

Viertes Buch

Der letzte Bischofskampf in der
Kirche und mit dem Staat

36*



Viertes Buch

Der letzte Bischofskandidat in der
Kirche und mit dem Staat

Erster Abschnitt

Bischoftum und Papsttum: Das Vatikanische Konzil

Das Mainz des Bischofs Ketteler war kirchenstreng und papsttreu. Hier war jede Regung freierer Theologie verbannt, hier duldete man keinen Nachklang der Aufklärung, keinen Gedanken einer deutschkirchlichen Überlieferung, die sich dem allgemeinen Kirchentum nicht willig einordnen wollte; der Bischof und die Seinen gaben sich bewußt und gewissenhaft dem Gemeinkirchlichen, dem Römisch-Katholischen in Lehre und Leben hin. Ketteler persönlich gehörte, wie wir sahen, von früh an zu den Kirchlichen, die romantische Vorstellungen mit den Forderungen gegenwartsfester Kirchenpolitik zu verbinden wissen, und er konnte als Bischof aus Eigenem heraus die Colmarschen und Liebermannschen Überlieferungen, die in Lennig und anderen Mainzern weiterlebten, aufnehmen und ausgestalten¹⁾: der Ersatz der Universitätsbildung durch Seminarerziehung steht bezeichnend am Eingang seines bischöflichen Wirkens. Er selbst hatte keine wissenschaftliche Ader, keinen Sinn für wissenschaftliche Arbeit; alle Gelehrsamkeit, alle Theologie war ihm einzig und allein ein Stück kirchlichen Lebens. Das kirchliche Leben aber, das er in der eigenen Diözese beherrschte, beobachtete er überwachend in den übrigen Teilen der Oberrheinischen Kirchenprovinz, auch wohl in anderen Kirchenprovinzen. Es war nicht seine Art, die Stimmungen, Worte und Handlungen, die seinen eigenen kirchlichen Vorstellungen widersprachen, geduldig hinzunehmen. Sein Rottenburger Amtsbruder Lipp († 3. Mai 1869), der schwäbische theologische Überlieferungen gegenüber römischem Vereinheitlichungszwange zu schützen suchte, hatte z. B. unter der Mainzer Berichterstattung nach Rom nicht wenig zu leiden, und das

¹⁾ Vgl. dazu sein Bekenntnis bei s. Bischofsjubiläum 24. 7. 75 (Mz. J. 1875 Nr. 170, 24. 7.): B. Colmars „Beispiel war für mich, gleich bei meiner Berufung auf den Mainzer Stuhl, ein Antrieb, sobald als möglich das Seminar wieder herzustellen“.

Trierer Domkapitel mußte im Jahre 1869 sein eigenes Recht der Bischofswahl und ein wenig auch die preußische Bistumspolitik (mit der Ketteler persönlich nicht die besten Erfahrungen gemacht hatte) gegen die anmaßliche Kritik in Kettelers Schrift über „Die Gefahren der exemten Militärseelsorge“ notgedrungen mit aller Schärfe verteidigen.¹⁾ Aber selbst in den Äußerungen einer römisch geregelten Kirchlichkeit steckt bei Ketteler noch etwas von ursprünglicher bischöflicher Vorstellung: es ist auch hier der Bischof, der mit oder, wie in der Trierer Sache, ohne römische Anregung kraft seiner apostolischen Berufung, kraft seines bischöflichen Anteils an der Leitung der allgemeinen Kirche kirchlich-bischöfliche Kritik übt. Man kann den Bischof Ketteler nicht verstehen, wenn man seinen Bischofsgedanken nicht von Grund aus richtig erfaßt. Nur von seinem Bischofsgedanken aus ist seine Haltung auf dem Konzile, seine Haltung in den Streitfragen über Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes zu begreifen.

Die Erhebung Kettelers auf den Mainzer Bischofsstuhl war das gemeinsame Werk deutscher Kurialisten und der römischen Kurie. Seiner papsttreuen Kirchlichkeit nicht weniger als seiner seelsorgerischen Bewährung verdankte der Berliner Propst die frühe Berufung zur Bischofswürde. In dem Bischofe wuchs das gemeinkatholische Empfinden, mit dem die gehorsame Unterordnung unter den Papst unzertrennlich verbunden war, nur noch mächtiger an. Aber der gläubigen Hingabe an die Idee des Papsttums, der persönlichen Verehrung für Pius IX. gesellte sich der unmittelbar erlebte Bischofsgedanke, das demütige und zugleich stolze Bewußtsein, dem gewaltigen, über die Welt verbreiteten, von Christus begründeten und in ihm geeinten Episkopat anzugehören, ein Teilhaber zu sein der kirchlichen Lehrgewalt und ein Glied der Bischofsgemeinschaft, die den römischen Bischof an der Spitze hatte, aber ihr eigenes kirchliches Recht besaß, der apostolischen Bischofsreihe, die bis zu den Tagen des Herrn zurückreichte, der den Aposteln und in ihnen ihren bischöflichen Nachfolgern geboten hatte, die Gläubigen zu leiten. Ein bischöfliches Lebensgefühl, seelsorgerisch zugleich und hierokratisch geformt, beherrschte die Vorstellungen Kettelers, durchflutete sein Denken und Handeln. Aus dem Mittelpunkt seiner kirchlichen Ideenwelt erhob sich fromm und fordernd das Bischofswußtsein — von jenem Augenblick an, da er bei seiner Weihe zum ersten Male ein bischöfliches Hirtenwort sprechen durfte. Dieser Bischof ließ gern den kirchlich unanfechtbaren, aber römisch als unzureichend geltenden Satz hören, daß die Bischöfe von Christus den Auftrag zur Regierung der Kirche erhalten hätten. Im Jahre 1865 konnte er dem Kardinal Reisach gegenüber²⁾ die Bischöfe geradezu

¹⁾ Vgl. die Aktenstücke bei Pfülf 2, 407—412 (dazu 3 S. 12 oben: Moufang an K., Rom 6. 1. 69) und 416—425.

²⁾ 4. 12. 65: Br. 311. — Zu allem Folgenden finden sich die (hier nur an einzelnen Stellen ergänzten) Belege, auch genauere Einzeluntersuchungen in meiner

die „Spitze der Kirche“ nennen. Darin lag natürlich keine Anzweiflung der Primatrechte des Papstes: aber kein Kurialist hätte sich je so bischöflich ausgedrückt wie dieser Bischof, der das Bewußtsein der Bischofsgemeinschaft, den Gedanken von der bischöflichen Weihe als dem höchsten kirchlichen Weihegrade stets gegenwärtig in sich trug. Über die päpstliche Unfehlbarkeit hat er sich vor den Konzilskämpfen nicht eingehend ausgesprochen. Aber er erklärte doch z. B. in seiner großen Lehrschrift „Freiheit, Autorität und Kirche“ verständlich genug, die unfehlbare Lehrautorität der Kirche hafte nicht unmittelbar an dem einzelnen Bischof, sondern an der Gesamtheit des Episkopats in der Verbindung mit dem Nachfolger des hl. Petrus; nur feierliche, dem Inhalt der Offenbarung geltende Aussprüche dieses kirchlichen Lehramtes, so klärte er im Mai 1868 die von der Unfehlbarkeit des Papstes redende „Kreuzzeitung“ auf, seien durch einen besonderen Schutz Gottes vor Irrtum bewahrt.

Kettelers Abneigung gegen die kurialistische Lehre von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes berührte nicht seine treue Hingabe an Rom. Ein liberaler Literat wie Gutzkow, der in der Zeit der „Neuen Ära“ das Schicksal des Papstes in die Hand des preußischen Herrschers gegeben wähnte, mochte damals meinen: „Im Katholizismus der ganzen Welt (das dumpfe Spanien vielleicht ausgenommen) regt sich eine großartige Bewegung, die Bewegung der Verbesserung der Lehre, der Kämpfe gegen die Hierarchie“. Aber das war lediglich eine phantasievolle Verkennung der Wirklichkeit. Noch phantasievoller freilich zeigte sich Gutzkow, wenn er den deutschen bischöflichen Führer dieser Bewegung lebendig vor seinen Augen sah: „Man frage den Bischof Ketteler von Mainz, was die Akten seiner Kurie verbergen!“ Das wurde im Jahre 1861 geschrieben¹⁾, also vor der Veröffentlichung von „Freiheit, Autorität und Kirche“, und geschrieben mehr in einer dichterischen Vorliebe für einen stolzen und starken deutschen Bischof, als in kritischer Vertrautheit mit der Persönlichkeit Kettelers, die einige Jahre zuvor im „Zauberer von Rom“ offenbar auch das Vorbild abgegeben hatte für den kirchlich frommen, aber nicht ultramontanen und nicht hierokratisch befangenen Priester aus altem Adelsgeschlechte, den Bonaventura von Asselyn. Kirchliche Reformgedanken beschäftigten allerdings den Mainzer Bischof mehr als die meisten anderen. Diese Gedanken waren indessen niemals derart, daß auch nur ein Hauch nationalkirchlich-widerrömischen Geistes sie umspielt hätte. Wohl aber hat er, wie die Andeutungen in seinen Schriften und Briefen²⁾ und

Abhandlung „K. und das Vaticanum“ in der Festschrift f. Dietr. Schäfer „Forschungen u. Versuche z. Gesch. d. Mittelalters u. d. Neuzeit“ (1915) S. 652—746.

¹⁾ Gutzkow, Die Anerkennung des Königreichs Italien (in d. „Zeitungsrandglossen“ v. 1861): Gesamm. Werke, 2. Ausg., 1. Serie Bd. 10 (1875) S. 359. — Zum Folg.: Gutzkow, Der Zauberer v. Rom (1858) Bd. 2 S. 82ff. u. öfter.

²⁾ Z. B. an Bischof Dupanloup von Orléans, März 1867 (Pfülf 3 S. 4 aus Lagrange, Dupanloup⁴ 3 (1884) S. 50: „... Viel wichtiger dagegen wäre es, wie ich glaube,

dann die bestimmteren Anregungen in der Konzilszeit erkennen lassen, eine Reform nicht zuletzt auch an der Kurie selbst gewünscht. Bischöflich waren eben auch seine Reformgedanken. Ketteler hielt fest an der überkommenen bischöflichen Auffassung von der auf der Bischofsgemeinschaft ruhenden, im Papste gipfelnden, nicht aber vom Papst absolutistisch beherrschten Kirche, an der bischöflichen Überzeugung, daß die letzte und höchste Gewalt in Kirchenlenkung und Glaubensbestimmung nicht lediglich päpstlich sei, sondern kirchlich, das heißt, daß sie in der untrennbaren Gemeinschaft von Papsttum und Episkopat liege. Diesen bischöflichen Kirchengedanken sah er durch die neue papalistische Bewegung der fünfziger und sechziger Jahre bedroht und bald aufs äußerste gefährdet. Der uralte Zwiespalt zwischen bischöflicher und rein päpstlicher Auffassung der Kirche wurde überwunden durch den zwangvollen Willen des Papstes, dem es zustatten kam, daß die Gläubigen durch kirchliche Belehrung und, seit 1859 und 1866 besonders, auch durch politische Erfahrung vorbereitet waren. Das Vatikanische Konzil hat die monarchische Auffassung der katholischen Kirche zwar nicht zu Ende gedacht, aber zu Ende dekretiert. Die papalistischen Bischöfe gaben auf dem Konzil dem Papste, was er begehrte; größtenteils selbst in der Masse verschwindend, wie die meisten der zweihundert kleinen italienischen Bischöfe, entschieden sie mit der Masse ihrer Stimmen, was weder durch die Macht logischer und geschichtlicher Gründe noch durch die Macht kirchlich-moralischen Druckes den anders denkenden Bischöfen, insbesondere der Mehrheit der deutschen Bischöfe als Überzeugung beigebracht werden konnte. Es war dann der Zirkel im logischen, die Folgerichtigkeit im kirchlichen Denken, wenn dieselben Bischöfe, die in der römischen Lehre von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes eine Gefährdung, ja eine Verneinung der wahren katholischen Kirchenverfassung sahen, sich dieser Lehre beugten, sobald sie zum Dogma geworden war, und sie wurde zum Dogma kraft eines Konzilsbeschlusses, kraft einer geradezu einmütigen Entscheidung der in der geschichtlichen Stunde des 18. Juli 1870 zur Anerkennung einer päpstlich-konziliaren dogmatischen Verkündigung um den Papst versammelten Bischöfe. Es war eine bischöfliche Kundgebung, die dem reinen Papstgedanken den Sieg zuerkannte. Das innere Schicksal der römisch-katholischen Kirche, das in dieser Entscheidung sich vollzog, bezeichnet zugleich das Schicksal des Bischofsgedankens in Ketteler.

Den absolutistischen Zug in der päpstlichen Kirchenverwaltung hatte Ketteler während der oberrheinischen Kirchenkämpfe, insbesondere bei seinem Werben um die päpstliche Billigung der Übereinkunft mit Dalwigk erkennen können. Die päpstliche Neigung zum Absolutismus den Geist der Heiligkeit in allen Stufen der kirchlichen Hierarchie mächtig anzufachen.“

auch in der Dogmatisierung kirchlicher Lehren war bei der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis am 8. Dezember 1854 hervorgetreten. Wie die meisten deutschen Bischöfe war der Mainzer empört darüber, daß eine tatsächlich römische Entscheidung in letzter Stunde den Schein gemeinbischöflicher Mitarbeit erhielt.¹⁾ Es war die Bewährung der persönlichen Entscheidungsgewalt des Papstes in einer seit alters umstrittenen Frage, so etwas wie eine Vorprobe für die Hauptfrage. Das Konzil, das sich nach römischen Wünschen mit dieser Hauptfrage, mit der Lehrmeinung von der päpstlichen Unfehlbarkeit beschäftigen sollte, wurde seit dem Ausgang des Jahres 1864 in der Stille unmittelbar vorbereitet. Von dem Plane der Berufung eines allgemeinen Konzils hat der Papst selbst zu den Kardinälen erst am 6. Dezember 1864 und lediglich im strengsten Vertrauen gesprochen²⁾, also nach der Septemberkonvention, in denselben Tagen, da mit dem *Syllabus errorum* die Kriegsartikel im Kampfe gegen den modernen Liberalismus, gegen ein Kernstück des modernen Geisteslebens überhaupt aufgestellt wurden. Der Zusammenhang der Verkündigung der Konzilspläne (mögen diese selbst auch bis in die Zeit der Verbannung des Papstes, bis in den Anfang des Jahres 1850 zurückgehen) mit der politischen Lage in der Mitte der sechziger Jahre, mit der Bedrohung des Kirchenstaates ist nicht zu verkennen. Aber das ist nur eine Verbindungslinie und nicht die wichtigste. Nicht die Kirchenstaatsgedanken, sondern die Kirchengedanken wirkten am stärksten, nicht der Papstkönig, sondern der Papstbischof wollte in dem Konzil und durch das Konzil siegen, der *episcopus episcoporum*. Neben den Kardinälen wurden, im April 1865, sechsunddreißig Bischöfe ins Vertrauen gezogen.³⁾ Zu diesen Auserwählten gehörte Ketteler nicht, obwohl er für den bedeutendsten der deutschen Bischöfe galt; Rom suchte sich den Liebermannschüler Weis von Speier und den scharf kurialistischen Senestrey von Regensburg aus. Schon damals mögen auch andere in das Konzilgeheimnis eingedrungen sein: die förmliche Bekanntgabe aber geschah erst am 29. Juni 1867. Das römische Aposteljubelfest diente dem Papst als Gelegenheit, dem zum Feiern und Bekennen versammelten Episkopat — auch Ketteler gehörte zu den fünfhundert Bischöfen — das Konzil anzukündigen.

Der Gedanke einer Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes,

¹⁾ Wichtiger noch als das Zeugnis Leopolds v. Gerlach (Denkwürd. 2 [1892] S. 575), auf das Pfülf 1, 367 Anm. 1 verweist (in der Meinung, es durch Berufung auf eine römische Predigt Kettelers entwerfen zu können), ist der von Pfülf 3 S. 4 f. wiedergegebene Brief K.s an Dupanloup (s. vor. Anm.) mit dem Satz: „Aber Versammlungen von Bischöfen, einzig dazu bestimmt, gewisse große Feierlichkeiten glänzender zu gestalten, oder auf welchen man lediglich schon im voraus festgestellten Entschlüssen eine formelle Sanktion leihen soll, ohne an ihrer Fassung selbst beteiligt zu sein — solche Versammlungen mißfallen mir.“

²⁾ Vgl. Granderath 1, 20 ff.

³⁾ Vgl. Granderath 1, 46.

die manche Bischöfe schon von der Apostelfeier selbst befürchtet hatten, ruhte nun als dunkler Schatten auf dem Konzilsgedanken. Ketteler war einer derartigen Dogmatisierung durchaus abgeneigt. Die Konzilsfrage überhaupt betrachteten die deutschen Bischöfe zunächst als eine gemeinsame deutsche Kirchenfrage. Seit dem Jahre 1848 hatte sich keine allgemeine deutsche Bischofsversammlung zusammengefunden. Mehr noch durch die Abneigung der Kurie als durch persönliche und sachliche Gegensätze im deutschen Episkopate selbst war die von Ketteler stets gewünschte¹⁾ Berufung verhindert worden. Die Fuldaer Bischofsversammlung vom Oktober 1867, über die wir im einzelnen nicht genau unterrichtet sind, sollte bischöfliche Richtlinien geben für die Beantwortung der siebzehn Fragen, die vom Papste den Bischöfen vorgelegt worden waren; damals beschlossen die Bischöfe auch, zwei Jahre später zu einer zweiten und letzten Besprechung der Konzilsfragen zusammenzutreten. Die Öffentlichkeit beschäftigte sich erst nach dem Erlasse der Berufungsbulle vom 29. Juni 1868 stärker mit dem Konzil, seinen Absichten und vermutlichen Aufgaben. Mit dem Spätsommer 1868 setzten auch die unmittelbaren theologischen Vorarbeiten ein. Die Kurie berief aus aller Welt theologische Berater und Hilfsarbeiter. Wie die Bischöfe, so wurden auch diese „Konsultoren“ so einseitig ausgewählt, daß im Oktober 1868 selbst der päpstliche Nuntius in München, Meglia, obwohl er sich wenig erbaut zeigte von der deutschen katholischen wissenschaftlichen Theologie, die sich der protestantischen möglichst anzupassen suche, in Rom die Berufung einiger von den Gemäßigten unter diesen Theologen anriet; seine Vorschläge vom 2. Oktober 1868 stützten sich vornehmlich auf die von ihm erbetenen Vorschläge Kettelers. Dieser nannte in seinem Brief vom 3. September 1869 dem Nuntius zwar nicht, wie es z. B. Kardinal Schwarzenberg getan hatte, Döllinger und Kuhn, denn beide galten, wenschon nicht gleicherweise, in Mainz als verdächtig; aber den Tübinger Hefele (an den auch Schwarzenberg mit besonderer Wärme erinnert hatte), den Freiburger Alzog, den Bonner Dieringer wollte Ketteler „trotz ihrer Schwächen“ berufen sehen: das sei unschädlich, und so würde man „allen Anhängern der sogenannten deutschen Wissenschaft den Mund verstopfen, während im anderen Falle man ohne Zweifel die Anklage einer gewissen Einseitigkeit bei Auswahl der betreffenden Priester erheben wird“. Es gilt aber hier, neben der ausgesprochenen bischöflichen Taktik gegenüber der deutschen Universitäts-theologie die unausgesprochene gegenüber Rom nicht zu übersehen: diese deutschen Professoren waren entschiedene Gegner der römischen Unfehlbarkeitslehre.

