deutsche Besorgnis wurde zugleich zum Kampfmittel gegen Preußen, und die italienische Nebenwirkung der deutschen Gegensätze ließ die besonderen römischen Sorgen der Mainzer Klerikalen nicht zur Ruhe kommen und verschärfte wiederum die Stimmung gegen Preußen.

Das aber war damals auch Kettelers Betrachtungsweise. Er hatte noch in der feierlichen Stunde seiner ersten Bischofspredigt Preußen sein Vaterland genannt. Aber sein Herz gehörte, wie wir sahen, schon damals längst nicht mehr diesem Staate. Die Vorliebe für die preußischen Kirchenparagraphen war nicht ein Stück einer allgemeinen Vorliebe für Preußen; seine großdeutsch-österreichische Herzensneigung wurde beim Ausbruch des deutschen Krieges nicht mehr durch eine gemütsmäßige und noch nicht durch eine verstandesmäßige Bindung an Preußen beengt. Als Katholik, als Bischof, als Deutscher, als Untertan eines Staates, dessen Regierung seit anderthalb Jahrzehnten keinen Augenblick in den Verdacht einer Hinneigung zu Preußen hatte kommen können, verurteilte er nicht lediglich den „Bruderkrieg“ überhaupt, sondern insbesondere den preußischen Gegner Österreichs. Selbst seine auf preußischem Boden lebenden, gar im preußischen Staatsdienste, im preußischen Heere stehenden

[1]) Vgl. unten S. 492 f.
[2]) Mz. J. 1866 Nr. 110 (13. 5.). # Der erste Schuß. — Zum Folg.: 118 (24. 5.) ff.

Verwandten und Freunde[1]) fühlten sich als „wahre Katholiken" zwar „im Gewissen" verpflichtet, ihrem König und Herrn treu zu sein, nicht aber sich dem augenblicklichen Regierungssystem zu verschreiben; sogar im Augenblicke des Kriegsausbruches meinten „viele" katholische Edelleute Westfalens — freilich ohne ihren Namen zu nennen — mit Gerlach, dem „Rundschauer" der „Kreuzzeitung", jetzt den wahren Patriotismus darin erkennen zu müssen, „dem Bündnisse mit der gekrönten und nicht gekrönten Revolution und dem unseligen Kriege von Deutschen gegen Deutsche, soviel an uns ist, entschieden entgegenzutreten", sie sahen „Preußens weltgeschichtlichen Beruf darin, Recht und Gerechtigkeit zu schützen und zu handhaben nach innen wie nach außen." Sie sahen eben durch das mit Italien verbündete Preußen außer dem katholischen Österreich des Konkordats auch das päpstliche Rom mittelbar mindestens bedroht und unmittelbar preisgegeben. Die preußischen Klerikalen überhaupt fürchteten im Herzen den preußischen Sieg; aus ihm mußte eine neue Ordnung der Dinge herauswachsen: ein Deutschland ohne Österreich und, was manchen schlimmer noch däuchte, die Gefährdung, vielleicht Vernichtung des Kirchenstaates.[2]) Im Kriege mußten und wollten aber auch jene katholischen Adligen ihre preußische Pflicht tun, wenn schon sie Brüder oder Vettern drüben im Heere des katholischen Kaiserstaats stehen hatten.

Ketteler selbst und seine Mainzer Freunde konnten frei nach ihrer katholisch-kirchlichen und großdeutsch-politischen Anschauung reden und handeln. Des Bischofs Vertreter in der Ersten Kammer hielt am 14. Juni 1866 bei Bewilligung der hessischen Kriegskredite eine Rede, die „ihres hohen patriotischen Wertes halber" vom „Mainzer Journal"[3]) im Wortlaut wiedergegeben wurde; in der Tat schloß Moufang mit Worten der Sorge vor französischen Eroberungen am Rhein, aber er wurde doch vor allem bestimmt durch seine Abneigung gegen Preußen, seinen besonders scharf hervortretenden Haß gegen Fortschrittspartei und Nationalverein. Ketteler persönlich trat erst am Tage vor Königgrätz hervor. In einem Erlaß an die Pfarrer der Provinz Rheinhessen, die am 8. Juli 1866 den fünfzigsten Gedächtnistag ihrer Vereinigung mit dem Großherzogtum Hessen begehen konnte, sprach er ein Urteil über die preußische Politik aus: frevelhafter Ehrgeiz habe den nicht genug zu beweinenden Bruderkrieg über das deutsche Vaterland gebracht. Ein Hirtenbrief vom 9. Juli „Über die Pflichten der Christen in gegenwärtiger Kriegszeit"[4]) griff gleichfalls ins Politische über. Er gab zwar die Anweisung, die

[1]) Vgl. zum Folg.: Br. 313 (= Pfülf 2, 257), 338 Anm. 1, 339 Anm. 1. — Mz. J. 1866 Nr. 138 (17. 6.): Zuschrift aus dem westfäl. Adel an die „Köln. Blätter".

[2]) Vgl. z. B. A. Reichensperger: Pastor 1, 579.

[3]) Nr. 138 (17. 6.).

[4]) Gedruckt auch bei Mumbauer 1, 188 ff.

Ereignisse mit den Augen des Glaubens anzusehen und in ihnen nicht nur die Taten der Menschen, sondern — jetzt, nach Königgrätz fast schon eine Vorwegnahme des künftigen politischen Rats zur Anerkennung der gegebenen Tatsachen — die Zulassung und das Walten Gottes zu betrachten. Er verwies auf die (von ihm selbst alsbald erfüllte) Pflicht der unterschiedslosen Hilfsbereitschaft, er forderte von jedem Einzelnen geduldiges Ertragen der persönlichen Nöte und Leiden und vor allem die innerliche Hinwendung zu Gott. Aber die Einleitung zu dieser bischöflichen Mahnung geht nicht von Gott aus, sondern von der Welt: das alte unselige Verderben des durch Fremde unterstützten Krieges Deutscher gegen Deutsche ist jetzt zur gegenwärtigen Not des Vaterlandes geworden; es versteht sich, daß diese „furchtbare Untat“ das Werk dessen ist, der sich mit dem Auslande zur Führung des Bruderkrieges verbündet hat. Von demselben großdeutsch-österreichischen Geiste wie diese einfache Ausdeutung der Gegenwart, ist der Aufriß der Zukunft beherrscht, vollends aber die flüchtige und verzerrte Kennzeichnung der jüngsten Vergangenheit: seit den Befreiungskriegen, so behauptet Ketteler, schienen der alten Zwietracht „Wunden so vernarbt, daß der Gedanke, es könne jemand wagen, sie wiederaufzureißen, verschwunden war“[1]), — als ob Österreich nie seinen Felix Schwarzenberg gehabt, als ob es nie einen Kampf um den Zollverein und nie ein Jahr 1859 gegeben hätte. Er meinte, unter den Gläubigen im Mainzer Dome auch nur die Spur einer anderen Auffassung, als er sie vom Kriege hatte, so wenig voraussetzen zu müssen, daß er in den Abendandachten — die „Gottes Erbarmen zu erflehen“ berufen waren und tatsächlich so etwas wie einen politischen Gottesdienst darstellten — am 15. Juli 1866 seine Predigten mit der Betrachtung eröffnen konnte: unser Rechtsgefühl ist durch die Ereignisse tief verletzt, unser deutsches Gefühl, unser Christengefühl.[2]) Für ihn persönlich bedeutete Königgrätz den Zusammenbruch der katholisch-großdeutschen historisch-politischen Welt, wie sie ihm als Ideal seit langem gegeben und in der Hoffnung der letzten Wochen als nahende Wirklichkeit erschienen war. Ihm hatten die Ereignisse eine „Herzenswunde“ geschlagen.[3]) Aus dem Gefühle dieser persönlichen und politischen Enttäuschung heraus hat er unmittelbar nach dem Prager Frieden, am 28. August 1866, an Franz Josef geschrieben. Der Kaiser hatte ihm — nicht dem Mainzer Bischof, sondern dem „Freiherrn von Ketteler“ — durch ein förmliches, immerhin herzliches Kabinettschreiben für „eine Reihe von Beweisen der anhänglichsten

---

[1]) Vgl. auch K. an s. Schwester Sophie 13. 7. 66 (Br. 338): „Mit einem Worte erscheint mir dieser entsetzliche Krieg als eine Vernichtung dessen was uns die Befreiungskriege gebracht haben.“

[2]) Predigtskizze: Pfülf 2, 263.

[3]) An s. Bruder Wilderich 26. 7. 66: Br. 339.

Gesinnungen" gedankt.[1]) Ketteler aber machte aus seinem persönlichen Dankbrief einen politischen Bekenntnisbrief.

Mit dem Ausscheiden Österreichs ist das seit Friedrich dem Großen alle preußischen Staatsmänner bestimmende Werk „vorläufig" vollendet und alles zerstört, was noch an das alte Deutsche Reich erinnern konnte. „Ein Deutschland ohne Österreich und ohne das Kaiserhaus ist nicht mehr Deutschland. Unsere einzige Hoffnung ist noch, daß diese Verhältnisse unmöglich von Dauer sein können. Alle unsere Hoffnungen und alle unsere Gebete werden ohne Unterlaß Ew. K. Majestät begleiten bei dem großen Werke der inneren Stärkung und Wiederherstellung Österreichs. Nur ein einiges Deutschland mit dem Erben der alten deutschen Kaiserkrone an der Spitze entspricht den wahren Bedürfnissen Deutschlands und der Stellung, die Gott ihm in der Weltgeschichte angewiesen hat." Die Prüfungen, die der um die Kirche verdiente Kaiser wie die Kirche selbst und der Papst haben durchmachen müssen, werden nach dem Glauben des Bischofs „nicht zur Niederlage, sondern zum Siege führen". Er hofft „voll Sehnsucht", daß Österreich einst wieder an die Spitze Deutschlands treten wird; er belehrt dabei den Kaiser, daß Österreich zuvor „auf der einen Seite die Folgen des Absolutismus, wie er sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hatte, und auf der anderen Seite diesen frechen jüdisch-freimauerischen, von Haß gegen das Christentum erfüllten Liberalismus" überwinden müsse, er erklärt schließlich diesem „katholischen Kaiser, der von einem katholischen Bischofe gewiß vor allem Wahrheit fordert", diesem „Erben der alten deutschen Kaiserkrone", aus fünfzehnjähriger bischöflicher Erfahrung, daß dem österreichischen Heere der wahre Einfluß der Religion fehle, daß insbesondere die österreichischen Offiziere „mit ganz wenigen Ausnahmen" der katholischen Kirche, ja der ganzen christlichen Religion entfremdet seien, „daß die katholischen Soldaten in der preußischen Armee mit ungleich größerer Schonung ihrer religiösen Bedürfnisse und Überzeugungen behandelt werden als in der österreichischen Armee, und daß diese kluge Schonung und Achtung des Gewissens" die aufopfernde Tapferkeit der preußischen katholischen Soldaten wesentlich erkläre. Der bischöfliche Grundgedanke ist deutlich: nur ein kirchentreues, ein kirchenstrenges Österreich kann auf die künftige Führung Deutschlands noch einmal rechnen.

Dieser bischöfliche Brief blieb geheim. In Mainz und in Wien hat niemand davon gesprochen. Noch im Jahre 1879 hielt der bischöfliche Geheimsekretär Dr. Raich es für gut, in der Sammlung der Briefe von und an Ketteler diesen politischen Brief in einen gleichgültigen Dankbrief zusammenzustreichen; erst zwanzig Jahre später brachte der Jesuitenpater Pfülf auch dieses Schreiben aus dem Nachlasse Kettelers ans Licht. Daß Ketteler im Vertrauen auf Wiener Verschwiegenheit von einer österreichischen Zukunft Deutschlands, einer kaiserlich-deutschen Zukunft Österreichs auch da noch geredet habe, als er schon zu dem Bismarckischen Kleindeutschland tatsächlich bekehrt gewesen sei, diese argwöhnische Vermutung wird man abweisen müssen. Damals lebte er vielmehr tatsächlich noch in seinem alten habsburgisch-großdeutschen Reichsgedanken: er hoffte auf den habsburgischen deutschen Kaiser und er wünschte ihn herbei, freilich gewiß mit starken Vernunftzweifeln an den Aussichten seiner Erwartung.

[1]) 14. 8. 66: Br. 341. — K.s Antwort 28. 8. 66: Pfülf 2, 265 ff.; vgl. auch K. an Franz Josef 22. 3. 65 über Baden, insbesondere „die alten österreichischen Stammländer": Pfülf 2, 228 f.

Aber auch in diesem Augenblicke schon besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den politischen Gedanken des Bischofs und denen seiner Freunde. Sie hatten ihm beim Beginne des Krieges öffentliche Erklärungen für Österreich angesonnen; jetzt, unmittelbar nach dem Friedensschlusse, sprachen sie im „Mainzer Journal" mit derber Offenherzigkeit ihre Meinung über Deutschlands Gegenwart und Zukunft aus. Wenn Ketteler nach österreichischer Herrschaft über Deutschland begehrte, so meinten sie nur den bequemsten, den sichersten, den wünschenswertesten und wahrscheinlichsten Weg zu diesem Ziele zu zeigen, wenn sie auf die Verbindung mit Frankreich verwiesen; was als angebliche preußisch-protestantische Absicht verabscheuungswürdig war, galt ihnen — niemals aber dem Bischof — als österreichisch-katholisches, als großdeutsches Mittel zum Zwecke für gerechtfertigt. Sie hatten[1]) vor Königgrätz Vertrauen zu Österreichs Waffen bekundet, sie hatten an Österreichs Sieg mit ehrlichem Herzen geglaubt und nicht nur darum, weil sie ihn wünschten; sie verteidigten in den Tagen der Entscheidung die österreichische Politik gegen großdeutsche Kritiker und suchten in heiligem Kriegseifer die ersten Nachrichten von österreichischen Niederlagen in Siegesbestätigungen umzudeuten, wie denn auch Dalwigk, nach dem boshaften Berichte hessischer Liberaler[2]), den österreichischen Siegen ein Champagnerfest weihte. Die Kunde von Königgrätz mußte die wortbereiten Mainzer Kleriker und Journalisten für einen Augenblick erstarren machen. Sie gaben am 7. Juli einem Pessimisten das Wort, einem leidenschaftlichen Freund Österreichs, einem leidenschaftlichen Ankläger Baierns, der von dieser Vormacht des deutschen Südens keine Rettung erwartete. Die Schriftleitung des „Journals" stimmte ihm nicht bei, aber sie gestand zu, daß das Ende des jetzt eingeschlagenen Weges richtig gezeigt werde, und vor allem: sie ließ bis zum Abschlusse des Prager Friedens das naive Pathos des Hassens und Hoffens, das diesem Mann zu Gebote stand, immer wieder ertönen.[3]) Nach dem preußischen Friedensschlusse mit Württemberg und Baden, am Tage des Friedens mit Baiern, am Vorabende des Prager Friedens schrieb er die letzte seiner Betrachtungen: er meinte, der süddeutsche Bund stehe unmittelbar vor der Vollendung, er sah ihn nach preußischem Muster zur Militärmacht ausgestaltet mit dem einzigen politischen Ziele der Neutralität bei dem nächsten europäischen Kriege, will sagen dem französisch-österreichischen Kriege gegen den deutschen Norden; diese Neutralität sollte nur dann auf Bitte des Nordens aufgegeben werden, „wenn in einem europäischen Kriege der Norden so gedemütigt wird, wie wir heute gedemütigt worden sind, wenn der Norden sich dann

---

[1]) Vgl. z. B. 1866 Nr. 150, 155.
[2]) Grenzboten 28 (1869) I S. 510.
[3]) Mz. J. 1866 Nr. 157, 171, 186, 194 (23. 8.), gezeichnet: *W*.

erinnert, daß jenseits des Mains und drüben über dem böhmischen Gebirge auch noch Deutsche wohnen."

Zwischen diese Aufsätze schoben sich im „Journal" die ersten militärisch-politischen Betrachtungen eines Mitarbeiters, der dem Bischofskreise näher gestanden zu haben scheint. Zwölf Aufsätze[1]) enthüllten in der Zeit von Anfang August bis Anfang September 1866 seine Meinung über das „Was not tut". Er nahm dem andern Mitarbeiter den Gedanken vorweg, das Heil für Süddeutschland in der Übernahme der preußischen Wehrverfassung zu sehen: freilich sollte der Süden nicht mit preußischen Waffen an Preußens Seite rücken, sondern mit der gleichen oder mit überlegener Ausrüstung künftig dem Norden wieder entgegentreten. Er meinte, nach wenigen Monaten schon müsse man von neuem zu den Waffen greifen; da bedürfe man einer innigen Verbindung zwischen stehendem Heer und Volkswehr, für diese aber seien Sense und Heugabel zu gebrauchen, sei „jede Waffe praktikabel" — die „Sensen- und Dreschflegelpolitik", wie sie selbst der Münchner „Volksbote" nur bis zum Waffenstillstand hin angepriesen hatte.[2]) Krieg war das Losungswort dieser Pressekämpfer. Sie fühlten sich geschlagen, nicht besiegt. Sie rechneten auf eine rasche militärisch-politische Sammlung des Südens und auf ein rasches Einrücken der in ihren Erwartungen, ihren Einbildungen, ihrer Eitelkeit schwer getroffenen Franzosen. Ohne durch kritisches Nachdenken über süddeutsche Wirklichkeit und Bismarckische Absichten gehemmt zu werden, rief in den Tagen der deutschen Friedensschlüsse dieser großdeutsch-klerikale Kriegswerber, trunken vor Erregung und zugleich erbittert, den vom Wirbel der Begebenheiten betäubten klerikalen Großdeutschen zu: „das" Volk müsse „sofort" wehrbar gemacht werden, der Friede habe keine Dauer, durch das Schwert werde die Änderung gebracht. Der Kampf zwischen Frankreich und Preußen sei unvermeidlich geworden. „Wäre es Preußens Plan und volle Absicht gewesen, den deutschen Süden dem Auslande zuzuführen, es hätte nicht anders verfahren können, als es getan und noch tut. So wird es kommen, daß der deutsche Süden bei dem bevorstehenden Entscheidungskampfe auf französischer Seite gegen Preußen steht. Man müßte die Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte nicht kennen, um eine solche Verbindung für unmöglich zu halten. Wenn es aber zutrifft, was wir fürchten, so weisen wir jetzt schon alle Schuld von uns." Das war die dumm-schlaue Hetztaktik eines Unverantwortlichen: er bearbeitete die Meinung der in ihrer Abneigung gegen Preußen genügend vorbereiteten katholischen Leser und klagte zugleich frommen Sinnes, daß Preußen die Deutschen zu solchem „Verrat" genötigt

[1]) Mz. J. 1866 Nr. 182, 184, 186, 188, 189 (dazu *W* in Nr. 194), 191, 193—195 (195 Spalte 3 zeigt, daß der Verf., der gern von militärischen Einzelheiten redet, nicht Soldat ist), 197, 201, 203, gezeichnet: *K*.

[2]) K. A. v. Müller, Bayern im J. 1866 S. 63.

habe; er meinte, die Geschichte wolle, das Vaterlandsgefühl gebiete es, in einem französisch-preußischen Kriege an Preußens Seite zu stehen, Deutsche mit Deutschen; aber indem er — „mit Bedauern“ — erklärt, es werde nicht so sein, hilft er und will er selbst dazu helfen, Rheinbundstimmung zu wecken, auf daß wahr werde, was er „fürchtet“: es „wird die Wucht der Verhältnisse uns zwingen, gegen Preußen zu stehen“. Freilich soll das nicht das Ende bedeuten. Mit der sinnreichen Kunst jener nie aussterbenden privatpolitischen Baumeister, die auch des Feindes Absichten und Handlungen durch ihre eigene brave Meinung bestimmt und begrenzt sein lassen, entwirft er den Aufriß für den Bau des deutschen Zukunftsreiches. Erst wenn der Haß sich ausgekocht hat, darf man an Zusammenarbeiten denken: mit einem siegreichen Preußen kann man nicht, mit einem besiegten muß man gehen; dem Preußen, das unglücklich gegen Frankreich kämpft, wird man „die Bruderhand reichen“; die „widernatürliche“ Verbindung mit den Franzosen soll nur der künftigen Einigung Deutschlands dienen, denn — mit einer mehr als wunderlichen und doch volkstümlichen Naivität wird das verkündet — an Frankreich „darf“ nichts abgetreten werden, Preußen soll in den Grenzen vom Frühjahr 1866 bestehen bleiben, die vertriebenen Fürsten werden zurückkehren und „alle wollen wir uns dann zusammentun, um eine Reform des Deutschen Bundes zu Wege zu bringen“.

Sieht man von den kindlichen Formen dieser Werbepredigt ab, so war hier nichts anderes verkündigt als ein Stück von Dalwigks politischem Programm: Kampf gegen Preußen mit französischer Hilfe, aber ohne französischen Landgewinn. Im Grunde bei dem verantwortlichen Minister, den mancher heute aus einem gewandten Diplomaten in einen großen Staatsmann umdichten möchte, dieselbe Unfähigkeit, sich die tatsächlichen Wirkungen eines französischen Sieges auf deutschem Boden vorzustellen, wie bei dem unverantwortlichen Zeitungsschreiber; allerdings hielt es Dalwigk für gut, außer seinen großdeutschen und partikularistischen Freunden nur die Franzosen in seine Meinung einzuweihen, während der Mitarbeiter des „Mainzer Journals“ den deutschen Krieg mit Franzosenhilfe ganz unbefangen vor aller Welt ansagte. In ihm wurde das Gefühl, nicht zwar falsch gedacht, aber unklug geplaudert zu haben, erst durch die begreiflichen Angriffe der Mainzer Liberalen geweckt. Der Schriftsteller und die Schriftleitung griffen nun zu dem untauglichen Mittel des Umdeutens. Jener schloß gar seine Aufsatzreihe, die von der Spaltung Deutschlands ausgegangen war und den neuen Bruderkrieg gepredigt hatte, mit dem Rückblick auf das alte, dem Ausblick auf ein neues Kaisertum; er rückte jetzt von der eigentlichen Absicht seines Pressefeldzuges so weit ab, daß sein widerpreußisches zu einem rein großdeutschen Bekenntnis wurde, das nicht förmlich großdeutsch-habsburgisch gebunden war, vielmehr den Weg zu einem preußisch, einem von

Bismarck geleiteten Großdeutschland offen ließ.[1]) Der ungeschickte Übereifrige war gewiß nicht bekehrt, doch gezügelt worden. Er schrieb im Spätjahre 1866[2]) mit ähnlicher Absicht, aber größerer Vorsicht, eine Aufsatzreihe über „Preußen und Frankreich"; die „Vereinsamung" Preußens betrachtet er mit der gleichen Gelassenheit wie Preußens Befähigung, Frankreich die Führerschaft in Europa streitig zu machen, und die tatsächliche Niederlage Frankreichs; der deutsche Publizist tat sich etwas darauf zugute, die Überflügelung der französischen durch die preußische Heeresmacht „*sine ira et studio*" nachgewiesen zu haben.

In den baierischen Randglossen aber, die dem „Mainzer Journal" zwischen Anfang September und Mitte November 1866 gelegentlich zugingen, kam mehr die kirchliche Sorge vor der geistigen Herrschaft des Liberalismus als vor der politischen Herrschaft der Preußen zum Ausdruck; indessen auch dieser Münchner Klerikale entrüstete sich darüber[3]), daß man in der baierischen Kammer die Genehmigung des Friedensvertrages benutzte, um einen engeren Anschluß an Preußen zu fordern, er meinte, daß eben die „Sumpfwege" des Liberalismus zur „Säbelherrschaft" führen müßten, er verzweifelte an dem Zustandekommen des süddeutschen Bundes und malte sich aus, wie die süddeutschen Staaten einzeln von Polyphem verspeist würden. Kirchliche Sorgen, politische Beklemmungen, aber nicht ein einziger großer politischer Gedanke! Wieviel reifer, mit wieviel stärkerem politischem Verständnis und nationalem Gefühle bei aller kühlen Zurückhaltung gegenüber Preußen urteilt doch ein Mitarbeiter der „Historisch-politischen Blätter", dessen kritische Friedensbetrachtungen über den Gewinn Preußens Mitte September im „Mainzer Journal" abgedruckt wurden und sich dort inmitten der Nichtigkeiten störrischen Verneinens oder verblendeten Hassens als die einzige zukunftsklare Äußerung erhebt.[4])

Man möchte meinen, daß dieselben geschickten Hände, die jenem vorlauten Herolde des französisch-süddeutschen Rachekrieges, freilich erst zu spät und unter dem Drucke liberaler Angriffe, den Mund schlossen, dieses Vernunftwort der „Historisch-politischen Blätter" dem seit Königgrätz zwischen Unvermögen und Leidenschaftlichkeit taumelnden Mainzer Blatte zugeschoben hätten. Waren es Kettelers Hände? Mindestens mittelbar könnten sie im Spiele gewesen sein. Er war seit alters ein Freund der Münchner Zeitschrift, und daß er im „Mainzer Journal" nicht lediglich über kirchliche Fragen geschrieben

[1]) Nr. 203.

[2]) Mz. J. 1866 Nr. 272 ff. — Über diese Stimmungen vgl. etwa A. Rapp, Württemberg u. d. nation. Frage (1910) S. 257.

[3]) Nr. 210 ff. — Vgl. dazu Sybel 5, 466 und K. A. v. Müller S. 82 f.

[4]) Mz. J. 1866 Nr. 212 (13. 9.), 213. — Man vgl., was schon 1865 die Hist.-pol. Bl. erklärten: v. Müller S. 73.

hat, steht fest.[1]) Ob er nun eingewirkt hat oder nicht, jedenfalls war ihm, dessen öffentliche Urteile über Frankreich auch klerikale Franzosen erbitterten[2]), der Gedanke, mit Frankreich gegen Preußen die deutsche Frage zu lösen, fremd, auch in der Zeit, da er jenen Abschieds- und doch Hoffnungsbrief an den Kaiser von Österreich schrieb. Im Herbst 1866 aber hatte er sich schon zu der Erkenntnis durchgerungen, daß nur mit und durch Preußen das in seinen Tiefen erschütterte deutsche Leben beruhigt, der deutsche Staat der Zukunft errichtet werden könne. Vieles wirkte bei dieser Entscheidung zusammen. Gewiß, die preußische Indemnitätsvorlage war eingebracht, der norddeutsche Bundesvertrag abgeschlossen, der Prager Friede unterzeichnet, noch ehe der Bischof jenen Brief an Franz Josef schrieb. Aber den Einblick in die Wirkungen dieser weltgeschichtlichen Ereignisse, das ruhige Urteil über sie, konnte er, der im Herzen Habsburg zuneigte und bisher auch mit dem Verstande großdeutsch war, nicht in den ersten Tagen schon gewinnen. Er machte sich klar, was es bedeutete, daß der Friedensschluß dem österreichischen Staate als solchem keinen Gebietsverlust brachte, daß nicht die „Revolution“ des Nationalvereins oder der Demokratie gesiegt hatte, sondern die wohlgeordnete, straffe preußische Staatsmacht, und nicht zuletzt: daß Frankreich ferngehalten war. Auch ihn erfüllte die Sorge um das linke Rheinufer, aber eben diesem starken Preußen, diesem Bismarck traute er jetzt mit der Fähigkeit auch den Willen zu, deutsches Land zu schützen. Er wird bald nach Nikolsburg mehr erfahren oder doch erkannt haben, als sich die Öffentlichkeit von einem baierisch-preußischen Bündnisse seit dem September schon zu erzählen wußte und was das „Mainzer Journal“ am 2. Oktober nach einer Meldung der „Allgemeinen Zeitung“ wiedergegeben hatte. Der Zusammenschluß von Nord und Süd erschien ihm jetzt als notwendig, und er erwartete ihn offenbar von der nächsten Zukunft. Er war von jenen abgerückt, denen der Prager Friede nur als der Waffenstillstand galt vor dem Rachekriege, dem Entscheidungskriege gegen Preußen. Als Mitte November die „Kreuzzeitung“ in einer Darmstädter Zuschrift über die hessische Presse von den Blättern der „spezifisch katholischen und darum heiß österreichischen Richtung“ behauptete, sie ständen alle stark unter Kettelers Einfluß und würden teilweise von ihm geradezu erhalten, wie insbesondere das „Mainzer Journal“ mit 1800 Abonnenten, da begnügte sich der Bischof nicht mit der Zurückweisung dieser Behauptung, sondern erklärte auch, zwischen seinen Auffassungen und denen des „Journals“ bestehe, abgesehen von den letzten Grundsätzen im Glauben, in sehr vielen Dingen eine wesentliche Verschieden-

---

[1]) Oben S. 343 mit Anm. 3.

[2]) Das zeigt sich sogar in dem Brief eines französisch denkenden und schreibenden elsässischen Geistlichen an K., 20. 4. 71: Pfülf 3, 149 f.

heit.[1]) Wie konnte das anders aufgefaßt werden, als daß er eben zwar „spezifisch katholisch", nicht aber „heiß österreichisch" empfinde? In der Tat war er damals schon entschlossen, das auch vor aller Öffentlichkeit zu zeigen. Noch in den letzten Wochen des Jahres 1866 schrieb er sein Buch „Deutschland nach dem Kriege von 1866". Anfang Januar 1867 war die Schrift vollendet, Anfang Februar erschien sie.

Ketteler sah die gefährliche Ratlosigkeit, die noch gefährlichere Verbissenheit seiner kirchlichen Gesinnungsgenossen in seiner nächsten Umgebung, in Süddeutschland überhaupt: er sah sie verblendet von leidenschaftlichem Hasse gegen Preußen, befangen in einer unfruchtbaren, kirchlich zugleich und politisch bestimmten Hingabe an Österreich; er erkannte, daß von den preußischen Klerikalen manche sich zur Versöhnung mit der neupreußisch-deutschen Entwicklung anschickten und daß sie alle jedenfalls jetzt, da der stärkste und triebfreudigste Stamm des Liberalismus frei auf dem Boden des neuen, des norddeutschen Bundes gedieh, keinen aussichtsvollen Kampf führen konnten wider die Ergebnisse des preußischen Siegs und des deutschen Friedens, wider den Staat, der zugleich doch der Staat der Kirchenfreiheit war. Die Erkenntnis der tatsächlichen Machtverteilung, die Erkenntnis des jetzt allein offenstehenden Weges zur Lösung der deutschen Frage verband sich in des Bischofs Geiste mit der wohlerwogenen Rücksicht auf das, was ihm mehr noch war als deutsche Nation und deutsche Zukunft. Bei seiner Entscheidung zugunsten des siegreichen Preußens, bei seinem Entschlusse, für den Nordbund und für ein preußisch geleitetes Deutschland literarisch einzutreten, wirkte kirchenpolitische Berechnung entscheidend mit. Er hoffte auf die norddeutsche Verfassung — die dann freilich die Kulturaufgaben den Einzelstaaten überließ —, und jedenfalls: in Kettelers Sinne sollte das künftige preußisch-deutsche Reich die Stellung der kirchlichen Frage einheitlich nach preußischem Vorbilde regeln; die preußischen Kirchenparagraphen sollten deutsche Kirchenparagraphen werden, mit einem Male sollten alle oberrheinischen Schwierigkeiten überwunden, alle badische Bürokratie, alle schwäbische Schwerblütigkeit, alle Verbote und Hemmungen norddeutscher Klein-

[1]) K. an die Kreuzzeitung, 21. 11. 66: Pfülf 2, 274 f.; dazu Mz. J. 1866 Nr. 276 (28. 11.) „Revue der Kreuzzeitung über die hess. Presse" mit Erklärungen, die auf Verabredung zwischen Bischof und Zeitung schließen lassen (z. B. „Als katholisches Blatt haben wir allezeit in dem Bischof von Mainz die Autorität verehrt, die in den Fragen des Glaubens und der Kirche uns zu führen berufen ist. In den Fragen der Politik haben wir dem Einflusse des hochwürdigsten Herrn Bischofs niemals unterstanden."), aber auch mit Behauptungen, wie „Unser katholischer Standpunkt hat nichts mit unserem politischen zu tun".

staaten zuschanden werden an der preußisch gefärbten Reichskirchengesetzgebung.

Mit der Klage um Österreich, mit der Klage über Preußen wollte er das Bekenntnis zu Preußen-Deutschland sich selbst abringen und den anderen hinhalten als das zwangvolle und doch auch heilsame Gebot der Stunde, er selber hier nur mit dem Anspruch auftretend, nach der Kraft seiner Gründe beurteilt zu werden, und doch als Bischof bischöflich belehrend, kirchlich wirkend. Er wollte, auch er noch befangen genug, seine kirchlichen Gefolgsleute aus den Banden politischer Befangenheit herausreißen; mehr aber noch galt es ihm, sie festzuhalten in der beruhigenden Gewißheit einer christ-katholischen Betrachtung des Politischen, einer kirchlichen Beurteilung alles Geschehens. Politisch zugleich und kirchlich war es zu verstehen, wenn er seine Schrift unter das Zeichen des Evangelistenwortes stellte: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“[1]) Die gläubigen Leser sollten lernen, den Augenblick und die Zukunft, das Vergängliche und das Ewige mit seinen Augen anzusehen. Als er an dem Buche schrieb, war in Österreich, Ende Oktober 1866, der protestantische Sachse Beust Minister des Äußern geworden, erhob sich der deutsch-österreichische Liberalismus von Tag zu Tag mächtiger gegen die Konkordatspolitik, begannen, Anfang Dezember, die französischen Truppen Rom zu räumen, schien die Ausführung des Septembervertrages von 1864 den Kirchenstaat den revolutionären Kräften und Neigungen seiner liberalen Untertanen ausliefern zu sollen; in Deutschland ließ der Friede die Feindschaften nicht alle ermatten, aber die Wirkungen der wundervoll planmäßigen Politik Bismarcks überall erkennen: und wenn sich im Herbst 1866 in der württembergischen Kammer eine demokratisch-klerikale Mehrheit gegen den Eintritt in den Nordbund und für einen Südbund erklärte, wenn die von ähnlicher Abneigung gegen Preußen erfüllte Minderheit der Zweiten und Mehrheit der Ersten Kammer Baierns wesentlich kirchlich-katholisch gestimmt war, wenn die klerikale Gruppe des jetzt mit seiner Nordprovinz zum Norddeutschen Bunde gehörigen Großherzogtums Hessen und die klerikale Partei in Baden ganz dieselben süddeutschen Sonderwege gehen wollten — nun, so mußten derartige Erscheinungen den beobachtenden Bischof nur um so stärker antreiben, den Katholiken, die bei seinen Worten aufzuhorchen gewohnt waren, seine Meinung über die Lage darzulegen. „Unsere Lage in Deutschland nach dem Kriege von 1866“ sollte die Schrift genannt werden. So wurde sie Anfang 1867 angekündigt[2]), als sie unter der Presse war, und „Unsere Lage“ lautet noch die Drucknorm aller Bogen. Das Titelblatt aber brachte schließ-

---

[1]) Vgl. dazu s. Briefchen an s. Freund, den Fürsten Friedr. Karl Hohenlohe-Waldenburg, 28. 3. 67: Br. 351.

[2]) Z. B. Mz. J. 1867 Nr. 8 (10. 1.), aus Mainz 9. 1.

lich in anspruchsvoller und wirkungsvoller Verkürzung nur die Worte „Deutschland nach dem Kriege von 1866".[1])

Die politische Absicht dieses Buches geht selbst dort, wo die Darstellung vom Wege abirrt, darauf aus, die Anerkennung oder doch die Hinnahme des Gegebenen als deutsche und christlich-katholische Pflicht zu lehren; nur bleibt immer der Vorbehalt sicherer Gewährleistung der kirchlichen Freiheit. Die allgemeine Einleitung schon ist auch kirchlich-moralische Vorbereitung auf das Politische. Scheinbar lediglich scholastische Darlegungen über „Idee und Form", über „Die Taten der Menschen und die Vorsehung" sollen die grundsätzliche Rechtfertigung darbieten für die Haltung des Bischofs, der eine Anbetung des Erfolges des Bösen verwirft und doch die Anerkennung und Ausnutzung der verwerflichen Wirklichkeit lehrt. Selbst eine so schmerzliche Zulassung Gottes, wie die Umgestaltung der deutschen Dinge durch den Krieg, ist in der göttlichen Absicht heilsam, darf also nicht mit tatenlosem Pessimismus hingenommen oder lediglich nach der beschränkten menschlichen Einsicht gemessen werden, verlangt vielmehr die Mitarbeit auch derer, die anerkennen, daß hier das Böse den Erfolg davontrug. So will der Bischof die Freunde Österreichs christlich trösten und politisch versöhnlicher stimmen und so rechtfertigt er von vornherein mit einer fast einfältig scheinenden Klugheit den Zwiespalt zwischen seinem Urteil und seiner Haltung, indem er diesen menschlich gesehen unausgleichbaren Widerspruch eben in die göttliche Weltordnung selbst hineinlegt. Er kann die Erfolge Preußens als schändliches Gewebe aus Lug und Trug rücksichtslos verurteilen und doch den preußischen Erfolg rücksichtsvoll aufnehmen. Mit seinem scholastischen Fähnlein, aber keineswegs mit bloß scholastischen Gedanken schreitet er entschlossen in die politische Geschichte der letzten Jahre hinein. Die österreichische Politik wird nicht mehr, wie in der klerikalen Presse[2]), einfach als die Politik des Rechts dargestellt. Von dieser Auffassung sagt er sich los. Allerdings spricht auch er diesem Österreich, das die besondere Aufgabe und das Bestreben habe, überall das Recht zu vertreten, und schon seiner Natur nach weit von aller Aggresivpolitik entfernt sei, das formelle Recht zu. Aber in seiner berechnenden Neigung, im Politischen den Stoff zu moralischen Vorhaltungen zu finden, tadelt er, daß Österreich nicht den wahren Grund des Krieges offen ausgesprochen hat, daß es sich auf seine sehr anfechtbare Haltung in der schleswig-holsteinischen Sache berief, statt auf die Pflicht, seine Stellung in Deutschland auch mit Gewalt zu verteidigen, er erwägt aber auch, mit Betrachtungen der „Historisch-politischen Blätter"[3]) übereinstimmend, ob nicht „durch ein weiseres Verhalten Österreichs der schreckliche Krieg noch hätte verhütet werden können".

Der Bismarckischen Politik in den Elbherzogtümern hält er den Zwang der politischen Lage zugute. Doch sieht er, unter Verkennung oder Verkürzung der großen Zusammenhänge, diese Politik wesentlich nur durch den inneren Konflikt bestimmt[4]), den Konflikt aber deutet er mit dem überscharfen Auge der Abneigung wie in dem Frankreich Napoleons III., so in dem Preußen Bismarcks als einfaches Anzeichen der im Wesen des doktrinären Konstitutionalismus liegenden Krankheiten. Die liberale Berliner Kammermehrheit steht ausgesprochenermaßen auf dem Boden

---

[1]) Mainz, Kirchheim, 1867. VI u. 231 S. — Mit starken Auslassungen unter der Überschrift „Neuorientierung der deutschen Politik" abgedruckt: Mumbauer 3, 44—136.

[2]) Für das Mz. J. vgl. oben, sonst C. Bandmann, Die dt. Presse . . . (1910).

[3]) (Herm. Müller,) Preußens Unberuf (vgl. unten S. 518) meint geradezu (um den Bischof zugleich und die Zeitschrift zu treffen), diese Frage wäre in K.s Buch „schwerlich ohne den Vorgang der Hist.-pol. Blätter an den Tag getreten".

[4]) Dazu S. 88 f. die in ihrer Allgemeinheit haltlose Behauptung: „Äußere Kriege . . . in unserer Zeit . . haben nicht mehr in sich selbst den Grund, sondern in den inneren Verhältnissen".

dieses modernen konstitutionellen Staates. Darum ist ihm Bismarcks starke Hand, so wenig er ihre Schöpfungen ersehnt oder begrüßt hat, immerhin sympathischer als jener mechanische Kammerkonstitutionalismus, durch den er die Freiheit, die er meint, mindestens so sehr wie die Autorität bedroht sieht. Die Herrschaft dieser Kammermehrheit wäre, wie er sagt, für Preußen ein unermeßliches Unglück gewesen und — was er nicht sagt — für die katholische Kirche in Preußen eine große Gefahr: durch die von Bismarck „mit beispiellosem Mute und Geschicke“ gestützte königliche Autorität mußte ihm die Kirchenfreiheit fester verbürgt scheinen als durch die „Majoritätswirtschaft der Kammer“. Seinen Haß gegen den Liberalismus zeigt er ähnlich wie drei Jahre zuvor in der „Arbeiterfrage“. Er spricht von der Haltung der Fortschrittspartei in der schleswig-holsteinischen Sache nur, um sich zu entrüsten, „über die Charakterlosigkeit solcher Menschen, die sich zu Volksführern aufwerfen“; er liebte es auch sonst wohl, die Liberalen als politische und kirchliche Gegner mit primitiven Mitteln moralisch zu brandmarken. In seiner Abneigung gegen den Liberalismus empfindet er Bismarcks inneren Sieg als Genugtuung. Aber in der Streitfrage selbst billigt er der Kammer das bessere Recht zu. Das erklärt sich nicht lediglich aus seiner Verwerfung des Absolutismus. Allerdings sagt er, die Anforderungen der neuen preußischen Militärorganisation können nur von absolutistischem Standpunkt aus gerechtfertigt werden. Aber er meint nicht die verfassungswidrige Form des Vorgehens der Regierung, sondern tatsächlich und ausdrücklich das Maß dieser Forderungen. Hier spricht keine staatsrechtliche Erwägung, hier spricht der alte Widerwille gegen die deutschen, die europäischen Machtgedanken Preußens. Er könnte wohl auch hier die politischen Zusammenhänge erkennen, aber er will es nicht. Er mag die preußische Politik manchmal unbewußt nach österreichischen Kategorien beurteilen, jedenfalls: er will anklagen, nicht rechtfertigen. Er gibt seiner Ablehnung der preußischen Großstaatsidee vielleicht auch darum einen besonders kräftigen Ausdruck, weil er hier seine kirchlichen Genossen, denen er sonst so viel bittere Erkenntnis kündet, einmal ganz auf seiner Seite weiß.

Dem sog. „Beruf Preußens“ widmet er ein eigenes Kapitel.[1]) Er selbst sagt, dieser „Borussianismus“ habe den Krieg mit Österreich von langer Hand vorbereitet und allein möglich gemacht, er selbst führt Preußens Erfolge und gegenwärtige Machtstellung gerade auf diesen „Borussianismus“ zurück: aber er glaubt ihn als Illusion, als fixe Idee, als Doktrinarismus abtun, als abstraktes System und willkürliches Phantasiegebilde der Professoren und Logen hinstellen zu können. Seiner scheinkritischen Kritiklosigkeit dienen Joh. Gust. Droysen und Ludw. Häusser als bequeme Beispiele. Er hat ein überstarkes Gefühl für die Grenzen, aber keinen Sinn für die Größe dieser Geschichtschreiber; ihm sind sie nur unverdächtige Zeugen des Borussianismus, die —„welcher doktrinäre Schwindel!“— „beliebige“ Tatsachen geschichtliche Notwendigkeit nennen. Dem Bischof, der soeben noch für Habsburgs Sieg und Hohenzollerns Niederlage gebetet hatte, wollte das Verständnis nicht aufgehen für den durch die Größe der Leistung und der Wirkung gerechtfertigten Machttrieb des preußischen Staates. Er fällt hier gelegentlich in den Ton einer politisch kindlichen Predigt. Nicht in seiner beharrenden Liebe zu Österreich, vielmehr in seiner „aufrichtigen“ Liebe zu Preußen findet er den Antrieb zu der schmerzlichen Klage darüber, daß Preußen den Kaiserstaat, der durch die von Napoleon geleiteten Revolutionsmächte geschwächt war, in seiner Verlegenheit angegriffen, daß Preußen sich dem religionslosen Völkerrecht hingegeben und nur nach dem „Grundsatz der verdorbenen Menschennatur“ gehandelt habe, wonach der Zweck die Mittel heilige. So hält der Bischof dem siegreichen Preußen mit lehrhaftem Eifer den Katechismus entgegen. Eben mit Beziehung auf Preußens Krieg gegen Österreich meint er

[1]) Seine Kenntnisse selbst bezog er offenbar vor allem aus Onno Klopp; sie waren wohl vermittelt durch J. Janssens leidenschaftlichen Aufsatz im „Katholik“ 1861 II S. 1—29. Vgl. dazu Janssens Briefe 1, 143 f. — Vgl. auch oben S. 478.

(und er scheint dabei zu vergessen, was er zwölf Jahre früher im Bonifatiushirtenbrief über die Reformation gesagt hatte): „Wir Deutsche haben viele traurige Ereignisse in der deutschen Geschichte zu beweinen; wir wissen nicht, ob eines diesem gleich kömmt." Aber auch hier wird man neben der flachen geschichtlichen Anschauung die kluge politische Berechnung bemerken. Alle Kritik an dem Preußen von gestern ist zugleich Mahnung für das Preußen von heute, will in Berlin beachtet werden und soll doch auch den gegen Preußen argwöhnischen katholischen Freunden des Bischofs erträglich sein. Die feierliche Forderung einer Politik mit dem Maßstabe privater Moral und eines religiös bestimmten Völkerrechts klingt wie eine Beschwörung König Wilhelms I., in dem der Bischof den Sohn des Mitbegründers der Hl. Allianz, den Bruder Friedrich Wilhelms IV. wieder erkennen möchte. Obwohl, vielleicht auch eben weil er selbst schließlich die von Preußen geschaffenen Tatsachen gelten lassen muß und will, klagt er über die Politik der Interessen, über die Huldigung vor dem Erfolge. Sittlichkeit in dem Völkerverkehr sieht er durch Kaufmannsgeist ersetzt. Was in Wahrheit doch immer und überall ein wesentliches Stück der Diplomatie ausgemacht hat, wortgewandte Deckung des „Völkeregoismus", das ist ihm ein Zeichen moderner Abwendung von den Gesetzen Gottes, und sie findet sich in der preußischen Politik mit ihrem Kriege. Er empört sich über den Zwang zu religiöser Weihe politischer „Gewalttaten" — auch diese Erscheinung bemerkt er lediglich in den letzten drei Jahrhunderten, wobei er sich gewiß nicht die Bartholomäusnacht als Ausgangspunkt denkt —, er redet unmutig von den öffentlichen Gebeten, kirchlichen Dank- und Freudenfesten, diesen ewigen neuen Eiden: jetzt freilich gilt all dieser fromme Brauch den Siegen, den Eroberungen des protestantischen Preußens; für den Sieg Österreichs aber hatte man noch vor wenigen Monaten auch im Mainzer Dome gebetet.[1])

Die Verderblichkeit des Krieges von 1866 soll besonders an den üblen politischen und moralischen Folgen nachgewiesen werden. Zerrissen ist die Heilige Allianz. Findet Ketteler in ihrer Praxis auch nur eine den Verhältnissen angepaßte, auf die Mittel des Polizeistaates gestützte Anwendung von Grundsätzen der französischen Enzyklopädie, so bleibt die Hl. Allianz ihm doch der erhabene Völkerbund, wie ihm der Tag von Leipzig als ein Kampf gegen die willkürlichen gottlosen Theorien Napoleons gilt, und lediglich durch den preußischen Bund mit dem revolutionären Italien sieht er den Geist der Hl. Allianz verleugnet; er vergißt zu sagen, daß das Österreich seiner Tage längst nicht mehr der Staat der Hl. Allianz war. Zerstört ist die Überzeugung von der Unmöglichkeit eines deutschen Bruderkrieges: er nennt diese Überzeugung mit Recht eines der höchsten nationalen Güter, aber ganz zu Unrecht einen festen Besitz aller Deutschen selbst noch unmittelbar vor dem Kriege, da doch in Wahrheit und nicht erst unmittelbar vor dem Kriege der Gedanke an die gewaltsame Lösung der deutschen Frage die Staatsmänner beschäftigte und auch den Vorstellungen und Wünschen klerikaler Politiker wahrlich nicht fremd geblieben war. Wieder möchte er Preußen treffen und zugleich die anderen zur Erkenntnis der Lage antreiben, indem er die durch den Krieg vollzogene Zerreißung Deutschlands, das, so meint er, lediglich völkerrechtliche Nebeneinander der sechs Teile Deutschlands (Österreich rechnet er mit) eine kaum erträgliche Verletzung des Nationalgefühls nennt. Er schweigt hier allerdings von der wirkenden Kraft der Einigung des Nordens, er vergißt, daß das von ihm mit Rührung gerühmte „alte heilige Band" nur das Band jenes Deutschen Bundes war, von dem er selbst bereits im nächsten, der Zukunft geltenden Kapitel meint, er sei nicht einmal in seinem Ursprunge von einer hohen Idee ausgegangen. Er erinnert in begreiflicher Besorgnis an die Tage des Rheinbundes, er fürchtet, daß jetzt wieder deutsche Höfe der Tummelplatz aller denkbaren Intriguen zum Verderben Deutschlands werden möchten;

[1]) Übrigens hatte z. B. Melchers (der statt seines Freundes K. Erzbischof von Köln geworden war) königlichem Geheiß gemäß Fürbitten für den Sieg der preußischen Waffen angeordnet. Vgl. Hansen, Preußen u. Rheinland S. 177.

er hätte sich dabei sagen dürfen und hat es sich wohl gesagt, daß diese Gefahr nirgends drohender lauere als an dem Sitze seines Gönners Dalwigk. Aber Empfinden und Berechnung hielten ihn davon ab, die Wucht seiner Anklagen auf andere fallen zu lassen als auf Preußen. Dem niedergeworfenen Österreich will er moralisch noch huldigen, da er es politisch preisgibt; Preußen wird politisch hingenommen, aber moralisch verurteilt. Dem Bischof ist dieser Krieg, ist der Sieg Preußens ein Sieg der schlechten Nützlichkeitstheorien über die wahren Grundsätze der Gerechtigkeit, ein Sieg der aus der französischen Revolution stammenden geschichtslosen, alles gleichmachenden Strömung über das geschichtliche Recht und die alten deutschen Überlieferungen.

Mit der Zerreißung der historischen Zusammengehörigkeit von Fürstengeschlecht und Volk hat der Krieg zugleich das monarchische Prinzip erschüttert. Ketteler war kein Freund der Kleinstaaten, aber schon die Erinnerung an die bedrohte Herrschaft des Papstes forderte das Bekenntnis zur Legitimität. Er braucht sich darum doch nicht zu scheuen, die „verfälschte Legitimität“ zu verwerfen; er weiß diese Verdammung zugleich zu einer flüchtigen Huldigung vor der vergangenen geistlichen Staatenwelt Deutschlands zu machen, indem er die preußischen Annexionen auf die gleiche Gesinnung zurückführt, die „seit der Säkularisation“ den „Souveränitätsschwindel des monarchischen Absolutismus“ geschaffen habe. Er wendet nur seine allgemeine Anschauung auf den geschichtlichen Augenblick an, wenn er die Trübung und Verwirrung der Gewissen, die Schwächung der Kraft des Eides als Kriegsfolge bezeichnet. Im Bonifatiushirtenbriefe hatte er dem deutschen Volke seit der Reformation den christlichen Beruf abgesprochen[1]); jetzt sieht er die in Deutschland die Revolution aufhaltende Macht in der Gewissenhaftigkeit, der Gesinnung, der Religiosität des Volkes. Aber diese gewissenhafte Gesinnung des christlichen Volkes, auf die er auch die Leistungsfähigkeit des preußischen Heeres vor allem zurückführt, findet er durch die letzten Ereignisse getrübt. Seinen Satz „Huldigung, lediglich der Macht erwiesen, Feigheit der Macht gegenüber hat mit Christentum nichts zu schaffen“, diesen bischöflichen Satz, der die preußischen Konservativen treffen sollte, konnten indessen alle kirchlich-katholischen Feinde Preußens und nicht nur sie dem Bischofe selbst entgegenhalten, wenn er jetzt für die tatsächliche Anerkennung des Erfolges dieses Preußens der Erfolgspolitik warb. Er muß sich schon nicht lediglich auf sein Vertrauen zu den Deutschen, auch denen im preußischen Staate, sondern geradeswegs auf Gottes Erbarmen berufen, um nach alledem den eignen Glauben an die Zukunft Deutschlands den anderen verständlich zu machen. Jetzt wird ihm die an die Spitze des Buches gestellte Lehre, daß es keine durchaus verderbliche Tat auf Erden gebe, zum bequemen scholastischen Führer aus der politisch-moralischen Hölle, in die er Preußen versetzt hatte. Jetzt, da er sich genugsam geistlich gedeckt fühlt, darf er auch von den Schattenseiten der deutschen Zustände vor, von dem mancherlei Heilsamen der deutschen Verhältnisse nach dem Kriege reden. Dem immer wieder gelobten Österreich wird jetzt mit freundlichem Winke die lohnende Aufgabe einer Neuordnung im Innern hingehalten; ein neugestaltetes Österreich (freilich, das ist der hier nicht ausgesprochene Vorbehalt, kein Österreich liberaler Kirchenfeindschaft!) wird „im übrigen Deutschland“ das Verlangen nach der innigsten Verbindung wecken. Die allen kirchlich Gesinnten gemeinsame Abneigung gegen die vom Liberalismus beherrschten Kleinstaaten sollte auch des Bischofs klerikale Freunde der Auffassung leichter zugänglich machen, daß ein engeres Band zwischen den deutschen Staaten heilsam werden könne; da Ketteler sich zu der „Idee der deutschen Rechtsverfassung“ bekannt hatte, mußte er freilich die danach den einzelnen Fürsten gebührenden Rechte vorbehalten.

Wieder vereinen sich in Ketteler ursprüngliche Neigung und berechnende Rücksicht auf die minder entschlossenen kirchlichen Gesinnungsverwandten, wenn er die (dem neuen Wiener Regiment ganz fremde) Forderung einer innigen Ver-

[1]) Vgl. oben S. 269.

bindung Österreichs mit dem künftigen Kleindeutschland voranstellt. Der Verzicht auf das wahre Ideal, auf den Zusammenschluß aller deutschen Völker mit allen geschichtlich zu Deutschland gehörigen Ländern unter einer Reichsgewalt, ist ihm schmerzlich. Aber den gefährlichen Gedanken, auch jetzt noch die Erfüllung dieses Ideals zu erstreben, weist er entschlossen ab; das scheint ihm jetzt nur durch einen neuen blutigen Bruderkrieg zu erreichen, der dann ebensogut zum Untergange Deutschlands wie zu seiner Wiederherstellung führen könnte. Eine andere für Deutschland heilsame gemeindeutsche Ordnung hätte — so meint er — das siegreiche Preußen beim Friedensschluß schaffen können: einen norddeutschen Bund unter Preußen, einen süddeutschen unter Österreich mit einer ähnlichen Verfassung, die durch je ein Fürsten- und ein Ständehaus bei dem Einheitsbewußtsein der deutschen Nation die Gefahren der Zweiteilung hätte überwinden können. Ketteler preist diese Doppelherrschaft als gerechtesten und auch den tatsächlichen Verhältnissen am meisten entsprechenden Ersatz für die volle Einheit Großdeutschlands, ohne zu ahnen, daß Bismarck Mitte Juli 1866 den schon am Vorabend des Krieges verhandelten Teilungsplan selbst vorgeschlagen hatte, um der drohenden französischen Vermittlung rasch zuvorzukommen.[1]) Daß nach dem Prager Frieden dieser Weg ungangbar geworden sei, galt auch dem Bischof als gewiß. Die Dreiteilung aber mit Nordbund, Südbund, Österreich wird in dem bischöflichen Buche überhaupt verworfen, und zwar aus deutscher wie aus kirchlicher Besorgnis vor dem Südbunde: die deutsche Besorgnis spricht er klar aus, die kirchliche deutet er an, indem er den süddeutschen Staatenbund ohne Österreich einen Herd aller pseudoliberalen und radikalen Elemente nennt. So bleibt nur das deutsche „Bundesreich" unter Preußens Führung, soll nicht alles Sondertum aufgehen im preußisch-deutschen Einheitsstaate. Bei Frankreichs drohender Haltung — auch hier muß man im Geiste Kettelers der gleichfalls von Frankreich verschuldeten römischen Frage gedenken[2]) — ist eine schnelle Lösung der deutschen Frage notwendig, das aber heißt ihm Anschluß des Südens an den Nordbund und inniges Bündnis mit Österreich. Wohl ist sein Bekenntnis zu dem preußisch geführten, mit Österreich verbündeten deutschen Bundesstaate, zu Gagerns Programm von 1848, umhüllt von der Klage über die Notwendigkeit eben dieses Programmes. Aber das Entscheidende ist doch, daß Ketteler, unbekümmert um die Vorurteile seiner Freunde, unbekümmert freilich überhaupt um die hemmenden Mächte der Wirklichkeit, das im geheimen schon halb bereitete, freilich etwas realistisch-preußischer gestaltete deutsche Werk Bismarcks gutenteils vorweg verkündete. Er forderte den preußisch-deutschen Bundesstaat, noch ehe er die norddeutsche Verfassung kannte, von der er erwartete, daß sie fern von nivellierender Zentralisation das rechte Verhältnis zwischen einer kräftigen Zentralgewalt und der Selbstregierung der Einzelländer zu finden wissen werde. Die naheliegende Verurteilung der preußischen Annexionen[3]) — sie werden nicht nur mit dem großdeutschen Stempel „Unrecht an der deutschen Geschichte" versehen, sondern als Fehler der preußischen Politik angesprochen — mußte sich dem Bischof um so mehr empfehlen, als im Nordbunde

---

[1]) Vgl. Sybel 5, 282 f.; Friedjung 2, 418 f. — Über den Plan vom Mai 1866: Friedjung 1, 305 ff. und 2, Anhang I.

[2]) Vgl. besonders K. an s. Bruder Wilderich 27. 12. 66 (Br. 346): . . . „wenn es aber zum offenen Bruch mit Napoleon kommen sollte, so würde ich mich sehr freuen. Dieser Schein von einer Protektion bei der teuflischsten und lügenhaftesten geheimen Umgarnung und Umstrickung des hl. Vaters ist mir seit Jahren das Schmerzlichste in der ganzen Lage des Papstes gewesen." — Vgl. unten S. 509 u. 535.

[3]) Vgl. dazu namentlich Ludw. v. Gerlach, Die Annexionen u. d. Nordd. Bund, Sept. 1866, v. Vf. der Rundschauen (Berl. 1866) S. 25 ff. (wiederholt bei Wilh. Hopf, Die dt. Krisis des J. 1866, 2. A. 1899, S. 556—558). Gerlach klagte später auch (Deutschl. um Neujahr 1870, v. Vf. d. Rundsch., Berl. 1870, S. 7) — was freilich nur mit Vorbehalt von K. anerkannt werden konnte —, daß seit 1866 „die dreiste Phrase lautet: auf dem Boden der Erfolge und der Tatsachen".

der preußisch gerichtete, in seinen stärksten Persönlichkeiten mit Bismarck versöhnte Liberalismus, der Liberalismus in Staatsauffassung, Volkswirtschaft und Kirchentum eine Macht zu werden drohte; an die liberalen Politiker im alten und neuen Preußen denkt Ketteler, nicht an die Radikalen, wenn er schreibt: „Alle Elemente der Revolution in Deutschland haben bisher Preußen geschont und es gegen Österreich unterstützt. Sie werden jetzt nach und nach anfangen, für diesen Dienst ihre Rechnung zu stellen.“ Jetzt fürchtete er, der Ruf „durch Einheit zur Freiheit“ könne mit seinen kulturpolitischen, seinen kirchenpolitischen Wirkungen den Katholizismus schädigen. Gern hätte er Zwiespalt gesehen zwischen der preußisch-norddeutschen Regierung und dem Liberalismus. Jedenfalls aber sollte im künftigen Deutschland der überwiegend katholische Süden ein auch kirchlich erwünschtes Gegengewicht gegen den von Preußen beherrschten Norden darstellen, nur freilich durch die guten Verfassungsparagraphen erst einmal grundsätzlich der preußischen Vormacht angeglichen.

Im Gedanken der Abwehr des Liberalismus vor allem betrachtet Ketteler die innere Politik. Mit dem einfachen und starren Schematismus, der keine Verbindung und Durchdringung des neben- und gegeneinander Gehenden kennt, verwirft er die vier „falschen Richtungen“, deren Schwächen er in der Tat als kluger Beobachter mit geschickter Einseitigkeit festzustellen weiß. Der monarchische Absolutismus mit seiner Idee des protestantisch gefaßten und idealisierten preußischen absoluten Königtums kann den inneren Frieden ebensowenig bringen, wie die verwandte Idee des rein monarchischen Militärstaates, der bald in sich selbst zugrunde gehen würde. Den unfehlbaren Ruin aber müßte eine durch die liberale Kammermehrheit bestimmte innere Politik herbeiführen. Es ist dieselbe Mehrheit wie in den „übrigen deutschen Staaten“. Der Anblick der hessischen Verhältnisse insbesondere — noch waren, als er das schrieb, die der Fortschrittspartei ungünstigen Wahlen vom Dezember 1866 nicht vollzogen — mußte, nicht weniger als die Erinnerung an das preußische Abgeordnetenhaus, jetzt, wie schon in den Büchern von 1862 und 1864, das grundsätzlich abweisende Urteil des Bischofs zur leidenschaftlichen Verdammung des Liberalismus steigern. Mit jenem Konstitutionalismus, dessen Geldmaßstab durch die Einrichtung der indirekten Wahl in Preußen noch an Macht gewinnt, sieht er zugleich den „Geldstaat“ gegeben und in dem Bestreben, die Kammermehrheit alleinherrschend zu machen, den Absolutismus des Kapitals. Der sozialdemokratische Staat endlich — ein wilder Kampf der Parteien, der dann durch neue Gewaltherrschaft abgelöst würde — wäre nicht viel mehr als moderner Konstitutionalismus in Händen einiger Führer des Arbeiterstandes. Ketteler spricht verächtlich von der „namenlosen Armseligkeit“ dieser sozialdemokratischen Wortführer: die Erben Lassalles im gegenseitigen Hader, zugleich doch in ihrem Kampfe gegen die christlich-soziale Bewegung standen ihm vor Augen[1]); aber auch in der Sozialdemokratie will er zuletzt den Liberalismus treffen, denn die soziale Revolution ist ihm nur die notwendige Konsequenz des reinen Industrie- und Geldstaates. Alle diese „falschen“ Staatssysteme insgesamt sind nur verschiedene Formen des doktrinären Absolutismus, und dieser Gedanke des absoluten Staates ist — so entscheidet der Bischof für Wissenschaft und Leben — „eine Zeitkrankheit, die wieder ihren Grund hat in dem Subjektivismus, dem so viele unserer Zeitgenossen gänzlich anheimgefallen sind, seitdem sie sich von der wohltätigen Leitung einer göttlichen Lehrautorität losgesagt haben“.

Wenn es die wahren Grundsätze innerer Politik gilt — und ihre Beobachtung fordert der Bischof für den preußisch-deutschen Staat —, so ist zuerst, statt der bisher vorherrschenden „machiavellistischen“ Politik ohne Religion, Achtung vor der Religion zu fordern. Das heißt einmal, daß der Staat gegen die Religion, die dem Volke die sittliche Grundlage gibt, höchste Rücksicht zeigen muß. Das heißt weiter, daß die Regierung sich an die christlichen Elemente im Volke anzuschließen hat, daß die antichristliche Gesinnung verschwinden muß, durch die — so meint Ketteler in naiv anmaßlicher Verallgemeinerung — „der“ Beamtenstand besonders in manchen

[1]) Vgl. oben S. 463 ff.

Kleinstaaten sich in den feindlichsten Gegensatz zu dem ganzen sittlich-religiösen Leben „des" Volkes stellte. Das heißt schließlich, daß man von der Nachäfferei französischer Staatsformen zurückkehre zu deutschen politischen Begriffen und Anschauungen, zu den Ideen des germanischen Staatswesens. Aus seinem Dalwigkschen Hessen heraus meint er das eigentlich systemlose, verlogen korrumpierte Verwaltungssystem nach französischem Muster auch in Preußen feststellen zu dürfen. Aber er will auch hier wieder den Liberalismus überhaupt treffen. Mit wuchtigen Worten von bildhafter Anschaulichkeit wendet er sich wider die „Franzosenfreiheit" des liberalen Absolutismus, die in Wahrheit nur Gleichförmigkeit sei, und mit der werbenden Kraft überzeugter Rede fordert er deutsche Freiheit, germanisches Recht, germanischen Staat. Er baut im Geiste seines Lehrers Jarcke und doch auch mit etwas moderneren Mitteln den Ständestaat auf. Er weiß, wesentlich nur dialektisch geschickt, den durch die Arbeiterbewegung gelieferten Begriff „Klassenbewußtsein" aufzugreifen, um so dem Ständewesen einen Hauch lebendiger Gegenwärtigkeit zuzuführen. Die alten Ständeformen genügen nicht mehr; aber die Rückkehr zu der organischen Gliederung des politisch-sozialen Lebens in den Ständen und großen Verbänden — Familie, Gemeinde, Provinz, Staat, Kirche — muß das hohe Ziel jeder wahrhaft gesunden inneren Politik sein[1]); nur so ist wahre Selbstregierung möglich, nur so wahre Volksvertretung. Wie dem Kaufmannsstande gebe man dem Handwerker-, dem Arbeiter-, dem Bauernstande, dem grundbesitzenden Adel seinen Verband, immer von sittlichen und religiösen Grundgedanken aus, gebe allen diesen Ständen in der künftigen Reichsversammlung volle Vertretung; und mit dieser organischen Gliederung auf germanischer Grundlage würde das innere Leben der deutschen Staaten neu befestigt. Der Enthusiasmus des Bischofs sieht das alte und nie verwirklichte Reichsideal als nahe Möglichkeit aufsteigen in derselben Zeit, da das von Bismarck im Frühjahr 1866 als Kampfmittel hervorgezogene allgemeine, direkte Wahlrecht durch den Übergang in die norddeutsche Verfassung den Gedanken ständischer Vertretung immer weiter zurückdrängen sollte. Auch Ketteler selbst mußte, sowie er ringsum in Staat und Kirche Ausschau hielt, die Hemmungen der Wirklichkeit empfinden.

Die Verkündigung der Notwendigkeit des Friedens zwischen Kirche und Staat, des religiösen Friedens wird bei ihm sofort wieder zur Kampfansage an den „religionsfeindlichen" Liberalismus, der — hessische und badische Erfahrungen sprechen hier — in einigen süddeutschen Staaten mit seinem heillosen Wesen die Geister schon tief entzweit hat, der mit seinem „*écrasez l'infame*", mit seinem Indifferentismus (der soll, meint Ketteler, gewissermaßen zum Staatsgrundsatz gemacht werden) die größte Gefahr für den inneren Frieden Deutschlands darstellt. Für den Nordbund und die etwa hinzutretenden Staaten — hier sieht man die katholische Hoffnung aufleuchten und erkennt deutlich den kirchlichen Einschlag in dem politischen Gewebe — liegt die einfache und glückliche Lösung aller Schwierigkeiten in der Übernahme der preußischen Kirchenparagraphen. Er nennt diese Verfassungsbestimmungen eine wahre *magna charta* des religiösen Friedens für das religiös gemischte Deutschland. Ein lockender Lobspruch auf Preußen, der ein Lobspruch auch für das künftige Deutsche Reich werden möchte; er verbindet sich mit der Beschwichtigung der Besorgnisse vor einem Siege der „schwarzen Farbe"[2]) in Preußen, vor dem „Nationalunglück" einer Aufhebung jener Paragraphen. In dem einschränkenden Worte „für das religiös gemischte Deutschland" zeigt sich weniger die Rücksicht auf die deutschen Protestanten als die Rücksicht auf die römische Grundauffassung. Zur Kirchenfreiheit gehört nach Kettelers Anschauung und Forderung die Schulfreiheit im kirchlichen Sinne. Das künftige Unterrichtsgesetz darf nicht nach dem Wunsche der kirchenfeindlichen „antichristlichen" Partei in Preußen auf ein Staatsschulsystem abzielen,

[1]) Vgl. oben S. 389.