Auch die Mainzer Konsultorenwahl Kettelers weist in dieselbe Richtung: Moufang, der sonst als theologischer Ratgeber des Bi-

¹⁾ So noch in der polit. Schrift von 1867, s. oben S. 509 f.

schofs nicht hervortritt, wurde von Ketteler und demgemäß von dem Nuntius vorgeschlagen und von der Kurie ernannt, Moufang aber stand, anders als Heinrich, in der Unfehlbarkeitsfrage damals dem Bischof nahe. Die römischen Berichte, die Moufang in den ersten fünf Monaten des Jahres 1869 an Ketteler sandte, sind leider von Pfülf nur auszugsweise veröffentlicht und vor allem nicht durch Kettelers Antworten ergänzt worden. Auch so aber erkennt man schon, daß Moufang in der Gegnerschaft gegen die Dogmatisierungsabsicht mit Ketteler übereinkam. Mit einem Hauptverfechter der Unfehlbarkeitslehre, dem Erzbischof Manning von Westminster, der bereits in seinem Hirtenbriefe über die Petrusfeier 1867 die Dogmatisierung gefordert hatte und nun nach Moufangs Meinung seinen Einfluß in Rom geltend machte, stand der Mainzer Domherr in mündlichem und schriftlichem Meinungs-austausch über die Unfehlbarkeitsfrage. Der Erzbischof, der gern überhaupt eine engere geistige Verbindung zwischen dem katholischen England und dem katholischen Deutschland hergestellt hätte, stieß nun freilich bei diesem romtreuen Theologen des romtreuen Bischofs auf entschiedenem Widerstand: die 15 Punkte für die Dogmatisierung, die Manning den gegen die Dogmatisierung gerichteten 12 Punkten Moufangs entgegenstellte, überzeugten diesen nicht und konnten auch den Bischof nicht überzeugen. Ketteler erhielt von Moufang aus Rom auch wichtige Winke. Man erkennt die Gedankengemeinschaft beider, wenn der Domherr sogleich nach seinem ersten Empfang bei dem Kardinalstaatssekretär den Bischof bat, Antonellis großes Vertrauen zu ihm „recht zum Besten der Kirche“ zu benutzen. In demselben Berichte vom 6. Januar 1869 drängte Moufang, in der ausgesprochenen Absicht, so „schon bei den Vorarbeiten die richtigen Gedanken in die Köpfe aller“ zu bringen, seinen bischöflichen Herrn zur Abfassung einer Schrift über das Konzil; sie sollte sofort ins Französische übersetzt werden, um in Rom wirken zu können. Hier wird die besondere römische Aufgabe des bischöflichen Konzilsbuches, die wir auch aus dessen Inhalt erkennen werden, unmittelbar angedeutet. Die deutschen Aufgaben der Schrift, die Ketteler sofort im Januar 1869 ausarbeitete, sind mit dieser römischen eng verbunden. Eine große deutsche Bewegung gegen die Unfehlbarkeitspläne ist allerdings erst hervorgerufen worden durch den Lockruf der jesuitischen, dem Papste nahestehenden *Civiltà cattolica*, jene berühmte „Korrespondenz aus Frankreich“ vom Anfang Februar 1869, der Döllinger unter sorglicher, aber bald unwirksamer Verschweigung seines Namens die Janusbriefe entgegenstellte. Das geschah gegen Mitte März 1869. Aber unter deutschen Theologen und Kirchenmännern war die Abneigung gegen das geplante Unfehlbarkeitsdogma bereits etliche Wochen vor der *Civiltà*-Stimme stark genug hervorgetreten, um z. B. vom Münchner Nuntius am 15. Januar 1869 eigens nach Rom gemeldet zu werden. Bischöfen, die, wie der Mainzer, schon seit langem jene römischen Absichten fürchteten, mußte ein solches deutsches

katholisches Widerstreben willkommen sein, nur durfte diese Stimmung nicht gar zu ungeberdig werden. Es galt, den Widerspruch zu dämpfen, ihn zugleich aber gegen die römischen Absichten wirken zu lassen.

Ketteler hat bis zum Februar 1869 nach außen und offen nichts getan, als daß er die frommen Gedanken der Gläubigen auf das Konzil lenkte. Das war die Aufgabe der sechs Predigten, die er in der Adventszeit des Jahres 1868, vom 29. November an, im Mainzer Dome hielt. In der Stille jedoch hatte er sich z. B. schon zwei Monate vorher im Hause des kurialistisch gesinnten Erzbischofs Dechamps von Mecheln, dann aber unter vier Augen mit Dupanloup von Orléans besprochen, mit dem ihn schon früher die verwandte Abneigung gegen römischen Absolutismus und römische Unfehlbarkeitsideen zusammengebracht hatte. Möglich, daß auf diese Besprechungen der Plan zurückgeht, über das Konzil mit behutsamer Aufklärung in religiös-kirchlicher Reformstimmung zu predigen. Auch mag Ketteler schon bei der Vorbereitung dieser Predigten an deren Veröffentlichung gedacht haben. Die Schrift über das Konzil aber, wie sie Mitte Februar 1869 erschien, ist doch erst infolge der drängenden Mahnungen Moufangs in rascher Arbeit entstanden. Was aus den Predigten in das Buch überging, war vor allem für die Laien in Deutschland bestimmt, — was hinzukam, sollte an die hohen und höchsten Geistlichen in Rom gerichtet sein.

Diese Schrift „Das allgemeine Konzil und seine Bedeutung für unsere Zeit“ verrät ihren Ursprung in predigthafter Aufklärung und Begründung kirchlicher Fragen, in predigtmäßigen Mahnungen. Aber auch andere Schriften Kettelers, die nicht auf Kanzelworte zurückgehen, tragen solche Züge, und die Konzilsschrift greift in Betrachtungen und Anregungen, in Zugeständnissen und Warnungen, in ihren Forderungen und vor allem in ihren eigentlichen Absichten weit über die Aufgaben einer Predigtreihe hinaus. Der erste Teil allerdings ist ganz Predigt. Der erste Satz dieses Buches vom Februar 1869 war derselbe, der die Kanzelrede vom 29. November 1868 eröffnete. Von der Kanzel stammen die stark schulmäßig katechisierenden Erörterungen über Vernunft und Offenbarung. Die autoritätslose menschliche Vernunft ist nie anspruchsvoller, stolzer und besser ausgerüstet aufgetreten als jetzt; nie aber ist die Spaltung über die Frage „Was ist Wahrheit?“ so tief wie eben jetzt. In dem allgemeinen Konzile bietet Gott von neuem durch die Stimme des von ihm gestifteten Lehramtes die Leitung zum Ziele dar. Umständliche bischöfliche Erörterungen, die von Möhlers Gedanken genährt sind, zugleich aber mit den Sätzen des Mainzer Katechismus arbeiten, stellen der protestantischen Forderung freier Schriftforschung die katholische Lehre von der inneren, die Vernunft erleuchtenden Gnade und von dem unfehlbaren kirchlichen Lehramt entgegen. „Die Frage aller Fragen: Wahrheit oder Skeptizismus“ ist dem Bischofe (Kap. 6) eben durch das bloße Dasein der kirchlichen Lehrautorität erledigt. Die „Verirrungen“ des protestantischen Prinzips steigern sich im Protestantenverein zum Aufgeben jeder christlichen Wahrheit unter dem Schein der Christlichkeit, führen am Ende der vielen christlichen Jahrhunderte zurück zu heidnischem Skeptizismus. Die gleiche Geistesrichtung beherrscht die Logen, und „überall“ sieht der Bischof an der Spitze der Bewegung zur Gründung der „Volkskirche“ des Protestantenvereins die „Logenbrüder“. Der Protestantenverein ist der organisierte christliche Skeptizismus, das Freimaurertum ist der organisierte

Vernunftskeptizismus. Hier, wo Ketteler mit geübter Hand die Waffen der Polemik ergreift, werden die scholastischen Betrachtungen, ähnlich wie sieben Jahre zuvor in „Freiheit, Autorität und Kirche“, durch derartige wirkungsvolle Schlagworte belebt; ein gelehriger Leserkreis soll erkennen, daß Gott durch das Konzil „in außerordentlicher Weise“ zu den Menschen reden will, um sie von den Irrwegen des Skeptizismus zurückzuführen. Noch entschiedener erscheinen die geschichtlichen Bemerkungen über das kirchliche Lehramt (Kap. 5) in ihrer beruhigenden Einfachheit abgestimmt auf die Masse der Kirchenbesucher, auf den Durchschnitt der Diözesanen. Aber sie bieten einige wichtige Andeutungen, die Kettelers Konzilshaltung vorausahnen lassen: Nie hat ein Mensch nach Christus eine höhere Lehrgewalt besessen als die Apostel und vor allem Petrus; aber sie entschieden doch erst — Ketteler spricht in breiter Erzählung von dem „Apostelkonzil“ —, nachdem sie in vielen gemeinschaftlichen Untersuchungen alle menschlichen Mittel der Klarstellung erschöpft hatten. „Das ist die Vorschrift geblieben für die Ausübung der unfehlbaren Lehrautorität in der Kirche, deren Aussprüche nur erfolgen, nachdem alle natürlichen und menschlichen Mittel zur Ergründung der Fragen vorausgegangen sind.“ Und auf die Frage, wie das angekündigte Konzil abgehalten werde, glaubt er keine erschöpfendere Antwort geben zu können als die: geradeso wie dieses erste apostolische Konzil. Die frommen Laien mochten es freilich dieser Aufstellung nicht anmerken, daß sie — als geschichtliche Betrachtung überaus kritiklos¹⁾ — ein ganzes Stück kirchenpolitischer Berechnung birgt.

Kluge Rücksicht auf römische Stimmungen, auf dem Bischof bekannte starke römische Erwartungen und nicht unbedeutende römische Besorgnisse wirkt auch da mit, wo Ketteler Gegenstand und Grenzen des unfehlbaren Lehramtes der Kirche mit vorsichtiger Bestimmtheit behandelt. Die Kirche ist von Christus bestellt als Zeugin seiner Lehre, als Richterin bei Streitigkeiten über Inhalt und Sinn dieser Lehre, überhaupt als Lehrerin der christlichen Wahrheiten. Damit stehen dem Bischöfe die Grenzen der kirchlichen Unfehlbarkeit fest: ihr ausschließlicher Gegenstand ist die offenbarte Glaubens- und Sittenlehre, nur jene kirchlichen Entscheidungen dieses Inhalts sind unfehlbar, die auch ihrer Form nach als dogmatische Aussprüche der Kirche erscheinen; diese dogmatischen Entscheidungen sind für die Menschheit nicht unbeweglich abgeschlossen — unwandelbar sind nur alle Glaubenswahrheiten als Ausdruck der ewigen göttlichen Wahrheit —, sie sind göttliche Keime, die sich im Leben des Einzelnen und aller menschlichen Institutionen immer mehr entfalten sollen, und die Einsicht in den Zusammenhang dieser Glaubens- und Sittenlehren mit allen Wahrheiten „läßt einen Fortschritt zu, der nicht eher ein Ende hat, bis wir statt des Gesetzes Gottes und seiner Offenbarung Gott selbst besitzen und schauen werden.“ Man erkennt hier in der Gedankenfassung und in den Ausdrücken die Nachwirkung der Ideen Möhlers, dessen „Symbolik“ Ketteler in dieser Schrift²⁾ als in ihrer Art einzig empfiehlt. Wollte er in der Stille den Geist des tiefgläubigen großen Theologen beschwören gegen die gefährlichen Gedanken, die mit einer einseitigen Hervorhebung der päpstlichen Unfehlbarkeit die in der Einheit des Episkopats ruhende kirchliche bedrohten? Das Kapitel über die Organe des unfehlbaren Lehramtes der Kirche könnte flüchtiger Betrachtung einen ganz anderen Eindruck mitgeben. Ordentliche Organe des unfehlbaren Lehramtes der Kirche sind die als Lehrer der Gemeinde bestellten Priester, sind in höherer Stufe die Bischöfe, die für ihre Diözese die Lehrer, die Zeugen, die Richter der Lehre Jesu sind, solange sie in Vereinigung mit dem gesamten Apostolate und mit dessen Oberhaupt, dem Nachfolger des hl. Petrus stehen, und abermals ein höheres Organ des unfehlbaren Lehramtes der Kirche ist der Papst. Das „wichtige“ Verhältnis zwischen dem Lehramte des Papstes und dem Lehramte der Bischöfe sucht Ketteler

¹⁾ Volkmuth (vgl. oben S. 513 f.) hat das in seiner Gegenschrift „Petrus und Paulus auf dem Konzil zu Jerusalem“ (1869) ausgenutzt.

²⁾ S. 34 Anm. 3, vgl. S. 120.

klar zu machen durch seitenlange Auszüge aus des Kardinals Litta „vortrefflichem“ Buche, dessen deutsche Übersetzung in Münster 1844 erschienen und gewiß damals schon dem Priester Ketteler bekannt geworden war. Hier werden die Bibelstellen über Petrus und die übrigen Apostel in der hergebrachten Weise als Grundlage des kirchlichen Lehramtes betrachtet. Die Überordnung Petri wird hervorgehoben, indessen auch die Berufung der anderen Apostel zum Lehramte, die Beteiligung der Gesamtheit der mit dem Papste vereinigten Bischöfe an der Kirchenregierung nicht ungebührlich zurückgedrängt, vielmehr konnte Ketteler in dem Kardinalswort über die bewunderungswürdigen Einrichtungen und den göttlichen Plan des Kirchengebäudes „in seiner Ganzheit und Vollständigkeit“ seine bischöfliche Idee der höheren kirchlichen Einheit von Primat und Episkopat wiederfinden. Mit eigenen Worten hätte er bischöflich bestimmter gesprochen; aber es war wertvoll für ihn, sich auf die höhere Autorität des römischen Kardinals berufen zu können.

Im Gedanken jener kirchlichen Einheit sind auch seine Bemerkungen über die „Streitfrage von der Unfehlbarkeit des Papstes“ zu verstehen. Er schließt sich der Meinung an, die fast drei Jahrhunderte zuvor vom Kardinal Bellarmino als die sicherste und von fast allen Katholiken geteilte bezeichnet worden war; sie „läßt die Frage unerörtert, ob der Papst in Glaubenssachen persönlich irren könne oder nicht, und beschränkt sich darauf, zu behaupten, daß wenn der Papst über Glaubenssachen für die ganze Kirche eine feierliche Entscheidung gibt, diese Entscheidung nicht häretisch, nicht irrig sein könne“. Die eigentliche Streitfrage wird so im Zwielflicht gelassen. Aber man beachte die Worte über das, was „unerörtert“ bleibt, man nehme Kettelers Feststellung hinzu, „solche Aussprüche setzen immer zugleich eine Form voraus, wodurch sie sich jedem unbezweifelt als eine Entscheidung über eine bestimmt begrenzte Streitfrage in Glaubenssachen kundgeben“. Die nach Moufangs römischen Berichten doppelt empfehlenswerte Rücksicht auf Rom hat allerdings den Bischof zu dem beim Festhalten seiner Grundanschauung denkbar größten Entgegenkommen an römische Lieblingsvorstellungen bewogen¹⁾, weil er mithelfen wollte, die Erhebung dieser Vorstellungen zum Dogma zu verhindern. So versteht man wohl, daß Döllinger, der den Kampf gegen die römischen Absichten führte, ohne bischöflich gebunden zu sein, zu der irrigen Behauptung kommen konnte, hier sei „das neue Dogma empfohlen“. Aber leichter doch versteht man, daß die jesuitischen Beurteiler²⁾ zwar das Bekenntnis zu Bellarmino unter Verschweigung der Vorbehalte dankbar erwähnten, im übrigen jedoch die Schrift weit kühler aufnahmen als das gleichzeitig veröffentlichte, von Döllinger ihr auch gleichgesetzte unfehlbarkeitsfreundliche Buch des Bischofs Feßler von St. Pölten. Und vollends versteht man, daß Rom selbst mit der Schrift Kettelers und das hieß mit seiner Haltung in der „Frage“ der Unfehlbarkeit nicht recht zufrieden war. Die römische *Civiltà cattolica*, die in enger Fühlung mit der Kurie stand und eben jetzt auch von deutschen Jesuiten nicht so als Jesuitenblatt, sondern als „ein vom Oberhaupt der Kirche ausgezeichnetes Organ“ gepriesen und verwertet wurde³⁾, sie hatte mit jener sogleich von Freund und Feind aufgegriffenen Korrespondenz „Aus Frankreich“ von Anfang Februar 1869⁴⁾ den kurialen Wunsch nach Anerkennung der Unfehlbarkeitslehre ausgesprochen, sie vertrat zugleich ohne Einschränkung — und die deutschen „Stimmen aus Maria-Laach“ gaben das getreue Echo⁵⁾ — die

¹⁾ Hinterdrein wurde diese taktisch berechnete, sachlich eingeschränkte bischöfliche Anerkennung der Unfehlbarkeitslehre in ein förmliches Bekenntnis zu der auf dem Konzil (unter Kettelers leidenschaftlich erstem Widerspruche!) dogmatisierten Lehre umgestempelt: z. B. noch Juli 1875 im Mz. J. 1875 Nr. 170.

²⁾ „Das ökumenische Konzil, Stimmen aus Maria-Laach“ N. F. 2 (1869) S. 64 bis 66; ebenda S. 61—64 über Feßler.

³⁾ „Das ökumenische Konzil“ 3 (1869) S. 11 Anm. 1 (April 1869).

⁴⁾ Vgl. neben der Konzilliteratur noch J. Fr. v. Schulte, Erg. 1, 263f.

⁵⁾ „Das ökumen. Konzil“ 3 S. 16f.

extrem kurialistische Auffassung, daß die Unfehlbarkeit des Konzils auf der Unfehlbarkeit des Papstes beruhe; sie machten also die kirchliche Lehre vom unfehlbaren Konzil abhängig von der erst zu dogmatisierenden Lehre vom unfehlbaren Papste und beanspruchten für diese Doktrin allgemeine Anerkennung. Von einem papsttreuen Bischof begehrte man etwas anderes, als was Ketteler (S. 92) die „beschränkte Unfehlbarkeit“ nannte. Vor allem aber: wenn er die Organe des unfehlbaren Lehramtes in der aufsteigenden Reihe Priester, Bischof, Papst vorführte, so schloß er doch nicht mit dem Papste ab, sondern verkündete ganz schlicht und fest: „In höchster Stufe sind endlich Organe des unfehlbaren Lehramtes der Kirche die allgemeinen Konzilien“. Natürlich nahm Ketteler nicht die konziliare Theorie auf, nicht den zweiten der Gallikanischen Artikel von 1682, der die Überordnung des Konzils über den Papst lehrt. Aber der in den letzten Auswirkungen noch nicht überwundene Streit über die Stellung des allgemeinen Konzils wird von ihm jedenfalls nicht mit der papalistischen Formel erledigt. Die Frage scheint ihm, abgesehen von Zeiten einer zweifelhaften Papstwahl, unzulässig, da ein Konzil ohne oder gar gegen den rechtmäßigen Papst kein allgemeines Konzil sei. Aber er fügt Worte hinzu, die seine Grundauffassung von der nur in der Einheit von Primat und Episkopat gegebenen, also nicht letztlich auf dem Papst allein ruhenden Kirchenverfassung und Kircheneinheit erkennen lassen, jenen überkommenen bischöflich-katholischen Kirchenbegriff, den er dann auf dem Konzile klarer und bestimmter faßte und monatelang wie seinen heiligsten Besitz verteidigte. Nach den Verheißungen Christi, so meint er, läßt sich „der Fall gar nicht denken, daß auf der einen Seite der zweifellos rechtmäßige Papst, auf der anderen der gesamte Episkopat, auf einem Konzil versammelt, sich gegenüberständen. Dann wäre ja die Kirche in der Verfassung zerstört, welche ihr Christus gegeben hat“. An Spaltungen der Konzilsväter mochte er nicht denken, jedenfalls nicht davon reden. Aber daß er an den Schluß dieses bei der Tagesstimmung in Deutschland und in Rom wichtigsten Kapitels nicht ein Wort der Sehnsucht nach einer Lehrentscheidung über die Unfehlbarkeit, nicht einmal ein Treubekennntnis zum Papste stellte, daß er vielmehr auch hier die Verwertung aller menschlichen Mittel zur Erforschung der Wahrheit für jede Entscheidung des kirchlichen Lehramtes forderte, das mußte an der Kurie eine Vorahnung der künftigen Konzilskämpfe wecken.

Selbst in dieser Schrift — die den Glauben an eine freilich bischöfliche gut umhagte päpstliche Unfehlbarkeit als fast allgemein hinstellte, um die auf anderem Wege vorzutragenden Gründe gegen die „Opportunität“ einer Dogmatisierung um so wirksamer zu machen — vermochte eben Ketteler nicht seine Grundanschauung so stark abzumildern, daß sie den anderen hätte erträglich scheinen können. Wie mußte es römischen Ohren klingen, wenn sie zu hören bekamen, jene Erforschung als Form menschlicher Sicherung der Wahrheit sei auch nötig, um „die“ Träger der Unfehlbarkeit der Kirche „in der Demut, in der Erkenntnis ihrer Nichtigkeit zu erhalten“? Päpstliche „Demut“, gar „Nichtigkeit“, das konnte der demütige Papst einmal selbst von sich sagen, — aber ein deutscher Bischof? Nun, diesem deutschen Bischof war es ernst genug mit solchen Gedanken. Er erkennt — flüchtig und unkritisch ist allerdings auch dieses (9.) Kapitel über die Konzilsgeschichte —, daß die allgemeinen Konzilien jederzeit die Hauptmittel zur Verteidigung der offenbarten Wahrheit „in ihrer ganzen Vollständigkeit und Reinheit darstellten“, daß insbesondere auch das letzte, das von Trient, die alte katholische Lehre in allen angegriffenen oder mißverstandenen Lehrpunkten mit wunderbarer Kraft und Klarheit dargelegt habe. Damit waren ihm auch die Aufgaben des bevorstehenden Konzils (Kap. 10) gegeben. Zu ihnen aber rechnet er nicht die „Frage“ der Unfehlbarkeit; um diese nicht aufnehmen zu müssen, hatte er ja eben jene kunstvolle, freilich auch gekünstelte Darstellung von ihrer Geltung und ihren Grenzen entworfen, beruhigend und abmahnend zugleich. Er dachte sich das Vatikanische Konzil als Reformsynode im Stile des tridentinischen, nur von noch mächtigerem Ausmaße.

Das Hinlenken auf die allgemeinen Grundaufgaben der Kirche sollte natürlich auch ein Ablenken sein von jenen besonderen römischen Wünschen. Der die Gegenwart beherrschende große Irrtum ist ihm die grundsätzliche Leugnung jeder übernatürlichen Offenbarung und also jeder übernatürlichen Heilsordnung, ist Naturalismus, Rationalismus, Materialismus („diese niedrigste Form des Atheismus“). Es kommt dem Bischof nicht auf eine philosophische Kritik an — sie wäre ihm wohl auch mit Hilfe seiner theologischen Mitarbeiter nicht recht gelungen —, es handelt sich darum für uns auch nicht um Gegenkritik; es gilt nur, die bischöfliche Auffassung festzuhalten. Das Christentum ist berufen, die Irrtümer der Welt zu überwinden. Die Verteidigung der aufs Leben bezogenen übernatürlichen und natürlichen Wahrheiten darf sich nicht mit der einfachen Verkündigung dieser Wahrheiten begnügen; die Kirche muß vielmehr auf die Verwirklichung dieser Wahrheiten im Menschheitsleben eingehen, muß „nach der Richtschnur der ewigen Wahrheit aussprechen, in welchem Verhältnisse das Christentum und die Kirche zur Wissenschaft und Schule, zur Familie und Ehe, zu Staat und Gesellschaft steht“. Durch die Trennung dieser Kulturgebilde von der Kirche, von der Religion will der Lügegeist, der naturalistische Zeitgeist die Entchristlichung des Volkes herbeiführen. Man sieht Ketteler hier wiederum in der durch das halbe Menschenalter seiner Bischofszeit erprobten Fechterstellung gegen die „kirchenfeindliche“ moderne Welt, gegen den Staat des „naturalistischen Zeitgeistes“, diesen modernen Staat, der ganz folgerichtig ist, wenn er „sich eines Tages berechtigt glaubt, wie er bereits in seinem blutbefleckten Ursprunge im Jahre 1793 in Frankreich wirklich getan hat, zu dekretieren, die Übung der katholischen Religion sei verboten, ja der Glaube an Gott und dessen Anbetung untersagt“. Man erfährt nicht, wo er zu suchen ist, aber jedenfalls: dieser Staat wird vom Bischofe verdammt. Und wieder lodert hier der alle Kampfschriften Kettelers durchglühende Haß gegen den Liberalismus auf, die aus den letzten Überzeugungen, aus dem kirchlichen Glaubensbewußtsein unmittelbar aufsteigende und eben darum unüberwindliche Feindschaft gegen jene Bewegung, die „in unerhörtem Mißbrauch des heiligen Namens der Freiheit eine freie Wissenschaft, eine freie Schule, einen freien Staat anstrebt, deren angebliche Freiheit aber nichts ist als eine rechtlose Empörung gegen den lebendigen Gott, als die Befreiung von den Gesetzen der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Religion, um die Menschen der Knechtschaft aller Leidenschaften und aller Willkür und jeglichem Egoismus zu überliefern, um sie von einem Abgrund des Verderbens in den anderen zu stürzen, um durch den Staat den Abfall der Menschheit von Gott und die Selbstvergötterung der Menschheit zu vollbringen. Ganz der Plan der alten Schlange: ihr werdet wie Gott sein“. Gegen diesen Geist des Abfalls von Gott wird die Kirche die ewige Wahrheit der Vernunft und des Christentums vertreten. Die Wissenschaft muß sich von göttlichem Glauben leiten lassen; die Schule darf sich von Christus nicht lossagen; den Staat wird die Kirche in den ihm „von Gott“ verliehenen Rechten und Gewalten anerkennen¹⁾, ihm aber zurufen (ein gedämpfter Nachklang der Stimmen mittelalterlicher und moderner Gregore!): „Du bist Gottes Diener zur Handhabung der Gerechtigkeit“. Schutz aller wohl erworbenen Rechte, der kirchlichen zumal, ist die besondere Pflicht des Staates. Die Kirche jedenfalls — damit betritt der Bischof den vertrauten Boden der Kirchenpolitik — muß und wird sich die Freiheit erkämpfen, die sie zur Erfüllung ihrer göttlichen Sendung bedarf. Sie wird für sich beanspruchen: Freiheit der Lehre, der Wissenschaft, der Presse, das Recht, ihre Priester für das Priestertum, ihre Kinder für das Christentum zu erziehen, ohne sich dabei mit dem von einer mißtrauischen und feindseligen Staatsgewalt ihr zugemessenen Maße zu begnügen. Sie wird die Freiheit der Wahl ihrer Diener, besonders der Bischöfe beanspruchen. In seinem Büchlein über die Bischofswahlen²⁾ hatte Ketteler im vergangenen Jahre den kirchlichen Begriff der Wahl-

¹⁾ Vgl. dazu K., Unfehlb. Lehramt (s. unten S. 602 ff., bes. 607 f.) S. 89.

²⁾ „Das Recht der Domkapitel und das Veto der Regierungen bei den Bischofswahlen“.

freiheit die Ausschließung „staatlicher Beeinflussung der Bischofswahlen“ mit größerem kirchenpolitischem Eifer als kirchenrechtlicher und geschichtlicher Einsicht verfochten; die Kirche wird das Recht klösterlichen Lebens, das Recht zu allen Werken der christlichen Barmherzigkeit sich wahren, sie wird gerade jetzt, da die Welt feindseliger ist als je zuvor, alles zu beseitigen suchen, was der Entfaltung der christlichen und priesterlichen Tugenden im Wege stehen kann. Gerade die höchste Anspannung der kirchlichen Kräfte, die höchste Ausbildung des kirchlichen Freiheitsschutzes gegen die schließlich ohnmächtige „Wut der Hölle“ berechtigt die Kirche, jene Christen, „die nicht durch ihre eigene und nicht durch unsere Schuld, sondern durch Schuld längst vergangener Zeiten von der Einheit der Kirche getrennt sind, liebevoll zur Rückkehr aufzufordern“. Die „Vorurteile“ der anderen behandelt der Bischof mit der hergebrachten Oberflächlichkeit erbaulicher Polemik: er, der z. B. allen Liberalismus wie eine moralische Krankheit beurteilt und den liberalen Führern gegenüber auch nicht einen Ansatz zur Gerechtigkeit zeigt, meint bei den verschiedenen Parteien der Gegenseite fast allenthalben unrichtige Voraussetzungen und irriige Urteile sehen zu müssen, besonders in religiösen Streitfragen; die protestantischen Mißverständnisse über katholisches Lehramt und katholisches Priestertum sucht er mit drängendem Eifer zu beseitigen. Aber man kann doch auch hier seine zugleich kluge und ehrliche Abneigung gegen kirchliche Übertreibungen erkennen: er tadelt scharf jene kirchlichen Schriftsteller, die „gegen die Wahrheit und gegen die Liebe fehlen“, indem sie durch ihre Ausdrucksweise mißverständliche Auffassungen fördern und Vorurteile anregen; er nennt dabei — wieder eine Mahnung, die in Rom mißfallen mußte, — neben den Kontroverslehren von der Verehrung der Heiligen, namentlich der Mutter Gottes, ausdrücklich die Kontroverslehren von dem Primat des Papstes.

Das Schlußkapitel mit der einsilbigen, aber auch einprägsamen Überschrift „Pflichten“ weist die der Kirche überhaupt von Jesus gegebene Bestimmung „Heiligung des Apostolats“, „Einigung aller Menschen in Gott und in Jesus“ insbesondere auch dem künftigen Konzile zu. Die „dem Apostolate“ durch Christus übergebene Lehre ist schlechthin die Wahrheit. Darin liegt alles. Darin liegt — so werden wir sagen müssen — zugleich die bischöfliche Abwehr des Gedankens einer Vermehrung der Dogmen durch eine Dogmatisierung der römischen Unfehlbarkeitslehre; Ketteler selbst macht das deutlich und namentlich für die Kurie verständlich mit den Worten: „Nicht, wie viele glauben, die Vielheit und Neuheit der Beschlüsse wird über die Bedeutung des Konzils für die kommenden Jahrhunderte entscheiden, sondern ihre Zweckmäßigkeit, um das Apostolat zu heiligen.“ Denn die Heiligung vor allem hat Christus zur Pflicht gemacht. Weil die Wahrheit, die Wahrheit Christi, die von den Aposteln verkündet werden soll, Quelle aller Heiligkeit ist, so muß der Apostel, der Träger dieser heiligenden Wahrheit — man meint die ins Bischöfliche gewandelte Papstsprache Gregors VII. zu hören! — selbst heilig sein. So verkündet der Bischof (mehr die römische Führung beschwörend als den Feind draußen abweisend), das Konzil werde „genau in dem Maße mächtig in die Zukunft eingreifen, als es einen mächtigen Impuls zur Heiligung der Apostel der Kirche und aller, die am Apostolate Anteil nehmen, gewähren wird“. Jesus hat das Apostolat eingesetzt nicht als Ziel, sondern nur als ein Mittel. Das Ziel ist die Seele jedes einzelnen Menschen. Hier erhebt sich, wiederum zugleich in stiller Abwehr aller Papstvergottung, der seelsorgerische Grundgedanke des Priestertums überhaupt und der persönlichen Priestlichkeit dieses Bischofs als Ausdruck des letzten Erdensinns der Kirche und so auch des Konzils. In Kettelers gläubig-enthusiastischer Betrachtung schränkt sich der Konzilsgedanke — er schaut freilich im Geiste das ewig zukünftige ideale Konzil, nicht das in der Wirklichkeit nahende vatikanische — auf die Heiligung der lehrenden,

wahlen in Preußen und in der Oberrheinischen Kirchenprovinz“ 1868. Zur Kritik: E. Friedberg, Der Staat u. d. Bischofswahlen in Deutschland (1874); Ulr. Stutz, Der neuste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes (1909).

auf die Heiligung der hörenden Kirche ein. In die Forderung des Gebetes aller Gläubigen klingt dieses zugleich gläubige und berechnende Buch aus. Der Gebetsgeist soll immer mehr wachsen „und mit der größten Inbrunst fortdauern, wenn die Verhandlungen selbst stattfinden“. Aber dieser Gebetseifer soll, das ist deutlich, nicht den römischen Herzensforderungen dienen, soll alles eher, als die Gläubigen auf ein Unfehlbarkeitsdogma vorbereiten. Nichts von neuem Dogma: Heiligung der Priester, Vereinigung der Menschen in Einem Glauben, die Bekehrung der Welt zur katholischen Kirche, diese katholisch-apostolische Sehnsucht, die immer wieder aus dem kirchlichen Geiste des Bischofs hervorbricht, sie ist ihm der letzte und man möchte sagen einzige Sinn einer jeden und so auch der künftigen Allgemeinen Kirchenversammlung.

Dem Mainzer Bischofe wäre das Vaticanum zum wahren Konzil der Christenheit geworden, wenn es sich, mit dem Versuche einer Heilung des Glaubenszwiespaltes, zur Vollendung der idealen Aufgabe des Tridentinum angeschickt hätte. Schon vier Jahre zuvor, da er mit der Möglichkeit einer Entfernung des Papstes aus Rom rechnete, dachte er sich ihn in Irland, ein allgemeines Konzil abhaltend, dachte er sich als Wirkung dieses Konzils die allmähliche Bekehrung des germanischen Europas und mehr noch als das.¹⁾ Eine Selbsttäuschung gewiß. Ihm aber war der Gedanke mehr als lediglich ein frommes Phantasiespiel. Nur freilich vergaß er nicht ganz, daß sein Enthusiasmus sich hier von den letzten, ins ewig Ungewisse greifenden Vorstellungen nährte. Auch in der deutschen unkatholischen Welt lebte der Drang zur Bekehrung nur in wenigen, und höchstens bei diesen mochte er sich wohl von dem päpstlichen Aufruf an die Protestanten einige Wirkung versprechen; ein so betuliches Buch jedenfalls lag ihm gewiß nicht, wie sein Paderborner Amtsbruder Martin es eben jetzt veröffentlichte als „ein freies Wort an Deutschlands Katholiken und Protestanten“ unter dem fragenden und zugleich antwortenden Titel „Wozu noch die Kirchenspaltung?“ Neben der fernen Hoffnung stand doch die nahe Furcht, die Besorgnis vor römisch-papalistischen Dogmatisierungswünschen. Sie hat auf die Fassung dieser Konzilsschrift eingewirkt; sie äußerte sich in gelegentlichen vertrauten Bemerkungen über römische Dogmatisierungspläne, von denen er, wie so viele deutsche Kleriker und Laien sogar ein Schisma befürchtete; sie trat noch stärker hervor, als, ein halbes Jahr später, die deutschen Bischöfe ihre Beratung am Bonifatiusgrabe eröffneten. Es kam jetzt, da inzwischen ein bischöflicher Vorkämpfer der Unfehlbarkeitslehre öffentliche, für die anders gerichteten Bischöfe vorwurfsvolle Lobsprüche des Papstes geerntet hatte, darauf an, daß bischöfliche Warner den noch mit Behutsamkeit, aber schon im Gefühle ihrer Macht tätigen Kurialisten die Neigung nähmen, die vom Trienter Konzile nicht entschiedene Frage des Universalepiskopates und der Unfehlbarkeit des Papstes durch das römische Konzil im römischen Sinne erledigen zu lassen.

¹⁾ So schrieb K. 2. 3. 65 (Pfulf 3 S. 2 Anm. 1), und zwar nicht an einen Laien oder einen beliebigen Priester, sondern an den Kardinal Reisach.