[2]) K. übernimmt hier (S. 121) Jarckes Wort; vgl. s. Bemerkungen S. 67. Dazu oben S. 23.

darf keine nur der Staatsgewalt gehörige, von Christentum und Religion getrennte, antichristliche Schule schaffen, wie sie im Jahre 1863 Herr von Sybel und mit ihm fast das ganze Abgeordnetenhaus verlangte. Sollte in Preußen oder den übrigen deutschen Staaten diese Schule des Liberalismus und der Logen, die Lehranstalt des Unglaubens, jemals durchgesetzt werden, „dann würde der Staat einen heillosen Kampf mit dem Gewissen der christlichen Eltern und des christlichen Volkes beginnen“. So wiederholt sich die Kampfdrohung aus der Paulskirche![1]) In der Frage einer durchgreifenden Bekenntnisschule auch für den höheren Unterricht, wie Ketteler sie begehrte, gingen freilich die Meinungen der kirchlichen Katholiken selbst auseinander.[2])

Aber waren die preußischen Verfassungsbestimmungen, auf die Ketteler, ohne vom kirchlichen Recht weiter zu reden, seine Forderungen aufbaute, denn überhaupt mit den vom Papste verkündeten Grundsätzen zu vereinbaren, konnten sie kirchlich bestehen vor Enzyklika und Syllabus? Die deutschen Verhältnisse machten es für einen wirklichkeitskundigen deutschen Katholiken zum Gebote der Klugheit, dem Syllabus vom 8. Dezember 1864 eine möglichst gelinde Auslegung zu geben. Ketteler hatte auch einen ganz persönlichen Grund, über die Absichten und Vorschriften des Papstes zu sprechen. Seine Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche“ hatte Toleranzgedanken gebilligt[3]), die nun von gewichtigen Kirchenmännern als unverträglich mit dem Syllabus bezeichnet wurden. Aber es war nicht lediglich der schriftstellernde Bischof, der sich persönlich gegen die Zurechtweisung durch Jesuiten zur Wehr setzte[4]); es war zugleich der vorsichtige Kirchenpolitiker, der es für seinen bischöflichen Beruf hielt, die durch den Syllabus und dessen kirchliche Vorkämpfer über Deutschland heraufbeschworenen Gefahren einzudämmen. Durch möglichst enge Auslegung sucht er den Syllabusparagraphen ein Eingreifen in das deutsche Leben zu verwehren, im übrigen aber den Eindruck ihrer Harmlosigkeit zu erwecken. Das Toleranzsystem des Syllabus soll schließlich nichts anderes sagen, als was vernünftig schlechthin, allgemeingültig für den einfachen Menschenverstand ist oder in allen europäischen Staaten als Gesetz gilt; was aber sonst noch von den Verdammungssätzen übrig bleibt, soll nur den falschen, religionsfeindlichen „sog. Fortschritt“ treffen oder gar nur Verhältnisse berühren, die mit den wirklichen Zuständen Deutschlands nichts zu tun haben. Die Beschränkung der Duldungsbereitschaft auf die nicht rein katholischen Länder sollte unter den Schutz des römischen „*temporis ratione habita*“ gestellt werden. So suchte der Bischof sich gegen die jesuitische Kritik und auch gegen Rom selbst zu behaupten und so wagte er die Wiederholung seines Satzes von 1862, daß unter den gegebenen Verhältnissen die Staatsgewalt am besten tue, volle Religionsfreiheit zu gewähren, ausgenommen bei Gottesleugnung und Gefährdung der Sittlichkeit.[5]) Für die rein katholischen Länder muß er jetzt, unter dem Drucke der auch durch Ausdeutung nicht zu beseitigenden Syllabussätze, die päpstliche Auffassung anerkennen. Seine dialektische Kunst ließ es sich vorher freilich angelegen sein, die päpstliche Ablehnung bürgerlicher Gleichstellung der Religionen lediglich als Verwerfung des religionslosen Staates hinzustellen und gar die römische Verdammung des Satzes von dem Menschenrecht der Gewissens- und Kulturfreiheit ausdeutend zu rechtfertigen. In die grundsätzlichen Schwierigkeiten, in

---

[1]) Vgl. oben S. 96 f. und 119 f.

[2]) Vgl. K.s Bemerkung (über Michelis) S. 125 Anm. 1. Dazu d. Briefwechsel zwischen Melchers und K., Febr.-März 1867: Pfülf 2, 291 ff. — Vgl. auch oben S. 393 f.

[3]) Vgl. oben S. 390 u. 398 ff.

[4]) S. 133 ff. (gegen Clemens Schrader S. J.). Der Streit ist in der Polemik während des Vatik. Konzils gelegentlich berührt worden, so im „Janus“ (S. 20 ff.; Döllinger, Das Papsttum (1892) S. 271 f. und 525 f.) und, noch flüchtiger, von Hergenröther, Anti-Janus (1870) S. 22.

[5]) S. 131, dazu 134. — Vgl. oben S. 390, aber auch S. 96 f.

das Widereinander der Meinungen des liberalen Katholizismus Montalembertscher Formung und der kanonisch-kurialistischen Auffassung tiefer einzudringen, das lag den Absichten wie der Geistesart Kettelers gleich fern. Ihm kam es darauf an, den Katholizismus deutsch, sich selbst römisch zu rechtfertigen und zugleich die nötige Bewegungsfreiheit zu wahren.

Mit dem Syllabuskapitel leitet Ketteler förmlich von der Politik zur Kirchenpolitik über. „Die Lage der katholischen Kirche" ist der nächste Abschnitt überschrieben, der umfangreichste des Buches. Er bringt eine Fülle von Forderungen für die Kirche als religiöse Gemeinschaft und als Macht im Staate; kirchenpolitisch begehrliche und naiv-fromme Betrachtungen mischen sich. Er sucht mit einfacher Handbewegung die wogenden Gegensätze des Lebens zu teilen. Wie im Mittelalter, meint er, werde auch in Zukunft die katholische Kirche der Mittelpunkt aller geistigen Bewegung, aller geistigen Kämpfe sein. Darum muß für das, was an Gutem geschehen wird, die Kirche den Grund legen mit ihrer Offenbarung und ihrer Sittenlehre. Damit gibt der Bischof das alles bestimmende Glaubensbekenntnis, das den Papst befriedigen und die große kirchliche Gruppe politischer Gegner des Bischofs versöhnen oder doch beruhigen sollte und konnte. Und das alte politische Herzensbekenntnis (nicht die neue, notgedrungene Verstandeserkenntnis) schließt sich unmittelbar an: der Herrlichkeit jener Zeit, da das alte katholische Kaiserhaus über Deutschland herrschte und noch in allen katholischen Staaten der Katholizismus die allein berechtigte Staatsreligion darstellte, als alle romanischen Länder noch wahrhaft katholisch waren und das polnische Reich mit seinem großen treuen katholischen Volke noch bestand, — dieser in kirchlich-romantischer Verzückung geschauten Vergangenheit stellt er die Gegenwart gegenüber, die der Kirche äußerlich so viel genommen hat; diese augenblickliche Zeitlage aber ist durch die Revolution verschuldet, die selbst vor dem Oberhaupte der Kirche nicht Halt macht. Die mittelalterliche Stellung der Kirche ist dahin, zerstört nicht nur durch weltliche Fürsten, vielmehr auch durch treulose Diener der Kirche selbst; ein geschichtlicher Rückblick, der freilich nur mit etlichen Leitsätzen arbeitet, sucht das zu zeigen. Auch die gegenwärtigen Leiden der Kirche müssen als Schickung Gottes getragen werden, so jetzt die heuchlerische, niederträchtige Verfolgung des Papstes durch den arglistigen, Treue vortäuschenden Napoleon. „Fast groß erscheinen uns jene deutschen Kaiser, die im offenen Kampfe mit Waffengewalt nach Rom zogen, gegen diesen französischen Kaiser, der den Stuhl Petri mehr kränkt, wie es je ein christlicher Fürst noch getan hat, indem er ihn durch die Schleichwege der arglistigsten Politik umgarnt und ihn seinen ärgsten Feinden überliefert, während er zugleich äußerlich vor der ganzen Welt den Schein eines treuen Sohnes zu wahren sucht."[1])

Aus solchen Bemerkungen des Bischofs erkennt man wieder, daß neben der selbständigen und kräftigen nationalen eine kirchlich-internationale Wurzel seine politische Auffassung nährt. Der schließliche Sieg der Kirche ist gewiß. Aber sie muß sich innerlich stärken und gegen die Gefahren wehren. Die Einheit in der Kirche, einst, zur Zeit des hl. Bonifatius — hier läßt Ketteler Gedanken des Hirtenbriefs von 1855 anklingen — die Grundlage des nationalen Bandes der deutschen Völker, muß in Deutschland jetzt, da die unglückselige Zeit des Landeskirchentums beseitigt ist, wieder wirksam werden und sich äußern in gemeindeutschen Bischofsversammlungen; das Wort „Nationalkonzil" vermeidet er, und ihm lag jeder Gedanke an widerrömisches nationalkirchliches Sondertum fern, aber er wagt es doch, die in Rom nicht gern gesehene Forderung wiederholter Versammlungen der Bischöfe von ganz Deutschland zur einheitlichen Behandlung aller gemeinschaftlichen Angelegenheiten hier feierlich auszusprechen; er erinnert an den Würzburger Bischofstag von 1848 und zeigt so, welche Bedeutung er dem Gedanken beimißt und in welchem Ausmaß er sich die Durchführung denkt[2]), er kann zugleich, mit Rom nicht

[1]) S. 174. Vgl. dazu oben S. 505 Anm. 2.

[2]) Man halte dazu seine allgemeinen kirchlichen Reformgedanken. Vgl. unten S. 566 f.

weniger als mit Deutschland rechnend, auf die jüngste große bischöfliche Landesversammlung, die nordamerikanische Bischofstagung zu Baltimore, verweisen. Die göttliche Kraft in der Kirche muß sich vor allem betätigen können durch freie Besetzung der kirchlichen Stellen von der höchsten bis zur niedrigsten. Nichts ist wichtiger als die Bischofswahl: denn der Bischofsstand — hier drängt der Gedanke an die Hoheit des Amtes jede persönlich bescheidene Befangenheit seines Inhabers zurück — ist „der eigentliche und wahre Stand der Vollkommenheit“ und das heißt der höchstmöglichen Ähnlichkeit mit Christus; er ist in dieser Vollkommenheit auch höher als der Ordensstand, weil von Christus unmittelbar in der kirchlichen Hierarchie begründet.

Die bischöfliche Kritik der Bischofswahlen neuerer Zeit richtet sich vor allem gegen den Einfluß der preußischen Regierung, der vor mehr als einem Jahrzehnt bei der Entscheidung über die Nachfolge Diepenbrocks und so eben wieder bei der Besetzung des Kölner Sitzes zu ungunsten Kettelers durchgedrungen war, während Ketteler nach Bismarcks Wunsch Erzbischof von Posen geworden wäre, wenn sich nicht die Kurie aus Rücksicht auf die Polen widersetzt hätte.[1])

Die Freiheit der Klöster, die zur höchsten Seelenheiligung berufen sind, gilt dem Bischof als gegebenes Recht; ob der einzelne sich entschließen will, eine Ordensregel zu befolgen, ist ihm eine dem Rechte des Staates nicht unterstehende Gewissenssache und das Kloster meint er offenbar dem Staat gegenüber nur als eine Summe von solchen Einzelnen fassen zu müssen. Seine Liebe zum Mönchtum hält ihn nicht ab, dem Weltpriestertum „eine wahrhaft weltüberwindende, unwiderstehliche Macht“ zuzuschreiben und die Heiligkeit der Priester auch hier die beste Propaganda für die Kirche zu nennen. Er sieht schließlich in Wissenschaft und Schule ein Mittel für die Erfüllung der kirchlichen Sendung in der gegenwärtigen Welt. Religiöse Sicherung der Schulen von der niedrigsten bis zur höchsten ist ihm eine katholische Forderung, die zugleich durch den Geist wahrer germanischer Freiheit gedeckt ist. Die deutschen Mittel- und Hochschulen sind vielfach Parteianstalten des Unglaubens, ja selbst des platten Materialismus. Da es in Deutschland fast keine katholischen Schulen mehr gibt, gibt es — so lautet Kettelers Urteil jetzt, anders als 1862[2]) — auch fast keine katholische Wissenschaft. Die Kirche bedarf einer katholischen Universität. Ketteler erwähnt die theologischen Universitätsfakultäten nicht einmal, und nur flüchtig erinnert er an die Verdienste der wenigen katholischen Gelehrten. Von einer katholischen Universität aber brauchte er für seine Mainzer Lehranstalt nichts zu fürchten und durfte er für seine Kirche einiges hoffen: schon vier Jahre zuvor, da man mit ebensoviel Kritiklosigkeit wie Eifer die Verwirklichung der scheinbar so einfachen Universitätspläne betrieb, hatte er die Schaffung einer katholischen Hochschule die Krone aller Kämpfe für die Freiheit der Kirche genannt und die Unterstützung des Werkes zugesagt.[3]) Jetzt klang es schon mehr nach zweifelnder Ungeduld als nach beharrlicher Zuversicht, wenn er meinte, diese innerlich so berechtigten und für das Leben der Kirche so notwendigen Be-

---

[1]) Vgl. oben S. 245 mit Anm. 3. — Köln (Geissel † 8. 9. 1864): Pfülf 2, 252 ff.; A. Reichenspergers Tagebuch 9.—10. 1. 66 (Pastor 1, 574); R. Haym, D. Leben M. Dunckers (1891) S. 366, jetzt: M. Duncker, Polit. Briefwechsel hg. v. Joh. Schulze (1923) Nr. 482, 485, 497, auch 502. — Posen: Pfülf 2, 258 ff.; v. Selchow S. 16 f. u. 25 ff. (zur Ergänzung Pfülfs, aber in der Beurteilung nicht immer zutreffend; daß die Kurie, auch Antonelli, tatsächlich K. nicht in Posen haben wollte, ist mit Sicherheit zu erkennen). Über K.s polenfreundliche Stimmung 1848 s. oben S. 87 ff., vgl. auch S. 218 unten.

[2]) Oben S. 386 f.

[3]) 6. 1. 63: Br. 277 ff. (Pfülf 2, 223). Vgl. auch an Wilderich 14. 10. 68: Br. 386 f. — Zur Sache überhaupt vgl. zuletzt die von mir angeregte (handschriftl.) Rostocker Diss. von Wilh. Kersting, Der Gedanke der Gründung einer kathol. Universität in Deutschland. (Inhaltsangabe gedr. 1923.)

strebungen müßten endlich zu einem Erfolge führen. Von der Betrachtung der kirchlichen Lage führt Kettelers Darstellung zu Erörterungen über die Monarchie — etwas unvermittelt, doch nicht unvorbereitet. Den festen kirchlichen Maßstab legt er hüben wie drüben an und so gerade kann er den kirchlichen und den nichtkirchlichen Lesern klarmachen, welcher Vorrang der Kirche auch vor den höchsten Gewalten der Welt zukommt: die Kirche hat die göttliche Verheißung ihrer Fortdauer, wie keine Monarchie sie besitzt, geschweige — eine bischöfliche Mahnung nach Berlin! — ein einzelnes Fürstengeschlecht. Aber er glaubt es als Ergebnis der Geschichte festhalten zu müssen, daß die gemäßigte Monarchie die relativ beste Staatsform sei; das war eine alte Theologenmeinung, die er auch bei seinem theologischen Berater Bellarmino finden konnte. Er will sie hier nur, mit etwas bequemem Spotte über Gervinus, gegen die antimonarchische Demokratie verteidigen und begnügt sich damit, als priesterlicher Mahner aufzutreten, indem er Bibelworte über Königspflichten und biblische Strafandrohungen wider schlechte Könige den Fürsten seiner Tage hinhält mit vielbedeutendem Winke und einer unausgesprochenen Empfehlung der konservativen Kirche.

Was hier angedeutet ist, wird Gegenstand und Mittelpunkt des Schlußkapitels „Christ — Antichrist". Christ — Antichrist, Kirchlichkeit — Kirchenfeindschaft, das sind die Gegensätze, zwischen denen sich für Ketteler alle Geschichte bewegt, die auch alle Darlegungen dieses „politischen" Buches, ja die ganze bischöfliche Schriftstellerarbeit von der Tiefe her bestimmen. Gerade daraus dürfte es sich erklären, daß dieses Schlußkapitel im einzelnen eher ein Ermatten als eine letzte Steigerung erkennen läßt. Die Darstellung haftet allzusehr an dem in der Schrift selbst schon wieder und wieder Gesagten. Mit oder gegen Christus, — in der Entscheidung dieser Frage sieht der Bischof die Entscheidung aller Fragen; Christus aber kann der Katholik nur in seiner Kirche finden, Christus wird gerade hier von dem Bischof mit der katholischen Kirche gleichgesetzt. Der Wissenschaft fehlt die Zusammenfassung zu einem gottgeweihten Bau; nur durch und in Christus wird sie das geistige Band erhalten. Das dem Christentum abgekehrte Völkerrecht ist, wie das Jahr 1866 gezeigt hat, auf dem Wege zum Völker-Faustrecht; Grundlage und wahrer Fortschritt des Völkerrechts sind allein im Christentum gegeben. Vollkommenheit des Staatslebens überhaupt ist nur in dem Christentum, nur durch das Christentum möglich; mit einer Kühnheit, die auch durch Unkenntnis nicht gerechtfertigt werden könnte, behauptet der Bischof, daß „alle" anderen Staatstheorien die im Christentum gegebene sittlich-religiöse Natur des Staates verkennen, daß sie den Staat nach seiner bloß formellen Seite oder „noch niedriger" parteimäßig erfassen. Wiederum auf Christus weist die soziale Frage; „die" moderne Volkswirtschaft führt mit den Lehren des Malthus, mit den Anweisungen Mills zu Kindermord und allen Greueln des Heidentums, führt mit ihren verderblichen Theorien überhaupt schließlich nur zu einem langsamen Verhungern der Arbeiter, deren Elend — wiederum die eine Formel! — von der liberalen Volkswirtschaft verschuldet ist. Die geistige Wurzel alles Widerchristlichen im Staatsleben ist die Idee des Gott-Staates, die aus der Selbstvergötterung des einzelnen Menschen entspringende Selbstvergötterung des Menschentums, die „letzte und boshafteste Abgötterei"; durch sie wird auch das Freimaurertum beherrscht: Logengeist wittert der Bischof bei allem unkirchlichen Geistigen.[1]) Anwendung des christlichen Sittengesetzes auf jedes Gebiet des menschlichen Lebens, das ist es, was nottut. „Es gibt kein anderes Fundament, als welches gelegt ist, Christus Jesus. Christ oder Antichrist — das ist die Entscheidung." So lauten die Schlußworte der Schrift; sie erscheint in der Tat zuletzt nur noch wie ein predigtmäßiges Bekenntnis zu dem kirchlichen Satze „*Omnia instaurare in Christo*".

Auch diese bischöfliche Schrift, im ganzen genommen die bedeutendste in der Reihe der Veröffentlichungen Kettelers, gewinnt ihre

[1]) Vgl. hierzu oben S. 394 f., zum Vorhergehenden ebenda S. 387 ff.

Wirkungskraft weniger durch das was hier gesagt wird, als durch die Persönlichkeit, die hier spricht. Ein hervorragender Kirchenfürst, dessen streng katholische, papsttreue und dessen großdeutsche Gesinnung jedem bekannt war, dieser weithin genannte Mainzer Bischof erklärt sich für Preußens deutschen Beruf, gewiß unter Verdammungsurteilen über preußische Vergangenheit, Vorbehalten für die Gegenwart, erwartungsvollen Forderungen an die Zukunft und gewiß auch mit kräftig entwickelten kirchlichen Absichten, aber er stellt sich eben doch auf den Boden des kleindeutschen Bundesstaates. Einsicht, nicht Neigung hatte ihn dazu gebracht. Innerlich stand er zu Preußen, wie wir sahen, höchstens noch kühler als zuvor; er brachte diesem Preußen Bismarcks vielleicht ebensowenig Liebe, aber angesichts der Macht dieses Staates mindestens ebensoviel Rücksicht entgegen wie etwa Friedrich Engels, der, allerdings auf andere Ziele schauend als der Bischof, bereits drei Wochen nach Königgrätz seinem grollenden Meister Marx schrieb, man müsse sich an die Tatsachen halten.[1]) Die Anerkennung der Macht des Geschaffenen, die Kettelers realpolitischen Sinn verrät (realpolitisch immer auch und vor allem im Hinblick auf die Kirche), hat viele langsame, viele grundsatzfeste und viele politisch-leidenschaftliche unter seinen kirchlichen Gesinnungsgenossen enttäuscht, erbittert und bis zur hellen Empörung getrieben. Von französischen Kirchenmännern durfte Ketteler für sein politisches Programm kein Verständnis erwarten. In Frankreich, wo führende Katholiken ihm von den Anfängen seiner Bischofszeit an bewundernd gefolgt waren[2]) und auch seine Schriften kennen gelernt hatten, erschien allerdings noch im Jahre 1867 eine Übersetzung seines neuen Buches[3]); man schätzte es wegen seiner grundsätzlichen Bekämpfung der Kirchenfeinde, aber die französische Freude an der bischöflichen Kritik der Geschichte Preußens mußte durch die Enttäuschung über sein Bekenntnis zur preußisch-deutschen Zukunft, über seine scharfe Abweisung französischer Ansprüche aufgewogen werden. Als der Bischof Pie von Poitiers, später ein eifriger Vorkämpfer der päpstlichen Unfehlbarkeit und also kirchlicher Gegner Kettelers, im April 1867 an die Vorbereitung einer Übersetzung dachte, wünschte er die Urteile über Frankreich und Napoleon unterdrückt zu sehen. Ein französischer Abbé aber klagte im Oktober 1867, mit fehlgreifendem Urteil allerdings, in diesem Nachfolger des hl. Bonifatius lebe immer noch ein wenig der frühere preußische Offizier[4]); als einziger Bischof habe er mit manchen Sätzen selbst die Gothaer befriedigt.

---

[1]) 25. 7. 66: Briefw. 3 (1913) S. 336. Vgl. H. Oncken, Hist.-pol. Aufs. 2, 373.

[2]) Vgl. oben S. 209 Anm. 2 und S. 397.

[3]) Von P. Bélet. Vgl. Müldener, Bibliotheca hist. 15 (1867) S. 62; Goyau 3, 69 (irrig 1866). — Zum Folg.: Pfülf 2, 284 f.; Goyau 3, 71 Anm. 2.

[4]) Seit Montalemberts irriger Bemerkung (vgl. oben S. 209 Anm. 3) lebte K. in der französischen Phantasie als ehemaliger Kavallerieoffizier. Auch in Rom setzte

Die Stimmung in Deutschland war zunächst kaum anders geartet, soweit sie sich nicht im Sinne Kettelers beruhigte. Auch die meisten deutschen Kirchlichen ärgerten sich in der Tat gerade über solche Sätze am meisten, die „Gothaern" gefallen konnten. Preußische Führung Deutschlands, Bündnis Preußen-Deutschlands mit Österreich — dieser bischöfliche Vorschlag war ja den Kleindeutschen, war auch den Kreisen des kirchlich geächteten Nationalvereins geläufig. Dennoch allerdings: das bischöfliche Buch als Ganzes gefiel der preußischen Regierung schwerlich[1]) und befriedigte die preußisch Empfindenden durchaus nicht. Sie mußten sich gestört fühlen durch die scholastisch-kirchliche Behandlung der Politik überhaupt und durch die Zwiespältigkeit der besonderen politischen Lehren dieser Schrift — eine Zwiespältigkeit, die, wie unsere Besprechung zeigte, von dem Zwiespalt des deutschen politischen Lebens berührt war, ohne doch sich ganz von ihm bestimmen zu lassen. Jenen Preußen, deren Urteil über ihren Staat nicht kirchlich bedingt war, gestand er das gerade nicht zu, was ihnen unentbehrlich schien, suchte er zu viel von dem zu entreißen oder zu verleiden, was ihrer politischen Einsicht, ihrem ursprünglichen Staatsgefühl oder ihrer frischen Siegesfreude als bedeutend, zukunftsstark und liebenswert galt.

Der katholische Professor Peter Volkmuth[2]) in Posen, ein Mann, der in den Gedanken freundlich nachgiebiger katholischer Friedsamkeit und konfessioneller Versöhnung dem Gießener theologischen Philosophen Leopold Schmid nahestand, schrieb im gekränkten preußischen Empfinden im Frühjahr 1867 seine Schrift „Herr von Ketteler, Bischof von Mainz, und der sog. Beruf Preußens".[3]) Er hielt dem Bischof die Verschweigung unbequemer Tatsachen vor und wünschte Kettelers feindselige Kritisierung Preußens als haltlos nachzuweisen.

---

sich diese Vorstellung fest, wie die Äußerung des Papstes bei Pfülf 3, 311 (oben) zeigt.

[1]) Einzelne Stücke mußten ihr allerdings sehr willkommen sein; insoweit hatte der römische Prälat, dessen Meinung von dem Beifall der preußischen Regierung K. 4. 12. 67 zurückwies (Pfülf 2, 296 ff.), doch Recht.

[2]) Vgl. „Katholik" 1848 S. 68, aus Posen 31. 1.: Dr. V. aus Bonn wird hier nächstens eintreffen, um die Professur der Philosophie zu übernehmen. — Nach Geissels Meinung war sein Vorschlag, dem Privatdozenten V. die erledigte katholische Professur für Philosophie zu übertragen, von Eichhorn im Frühjahr 1845 lediglich deshalb abgelehnt worden, weil V. gegen den Hermesianismus geschrieben hatte. Vgl. Pfülf, G. 1, 265 (mit Anm. 3), auch 270 Anm. 1 und 430. — Über Volkmuths Beziehungen zu L. Schmid: B. Schroeder u. F. Schwarz, L. Schmid (1871) S. 179, 184 (vgl. 122 f., 167 f., 178). Im übrigen: A. Dyroff, C. J. Windischmann (1916) S. 43 (irrig) u. 58 f.; F. v. Bezold, Gesch. d. Rhein. Friedr.-Wilh.-Univ. (1920) S. 384; H. Schrörs, Gesch. d. kathol.-theol. Fakultät zu Bonn 1818—1831 (1922) S. 338 f., 373, 398.

[3]) Berlin 1867 IV u. 71 S. Vorwort: Posen, im Mai 1867 (vorhanden: München, Staatsbibliothek). — Von Pfülf 2, 287 f. als „Schmähschrift" flüchtig abgetan.

Die Schrift beschäftigt sich zunächst (I. „Ultramontanismus und Borussianismus“) abwehrend mit Kettelers Kapitel von dem „sog. Beruf Preußens“ — einem Kapitel „von unerhörtem Inhalte“. Der zweite Abschnitt, „Habsburg und Hohenzollern“, versucht die „Rechtsfrage“ geschichtlich zu behandeln, stützt sich dabei stark auf Sybels berühmte historisch-politische Abhandlung von 1862 „Die deutsche Nation und das Kaiserreich“ und, für das 15. Jahrhundert, auf Wessenbergs Buch über die großen Kirchenversammlungen. Das dritte Kapitel, „Römischer Kaiser und deutscher König“, mit 18 Seiten das umfänglichste, tritt mit der gleichen Fragestellung an die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts heran; neben Sybel wird vor allem Häusser herangezogen, also jene Geschichtschreiber, die Ketteler als willkürliche, doktrinäre Erfinder des „Berufes“ Preußens verwarf und neben den Freimaurerlogen für das Unheil verantwortlich machte, das dieser „fixen Idee“ entsprungen sei. Volkmuth sucht die bischöflichen Geschichtsbilder zu zerstören; Kettelers gelegentliche Unwissenheit und Willkürlichkeit sind stark genug, um diese Arbeit leicht erscheinen zu lassen, soweit sie sich bei der Oberflächlichkeit seiner Geschichtsbetrachtung überhaupt verlohnt. Der Kritiker, der übrigens keinen bedeutenden selbständigen Zug zeigt, nimmt, in begreiflicher patriotischer Erregung, Kettelers Urteile über Preußen zu ernst, zu schwer: er verkennt, daß selbst in dieser preußenfeindlichen Geschichtsbetrachtung, die vor allem auf die preußenfeindlichen Klerikalen berechnet ist, noch etwas von Werbung für das gegenwärtige Preußen steckt. Mit dem vierten Abschnitt erreicht das Büchlein die Gegenwart, berührt dabei besonders die kirchliche Frage, das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus, die Verbindung preußenfeindlicher Gedanken; der Rückschlag gegen klerikale führt zu widerklerikalen Übertreibungen in der Art des Satzes: „Die wehmütigen Klagen der ultramontanen Blätter über die Ausscheidung Österreichs aus Deutschland beweisen allein schon zur Genüge, daß es mit dem Existenzkriege nicht bloß auf die Vernichtung und Entehrung Preußens, sondern auch auf die Bekehrung des Protestantismus abgesehen war.“ Stärker noch zeigt der Schluß — „Die Lösung des Rätsels“ — die Befangenheit und die Erkenntnisgrenzen dieses Literaten: er überschätzt die innerkirchlichen Wirkungen des Jahres 1866 und der Gefährdung, des drohenden Untergangs des Kirchenstaats. Er meint, daß die Bischöfe „nach der Auflösung des ultramontanen Kirchenregiments“ das Schicksal der deutschen Kirche in die Hand bekämen und wählen müßten zwischen einer selbständigen deutschen Nationalkirche mit Episkopalverfassung und dem Fortbestehen des absoluten Papsttums; er hofft auf eine Wiederbelebung des Paulinismus.[1])

Eine umfänglichere und umständlichere Widerlegung des bischöflichen Buches erschien gleichfalls noch im Jahre 1867 ohne Namen des Verfassers in Landsberg an der Warthe. Dieses Buch „Nationalität und Freiheit“[2]) wendet sich noch scharf gegen „sog. Ultramontane oder vielmehr volks- und vaterlandslose Anhänger des Papsttums“; ihnen wird vorgehalten, sie hätten sich im Jahre 1866 mit all den revolutionären Doktrinen und gemeinen Leidenschaften verbündet, die durch die Enzyklika vom 8. Dezember 1864 verworfen worden seien, sie hätten so unsaubere und verbrecherische Schriften hervorgebracht, wie kein Volk unter der Sonne. Der breite erste Teil der Schrift (S. 1 bis 114 „Nationalität und Freiheit“) ergeht sich in philosophischen und geschichtlichen Auseinandersetzungen, die zuletzt in die jüngste Zeit hineinführen. Die besondere Beziehung zu Kettelers Schrift bringt der kürzere zweite Teil, der ihre „historischen Urteile und Ratschläge“ prüfen möchte: Wider-

---

[1]) Dazu Volkmuths Schrift von 1869 „Petrus und Paulus auf dem Konzil zu Jerusalem“ (vgl. unten S. 573 Anm. 1), bes. S. 65 f.

[2]) N. u. F. Eine Widerlegung des Buches „Deutschland nach dem Kriege . . . Landsberg a. d. W., Schäffer u. Co., 181 S. (München, Staatsbibliothek). Das nicht genannte Erscheinungsjahr ergibt sich aus S. 147.

sprüche, Verhüllungen, Verzerrungen sollen aufgedeckt werden; in scharfer Kampfstimmung, auch in bitterer Ironie wendet sich der Preuße gegen das Bischofsbuch. Mit dessen Gegenwartsbetrachtungen aber brauchte auch er nicht ganz unzufrieden zu sein: die Verwerfung der Dreiteilung Deutschlands, die Forderung der Anlehnung an den Nordbund vernahm er mit Befriedigung; er ist freilich der irrigen Meinung, Ketteler werde lediglich durch die Sorge um die Mittelstaaten bestimmt.

Das Politische in der bischöflichen Schrift, das den Beifall solcher Preußen fand, war gerade das, was leidenschaftliche klerikale Gegner Preußens aufs äußerste reizte. Wohl durfte Ketteler von vielen klerikalen Großdeutschen Verständnis für die politische Wirklichkeit erwarten oder doch eine durch kirchliche Erwägungen bestimmte vorsichtige Zurückhaltung, und in der Tat haben sich die preußischen Klerikalen nach und nach größtenteils gleich ihm bekehrt. Aber auch manchem von ihnen kam es sehr viel schwerer an als dem Bischof, sich in den Zwang der Verhältnisse zu schicken. Peter Reichensperger allerdings war dem Bischof vorangegangen mit der öffentlichen Forderung, die vollendete Tatsache unbedingt anzuerkennen und jetzt allein in Preußen den Führer zur deutschen Einheit zu sehen.[1]) Sein Bruder aber, der Königgrätz zu den göttlichen Ratschlüssen zählte, in die man sich nur mit Mühe fügen könne, schrieb einem vertrauten persönlichen und politischen Freunde die bitteren Worte[2]), der Bischof hätte „mindestens erst das Trauerjahr vorübergehen lassen sollen, bevor er die ‚vollendeten Tatsachen‘ zum Fundament seines neuen Hoffnungsbaues gemacht habe“. Was blieb indessen diesem und den anderen großdeutschen Klerikalen in Preußen, wenn sie auf die Mitarbeit in der neuen Staatsgemeinschaft nicht verzichten wollten, schließlich übrig, als hinterdrein eine ähnliche Haltung einzunehmen, wie sie Ketteler in kluger Entschlossenheit zu Beginn des Jahres 1867 bereits empfahl? Im Herzen gewiß versöhnten sich nur wenige mit der Wandlung der Dinge, und der römische Kardinal deutscher Nation, der letzte Graf von Reisach, war nicht der einzige, der schon damals auch kirchliche Sorgen nährte und es in der Stille aussprach, wenn Bismarck die Mainbrücke überschritten und Süddeutschland in seine Macht bekommen habe, werde die Verfolgung der Kirche an die Stelle

[1]) Landtagsrede v. 29. 8. 66, von d. „Köln. Blättern“ als im wesentlichen zutreffende Wiedergabe der Stimmung „der Katholiken“ anerkannt: Hansen, Preuß. u. Rheinl. S. 178.

[2]) Aug. Reichensperger an d. Appellationsgerichtsrat Frh. v. Thimus (über diesen, man möchte sagen geistigen Doppelgänger R.s vgl. A. D. B. 38 S. 45): Pastor, R. 1, 596 („Hoffnungsbaumes“ wohl Druckfehler). — Noch nach der Reichsgründung haben unbelehrte oder nur scheinbar bekehrte preußische Katholiken ähnliche Anschauungen mit unberechtigter Verallgemeinerung auch öffentlich vertreten, wo es ihnen kirchlich nützlich schien. So der Aachener Advokat Dr. Lingens (vgl. oben S. 103) auf dem Mainzer Katholikentag von 1871 (Verhandl. S. 253; vgl. unten S. 563 ff.): „Wir Katholiken haben uns nie einverstanden erklärt mit der Scheidung, die zwischen uns und den in Österreich wohnenden Katholiken seit 1866 eingeführt worden ist.“

der jetzigen Toleranz und Loyalität treten.[1]) Auch von Ketteler selbst meinten wohl politische und kirchliche Gegner[2]) noch ein Jahr nach Veröffentlichung seines Buches, er könne die Verdrängung Habsburgs nicht verschmerzen. Und ganz gewiß: der Schmerz über das Jahr 1866 blieb, aber es blieb auch die Einsicht, daß die Ergebnisse des Krieges nicht ungeschehen gemacht werden könnten. Diese Einsicht eben bestimmte seine Haltung und sein Handeln. Viele Katholiken in Mainz, in Hessen, folgten ihm sofort auf dem Wege der politischen Erkenntnis.[3]) Ganz anders aber stellten sich, wie der Bischof im voraus wußte, die meisten seiner Freunde in Mainz selbst, die schroff großdeutschen Klerikalen in seiner Diözese, die, kirchlich die Getreuesten, auf ihren Bischof politisch tief erbittert waren[4]), überhaupt seine kirchlichen Gesinnungsgenossen im deutschen Westen und in ganz Oberdeutschland, besonders in Baiern.