Die am 1. September 1869 eröffnete Bischofstagung zu Fulda erscheint wie ein vorweggenommenes Vaticanum im kleinen: Kampf um die Unfehlbarkeitslehre, Majorität und Minorität auch hier; nur freilich stellten in Fulda jene Bischöfe die überwältigende Mehrheit dar, die in Rom zu der Minderheit gehören sollten. Am Grabe des Bonifatius versammelten sich 17 deutsche Bischöfe (unter ihnen der neu gewählte, noch nicht geweihte Hefe von Rottenburg); drei Bischöfe ließen sich durch Bevollmächtigte vertreten; überhaupt nicht beteiligt waren die Erzbischöfe von Gnesen und von Bamberg und vier Bischöfe, unter ihnen der in Rom wirkende scharf kurialistische Regensburger Senestrey. Ketteler stand lebhaft tätig, in manchem geradezu führend in der Versammlung, immer jedenfalls bewußt und selbständig: selbständig in seinem bischöflichen Sinne, nicht in theologischen Leistungen. Seine dogmatischen Vorarbeiten für Fulda waren noch weniger selbständig als seine sozialpolitischen: aber dort wie hier bringt er in seinem bischöflichen Willen ein Eigenes und Wertvolles hinzu. Das Mainzer Gutachten war das Werk des Domdekans Heinrich; dessen infallibilistische Neigungen bedurften allerdings einiger Dämpfung durch Kettelers Bischofsgedanken. Neben Heinrichs Arbeit über die Voraussetzungen einer konziliaren Behandlung der Unfehlbarkeitsfrage stellte Ketteler Bemerkungen über die „Opportunität“ einer Dogmatisierung. Sie waren verfaßt von dem Priester Franz Brentano, der seit zwei Jahren als Privatdozent der Philosophie in Würzburg eine starke, wesentlich noch auf strenge Katholiken und insbesondere die Theologen beschränkte Wirkung übte.¹⁾ Als Ketteler, der den Brentanos befreundet war und bei seinen sozialpolitischen Studien auch des Philosophen jüngeren Bruder Lujo befragt hatte, das dogmatische Gutachten einholte, war Franz Brentano einer freien Entfaltung seiner philosophischen Weltanschauung schon näher, als Ketteler und als er selbst ahnen konnten: durch historisch-kritische, vernunftmäßige Überprüfung der Dogmen seinem Glauben entfremdet, trat er im April 1873 aus der Kirche aus. Jetzt aber urteilte und sprach er mindestens über die Unfehlbarkeitsfrage ganz so wie es auch die Herzensmeinung des Bischofs war: die Frage, ob die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zeitgemäß sei, verneinte Brentanos Gutachten mit einer durch die sachliche Abneigung gegen die Lehre selbst verstärkten Entschiedenheit. Der Stimmung der meisten deutschen Bischöfe entsprach dieses Gutachten weit mehr als die allzu säntfliche Darstellung Heinrichs. Die vierzehn dem Dogmatisierungsgedanken abgeneigten Bischöfe einigten sich auf eine sofortige Eingabe an den Papst, die ganz im Sinne

¹⁾ Über Franz Brentano (1838—1917), den Sohn Christian B.s, vgl. zuletzt C. Stumpf in der v. A. Chroust hg. Biographiensammlung „Lebensläufe aus Franken“ 2 (1922) S. 67—85. Vgl. noch Friedrich, Döllinger 3, 420. — Von einem Briefwechsel Franz Brentanos mit K. läßt sich z. Z. nichts feststellen; vgl. die Bemerkungen des Vorworts.

der von Ketteler vorgelegten Erörterung Brentanos, den gegenwärtigen Zeitpunkt, soweit Deutschland in Frage komme, für weniger geeignet erklärte zur Dogmatisierung der Unfehlbarkeitslehre. Diese unerbetene bischöfliche Abmachung hat den Papst verstimmt; sie wollte ja auch nicht schmeicheln, sondern warnen. Der Hirtenbrief der in Fulda versammelten Bischöfe dagegen war eine von Rom aus geradezu gewünschte Belehrung der durch „Anfeindungen des Konzils“ gefährdeten Gläubigen. Dieser für die Öffentlichkeit bestimmte Brief sollte beschwichtigen; deshalb und auch darum, weil er die Unterschriften aller Teilnehmer an der Tagung tragen sollte, also auf die infallibilistische Minderheit Rücksicht nehmen mußte, wurde er vorsichtig gefaßt, bekannte sich zu dem Gemeinschaftsgedanken und verhüllte die Gegensätze. Der Mainzer Entwurf dieses bischöflichen Rundschreibens war — darin zeigten sich nicht nur Heinrichs römische Neigungen, sondern auch Kettelers taktische Erwägungen — ganz auf den Ton kirchlichen Vertrauens zu dem Konzile gestimmt. Ketteler hätte gern die scharfe Scheidung zwischen dem Inhalt des in Rom kräftig abmahrenden Schreibens an den Papst und dem Inhalte des in Deutschland sanft beruhigenden Schreibens an die Gläubigen aufrecht erhalten. Aber die anderen Bischöfe — Förster von Breslau, Eberhard von Trier und Hefele waren die Berichterstatter — brachten in den überarbeiteten und verkürzten Mainzer Entwurf einen Zusatz, der aus der Gedankenwelt des Warnungsbriefes genommen war und mit den Worten, daß Besorgnisse, die das Vertrauen abschwächten, selbst von warmen und treuen Gliedern der Kirche gehegt würden, nur allzu deutlich auf deutsche Bedenken gegen römische Absichten hinwies. Da nun einmal, gegen seinen Wunsch, das öffentliche Bischofsschreiben diese bischöflichen Stimmungen erkennen ließ, hat auch Ketteler selbst, gewiß mitbestimmt durch das Anwachsen der Propaganda, in seinem Abschiedshirtenbriefe vom 12. November 1869 nicht verschwiegen, daß er nicht weniger als die Schädigung des Primates eine „im scheinbaren Interesse des Primats“ geschehende Schädigung des Apostolats für eine Versündigung am Werke Christi halte, und der besondere Sinn seines betonten Bekenntnisses zu der „unabänderlichen göttlichen Grundverfassung der Kirche“ mußte selbst der großen Masse der Gläubigen klar werden, da er sie gleichzeitig darüber belehrte, daß Konzilsentscheidungen in Glaubensfragen „nicht etwa nach Majorität getroffen werden“ — ein schwerer Irrtum allerdings, dessen Aufdeckung durch das neue Konzil aber den Bischof weit mehr enttäuschen und treffen sollte als seine Diözesanen.

Ketteler ging zum Konzile voller Besorgnis vor den dogmatischen Plänen Roms, aber nicht ohne Hoffnung auf die Wirkung der bischöflichen Bedenken, des bischöflichen Widerspruchs. Indessen lag die Ge-

fahr ganz allgemein in dem Zwiespalte zwischen einer Kirchenbetrachtung, wie sie die meisten deutschen und viele andere Bischöfe zeigten, und den papalistischen Kirchenbegriffen. Die Bischöfe von der Art Kettlers wollten den bischöflichen Anteil an der Kirchenleitung, die bischöfliche Selbständigkeit in der Diözesanregierung auch gegen Rom schützen. Für die Kurie aber war es verlockend, ja fast wie ein unwiderstehlicher Zwang mochte der Gedanke wirken, mit Hilfe des papstreuen Konzils zu versuchen, den innerkirchlichen Absolutismus des Papstes rechtsförmig zu vollenden. Die kirchliche Zentralgewalt war nun einmal so stark, war auch in der Glaubensbestimmung — wie die Dogmatisierung der *conceptio immaculata* gezeigt hatte —, in der dogmatischen Auslegung und in der Kirchenverwaltung so selbstherrlich geworden, daß sie zu der Übung und zu den Ansprüchen auch das grundsätzliche Recht und die allgemeine Anerkennung gewinnen wollte. So, wie die römische Kurie innerkirchlich tatsächlich dastand in Besitz und Begehren, so, wie Dutzende hervorragender Bischöfe dachten und empfanden, war ein Zusammenstoß der einander widerstrebenden Kirchenmänner und Kirchenbegriffe auf dem Konzil unvermeidlich. Die Sehnsucht des Papstes und der Papalisten nach der Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit war also zwar der stärkste unmittelbare, doch nicht der einzige, auch nicht der letzte und tiefste Antrieb zu der konziliaren Auseinandersetzung. Der Kurialismus trug etwas von widerbischöflichem Geist in sich, aber auch in dem Episkopalismus — mochte er immer frei bleiben von den alten Gedanken gemeinbischöflicher, konziliarer Oberhoheit auch über dem Papste — steckte ein Stück nicht widerpäpstlichen, aber widerkurialistischen Geistes. Schon die Reformgedanken etwa, wie Kettler und seine bischöflichen Gesinnungsverwandten sie vertraten, atmeten diesen besonderen bischöflichen Geist. Wenn also nach dem päpstlichen Berufungsschreiben das Vatikanische Konzil als eine neue große Reformsynode erscheinen konnte und als solche auch in der päpstlichen Eröffnungsrede erschien, so hätte doch selbst die strenge Verwirklichung der Reformhoffnungen leicht auf denselben Kampfboden geführt, der durch die unmittelbare, vom Papste geforderte und geförderte Betreibung der Dogmatisierung des römischen Begriffes vom Universalepiskopat, von der Unfehlbarkeit des Papstes nach einer kurzen Zeit der Vorbereitung erreicht worden ist. Diese Vorbereitung vollzog sich in der literarischen und persönlichen Propaganda und in der stillen Arbeit der Konzilsausschüsse. Die literarische Polemik war für die Kurialisten unter den Bischöfen dank römischer Unterstützung und Belobigung eine einfache Sache. Ihre Gegner auf dem Konzil aber mußten sich in der öffentlichen Abwehr vorsichtig zurückhalten. Den Kampf im Konzile selbst haben sie um so kräftiger geführt.

Kettler gehört in die vordere Reihe dieser bischöflichen Streiter. Er hat die besonderen Gefahren, die in der einseitigen kurialistisch-

papalistischen Zusammensetzung der konziliaren Arbeitsausschüsse, namentlich des wichtigsten, des Glaubensausschusses, lagen, mit als erster bekämpft. Kaum war das Ergebnis der Wahlen zu diesem Glaubensausschusse bekannt geworden, als Ketteler mit einigen anderen Bischöfen eine Eingabe ausarbeitete, die am 2. Januar 1870, mit insgesamt nur 26 Unterschriften versehen, dem Papste zuing. Was hier ausgesprochen wurde, kennzeichnet in der Tat das entschiedene Bischofsbewußtsein Kettelers: den Bischöfen gebühre auf dem Konzile das Vorschlagsrecht, nicht ausnahmsweise kraft päpstlichen Zugeständnisses, sondern von Amts wegen, und es sei nicht weniger notwendig, die ewigen Gerechtsame des Bischofskollegiums zu sichern als die des Hauptes der Kirche; aus dieser grundsätzlichen Auffassung ergab sich dann von selbst die Forderung, daß der vom Papste zur Prüfung aller Vorlagen ernannte Ausschuß durch gewählte Konzilsväter ergänzt werden müsse, und daß vor diesem Ausschusse jeder Bischof persönlich seine eigenen Vorschläge vertreten dürfe. Im Grundsätzlichen bescheidener, im Gegenständlichen ähnlich scharf gegen die kuriale Taktik gerichtet war der ebenfalls von Ketteler unterstützte gleichzeitige Antrag, daß alle Vorlagen über Sachen des Glaubens oder der Disziplin den Konzilsvätern ausgehändigt, diese selbst nach Maßgabe der Nationalität oder Staatsangehörigkeit in etwa sechs Gruppen geteilt, die Konzilsreden gedruckt werden sollten. Es war ein Versuch, die nationale Gruppenbildung durchzusetzen, um mit nationalen Mehrheitsbeschlüssen, die sich nötigenfalls auch auf die Macht der Staaten stützen konnten, die international gemischten, aber fast rein papalistisch gefärbten Arbeitsausschüsse in Schranken halten zu können. Aber dieser von 85 Bischöfen unterzeichnete Antrag wurde von Pius IX. ebenso abgewiesen wie jener Antrag der 26.

Das war nicht der erste Schlag für die gläubige Zuversicht, die Ketteler bei allem besorgten Zweifel noch hegte und zu bewahren suchte. Er hatte persönlich — er, mit seinem Selbstvertrauen und selbstsicheren Auftreten — bereits am 22. Dezember 1869 dem Papste bekannt, daß seine Wahrheitspflicht ihn zur Bekämpfung der römischen Unfehlbarkeitslehre nötige, und er hatte, kühner als alle die anderen, bei dieser Audienz versucht, den Papst von den Dogmatisierungsversuchen abzubringen; aber es war nur ein augenblicklicher Scheinerfolg des Bischofs, wenn sich Pius persönlich bereit erklärte, mit einer feierlichen konziliaren Anerkennung der im Jahre 1439 auf dem Konzil von Florenz aufgestellten Formel über die päpstliche Vollgewalt vorlieb zu nehmen: als wenige Wochen später die deutsche und österreichische Eingabe gegen das Verfahren der infallibilitätsfreundlichen Mehrheit sich auf die Florentiner Formel berief, die von päpstlicher Unfehlbarkeit nichts wußte, da fand sie im Vatikan bereits kein Echo mehr.

Die Gegensätze hatten sich in der Konzilsaula selbst schon gezeigt. In den letzten Tagen des Jahres 1869 begann die Behandlung der Vorlage „*De doctrina catholica*“. Der Wiener Kardinal-Erzbischof Rauscher und andere sprachen so entschieden, daß Ketteler von diesem „vollendeten apostolischen Freimute“ entzückt war. Die seit dem 8. Januar 1870 durchberatenen Vorlagen über die bischöfliche Stellung wiesen manche päpstliche Eingriffe in Bischofsrechte auf, und es fehlte ihnen viel von dem, was Bischöfe vom Schlage des Mainzers erwarteten, was der in Fulda beschlossene, jetzt in Rom von Ketteler und den meisten deutschen Bischöfen unterzeichnete Reformantrag forderte. Diese deutsche Eingabe war bischöflich in ihren kirchlich-seelsorgerischen Anforderungen an die Bischöfe selbst, aber auch in ihren Ansprüchen auf den festen Anteil der Bischöfe bei der Kirchenregierung. Dem Geiste dieser deutschen Eingabe entsprach der Geist der ersten großen deutschen Bischofsreden im Konzil. Ketteler und sein von ihm kirchenpolitisch einigermaßen abhängiger Freund Melchers teilten sich in die Aufgaben des Kritisierens und des Begehrens: der Kölner Erzbischof wies die in dem Entwurfe zutage tretenden Eingriffe in die Diözesanregierung zurück, forderte Dezentralisierung, Ausdehnung der bischöflichen Vollmachten; der Mainzer Bischof, an dessen Rede man den Freimut zugleich und den Ernst zu rühmen wußte, kam mit bestimmten Reformvorschlägen: neben seinem alten Lieblingsgedanken der *Vita communis* des Klerus steht die Forderung regelmäßiger Diözesan- und Provinzialsynoden; seine Erfahrungen und Meinungen über Bischofswahlen legte er in einer besonderen Eingabe vom 9. Februar nieder, mit dem Verlangen einer allgemeingültigen Erneuerung der tridentinischen Beschlüsse über die Bischofswahl. Die Stimmung der bischöflichen Gegner des Papalismus war damals schon gereizter. Kurz zuvor hatten sie von der Unfehlbarkeitsadresse erfahren, die bei der kurialistisch gesinnten Mehrheit seit den letzten Tagen des Jahres 1869 in der Stille herumgegeben wurde. Die Abwehr gegen sie zuerst hat die Minderheit in starker Zahl zu festerer Form zusammengeführt: am 28. Januar 1870 wurde die Unfehlbarkeitsadresse dem Papste überreicht, am nächsten Tage die Gegenadresse mit 136 Unterschriften. Unter ehrerbietiger Anerkennung der päpstlichen Rechte stellt diese Eingabe fest, daß die Lehre von der Autorität des apostolischen Stuhles durch Tridentinum und Florentinum hinreichend ausgesprochen sei, daß es sich jetzt, da die Feinde der Religion die Kirche bedrohten, nicht empfehle, den Gläubigen neue Lasten aufzulegen; sie läßt der Hindeutung auf die Notwendigkeit, vor einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit die ihr entgegenstehenden geschichtlichen und selbst dogmatischen Schwierigkeiten zu überwinden, den Hinweis auf die Gefahren für die Kirche folgen. Das hieß, im Sinne der Fuldaer Taktik, im Sinne des Mainzer Bischofs verfahren, der sich denn auch sofort bei der ersten Besprechung vom 9. Januar auf die von Rauscher

entworfenen Adresse verpflichtet hatte. Vorsichtige Haltung empfahl sich schon darum, weil dem Konzile selbst die Lehre noch nicht vorgelegt worden war.

Im Zeichen einer verhüllenden Taktik standen vollends die öffentlichen Erklärungen Kettelers. So sehr er selbst dazu neigte, alles in die Presse hineinzutragen: der Konzilsjournalismus, der das, was in der Konzilsaula verhandelt, was in der Gemeinschaft der Minoritätsbischöfe oder in einzelnen Gruppen vertraulich besprochen wurde, nach wenigen Tagen schon aller Welt zu erzählen wußte, der war ihm ebenso zuwider wie die schneidende theologische Kritik, die Döllinger und andere deutsche Gelehrte an dem Geschäftsgang, an Reden und Rednern des Konzils, ja am Papsttum selbst übten. Sein Bischofsgefühl empörte sich gegen das Dreinreden der Laien, gegen den Ton überlegener Belehrung bei deutschen Theologen. Gedrängt auch durch geistliche und weltliche Mahnungen aus der Heimat, die ihn die wachsende Gefahr der Entfremdung zwischen ihm und seinen unfehlbarkeitsfreundlichen Mitarbeitern und Verehrern, der Verwirrung bei den Gläubigen erkennen ließen, veröffentlichte er im Mainzer „Katholik“ eine unter dem 8. Februar gegebene Erklärung gegen Döllinger. Nicht daß er, wie es die Kurialisten und seine papalistischen Freunde in Deutschland so sehr wünschten, ein feierliches Bekenntnis zu der von Döllinger (und kaum anders ja von Ketteler selbst!) bestrittenen Unfehlbarkeitslehre abgegeben hätte: was er tat und — nach dem Scheitern seines Versuchs, die bischöflichen Gesinnungsverwandten zu einer gemeinsamen Erklärung gegen den „Herrn Stiftspropst“ zu vereinigen — für sich allein tun mußte, war einmal das, daß er, der ehemalige Hörer des Döllinger, „der einst seine Schüler in seinen Vorlesungen mit Liebe und Begeisterung gegen die Kirche und den apostolischen Stuhl erfüllte“, jeden „Schein“ einer Übereinstimmung seiner Ansichten mit denen des Döllinger ablehnte, „den jetzt die Feinde der Kirche und des apostolischen Stuhles mit Ehren überhäufen“, war ferner die Abweisung des Döllingerschen Angriffs gegen den Primat selbst, der Döllingerschen Anzweiflung des Konzils von Florenz und der Döllingerschen Behauptung, das gegenwärtige Konzil „könne“ nicht die päpstliche Unfehlbarkeit erklären. Obwohl die Leute an der Kurie und auch der Papst persönlich genugsam erfahren hatten, wie Ketteler dachte, hat ihm Pius mit einem eigenhändigen Schreiben für den Bischofsbrief gegen den „bekannten Münchner Professor“ gedankt. Ob man durch diese lobende päpstliche Mahnung den einflußreichen Bischof zu gewinnen hoffte? Aus der würdigen Antwort Kettelers kann man über die ehrerbietige Danksagung hinweg die Kritik einer solchen Zumutung herausfühlen: er stellt sein bischöfliches Amt dem Papste zur Verfügung, jedenfalls aber will er es nicht um den Preis seiner Überzeugung behalten; in jeder Frage will er auf dem Konzile handeln nach dem, was er für wahr erkannt hat. Daß aber seine Wahrheitserkenntnis nicht

die des Papstes war, daß der Bischof gerade in der Papstfrage verwarf, was Kurie und Kurialisten wünschten, das war schon damals klar und sollte sich seit dem Februar 1870 immer deutlicher zeigen. Die am 20. Februar eigens zur leichteren Durchsetzung der papalistischen Doktrin verfügte Abänderung der Geschäftsordnung gewährte die Möglichkeit, die weitere Behandlung einer Sache jederzeit durch Mehrheitsbeschluß abzuschneiden, und überließ einer derartigen parlamentarischen Entscheidung auch das Schicksal der einzelnen Anträge. Das war das Gegenteil dessen, was Ketteler noch beim Abschiede seinen Diözesanen als selbstverständlichen Konzilsbrauch verkündet hatte. Er empörte sich über diese römische Verfügung aufs äußerste. Im Gespräche und sogar in der schriftlichen Begründung seines am 10. März dem Glaubensausschuß eingereichten Gegenantrags nannte er eine dogmatische Entscheidung ohne moralische Einstimmigkeit ein wahres Verbrechen. Schon acht Tage vorher hatte er — gegenüber dem Willen der Mehrheit, die den Papst auf ihrer Seite wußte, freilich jetzt wie später ohnmächtig — eine Eingabe aufgesetzt, die, neben zwei anderen, umständlicheren einhergehend, vor allem einen Debatteschluß gegen den Willen der Minderheit unmöglich machen wollte (er sollte, wenn fünfzig widersprechen, nicht zulässig sein) und für dogmatische Konzilsbeschlüsse die moralische Einmütigkeit aller Bischöfe forderte; die Erfüllung gerade dieses Begehrens sei, so hieß es in der Eingabe, und das ist für Kettlers Bischofsart bezeichnend, auf dem gegenwärtigen Konzil um so mehr geboten, als man hier Väter zur Abstimmung zugelassen habe, von denen es fraglich sei, ob ihnen dieses Recht nur kraft kirchlicher oder auch kraft göttlicher Rechte zustehe.