Im „Mainzer Journal“ hat erst 14 Tage nach Ausgabe des Buches, das von einer pfälzischen Zuschrift bereits mit kirchlichem Beifall unter politischem Stillschweigen begrüßt worden war[5]), ein Mainzer Mitarbeiter das Wort ergriffen, ein Kleriker, ein Theolog, vielleicht der dem Bischof als gefälliger Mitarbeiter zur Seite stehende Dr. Heinrich, der soeben Domdekan geworden war. Auch in das Werden dieses Werkes wird er Einblick gehabt haben, aber die bischöfliche Wendung zu Preußen hin, so reichlich sie mit kirchlichen und politischen Vorbehalten bedacht war, begrüßte er so wenig, wie sein Freund Moufang. Da vollends die Männer des „Mainzer Journals“ zwar im wesentlichen mit dem Ketteler vom Sommer, nicht aber mit dem vom Winter 1866 übereinstimmten, haben sie lediglich den Theologen über die Kirchlichkeit, die Bischöflichkeit dieser politischen Schrift reden lassen. Der geistliche Beurteiler erwartet von ihr eine noch tiefere Wirkung als von den früheren Schriften Kettelers, von der über die Freiheit und der über die Arbeiterfrage, aber nicht etwa, weil hier politisch erstarrten oder politisch ratlosen Katholiken der Weg gewiesen war, sondern nur um der grundsätzlichen kirchlichen Betrachtung willen, nur wegen des Versuches „die verworrenen Rätsel der Gegenwart im Lichte

[1]) Reisach soll das Wort im Winter 1867 in Rom gesprochen haben. Mitgeteilt wurde es erst im Beginn des Kulturkampfes durch den Posener klerikalen Korrespondenten des Krakauer „Czas“; durch Vermittlung der „Germania“ übernommen vom Mz. J. 1872 Nr. 83 (9. 4.). — Der päpstliche offiziöse *Osservatore Romano* fordert 8. 1. 67 von den Katholiken Vertrauen zu der verstärkten preußischen Staatsmacht, verrät aber (was Volkmuth a. a. O., S. 69 f. — der Aufsatz ist 70 f. abgedruckt — verkennt) den Wunsch, zwischen Preußen und dem Königreich Italien Unfrieden zu stiften. — Besorgnis vor dem Protestantismus in Preußen zeigte sich in der jesuitischen *Civiltà Cattolica* Goyau 3, 83.

[2]) Z. B. Arthur Müller, Vademecum (s. oben S. 320 Anm. 4) S. 21.

[3]) Über die geteilten Meinungen der Katholiken berichtet kurz aus eigener Erinnerung der Mainzer katholische Jurist K. G. Bockenheimer (1836—1914) in seinem Buche (1907) „Mainz im Jahre 1866“ S. 108.

[4]) Der klerikale Mainzer Phil. Wasserburg („Laicus“), ein eifriger, scharf preußenfeindlicher Zeitungs- und Broschürenschreiber vor, in und nach dem Kulturkampfe (Nachlaß in d. Mainzer Stadtbibliothek), läßt das noch in seiner Lebensskizze Kettelers (1877, S. 17 f.) immerhin deutlich erkennen — trotz „geflissentlicher Milderung“ (Pfülf 2, 285). — Vgl. unten S. 690 Anm. 2.

[5]) Mz. J. 1867, N. 41 (17. 2.) — vielleicht von dem den Männern um K. befreundeten Speierer Domherrn und Schriftsteller Wilh. Molitor? — Zum Folg.: Nr. 49 (27. 2)., Zeichen: ⊲, vgl. dazu Nr. 80 u. 81 (gegen Leopold Schmid).

der christlichen Ideen zu lösen". Die politischen Bedenken, erkennbar schon am Ausbleiben des politischen Beifalls, werden wenigstens leise angedeutet, indem es dieser Kleriker ausgesprochenermaßen anderen überläßt, von dem „staatsmännischen Geiste" der Schrift, von dem Freimut des Patriotismus zu reden, und selbst „ihre ganze, aber auch ihre unvergleichliche Größe" eben darin finden wollte, „daß sie die einfachen und elementaren Grundsätze des Glaubens zum Kanon aller politischen Fragen macht und daß sie alle Bewegungen der bürgerlichen Gesellschaft auf die sittlichen und ewigen Interessen hin ordnet". In dem bischöflichen Buche erhebt sich die politische Wirklichkeit über den kirchlichen Grundsätzen tatsächlich frei in ihrer gegenwärtigen, geschichtlich geschaffenen Gestalt, wie der zerklüftete Berggipfel über der unbeweglichen Gebirgsmasse. Diese priesterliche Anpreisung aber wollte auch in den politischen Erwägungen des Werkes den priesterlichen Charakter aufdecken, in jedem Abschnitte nur den Weg der christlichen Prinzipien verfolgen; dieser Geistliche sah auch an Kettelers Worten über die zukünftige Gestaltung Deutschlands das Wesentliche darin, daß sie hoch über den wechselnden Fragen der politischen Machtverhältnisse stünden, während sie doch in Wahrheit, obwohl eingetaucht in den Geist der Kirche, mit drängender Kraft gerade der lebendigen Macht sich zuwandten. Gewiß hat der geistliche Freund die kirchliche Grundstimmung des Bischofs richtig und glücklich erfaßt; aber es entsprach nicht der Meinung des bischöflichen Buches, wenn er auch da, wo das feste Land der Realpolitik auftaucht, immer wieder hineinlenkt in das unermeßliche Meer christlich-kirchlicher Idealpolitik. Nur im Vorübergehen einmal deutet er wohl den Gegenwartssinn der bischöflichen Betrachtung an; aber er faßt die Mahnung, die Ketteler an alle richtet, die Gefahr laufen über Bundesrecht und Österreich die deutsche Zukunft zu vergessen, l e d i g l i c h kirchlich: die Kirche sei nicht gebaut auf die Scholle des untergegangenen und untergehenden Rechtsbodens. Er möchte überhaupt zuerst und zuletzt nicht wegen ihrer gewandten Anpassung an die Wirklichkeit die bischöfliche Schrift geradezu als „ein wesentliches Stück der Geschichte unserer Zeit" begreifen, vielmehr darum, weil dieses Buch die Prinzipien verkündet, die das moderne Staatsrecht, die moderne Politik in mehr als hundertjähriger Arbeit begraben zu haben wähne, während in der Entwicklung dieser christlichen, der kirchlichen Grundsätze der wahre politische Verstand liege, die wahre staatsmännische Einsicht. Damit sollte Kettelers „Deutschland nach dem Kriege von 1866" im „Mainzer Journal" zugleich kirchlich gefeiert und politisch um seine Wirkung gebracht werden.

Der offene Kampf aber gegen das Buch wurde mit Leidenschaft von denjenigen geführt, deren politischer Eifer durch keine persönliche Rücksicht sich fesseln ließ. Das waren neben jenen politischen Gegnern des Bischofs, die zugleich als seine kirchlichen auftraten, die kirchlichen Gesinnungsgenossen, die sich in ihren politischen Überzeugungen und Absichten schwer getroffen fühlten und auch ein wenig kirchlich erzürnt waren auf den der preußischen Macht huldigenden Bischof. Sie wußten ihre Angriffe gegen seine politischen Ratschläge auch auf englischen Boden zu übertragen, wo ja überhaupt damals, nicht zuletzt dank Döllingers guten englischen Beziehungen, die Beschäftigung mit dem deutschen Katholizismus weit verbreitet war. Englische Blätter brachten Besprechungen des bischöflichen Buches. In der *Westminster Gazette* erschien eine ausführliche Beurteilung, die einiges von dem lobte, was dem klerikalen großdeutschen Standpunkte entsprach, aber gerade das ablehnte, was politisch das wichtigste war und dem Bischof selbst dafür galt: Süddeutschlands Anschluß an den Nordbund. Obwohl dieser

Londoner Aufsatz sich mit einer Kritik berührte, die eine niederrheinische Zeitschrift brachte, schien er genug des Eigentümlichen zu enthalten, um den Entschluß zu rechtfertigen, ihn „in Form einer Flugschrift einer vaterländischen Buchhandlung zu übergeben“. So sagt das Vorwort der deutschen „Übersetzung“, die unter dem Titel „Preußens Unberuf“ im Sommer 1867 erschien.[1]) Es ist kein Zweifel, Verfasser und Übersetzer sind eins, und man darf vermuten, daß auch jener „ähnliche“ niederrheinische Aufsatz demselben Verfasser angehört. Er nennt seinen Namen nicht, aber wir wissen durch Max von Gagern[2]), daß es Hermann Müller ist, der eigenwillige, begabte, unbedingt kirchenstrenge und entschlossen preußenfeindliche niederrheinische Literat, der vom Herbst 1849 an für drei Jahre die klerikale „Deutsche Volkshalle“ in Köln geleitet hatte und seit 1856 in Würzburg, wo er vor 1848 als juristischer Professor gewesen war, als ein der Universität von der Regierung aufgenötigter Lehrer der deutschen Philologie wirkte, mit Ketteler übrigens von der Paulskirche her bekannt.

Müllers Vorbemerkungen schon führen in die Stimmung der „übersetzten“ Abhandlung ein. Er klagt über die Haltung der „Historisch-Politischen Blätter“. Ihr Herausgeber Jörg selbst hatte Kettelers Buch besprochen.[3]) Jörg nannte dabei z. B. den Norddeutschen Bund eine geregelte Institution zur unfehlbaren Aufsaugung der Einzelstaaten auf dem Wege der finanziellen und militärischen Plusmacherei, er fand, daß im preußischen Wesen nichts Hohes und Edles und Versöhnliches liege, daß dem preußischen Geiste der Stempel eines höheren Berufes für ein so nobles Volk wie das deutsche abgehe; dennoch erweckte seine Rezension bei Hermann Müller und, wie dieser sagt, auch bei anderen den Eindruck einer „Zustimmung zu der preußenfreundlichen Disposition“ des bischöflichen Buches. Müller fordert von den „Historisch-Politischen Blättern“ — auch hier will er den Bischof treffen — Verwerfung des „abergläubischen Kultus, der vielfach mit dem ‚Palladium‘ einiger preußischen Verfassungsparagraphen getrieben wird“. Er kann die Sprache der Wirklichkeit nicht ganz überhören, er selbst meint, „daß Süddeutschland, während man es über Anschluß oder Nichtanschluß sich beraten läßt, in gewissem Sinne schon längst angeschlossen ist“. Aber, wie man sich auch mit den augenblicklichen Verhältnissen abfinden möge, er will zu erreichen suchen, daß Deutschland mehr

---

[1]) Preußens Unberuf. Eine aus dem Englischen übersetzte Kritik der von Kettelerschen Schrift: Deutschland nach dem Kriege von 1866. München, Lentner, 1867. 42 S. — Verz.: K. A. v. Müller S. 255. — Die Schrift (München, Staatsbibliothek) beruft sich S. 15 f. auf die Verfassung des Norddeutschen Bundes, ist also frühestens in der zweiten Aprilhälfte geschrieben.

[2]) M. Liederbach (= Max v. Gagern, vgl. Pastor, Gagern S. 431), Herm. Müller. Mainz, Kirchheim, 1878 (reiche, doch stark idealisierende und einseitige Darstellung; zuerst im „Katholik“ 1878) S. 156 f. — M. war seit s. Londoner Aufenthalt vom Herbst 1862 Korrespondent der *Westm. Gaz.* (Liederbach S. 154). — Über M. neben dem „nach den Originalakten der Universität Würzburg“ unter Vernachlässigung der übrigen Überlieferung von Wegele vf. unbefriedigenden Abriß in der A. D. B. 22 (1885) S. 559 ff. namentlich Bachem 1 u. besonders 2 (s. d. Register.) — Der Hesse Reinhard Eigenbrodt (1799—1866) gedenkt 1852/3 im Rückblick auf die Paulskirche (Erinn. hg. v. Bergsträßer, 1914, S. 193) mit großer Abneigung „der unheimlichen Erscheinung“ M.s, „der mir wegen seiner jesuitischen Glätte vom ersten Augenblick unserer Bekanntschaft an zuwider war“.

[3]) Hist.-pol. Bl. 59 (1867), 464.

und mehr von der Wahrheit durchdrungen werde, durch Preußen könne es wohl zerrüttet, ausgesogen und geknechtet, nie aber befriedigt, gestärkt und gehoben werden. Der angeborene, unauslöschliche „Unberuf Preußens“ ist ihm „eine der wichtigsten Qualitäten, welche die heutige Politik in Rechnung zu bringen hat, wenn sie nicht gegen die klare göttliche Vorsehung anrennen will“. So spielt er gegen den Bischof von vornherein den Himmel aus. Die „Londoner“ Kritik selbst aber, die derart eingeleitet wird, will zeigen, daß Preußens Politik gerade so schlimm ist, wie die von Ketteler verdammte römische Politik Napoleons III., daß König Wilhelm „ein Viktor Emanuel für den Norden“, und Bismarck „ein Cavour des Nordens“, im wesentlichen dasselbe verfechten, wie Italien, daß hier wie dort Rom das letzte Ziel ist; aber bei den Preußen ist nicht einmal die radikale Einigung Deutschlands sondern die Borussifizierung die Hauptsache, „wodurch die Umwälzung Deutschlands nur noch lügenhafter und gewalttätiger wird als die Italiens“. Was Ketteler gegen den „Borussianismus“ sagt, gibt Müller dankbar im Wortlaut wieder, — diese Schilderungen, die „den Lebenserfahrungen, den Studien sowie dem freien Blicke und Mute“ des Bischofs entsprechen. Den bischöflichen Sprung aber von der Verdammung des „sogen. preußischen Berufs“ zur Billigung der im Sinne dieses „Berufs“ errungenen Erfolge kann Müller natürlich nicht anerkennen. Es war nicht schwer, bei Ketteler hier einen Widerspruch zwischen Urteil und Entschluß aufzudecken. Mochten sich die derben, selbst die groben Mittel taktisch empfehlen, Ketteler hatte doch, da seine eigene Gesinnung ihm die Verdunkelung der preußischen Geschichte und Gegenwart leicht machte, die Farben zu stark aufgetragen. So konnte der Kritiker höhnen, daß man dort, wo einem, wie er übertreibend sagt, nichts als Zerfall, Zerrüttung und Verderben gezeigt werde, auf einmal wieder den Hafen des Heils sehen solle; so konnte er spotten: „Das wurzelhaft Böse herrscht fast ohne Widerspruch in Preußen: aber aus diesem Bösen soll durch die Barmherzigkeit Gottes, ohne Buße und ohne Sühne, Gutes entstehen!“

Die eigene Auffassung von der Unmöglichkeit einer Umkehr Preußens „auf den jetzt gänzlich verlassenen Weg der göttlichen Gesetze und des historischen Rechts“ begründet Müller zunächst mit den bischöflichen Zeugnissen. Er wird schon hier, dann dort, wo er selbständig beweisen will, immer mehr aus dem Kritiker Kettelers lediglich zum Kritiker Preußens. Seine „Beweise“ zieht er aus der Geschichte Preußens, aus „dem“ Urteile „des“ deutschen Volkes über die Preußen, über diese schwarze „donna Borussia“, die „von alters her von Gewalttätigkeit, von Raublust, von Tücke und Hochmut erfüllt, aller Poesie, aller christlichen Romantik, alles ritterlichen Geistes, alles echten Heldentums bar gewesen“ sei. Das sind Worte, die daran erinnern können, daß Friedrich Theodor Vischer einmal von dem gerade in Baiern heimischen „dumpfen, stumpfen, stierköpfigen Haß“ gegen Preußen sprach.[1]) Der zum ultraklerikalen Baiern gewordene katholische Rheinländer Müller muß allerdings selbst feststellen, daß sich die preußische Wirkung der preußischen Erfolge bei den Katholiken Preußens, auch denen im Rheinlande, bereits zeigt. Ihm aber ist ein „borussifiziertes“ Deutschland kein Deutschland mehr. Der „schöneren und edleren Hälfte des deutschen Vaterlandes“, dem fränkisch-alemannisch-bairisch-österreichischen Süden — er ist „freilich naturgemäß innig verwachsen mit dem gesamten Rheinland“ — bringt er seine romantisch-historische Huldigung dar; über die Gebiete im Osten der Elbe urteilt er hochmütig ab und den König Wilhelm persönlich verhöhnt er als Wilhelm Isegrimm, Wilhelm den Wolf.[2]) Sein katholisch-romantisches Kulturideal berührt sich mit dem Kettelers[3]), aber

[1]) K. A. v. Müller, Fr. Th. Vischer als Politiker: Dt. Rundschau 152 (1912) S. 238.

[2]) S. 35. — S. 38 Anm. sagt er gar (veranlaßt durch die Bibelstellen bei Ketteler, Deutschl. S. 205) mit *Eccl.* X 13: kein König sei schlimmer als „ein alter dummer König, der nicht in die Zukunft blicken kann“.

[3]) Auch in einzelnen Urteilen zeigt sich das, z. B. (S. 34 f.) in der Begeisterung für Tirol, dazu oben S. 399 mit Anm. 1.

ihm gilt es, anders als dem Bischof, auch als gegenwartspolitisch bestimmend, nur daß es sich da einem nicht lediglich kirchlich bestimmten Hasse gegen Preußen verbindet. Er will nicht, wie Ketteler, Preußen als Führer und Schützer Deutschlands gelten lassen. „Die Franzosen können uns nicht so tief schädigen“, so sagt er, wie es von anderen Klerikalen auch gesagt wurde, niemals aber von dem Bischof. Den Hinweis auf den Schutz gegen Frankreich sucht er durch die Bemerkung zu entkräften, eine Hingebung an Preußen würde Frankreich nur reizen und in Süddeutschland bei dem Volke eine den Franzosen nützliche Reaktion erregen. Er weiß, es ist „etwas verführerisch für gute Katholiken“, sich von dem Anschluß an das Preußen der Verfassungsparagraphen für Süddeutschland die Befreiung der Kirche von dem „Alp der omnipotenten Staatsgewalt“ zu versprechen: aber es ist trügerisch, so belehrt er sie, für katholische Interessen irgend etwas von Preußen zu hoffen. Müller möchte das, was ihm selbst zur inneren Einheit geworden ist, Liebe zur katholischen Kirche und Haß gegen Preußen, auch den anderen als Eins erscheinen lassen. Er erklärt (in dieser Zeit anwachsender Bekenntniskämpfe!), die konfessionelle Spaltung habe ihre Bedeutung verloren, der Glaubensstreit sei längst in das Stadium des Kampfes zwischen Glauben und Unglauben getreten; den Unglauben aber findet er eben in Preußen dargestellt, dem „jetzt dominierenden Borussianismus“ hält er vor, „mit Katholikenhaß, d. h. mit Christenhaß auf das innigste verbunden und verwachsen“ zu sein, und durch Beispiele aus der „Katholikenhetze“ sucht er das zu belegen, er, der doch konfessioneller Spaltung die Bedeutung abspricht. Den Mainzer Bischof hat er in der zweiten Hälfte der Schrift fast aus den Augen verloren, jetzt spielt er gegen ihn noch einen letzten kirchlichen Trumpf aus. Von der preußischen Regierung seien die Katholiken erst nach dem Kriege gegen Lügen und Aufhetzungen in Schutz genommen worden. Im Mai 1866 aber habe Bismarck in seiner „Norddeutschen Zeitung“ den konfessionellen oder vielmehr antichristlichen Haß gegen das „Haus Habsburg, den Todfeind der evangelischen Kirche“, aufstacheln lassen, habe der Rektor der Universität Greifswald in amtlicher Rede zu „einem Gustav-Adolf-Ritt in katholisches Land“ aufgerufen. „Das ist für die Katholiken in Preußen eine unvergeßliche Erfahrung, und es wundert uns in der Tat, daß unsere Mainzer Schrift von diesem Gustav-Adolf-Ritt des Jahres 1866 keine Notiz genommen.“

Aus Baiern kam dieser nicht so katholisch-großdeutsche wie klerikal-partikularistische und kirchlich-romantische, zugleich leidenschaftlich preußenfeindliche Angriff auf des Bischofs Buch. Aus Baiern auch kamen Zuschriften an das „Mainzer Journal“, die — von der Schriftleitung, die im geschichtlichen und politischen Urteil über „Preußens Unberuf“ mit Hermann Müller übereinstimmte, offenbar mehr als bloß geduldet und teilweise wohl unmittelbar auf Müller zurückgehend — mit vorsichtiger Beharrlichkeit den nachwirkenden politischen Forderungen Kettelers entgegenzuarbeiten suchten. „Deutschland nach dem Kriege von 1866“, mit einzelnen Erörterungen jedem Vorkämpfer Preußens im deutschen Meinungskampfe ein willkommener Helfer, wurde in Baiern auch von katholischen Freunden des preußisch-deutschen Einigungsgedankens offenbar nicht ohne einigen Erfolg eingesetzt gegen den mit oder ohne großdeutschen Mantel einherschreitenden klerikalen Partikularismus. Kettelers Buch konnte bei katholischen Baiern die ersten Wirkungen der deutschen Politik des baierischen Ministerpräsidenten Hohenlohe verstärken. Es fehlte auch in Baiern nicht an streng kirchlichen Bismarckverehrern.[1])

[1]) Ein Beispiel: Hyac. Holland, Erinnerungen (1921) S. 133.

Schon Anfang März 1867 wagte ein bairisch-klerikaler Gegner Preußens im „Mainzer Journal“[1]) nur zu sagen, daß „viele“ der sog. Ultramontanen dem engsten Anschlusse an Preußen und wahrlich nicht aus kirchlichen Gründen gram seien; der ganze Aufsatz hatte offenbar den Sinn, bei schwankenden Katholiken die Macht der bischöflichen Worte, die Wirkung ihrer öffentlichen Verwertung abzuschwächen. Die baierische klerikal-partikularistische Propaganda fand fortan in dem Mainzer klerikalen Blatte ihren guten Unterschlupf. Hier durfte man aussprechen, des Liedes Ende werde sein, daß süddeutsches Militär schätzbares Material biete für preußische Zwecke, hier ergoß sich der Haß gegen Preußen in hohnvollen Worten über das Schutz- und Trutzbündnis, hier wurde verkündet, seit Sadowa sei das Faustrecht zum europäischen System geworden, als ob derartige Redensarten nicht schon in den klerikalen Klagen über das Jahr 1859 abgenutzt worden wären. Allerdings forderten namentlich seit dem Herbst 1867 kirchlich-katholische Anliegen, klerikale Interessen einige Rücksicht auf Preußen. Durch die konkordatfeindliche Entwicklung der inneren Politik Österreichs, durch die ungewisse Lage des Kirchenstaates wurde wenigstens ein Teil der großdeutschen und der partikularistischen Klerikalen dazu veranlaßt, ihre Abneigung gegen Preußen nicht zwar aufzugeben, wohl aber nur mit klugem Maßhalten hervortreten zu lassen. Selbst das „Mainzer Journal“ zeigte sich in der zweiten Hälfte des Jahres 1867 zurückhaltender bei Besprechung der deutschen Frage; die derbe preußenfeindliche Polemik verstummte für eine Weile.

In dem Österreich des Grafen Beust schien alles — schon der Ausgleich mit Ungarn, der im Frühjahr 1867 den Dualismus begründete — dem Gedanken einer künftigen Wiederherstellung der österreichischen Herrschaft in Deutschland untergeordnet werden zu sollen. Das entsprach ganz den vorherrschenden Wünschen der deutschen Klerikalen. Aber die neue österreichische Regierung wollte auch deutsche Liberale in Österreich und dem übrigen Deutschland für sich gewinnen; sie sollten durch Staatsgrundgesetze über die allgemeinen Bürgerrechte versöhnt werden. Das traf die Klerikalen; die am schwersten lastenden Bestimmungen des Konkordats, die den österreichischen Liberalen wie ein fortwirkendes Königgrätz des deutschen Geisteslebens in Österreich erscheinen mochten, wurden durch die Erklärung der Unterrichtsfreiheit und der Freiheit der Wissenschaft beiseite geschoben. Der deutsche Liberalismus in Österreich bemühte sich um den durch die Dezemberverfassung von 1867 neu geordneten Staat. In dem „Bürgerministerium“, das zu Ende des Jahres 1867 unter dem Fürsten Auersperg zusammentrat, erhielt das Ministerium des Innern der von der Paulskirche her auch dem Mainzer Bischof bekannte und mehr

[1]) 1867 Nr. 56 (8. 3.): „Zum engsten Anschluß“ *H* Aus Bayern 4. März. — Zum Folg.: Nr. 61 (14. 3.), 74 (29. 3.), 76 (31. 3.), 103 (3. 5.), dazu Nr. 120 (vgl. auch 91, 108, 137).

als bloß verdächtige Dr. Giskra, der Brünner Bürgermeister, der inzwischen freilich aus einem radikalen Demokraten ein maßvoller Liberaler geworden war. Fortan sollte es auch in Österreich nicht mehr das persönliche Regiment klerikaler Prägung geben. Klang nicht Franz Josefs Aufforderung an die neuen Minister, ihre vollen Kräfte dem Staate zu weihen, auch wie eine persönliche Absage an die durch unstaatliche Rücksichten und unstaatliche Mächte stark mitbestimmte Konkordatspolitik? Schon Anfang Februar 1867 hatte Heinrich von Gagern, hatte der einst von der Nation umjubelte Präsident der Nationalversammlung, der nun, ein Gesinnungsverwandter Dalwigks, als großherzoglich hessischer Gesandter in Wien stand, klerikalen Freunden am Rheine nicht viel Tröstliches von Österreich berichten können.[1]) Im Oktober war man in Mainz um das Konkordat in Sorge.[2])

Ketteler persönlich, der seit Monaten schon um die katholische Kirche, um den katholischen Charakter seines geliebten habsburgischen Kaiserreichs bangte, fällte in seinem dem bedrängten Papste geltenden Hirtenbriefe im November 1867[3]) über das liberalisierende Österreich das Urteil, dort sehe sich die katholische Religion und Kirche tagtäglich schmählicher Beschimpfung und Behandlung ausgesetzt. Für den Bischof erhob sich die beängstigende Frage, ob Österreich auch aufhören solle, katholische Vormacht zu sein. Von dem Katholiken Giskra durfte er sich kirchlich nichts versprechen, auf den protestantischen Reichskanzler Beust konnte er immerhin noch hoffen. Seine unmittelbare kirchliche Sorge galt der Schule in Österreich; bisher bischöflicher Fürsorge anvertraut, schien sie jetzt dem kirchlichen Einfluß geradezu entzogen werden zu sollen. Ketteler, der zu Ende des Jahres 1867 auch für die Beratung des preußischen Gesetzentwurfes über das Unterrichtswesen einem katholischen Herrenhausmitgliede das erbetene Gutachten gesandt hatte, veranlaßte den hessischen leitenden Minister, dessen gute Wiener Beziehungen er kannte, zu dem Versuche einer Einwirkung auf die schulpolitische Haltung der österreichischen Regierung.[4]) Am 24. Februar 1868 erschien er bei

---

[1]) Der Speierer Domherr Molitor (vgl. oben S. 516 Anm. 5) an Steinle 7. 2. 67 (Steinle 1, 523).

[2]) Mz. J. 1867 Nr. 255 (1. 11.) *H* Wien 28. 10. mit Anm. der Journalredaktion.

[3]) Gedr. auch bei Mumbauer 1, 351.

[4]) Zum Folg.: Dalwigk an Heinr. v. Gagern, Darmstadt 25. 2. 68, und Gagern an Dalwigk, 4. 3. 68 (exped. 6. 3., Konzept mit vielen Änderungen und Streichungen), beides nach E. Vogts Abschr. aus d. Gagernarchiv, desgl. Dalwigk an Gagern 11. 4. 68. Dazu Dalwigks Tagebücher 24. 2. u. 6. 4. 68. — K.s „Austausch mit dem Kardinal Schwarzenberg über die neue Gesetzgebung in Österreich“ wird von Pfülf 2, 403 leider nur erwähnt; aus Wolfsgruber, Schwarzenberg 3, 72 ff. ergibt sich lediglich, daß S. sein Rundschreiben vom 9. 2. 69 – über (und gegen) die vom Papste geforderte Verweigerung des persönlichen Erscheinens der Geistlichen vor einem weltlichen Strafrichter — außer an einige österreichische Erzbischöfe und Bischöfe allein noch an K. sandte und daß dieser 22. 2. zustimmend antwortete.

Dalwigk. Vier Tage vorher hatte Giskra an den Statthalter von Steiermark und Österreich einen scharfen Erlaß gerichtet über die geistliche Agitation gegen die bevorstehende Ehe- und Schulgesetzgebung. Auf Ketteler wirkte neben der alten Abneigung und gewiß stärker als sie der frische Eindruck der ersten Ministerhandlungen seines ehemaligen Parlamentsgenossen, wenn er nun dem Darmstädter Gönner geradezu sagte, die Herren Giskra und Konsorten seien ihm von der Zeit der Nationalversammlung her in tiefster Seele verhaßt. Im übrigen wußte er geschickt Dalwigks Hinweis auf die hessischen Schulverhältnisse mit rühmenden Worten über diese und mit der dem Beamtengefühle Dalwigs schmeichelnden Bemerkung zu überbieten, das hessische Schuledikt von 1832 werde allen Teilen gerecht und brauche nur von Österreich angenommen zu werden, um die sonst drohende berechtigte und deshalb um so gefährlichere Opposition der Bischöfe zu verhindern. Daß das österreichische Konkordat, selbst nach dem Eingeständnis strenggläubiger Katholiken, die Rechtsgleichheit der verschiedenen Konfessionen zugunsten der Katholiken verletze, daß es revisionsbedürftig sei, und daß namentlich der öffentliche Unterricht besser als bisher geregelt werden müsse, das gestand Ketteler dem Minister zu — „als ein Mann von Einsicht und Ehrlichkeit", wie Dalwigk sagt.

Dafür aber machte sich Dalwigk zum eifrigen Vertreter der bischöflichen Wünsche. Er gab sofort am 25. Februar 1868 dem Gesandten in Wien — und Gagern, der die Kinder aus seiner zweiten Ehe katholisch erziehen ließ, war auch stimmungsmäßig gut vorbereitet — den Auftrag, Beust über diese Besprechung zu unterrichten. Das hessische Schuledikt von 1832, das Beust gegebenenfalls für die österreichischen Einrichtungen verwerten sollte, legte Dalwigk bei; er meinte (man hört Kettelers Sprache anklingen), bei Zugeständnissen nach dem hessischen Vorbilde sei von dem gemäßigten Teile des österreichischen Klerus keine Opposition zu befürchten, die kaiserliche Regierung könne dabei auf den Einfluß Kettelers in ihrem Sinne zählen, und die Bedeutung dieses „Mannes von Geist und Mut und hervorragenden Kämpfers für die Rechte der katholischen Kirche" sei nicht zu unterschätzen. Gagerns Besprechung mit Beust blieb wenigstens nicht ganz ergebnislos. Allerdings zeigt der Kanzler, daß er den Zusammenstoß mit den kirchlichen Gewalten erwarte. Es war auch nur höfliche, berechnende Rücksicht auf den Minister in Darmstadt und den Bischof in Mainz, wenn Beust erklärte, den Einfluß, den Ketteler überhaupt und auf den österreichischen Klerus ausüben könne, wenn er der kaiserlichen Regierung zuteil werden sollte, wisse er wohl zu würdigen. Aber daß Beust von Gagern eine eingehende Darstellung der Vorzüge des alten hessischen Ediktes vor dem neuen österreichischen Entwurf entgegennahm, das bedeutete mehr. Denn Dalwigks Brief und Gagerns Darlegungen waren zugleich für den Kultus-

minister bestimmt; nur die böse Stelle über Giskra wurde ausgelassen, wie denn auch Beust die bischöfliche Bemerkung mit der höflich-deutlichen Feststellung zurückgewiesen hatte, man dürfe heute nicht den Leuten Äußerungen und Taten von 48 anrechnen und diese zum Maßstabe der Beurteilung machen. Daß der Kultusminister Leopold von Hasner, der liberale Professor und Abgeordnete, der österreichisch-zentralistische Politiker, nicht daran denken werde, den Mainzer Bischof förmlich als Mitarbeiter anzunehmen, das war gewiß. Es konnte nicht als ein günstiges Zeichen im Sinne Kettelers gelten, daß an demselben 7. März 1868, da Gagern seine Denkschrift für Beust und den Kultusminister aufsetzte, dieser den Jesuiten den Gymnasialunterricht in Feldkirch, Ragusa und Linz entzog.

Ganz ohne Wirkung indessen blieb die durch den Reichskanzler selbst vermittelte bischöfliche Anregung nun doch nicht. Am 30. und 31. März 1868 beschäftigte sich das österreichische Herrenhaus mit dem Schulgesetze; die dort gebilligten, am 2. April auch vom Abgeordnetenhause genehmigten Abänderungen des Wortlautes bezeichnen einige Zugeständnisse an die kirchliche Auffassung und sie entsprechen dem hessischen Schuledikt. Das nahm Ketteler „mit Überraschung und Genugtuung“ wahr. So erklärte er am 6. April 1868 dem hessischen Ministerpräsidenten, der ihm die Wiener Auskünfte persönlich nach Mainz überbrachte; nur mußte er bedauern, daß ein vom österreichischen Kultusminister übernommener sehr wichtiger Artikel des hessischen Ediktes, der einen unmittelbaren Einfluß der oberen kirchlichen Behörde auf die Art der Erteilung des religiösen Unterrichts sichere, vom Herrenhause gestrichen worden sei. Diese Unterredung Kettelers mit Dalwigk zeigt im übrigen, daß die leidenschaftliche Kriegsdrohung, die vier Wochen zuvor der Linzer Bischof Rüdig er gegen den Staat ausgestoßen hatte, ihn ebenso wenig von seiner Haltung abbrachte, wie das persönliche Werben des Grafen Friedrich Thun-Hohenstein. Friedrich Thun, in Kettelers ersten beiden Bischofsjahren Präsidialgesandter am Bundestag, später Gesandter in Berlin und (1857 bis 1863) in Petersburg, dann auf seinen Gütern lebend und im böhmischen Landtage tätig, war bei seinem Besuche in Mainz durch die Freundschaft mit Dalwigk[1]) empfohlen, mehr aber durch seine streng kirchliche Gesinnung und im besonderen noch dadurch, daß er im August 1867 in einem überschwänglich begeisterten Briefe an Ketteler[2]) von dem „überwältigenden Eindruck“ des bischöflichen Buches über „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ gesprochen, ja sogar ausdrücklich erklärt hatte, er unterschreibe jedes Wort, „sowohl politisch als religiös“. Jetzt aber kam er als Vertreter des Österreichs von gestern zu dem Bischofe, der sich politisch dem Preußen von heute, dem Deutsch-

[1]) Dalwigk, Tagebücher S. 44 f. (8. 8. 61 zu Gortschakow).