Dieser — vergebliche — Bischofskampf gegen die Geschäftsordnung des Konzils war seinem letzten Sinne nach ein — vergeblicher — Kampf gegen die Unfehlbarkeit des Papstes. Als solcher mußte er schon darum auch von den Konzilsmitgliedern selbst betrachtet werden, weil inzwischen der Prüfungsausschuß gegen die einzige Stimme Rauschers die Unfehlbarkeitsadresse dem Papste zur Annahme empfohlen hatte, und die baldige Einbringung des neuen dogmatischen Schemas für gewiß gelten durfte. Am 7. März wurde tatsächlich der Entwurf über die Unfehlbarkeit des Papstes dem Entwurf über die Kirche eingefügt. Aber der Beginn der Beratung schien noch fern. Ehe dieser große Kampf in die Konzilsaula getragen wurde, führte man den konziliaren Kleinkrieg um zwei andere Vorlagen. Die Vorlage „*De fide catholica*“, im wesentlichen eine nicht gerade im Sinne der bischöflichen Kritiker durchgeführte Überarbeitung des früheren Schemas „*De doctrina catholica*“, wurde mit ihren Sätzen über Gott und Offenbarung, Glaube und Vernunft am 24. April in der dritten öffentlichen Sitzung, nach einmütiger Billigung durch die Bischöfe, feierlich zum Dogma erhoben.

Die zweite Vorlage berührte wieder unmittelbar bischöfliche Rechte, obwohl sie nur dem Katechismus galt. Die Kurie zeigte auch hier ihre zentralistischen Neigungen: die ganze katholische Welt sollte nach Einem Katechismus unterrichtet werden, und man wollte etwa den Deutschen mit ihrem ausgebildeten Volksschulwesen nicht nur den gleichen Katechismus zumuten wie den Halbanalphabeten dieses oder jenes Landes, sondern auch dort wie hier den Katechismusunterricht nur für Sonn- und Feiertage unbedingt verbindlich machen. Das hieß im Grundsatz aussprechen, daß der schulmäßige regelrechte Religionsunterricht nicht mehr bedeuten sollte als sonntägliche Kirchenunterweisung. Abruzzenschulpolitik am Rheine! Ketteler fühlte in diesen römischen Entwürfen den Schlag gegen die bischöfliche Bewegungsfreiheit, zugleich aber sah er, der Bischof der Seelsorge und der Schulüberwachung, die priesterlichen Erziehungsaufgaben und die bischöfliche Schulpolitik gefährdet. Minoritätsbischöfe beanstandeten — unter dem Murren der Gegner, die sich immer mehr selbst als Träger einer besonderen kirchlichen Unfehlbarkeit zu fühlen schienen — die Beschränkung bischöflicher Rechte in der Katechismusvorlage und wandten sich gegen den geplanten allgemeinen Zwangskatechismus. Rauscher, der die Vorlage grundsätzlich verwarf, suchte sie unschädlich zu machen durch den Antrag, die Vorschrift in eine bloße Empfehlung zu verwandeln. Der laute Widerspruch der Mehrheit zeigte sofort die Aussichtslosigkeit dieser Taktik. Ketteler, der mit Rauscher in der bischöflichen Grundauffassung übereinstimmte, bemühte sich, unter tatsächlicher Hinnahme des unerwünschten Unvermeidlichen, seinen stärksten priesterlich-erziehlischen und auch seinen stärksten bischöflichen Bedenken Gehör zu verschaffen. Er verlangte in seiner Rede vom 30. April die Streichung jener Sonntagsmindestforderung, die wenigstens in Deutschland, wie er richtig sagte, nur den Feinden der Kirche willkommen sein werde; aber er verlangte zugleich, und er wiederholte diese Forderung zweimal, daß der geplante Einheitskatechismus vor der Veröffentlichung allen Bischöfen zur Begutachtung zugeschickt werden müsse: die Bischöfe sollten also mitsprechen; sie müßten, so lautete seine bischöfliche Belehrung Roms, den neuen Katechismus mit früheren vergleichen, um den Schaden der Einführung eines schlechten Katechismus verhüten zu können. Aber der Disziplinärausschuß, der kurialistisch gefärbt war wie die anderen Ausschüsse auch, nahm zwar den priesterlich-seelsorgerisch begründeten ersten Vorschlag Kettelers an, strich also die Worte über den bloßen Sonntagsunterricht; der Bischofsgedanke bischöflicher Mitarbeit aber wurde im Geiste des päpstlichen Absolutismus verworfen. Auch hier das sinnvolle Vorspiel des Hauptstückes! Dieses selbst sollte nun überraschend schnell aufgeführt werden.

Die bischöflichen Betreiber der päpstlichen Unfehlbarkeit — einer der eifrigsten war Senestrey von Regensburg — erkannten die

Gefahr der Hinauszögerung: kirchliche Schwierigkeiten, politische Verwicklungen konnten ihren und des Papstes Lieblingsgedanken stören. Die neue Geschäftsordnung hatte die Aufgabe, bei der Behandlung der Unfehlbarkeitsfrage in dem Plenum des Konzils den Papalisten den Sieg zu erleichtern. Aber ob diese Frage vor den anderen, bereits vorliegenden, ob sie außer der Reihe, gesondert wie ein Allerheiligstes, in die Konzilskirche gebracht werden sollte, das hatte, aller Konzilsordnung nach, der Glaubensausschuß zu entscheiden. Dieser fast ganz papalistisch gefärbte Glaubensausschuß besaß nun in seiner Mehrheit doch so viel kirchliches, so viel konziliares Verantwortungsgefühl, daß er davor zurückscheute, von sich aus eine gewaltsame Verschiebung vorzunehmen. Da ist es der Papst persönlich gewesen, der, getragen von dem Eifer der bischöflichen Unfehlbarkeitswerber und getrieben von seiner eigenen Unfehlbarkeitssehnsucht, die Konzilspräsidenten zwang, den bisherigen Verhandlungsplan umzustößeln und den Entwurf „*De Romano pontifice*“ allem anderen voranzustellen. Es war der Staatsstreich des absolutistischen Papstes gegen die verfassungsmäßigen Mächte der Kirche und des Konzils. Pius IX. wies als tatsächlich absoluter Herr den kürzesten Weg zur dogmatischen Sicherung seiner schon im voraus geübten höchsten Gewalt in Kirchenregierung und Glaubensentscheidung. Die Einbringung des Unfehlbarkeitsantrags selbst war schließlich auch den Minoritätsbischofen, so sehr sie ihr widerstrebten, nicht überraschend gekommen: mit diesem Staatsstreich des Papstes aber traf sie ein wirklich unerwarteter Schlag. Sie pflegten gut unterrichtet zu sein über die Pläne und Entschlüssen der einzelnen Ausschüsse, über die Stimmungen der maßgebenden konziliaren Oberschicht; sie kannten die Haltung der Mehrheit, der Konzilspräsidenten, sie erfuhren von dem Drängen des Papstes, aber auch von dem Widerstand in dem Glaubensausschuß: das willkürliche Durchgreifen aber des Papstes wirkte still und plötzlich, und inmitten jener Katechismuserörterungen, am Tage vor der Kettelerschen Rede, am 29. April, verkündete der vorsitzende Kardinal, daß das Thema „Vom Papste“ vorausgenommen werden sollte, „auf den Wunsch sehr vieler Konzilväter“.

Ketteler, dessen innere und äußere Anteilnahme an den Konzilsaufgaben so echt und so stark war, der dem von ihm persönlich verehrten Papste persönlich und ehrlich seine Gesinnung und seine Absichten aufgedeckt hatte, der zugleich um des Papstes und der Kirche willen als Verteidiger des Konzils gegen Döllinger aufgetreten war und den oberflächlichen Betrachtern da draußen wie ein Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit erscheinen konnte, er mußte sich durch dieses päpstliche Gewaltverfahren in seinen versöhnlichen Bestrebungen wie in seinen innersten Empfindungen getroffen fühlen. Er selbst hatte — mit theologischer Hilfe, versteht sich¹⁾ — ein besonderes Schema

¹⁾ Vermutlich hat der Jesuit Quarella (s. unten S. 588 f.) mitgearbeitet.

„*De sancta ecclesia catholica*“ zustande gebracht, das jenes ihm wenig durchsichtig und namentlich allzu unbischöflich scheinende Januar-schema des Konzilsausschusses womöglich verdrängen sollte. Aufbau und Grundgedanken dieses Kettelerschen dogmatischen Entwurfes, der nun freilich mehr durch vermittelnde Gedanken als durch scharfe Bestimmtheit ausgezeichnet ist, sind kirchlich-bischöflich. Zuerst wird von den Rechten der Bischöfe gesprochen, dann von denen des übergeordneten Papstes; die besonderen Rechte des Papstes in Kirchenregierung und Glaubenssatzung werden etwa im Sinne der Mainzer bischöflichen Konzilsschrift vom Februar 1869 betrachtet. In einzelnen dieser Betrachtungen und Erörterungen Kettelers mochten die schrofferen Widersacher der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre ein Zugeständnis an diese oder gar, wie, sicher mit Unrecht, der ungarische Erzbischof Haynald, „die ganze Infallibilität“ finden: das, was bindend verpflichten sollte, lag doch nur in den bestimmten Sätzen, die Kettelers Schema als Definitionsformel, als unmittelbaren Gegenstand der dogmatischen Entscheidung bot; hier aber ist nicht von päpstlicher Unfehlbarkeit die Rede, sondern lediglich von der Irrtumsfreiheit der Kirche, deren Dogmatisierung eben im Sinne Kettelers die besondere Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit ausschließen sollte.

Ketteler konnte diese Vorlage erst am 9. März den Konzilsmitgliedern zustellen lassen. Da aber mußte sie schon als überholt gelten, denn drei Tage zuvor war dem Konzile jener Zusatz zu dem Schema „*De ecclesia*“, jenes Kapitel von der päpstlichen Unfehlbarkeit zugegangen. Gegen dieses Unfehlbarkeitsschema aber wandte sich Ketteler sofort in förmlichen „*Observationes*“, wie sie, Antrag und Begründung bringend, dem Glaubensausschuß eingereicht werden mußten. Auch hier berief er sich auf seinen eigenen Entwurf „*De sancta ecclesia catholica*“, aber er beantragte jetzt kurzweg die Streichung des nicht genügend begründeten und schädlichen Unfehlbarkeitsschemas; für den Fall, daß (wie vorauszusehen) dieses Begehren abgewiesen werden sollte, forderte er eine erschöpfende Erörterung der Stellen aus Bibel und Tradition und aller kirchengeschichtlichen Quellen, die in Frage kämen. Schließlich verlangte er für die endgültige Entscheidung moralische Einstimmigkeit, und hier eben stand jenes scharfe Wort, das freilich künftig auch den Bischof selbst belasten sollte: eine andere Form der Entscheidung sei ein wahres Verbrechen an der Kirche.

Solche Anregungen und Anträge des Mainzer Bischofs erschienen manchem guten Kurialisten als eitel Ketzerei. Durch die umfassende Schrift aber, die Ketteler gegen das Unfehlbarkeitsschema in Umlauf setzte, fühlte sich der Papst persönlich in seinen eigensten Rechten und Erwartungen verletzt. Auch hier haben wir es nicht mit einer selbständigen theologischen Arbeitsleistung des Bischofs zu tun. Die noch im März gedruckte „*Quaestio*“ ist das Werk des Jesuitenpaters Quarella, des Theologierepetenten im Collegium Germanicum. Aus dem Schoße

des, wenn man so sagen darf, Unfehlbarkeitsordens selbst, aus der jesuitischen römischen Musterbildungsstätte ging diese höchst energische Schrift hervor. Dieses Jesuitenbuch, das so unjesuitisch war — kein anderer Jesuit hat sich denn auch mit Quarella zur Ablehnung der Unfehlbarkeitsdoktrin bekannt —, ist zugleich doch des Bischofs Buch: es sind beherrschende Grundgedanken Kettelers, die hier auseinandergesetzt werden, und einzelne Ausdrücke weisen unmittelbar auf seine Mitarbeit hin. Er selbst hat übrigens von seiner Beteiligung gesprochen, und sie wird, da er ein Hausgenosse des Paters war, sich bei der Entstehung aller Teile des Buches gezeigt haben. Die „*Quaestio*“ als Ganzes jedenfalls war nach seinem Sinne, nach seinem Willen, nach seiner Weisung geschrieben: sie war, von außen wie von innen gesehen, sein Konzilsbuch. Er hat sie in der Schweiz drucken lassen, er hat, als sie auf den persönlichen Wunsch des Papstes beim Eintreffen in Rom beschlagnahmt wurde, mit scharfen Worten an den Kardinal-Staatssekretär, ja unter der Drohung mit buchhändlerischem Vertrieb ihre Freigabe erzwungen; auch durch den schulmeisterhaften, zugleich fromm-brutalen Rat des Papstes, er möge sich vor dem Kruzifix niederwerfen und dort überlegen, was er mit der Schrift zu tun habe, ließ er sich nicht davon abhalten, persönlich die „*Quaestio*“ unter die Konzils-genossen zu verteilen (Mitte April 1870). Diese Schrift sollte eben nicht, wie die fälschende Legende hinterdrein glauben machen wollte und nur allzu viele glauben zu machen vermochte, lediglich eine sorgsame Prüfung der Bedenken veranlassen, damit die ihm im Grunde höchst willkommene Lehre vollends gesichert dastehe; die „*Quaestio*“ konnte und sollte vielmehr allein dem unmittelbaren, scharfen Kampfe gegen die römischen Lehrmeinung dienen. Darum gerade konnte Ketteler sie als das beste Mittel bezeichnen, seine Anschauung allen Konzilsvätern mitzuteilen, darum gerade hat er ihre Grundsätze vor versammeltem Konzil unerschütterlich als seine Überzeugung vorge-tragen.

Die „*Quaestio*“ dringt denn auch bis zu dem Punkte vor, den gerade der Mainzer Bischof als den Mittelpunkt seiner eigenen Auffassung betrachten mußte. Nicht die Unfehlbarkeitsdoktrin allein, vielmehr der ihr zugrunde liegende Gedanke des päpstlichen Absolutismus, den Ketteler verabscheute, wird hier bekämpft. Ist die Kirche gemäßigte oder absolute Monarchie? Das ist die Grundfrage. Die Antwort bedeutet die Ablehnung der Lehre von der päpstlichen *plenitudo potestatis*, bedeutet — das gemahnt an den gemäßigten Gallikanismus und war mit dem Florentinum nicht ganz leicht zu vereinbaren — die Verkündung der Anschauung, daß die Fülle der kirchlichen Gewalt aus der überwiegenden des Papstes und der ihr untergeordneten der Bischöfe bestehe, daß nur in der Gemeinschaft der Bischöfe und ihres Hauptes die höchste Lehrgewalt ruhe. Eine Verkündung der päpstlichen Unfehlbarkeit als solcher sei nur möglich nach Beseitigung aller, dieser Lehrmeinung entgegenstehenden theologischen und geschichtlichen Bedenken; diese Verkündung gilt dem Verfasser aber als unnötig, ja — hier vernimmt man Kettelers Sprache — sie wäre angesichts des Widerstandes, der sich gegen sie in der Kirche erhebt, geradezu ein unerhörter Vorgang.

Die starke Erregung, die dieser Vorstoß Kettelers beim Papste und im Konzil hervorrief, war noch kaum abgeklungen, als die Unfehlbarkeitsfrage mit jener päpstlicher Botschaft vom 29. April plötzlich aus dem Kreise der Broschüren und Parteibesprechungen in den Kreis der Konzilsverhandlungen selbst geführt wurde. So kam die Frage vor das berufene Gericht, um nun dort erst von denen, die sie verneinten, mit der vollen Wucht sachlich begründeter Gegnerschaft angefaßt zu werden. Die Eröffnung der Verhandlungen über die Unfehlbarkeitsvorlage, deren endgültige Fassung und Anerkennung dem Vatikanischen Konzile seinen eigentlichen Platz in der Geschichte des Katholizismus geben sollte, wurde von der Minorität mit einem förmlichen Einspruch gegen die päpstliche Änderung der konziliaren Verhandlungsfolge begleitet. Man erkennt, wie bedeutend der Eindruck der Persönlichkeit und der sachlichen Mitarbeit Kettelers bei den bischöflichen Gegnern der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre war, wenn man sieht, daß, in diesem Augenblicke der ersten durchgreifenden Spannung zwischen Bischöflichkeit und Papalismus in dem Konzilsplenum selbst, der Mainzer Bischof als Führer im Widerstand und Widerstreit anerkannt wurde.

Der feierliche Einspruch, den 71 Bischöfe unter dem 8. Mai an den Papst richteten, ist von Ketteler aufgesetzt. Er verrät Kettelers bischöfliche Auffassung im Entgegenkommen und im Festhalten. Auch dieser schneidigste aller großen Bischofsbriefe, die Pius IX. überhaupt von der Konzilsminderheit hat hinnehmen müssen, zeigt sich nämlich entgegenkommend da, wo ein Verstehen, ein Zusammengehen, ein Ausgleich möglich schien: mahnend und lockend zugleich erinnert er daran, daß in der getrennten Behandlung, in der Absonderung des Papstes vom Episkopat, in der Herauslösung der päpstlichen Vorrechte aus dem kirchlichen Zusammenhang eine Gefahr liege, die bei Wahrung des Zusammenhanges, bei der Betrachtung der Vorrechte des Hauptes erst nach Feststellung der Aufgaben der Glieder vermieden werden könne. Aber dieser Einladung zur Verständigung, zur Rückkehr auf den alten Boden folgt eine Erklärung, die es als kirchliche Pflicht hinstellt, jenen gegebenen Zusammenhang zu erhalten: es sei eine in den Regeln des Glaubens wie der Logik begründete Notwendigkeit, vom Papste lediglich im Zusammenhange mit der allgemeinen Kirche zu sprechen, die Behandlung des höchsten Lehramtes der Kirche und der überall anerkannten Unfehlbarkeit der Kirche den Erörterungen über die keineswegs unbezweifelte Unfehlbarkeit des Papstes vorangehen zu lassen. Wird die Wahrung der Bischofsrechte als Wahrung auch des richtig verstandenen päpstlichen Interesses hingestellt — ein Gegenstück zu dem päpstlichen Ausspruch, ein Papst könne unmöglich wirkliches Bischofsrecht verletzen! —, so ist damit ein päpstlicher Vorstoß gegen Bischofsrechte geradezu als Vorstoß auch gegen päpstliche Rechte verurteilt. Aber die Verdammung wird ganz unmittelbar ausgesprochen durch die schneidenden Worte, daß die Bischöfe, die, im Kampfe nicht gegen Kirchenfeinde, sondern gegen Brüder, Schulmeinungen zum Siege verhelfen wollen, der Kirche den schwersten Schaden zufügen. Damit wird der Papst selbst, ohne genannt zu sein, tatsächlich als ein Schädiger der Kirche bezeichnet. So ward diese versöhnliche Ausgleichsbereitschaft zur kräftigen Kriegsstimmung.

Diesen Kriegsruf aber trug Ketteler auch in die Konzilsaula. Seine Konzilsrede vom 23. Mai berührt sich darin mit dem von ihm aufgesetzten Einspruch vom 8. Mai, daß sie nochmals die willkürliche Umkehrung der Verhandlungsfolge förmlich verurteilte. Aber diese

gewaltigste Konzilsrede, die der Mainzer, eine der eindrucksvollsten, die überhaupt ein Bischof gehalten hat, wächst weit hinaus über einen bloßen Streit um die Geschäftsordnung, in dem freilich schon etwas von dem Sachlichen lag. Diese wahre Bischofsrede wurde zum unmittelbaren wuchtigen Angriff gegen die römische Antwort auf die Papstfrage, die, von dem Streite der Jahrhunderte und den Leidenschaften des Augenblicks umtobt, jetzt zur Entscheidung gestellt war. Was Ketteler vorher in Eingaben und Schriften, in Reden und Bemerkungen gelegentlich geäußert, etwas vorsichtig zögernd noch angedeutet hatte, das erscheint hier zusammengefaßt in klarer Bestimmtheit, gesteigert zum großartigen Bekenntnis, zum bischöflichen Bekennen des Glaubens hier, der Verwerfung dort.

Ketteler verwirft hier den päpstlichen Absolutismus, der mit der Lehre von dem päpstlichen Universalepiskopat die alten Grundsätze der Kirchenregierung, mit der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes das überkommene Glaubensleben bedroht. Was die Konzilsvorlage als päpstliche Unfehlbarkeit verkündet, das ist nicht mehr jene Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, die auch ihm stets als höchst angesehene, wenn schon nicht dogmatisch völlig gesicherte Lehre gegolten hat, ist vielmehr eine Schulmeinung, die man jetzt zur Würde eines Dogmas erheben will; jetzt soll allen unter Strafe der Exkommunikation der Glaube vorgeschrieben werden, daß auch dann der Papst unfehlbar sei, wenn er allein, unabhängig von der ganzen Kirche spreche. Damit sind nach Kettelers Meinung die Bischöfe, denen Christus in den Aposteln die Lehrgewalt gegeben und den Beistand des Heiligen Geistes verheißen hat, in bezug auf die oberste und unfehlbare Lehrgewalt von den übrigen Gläubigen nur durch die Verpflichtung zur Verkündigung päpstlicher Dekrete unterschieden. Durch diese Dekrete aber scheint ihm „die göttliche Konstitution der Kirche verändert und vernichtet zu werden“. Einen unbischöflichen Geist findet er schon in den ersten Kapiteln des Schemas, die, unter maßloser Übertreibung der „gewiß heiligsten, doch nicht einzigen“ päpstlichen Autorität, die Lehre vom Primat behandelte; etliche zweideutige Worte, meint er, könnten den Anschein erwecken, als seien die göttlichen Rechte der Bischöfe bestritten und dem Papste eine Herrschaft zugewiesen, die nur Christus, dem Stifter der Kirche, zukomme. Wie es Freunde der weltlichen Monarchie gibt, die diese schädigen, weil sie Heil und Kraft der Monarchie im Absolutismus sehen, schwächen treue Freunde der Kirche und des Primats gegen ihren Willen beide, indem sie deren Heil in einem gewissen Absolutismus des Papstes erblicken; denn auch den Primat schwächt man, wenn man den Episkopat seiner Kraft beraubt. Auch das Zeugnis der Kirche über Offenbarungswahrheiten scheint ihm abgeschwächt, wenn der Papst allein als Zeuge gilt. Ketteler schloß seine Rede, unter dem wachsenden Murren der Majoritätsbischöfe, mit der feierlichen Verwahrung gegen päpstlichen Absolutismus in der Kirche. Den Absolutismus, dem so viele Übel entwachsen sind, der den Menschen verdirbt und erniedrigt, will er von der Kirche ferngehalten sehen; er möchte die Autorität der Kirche als das Fundament jeder Autorität durch das Konzil verkündet wissen, aber zugleich soll man zeigen, daß die Kirche, deren ganze Regierung von Gott angeordnet und gut geregelt ist, keine willkürliche, ungebundene, absolutistische Gewalt kennt, daß es nur Einen absoluten Herrn und Monarchen gibt: Jesum Christum, der sich die Kirche durch sein Blut erworben hat.

Das war ein würdevolles und in seiner Weise großartiges Bischofsbekenntnis zu der bestehenden Kirchenverfassung und Kirchenlehre. Wie vorher in den Verhandlungen der Minoritätsbischöfe, so stand Ketteler jetzt vor versammeltem Konzile, vor der Generalkongregation

als einer der Führer der Minorität da. Seine Rede vom 23. Mai erschien auch Majoritätsbischöfen von der Art des Regensburgers als der stärkste Ausdruck der gegnerischen Anschauungen. Hatte die „*Quaestio*“, die immerhin förmlich des Jesuitenpaters und nicht des Bischofs Werk war, noch Zweifel gelassen: jetzt konnte die Kurie keine Hoffnung mehr auf Ketteler setzen. Noch einige Wochen zuvor mochte man sich von dem Ausspielen der Mainzer Stimmungen gegen Ketteler etwas versprechen. Der dogmatische Meinungszwiespalt zwischen ihm und seinen Mainzer Getreuen mußte in der Tat für den Bischof eine schwere Last sein. Auch seelisch schwer. Er hatte seine Diözese allenthalben mit dem Geiste der Kircheneinheit erfüllt, hatte das romtreue geistliche Mainz zu dem gemacht, was er war; er hatte sich nach päpstlichem Urteil als vorbildlicher Bischof bewährt, treuliche Unterordnung unter Rom sich und allen zur Pflicht gemacht. Er wollte auch jetzt und gerade jetzt seine bischöfliche Treue gegen Rom zeigen, aber eben seine bischöfliche Treue. Er konnte es nun erleben, daß Mainzer Kleriker, gutenteils seine Helfer oder seine Geschöpfe, sich päpstlicher fühlten und so auch kirchlicher dächten als ihr Bischof: er freilich wußte, daß die wenigsten von ihnen den tieferen Sinn seines bischöflichen Widerstandes erfaßten oder auch nur, so wird er nach seiner Art geurteilt haben, erfassen konnten. Jedenfalls: das geistig romanisierte Mainz zeigte sich, anders als der Bischof, auch in dem Kirchenbegriffe romanisiert. Die Mainzer Kleriker und Klerikalen von Einfluß standen in der Unfehlbarkeitsfrage fast geschlossen gegen ihren Herrn und Meister. Moufang mag im Frühjahr 1870 noch seine Auffassung vom Frühjahr 1869 bewahrt haben. Aber wenn überhaupt, dann nur in der Stille. Der noch immer von ihm und Heinrich geleitete „Katholik“ vertrat den römischen Standpunkt, und das „Mainzer Journal“ gar arbeitete mit einem ganz unproblematischen Eifer der Einbürgerung des werdenden Dogmas vor. Diesen Mainzern war es nicht unbekannt, daß die öffentlichen Erklärungen Kettelers seine wahre Meinung verhüllten; nur die Harmlosen oder seine jugendlich gläubigen Verehrer konnten in ihm einen Anhänger der Unfehlbarkeitslehre sehen¹⁾, die Wissenden aber mußten seine Kundgebungen gegen Döllinger nur mit bitterem Ärger oder grimmigem Humor lesen. Der Mainzer Seminargeist schlug gegen den Bischof selbst aus. Der Münchner Nuntius Meglia, der im Frühjahr 1869 dem Bischofe gegenüber die unfreundliche römische Beurteilung der Bischofsschrift über das Konzil beklagt hatte, stand im Frühjahr 1870 in geheimer Verbindung mit führenden Männern der Mainzer Diözese. Diese Untergebenen Kettelers, die ihm unmittelbar nicht entgegenzutreten wagten, unterrichteten den Nuntius davon (und dieser

¹⁾ So Graf Paul v. Hoensbroech, der damals Primaner des Mainzer Gymnasiums war und im bischöflichen Hause wohnte. Vgl. v. Hoensbroech, B. v. K.: Preuß. Jahrbücher 102 (1900) S. 97; auch v. Hoensbroech, 14 Jahre Jesuit, Volksausgabe (1912) 1, 106.

gab am 4. Mai 1870 die Nachrichten an Antonelli weiter), daß die übergroße Mehrheit des Klerus sich mehr oder weniger offen zugunsten der Unfehlbarkeitslehre ausgesprochen habe und ihren Unwillen gegen ihren Bischof laut ausdrücken würde, wenn nicht die Pflicht der Unterwürfigkeit im Wege stehe. Ketteler kannte diese Mainzer Stimmungen vermutlich aus unmittelbaren Berichten, aber schon an der Haltung des „Mainzer Journals“ konnte er sie Tag für Tag ablesen. Nicht aus Rücksicht auf die Eiferer, aber aus Rücksicht auf die Massen der Gläubigen, aus Rücksicht auch auf das Konzil und die bischöfliche Stellung beharrte er noch nach der großen Rede vom 23. Mai auf der verhüllenden Taktik: der „Katholik“ erhielt im Juni eine irreführende, kaum noch scheinwahre Erklärung des Bischofs über seine Stellung auf dem Konzil. Aber die Betulichkeit des Journals, dessen politische Haltung ihm auch damals nicht genehm war, bedauerte Ketteler, und im Juli noch mußte schließlich der „Katholik“, widerstrebend genug, eine vom Bischof eingegebene römische Korrespondenz veröffentlichen, die von jener infallibilitätsfreundlichen Mainzer Meinung abwich und allen, die den Sinn der Gegensätze überhaupt erfaßten, die wahre Meinung des Bischofs offenbaren mußte. Die Zeit bischöflicher Erklärungen, kirchlich-episkopalistischer Siegesmöglichkeiten war indessen damals vorüber.

Auch an dem kurzen sommerlichen Endkampf auf dem Konzile hat Ketteler einen ganz persönlich bestimmten Anteil. Seine Rede vom 23. Mai bezeichnet den Höhepunkt seiner Konzilsbekenntnisse, nicht seiner Konzilsarbeit. Seit der zweiten Maihälfte verfolgte er die Reden und Unternehmungen der Mehrheit mit verstärkter kritischer Wachsamkeit. Die Stimmung der Gegner trat ihm sogleich nach seiner Rede ganz unmittelbar entgegen in der beifälligen Aufnahme der Rede Mannings, die zu seiner Empörung die Unfehlbarkeit der Kirche auf die Unfehlbarkeit des Papstes gründen und diese überhaupt zum Unterbau der ganzen Kirche machen wollte; bei diesem Erzbischof von Westminster, der vielen fast wie ein Kirchenvater vorkam, fand Ketteler alles voll willkürlicher Behauptungen, voll Subjektivismus. Aber er mußte sich sagen, daß dieser Konvertit mit seiner „urprotestantischen“ Anschauungsweise doch die Konzilsmehrheit für sich hatte, auf der siegenden Seite stand. Als die zweckvolle Geschäftsordnung sich am 3. Juni in dem Mehrheitsbeschlusse über die Beendigung der Generaldebatte bewährt hatte, gab es für die Minorität neben der verzweifelten und in jedem Sinne ungewissen Hoffnung auf eine sommerliche Vertagung vor Verkündigung der Unfehlbarkeit — eine Empfindung, die auch dem enttäuschten Ketteler nicht fremd blieb —, neben der kaum weniger verzweifelten Hoffnung auf ein Zugeständnis des Papstes selbst nur noch die höchst fragwürdige bescheidene Aussicht, bei Beratung der einzelnen Bestimmungen wenigstens die schroffste papalistische Prägung verhüten zu können. Den Gedanken,

durch Austritt aus dem Konzil dessen Unfreiheit vor aller Welt zu bekunden, vertraten nur wenige, und auch sie mehr im Sturme der Empörung als in kühler Berechnung. Ketteler lehnte mit den meisten Minoritätsbischöfen einen solchen Vorschlag ab und gab sich zufrieden mit dem von ihm und Hefele besonders unterstützten Einspruch, den Rauscher entworfen hatte.

Bedenklicher als diese vom Gegner wohl kaum bemerkte Meinungsverschiedenheit war die wenig geschlossene, wenig kraftvolle Haltung der Minorität gegenüber dem dritten Kapitel in der ersten Satzung „*De ecclesia Christi*“, dem Kapitel über den päpstlichen Universal-episkopat. Ketteler allerdings war hier ganz fest und klar: den Universal-episkopat hatte die „*Quaestio*“, hatte nachdrücklicher seine Rede vom 23. Mai abgelehnt. Die siegessichere Mehrheit aber schuf jetzt eben einen dogmatischen Satz, der die päpstliche Gewalt in der Kirche als bischöflich, unmittelbar und ordentlich bezeichnete, und sie belegte mit feierlicher Verdammung nicht nur die Leugnung der päpstlichen Vollgewalt überhaupt, sondern ausdrücklich auch — das war ein vom Papst selbst gewünschter Zusatz — die Meinung, daß der Papst nur den überwiegenden Teil, nicht aber die ganze Fülle der höchsten Gerichtsgewalt über die ganze Kirche besitze; also eben jener gallikanische Satz, den Ketteler mit der „*Quaestio*“ als die allein wahre Kirchenlehre vertreten hatte, wurde nun mit dem Anathem belegt. Wenn nicht die Sache selbst weit über das Persönliche hinauswies, so könnte man versucht sein, hier die päpstliche Bestrafung des eigenwüchsigen und eigenwilligen Mainzer Bischofs zu finden. Ein Kernstück des kirchentreuen Episkopalismus, des gemäßigten Gallikanismus, des uralten rechtgläubig-bischöflichen Kirchenbegriffs ward mit der Annahme jener Vorschläge des Glaubensausschusses am 11. Juli 1870 durch rechtsförmigen Konzilsbeschluß verdammt und begraben. Ketteler, der wie so mancher Minoritätsbischof Urlaub (bis zum November) erbeten und am 9. Juli tatsächlich die Reiseerlaubnis erhalten hatte, blieb nun doch in Rom, um die Entscheidung über das ganze Schema „*Vom Papste*“ abzuwarten; bei der Sommerhitze, bei der politischen Hochspannung, die in wenigen Tagen zur Kriegserklärung Frankreichs an Preußen führen sollte, konnte man nur noch mit einer kurzen Arbeitszeit des Konzils rechnen. Vor anderen hat Ketteler auch in diesen letzten Konzilstagen zu retten versucht, was zu retten war von jenem Unfehlbarkeitsbegriffe, den die bischöfliche Minderheit hegte und von dem sie sagen durfte, daß er bisher als der dogmatisch allein gegebene galt. Die Einzelbesprechung über die Unfehlbarkeitssatzung ist nicht so schnell beendet worden, wie die über den Universal-episkopat. Zu diesem vierten Kapitel „*De ecclesia*“, dessen Besprechung schon am 15. Juni begonnen worden war, hatte der nicht zu der Minorität gehörige Kardinal-Erzbischof von Bologna unter ihrem Beifall einen Vorschlag eingebracht, der bischöfliche

Beteiligung an päpstlicher Glaubensentscheidung als notwendig hinstellte. Aber diesen, in den Gedankenkreis Kettelers hineinpassenden Antrag ließ der Glaubensausschuß sofort am 20. Juni abweisen mit der Erklärung, die von dem Ausschuß gewünschte Unfehlbarkeitsdefinition werde ihrer eigentlichen Wirkung beraubt, wenn man irgendein Zustimmungsrecht der Bischöfe anerkennen wolle.

Ketteler wußte also, daß er dem entschlossenen Mehrheitswillen zur Verkündigung der von ihm verurteilten kurialistischen Unfehlbarkeitslehre gegenüberstand, als er am 25. Juni noch einmal in einer mit ihrer Kraft und Klarheit eindrucksvollen Rede feierlich Einspruch erhob „gegen die Absicht, diese Schulmeinung zur Würde eines katholischen Dogmas zu erheben“. Die Mehrheit aber durfte sich auf den Papst berufen. Er war immer wieder mit seiner eigenen Meinung von seiner lehramtlichen Unfehlbarkeit deutlich genug hervorgetreten, und Ketteler gerade hatte da, wie wir wissen, seine besonderen persönlichen Erfahrungen machen müssen. An dem Tage nach Kettelers widerkurialistischer Rede, am 26. Juni, ließ sich Pius, recht wie zur Antwort, von einem Kardinal als „*maestro infallibile della cattolica chiesa*“ begrüßen, und was er zum Danke erwiderte, war kaum etwas anderes als eine förmliche Verurteilung der bischöflichen Gegner der Unfehlbarkeitslehre. War damit nicht auch für die dogmatische Fassung dieser Lehre der unbedingte Sieg des Mehrheitswillens gesichert? Es gab noch einen Anhalt der Hoffnung — einer bescheidenen Hoffnung freilich —, wenigstens die schroffste Form verhüten zu können. Die nach dem Willen des Papstes gegebene Geschäftsordnung hatte das Konzil zum Kirchenparlament gemacht, ein Parlament übrigens mit absolutistischer Mehrheit. Gegen die heilige Überzeugung, gegen die ernstesten Gründe, gegen den schärfsten Einspruch einer an Zahl nicht geringfügigen, an Gehalt bedeutenden Minderheit wurde über Glaubensfragen durch Zählung der Stimmen entschieden, nicht nach dem Gewicht der Gründe. Als Ideal aber galt auch unfehlbarkeitsfreundlichen Bischöfen der parlamentarische Konzilsbetrieb nicht. Ketteler hat diese der Minorität wohlbekannte Stimmung auszunutzen versucht. Er hoffte jetzt, da das Unfehlbarkeitsdogma an sich nach aller Voraussicht als unvermeidliches Schicksal hingenommen werden mußte, die Gegner um den wertvollen Preis der Einmütigkeit immerhin noch für eine nicht ganz unerträgliche Formel gewinnen zu können: wenigstens die Notwendigkeit der Föhlung des Primats mit dem Episkopat, der tatsächliche Zusammenhang beider Gewalten sollte ausgedrückt werden. Indessen, bei der Mehrheit machten sich nur vorübergehend unbedeutende Zeichen des Entgegenkommens bemerkbar. Ketteler aber kam überhaupt nicht mehr zum Reden: die Minoritätsbischöfe verzichteten, nach dem Rate des sonst so radikalen Erzbischofs Haynald, am 4. Juli auf das Wort und führten so selbst den rascheren Abschluß auch der Einzelberatungen über das vierte Kapitel herbei.