[2]) 27. 8. 67: Pfülf 2, 285. — Über Thun: v. Wurzbach, Biogr. Lexikon Österr. 45 (1881) S. 48 f.

land von morgen verschrieben hatte. Er bemühte sich, vielleicht im Auftrage, jedenfalls im Geiste seines Bruders, des früheren Kultusministers Leo Thun, die kirchliche Verstimmung Kettelers über das neue dualistische, liberal-parlamentarische Österreich-Ungarn politisch auszubeuten. Aber gerade das Bündnis des österreichischen Episkopats mit der feudalen Autonomistenpartei, insbesondere den offenen Übergang des Prager Kardinal-Erzbischofs Fürsten Friedrich Schwarzenberg zu den von Leo Thun geführten tschechischen Autonomisten beklagte der Bischof. Er beharrte auf seinem Standpunkt. Er wollte auch das kirchliche Urteil der erregten österreichischen Bischöfe nicht übernehmen. Dem Protestanten Dalwigk gegenüber erkannte er bereitwillig die Schwierigkeiten an, mit denen gerade der Protestant Beust in katholischen Kirchenfragen zu kämpfen habe. Er ging so weit — gewiß: er sprach zu dem Minister, dem er die Freiheiten der nie zum Konkordat erhobenen, nie förmlich von der Kurie anerkannten, jetzt aufgehobenen und doch noch wirksamen Übereinkunft, die größeren Freiheiten der Wirklichkeit zu danken hatte —, er ging so weit, zu erklären, auf das österreichische Konkordat und auf Konkordate überhaupt lege er keinen Wert. Er bekannte stolz, sein Vertrauen in die innere Kraft der religiösen Wahrheiten und in die Organisation der katholischen Kirche sei so groß, daß er eine vertragsmäßige Begünstigung der Kirche, einen besonderen staatlichen Schutz nicht für nötig halte; als sein Ideal nannte er jetzt nicht die preußischen Kirchenparagraphen (die von den österreichischen Bischöfen im Kampfe mit dem Staat gern ausgespielt wurden), sondern die kirchliche Freiheit der Vereinigten Staaten, die ihm kürzlich in einer anschaulichen Schilderung eines amerikanischen Bischofs[1]) aufs höchste gerühmt worden war. Für Dalwigk kam es auf das politische Bekenntnis Kettelers mehr an als auf das kirchliche. Er meinte eine günstige Wirkung der höflichen Worte Beusts beobachten zu können, und so viel gestand Ketteler in der Tat zu, daß es notwendig sei, daß bestehende österreichische Ministerium, zumal den Baron Beust, vielmehr zu stützen als ihm Schwierigkeiten zu bereiten, wie es von feudaler und klerikaler Seite geschehe. In schmeichelnder Anerkennung vor allem dieses politischen Urteils sagte Dalwigk unmittelbar vor seinem Weggehen zu dem Bischof, er bedaure, daß man ihn nicht verdoppeln und ein Exemplar nach Österreich versetzen könne, um dem dortigen Klerus ein wenig staatsmännischen Geist einzuflößen und ihn von seinen einseitigen, schließlich dem Staate und der Kirche gleich gefährlichen Bestrebungen zurückzubringen.[2])

Der hessische Minister lebte damals offenbar noch der Erwartung, eine maßvolle österreichische Kirchenpolitik würde Kettelers tief-

[1]) Sie wird mit kleinen Einzelzügen nach K.s Erzählung von Dalwigk in dem Brief an Gagern v. 4. 4. 68 sorgsam wiederholt.

[2]) Dalwigks Tageb. und, fast wörtlich gleichlautend, in dem Briefe vom 11. 4.

sitzender Sympathie für den katholischen Kaiserstaat wieder freiere Regung gestatten, ihn wieder hinwegziehen von dem Vernunftsbekenntnis zur preußischen Führung, das dem Bischof in den Reihen seiner kirchlichen Untergebenen und Verehrer, im Kreise seiner nächsten Freunde und Mitarbeiter eine starke Gegnerschaft erweckt hatte. Darum gab Dalwigk jene bischöfliche Anregung mit solch eifriger Eile zugleich und gewissenhafter Umständlichkeit nach Wien weiter. In Kettelers freundlicher Stellung zu dem wahrlich nicht kirchenfreundlichen Beust witterte er, der unversöhnte Gegner der Bismarckischen Politik und ihrer Schöpfungen, die geheime politische Zuneigung zu diesem österreichischen Reichskanzler, dessen sächsische Vergangenheit allein schon wahrscheinlich machte, daß er eine deutsche Einigung unter preußischer Führung nicht zuzulassen willens sei. Kündigte sich nicht wieder ein wenig jene vor dem Prager Frieden bewährte, mit der Darmstädter Haltung in der deutschen Frage so gut zusammenstimmende großdeutsche Auffassung an, wenn Ketteler im Februar 1868 — freilich eben dem Darmstädter Minister — versichert hatte, die badischen Wahlen zum Zollparlament würden größtenteils im katholischen großdeutschen Sinne ausfallen?[1]) Gab nicht das beharrliche Festhalten des „Mainzer Journals“ an der Polemik gegen Preußen, an der Verfechtung österreichisch-großdeutscher und klerikal-partikularistischer Gedanken dem Minister das Recht, auf eine Erschütterung des bischöflichen Standpunktes vom Winter 1866/67 zu schließen, mindestens an die Möglichkeit einer nahen Umkehr zu glauben? Dalwigk, der seine alten Verbindungen mit den Mainzer Klerikalen hatte, wußte gewiß, daß die Politik des Journals nicht die Politik des Bischofs war. Aber er wußte auch, daß es die vorherrschende Stimmung der einflußreichen katholischen Kleriker und Laien in Mainz, in Hessen, am Mittel- und Oberrhein überhaupt war, die im „Mainzer Journal“ zum Ausdruck kam und durch dieses jetzt wieder viel gelesene Blatt gefestigt und verbreitet wurde, und er durfte sich sagen, daß Ketteler auf die Stimmung dieser klerikalen Macht werde Rücksicht nehmen müssen. Jedenfalls: im Jahre 1868 — da die deutsche Politik Preußens stillzustehen schien, die widerpreußischen Gedanken aber allenthalben, in Hannover und Baiern, in Sachsen und Württemberg, mit wachsender Kraft emporstiegen — erhob sich auch die Mainzer politische Propaganda mit neuer Lebenslust. Sogar dem „Katholik“, der „religiösen“ Mainzer Zeitschrift, blieb sie jetzt, ähnlich wie in der Kriegszeit, nicht ganz fremd.[2]) Das „Mainzer Journal“ aber ging mit einer Leidenschaft gegen Preußen vor, wie sie selbst 1866 nicht größer war. Von ihr zeigten sich die militärisch-politischen, die wirtschaftspolitischen, die kirchenpolitischen Aufsätze beherrscht, und die allgemeine Propaganda dieser Mainzer entsprach in ihrer teils partiku-

[1]) Dalw. Tageb. S. 367.
[2]) „Katholik“ 1868 I S. 471—483 (bes. 479 f.).

laristisch-föderalistischen, teils österreichischen Färbung wie mit ihrer lockenden Ausmalung französischer Hilfe so sehr den persönlichen Wünschen und diplomatischen Bemühungen Dalwigks, daß sie gelegentlich von ihm veranlaßt sein könnten; sie hatten allerdings ohnedies in Mainz, in Süddeutschland überhaupt ihren wohl bereiteten Boden.

Die klerikale Vorliebe für das vor wenigen Jahren noch politisch und kirchlich geächtete Frankreich ließ sich seit dem Tage von Mentana (Nov. 1867), wo — eine „heilige Freude" auch für diese Mainzer[1]) — französische Chassepots die päpstliche Niederlage in einen Sieg über Garibaldi verwandelt hatten, ließ sich nun, da die französische Regierung selbst den Eifer der französischen Ultramontanen für das Papstkönigtum überkommen zu haben schien, auch kirchlich begründen. Aber man würde das kirchliche Empfinden der deutschen Katholiken zu Unrecht belasten, wollte man lediglich aus ihm die trüben Fluten politischen Hasses ableiten, die das Mainzer Blatt mit einem fast hemmungslosen Eifer in die durch historisch-politische Kritik gewiß nicht sonderlich geschützte Vorstellungswelt seiner Leser hineinlenkte. Überdies ließ auch jetzt noch der Gedanke an Papst und Kirchenstaat manche deutsche Katholiken, die dem Franzosen nicht trauten und lieber auf den preußischen König hofften, die Umwerbung Preußens geradezu als religiöse Pflicht erscheinen. Katholische Abordnungen suchten noch über die günstig klingenden Äußerungen der preußischen Thronrede vom Dezember 1867 hinaus, dem König die Zusicherung moralisch-diplomatischer Unterstützung des Papstes abzugewinnen. Das „Mainzer Journal"[2]) ließ sich wohl von solchen Werbungen einmal berichten, wies sie aber — und darin hätte es sich auch auf Kettelers wahre Meinung berufen können — kühl ab; man wollte hier gar keine derartige preußische Unterstützung, befürchtete davon nur eine Schädigung der Volksbewegung, und auf diese kam es den Kreisen des Journals an. Am liebsten hätten solche Klerikalen um des Kirchenstaates willen so etwas wie eine international-katholische allgemeine Wehrpflicht im Werke gesehen, und mindestens der Gedanke wurde ernsthaft vertreten, daß von Rom aus ein allgemeines Aufgebot durch alle Lande der Christenheit erschalle. Man sah im Geiste ein stehendes römisches Heer deutscher Nation. Nun sollten die deutschen Katholiken den Vorsprung, den die Franzosen im Heere und im Herzen des Papstes gewonnen hatten, einigermaßen wieder einzuholen suchen. Jetzt wirkten Hirtenbriefe und sonstige bischöfliche Mahnungen, politisch und kirchlich werbende Zeitungsaufsätze, der Katholikentag und die Vereine, kleine Gemeinschaftskundgebungen und große Massenversammlungen für den Papst.

---

[1]) So das Mz. J. 1867 Nr. 266 (15. 11.) über Mentana.
[2]) 1868 Nr. 16 (18. 1.) *||* Berlin 16. 1. — Zum Folg.: Nr. 17.

Ketteler persönlich war überzeugt[1]), daß die preußische Regierung bei scheinbar freundlicher Haltung in Wahrheit genau so wie die russische gegen den Papst arbeite. Höchstens von einer starken Volksbewegung versprach er sich Eindruck auf die Regierung, von großen öffentlichen Versammlungen, wie man auch in Mainz im Herbst 1867 eine abgehalten hatte.[2]) Mit seinem Hirtenbriefe „Über die gegenwärtige Lage des Hl. Vaters“ trat Ketteler erst im November 1867 hervor, später als die meisten seiner Mitbischöfe; auch hier sprach er offen aus, daß man von Österreich, das durch die äußeren, mehr noch durch die jede katholische Lebensäußerung verhöhnenden inneren Feinde gelähmt sei, eben so wenig Hilfe für den Kirchenstaat erwarten dürfe wie von dem protestantischen, mit einer starken liberalen Partei bedachten Preußen. Die militärischen Werbungen für den Papst unterstützte der Bischof in der Stille, zuletzt erst, im März 1870, auch durch ein offenes Ausschreiben. Um die Volksbewegung waren Männer des bischöflichen Vertrauens bemüht. Was in Münster im Dezember 1867, in Köln im Januar 1868 beschlossen wurde, war auch von den Mainzern vorbereitet worden: Moufang sprach an beiden Orten über den Kampf um Rom und dessen Folgen für Italien und die Welt; bei Veröffentlichung dieser Reden[3]) gab er das in Köln einstimmig gebilligte Programm der katholischen Volkspolitik in der römischen Frage wieder. Hier rechnete die „Volkspolitik“ wieder einmal mit den Mächten des Staates, mit der diplomatischen oder kriegerischen Hilfe. Moufang gerade hatte vor kurzem noch gezeigt, daß sein Vertrauen zu Österreich durch dessen innere Wandlung nicht erschüttert worden sei: er hielt es politisch mit dem „Mainzer Journal“, nicht mit dem Mainzer Bischof. Auch für den Papst versprach er sich etwas von dem habsburgischen Staate. Österreich und Frankreich nannte er die großen Nationen, die dem Papste die weltliche Hilfe zu leisten hätten. Österreich aber war ihm noch mehr. In seiner bildhaften Sprache rief er den Tausenden auf dem Innsbrucker Katholikentage vom September 1867 zu: sollten die Wogen der Revolution wie eine Sündflut alles bedecken, dann werde die Arche Noahs aus österreichischem Holze gebaut. Aber die Volksbewegung für den Papst, zwar auch bestimmt, auf die Regierungen einzuwirken, hatte doch ihre eigenen und unmittelbaren Zwecke.

---

[1]) Vgl. s. Brief an d. römischen Ritensekretär Bartolini 4. 12. 67: Pfülf 2, 297 ff. — Ebenda 402 aus dem Mz. J. der Werbebrief für das päpstliche Heer vom 4. 3. 70. K.s frühere Zurückhaltung (1854): v. Schulte 1, 16 f.

[2]) Mz. J. 1867 Nr. 266 (15. 11.).

[3]) „Der Kampf um Rom und seine Folgen für Italien und die Welt. Zwei Reden . . . v. Dr. Christoph Moufang . . . (Mainz 1868. S. 28—30 „Programm der kathol. Volkspolitik in der röm. Frage“.) Vgl. Mz. J. 1868 Nr. 51 (29. 2.). — Zum Folg. überhaupt d. Jahrgang 1868 des Mz. J. (bes. Nr. 17, 82, 65 f.); über Deutsche im päpstlichen Heere: K. A. Eickholt, Roms letzte Tage unter d. Tiara (1917), bes. S. 14 f. u. 24 (ein Verwandter Kettelers).

Alle unmittelbare „Volkspolitik" für den Kirchenstaat war Truppenwerbung. Münsterländische Vettern und Freunde Kettelers zogen die päpstliche Soldatenjacke an. In einer Warburger Katholikenversammlung zugunsten der Freiheit und Unabhängigkeit des römischen Stuhles war der westfälische Adel besonders gut vertreten; des Bischofs Bruder Wilderich, der Leiter des dem Kirchenstaate dienenden Michaelvereins, führte den Vorsitz. In der Mainzer Diözese wurde Mitte März 1868 zu Dieburg unter dem Andrang von Tausenden eine Katholikenversammlung im Freien gehalten. Auch hier wurden die Kölner Beschlüsse mit der bei solchen Gelegenheiten üblichen Einstimmigkeit angenommen. Männer aus dem Freundeskreise Kettelers waren Führer und Redner: Franz v. Wambolt, der frühere hessische Gesandte in Berlin und Paris, Max v. Galen, des Bischofs priesterlicher Neffe und Geheimsekretär, und der Domkapitular Haffner. Ein Aschaffenburger Kaplan mit Volksrednergaben lenkte weit in die deutsche Politik hinein: die Zollparlamentswahlen in Baiern und Baden hätten gezeigt, was das katholische Volk politisch vermöge; Württemberg werde sicher nicht zurückbleiben, er fordere Hessen auf, dem Beispiele zu folgen. So bemächtigte sich die politische Leidenschaft auch dieser Papstkundgebungen; sie waren freilich, da sie der Staatsmacht der Kurie galten, gewiß ihrem Wesen nach politisch genug, aber gerade die Vorkämpfer des Versammlungskreuzzuges wehrten sich dagegen, daß man die Behandlung dieser „eminent kirchlichen Frage" ein Betreiben praktischer Politik nenne. Der Aschaffenburger Priester redete gewiß auf eigene Verantwortung. Anders aber mußte es gedeutet werden, wenn Haffner, gleichsam als *legatus a latere* seines bischöflichen Herrn erscheinend, seine Papstrede mit politischen Anspielungen und Spitzen durchsetzte. Der Gesandte des Bischofshauses war plump genug, mit der Zurückleitung der allgemeinen Wehrpflicht auf Attila den widerpreußischen Instinkten seiner Zuhörer zu schmeicheln, aber er richtete sich nicht einseitig gegen Preußen: er gab dem katholisch-unkatholischen Österreich wie dem protestantischen Preußen eine Zensur und wahrlich nicht die beste — ganz der bischöflichen Auffassung gemäß. Man wird hier immer noch politische Mäßigung und Zurückhaltung erkennen. Die Politiker des „Mainzer Journals" aber gingen im Kampfe gegen Preußen und den Nordbund nun geradezu auf[1]); alles, was die preußisch-deutsche Einheitsbewegung hemmen zu sollen schien, war ihnen Verheißung. Diese Anschauung verschaffte den Klerikalen Süddeutschlands allenthalben die Unterstützung der Demokraten. Auch in Hessen. Hier blieb der erprobte Bund zwischen Mainz und Darmstadt bestehen, aber die preußenfeindliche Demokratie trat als Dritter hinzu.

[1]) Mz. J. 1868, bes. Nr. 65 (17. 3.), 107 (Aus Berlin 2. 5.), 108.

Die hessische Regierung[1]) blieb auch nach dem Prager Frieden die alte, nur daß jetzt ihre großdeutsch-partikularistische Diplomatie im Geheimen auch um Frankreichs militärisches Eingreifen in Deutschland warb, also gerade das erstrebte, was führende Mainzer Klerikale wünschten, was der Bischof aber in der Stille und in seinem politischen Buche aufs entschiedenste verworfen hatte. Der Großherzog teilte mit seinem Minister die Abneigung gegen Preußen, die Hoffnung auf ein französisch-österreichisches Bündnis zur Niederwerfung des Siegers von 1866. Zur Enttäuschung der Liberalen erzwang Bismarck nicht Dalwigks Entlassung. Auch die Abneigung, die im Lande selbst gegen Dalwigk und sein System lebendig geblieben war, reichte nicht aus, seinen Sturz herbeizuführen. Er konnte, wie früher, mit dem Landtage sein Spiel treiben. Die überwiegend anschlußfreundliche Zweite Kammer, die er während des Krieges durch Scheinzugeständnisse umschmeichelt hatte, ließ er nach dem Friedensschlusse auflösen: am 7. Oktober 1866, einen Tag nach der „Aufhebung“ der Übereinkunft mit Ketteler. Die Klerikalen brachten außer dem vom grundherrlichen Adel gewählten Philipp v. Wambolt noch drei Beamte ihrer Farbe durch.[2]) Neben den ministerfreundlichen Konservativen und „Liberalkonservativen“, zu denen sich die Klerikalen hielten, wurden jetzt selbst die vordem von Regierung und Klerikalen gleichermaßen geächteten Demokraten wegen ihrer Haltung in der deutschen Frage als Stützen Dalwigks angesehen; sie stellten übrigens nur die beiden Vertreter der Stadt Mainz. Der Augenblick war günstig. Von der großen hessischen Fortschrittspartei hatten sich die preußischer Führung widerstrebenden Demokraten nach dem Kriege wieder abgespalten. Die Wahlen vom Dezember 1866, bei denen die Regierung ihren Einfluß mit Erfolg wirken ließ, machten die Zweite Kammer gutenteils wieder zur Beamtenkammer alten Stils. Die Landtagswahl vom Dezember 1866 ließ der „Fortschrittspartei“, den hessischen Nationalliberalen, von den 50 Sitzen nur dreizehn. Aber obwohl die Mehrheit unter dem ministeriellen Stichwort „Hessisch oder preußisch“, also im Gegensatz zu dem preußisch-deutschen Einheitsgedanken, gewählt worden war, zeigte schon der Streit um Luxemburg im Frühjahr 1867, daß die meisten Abgeordneten dieser ministerfreundlichen Kammer für den Eintritt des Großherzogtums in den Nordbund gestimmt waren.

Im Zeichen der nationalpolitischen Gegensätze standen auch die Zollparlamentswahlen vom März 1868. Die hessischen Gegner

[1]) Vgl. neben Dalwigks Tagebüchern vor allem E. Vogt, auch die (nicht allenthalben befriedigende) Straßb. philos. Diss. von E. Götz (1914) „Die Stellung Hessen-Darmstadts zur deutsch. Einigungsfrage in d. J. 1866—1871“. Für die innere Geschichte Hessens fehlt noch die dringend erwünschte Darstellung.

[2]) Darunter der Geheimrat Seitz, der damals vorübergehend im Ruhestand lebte. Er wurde Aug. 1867 Generalstaatsprokurator in Darmstadt, starb aber schon 28. 9. 68; sein Mandat erhielt der Staatsrat Arnold v. Biegeleben.

Preußens, insbesondere die Klerikalen, forderten ihre Anhänger zur Wahlenthaltung auf. Die preußisch-deutsch gerichteten Liberalen sahen in dieser Ankündigung mit Recht nur einen Versuch zur Übertölpelung. Sie bemühten sich nun vielmehr mit einer besonders nachdrücklich durchgreifenden Parteiarbeit die etwas müde Stimmung in ihren eigenen Reihen zu überwinden. Die „Fortschrittspartei" errang denn auch in der Tat einen starken Erfolg, in Mainz allerdings nur nach sehr heftigem Kampfe mit den von Regierung und Klerikalen unterstützten Demokraten. Zwei Mainzer standen einander gegenüber: Ludwig Bamberger[1]), der Demokrat von 1848 und Nationalliberale von 1866, siegte mit knapper Mehrheit über den demokratischen Advokaten Alexis Dumont, den die Mainzer Klerikalen vor dem Jahr 1866 scharf bekämpft hatten, der aber nun, auch durch seine katholische Familie, wennschon nicht seine kirchliche Gesinnung empfohlen, im Zeichen der deutschen Kämpfe zum Kandidaten auch der Klerikalen wurde. In Hessen waren die Klerikalen jetzt besser als vor dem Kriege parteimäßig zusammengefaßt. Trotz ihrer Losung hatten sie sich nicht nur nicht von den Zollparlamentswahlen ganz zurückgehalten, sondern für den Wahlkreis Offenbach-Dieburg in dem streng kirchlichen und scharf großdeutschen Freiherrn von Wambolt einen eigenen Kandidaten aufgestellt. Dieser wurde von der Regierung unterstützt; die 4000 Stimmen, die ihm zufielen, stellten indessen nur die Hälfte der fortschrittlichen Stimmen dar. Sein Wahlaufruf aber ist stimmungsmäßig und in den politischen Forderungen unmittelbar gegen die preußische Führung in Deutschland gerichtet: er erwartete, daß die Wähler trotz 1866 nicht vergessen hätten, daß im christlichen Staate Recht vor Gewalt gehen solle, die Bedeutung des Zollparlaments müsse möglichst herabgedrückt werden; man müsse die Unabhängigkeit der vier Südstaaten erhalten, um die Möglichkeit einer Wiedervereinigung mit Österreich zu wahren. Das war die Ansicht, wie sie, im ausgesprochenen Gegensatze zu dem Bischofe, auch das „Mainzer Journal" vertrat, dessen Mitarbeiter Wambolt vermutlich gewesen ist.

Auf dem gemeinsamen Boden des Kampfes gegen Preußen und Preußenfreunde fanden sich wie in der Parlaments-, so in der Pressepolitik Klerikale und Demokraten zusammen. Jetzt konnte das „Mainzer Journal" die vordem so verachtete „Frankfurter Zeitung"[2]) zu Wort kommen lassen, die von allen nicht nationalliberalen Süddeutschen die Einsicht erwartete, „daß nur durch eine enge Verbindung aller Gegner des preußischen Militarismus die drohende Gefahr abgewendet werden" könne. Der „preußische Militarismus" — das war damals ein Hauptstichwort auch der Journalpolitiker. Sie standen, man

[1]) Vgl. Bambergers Kandidatenrede in der Mainzer Volksversammlung v. 27. 2. 68: Ges. Schriften 4 (1896), bes. S. 4. — K. G. Bockenheimer, Mainz im J. 1866 (s. oben S. 516 Anm. 3) S. 133 ff.

[2]) Mz. J. 1868 Nr. 126, aus d. Frankf. Zeitung.

möchte sagen, ganz persönlich im Kampfe mit Preußen und dem Norddeutschen Bunde. Sie führten im Geiste schon die künftigen Kriege der Feinde Preußens und suchten in ihrer Gemeinde die Geister für den Kampf zu wappnen.[1]) Das Blatt, dessen Leiter und Freunde nicht genug tun konnten, um katholische Deutsche für die kriegerische Verteidigung des Kirchenstaates zu gewinnen, behandelte die Heeresmacht Preußens, da sie nun doch einmal im Kampfe für „die älteste legitime Regierung“ nicht eingesetzt werden sollte, mit der ganzen Erbitterung des besiegten und in seinem Dasein bedrohten Partikularismus oder auch mit einer eigens für Preußen aufgesparten Pazifistenleidenschaft. Ein militärischer Mitarbeiter hielt es für seine Aufgabe, die Deutschen, die besorgt auf die französische Militärdebatte hinwiesen, mit französischen Erwägungen zu bekämpfen, und dieser Verteidiger des Napoleonismus gab sich alle Mühe, möglichst viele Einzelheiten über preußische Rüstung und Heeresstärke auszubreiten. Frankreich und Österreich wurden als die von Preußen bedrohten Mächte zusammengestellt, die französische, die österreichische Neuordnung des Militärwesens sehnlich herbeigewünscht. Das Blatt, das so bereitwillig jedem Seufzer über preußische Militär- und Steuerlasten Gehör gab, ließ sich im Sommer 1868 die Schlagfertigkeit des französischen Heeres, die Verdienste des französischen Kriegsministers, die unerhörte Höhe der militärischen Organisation Frankreichs von Paris aus rühmen. Der politische Sinn dieser militärischen Bereitschaft der Franzosen wird mit einem beglückten Verständnis gedeutet, das die französische Erwartung auf deutsche Hilfe gegen Preußen billigt und zugleich anlockt. Die baierischen Klerikalen wahrten sich ihre gute Verbindung mit dem Mainzer Blatte. Sie hatten damals noch Kammermehrheit und Regierung gegen sich; aber seitdem Zollparlamentswahlen nach allgemeinem Stimmrecht ihre zahlenmäßige Stärke gezeigt hatten, fühlten sie sich als Macht im Lande, als die künftigen Herren. Was aus diesen Kreisen — vor allem an Hermann Müller möchte man denken[2]) — im Juni und Juli 1868 dem Journal zuging, hätte zumeist auch von einem Mainzer Klerikalen, gewiß nicht mit bischöflicher, wohl aber mit ministerieller Gutheißung geschrieben sein können. Diese baierischen Aufsätze griffen im leidenschaftlichen Ansturm gegen den Gedanken preußischer Führung, preußischen Kaisertums rasch hinaus über die Landes- und selbst die Konfessionsgrenzen: dem katholischen Guelfentum möchte dieser zum deutsch-französischen Kriege gegen Preußen aufrufende Klerikale alles protestantische Guelfentum auf deutschem Boden zugesellt sehen.[3]) Das Österreich des Konkordatsbruches und

[1]) Zum Folg.: Mz. J. 1868, bes. Nr. 24, 25, 26, 77, 170, 135—138, 144, 147 f., 158, 184, 186 f., 173, 198.

[2]) Mit Moufang war M. schon 1846 befreundet: Liederbach (oben S. 518 A. 2) S. 81.

[3]) Man halte dazu etwa, daß Windthorst sich im Mai 1868 darum bemühte, die baierischen Klerikalen gegen das Ministerium Hohenlohe scharf zu machen. Vgl. Poschinger, Bismarck u. d. Parlamentar. 2 (1895) S. 119.

der liberalen Kulturgesetze, das Österreich mit dem protestantischen Kanzler und dem kirchenfeindlichen Innenminister, es blieb den Mainzer Klerikalen eben doch der Feind des preußischen Feindes; wie zum Spott auf alle katholischen Herzenswünsche wird Österreich ob seiner innerpolitischen Freiheit gepriesen, wie zum Spott auf alle Wirklichkeit wird dieser erschütterte, verschuldete, nur langsam sich wieder aufrichtende Staat als das Land der glänzenden wirtschaftlichen Blüte und finanziellen Leistungsfähigkeit dem angeblich der inneren Kraft und Freiheit entbehrenden Preußen gegenüber gestellt: es ist eben das Österreich, von dem man ganz wie von Frankreich Rache für Sadowa verlangt und erwartet. In „Rückblicken und Parallelen" malt sich das klerikale Mainz auch die Zukunft aus, den „möglichen" Verlauf eines „preußisch"-französischen Krieges: die Franzosen werden sogleich in Karlsruhe, in Stuttgart erscheinen, Baiern zur Nachgiebigkeit zwingen, sie werden „gegen Erfurt und — weiter vordringen". So wurde ernste deutsche Besorgnis vor den Absichten Napoleons bei vielen Klerikalen zurückgedrängt durch den zu allem bereiten Haß gegen Preußen, wie er etwa aus dem abgegriffenen, doch immer wieder aufgenommenen Gassenworte sprach „lieber französisch als preußisch".[1]) Im „Mainzer Journal" wurde jene Wiener Auffassung heimisch, die insbesondere der klerikale und österreichisch-zentralistische „Volksfreund" vertrat: Österreich, innerlich Preußen weit überlegen, muß, da Preußen von seiner Eroberungspolitik nicht abgebracht werden kann, mit einem längeren Waffenstillstand zufrieden sein; der aber ist um so sicherer, je besser Österreich mit Frankreich steht, man darf sich also nicht um Preußen bemühen, da Frankreich so dem Kaiserstaate wieder entfremdet werden müßte.

Mit der „Zukunft", dem demokratischen Berliner Blatt, verkündet das „Journal", daß Österreich aus Selbsterhaltungstrieb mit Frankreich gegen Preußen werde kämpfen müssen; das Gespenst eines „zweiten Biarritz" zwischen Preußen und Rußland soll dabei im voraus auch vor unbefangen deutsch fühlenden Laien den österreichisch-französischen Bund rechtfertigen. Um seiner politischen, zuletzt freilich auch wieder kirchlichen Hoffnungen willen behandelt das Mainzer Blatt die österreichischen Kirchenkämpfe mit zarter Rücksicht und bewundernswert beharrlicher Sanftmut. Nach Veröffentlichung der konfessionellen Gesetze in Österreich (Mai 1868), der ersten Maigesetze der deutschen Geschichte, brachte das „Journal" allerdings eine Wiener Zuschrift über den radikal kirchlichen Hirtenbrief des Bischofs Feßler von St. Pölten, eine von stiller kirchlicher Hoffnung auf die kirchliche Besinnung Franz Josefs bewegte Kritik der österreichischen Gesetzgebung: der Kaiser habe seine Untertanen gewisser Verpflichtungen enthoben, der Papst habe dies jedoch seinen Untertanen, den österreichischen Katholiken,

[1]) Vgl. z. B. A. Rapp, D. deutsche Gedanke (1921) S. 256 u. 262. — Oben S. 350 f.

gegenüber noch nicht getan; für diese bestehe also das Konkordat noch in voller Kraft. Diese Ersetzung der österreichischen Untertanenschaft durch die päpstliche, diese förmliche bischöfliche Aufkündigung des Staatsgesetzes ist aber eben nur in der umformenden Wiener Inhaltsangabe des Hirtenbriefes enthalten. Die sonst stets bereiten Mainzer Federn selbst werden zurückgehalten. Sogar die päpstliche Allokution vom 22. Juni 1868 entlockt keinem der vielen Mainzer Kirchenmänner ein lautes Bekenntnis zur Kirchenfreiheit, drängt keinen zu einem Stoße gegen die Staatswillkür; man übernimmt lediglich die Übersetzung dieser Kundgebung aus dem Wiener „Volksfreund“. Die päpstlichen Klagen über die schweren Kränkungen der Kirche in Österreich hätte man gewiß noch kirchlich verfechten können, ohne sich in Wien politisch allzusehr mißliebig zu machen. Aber wäre es ohne Gefährdung der klerikalen Hoffnungen, ohne Schädigung der großdeutschen Gedanken möglich gewesen, die förmliche Ungültigkeitserklärung gutzuheißen und zu vertreten, die der Papst über die „verabscheuenswerten“ österreichischen Gesetze verhängte? Vollends da der Papst seinen Nichtigkeitsspruch über die Maigesetze von 1868 auch rückwärts auf das „wahrhaft abscheuliche“ Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 ausdehnte und alle mit der Exkommunikation bedrohte, die irgendwie an diesem Gesetz teilhatten, also auch den Kaiser selbst? Franz Josef hörte nicht auf, die Hoffnung der großdeutschen Klerikalen zu sein, auch als er vom Konkordat abgerückt war. Gerade der Mainzer Kreis, sieht man vom Bischof ab, wurde beherrscht von diesem Gedanken. Der Innsbrucker Katholikentag vom September 1867 hatte die österreichische Stimmung der deutschen Klerikalen überhaupt und der Mainzer insbesondere bekundet und zugleich aufgefrischt. Der leidenschaftliche Abwehrkampf des österreichischen Episkopats hatte nicht einmal bei dem Mainzer Bischofe Beifall geweckt, geschweige denn bei seinem Stabe. Die neue österreichische Verfassung aber, eben jenes vom Papste verdammte Staatsgrundgesetz, hatten die Mainzer Klerikalen begrüßt als freiheitliche Überflügelung des siegreichen Preußens. Die Mainzer Männer meinten es mit ihrem Bekenntnis zu der Dezemberverfassung als einem Vorbereitungsmittel für den Rachekrieg gegen Preußen, mit ihren bald andeutenden, bald unverhüllten Worten über deutsch-österreichisch-französische Bundesgenossenschaft wider Preußen viel zu ernst, als daß sie durch kirchlichen Kampfruf jenen ersehnten Bund im voraus hätten gefährden wollen. Überdies sollte dieser Bund doch wieder auch kirchlich fruchtbar wirken, der Siegesbund der katholischen Mächte, den, so meinte man wohl im Gedanken an das hohe Ziel, selbst der Schatten einer vorübergehenden Verbindung mit Italien nicht werde entweihen können. Der Kampf des „Mainzer Journals“ gegen Preußen war übrigens zu einem guten Teil nicht lediglich Mainzer, sondern zugleich Wiener Kampf; die österreichische Gesandtschaft in Darmstadt

stand durch die geheime Vermittlung Moufangs in Beziehung zu dem Blatte.[1])

Der Bischof persönlich aber ging nicht diese Wege. Gewiß nahm er den Kampf gegen das der Kirche nicht ergebene, vom Papst verurteilte neue Österreich nicht mit der ganzen literarischen Zurüstung auf, wie er sie sonst wohl wirken zu lassen liebte. Aber sein Hirtenbrief für den Papst verbarg nicht seine Empörung über das liberale Österreich, und im Politischen war bei ihm jetzt weder der großdeutsche oder preußenfeindliche Antrieb noch der Glaube an die Kraft Österreichs so stark, daß ihm, wie den meisten seiner kirchlichen Freunde und Mitarbeiter, die kirchlichen Bedenken dadurch hätten behoben werden können. Er hatte in aller Öffentlichkeit die Einigung Deutschlands unter Preußen gefordert. Er ließ auch die österreichische Regierung über seine deutschen Vorstellungen und Wünsche nicht im Unklaren. Dem österreichischen Gesandten in Darmstadt, der ihn am 4. November 1868 aufsuchte, sagte er zu dessen Überraschung geradezu, für Preußen und für jeden Deutschen bestehe die Notwendigkeit, dem jetzigen unhaltbaren Zustande ein Ende zu machen, und Norddeutschland müsse, falls Frankreich der preußischen Überschreitung der Mainlinie eine Kriegserklärung entgegenstellen wolle, diese augenblicklich aufnehmen, zumal kaum ein geeigneterer Zeitpunkt gefunden werden könne. Diese fast zu einem vorbeugenden Kriege bereite Stimmung des Bischofs hat freilich wieder, wie jeder umfassende Gedanke bei ihm, auch ihre kirchliche Unterlage: er sehnte sich nach rascher Entscheidung, denn derzeit, sagte er dem Österreicher, hätten die liberalen Elemente Norddeutschlands noch nicht Zeit gehabt, böse Saaten auszustreuen, um die Völker zu berücken, aber dies würde nicht ausbleiben, wenn man die Zeit so verstreichen lasse. Zugleich wirkte doch die national-politische Überzeugung in ihm, und man wird ihre Stärke nicht ganz niedrig einschätzen, wenn man bedenkt, daß es der österreichische Gesandte war, dem er diese Worte sagte: „Ich muß aufrichtig gestehen, daß ich seinerzeit noch infolge meiner Sympathie[2])

[1]) v. Bruck an Beust, Darmstadt 5. 11. 68 (Abschr. aus d. Wiener Staatsarchiv durch W. Schüßler): „Als ich gestern nach Mainz fuhr, um mich mit Herrn Domkapitular Moufang über das Mainzer Journal zu besprechen . . .“ — Dieser Bericht enthält auch die im Folg. verwertete Erzählung über Brucks Unterredung mit K. — Zu dem Urteil K.s vgl. oben S. 516.