Die letzte konziliare Hoffnung der Minorität lag jetzt bei den Abstimmungen über die Verbesserungsanträge. Aber das waren eben Minoritätshoffnungen! Die Verbesserungsvorschläge, die noch etwas vom alten bischöflichen Geist in sich trugen, blieben Vorschläge. Auch Kettelers Antrag wurde vom Glaubensausschuß, dann, am 11. Juli, von der Generalkongregation abgelehnt. Wie hätte sich auch die auf den Papst gestützte und ihm dienende Mehrheit jetzt noch dazu bereit finden sollen, die Unfehlbarkeitsformel zu belasten, ja, nach ihrer Meinung, zu entwerten durch den Zusatz, daß der *ex cathedra* entscheidende Papst nicht allein, sondern immer verbunden mit den Bischöfen spreche? So blieb das Schema, was es war: die dogmatische Formel der uneingeschränkten Unfehlbarkeit des *ex cathedra* sprechenden Papstes. In aller Eile wurde es am 12. Juli verteilt, um am nächsten Tage als Ganzes der Generalkongregation zur Abstimmung vorgelegt werden zu können. Es war jene Formel, die Ketteler eine Vernichtung der päpstlichen Kirchenverfassung genannt hatte. Was tat er nun, da über diese Formel und über sie allein mit Ja oder Nein abgestimmt werden mußte? Ketteler bot sich noch einmal der Minorität als Führer dar, als Führer freilich zu einem bescheidenen Ziele, aber immer doch zu dem höchsten, das in dieser Sache auf dem Boden der römisch-katholischen Kirche, in der Gemeinschaft der Papstkirche jetzt überhaupt noch erreicht werden konnte. Er urteilte ruhiger, nüchterner als die meisten Minoritätsbischöfe: eben darum verwarfen sie seinen Gedanken. Und doch war dieser Gedanke nicht nur klug in der Rücksicht auf das Mögliche, sondern auch würdevoll und kühn in der Wahrung der bischöflichen Selbständigkeit für den Fall, daß die Mehrheit sich unachgiebig zeigen sollte. Aus Aufzeichnungen, in denen Ketteler sich Rechenschaft gab von der Lage und seinen Pflichten, kennen wir seine Gedanken in diesen schwersten Konzilstagen: die Zumutung eines *Placet* um der Einigkeit oder um des Papstes willen weist er von sich; sein sachliches Hauptbedenken ist, daß das Schema dem Papste allein, mit Ausschluß der Bischöfe die ganze Fülle der Gewalt und damit zugleich die höchste Lehrgewalt und die Unfehlbarkeit zuspricht, die er auch allein, „ohne alle Rücksicht auf den Episkopat“ besitzen soll — eine Lehre, die Ketteler „unmöglich“ als alten und beständigen Glauben der Kirche anerkennen kann. Dieser Anschauung entsprang seine Anregung in der Minoritätssitzung vom 12. Juli, muß auch der uns nicht bekannte Wortlaut der Formel entsprochen haben, die nach seinem Vorschlage dem Papst als Ersatz für die bischöflich unerträgliche Formel des Schemas dargeboten werden sollte. Ein derart bedingtes *Placet* also wollte er am 13. Juli ausgesprochen wissen, aber nur unter der Bedingung, daß, im Falle des Mißerfolges beim Papste, dem bedingten Ja vom 13. Juli das unbedingte Nein, das einmütige *Non Placet* der geschlossenen Minorität in der öffentlichen Sitzung folgen sollte. Wenn sich die meisten Minoritätsbischöfe dem Gedanken

Kettelers versagten, so größtenteils gewiß deshalb, weil sie in ihrer schärferen Augenblicks- oder auch Grundstimmung am 13. Juli das bedingte *Placet* nicht aussprechen wollten; manche aber taten es wohl lediglich in der Besorgnis vor dem von Ketteler verlangten endgültigen *Non Placet*. So blieb dieser kluge Gedanke ungenutzt, dessen Ausführung am ehesten noch den Papst zur Mäßigung hätte nötigen können. Da Ketteler nun einmal nicht durchdrang, so hat er — auch darin zeigt sich, daß ihm das bedingte *Placet* Mittel zum Zweck sein sollte — in Übereinstimmung mit fast allen Minoritätsbischöfen am 13. Juli die Unfehlbarkeitsvorlage mit *Non Placet* beantwortet.

Den ablehnenden Bischöfen blieb nur noch übrig, beim Papst ihr Glück zu versuchen. Ein fast verzweifelttes Mittel: der Wille des Papstes, der zugunsten der Unfehlbarkeitserklärung bestimmend in die Konzilsgeschäfte eingegriffen und die Freiheit des Konzils tatsächlich beschränkt hatte, sollte nun aufgerufen werden gegen die Konzilsmehrheit, nicht zwar um die jetzt unvermeidliche Unfehlbarkeitserklärung, wohl aber um deren schroffste widerbischöfliche Form fernzuhalten. Pius IX. als Anwalt der Minorität! Mit einem Zwange zur Hoffnung, mit einem letzten Reste des alten gläubigen Vertrauens auf die Persönlichkeit des Papstes muß Ketteler — gemeinsam mit dem ungarischen Primas, mit den Erzbischöfen von Paris und München, mit dem Bischof von Dijon durch die Minorität dazu berufen — am Abend des 15. Juli zum Papste gegangen sein. Die einzige schwache Hoffnung stützte sich auf den Wunsch des Papstes und wohl der meisten Majoritätsbischöfe, für die dogmatische Verkündigung die Einmütigkeit der Konzilsväter zu erreichen. Der Papst, der die Minoritätsabordnung mit der Feststellung überraschte, er kenne den Wortlaut des Schemas noch nicht, schien sich dem Gedanken nicht ganz zu verschließen, daß die Gewinnung von nicht weniger als achtzig Bischöfen und damit die Herstellung der Einstimmigkeit immerhin eines Zugeständnisses wert sei. Was die Minorität begehrte, war indessen nicht wenig: der vor einigen Tagen erst eingeschobene Zusatz im dritten Kapitel, der den absoluten Universalepiskopat verkündete, und die Bezeichnung „*vere episcopalis*“ für die päpstliche Gewalt sollten gestrichen, und im vierten Kapitel sollte ein Wort über den bischöflichen Anteil an dem unfehlbaren Lehramte hinzugefügt werden. Ob der Papst erst durch das leidenschaftlich bewegte kniefällige Bitten des Bischofs, der nicht der Form, aber der Sache nach der Führer dieser Abordnung war, dazu gedrängt wurde, eine Aufzeichnung der Minoritätswünsche zu fordern, oder ob er von vornherein gewillt war, die Bischöfe mit diesem Scheinzugeständnisse zu entlassen, um dann der Konzilsmehrheit die Entscheidung doch freizugeben, das steht dahin. Jedenfalls aber liegt ein bezeichnender Ausdruck des kirchlichen, des bischöflichen Wesens und zugleich der menschlichen Persönlichkeit Kettelers in seinem berühmten Fußfalle vor Pius, in seiner bewegten Beschwörung des „guten Vaters“.

die Bischöfe, die Kirche zu retten. Dieser Bischof, der mit seinem starken Bischofsbewußtsein doch so ehrlich wie nur irgendeiner der überzeugten Majoritätsbischöfe dem Papste ehrerbietig zu dienen wünschte, er ward in diesem Augenblicke der ursprünglichen Hingabe und der warmen Berufung an das Herz des Papstes von der kirchlichen Sorge zugleich und von dem Gefühle kirchlicher Unterordnung und persönlicher Verehrung gegenüber dem Papste überwältigt; des Dichters tiefes Gefühl für die Grenzen der Menschheit wirkte, geistlich gewandelt, in diesem Bischofe, der, allen Zweifel vergessend, in gläubigem Enthusiasmus zum Papst aufschaute: „Wenn der uralte heilige Vater mit gelassener Hand aus rollenden Wolken segnende Blitze über die Erde sät, küß' ich den letzten Saum seines Kleides, kindliche Schauer treu in der Brust.“

Aber waren es segnende Blitze? In dem Papste, dem weiche Empfindungen nicht fremd waren, dem gewiß auch Verständnis für vornehme Edelmannsgesinnung nicht fehlte, mag menschlich etwas angeklungen sein von dem, was des Bischofs Seele durchstürmte. Aber der Papst fühlte sich auch als der nur Gott verantwortliche Lenker der Kirche, als der gebietende *servus servorum Dei*. Und selbst wenn er persönlich hätte nachgeben wollen, so hätten alle jene, die mit ihm und durch ihn herrschen wollten und herrschten, ihn davon abzuhalten gewußt, hätten jetzt insbesondere die bischöflichen Betreiber der päpstlichen Unfehlbarkeit solche Zugeständnisse an deren bischöfliche Widersacher verhütet. Sie wollten die päpstliche Unfehlbarkeit auch von der leisesten bischöflichen Einschränkung reingehalten wissen. Die Forderungen der Minorität mußten ihnen als ein allzu hoher Preis für die Einmütigkeit erscheinen. Gefährlich aber war diese Minorität nicht mehr. Ihren Gegnern — dem Papste wie den Bischöfen — mußte das gerade die Entscheidung leicht machen, daß sie eine offene Empörung, einen Abfall der anderen nicht zu erwarten hatten. Nur wenige Minoritätsbischöfe waren fähig, an den äußersten Schritt überhaupt nur ernsthaft zu denken; der Gedanke an eine Lossagung von der Papstkirche konnte auch bei ihnen nicht mehr sein, als der letzte, aber verborgene Ausdruck ihrer Überzeugung. Die Mehrheit war zu stark und kirchlich zu mächtig, die Kräfte der kirchlichen Organisation waren zu bedeutend, zu einheitlich, zu sehr schon durch die Zentrale gelenkt, als daß eine Bischofsopposition im Großen anders als bei unmittelbarer Hilfe der Staatsmächte möglich gewesen wäre. Ihre Aussichten aber hätten höchst zweifelhaft bleiben müssen, denn die Staatsmächte wurden eben Mitte Juli 1870 durch den deutsch-französischen Krieg gefesselt, und in keinem Lande standen auch nur alle Bischöfe, geschweige denn die Massen der Kleriker und der Gläubigen dem Dogma ablehnend gegenüber. Der einzelne Bischof aber, der sich von Papst und Konzil losgesagt hätte, würde günstigenfalls eine Zeitlang von der weltlichen Gewalt gestützt worden sein und wäre dann, wenn nicht schon durch

den inneren Widerspruch seiner Stellung und den Widerstreit seiner Empfindungen, rasch genug durch die kirchlichen Mächte matt gesetzt worden; der Ruhm der persönlichen Überzeugungstreue wäre ihm fast nur von solchen zugesprochen worden, mit denen oder für die er sonst nie gedacht und empfunden hatte: kirchlich wäre er ein Toter gewesen, ohne Einfluß, ohne Wirksamkeit, verdammt, vergessen oder nur noch still umworben von den Frommen, die da meinten, seine Seele retten zu müssen. Auch Ketteler mag mehr als einmal die Schicksale eines Bischofs überdacht haben, der von dieser innerhalb ihrer Grenzen so reichen, dieser so mächtigen und zwangvollen Gemeinschaft sich loszureißen wagen wollte. Aber es war dann doch nur das mögliche Schicksal anderer, das er erwog: er selbst ward sicherlich nicht einen Augenblick von dem Wahne beherrscht, ein Bischof auch gegen Papst und Konzil sein zu können. Er hatte gewiß eine schwere und nicht lediglich persönliche Enttäuschung erlebt, aber er lernte es, den Zusammenbruch seiner inneren bischöflichen Kirchenwelt als Schicksal, als Fügung hinzunehmen.

Der Mainzer Bischof, der von einer großen Reformsynode geträumt hatte, sah nun das Konzil der Stimmenmehrheit das Werk vollenden, sah den Sieg der Macht über seine Bischofsgedanken, die er als die wahren kirchlichen verfochten hatte und verfechten durfte, obwohl es die Gedanken einer Minderheit von Bischöfen waren. Die letzten Konzilstage brachten der Mehrheit neue Erfolge. Der Papst enttäuschte die hoffenden Minoritätsbischöfe. Am Abende des 15. Juli hatte er von der bischöflichen Abordnung einen Bericht zu eigenen Händen begehrt, am 16. verwies er die Minorität an das Konzil selbst. Die Konzilsmehrheit aber zeigte ihre Macht, indem sie noch am 16. Juli in das Unfehlbarkeitskapitel die ausdrückliche Verwerfung eines dogmatisch wirksamen bischöflichen Zustimmungsrechtes einfügte; der vom Glaubensausschusse vorgelegte Satz „*definitiones Romani Pontificis irreformabiles esse ex sese*“ wurde ergänzt durch die Worte „*non autem ex consensu ecclesiae*“. Der letzten feierlichen Abstimmung in der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli 1870, die jene von ihm verworfene Universalepiskopats- und Unfehlbarkeitslehre zum Dogma erheben sollte, entzog sich Ketteler, wie fast alle seine Gesinnungsgenossen durch die Abreise.

Auch nach der Abreise noch suchte die Mehrzahl der deutschen Oppositionsbischöfe künftiges gemeinsames Handeln zu vereinbaren. Der Gedanke eines fortdauernden offenen bischöflichen Widerstandes aber war aussichtslos. Am Hofe zu Karlsruhe wußte man allerdings

später zu erzählen¹⁾, daß in der Zeit, als das deutsche Hauptquartier im siegreichen Kriege gegen Frankreich bereits nach Versailles verlegt war, also doch frühestens in der zweiten Septemberhälfte, Ketteler in der Stille bei Bismarck angefragt habe, ob sein Beharren in bischöflicher Opposition gegen das Dogma bei Bismarck einen Rückhalt finden werde. Das ist indessen eine unmögliche Erzählung. Diese Legende darf wohl aus einer wunderlichen Zusammenschiebung von zwei Tatsachen erklärt werden: Bischof Hefele von Rottenburg, der sich als letzter der deutschen Bischöfe erst im April 1871 dem Konzilspruche beugte, hat allerdings bei seiner, bei der württembergischen Regierung in jenem Sinne angefragt²⁾, und Ketteler hat sich tatsächlich nach Versailles an Bismarck gewandt³⁾, aber nicht mit der sinnlosen, bei seiner persönlichen und kirchlichen Grundanschauung undenkbaren Zumutung der Unterstützung einer „Opposition“, die es bei ihm gar nicht gab. Es waren lediglich deutsche kirchenpolitische Wünsche, mit denen er an Bismarck herantrat. Was er kirchlich tun müsse, blieb ihm nicht zweifelhaft. Wenige Wochen nach seiner Heimkehr, noch mitten in der Erregung der Tage von Gravelotte und St. Privat, hatte er bereits die vatikanischen Beschlüsse in seinem kirchlichen Amtsblatt veröffentlicht.

So sprach er seine Unterwerfung aus. Es war am 20. August 1870. Zehn Tage später wurde die dritte deutsche Bischofsversammlung zu Fulda eröffnet. Sie trug nun freilich ein anderes Gesicht, als die Mehrheit der Bischöfe bei der Tagung von 1869 es sich je hätte vorstellen können. Ketteler hatte sich vor seiner Kirche schon zu einer Zeit gebeugt, da die meisten deutschen Mitglieder der Minorität noch grollend über Möglichkeit und Mittel des Widerstandes nachsannen oder auch den Gedanken der Amtsniederlegung erwogen, der jetzt, anders als auf dem Konzile selbst, dem Mainzer völlig fremd war. Aber auch Ketteler zeigte alles eher als einen Renegatenfanatismus. Er suchte vielmehr die allzu eifrigen und anspruchsvollen Papalisten im Episkopat, im Klerus und in der Laienschaft zu zügeln. Das war auch der Sinn seiner Tätigkeit in Fulda. Eine etwas kümmerliche Tagung: neun Bischöfe unter dem Vorsitze des Kölners. Drei Fünftel des deutschen Episkopates blieben fern. Von den deutschen Mitgliedern der vatikanischen Minorität erschienen vier. Aber die Teilnahme dieser vier — neben Ketteler die Erzbischöfe von Köln und München und Bischof Kremenz von Ermeland — übte ihre Wirkung. Das Rundschreiben der versammelten Bischöfe bezeugt die entscheidende Mitarbeit der vier; so begreiflich die Empörung der langsam sich zusammenfindenden „Altkatholiken“ über die Fuldaer Beschlüsse ist, sie bezeichnen den-

¹⁾ Nippold, Kl. Schriften 2, 411; Nippold, Führende Persönlichkeiten (1911) S. 279 f.; „Das neue Jahrhundert“ 4 (1912) Nr. 8.

²⁾ J. Fr. v. Schulte, Lebenserinnerungen 1, 378. — Vgl. unten S. 610.

³⁾ Vgl. unten S. 613.

noch den Sieg der Gemäßigten. Nichts von Siegesfreude! Das Vatikanische Konzil wird als rechtmäßig anerkannt, das neue Dogma in hergebrachter Weise, doch in bescheidener Schlichtheit als die Entwicklung einer alten kirchlichen Wahrheit hingestellt. Aber dieser Hirtenbrief, der den Gläubigen die päpstliche Unfehlbarkeit als Glaubenslehre zu verkündigen hatte, vermeidet sogar den Ausdruck „päpstliche Unfehlbarkeit“. Für den in Fulda gebilligten Wortlaut waren eben, bevor er veröffentlicht wurde, noch die anderen Bischöfe zu gewinnen, und das hieß insbesondere: die meisten Minoritätsbischöfe. Darum mußte das Schriftstück, dessen Entwurf wahrscheinlich von Ketteler mitgebracht worden war, auf diese Bischöfe Rücksicht nehmen. Dieser Hirtenbrief konnte nun freilich nicht in den Stil konziliarer Minoritätskundgebungen gekleidet werden, aber in seiner Zurückhaltung wirkt inmitten der pflichtmäßigen Hingabe an Papst, Konzil und Konzilsbeschlüsse noch die Minoritätsstimmung leise nach. In der Tat war der Hirtenbrief, als er endlich am 15. September 1870 veröffentlicht wurde, außer von den Teilnehmern der Bischofsversammlung, von acht anderen Bischöfen unterschrieben, unter ihnen Minoritätsbischöfe wie Dinkel von Augsburg und Eberhard von Trier.