[2]) Bruck setzt hinter dieses Wort: (?!). Das beweist nur, daß ihm die Kenntnis der alten Anschauung K.s ebenso fehlte wie das Verständnis der neuen. — Auch Brucks Überzeugung, daß diese Ideen K.s „vom ganzen rheinischen Klerus kolportiert“ würden, spricht nicht für die Urteilsfähigkeit dieses Gesandten. Aber man darf danach doch annehmen, daß manche Geistliche in Hessen kein Geheimnis daraus machten, daß sie die politische Überzeugung des Bischofs teilten. Bruck fügt noch hinzu: „Ja noch mehr, es scheint, daß man sich auch anschickt, neue geistliche Blätter zu gründen, welche in dieser Hinsicht wirken sollen, und man fing auch bereits an, den Übergang des Mainufers anzuraten.“ Bruck hat hier wohl den kathol. Presseverein im Auge. Der Gedanke eines solchen Vereins war nach

für das Kaiserhaus und für Österreich die Hoffnung hegte, Österreich werde bis an die Mainlinie vordringen, dann hätten sich zwei deutsche Teile gebildet, die in guter Freundschaft leben könnten und ein ganzes deutsches Reich gebildet hätten, welches jeder Anfeindung von außen überhoben gewesen wäre. Da nun aber dies nicht eintrat, so muß ich wohl bei dem kleinen Funken von Nationalgefühl, den mir meine Hauptanhänglichkeit zu den kirchlichen Pflichten übrigläßt, wünschen, daß sich ein starkes Reich bilde, um dem jetzigen Provisorium ein Ende zu machen. Rechtsgrundlagen kann Preußen hierzu keine anrufen, aber da es sich nun einmal über das Recht hinaussetzte, so muß es denn schon logisch bleiben und die ganze Sache nicht auf halbem Wege lassen.“

Diese Erklärungen, die Ketteler am 4. November 1868 dem Österreicher gab, machen jede Anzweiflung seines ehrlichen und entschlossenen Festhaltens an der Erkenntnis vom Herbst 1866, an dem Bekenntnis vom Frühjahr 1867 unmöglich. Gewiß: er hat den Partikularismus in Süddeutschland nicht ausdrücklich und offen bekämpft, obwohl dieser dem bischöflichen Programm das Lebensrecht absprach und die Wirkungskraft zu nehmen drohte; er durfte das schon darum nicht tun, weil er in dem partikularistischen Treiben fast die ganze Fülle katholischer politischer Kräfte am Schaffen sah. Aber ihn selbst haben sie in seinen Überzeugungen nicht einen Augenblick erschüttert. Er konnte manche Verkündigungen seines Buches über 1866 in den nächsten Jahren als eine vorgreifende Überflügelung der Wirklichkeit ansehen, nicht aber als ein Phantom. Und wenn die Erfüllung seines ganzen, seines deutschen und deutsch-österreichischen Programms seit 1867 stärker gefährdet erschien, so konnte er die Schuld nicht bei Preußen, sondern nur bei Österreich und den Vorkämpfern Österreichs, auch den klerikalen, sehen. Das neue Österreich jedenfalls mit seiner kirchlich gleichgültigen, wenn nicht kirchenfeindlichen Regierung war nicht mehr sein Österreich. Aber nicht lediglich das Österreich des Liberalismus war es, das seine Hoffnungen herabstimmte, sondern zugleich das Österreich der unausgeglichenen Nationalitätenmischung. Er hat, mit größerer staatsmännischer Einsicht als mancher Staatsmann, im November 1869 dem hessischen Ministerpräsidenten klar zu machen gesucht[1]), daß Österreichs Wiedereintritt in einen deutschen Bund unmöglich geworden sei infolge der inneren Hindernisse: die Madjyaren, die Polen, die Tschechen würden einen festen Anschluß

---

einer Anregung des Wiener Nuntius 1863 in einem Briefe K.s an Geissel empfohlen, im Okt. 1867 auf der Bischofsversammlung zu Fulda durchgesprochen und insbesondere von K. vertreten worden; Sept. 1868 setzte K. den Verein für seine Diözese ins Werk: Führer des katholischen Adels in Hessen, wie Fürst Karl Löwenstein und Freih. v. Wambolt, geistliche Praktiker und Taktiker, wie der Domherr Haffner, leiteten diesen „Diözesan-Preßverein“.

[1]) K. zu Dalwigk 10. 11. 69: Dalwigks Tagebücher S. 417 f.

Österreichs an Deutschland nie zugeben. Daß Dalwigk dieser Beobachtung die Hoffnung auf gewaltsame kriegerische Veränderung der tatsächlichen Verhältnisse, der augenblicklichen Übermacht Preußens entgegen zu halten wußte, konnte Ketteler ruhig hinnehmen; er kannte die Starrheit der in einem einzigen Gedanken verfangenen politischen Leidenschaft dieses hessischen Ministers, der auch dem deutschen Bischofe nicht anders als dem französischen Diplomaten nur die Hemmung jeder endgültigen Ordnung in Deutschland „wenigstens bis die österreichische Armee reorganisiert sei" als seiner praktischen Weisheit letzten Schluß zu künden wußte. Dem Bischof aber galt es für gewiß, daß man Österreich bei ferneren Kombinationen über Deutschlands Zukunft außer Berechnung lassen müsse. Der kirchliche Unmut über Österreichs Kirchenpolitik hat gewiß auf diese Haltung Kettelers nicht wenig eingewirkt. Man könnte sich immerhin denken, daß ein Österreich des Konkordats oder vielmehr der Kirchen- und Schulfreiheit mit der Befriedigung seines kirchlichen Empfindens auch sein politisches Urteil über Österreich erschüttert haben würde. Wenn jetzt, im Herbst 1869, seine frühere günstige Meinung über Beust in das Gegenteil verwandelt erscheint, so eben deshalb, weil er den österreichischen Reichskanzler für die neuen österreichischen Schulgesetze verantwortlich machte; das von der Regierung am 2. März 1869 vorgelegte Volksschulgesetz war am 24. April vom Abgeordnetenhause, am 10. Mai vom Herrenhaus angenommen worden.

Der kirchliche Untergrund seines politischen Denkens schimmert hier wieder durch. Wenn er auch jetzt seine kirchlichen Bedenken nicht ablenken und nicht einschläfern ließ, so beweist das gewiß, daß das Kirchliche in ihm reiner wirkte als in ihm den sonst geistesverwandten Journalpolitikern: schon in seiner politischen Entscheidung für Preußen sahen wir die kirchliche Erwägung bestimmend mitwirken, und als er im Sommer 1868 zu Ludwig v. Gerlach seine kirchliche Zufriedenheit mit Preußen aussprach und hinzusetzte, „wenn es mit den anderen deutschen Staaten nur erst auch so weit wäre"[1]), so zeigte er damit diesem protestantischen, freilich katholikenfreundlichen und unbismarckischen preußischen Konservativen aufs deutlichste, daß er von einem preußisch geleiteten Deutschland die Übernahme der preußischen Ordnung der Kirchenverhältnisse erwarte. Aber in seiner Beurteilung Preußens zeigt sich zugleich eine rein politische Einsicht in die gegebenen Verhältnisse, eine Erkenntnis des Wirklichen, die nicht umnebelt war von der widerpreußischen Leidenschaftlichkeit der meisten Klerikalen. „Widerwillen" gegen Preußen und das preußische Verfahren im Jahre 1866 erfüllte auch ihn. Das gab er dem hessischen Minister damals, im Herbst 1869, zu. Aber er nahm dem anderen sogleich die Freude über dieses Geständnis, denn mit einer Bestimmtheit,

[1]) Ernst Ludwig v. Gerlach, Aufzeichnungen 2 (1903) S. 303.

die den politischen Grundgedanken seines Buches über „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ in unverminderter Kraft zeigt, erklärte er, nur in dem Anschluß an Preußen das Heil für Deutschland sehen zu können.

Das war unmittelbar vor der Reise zum Vatikanischen Konzil sein Abschiedswort an Dalwigk, dessen ganze Politik nur den einen Sinn hatte, die Ergebnisse des Krieges und des Friedens von 1866 durch einen neuen Krieg umzustoßen, einen Krieg, der nur unter französischer Anteilnahme zu denken war, den Dalwigk geradezu mit französischer Hilfe geführt wissen wollte. Der französische Krieg der Wirklichkeit sollte dann freilich kein Dalwigkscher sein. Vor den deutsch-französischen Krieg aber legte sich der gewaltige, in den Kampfmitteln und im Kampfwillen große und in seinem Ergebnisse viele und nicht die schlechtesten Männer der Kirche enttäuschende päpstlich-bischöfliche Kirchenkrieg. Man darf bei der Betrachtung der süddeutschen öffentlichen Meinung, namentlich unter den protestantischen Großdeutschen und den protestantischen Partikularisten Schwabens, im letzten Jahre vor Vollendung der preußisch-deutschen Einigung die Einwirkung dieses Kirchenkampfes nicht übersehen. Aber der deutsche Konzilskampf vor Eröffnung und während des Konzils hat auch die politische Haltung der Katholiken großdeutscher Herkunft nicht unbeeinflußt gelassen. Viele von den großdeutschen Katholiken, die den Konzilsbegriff nicht papalisiert, den Episkopat nicht kirchlich mediatisiert wissen wollten, wurden ganz von selbst stimmungsmäßig leichter für die preußische Führung gewonnen, als es ohne die innerkirchlichen Kämpfe geschehen wäre. Mindestens wurden sie alle und wurden auch ihre kirchlichen Gegner — die Verfechter des absoluten Papstgedankens in Kirchenverfassung und Glaubensbestimmung, die Vorstreiter des Unfehlbarkeitsdogmas — durch die geistige Vorbereitung auf die Konzilskämpfe und die geistige Teilnahme an ihnen gefesselt, abgelenkt von dem Tageskampf um die deutsche Frage. Papsttum und Konzil, päpstliche und kirchliche Unfehlbarkeit, päpstlicher Universalepiskopat und eigenes Bischofsrecht — die Grundbegriffe und die Schlagworte für den Abschluß des kirchlichen Verfassungsrechts und des dogmatischen Baues, sie drängten auch in der katholischen Tagespresse den Kampf um die Vollendung des Reichsbaues, den Kampf um Preußen und Österreich, um Bundesstaat und Staatenbund zurück. Aber dieser politische Meinungsstreit wurde doch nicht überhaupt beigelegt. Insbesondere die Stellung der scharf ausgesprochenen Gegner Preußens und so die Grundstellung des „Mainzer Journals“ und seiner Freunde blieb die alte. Zu Anfang des Jahres 1869 erneute der bewährte Wiener Mitarbeiter seine bitteren Bemerkungen über das Bismarckische Preußen, seine Ruhmesworte auf Österreich[1]), obwohl dieses jetzt ein Land der

[1]) Mz. J. 1869 Nr. 12 (15. 1.) „Preußen und Österreich“ □ Wien 13. 1. — Zum Folg.: Mz. J. 1869 Nr. 44 (23. 2.); Nr. 31 (6. 2.) [über den „Correspondent von

Finanznot und schwerer Regierungskrisen war, ein innerlich zerrissener Staat, der eben damals durch die siegreiche Empörung der Dalmatiner, durch die gesteigerten Ansprüche der nichtdeutschen Nationalitäten bedrängt war. Als gäbe es keine liberale, vom Papst verdammte, von den Bischöfen bekämpfte österreichische Kirchenpolitik, begrüßte dieser Klerikale in dem klerikalen Blatte die freiheitliche Entwicklung Österreichs, weil sie ihm als Stärkung Österreichs erschien; die Abneigung wider Preußen überwog hier die Abneigung wider den Liberalismus. Gegen Ende Februar 1869 erschien über „Die Depossedierten im Herrenhause" wieder ein Wiener Artikel voll Bismarckhaß und politischer Franzosenfreundschaft. Diese Empfindungen waren in Mainz so gut zu Hause wie in Wien. Anfang Februar hatte das Journal aus dem stark gelesenen Nürnberger „Correspondent" einen Leitaufsatz über „Die Mainlinie" abgedruckt, der mit den Sätzen schließt: „Es drückt uns Süddeutsche jetzt noch, daß wir unter dem Zwang eines fremden Cäsar gegen Österreich schlagen mußten. Jetzt wird auch ein einheimischer Cäsar uns nimmermehr dahinbringen." Und noch am 9. Juli 1870, inmitten der auch dem Bischofe nicht fremden nationalen Erregung gegen Frankreich, verriet das „Journal" in kühler Feindseligkeit gegen Preußen jene parteimäßige Auffassung des Augenblicks, zu der sich in Baiern die seit einigen Wochen den Landtag beherrschenden „Patrioten" bekannten.

So blieb der aufreizende Widerstreit des Politischen, trat dieses auch zurück, in dem geistlichen Mainz doch lebendig. In jenen gegensätzlichen Anschauungen aber von dem Verhältnis zwischen Papsttum und Episkopat, von dem Wesen der kirchlichen Verfassung und der dogmatischen Entscheidung barg sich eine neue Gefahr, wie für die Einheit des Katholizismus überhaupt, so insbesondere für das einheitliche Zusammenhalten der Gemeinschaft um Ketteler. Der Bischof selbst war erfüllt von dem kirchlichen Bischofsgedanken, den er in dem Papstgedanken vollendet, nicht aber mit seiner Selbständigkeit ausgelöscht sehen wollte. Die führenden Mainzer Klerikalen aber, die rücksichtslos auch im Gegensatze zu den rein kirchlichen Empfindungen und Forderungen des Augenblicks österreichisch und widerpreußisch sein wollten — mitbestimmt freilich von der Hoffnung auf künftigen Gewinn der katholischen Kirche —, sie waren im Kirchlichen fast alle streng päpstlich, papalistisch gesinnt: sie wollten in der allgemeinen Papstkirche kein Sondertum kennen, auch kein bischöfliches Sondertum eigenen Rechtes. Wir werden sehen, wie diese aus

---

und für Deutschland": Ludw. Salomon, Gesch. d. dt. Zeitungswesens 3 (1905), 621; K. A. v. Müller S. 238]; 1870 Nr. 157 (9. 7.): „Frankreich und Preußen" (u. a. „. . . daß sich . . . die französischen Blätter ganz an die richtige Adresse wendeten, wenn sie den Grafen Bismarck zur Rechenschaft aufforderten. Die Kandidatur selbst ist eine Immoralität, so groß, als nur eine solche gedacht werden kann . . . Ein Krieg wegen eines preußischen Prinzen in Spanien geht uns nichts an.").

der Tiefe kommende Spannung, die zu der gefährlichen politischen Meinungsverschiedenheit als gefährlichere kirchliche hinzutritt, im Verlaufe des Vatikanischen Konzils gesteigert wird, wie sie dann mit dem Siege des Papstes nachläßt und schließlich in dem gemeinsamen kirchlichen Gegensatze zu dem Altkatholizismus und vor allem zu den Staatsgewalten verschwindet.

Am Ausgange der sechziger Jahre jedenfalls war durch Politik und innere Kirchenpolitik der Zusammenhalt zwischen dem Bischof und vielen seiner nächsten kirchlichen Helfer auf die Probe gestellt. In den übrigen allgemeinen kirchlichen Begriffen, in dem geistigen Weltbild überhaupt, in der Auffassung der Kirchenpolitik in Hessen und der badischen Kirchenverhältnisse, auch in den sozialpolitischen Gedanken und Bemühungen lag allerdings ein Gemeinsames, das die Empfindungen und die Handlungen des Bischofs und der Seinigen immer noch einheitlich zusammenhielt.

Die Mainzer Klerikalen waren seit den Erfolgen der Bismarckischen Staatskunst im Jahre 1864 fast ganz in der Politik aufgegangen. Die einzige bemerkenswerte sozialpolitische Schrift, die nach Kettelers Buch vom Februar 1864 und vor Kettelers Arbeiterrede vom Juli 1869 aus diesem Kreise hervorging, Moufangs „Handwerkerfrage“, gehört noch in den Sommer 1864 und war unmittelbar aus den hessischen politischen Kämpfen hervorgegangen: es ist die durch Anmerkungen bereicherte Rede, die der Domkapitular als des Bischofs Vertreter in der Ersten Kammer am 4. Juli 1864 gehalten hatte.[1]) Im Dezember 1863 war von der Zweiten Kammer der Antrag auf volle Gewerbefreiheit angenommen worden, Moufang forderte dagegen von der Regierung einen Gesetzentwurf über die Einführung der Freizügigkeit, die Vorlage einer Handwerkerordnung und eine Umarbeitung der Gemeindeverordnung im Sinne der korporativen Selbständigkeit der Gemeinde. In dem strichweise fast geschlossen katholischen Rheinhessen, wo völlige Gewerbefreiheit bestand, mußte Gemeindeselbständigkeit und Handwerksordnung einen Gewinn für die Klerikalen bedeuten, schon darum und nicht lediglich wegen der Abwehr des liberalen Eifers für ein Kirchengesetz durfte er getrost sagen, die Sache sei viel wichtiger als die Kirchenfrage. Moufangs Rede ist wertvoll durch praktische Hinweise und läßt die Kritik des gesunden Menschenverstandes arbeiten: er klagt z. B. darüber, daß die hessische Statistik den Unterschied zwischen Fabrikindustrie und Handwerk nicht berücksichtige, er wendet sich gegen Lassalles willkürliche Berechnung, daß 89 bis 96 vH der Bevölkerung zu den ganz unbemittelten Klassen gehörten;

[1]) Die Handwerkerfrage. Rede, gehalten in der Ersten Kammer der Stände zu Darmstadt und mit Noten vermehrt von Christoph Moufang, Domcapitular und Regens des bischöflichen Seminars zu Mainz (Mainz, Kirchheim, 1864).

im Jahre 1871 freilich sollten weder Moufang noch Ketteler vor der Anwendung dieser irreführenden Zahlen zurückscheuen.[1]) Übrigens bekämpft Moufang vor allem, ganz wie es Ketteler getan hatte, die unbeschränkte Gewerbefreiheit, die auch er für die schlimme Lage des Handwerks verantwortlich macht. Er zeigt dabei, daß er von Marlo[2]), von Rau, von Roscher und Bruno Hildebrand eben so gut zu lernen wußte, wie von den Klerikalen Périn, Ferdinand Walter, Roßbach.

Ketteler persönlich verlor die Arbeiterfrage nicht mehr aus dem Auge. Aber seine Entwürfe und Pläne blieben in den fünf ersten Jahren nach der Herausgabe seines Buches der Öffentlichkeit verborgen. In seiner politischen Schrift von 1867[3]) beschränkt er sich darauf, die traurigen Ergebnisse der modernen Volkswirtschaft und die ihnen zugrunde liegenden verderblichen Theorien wieder einmal, teilweise in wörtlicher Anlehnung an seine Darlegungen von 1864, vorzuführen, nur daß er jetzt die liberale Volkswirtschaft in ihrer „Grausamkeit und Unsittlichkeit" dadurch zu kennzeichnen sucht, daß er auf Malthus und Mill verweist; so soll man erkennen, wie weit „die Volkswirtschaft ohne Religion und ohne Christus" die Menschen gebracht habe. Die alte Kritik und das alte Heilmittel, die Kirche; kein Wort, das in den Kämpfen des Tages bestimmte sozialpolitische Aufgaben bezeichnet hätte. Aber Ketteler hatte bereits im Jahre 1865 wie sich selbst, so auch anderen klar gemacht, daß nicht die Kirche allein, nicht Religion und Sittlichkeit allein die Arbeiterfrage lösen könnten, und wenigstens in einer Predigt zum Stiftungsfeste des Mainzer Gesellenvereins im November 1865 hatte er es geradezu ausgesprochen[4]), der Staat dürfe sich, wenn er wichtige Unternehmen fördere, auch der Pflicht einer Unterstützung des Arbeiterstandes nicht entziehen. Daß dann nach dem Kriege von 1866 überhaupt die Dinge ganz anders lagen als in dem Winter 1863—64, dem die „Arbeiterfrage" entstammte, das konnte dem Bischof nicht entgehen. Als er zuerst über die Arbeiterfrage schrieb, war die deutsche Frage noch in der Schwebe, die preußische Kraft gebunden durch das unsichere Verhältnis zu Österreich und den Mittelstaaten wie durch den Kampf zwischen Regierung und Kammer, der das ganze innerpolitische Leben zugleich aufwühlte und lähmte, ward der preußische Liberalismus auch von der großen Masse der preußischen Katholiken unterstützt, hatte die parlamentarische Vertretung der preußischen Klerikalen ihre Bedeutung verloren, galt die sozialdemokratische Agitation gerade dem Bischof und seinen

[1]) Vgl. unten S. 656 bei Anm. 3.

[2]) Vgl. unten S. 558.

[3]) Deutschland nach dem Kriege S. 221 ff. — Vgl. auch oben S. 511.

[4]) Daß der „Social-Democrat" vom 24. 11. 65 große Stücke aus der Predigt brachte, deutet auf Fühlung einzelner Mitglieder des Mainzer Gesellenvereins mit den Lassalleanern. Vgl. auch oben S. 425, 427, 435. — Zu der Predigt: Pfülf 2, 204 (auch Anm. 2).

Freunden fast ganz noch als willkommene Gegenwirkung gegen den Liberalismus. Jetzt aber war Österreich durch das Preußen König Wilhelms aus Deutschland verdrängt, der Nordbund geschaffen, die meisten Liberalen in Preußen aus Bismarcks Widersachern zu Bismarcks Helfern geworden; jetzt wuchs die Sozialdemokratie langsam an, gehemmt noch durch inneren Zwiespalt, durch die Wirkungen des preußischen Sieges politisch gebunden, aber schon begierig die Arme ausstreckend auch nach den katholischen Massen im Rheinlande. Das preußische Deutschland, ein starkes und, so schien es, dem Neuen zugängliches Kleindeutschland war auf dem Marsche, und der Norddeutsche Bund bereits mit seinem allgemeinen direkten Wahlrecht gab den Massen eine neue Bedeutung.

Hier lag ein Antrieb auch für die Männer der Kirche, die katholischen Massen noch fester politisch zusammenzufassen und sie schon darum auch sozialpolitisch an sich zu fesseln. Der gewaltige Machtzuwachs aber des preußischen Staates und der preußischen Staatsregierung selbst, der nach Kettelers Erkenntnis für ganz Deutschland nutzbar gemacht werden mußte, gab dem Staate auch in des Bischofs Meinung ein anderes sozialpolitisches Gewicht. Zu Anfang März 1867, als Kettelers politisches Buch soeben erst seinen Weg begonnen hatte und die Massen bald berufen sein sollten, im Norddeutschen Bunde nach dem allgemeinen Wahlrecht zu wählen, da brachte das den politischen Gedanken des Bischofs so stark abgeneigte „Mainzer Journal“ zwei Aufsätze über das „Arbeiterrecht“, die man auf Ketteler selbst zurückleiten darf.[1]) Hier wird dem Staate die Pflicht gesetzlicher Hilfe zugeschoben. „Der Staat hat durch seine Gesetzgebung die Arbeit rechtlos gemacht; er ist daher auch verpflichtet, an der Wiederherstellung des Rechtsschutzes für die Arbeit mitzuwirken.“ Freilich sollte die gemessene gesetzgeberische Verpflichtung im Sinne des Bischofs zugleich die Berechtigung des Staates zu sozialpolitischer Arbeit begrenzen. Jetzt, da die Führer des Lassalleschen Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins mit der Idee des alle deutschen Stämme umfassenden freien deutschen Einheitsstaates die Staatshilfe als das soziale Heilmittel, das allgemeine Stimmrecht als das wichtigste Mittel zum Ziele verkündeten, konnte Ketteler diese nützlichen Gedanken nicht länger vernachlässigen.[2]) Er veröffentlichte — wer mit des Bischofs Schreibweise vertraut war, konnte seine Feder erkennen — Anfang Dezember 1867 im Journal drei Leitaufsätze über die Generalversammlung des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins. Diese Ver-

[1]) Mz. J. 1867 Nr. 55 (7. 3.)—57 (unter Verwertung e. Aufsatzes der „Hist.-pol. Bl.“), mit demselben Zeichen (*), wie die sogleich zu besprechenden von K. stammenden Aufsätze v. Anfang Dez.: Nr. 284, 285, 287, 289. — Man vgl. dazu auch K.s Ansprache im Gesellenverein, vorige Seite bei Anm. 4.

[2]) „Deutschland nach d. Kriege v. 1866“ hatte nur das allgemeine Wahlrecht wenigstens berührt. Vgl. oben S. 507.

sammlung hatte sechs Wochen vorher in Berlin stattgefunden, in der Zeit, da der soeben in den norddeutschen Reichstag gewählte Leiter dieses Arbeitervereins, J. B. v. Schweitzer, der Herausgeber des vom Bischof sorgfältig gelesenen „Social-Democrat" in der Öffentlichkeit und auch im Reichstage selbst mit Liebknecht, dem Feind aller parlamentarischen Arbeit und aller unrevolutionären Gewerkschaftsgedanken, zusammengestoßen war.

Die „warme Teilnahme für den Arbeiterstand und seine täglich wachsende Not" sollte der Betrachtung des Bischofs die Grundstimmung verleihen. Vor allem aber kam es ihm auch hier darauf an, aus den sozialdemokratischen Verhandlungen[1]) das Wertvolle und Nützliche herauszuholen. Zugleich mußte gerade jetzt, da die sozialistische Agitation über den hemmenden Zwiespalt des Augenblicks hinaus ihre Zukunftswirkung zu verraten begann und gefährlicher zu werden drohte als die liberale Organisation, der bischöfliche Führer darauf ausgehen, die Nichtigkeit der sozialistischen Heilsgedanken als solcher wenn nicht zu beweisen so doch zu verkünden. Er griff nun zu dem taktischen Mittel, das er in seinem Briefe an die niederrheinischen Arbeiter so geschickt angewandt hatte: der Tod Lassalles wurde von ihm, mehr als es der Wirklichkeit entsprach, zum Wendepunkt in der Entwicklung des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins gemacht; seitdem zeige sich, daß dieser Verein „gänzlich" ohnmächtig sei, mit seinen Systemen der wachsenden Not des Arbeiterstandes Abhilfe zu bringen, daß „unser armer Arbeiterstand", wenn er keine andere Hilfe „bekömmt"[2]), einem allgemeinen Elend entgegengehe. Neben den beiden praktischen Gedanken des allgemeinen Wahlrechts und der Staatshilfe bieten diese Sozialdemokraten nur „die unfruchtbarste Theorie". Theoretische Auseinandersetzungen lagen den Absichten und der Geistesart des Bischofs gleich fern. Aber nachdem er das Theoretische grundsätzlich verdammt hatte, durfte er das Praktische tatsächlich ausnutzen. Die beiden, wie er meinte, allein nützlichen Gaben jener sozialdemokratischen Versammlung waren die Verhandlungen über die Frauenarbeit und über die gesetzliche Regelung der Arbeitszeit in Verbindung mit der Sonntagsruhe. Er gibt eindrucksvolle Stücke dieser Verhandlungen wieder. Dieser Schrei aus dem Arbeiterstande soll Mitgefühl wecken mit der „furchtbaren sozialen Wunde" der Frauenarbeit. Zugleich will der Bischof die Leser zu der Einsicht zwingen, daß auch hier nur die Religion helfen könne. Dabei versetzt er wiederum dem Liberalismus einen Schlag. Er tut es in seiner Weise. Er sieht bei den anderen nur rohe Ablehnung aller Fürsorge, nur gemeine Gewinnsucht. Die Fabrikarbeit als Folge der modernen Volkswirtschaft zerstöre die Familie, entsittliche die Weiber. Aber „die Partei, welche das Kapital repräsentiert, bleibt dabei vollständig gleichgiltig. Was kümmert sie auch die Zerstörung der Familie und die physische und die sittliche Entartung der Weiber, wenn sie nur zur Vermehrung des Kapitals beiträgt?" So wird in dieser Verallgemeinerung ein Stück Wahrheit zur Lüge, ein begreiflicher und jedenfalls parteimäßig berechtigter Angriff zur Ver-

---

[1]) Er gab über sie das halb beifällige, halb skeptische Urteil der „Zukunft" wieder; es gehört wohl zu seiner Taktik, daß er dieses zwar Liebknecht, nicht aber Schweitzer geneigte bürgerlich-radikale Blatt (vgl. G. Mayer, Schweitzer S. 209 unten) als „gewiß unbefangen und dem Vereine nicht abgeneigt" bezeichnet. — Schweitzer hatte übrigens im Herbst 1867 dem Norddt. Reichstag einen Gesetzentwurf zum Schutze der Arbeit vorlegen wollen, fand aber nicht die nötige Unterstützung. Mayer S. 205.

[2]) Nicht K. allein allerdings, aber er doch immer schreibt „kömmt". Auch die anderen oben durch „ " hervorgehobenen Ausdrücke entsprechen seiner Redeweise.

leumdung.[1]) Auch die Schlußbetrachtung über die Frage der Staatshilfe kehrt sich einseitig gegen den Liberalismus. Zu der alten Behauptung, der liberale Ökonomismus kenne „nur“ die Interessen des Kapitals, zu der als Vorwurf gefaßten Feststellung, er betrachte die menschliche Arbeitskraft „lediglich“ als Werkzeug, gesellte sich nun die Klage, daß dieser Liberalismus jeden gesetzlichen Schutz für die Arbeit verwerfe. Hatte etwa Ketteler selbst, da er seine Lehrschrift über die Arbeiterfrage hinaussandte, gesetzlichen Arbeiterschutz gefordert und nicht vielmehr die Staatshilfe als ohnmächtig bezeichnet? Aber er war eben nicht mehr der erst halb belehrte Sozialpolitiker vom Winter 1863/64. Gewiß fügten sich die neuen Anklagen gegen den Liberalismus dem ursprünglichen Programme leicht ein, insoweit sie sich gegen den verhaßten alten Feind wandten. Auch des Bischofs Höhnen auf alle jene Regierungsbehörden, „die so gerne bereit sind, jedem Druck des Kapitals mit bedientenhafter Bereitwilligkeit nachzugeben und jede Sabbathschändung amtlich zu autorisieren, damit die großen Unternehmer mit der Lebenskraft der Arbeiter etwas mehr Geld verdienen“, auch dieser Stoß gegen die Regierungsautorität hätte dem politischen Bedürfnis entspringen können. Daß er nicht bei der Polemik stehen bleiben wollte, kündete sich indessen schon an, wenn er die Einschränkung des preußischen Sonntags-Postdienstes in dieser Zeit der Sabbatschändung als dankenswerten Fortschritt anerkannte — also doch eine staatliche Arbeitseinschränkung! Aber er griff geradezu die Arbeiterforderung gesetzlicher Regelung der Arbeitszeit und des Verbotes der Sonntagsarbeit auf. „Wir können uns diesen Forderungen als Christen und als Menschen nur vollkommen anschließen“. „Wir wiederholen den Gedanken, den wir schon im vorigen Jahre ausgesprochen haben[2]): die Arbeit ist der Mensch selbst, ein wesentlicher Teil seiner Persönlichkeit. Sie muß deshalb in einem zivilisierten Staate durch das Gesetz geschützt sein. Wo das nicht der Fall ist, wo die Arbeit lediglich als Ware angesehen wird, wo es dem Kapital und seinem Egoismus gestattet ist, den Arbeiter durch Ausbeutung seiner Arbeitskraft langsam zu morden, wo überdies ein großer, täglich wachsender Teil der Bevölkerung in solchen Verhältnissen lebt, da besteht trotz aller Redensarten von Zivilisation ein gutes Stück der scheußlichsten Barbarei.“

Derart setzte er sich mit einer ähnlich leidenschaftlichen Kritik des liberalen Wirtschaftsbegriffs, wie er sie vor fast fünf Jahren in seinem Buche niedergelegt hatte, für ein neues Ziel ein: für den staatlichen Arbeitsschutz. Aber er tat es ohne das Gewicht seines bischöflichen Namens. Er blieb damals bei diesen Worten stehen, und was in ihnen auf den Leser am nachhaltigsten wirken mochte und wohl auch wirken sollte, war doch das Gemeinsame des alten und des neuen Standpunktes: die Angriffswucht der sich mächtig vordrängenden Polemik wider den Liberalismus. Auch damals noch fühlten sich alle diejenigen zu ihm hingezogen, die, wie Hermann Roesler, der innerlich schon für den Weg zur katholischen Kirche gerüstete Rostocker Nationalökonom, die theoretischen und praktischen Nachwirkungen der Lehren des Adam Smith als einen Abfall von der christlichen Lebenswahrheit verurteilten und die Wirtschaftsgrundsätze von diesen „verderblichen Bahnen“ wieder „auf den normalen Weg des Rechts und der Moral“ zurückführen wollten.[3])

[1]) Der den Sozialpolitikern von der Richtung Schulzes nahestehende „Arbeiterfreund“ hatte sich z. B. schon im Jahre 1865 wiederholt mit der Frauenarbeit, auch mit der Wohnungsfrage beschäftigt.

[2]) Im Mz. J. 1866?

[3]) Roesler an K., 4. 1. 68: Pfülf 2, 431 ff. — Über R.: A. D. B. 53 S. 500 f. —

Von dieser durch den Bischof vorgezeichneten Stellung gegen den Liberalismus gingen auch die „Christlich-sozialen Blätter"[1]) aus. Seit dem 19. März 1868 in Aachen erscheinend, zeigten sie sich, wenn sie auch zunächst nicht stark verbreitet waren, als die wertvollsten westdeutschen Helfer des Bischofs, als die ihn nach außen bald überflügelnden Vorkämpfer der katholischen Sozialpolitik. Vordem hatten diese niederrheinischen Klerikalen, die politisch dem Liberalismus gar nicht so fern standen, gelegentlich im „Mainzer Journal" in einem wohl gar noch vergröberten Mainzer Stile die fortschrittliche Sozialpolitik bekämpft.[2]) Jetzt kündigten sie in ihren neuen Blättern sogleich den Kampf gegen die „aufgeblasene Wissenschaft" der Nationalökonomie an, gegen diese Gönnerin der „antichristlichen Grundsätze unserer Zeit"[3]); diese wollten sie ganz wie Ketteler, auf den sich der Einführungsaufsatz der Blätter indessen nicht ausdrücklich beruft, wieder ersetzen durch die für alles soziale Leben als ewig richtig geltenden Prinzipien des Christentums und der christlichen Moral. Anregung von Westen nahmen sie freundlich auf[4]), aber auch die theoretischen Lehren Lassalles mit ähnlicher Gläubigkeit, die Leistungen Schulzes mit ähnlichem Groll zugleich und ähnlicher Nachahmungsbereitschaft wie Ketteler. Noch im Februar 1872[5]) erklärte der Kaplan Schings als Herausgeber: „Unsere, die christlich-soziale Richtung, folgt ... in der Theorie meistens der Auffassung Lassalles." So hatte es Ketteler im Jahre 1864 gehalten. Aber gerade in der Theorie blieb man in Aachen starrer als in Mainz. Im Spätjahr 1869, da Ketteler auch öffentlich gezeigt hatte, daß er in der Produktivgenossenschaft nicht mehr das beste Hilfsmittel für die Arbeiter sehe, wurde seine frühere Anschau-

---

Begeisterte Anzeige seiner Schrift über Smith: Christl.-soz. Blätter 1868 Nr. 6 (28. 8.) S. 102—104.

[1]) Christlich-sociale Blätter. Beiträge zur Lösung der socialen Frage nach christlicher Auffassung. Redig. u. hg. v. P. J. Schings, Kaplan, und Nic. Schüren. (Nr. 1: „Aachen, am Feste des h. Joseph, den 19. März, 1868". Alle 32 Tage soll 1 Doppelbogen erscheinen, Preis 20 Sgr. im Jahre. — Anfang 1869 hatte das Blatt noch nicht annähernd 1000 Bezieher; vgl. 2. Jahrg. Nr. 1, 13. 1. 69, S. 16.) — Vgl. oben S. 462. — Ich benutze die fast vollständige Reihe der Chr.-soz. Bl. aus der Universitätsbibliothek in Bonn.

[2]) Vgl. z. B. Mz. J. 1864 Nr. 253.

[3]) Chr.-soz. Bl. 1868 Nr. 1 S. 3. — Vgl. auch Nr. 5 (27. 7. 68), Nr. 6 (28. 8.), Nr. 7 (3. 10.): „Das bevorstehende ökumenische Konzil und die neue Wissenschaft der Nationalökonomie" (Grundgedanke: das herrschende Industriesystem — Adam Smith Gesinnungsgenosse der gottlosen Enzyklopädisten! — habe alle volkswirtschaftlichen Verirrungen aufkommen lassen und sei die Hauptursache der sittlichen und materiellen Armut).

[4]) 1869 Nr. 3 (19. 3.) S. 35 Hinweis auf Périn (vgl. oben S. 439f.); 1870 Nr. 6 S. 85.

[5]) S. 45 f. — Rud. Meyer, Emanzipationskampf 1, 69 findet seltsamerweise hier bei Schings die erste „wissenschaftliche" Vertretung der katholischen Sozialtheorie. — Schings († 14. 5. 76, 39 Jahre alt), der Sohn eines Arbeiters, seit 1864 Priester, hielt die Blätter mit „persönlichen Opfern" aufrecht. Vgl. Chr.-soz. Bl. 1876 Nr. 20 (21. 5.) S. 153, auch Nr. 22/23 (4. 6.) S. 182 u. allgem. 1873 S. 120, 1874 S. 146.

ung in den „Blättern“ noch vertreten und sein altes Lobeswort auf diese „herrliche Idee“ herangezogen.[1]) Der bischöflichen Haltung entsprach auch die beharrliche leidenschaftliche Polemik gegen den Liberalismus, die hier am Niederrhein ihre besondere Nahrung hatte in der damaligen Überlegenheit liberaler Genossenschaften über klerikale Gründungen[2]): wie der Bischof 1864 verkündet hatte, so lehrten die Blätter 1868 und 1869, daß der Liberalismus durch den Sozialismus gerichtet sei; wie bei dem Bischof, so wurden hier die Auseinandersetzungen mit den nun gleichfalls gefürchteten Sozialdemokraten wieder zum Angriff auf die Liberalen.

Die beginnende Wandlung in dem klerikalen Verhalten gegenüber der Sozialdemokratie konnten wir bei Ketteler selbst schon im Frühjahr 1866 beobachten. Das Einführungsprogramm der „Christlich-sozialen Blätter“ vom März 1868 sagte dagegen nichts wider die Sozialdemokratie, nichts von ihr. Noch die Krefelder Versammlung christlich-sozialer Vereine von Rheinland und Westfalen im Juli 1868 — auch in der sozialen Kirchenpolitik arbeiteten Rheinländer und Westfalen zusammen — verriet keine Wendung gegen die Sozialdemokratie. Allerdings stand für diese Versammlung überhaupt — man wird die Parallele zu der Entwicklung der liberalen sozialpolitischen Unternehmungen Schulzes beachten — der Handwerker im Vordergrund, nicht der Industriearbeiter; man sprach von der Rettung des Bürger- und Handwerkerstandes vor den Gefahren der schrankenlosen Gewerbefreiheit, des Wuchertums, der Übermacht des Kapitals, nicht von dem klerikalen und sozialdemokratischen Wettringen um die Arbeiter. Aber jede Festigung der katholisch-sozialen Vereinsbildung mußte den Gegensatz zu den Sozialdemokraten steigern, und eben in Krefeld einigte man sich über engeren Zusammenschluß, Wahl eines Zentralvorstandes, Erhebung der „Christlich-sozialen Blätter“ zum Vereinsorgan.[3]) Und schon im Juni hatte man einmal die Front nach links genommen: wie einst Orosius im Geiste des Augustinus, so verteidigten mehr als vierzehn Jahrhunderte später diese niederrheinischen Klerikalen das Christentum gegen den „unberechtigten Vorwurf“, daß es Schuld trage an dem Elende der Zeit; noch gefangen in den Almosenfesseln, die auch Ketteler nur mit Mühe abstreifen konnte, riefen sie den Arbeitern zu: „Hütet euch, ihr armen Arbeiter, die Kommunisten

[1]) 1869 Nr. 11 (5. 12.) S. 162—164. Vgl. noch 1870 Nr. 1 u. Nr. 7, auch schon 1868 S. 57 ff. (Studentenrede mit Anmerk. der Schriftleitung). — Zum Folg. besonders 1869 S. 68 und 118.

[2]) Vgl. oben S. 462 (auch S. 447). — Vgl. auch V. A. Hubers Bemerkungen in dem Briefe an K. 16. 6. 68: Br. 385 f., dazu Chr.-soz. Bl. 23. 4. 69 (also nach der Krefelder Tagung, auf die Huber durch K.s Vermittlung Einfluß zu gewinnen suchte) S. 51 über die „unhaltbar gewordenen Schranken der Innungen und Gewerbe“, mit einer Redaktionsbemerkung zugunsten der Zwangsinnungen.

[3]) Chr.-soz. Bl. 1868 Nr. 5 (27. 7.) S. 82 f., dazu d. in d. vorigen Anm. gen. Brief Hubers. — Zum Folg.: Nr. 4 (24. 6. 68) S. 65—67.

und Sozialisten nehmen euch eure Würde, eure Freiheit, eure Glückseligkeit und die Barmherzigkeit der Reichen". Das beweist ihre wachsende Sorge vor der Sozialdemokratie und nicht nur vor deren Schriften. Weihnachten 1868 gewann der noch unbedeutende Aachener Lassallesche Arbeiterverein in einer kleinen öffentlichen Versammlung etwa dreißig neue Mitglieder: Katholiken drohten so dem kirchlichen Einfluß entzogen zu werden; der Schlag war um so ärgerlicher, als die Jünger Lassalles, die Gruppe der Gräfin Hatzfeld, wiederum Kettelers günstiges Urteil über Lassalle zu verwerten wußten.[1]) In der Versammlung selbst war nur ein Kampf zwischen Sozialisten und Anhängern Schulzes geführt worden, aber hinterdrein erkannten doch die Klerikalen, daß die sozialdemokratische Agitation gerade dann gefährlich werden konnte, wenn sie die katholischen Empfindungen schonte und sich durch Berufung auf den Mainzer Bischof zu decken suchte. Zur Abwehr bemühten sich die niederrheinisch-westfälischen Christlich-Sozialen, nach Kettelers Vorbild, die Spaltungen in der Sozialdemokratie gegen deren moralisches Ansehen auszuspielen. So geschah es sogleich in dem Bericht über die Aachener sozialdemokratische Versammlung. Und im April 1869 wurde in den Blättern zwar immer noch, unter Berufung auch auf Kettelers „Arbeiterfrage", das Verdienst der Sozialdemokraten um die Kritik des liberalen Ökonomismus gerühmt, zugleich aber die Sätze niedergeschrieben: „Wir müssen uns indessen hüten, den wuchtigen Schlägen, welche Lassalle den Bourgeois versetzt, unbedenklich zuzujauchzen. Radikaler Sozialismus, liberaler Ökonomismus und christlicher Sozialismus stehen genau in demselben Verhältnis zueinander, wie Protestantismus, deistischer Rationalismus und Kirche". Jetzt nahm man bischöfliche Warnungen vor der „großen Gefahr des Kommunismus" auf, vor der sozialistischen Gefahr; der Ausspruch des Bischofs Gasser von Brixen wurde abgedruckt: „Etwas Dauerndes wird der Sozialismus niemals begründen; das widerstreitet seiner Natur: doch eine vorübergehende Herrschaft seiner Anhänger genügt, um furchtbare Zerstörung anzurichten". Ein Aufsatz „Zur Charakteristik der deutschen Sozialdemokratie", der im übrigen vor allem noch Befriedigung verriet über sozialdemokratische Erfolge gegenüber den Liberalen, stellte doch fest, die von der Sozialdemokratie erstrebte Alleinherrschaft deute auf noch größere Gefahren für die Gesellschaft hin. Zu Anfang des Jahres 1870 wurde dann[2]) von der

[1]) Chr.-soz. Bl. 1869 Nr. 1 (3. 1.) S. 13 (vgl. auch S. 25 ff. über den Allgem. Internation. Arbeiterverein). — Zum Folg.: Nr. 4 (23. 4. 69) „Zur Theorie der sozialen Frage IV" (verfaßt — vgl. S. 53 — von G. Gronheid, Kooperator an der Lambertikirche u. Sekretär des Verwaltungsrates der Volksbank zu Münster); Nr. 4 S. 53 f. und Nr. 5 (25. 5. 69) S. 69—71: „Bischöfl. Urteile über soziale Fragen"; Nr. 5 S. 65 bis 69: „Zur Charakteristik der deutschen Sozialdemokratie I. Glaubensbekenntnisse"; Nr. 8 (30. 8. 69) S. 113—118 desgl. II: „Liberalismus und Sozialismus".

[2]) Nr. 2 (17. 2.) S. 25 f. — Weiter: Nr. 1 (15. 1.) S. 15 (diese Stelle bei R. Meyer, Emanzipationskampf S. 343).

Redaktion selbst das Bestreben der Lassalleaner und Schulzeaner für gleich widerchristlich erklärt und — eine Verallgemeinerung jener privaten Anweisung Kettelers im Frühjahr 1866! — verkündet, kein Mitglied eines christlich-sozialen Vereins dürfe einem sozialdemokratischen Verein angehören.

So trat seit dem Jahre 1868 der vorher in der Presse und offenbar nicht selten in der Wirklichkeit verhüllte Gegensatz zwischen den christlich-sozialen Klerikalen und den Sozialdemokraten — das hieß am Niederrhein auch 1869 noch: den Lassalleanern — bestimmt hervor. Nicht am Mittelrhein, nicht in Mainz, wo die Sozialdemokratie noch wenig bedeutete, sondern am Niederrhein ist der Kampf ausgebrochen. Hier lag damals der Schwerpunkt der klerikalen Verteidigung und Werbung. In ihrer niederrheinischen Heimat selbst sahen die Männer der „Christlich-sozialen Blätter“ ihre nächste Aufgabe. Hier, in Düsseldorf, wurde die katholische Generalversammlung des Jahres 1869 abgehalten, die so wirkungsvolle Reden über sozialpolitische Fragen brachte, daß der junge Stöcker von dort einen beharrenden Eindruck von katholisch-sozialer Tätigkeit mitnahm.[1]) Nun aber stützten sich wie die Bemühungen der rheinisch-westfälischen Christlich-Sozialen, so die sozialpolitischen Kundgebungen des Düsseldorfer Katholikentages vom September 1869 wiederum auch auf Ketteler. In Düsseldorf[2]) beantragte die sozialpolitische Sektion (und die Generalversammlung stimmte zu, wie sich versteht) die Empfehlung der Grundsätze, die Ketteler sechs Wochen zuvor in seiner Offenbacher Ansprache an die Arbeiter aufgestellt hatte; zugleich dankten Sektion wie Versammlung dem Bischof öffentlich für sein unablässiges Wirken zum Besten der Arbeiter.

Ein unmittelbares und persönliches Eingreifen Kettelers in die Kreise der „Christlich-sozialen Blätter“ läßt sich nirgends feststellen, obwohl V. A. Huber jedenfalls damit rechnete.[3]) Tatsächlich aber wurde durch des Bischofs sozialpolitische Bekenntnisse die Nachwirkung seiner Schrift von 1864 und dann durch sein erneutes Hervortreten im Sommer 1869, nicht nur die allgemeine sozialpolitische Bereitschaftsstimmung der niederrheinischen Klerikalen belebt, sondern auch einzelnen ihrer Organisationspläne ein Antrieb gegeben. Kettelers kirchlich-sozialer Bericht für die Fuldaer Bischofsversammlung vom September 1869 — wir werden ihn und jene Offenbacher Ansprache sogleich noch genauer betrachten — erschien alsbald in den „Christlich-sozialen Blättern“ und wurde in Sonderabdrücken zu 6 Pfennigen ver-

[1]) Vgl. S. Kaehler in d. Festgabe f. Fr. Meinecke „Deutscher Staat u. deutsche Parteien“ (hg. v. P. Wentzcke 1922) S. 258 Anm. 3 = Oertzen, Stöcker 1 (1910) S. 79 (kurze Briefnotiz vom 6. 3. 69).

[2]) Neben den „Verhandlungen“ (Düsseldorf 1869) vgl. Chr.-soz. Bl. 1869 Nr. 9 (4. 10.) S. 134 f.

[3]) Vgl. den oben S. 546 Anm. 2 genannten Brief an K.

breitet.[1]) Man hatte sich in Aachen als einen der Preisrichter über die Ausarbeitung eines „positiven Programms und einer durchführbaren Organisation für die christlich-soziale Partei" den Mainzer Bischof gedacht; nun sah man in seinem Fuldaer Berichte geradezu eine Art Beantwortung, verzichtete auf einen besonderen Prüfungsausschuß und ließ eine der vier förmlichen Bewerbungsschriften drucken. Auf des Bischofs Bericht berief sich auch der im Dezember 1869 veröffentlichte Aufruf an die christlich-sozialen Vereine Deutschlands und ihre Förderer, auf ihn verwies man bei der Empfehlung des Studiums der Nationalökonomie für Geistliche. Wenn zu Ende des Jahres 1869 ein Kaplan für die „Christlich-sozialen Blätter" den Entwurf zu einem christlichen Arbeiterkatechismus schrieb, oder dort im Februar 1870 „Gedanken zur Bildung eines christlich-sozialen Vereins" veröffentlicht wurden, so durfte zwar der sozialpolitische Optismismus dieser Leute — der zweite meinte gar (ein halbes Jahr nach dem Eisenacher Kongresse!), die Blütezeit der Sozialdemokratie sei vorbei — nicht auf Ketteler zurückgeleitet werden, aber die neuen bischöflichen Anregungen waren allenthalben zu spüren, schließlich doch auch, obwohl Ketteler nicht unmittelbar beteiligt war, in der eben zu Anfang des Jahres 1870 vorbereiteten Gründung des christlich-sozialen Arbeitervereins zu Aachen.

In den sozialpolitischen Bemühungen und Erfolgen der niederrheinischen Klerikalen überhaupt sahen diese selbst und die Gegner eine Wirkung der bischöflichen Lehren und Forderungen. Im Sommer 1869 beklagte sich Schulze, zur Befriedigung der Aachener Christlich-Sozialen, über das Umsichgreifen Kettelerscher Ideen in den Rheinlanden.[2]) Die jetzt langsam aufrückenden marxistischen Sozialdemokraten mußten die gleiche Beobachtung machen. Marx[3]) empfand es mit bitterem Ärger, daß der Klerus in dem Aachener, dem Düsseldorfer, überhaupt dem rheinischen Gebiet eine Macht sei, gegen die noch schwere Kämpfe geführt werden müßten; wenn er über Kettelers „Kokettieren" mit der Arbeiterfrage schalt, so hatte eben seine rheinische Reise vom Sommer 1869 offenbar den Eindruck in ihm hinterlassen, daß dort ein starker und gut geführter Gegner mit wurzelhafter Kraft den Boden behaupte. Schon im Frühjahr 1869 hatte auch Liebknecht in Berlin[4]) besorgt auf die „negative Seite des Sozialismus" hingedeutet,

---

[1]) Chr.-soz. Bl. 1869 Nr. 10 (6. 11.) S. 145—152 (falsche Seitenbezeichnung!), Nr. 11 (15. 12.) S. 178. — Zum Folg.: 1869 Nr. 9 (30. 8.) S. 128, Nr. 10 S. 166 f.; 1870 Nr. 1 (15. 1.) S. 1 f. und S. 2—5; Nr. 2 (17. 2.) S. 23—27 (S. 26 f. die Satzungen „des in der Bildung begriffenen christlich-sozialen Arbeitervereins zu Aachen", mit drei Gruppen: Nadelarbeiter; Tuchfabrikarbeiter; Eisen- und andere Fabrikarbeiter).

[2]) Vgl. Chr.-soz. Bl. 1869 Nr. 8 (30. 8.) S. 126 f. (Redaktionsanzeige der Offenbacher Rede K.s über die Arbeiterbewegung).

[3]) Marx an Engels, Hannover 25. 9. 69: Briefwechsel 4 (1913) S. 194.

[4]) Rede v. 31. 5. 69: G. Mayer, Schweitzer S. 304. — Im März 1867 dagegen

die er in der konservativ- und in der katholisch-sozialen Bewegung dargestellt sah und gerade auch in Ketteler bestätigt fand; die Erfolge der sozialistischen Demokratie schienen ihm durch Männer von der Richtung Hermann Wageners und durch Ketteler stärker bedroht als durch die reine, unsozialistische Demokratie. Die katholische Kirche war ja in der Tat die Macht, die auf die Dauer leichter als jede andere, besser vor allem als Liberalismus und Demokratie breite Arbeiterschichten vor der sozialdemokratischen Bewegung absperren konnte. Sie durfte, weil wirtschaftlich weniger gebunden und weniger Partei und politisch beweglicher als die anderen, soziale Zugeständnisse machen, selbst manche sozialistische Arbeiterforderungen aufgreifen, ohne doch die durch Gnaden und Zwang der religiösen Kräfte gesicherte Herrschaft über die Arbeiter aufs Spiel zu setzen; sie konnte, die Gruppen hüben und drüben mit den kirchlichen Mitteln lenkend, katholische Arbeiter und katholische Unternehmer zugleich in Schranken halten. Als J. B. Schweitzers „Social-Democrat“ im Januar 1870[1]), mit ähnlichem Unmut wie kurz zuvor die marxistischen Gegner, davon sprach, daß die katholisch-klerikale Partei, insbesondere die Geistlichkeit immer deutlicher das Bestreben zeige, in die Arbeiterbewegung einzugreifen, da war es vor allem „die gepredigte Versöhnung zwischen den Kapitalisten und der Arbeiterklasse“, was ihn aufbrachte. Gerade diese Gefolgsleute Lassalles waren im Augenblicke noch die unmittelbar gefährlichsten Gegner der rheinischen Christlich-Sozialen. Neben den beiden Vertretern der Hatzfeldischen Gruppe, die im Rheinland vorherrschte, saß J. B. v. Schweitzer im norddeutschen Reichstag und versuchte dort, vor allem freilich in taktischer Berechnung, sozialpolitische Anregungen zu geben; auch durfte damals der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein trotz der Spaltung noch keineswegs als gestürzte Größe angesehen werden. Im Juni 1869 war es sogar, freilich nur unter dem Drucke von Schweitzers Diktatorenehrgeiz und nur für kurze Zeit, zu einer Einigung zwischen der Sekte um die Gräfin Hatzfeld und dem von Schweitzer geführten Vereine gekommen[2]); noch einen Monat später meinten die „Christlich-sozialen Blätter“[3]), dieser „plötzlich und mit Dampfkraft betriebene Versuch einer Wiedervereinigung der beiden sozialistischen Parteien“ bleibe immer noch das wichtigste Ereignis in der norddeutschen Arbeiterbewegung. Auch der erfolgreiche Streik der Berliner Zimmerer verstärkte damals die Stellung des Lassalleschen Arbeitervereins und die Lust an politischer Agitation.

---

hatte Schweitzer, ganz wie vordem Lassalle, K.s „Arbeiterfrage“ für seine Sache ausgenutzt. Vgl. A. Bebel, Aus m. Leben 2 (1911) S. 47.

[1]) 30. 1. 70, vgl. Chr.-soz. Bl. 1870 Nr. 2 (17. 2.) S. 22.

[2]) G. Mayer, Schweitzer S. 296 f. — Die Hatzfeldischen zählten etwa 2000 Köpfe, der große Verein war ungefähr siebenmal so stark (Mayer 312).

[3]) 1869 Nr. 7 (29. 7.) S. 103.

Aber schon erhob sich der feindliche Bruder.[1]) Die internationale Sozialdemokratie in Marxens Geist begann unter Liebknechts Führung und Bebels derber Werbearbeit den Kampf gegen Schweitzer immer entschiedener zu führen. Diese neue deutsche sozialdemokratische Gemeinschaft kam von der deutschen Demokratie her. Noch vor den Zollparlamentswahlen vom März 1868 hatten z. B. die Mainzer und die Darmstädter Demokraten — freilich mit mehr als zweifelhaftem Erfolg für ihre Sache — Bebel und Liebknecht als Redner auftreten lassen. Die Beschlüsse des Nürnberger Arbeitertages vom August 1868 aber zeigten bereits, daß sich von der bürgerlichen Demokratie eine neue radikale Arbeiterpartei loszulösen beginne. Indem diese, mit ihrem Internationalismus und ihrer Lehre vom Zukunftsstaat sachlich von Lassalle abrückend, sich von dem zentralistischen Allgemeinen deutschen Arbeiterverein fernhielt, war die Notwendigkeit einer entscheidenden Auseinandersetzung zwischen Schweitzers und Liebknechts Anhängern gegeben, noch ehe auf dem Eisenacher Kongreß im August 1869 durch den Anschluß einer Minderheit des Arbeitervereins an die Gefolgschaft Liebknechts die internationale sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands ins Leben gerufen wurde.

Als Ketteler Ende Juli 1869 nach langem Zuwarten — und wiederum wie 1863/64, wesentlich angetrieben durch die Wirkungen einer nun freilich nicht lediglich für den Liberalismus gefährlichen sozialistischen Agitation — mit seiner Offenbacher Arbeiterrede hervortrat, standen Lassalleaner und Marxisten als Parteien von etwa gleicher Stärke, aber sehr verschiedenen Zukunftsaussichten da. Der Bischof hatte aus der sozialdemokratischen Presse, die er eifrig studierte[2]), aus den Gefechten zwischen dem „Social-Democrat" Schweitzers und dem „Demokratischen Wochenblatt" der Leute um Liebknecht, vielleicht auch unmittelbar aus der im März 1869 veröffentlichten Broschüre des zum Marxismus bekehrten Lassalleaners Max Hirsch einen Überblick über die Lage gewonnen. Ihm konnte nicht entgehen, daß die Schweitzerische Organisation ernstlich bedroht sei, daß aber in den Marxisten ein neuer und wohl bald gefährlicherer Feind der christlich-sozialen Arbeit erstanden sei. Es kam darauf an, die katholischen Arbeiter vor der sozialdemokratischen Gefahr vorsichtig zu warnen und, ganz wie fünfeinhalb Jahre zuvor, Gaben, mit denen der Sozialismus lockte, auf christlich-katholischer Grundlage darzubieten, verwandte Gedanken kirchlich-sozial zu begründen. Als aufmerksamer Beobachter mußte Ketteler z. B. erkennen, daß die Demokraten unter Hirsch und Duncker, dann auch die von Schweitzer geleitete soziali-

[1]) Vgl. zum Folg. neben Mayers Schweitzerbiographie seine Abhandlung „Die Trennung der proletarischen von der bürgerlichen Demokratie in Deutschland (1863—1870)": Archiv f. Gesch. d. Soz. 2 (1912) S. 1—67.

[2]) Vgl. Br. 332 ff. (an die Arbeiter von Dünnwald, s. oben S. 463 ff.), auch Pfülfs (3, 288 f.) Mitteilungen über K.s Ausschnittsammlung.

stische Bewegung in den Gewerkschaften eine Organisationsart hervorgetrieben hatten, die von ihm selbst früher nach dem Vorbilde Lassalles unbeachtet gelassen worden war. Zugleich konnte er daran denken, das Ankämpfen der Lassalleaner gegen Frauenarbeit und übergroße Arbeitszeit aufzunehmen; was er im Dezember 1867 ohne Namensnennung im „Mainzer Journal“ verfochten hatte[1]), vertrat er nun öffentlich. Überhaupt setzte er in seiner Offenbacher Ansprache wie in seinem Gutachten für den Bischofstag zu Fulda nach bewährter Weise fremde Anregungen und Versuche aller Art in eigene Mahnungen und Vorschläge um.

Was Ketteler im Sommer 1869 über „Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit“[2]) sagte, war zunächst unmittelbar an Arbeiter der Mainzer Diözese gerichtet. Nach mehr als vierzehntägiger Visitation des Dekanates Seligenstadt hielt er am 25. Juli Tausenden, Arbeitern zumeist, auf der Heide vor der neuen Marienkapelle bei Offenbach diese sozialpolitisch-kirchliche Ansprache. Als Druckschrift, obschon auch so „allen christlichen Arbeitern“ seiner Diözese gewidmet, wollte sie mehr in die Weite wirken. Gesinnungsgenossen des Bischofs fanden damals und später auf diesen wenigen Seiten einen besonders wirkungsvollen Ausdruck seiner sozialen Absichten, und in dem niederrheinisch-klerikalen Kreise um die „Christlich-sozialen Blätter“, der (im Rahmen strenger Kirchlichkeit, versteht sich) ein wenig radikal gerichtet war und gelegentlich auch radikale Stimmen hören ließ, war man entzückt über diese neue bischöfliche Kundgebung gegen die Schulzeschen „Volksbeglückungstheorien“[3]), begeisterte man sich an der „wahrhaft christlichen Kühnheit“ des Bischofs, die Wahrheiten aussprach, wie sie „unsere katholischen Bourgeois aus anderem Munde nicht hätten ertragen können.[4]) Die bischöfliche Rede steht in der Tat mitten in dem sozialpolitischen und politischen Kampfe zwischen Klerikalen und Liberalen, aber auch zwischen Klerikalen und Sozialdemokraten. Die besonderen bischöflichen Beziehungen zu den Diözesanen aus dem Arbeiterstande sind wohl zu spüren, sie werden von Ketteler geflissentlich betont; aber ihr sozialpolitischer Gehalt darf nicht überschätzt werden: der Bischof

---

[1]) Vgl. oben S. 542 ff.

[2]) Die Arbeiterbewegung... Eine Ansprache, gehalten auf der Liebfrauen-Haide am 25. Juli 1869 von Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz (Mainz 1869. 24 S., abgedr. auch: Mumbauer 3, 184—214). — Eine Bemerkung über den Sinn für religiöse Fragen bei der damaligen Offenbacher Arbeiterbevölkerung: Nippold, Kl. Schriften, 2 417 (Anm. 3).

[3]) Chr.-soz. Bl. (jetzt v. Schings allein geleitet) 2 (1869) Nr. 8 (30. 8.) S. 126 f.

[4]) Der Aachener Stiftsvikar Pfeiffer an K. 21. 8. 69: Pfülf 2, 438 f.

war z. B. nicht einmal über die Dauer der Arbeitszeit in der Offenbacher Gegend unterrichtet, noch wußte er Genaues über die Ausdehnung der Frauenarbeit. Er wollte auch hier als Bischof kirchliche Gedanken vertreten, ihnen die sozialpolitischen ein- und unterordnen, und wieder wird seine bischöfliche Berechtigung, vor Arbeitern über Arbeiterfragen zu sprechen, aus seiner Stellvertretung desjenigen hergeleitet, „der selbst ein Arbeiter, des Zimmermanns Sohn sein wollte, um sich der Menschen in ihrer Not zu erbarmen".

Wie vertragen sich Arbeiterbewegung und Religion? Das sollte die Grundfrage für jeden katholischen Arbeiter sein, das war die Grundfrage der Ansprache. Das Gegebene ist die kirchliche Religiosität, die kirchliche Sittlichkeit; jegliche Bestrebung der Arbeiterschaft muß also an der ewig feststehenden, auch die Schrift von 1864 beherrschenden Einsicht gemessen werden, daß ohne „Religion" keine Besserung der Lage möglich sei. Das gilt zunächst für die Arbeitervereinigung, die Grundrichtung der ganzen Arbeiterbewegung. Sie ist zur wahren Naturnotwendigkeit geworden. Die unbedingte Freiheit der modernen Volkswirtschaft — so nimmt der Bischof seine alte Formel wieder auf — hat den Arbeiter isoliert, die Geldmacht zentralisiert; der Menschenverband wurde zerstört, an seine Stelle trat der Geldverband. Um zu verhindern, daß Menschenkraft durch Geldmacht zertreten werde, als Mittel gegen die Isolierung des Arbeiterstandes sind die Arbeiterorganisationen heilsam, selbst notwendig. Wenn aber die Arbeiterführer keine Religion haben, sind sie Verführer, sind sie gerade so schlimm wie gottlose Kapitalisten und werden, wie diese, die Arbeiter ausbeuten. Der Bischof läßt sich das lehrreiche Beispiel natürlich nicht entgehen, das der Zwiespalt der sozialdemokratischen Führer damals darbot. Wollen die Arbeiterführer etwas erreichen, so müssen sie mindestens eine achtungsvolle, wohlwollende Stellung zur Religion, „zur Kirche" einnehmen.

Auch in allen einzelnen Standesanliegen der Arbeiter soll sich zeigen, daß Gottlosigkeit die größte Feindin des Arbeiterstandes ist. Das Streben nach Lohnerhöhung ist berechtigt. Auch die Arbeitseinstellung läßt der Bischof gelten als Mittel gegen die großen Unternehmer, die den Menschen als Maschine betrachten; er empfiehlt sogar die Streiks[1]), indem er darauf verweist, daß selbst die scheinbar erfolglosen Streiks der englischen *Trade unions* in Wahrheit zu Lohnerhöhungen führten. Er spricht eben zu Arbeitern, die selbst zum Teil den nach englischem Vorbilde geschaffenen Genossenschaften angehören. Er kennt ihre Hoffnungen, ihre Hoffnungen auch auf die Erfolge von Arbeitseinstellungen. Er will sie aber auch hier nicht lediglich gewerkschaftlich, sondern seelsorgerisch beraten und kirchlich führen: sie sollen einsehen lernen, daß jeder Versuch, „der Menschenarbeit und dem Arbeiter seine Menschenwürde zurückzugeben", im innigen Zusammenhang mit der Religion und Sittlichkeit bleiben müsse, wenn er ihnen wahren Nutzen bringen soll. Die Lohnerhöhung hat ihre natürlichen Grenzen — im Jahre 1864 hatte Ketteler davon noch nicht gesprochen —, denn auch der höchste Lohn wird dem Arbeiter ohne Mäßigkeit und Sparsamkeit nicht befriedigende Wohlfahrt gewähren; Mäßigkeit und Sparsamkeit aber wird der Arbeiterstand „nur" besitzen, wenn sein ganzes Leben ein wahrhaft und innig religiöses ist. Wiederum diese einfache bischöfliche Entscheidung, dieses sozialpolitische *Roma locuta est!*

Seine wahrlich ernste und ernstgemeinte und eindrucksvolle Warnung vor dem Wirtshausleben nutzt er übrigens ein wenig gegen den Staat und dessen Diener aus: die Vermehrung der Wirtshäuser, dieser „Lohnaussauger", wird von den Regierungen in dem Maße geduldet, „als dieser selbst den Sinn für Sittlichkeit und Religion verloren haben", und ein Beamter sagte einmal dem Bischofe, die Ver-

[1]) Im „Mainzer Journal" waren sie noch Mitte Oktober 1868 als ein ganz verfehltes Mittel verurteilt worden (Nr. 242, Zeichen *M*; vgl. oben S. 347 Anm. 5).

mehrung der Wirtshäuser liege wegen der Vermehrung der Steuern im Interesse des Staates. Es ist eben „nur“ die Religion, die dem Arbeiter die hohe sittliche Kraft zur Mäßigkeit und Sparsamkeit einzuflößen vermag. Von den tatsächlichen Leistungen der angeblich unchristlichen, religionsfeindlichen Liberalen ist hier gar nicht erst die Rede. Allerdings kehren auch jene leidenschaftlich aufreizenden Worte nicht wieder, mit denen Ketteler im Jahre 1864 die liberalen Unternehmer gebrandmarkt hatte. Wenn er Maßhalten in den Arbeiterforderungen als religiöse Pflicht hinstellt — sie zu erfüllen ist eben nur ein braver, christlicher, religiöser Arbeiterstand befähigt —, so vergißt er freilich nicht, von neuem die Gottlosigkeit des Kapitals, das den Arbeiter als Arbeitskraft und Maschine bis zur Zerstörung ausnutzt, eine Entwürdigung des Arbeiterstandes zu nennen; sie passe nur zur Theorie jener Menschen, die unsere Abstammung vom Affen ableiten. Aber neben die Geldmacht ohne Religion stellt er jetzt als gleichfalls verderblich die Arbeitermacht ohne Religion. Darin spiegelt sich die sozialpolitische Wandlung des letzten Jahrfünfts wieder. In wachsender Macht erhob sich die radikale Arbeiterschaft als Feind nicht nur der Liberalen sondern auch der Klerikalen. Der Bischof warnt jetzt die Arbeiter, sich nicht als Mittel zu ganz anderen Zwecken gebrauchen zu lassen. Da die Sozialdemokratie den Lohnkampf lehrte und vom Lohnkampf lebte, mahnt der Bischof maßvoll zur Besinnung. „Nicht der Kampf zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeiter muß das Ziel sein, sondern ein rechtmäßiger Friede zwischen beiden.“ In den übermäßigen Lohnforderungen sieht er die „Gottlosigkeit“ der Arbeiter sich auswirken. Er empfiehlt den Arbeitern das Maßhalten auch als Klugheitspflicht. Wenn durch allzu große Arbeiteransprüche Geschäftsstockungen herbeigeführt werden, so können die Arbeiter nicht leicht einen anderen lohnenden Erwerb finden. Ja, der Bischof läßt in diesen so ganz auf die Industriearbeiter berechneten Darlegungen die auch sonst von ihm, mehr noch von Moufang sorglich gepflegte Rücksicht auf die Handwerker hineinspielen: unter unbilligen Arbeiterforderungen hatten auch die kleinen Geschäftsleute des mittleren Bürgerstandes, auch die Handwerker und Meister zu leiden.

Wie die Beschränkung des Lohnes, so ist die Ausdehnung der Arbeitszeit bis zur äußersten Grenze das Werk der modernen Volkswirtschaft, die — das gehört zu der für den Bischof ein für allemal feststehenden und unentbehrlichen Begriffsbestimmung — alles Sittliche und Religiöse, also das wahrhaft Menschenwürdige außer acht läßt. Gemeinschaftlicher Kampf gegen übermäßige Arbeitszeit ist wohlbegründetes Recht der Arbeiter; aber den wahren Nutzen aller solcher Bestrebungen verbürgt erst die Religiosität, da sie den Arbeiter zum rechten Gebrauch der Zeit antreibt. Auch hier begnügt sich der Bischof mit der kirchlichen Formel, ohne die wirtschaftliche, die praktische Frage der Arbeitszeit zu untersuchen. Die Arbeiterforderung der Ruhetage ist ihm ganz und gar zugleich Forderung der Religion. Hier, wo die Worte des Bischofs von dem Strom kirchlicher Gedanken unmittelbar getragen werden, bricht die leidenschaftliche Sprache von 1864 hemmungslos hervor: die Empörung über das „wahrhaft himmelschreiende Verbrechen“, das die Grundsätze der modernen Volkswirtschaft und „die“ ihnen dienende Partei am Menschengeschlecht begangen habe und vielfach noch begehe durch Entziehung der Sonntagsruhe.[1]) Hier, wo er der ausbeutenden Geldmacht mit ihrem Schein zartester Menschenfreundlichkeit eine Maske meint abreißen zu können, da er von Lug und Trug der Auffassung der Geldmänner redet, beruft sich der Bischof vor diesen Arbeitern auch auf die sozialdemokratische Kritik: „Die Heuchelei, die man dabei mit sogen. liberalen Grundsätzen trieb, ist in neuerer Zeit von einigen Führern der Arbeiterbewegung mit großer Wahrheit aufgedeckt worden.“ Wenn nicht in der Polemik, so ist er doch in den Forderungen maßvoll: die Ruhezeit, die Sonntagsruhe muß zur Arbeitszeit rechnen, denn durch die Arbeit, die in der Woche für den Fabrikherrn geleistet wurde, ist die Ruhezeit nötig geworden, und sie ist zugleich die Vor-

[1]) Vgl. zum Folg. oben S. 448.

bedingung zu neuer Arbeit. Gerade, weil er auch hier nur sozialistische Forderungen gegen die „Geldherren" aufnimmt — geschickt übrigens und packend —, will er um so deutlicher zeigen, daß er selbst hier doch mehr zu bieten habe. Er will von der Lehre ins Leben führen: die Arbeiter sollen sich nicht damit zufrieden geben, daß in den Parteiorganen von den Ruhetagen die Rede ist, sie sollen auch tatsächlich mitwirken, daß die Ruhetage nicht durch eigennützige Arbeiter gestört werden. Schon sein priesterlicher Abscheu vor der Entheiligung des Sonntags mußte ihn dazu drängen, die Sonntagsarbeit einzelner als Versündigung am ganzen Arbeiterstand aufzufassen. Eben darum aber sollte auch die Arbeiterneigung zur Sonntagsruhe wieder kirchlich verwertet werden im Sinne des Gebotes der Sabbatheiligung; erst die Religion macht den Ruhetag zum Tag des Segens für den Arbeiter und die Arbeiterfamilie.

Auch der Arbeiterforderung des Verbots der Kinderarbeit steht die Geldgier vieler Arbeiter im Wege. Ketteler, der sonst die Arbeiter gegen die Arbeiterführer auszuspielen suchte, konnte hier den Arbeitern die Urteile einiger Führer entgegenhalten; namentlich nannte er Fritzsche, den Leiter des Verbandes der Zigarrenarbeiter, und das war eine kluge Wahl, denn seine Offenbacher Hörer bestanden großenteils aus Zigarrenarbeitern. Was Fritzsche „in ergreifender Weise schildert", fand der Bischof durch alle Erfahrungen seines eigenen Lebens bestätigt. Stärker als der Hierarch und der Parteimann spricht hier der Kinderfreund — denn das war Ketteler auch als Bischof geblieben, Kinderfreund nicht lediglich priesterlicher Prägung. Er lehnt es ab, die pflichtmäßige Familienarbeit des Kindes als Rechtfertigung der Fabrikarbeit gelten zu lassen, die den Familiengeist schon im Kinde zerstört und ihm überdies jede freie Zeit zum heiteren Kinderspiele raubt. Darum beklagt er, daß man die Fabrikarbeit der Kinder — „eine entsetzliche Grausamkeit unserer Zeit" — zwar beschränkt, jedoch nicht verboten hat. Aber er will und muß doch auch hier vor allem die Unterstützung derartiger Forderungen durch „die Religion" ins Licht stellen. So soll auch bei dem Kampfe gegen Beschäftigung der Frauen und Mädchen die sittliche und insbesondere die religiöse Grundlage als unentbehrlich betrachtet werden; hier gerade hat Ketteler jene enge und für ihn selbst eigentlich am wenigsten erträgliche Begriffsbestimmung von 1864 — „die Arbeiterfrage ist Arbeiterernährungsfrage" — preisgegeben mit der förmlichen Feststellung, daß die Arbeiterfrage vor allem eine sittliche sei. Die schlimmen Rückwirkungen der Frauenarbeit auf das Familienleben schildert Ketteler mit Worten, die er dem „von der wärmsten Liebe zu dem Arbeiterstande eingegebenen" Buche des französischen Staatsphilosophen Julius Simon über die Arbeiterin entnimmt. Die Arbeiteranklagen gegen die Fabrikbeschäftigung der Arbeitertöchter weiß er den besonderen kirchlichen Absichten seines Buches ganz unmittelbar unterzuordnen mit dem geschickten und bei bestimmter Auslegung nicht unrichtigen Worte: „Das ist eine Sprache, die man vor zehn Jahren, als die Arbeiterbewegung in Deutschland noch nicht verbreitet war, kaum anders als auf den christlichen Kanzeln hörte." Freilich das „kaum" hätte von Rechts wegen seinen Inhalt auch durch Hinweise auf liberale Leistungen erhalten müssen; statt dessen weiß Ketteler jetzt wieder im Geiste des Buches von 1864 mit willkürlicher Verallgemeinerung „die" liberale Partei durch die schnöde Behauptung demagogisch zu beschimpfen: sie „hatte für diese sittlichen Gefahren der Arbeitertöchter keinen Sinn, und wenn sie in den Fabriken in Grund und Boden verdorben waren, so behauptete sie doch noch mit heuchlerischer Miene, eine Wohltäterin des Arbeiterstandes zu sein, weil die Mädchen bei ihr Geld verdienten". Der Bischof fordert nicht Verbot der Beschäftigung von Arbeiterinnen, nicht Beschränkung der Mädchenarbeit, sondern Schutz für die Sittlichkeit der Arbeiterinnen, eine Forderung, die zwar „heilige Ehrensache für den Arbeiterstand, zuletzt aber wiederum als Pflicht der Religion zu begreifen ist".

Auch bei den anderen Arbeiterforderungen könnte er, so dünkt es ihn, nachweisen, daß sie, soweit sie berechtigt seien, ihre wahre Stütze in der Religion und Sittlichkeit haben. Aber er übergeht diese zum Teil sozialpolitisch wichtigen Fragen,

so „besonders gern“ er vor diesen Offenbachern z. B. über die Partnerschaft gesprochen hätte, überzeugt, daß diese Arbeiterbeteiligung an Unternehmen nirgends leichter durchzuführen sei als bei Zigarrenarbeitern, da die Zigarrenbereitung kein großes Betriebskapital erfordere. Er beschließt seine sozialpolitischen Bemerkungen vielmehr mit einer allgemeinen Mahnung an die Arbeiter, ihre Forderungen nicht das rechte Maß überschreiten und egoistisch wie das Kapital werden, noch sie in unklare phantastische sozialistische Bestrebungen ausarten zu lassen. Man beobachtet hier die noch immer vorsichtig ausgesprochene Erkenntnis Kettelers, daß auch der wachsenden Gefahr sozialdemokratischer Propaganda gewehrt werden müsse. Eben von dieser Einsicht auch mitbestimmt ist die Warnung vor den Religionsspöttern, den Betrügern, den Verführern, denen alles Denken, Reden und Wirken zur Lästerung „gegen uns Katholiken“ wird. Indem er dann aus ehrlichem priesterlichem Herzen, aus der Teilnahme für das katholische Volk, aus der Kenntnis des Volkes, vor Sittenlosigkeit und Trunksucht warnt, macht er seine Ansprache, wie schon vorher gelegentlich, ganz zur Predigt, um mit den letzten Sätzen diesen Tausenden nochmals einzuprägen, daß alle Bestrebungen für den Arbeiterstand eitel und vergeblich seien, wenn nicht Religion und Sittlichkeit ihre Grundlage bildeten. Daß aber „Religion“ zuletzt nur Katholizismus sein solle, das war hier deutlicher gesagt, als in dem Buche von 1864 — begreiflich, denn jetzt sprach der Bischof an einem Wallfahrtsorte zu den Gläubigen, und er selbst war schon fast auf dem Wallfahrtswege nach Rom, zu dem katholischen Konzil, zu der Bischofsversammlung, die nach seinen Vorstellungen und Wünschen eine Versammlung werden sollte, die alles menschliche Gebrechen kirchlich sühnen, alle Nöte des weltlichen und kirchlichen Lebens im reinen katholischen Geiste behandeln und heilen, auch die soziale Frage mit bischöflichem Gemeinschaftsgeiste nach deutschem Vorbilde, nach Kettelers Anregung erfassen müsse.

Es war eine Wirkung von Kettelers Auftreten, es war sein persönlicher Erfolg, daß auf der Fuldaer Bischofsversammlung vom September 1869, die schon ganz in das Zeichen des Konzils gerückt war, die kirchliche Seite der Arbeiterfrage als eine gemeinsame Angelegenheit des deutschen Episkopats anerkannt wurde. Es durfte für diese Besprechung, deren Inhalt er auch sonst als Vertreter des bischöflichen Kirchenbegriffs mitbestimmt hat, einen umfassenden Bericht über die „Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter“[1]) liefern.

Diese für eine Bischofsberatung bestimmte bischöfliche Überschau, an der vermutlich ein praktisch geschulter Mitarbeiter beteiligt war, zeigt natürlich andere Züge als die an die Arbeiter gerichtete Offenbacher Rede, die zeitlich mit ihr zusammenfällt.[2]) Ketteler legte in Fulda drei sozialpolitische Schriftstücke vor, einmal ein Gutachten von Kolpings Nachfolger und Biographen S. G. Schäffer über die Gesellen- und Lehrlingsfürsorge mit einem bischöflichen Hinweis auf den Unterrichtsplan des Mainzer Gesellenvereins; ferner Anträge auf Fürsorge für stellenlose und dienstunfähige weibliche Dienstboten — die Bischöfe beschlossen, daß Zufluchtsstätten für diese Mädchen in den großen Städten errichtet werden sollten; endlich jenen Bericht

[1]) Mumbauer 3, 145—166; erster Abdruck: Chr.-soz. Bl. 2 (1869) Nr. 10 (6. 11.) S. 145—152, danach Mz. J. 1869 Nr. 267 (16. 11.).

[2]) Das „Referat“ trägt das Datum 26. 7. 1869.

über kirchliche Arbeiterfürsorge, der bereits zwei Monate später, am 6. November 1869, mit einigen Ergänzungen in den „Christlich-Sozialen Blättern" veröffentlicht wurde.

Dieser sozialpolitische Bericht Kettelers ist weit gegenständlicher, sachlicher und weniger polemisch als die Offenbacher Rede und vollends die „Arbeiterfrage". Freilich ist es auch hier wieder fremdes Gut, das durch die bischöfliche Vermittlung kirchlich wirksam werden soll. Ketteler nimmt, was er brauchen kann, von allen Seiten[1]), ohne jetzt jedesmal etwa die Anleihen bei Liberalen durch Verdammung ihrer Ansichten und ihrer Gesinnung gleichsam kirchlich unschädlich zu machen. Dieses kleine Programm enthält die folgenden Gedanken und Vorschläge. In Deutschland sind die Verhältnisse noch nicht so schlimm wie in England, aber ähnliche Zustände beginnen sich doch in einzelnen deutschen Fabrikbezirken zu entwickeln; dieselben Ursachen müssen auch hier dieselben Wirkungen hervorbringen, und keine irdische Macht vermag dem Gang der Dinge Einhalt zu tun. Mit Hilfe von Freihandel, Gewerbefreiheit, Freizügigkeit hat das Kapital im Bunde mit der Maschine, der Arbeitsteilung und der Verkehrserleichterung ein solches Übergewicht gewonnen, daß „der Mittelstand, eine der Hauptstützen des Staates und der Kirche, nach und nach verschwinden und an dessen Stelle die der modernen Zeit eigentümliche Masse der besitz- und freudelosen, der unzufriedenen und lebensmüden Proletarier treten muß". Ketteler geht hier, bei anderer Grundstimmung und anderen Absichten, doch in der Bahn sozialdemokratischer Gedanken. Kurz darauf sagt er mit ähnlicher Bestimmtheit, der fabrikmäßige Großbetrieb „muß" auch in Deutschland „auf allen Gebieten mehr und mehr voranschreiten und in gleichem Maße die Auflösung des Handwerkerstandes, des Kleingewerbes befördern und die Zahl der unselbständigen Arbeiter und der besitzlosen Masse vermehren". Lediglich nach dem Gesetze kaufmännischer Berechnung wird das Verhältnis des Arbeitgebers zum Arbeitnehmer[2]) bestimmt. Diesem einseitig auf den Nutzen des Produzenten gerichteten Verhältnis entspringen materielle, physische, moralische Übelstände für den Arbeiter: der Lohn richtet sich (man bemerkt hier, neben dem bischöflichen Gefühle für die Not der Arbeiter, wieder die kritiklose Hingabe an die herrschenden Schlagworte) nach dem „ehernen ökonomischen Gesetz". Bei Geschäftsstockungen, bei Krankheit und Alter ist der Arbeiter ohne Verdienst, ein verlorener Mann: er hat keine Hoffnung, sich aus seiner gedrückten Lage zu erheben, wie der selbständige Handwerker; nichts in seinem Beruf ist geeignet, ihn geistig und moralisch zu heben — und zu alledem kommt das Elend seiner Lebensweise mit den Gefahren für Sittlichkeit und Familienleben. Eine solche Arbeiterbevölkerung ist „für die Gnaden des Christentums, solange sie nur auf dem Wege der gewöhnlichen Pastoration geboten werden, im großen und ganzen vollkommen unempfänglich und unzugänglich." Das ist eine wesentliche Erkenntnis, die in den Schriften Kettelers noch nicht ausgesprochen worden war. Er hat sie — unter der Einschränkung, daß diese Zustände in „vielen" katholischen Gegenden noch nicht, oder nur in den Anfängen eingetreten seien, freilich wiederum von anderen übernommen; er selbst verweist auf V. A. Hubers Schrift über „Die latente Assoziation", wo dasselbe mit etwas anderen Worten und freilich auch in etwas anderer Meinung gesagt worden war. Unmittelbar nach dem für den Bischof gewiß nicht leichten Zugeständnis, daß hier die regelrechte Seelsorge versage, folgt die noch stärker von seiner bisherigen bequemen Formel abgehende Erklärung: „Es müssen zuerst Einrichtungen zur Humanisierung dieser verwilderten Massen geschaffen werden, bevor man an

[1]) Einseitig übertreibend sagt G. Traub, Materialien z. Verständn. u. z. Kritik d. kath. Sozialismus (1902) S. 33, „daß das ganze Programm der inneren Mission, wie sie Wichern einstens im Sinn hatte", hier von K. „aufgenommen" worden sei.

[2]) Hier zuerst begegnen beide Ausdrücke vereint bei K.; der erste schon in der Offenbacher Rede (oben S. 554).

deren Christianisierung denken kann.“ Ganz kirchlich empfindend, aber weit entfernt von seinem früheren kirchlichen Optimismus, macht der Bischof also den wahren Erfolg katholischer Arbeiterfürsorge abhängig von einer Art Heidenmission auf deutschem Boden. Außer auf Huber beruft er sich hier — der bischöfliche Bericht zeigt sich überhaupt von einem Abglanze wissenschaftlicher Auffassung etwas stärker berührt als das bischöfliche Buch — auf Marlo. Der damals wenig beachtete, erst bald danach (1870) von Schäffle gleichsam neu entdeckte K. G. Winkelblech (Karl Marlo), der mit seinen Gedanken offenbar der katholischen Sozialpolitik in manchem vorgearbeitet[1]) und auch auf Ketteler unmittelbar eingewirkt hat, hatte in seinen 1848—1859 in Lieferungen veröffentlichten großen Untersuchungen über „Die Organisation der Arbeit“ an der in dem Bischofsberichte vermerkten Stelle (1, 102 ff.) von den Empfindungen, den Stimmungen des Proletariats, insbesondere auch von dessen Beziehungen zu den übrigen Ständen gesprochen, und dabei das Los des Proletariats mit den Hörigen des Mittelalters, mit den Sklaven der Antike verglichen unter Berufung auf Worte von Lamennais („Die Kette und die Geißel des modernen Sklaven ist der Hunger“), die man in Kettelers verschiedenen Darstellungen anklingen hört. Marlo hatte übrigens auch[2]) — das mag sich Ketteler bei Ausarbeitung der „Arbeiterfrage“ schon angemerkt haben — das größte Verdienst Fouriers in seiner Kritik der sozialen Zustände gefunden, namentlich in den „leider nur allzu richtigen“ Bildern, die er von der Familie und der Industrie entwirft, und ganz allgemein in dem scharfen Nachweise der „Gebrechen der liberalen Gesellschaft“. Da sittliche Schäden und der Mangel sittlicher Heilkräfte den tiefsten Grund der sozialen Frage bilden, so kann „das“ Christentum allein helfen, kann nur „die Kirche“ eine friedliche Lösung bringen; „selbst“ der Protestant Huber sagt, daß auf diesem Felde „ein spezifisch katholischer Beruf“ liege.[3]) Bemerkenswerter noch als dieser, jetzt nur bestimmter gefaßte alte Anspruch ist die bisher bei Ketteler nicht begegnende ausdrückliche Erklärung, daß „alle“ Interessen der Kirche hierbei beteiligt seien. Gerade ihre eigentliche Aufgabe, die Sorge für das Seelenheil, kann sie an Millionen nicht erfüllen, wenn sie die soziale Frage — Ketteler arbeitet auch hier ganz mit Hubers kritischen Bemerkungen — ignorieren und sich auf die gewöhnliche Pastoration beschränken wollte. Diese Frage ist ihm aber geradezu mit dem kirchlichen Lehr- und Hirtenamt untrennbar verbunden: sie berührt sogar das *depositum fidei*, denn die einseitige Entwicklung des Systems der modernen Volkswirtschaftlehre steht mit göttlichen Bestimmungen in offenbarem Widerspruch und verdient Verwerfung „aus dogmatischen Gründen“. Für die Forderung einer Einschränkung auch der volkswirtschaftlichen Freiheit beruft er sich hier überraschenderweise auch auf „Staatsökonomen liberaler Richtung“, d. h. auf einen Führer der historischen Schule wie Wilhelm Roscher. Die Warnungen Roschers und anderer vor schrankenloser Freiheit hätte er freilich schon fünf Jahre zuvor kennen sollen. Der materialistischen Auffassung, die den Arbeiter zur Sache macht, ist die Kirche verpflichtet, das Pauluswort entgegenzuhalten, daß der, der für die Seinigen, namentlich für seine Hausgenossen nicht sorgt, ärger ist als ein Ungläubiger. Die Kirche muß — man meint hier die Beihilfe des dem Bischof an theologischer Schulung weit überlegenen Domdekans Heinrich erkennen zu können — die Arbeitermassen aus einer, der *occasio proxima peccando* analogen Lage mit aller Kraft zu befreien suchen; auf der Kirche lastet auch die Pflicht, den in äußerster Not steckenden Arbeitern „*ex caritate*“ zu helfen, und das um so mehr, da sie allein helfen kann. Eben durch dieses größte Liebeswerk, dessen unser Jahrhundert

[1]) Vgl. das Vorwort zur 2. Aufl. der „Untersuchungen“ 1 (1855); ferner neben W. E. Biermanns Buch über Winkelblech (1909) z. B. Waentig in d. Schmoller-Festschrift „Entwicklung der dt. Volkswirtschaftslehre..“ (1908) 2, Abt. 25 S. 35 f.

[2]) Marlo 2, 519 und 565; Biermann 1, 174.

[3]) K. entnimmt das Wort dem Aufsatze, den Huber 1862 in d. Hist.-pol. Bl. 49 (S. 628) veröffentlicht hatte.

bedarf, muß die Kirche sich als die wahre Heilsanstalt erweisen. Zu diesem kirchlichen Grundgedanken, der in Kettelers Dompredigten von 1848 bereits bestimmend hervorgetreten war, gesellt sich jetzt die nur hier so offen angedeutete kirchenpolitische Erwägung, daß die Kirche sich der Arbeiter annehmen müsse „weil sie sonst in Hände von Parteien fallen, die sich um Christentum entweder gar nicht kümmern, oder dasselbe befeinden (Schulze-Delitzsch, Sozialdemokratie), oder wenigstens außer der katholischen Kirche stehen."

Den Einwand, die Arbeiterfrage sei noch zu verworren, um ein aussichtsvolles kirchliches Eingreifen zu gestatten, weist Ketteler ab. Die Frage ist vollkommen reif, das ganze System der modernen Volkswirtschaft kann nicht umgestoßen, also muß es gemildert werden. Die Heilmittel liegen nicht in den theoretischen, großenteils unfruchtbaren Diskussionen gewisser politischer und Arbeiterparteien — hier werden also liberale und sozialistische Doktrin in einem Atem verworfen —, aber sie sind auf dem praktischen Gebiete in den Leistungen wohlwollender Fabrikbesitzer und christlicher Männer zu finden. Vorkehrungen und Anstalten zur Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes zählt der Bischof nun einfach so auf, wie der amtliche Bericht des Preisgerichts der Pariser Weltausstellung von 1867 sie zusammenstellt[1]): die verschiedenen Anstalten zur Fürsorge gegen Not und Verarmung; Anstalten zur Beseitigung des Lasters; Anstalten zur Hebung des intellektuellen und moralischen Zustandes des Arbeiters; Arbeits- und Löhnungsordnungen (u. a. Prämien, mit Hinweis auf Krupp, Gewinnbeteiligung); Unterstützungen, um den Arbeiter seßhaft zu machen; Sparsamkeitsgewöhnung; Eintracht unter den Arbeitern (dabei an erster Stelle der zu Kettelers Offenbacher Darlegungen schlecht passende Satz „Vermeidung der Arbeitseinstellungen: derartige Störungen pflegen in Fabriken, wo für die Arbeiter gesorgt wird, gar nie vorzukommen"); gute Beziehungen zwischen dem Werkbesitzer und den Arbeitern; Verbindung landwirtschaftlicher und industrieller Arbeiten; Sorge für die Unverdorbenheit der Mädchen („Nichtverwendung der Mädchen in den Fabriken, selbst zum Nachteil der Industrie"); Rücksichten auf die Pflichten der Hausfrau: die Forderung des Schutzes der Familie begleitet Ketteler hier, wie in seiner Offenbacher Ansprache, mit einem Hinweise auf das Buch von Simon. Er selbst fügt zuletzt als einzige eigene Forderung hinzu: Tätigkeit der Staatsgesetzgebung zum Schutze der Arbeiter. Der Bischof, der in seiner „Arbeiterfrage" noch hochmütig vom Staat und von Staatshilfe fast grundsätzlich glaubte absehen zu dürfen, hatte seine schon vor 1866 einsetzende Bekehrung nunmehr gründlich durchgeführt. Er reiht jetzt ein ganzes Bündel sozialpolitischer Staatsaufgaben zusammen, wie sie schon von Sozialpolitikern der verschiedensten Art aufgestellt worden waren: Verbot vorzeitiger Beschäftigung und Einschränkung der Arbeitszeit der Kinder; Trennung der Geschlechter in den Arbeitsräumen; Schließung gesundheitsschädlicher Arbeitsräume; Regelung der Arbeitszeit; Sonntagsruhe, Unfall- und Invaliditätsentschädigung; gesetzliche Sicherstellung und Beförderung der gemeinnützigen Arbeitergenossenschaften; Staatsaufsicht über die Ausführung der Arbeitergesetzgebung durch Ernennung offizieller Fabrikinspektoren. Den Wert einer solchen staatlichen Aufsicht sieht er durch die englische Arbeitergesetzgebung seit 1832 bezeugt; die

[1]) Dabei werden von deutschen Leistungen die Anstalten des Freiburger Fabrikanten Mez ausdrücklich genannt. Bei seinen nahen Beziehungen zu Freiburg wird K. schon früher darüber unterrichtet gewesen sein. Mez sorgte für eine christliche Hausordnung (sogar Gebet, bei Wahrung des konfessionellen Friedens), er hatte schon Weihnachten 1859 ein „Friedensblatt für unser Haus" drucken lassen, worin u. a. gesagt war: „wir alle, katholische und evangelische Christen,.. sind... einig in der Hauptsache, nämlich im Glauben und im Grund unserer Seligkeit". Diese überkonfessionelle Christlichkeit erregte bei Klerikalen freilich Anstoß. Vgl. Joh. Kober, Karl Mez (Basel [1892]) S. 87 f., im übrigen neben Kober das Schriftchen von Rob. Koenig, K. M., der Vater der Arbeiter (1881), bes. S. 11 f.

von Ketteler benutzte deutsche Übersetzung des englischen Buches über diese Dinge hatte im Jahre 1868 kein anderer als der — liberale Jurist Franz v. Holtzendorff veröffentlicht. Für den staatlichen Genossenschaftsschutz aber konnte Ketteler schon auf ein deutsches Gesetz verweisen, das für den Norddeutschen Bund am 4. Juli 1868 erlassene Gesetz über die privatrechtliche Stellung der Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften. Der Bischof — im Kreise der Bischöfe so weltlich-optimistisch, wie er sich bisher der Welt gegenüber geistlich optimistisch gezeigt hatte — meint im Rückblick auf die Pariser und die eigenen Vorschläge, wenn ein solches System von Vereinigungen und Anstalten allgemein verbreitet sei, dann werde die soziale Frage gelöst sein.

Man wird bemerken, daß der Bischof hier ganz und gar nicht mehr die Überwindung der sozialen Not als eine ausschließlich kirchliche Sache betrachtet. Jetzt, wo er sich ernsthaft mit der verwickelten Wirklichkeit des sozialen Lebens befaßt, wird der Kirche eine sehr viel bescheidenere, zugleich doch sehr viel inhaltvollere Aufgabe zugewiesen. Die Kirche soll nicht von Amts wegen jene Arbeitervereine und Anstalten gründen oder leiten, sondern nur fördern durch wohlwollende Teilnahme, durch Unterricht und geistliche Mithilfe. Vor allem beim Klerus muß die Kirche das Interesse für den Arbeiterstand wecken, der „soziale“ Bischof wird nicht ohne Bitterkeit im Sommer 1869 das Urteil niedergeschrieben haben, der Klerus sei vielfach „von der wirklichen Existenz und Größe und von der drohenden Gefahr der sozialen Übelstände nicht überzeugt“, durchschaue nicht das Wesen und die Ausdehnung der sozialen Frage und sei im unklaren über die Hilfsmittel. Jetzt erst gibt auch e r einige greifbare und eingreifende Vorschläge, deren Verwirklichung freilich von ihm höchstens eingeleitet werden konnte: bei der Ausbildung des Klerus darf in der Philosophie (schon findet er in Stöckls Lehrbuch den Wegweiser), in der Pastoral die Arbeiterfrage nicht mehr übergangen werden; einzelne Geistliche sollten nationalökonomisch ausgebildet werden; bei Anstellung von Geistlichen in Fabrikorten soll man nach der sozialpolitischen Befähigung sehen. Am meisten wäre zu erwarten, wenn ein Mann es sich zur Lebensaufgabe machte, für die Arbeiter das zu sein, was Kolping für die Gesellen war: literarisch und durch die Anschauung der deutschen, französischen, englischen Verhältnisse unterrichtet, müßte er an seinem Wohnorte wohltätige Arbeitergenossenschaften gründen, in den Industriegebieten (mit den Ortsgeistlichen und wohlgesinnten Fabrikbesitzern in Fühlung) als Apostel des Friedens zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer auftreten, ohne Voreingenommenheit für Personen und Systeme (auch hier fühlt man, daß Ketteler nicht in den Fesseln von 1864 bleibt), nur mit praktischem Verständnis. Allerdings, das sagt er sich mitten in diesem, die Art und das Ausmaß der Arbeiterbewegung noch immer nicht erkennenden Enthusiasmus: das bloße Warten auf den rechten Mann würde wohl vergeblich sein. Aber die Hoffnung wahrt er sich doch, daß die geeignete Persönlichkeit gefunden würde, „wenn vom deutschen Episkopate ein Anstoß zur Beteiligung an der Lösung der Arbeiterfrage gegeben wird.“ Bei den örtlichen Verschiedenheiten empfiehlt sich nicht die Schaffung eines kirchlichen Organismus für ganz Deutschland, keine so große Zentralisation, wie bei dem Gesellenverein. Eine kirchliche Organisation in Form einer kanonischen Brüderschaft hielt schon Kolping für den, doch eng an die Kirche angeschlossenen Gesellenverein „nicht für zuträglich“[1]); noch mehr gilt das bei Arbeiterorganisationen: in jeder Diözese — man erkennt den bischöflichen Selbständigkeitsgedanken! — sollten sich geeignete Leute geistlichen oder weltlichen Standes um die Arbeiterverhältnisse kümmern, und diese „Diözesandeputierten“ entweder für einzelne Länder oder für ganz Deutschland zu gemeinschaftlicher Beratung zusammentreten. Auch in der Presse müsse für die christliche Arbeiterfürsorge geworben werden — die Aachener „Christlich-sozialen Blätter“ empfiehlt der Bischof als geeignetes Organ —, und die Jahresversammlungen der katholischen Vereine sollen im gleichen Sinne wirken.

[1]) Vgl. dazu oben S. 53 f.

Diese sozialpolitischen und taktischen Anregungen Kettelers haben offenbar schon auf der Tagung selbst nicht so stark gewirkt, wie Ketteler wünschen mußte. Wenn das Fuldaer Bischofsprotokoll[1]) von dem hohen Interesse der versammelten Bischöfe spricht, so hat sich doch dieses Interesse nicht in eindringlicher Auseinandersetzung mit diesen Anregungen gezeigt: man erledigte die Sache in einer Nachmittagssitzung Man verzichtete auch auf sozialpolitische Einzelvorschläge für das bevorstehende Konzil und beruhigte sich mit der Absicht, darauf hinzuwirken, daß das künftige Konzil die Verpflichtung der Kirche zur Armenfürsorge neu einschärfen möge.[2])

Das Konzil eben war es, das mit seinen anders gearteten Fragen und Forderungen, mit den drohenden papalen Ansprüchen die Bischöfe von festen Beschlüssen wie über andere Reformgedanken, so auch über die sozialpolitischen Anliegen abdrängte. Papsttum und Kirche, Primat und Episkopat — das war es, was alle Bischöfe bewegte, die deutschen voran und unter ihnen keinen mächtiger als den papsttreuen und bischofsbewußten Ketteler.

---

[1]) Pfülf 2, 435.

[2]) Man halte dazu, daß Moufang 24. 5. 69 aus Rom dem Bischof schrieb (Pfülf 3, 20): neulich hat mir der Herr Kardinal [Reisach]... von der „sozialen Frage" gesprochen, „für deren Bearbeitung es freilich hier sehr an Material fehlt". — Vgl. schon Mz. J. 1868 Nr. 242 (17. 10) von *M* (= Moufang?, vgl. oben S. 553 Anm. 1): „Die Kirche wird auf dem bevorstehenden allgemeinen Konzil die verschiedenen Schäden, an denen unsere Zeit leidet, vor ihr Forum ziehen; sie wird dabei gewiß auch in der Arbeiterfrage die richtigen Mittel und Wege ergründen, um die bestehenden Gegensätze auszugleichen."