Fünf deutsche Bischöfe der Konzilminderheit gaben allerdings auch jetzt noch nicht ihren Namen für eine Kundgebung her, die nun doch einmal die Preisgabe nicht nur sondern auch die Ablehnung ihrer Überzeugung aussprach. Diese Haltung kann nicht befremden, wenn man sieht, daß selbst ein Mann wie Ketteler, der so viel rücksichtslose kirchliche Entschlossenheit auch gegen seinen eigenen inneren Menschen zeigte, noch ein ganzes Stück von seinem alten Bischofsgedanken mit sich herumtrug. An seine Abwehrschriften gegen die Angriffe, die sich mit besonderer Heftigkeit gerade wider ihn kehrten, darf man sich freilich nicht halten; diese glatten Erklärungen lassen den Zwiespalt nicht erkennen, der ihn selbst innerlich erregte, den Zwiespalt zwischen der Auffassung, die er tatsächlich während der Konzilstagung verfochten hatte, und der Darstellung, die er jetzt von der preisgegebenen Auffassung den Feinden wie den Freunden vorhielt. Auch im Vertrauen durfte er nicht wiederholen oder nur halb zugehen, was er auf dem Konzile mit einer nicht wegzudeutelnden Bestimmtheit vertreten hatte. Sein münsterländischer Jugendfreund Graf Klemens Westphalen setzte ihm Weihnachten 1870 in einem Briefe derb zu und hielt den Minoritätsbischöfen, die im Augenblick der Entscheidung „schmählich gekniffen“ hätten, den Bekenner Klemens August entgegen. Ketteler verteidigte sich¹⁾, ohne indessen seine Konzilsgedanken aufzudecken; wenn er behauptete, die unendliche Mehrzahl der Konzilsbischöfe wäre jederzeit bereit, für ihre Überzeugung ihr Leben hinzugeben, so vergaß er doch zu sagen, in welchem

¹⁾ K. an Westphalen 13. 1. 71: Pfülf 3, 126ff (vgl. 125).

Sinne das Wort „Überzeugung“ zu verstehen sei, vergaß er zu sagen, daß es für ihn und die anderen Bischöfe etwas gab, was ihnen mehr galt, als menschliches Leben nicht nur, sondern auch menschliche Überzeugung: ihre Kirche und deren Einheit. Was die Gegner erkannten, aber verwarfen, was sie mit ihrem einheitlichen, auf dem Überzeugungswillen der Persönlichkeit, nicht im Überzeugungszwang der Gemeinschaft ruhenden Wahrheitsbegriffe nicht vereinbaren konnten, war eben das, daß diese Bischöfe vom Wesen der Kirche, von der verfassungsmäßigen Stellung des Papstes und seiner Lehrgewalt eine Auffassung, die sie in der Konzilsaula als unhaltbar und unkirchlich feierlich verworfen hatten, nunmehr als die allein richtige und allein kirchliche vertraten und den Gläubigen auferlegten. Für Ketteler war dieser menschliche Widerspruch göttlich, kirchlich gelöst: das Allgemeine Konzil in der Vereinigung mit dem Papste, gerade auch nach des Bischofs persönlicher Überzeugung die höchste Gewalt der Kirche, hatte entschieden, nicht zwar mit einmütiger Kundgebung der Konzilsväter, aber doch eben entschieden.

Indessen war Kettelers bischöfliche Grundanschauung, die seinem Konzilskampfe den großen Zug gegeben hatte, mit seinem Kirchenbegriff und selbst mit seiner Persönlichkeit zu innig verbunden, als daß sie nicht in seinen Gedanken hätte weiter leben und auch in seinen Worten hätte anklingen müssen. Er trug noch ein Etwas von dem, was das Wesen seines Widerstandes gegen das werdende Dogma ausgemacht hatte, selbst in die Verteidigung des vollendeten Dogmas hinein. Das Alte lebte in ihm stärker, als er selbst Wort haben wollte, aber er suchte doch auch ganz bewußt noch jetzt ein Etwas von dem alten Bischofsgeiste den Überpäpstlichen entgegenzuwerfen. Er hatte in Fulda schon gedämpft. Er sah in den nächsten Monaten nach der Bischofsversammlung in den Ansichten und Urteilen „vortrefflicher“ Katholiken „unberechtigte Extreme“ sich vordrängen, fand dort Eifer ohne Einsicht.¹⁾ Er dachte dabei im besonderen an die Gefahr einer radikal papalistischen Ausdeutung des Papstdogmas. Er bekämpfte sie durch eine episkopale Ausdeutung, die nun freilich weder im Sinne der Kurie lag noch auch durch den Sinn der vatikanischen Entscheidungen gedeckt werden konnte. Der behutsame Kampf gegen das, was er hier unter „unberechtigten Extremen“ verstand, bezeichnet denn auch die besondere Absicht seiner Lehrschrift, die er im März 1871 über „Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils“ veröffentlichte.

¹⁾ Mit der Bemerkung: „Ich erkenne gern an, daß dieser Fehler bei uns Katholiken jetzt, in einer besonders aufgeregten Zeit, recht häufig vorkommt. Wenn man das ultramontan nennen würde und wenn man über diesen Sinn des Wortes einverstanden wäre, so würde ich Angriffe gegen diese Art des Ultramontanismus nicht zurückweisen...“ An seine Nichte, Gräfin Helene Droste zu Vischering, Mainz 2. 12. 70: Br. 427.

Nicht die Frage nach den Beweisen soll ihn beschäftigen; sie ist erledigt. Alle Beweismittel, so reichlich er sie jetzt — anders als zuvor — in Schrift und Tradition gegeben glaubt, entscheiden nicht mit absoluter Gewißheit; gerade darum, zur Erklärung von Schrift und Tradition, hat Gott eine Autorität eingesetzt, und nur in demütiger Unterwerfung unter sie liegt der Friede widerstreitender Meinungen. Aber über die dogmatische Lehre selbst will er aufklären. Daß die bisher veröffentlichten Schriften nicht alle Gesichtspunkte zur richtigen Erklärung erschöpft haben, daß alltäglich grobe Mißverständnisse über sie verbreitet werden, daß man den Gegenstand der Unfehlbarkeit nicht immer scharf bestimmt und die Kirchenlehre mit theologischen Meinungen vermischt, — das ist es, was den Bischof zum Schreiben veranlaßt. So deutet das Vorwort schon auf Kettlers Absicht, die nun einmal zum Dogma erhobene papalistische Doktrin, die er in den Konzilskämpfen verworfen hatte, wenigstens vor weiterer papalistischer Ausdeutung zu bewahren. Dabei bewegt ihn offenbar auch die Erwartung, auf diese Weise die Kirchentreuen unter den noch Widerstrebenden leichter für das Dogma gewinnen zu können. In dem Gedanken an die Bischofsforderung konziliarer Festsetzungen über Bischofsrechte hat er darum auch sogleich in dem ersten Satze daran erinnert, daß das Konzil noch nicht beendet sei: „Wiedereröffnung“ des Konzils, das war eine der letzten trügerischen Hoffnungen des sterbenden kirchentreuen Episkopalismus. Aber schließlich ist die ganze Schrift Kettlers von trügerischen Hoffnungen getragen: er meinte, dem vatikanischen Dogma eine etwas mehr bischöfliche Ausdeutung geben und diese Auslegung als die richtige hinstellen zu dürfen. Ähnlich wie zuvor den Syllabus, sucht er jetzt die Entscheidung des vierten Kapitels der vatikanischen Glaubenssatzung von der Kirche Christi den eigenen Wünschen und Vorstellungen gefügig zu machen. Er bespricht den Wortlaut dieser Entscheidung: alle hier gegebenen Merkmale einer päpstlichen Entscheidung sind nötig, um diese zu einer unfehlbaren Kathedralentscheidung zu machen; sie alle müssen, meint er, so deutlich erkennbar sein, daß sie keinen vernünftigen Zweifel übrig lassen. Und noch ein anderes setzt er, ohne sich auf den Wortlaut der vatikanischen Konstitution stützen zu können, aus seiner bischöflichen Anschauung hinzu: auch die bisher von der „Wissenschaft“ aufgestellten Merkmale einer Kathedralentscheidung, die im vatikanischen Dekrete nicht genannt sind, „wie namentlich vorhergehendes Gebet und Untersuchung“, „werden“ solchen päpstlichen Akten „nie“ fehlen. An die Notwendigkeit gründlicher Untersuchung und an den dem Papste „nur“ für seine amtliche Tätigkeit in der Person des Apostels Petrus versprochenen göttlichen Beistand („im strengsten Sinne einer Amtsgnade“) klammert sich vor allem der beharrende Rest des alten Unfehlbarkeitsbegriffes des Bischofs. Er weist damit ganz richtig auch die Auffassung ab, die eine persönliche Heiligkeit des Papstes als Voraussetzung oder Folge der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes bezeichnet; er verrät dabei aber eine geringe Bekanntschaft mit den Gedanken Gregors VII., wenn er meint, niemals habe ein Verteidiger des unfehlbaren päpstlichen Lehramtes eine Sündenlosigkeit des Papstes behauptet. Das Wesentliche liegt jedoch in seinem theologisch und kirchenpolitisch gleich naiven Versuche, dem vatikanischen Dogma Schranken zu setzen durch die Doktrin eines tridentinischen Theologen, des Dominikaners Melchior Canus, wonach der Papst wie die Bischöfe auf dem allgemeinen Konzil nur dann Gottes Beistand erlangen, „wenn sie zugleich die menschlichen Mittel zur gründlichen Untersuchung der Streitfrage angewendet haben“. Papst und Konzil müßten ihre Vernunft anwenden und durch „Gründe“ das Wahre vom Falschen unterscheiden; mit Canus glaubt er die den unfehlbaren Aussprüchen der Päpste und der Konzilien vorausgehenden Untersuchungen als Bedingung des göttlichen Beistandes bezeichnen zu dürfen, freilich ohne zu erkennen, daß es nicht auf Canus und Ketteler ankam, sondern auf Canones und Kurie, ohne auch nur zu bemerken, daß in jedem Falle Art und Maß der „notwendigen“ Untersuchungen ganz der Entscheidung eben des Papstes überlassen war. Den Theologen Canus zieht Ketteler übrigens auch als Zeugen heran für die „allen“ Theologen gemeinsame Lehre, daß die vom Papst bestätigten Konzilsbeschlüsse nicht irrig sein könnten; er will dabei seine eigene

Haltung persönlich nicht weniger als kirchlich rechtfertigen, wenn er den vom katholischen Boden aus unanfechtbaren Satz hinschreibt: „Wer ... in der Theorie das Recht unfehlbarer Glaubensentscheidungen der Kirche anerkennt, dann aber alle formelle Gültigkeit derselben der Entscheidung seiner subjektiven Auffassung unterwirft, der vernichtet die Autorität der Kirche.“

Auch das soll ihm selbst und denen, die gleich ihm über den Weg der Feindschaft gegen das Dogma zu dessen Anerkennung geführt worden waren, Beruhigung sein, daß er (mit einer nur formal berechtigten Berufung auf den Wortlaut der vatikanischen Entscheidung) feststellt, die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes könne nie weiter gehen als die Unfehlbarkeit der Kirche selbst, der Gegenstand der Unfehlbarkeit also habe durch das Vatikanische Konzil keine Veränderung erlitten, das *depositum fidei* bleibe das Objekt der Unfehlbarkeit der Kirche und auch des Papstes. Nach der natürlichen Logik freilich bewegte er sich hier im Kreise und zugleich entzog er sich selbst den vorher künstlich aufgebauten bischöflichen Boden, wenn er als Bestätigung eben die Worte der vatikanischen Satzung heranzieht, daß nämlich die Päpste nur das entschieden, „was sie unter Gottes Beistand mit der Heiligen Schrift und den apostolischen Traditionen übereinstimmend erkannt“ hätten; auch hier war es doch eben das päpstliche Urteil selbst, das diese Übereinstimmung mit denselben Mitteln zugleich behauptete und endgültig bewies. An dem niederdrückend eindeutigen Satze, daß päpstliche Kathedralentscheidungen aus sich selbst und nicht durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich seien, war nun freilich überhaupt nicht zu rütteln. „Diese Bestimmung ist eine notwendige Folgerung aus der hier entschiedenen Lehre“. Mit scheinbar schlichter Bereitwilligkeit, die von dem schweren Kampf in Rom nichts verrät, schreibt der Bischof diesen Satz; dabei hatte gerade er eine derartige „notwendige“ Folgerung noch zu verhüten gesucht, als die Dogmatisierung der Lehre bereits unvermeidlich geworden war. Ein Stückchen vom Alten suchte er doch auch hier wenigstens stimmungsmäßig für sich zu retten: die Kathedralentscheidung des Papstes ist nicht, wie „fälschlich behauptet wird“, „ein vollkommen isolierter, vom ganzen Lehrkörper getrennter“ Akt; der Papst handelt vielmehr „zugleich in der allerinnigsten und wesentlichsten Einheit mit den anderen Gliedern des Lehrkörpers und muß sich je nach der Verschiedenheit der Fälle ihrer Beihilfe bedienen“. Er tröstet sich mit dem nichtssagenden Satze: „Das *ex sese* hat also absolut nichts zu tun mit der Vorstellung einer Trennung“. Er meint — und es ist möglich, daß seine fast krankhafte Sehnsucht nach Rettung der alten Bischofsgeltung ihm auch hier den logischen Irrweg verhüllte — den Sinn der Formel erfaßt zu haben, wenn er feststellt, daß ja eben in der ersten Konstitution des Vaticanum selbst „die Entscheidung des Vatikanischen Konzils, bei welcher der Papst die Beihilfe des gesamten Episkopats in Anspruch nimmt, eine Entscheidung *ex cathedra* genannt“ werde. Ihm wurde es also zur Anweisung auf die Zukunft nicht nur, sondern zur dogmatischen Gewähr, daß der Papst, wie es doch historisch, politisch, kirchlich notwendig gewesen war, bei dieser Entscheidung die Bischöfe herangezogen hatte; dieser Bischof wollte es sich und jedenfalls den anderen nicht eingestehen, daß der Episkopat selbst nur die endgültige Verabschiedung alles Episkopalismus feierlich vollzogen hatte. Die Meinung, daß die vatikanische Entscheidung mit der „allgemeinen“ Tradition übereinstimme, also nichts Neues enthalte, stand im schroffstem Widerspruch zu allem dem, was Ketteler und seine Gesinnungsgenossen auf dem Konzile gesagt und getan hatten; ein Minoritätsbischof konnte diese Meinung ohne Verschweigen und Verhüllen, ohne starke Verzeichnungen und Verzerrungen nicht wiedergeben. Vielleicht hat der dogmatische Helfer Heinrich dem Bischofe die peinvolle Arbeit hier abgenommen. Der Hinweis auf den von Ketteler geschätzten Bossuet immerhin wird vom Bischofe selbst herrühren — nur haben die Worte Bossuets mit dem Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes nichts zu schaffen.

Lehrreich aber ist es, daß der Bischof auch hier, wo er die Verwerfung der gallikanischen Anschauungen, die vatikanische Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vorträgt, den „Mißdeutungen und Entstellungen“, den papalistischen nämlich, ent-

gegentreten zu müssen meint. Die vatikanische Entscheidung bedeute nicht, „daß der Papst etwas als Glaubenslehre entscheiden könne, worin die Kirche nicht mit ihm übereinstimmt, oder daß er sich um den Konsens, die Übereinstimmung mit der Kirche gar nicht zu kümmern habe, oder endlich, daß er die natürlichen Mittel, um über diese Übereinstimmung Gewißheit zu erhalten, von jetzt an nicht mehr anzuwenden brauche“. So kehrt seine Forderung der Anwendung der menschlichen Mittel wieder. Aber er will viel mehr. Er taucht jetzt vollends die vatikanische Satzung tief in seine eigenen Bischofsgedanken hinein: er legt aus, entwickelt, entscheidet, als ob er selbst *ex cathedra* spräche. Den Wortlaut des vatikanischen Ausspruchs, päpstliche Lehr-entscheidungen seien unveränderlich „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*“, umklammert er so fest, daß er zwar dieser Konzilsentscheidung den Atem nimmt, nicht aber der Vorstellung von dem *consensus ecclesiae*. Er meint oder erweckt den Anschein, vatikanisch zu reden; aber er stellt doch nur jene Meinung als verurteilt hin, die im *consensus ecclesiae* geradezu die Ursache, den letzten Grund der Unfehlbarkeit sieht, und bringt als ihr wahres, kirchlich gebotenes Gegenstück allein den Satz, daß das Lehramt der Kirche unfehlbar sei durch den Beistand des hl. Geistes. Wenn dieser Beistand der letzte Grund der Unfehlbarkeit „sowohl für den Papst wie für die Bischöfe ist“ — sie erhalten den Beistand „selbst und unmittelbar“, denn „das ist die Bedeutung der Worte des Konzils, daß die höchsten Aussprüche des Papstes *ex sese* unabänderlich seien“, — so ist, meint Kettlers bischöfliche Vorstellung, damit „wahrlich nicht gesagt, daß sie sich bei den Entscheidungen in Glaubensstreitigkeiten um den Konsens der Kirche in der Vergangenheit und Gegenwart nicht zu kümmern haben, oder gar daß der Papst etwas als Glaubenslehre feststellen könne im Widerspruch mit dem Konsens der Kirche in allen Jahrhunderten“. Immer wieder bringt er, da es sich doch um die päpstliche Unfehlbarkeit handelte, Papsttum und Episkopat zusammen und so läßt er seine seltsame Ausdeutung des „*ex sese*“ auch von beiden in gleicher Weise gelten. Päpstliche Unfehlbarkeit bedeutet diesem Bischof, daß der göttliche Beistand den Papst bewahrt „vor jeder Abweichung von der geoffenbarten Lehre, von dem Konsens der rechtgläubigen Kirche“, von jener Lehre, worin „von den apostolischen Zeiten an alle rechtgläubigen Christen übereinstimmen“. Er wollte sich selbst jetzt einen Einklang schaffen, indem er das neue Dogma auf die eigenen alten Vorstellungen zurückleitete und mit ihnen zu verschmelzen suchte — das neue Dogma, das er in seiner großen Konzilsrede vom 23. Mai 1870 für unverträglich mit der göttlichen Verfassung der Kirche erklärt hatte. Lassen ihn die Entscheidungen der vatikanischen Dekrete im Stich, so sucht er sich noch aus ihren Einleitungsworten Trost und Hilfe zu holen. Er selbst freilich erklärt in der gegen die wissenschaftlich überlegenen deutschen Widersacher gerichteten Polemik des Schlußkapitels im Hinblick auf mittelalterliche päpstliche Kundgebungen, es sei ebenso töricht, wie es ein Beweis großer Unwissenheit sei, „wenn alle Teile einer Urkunde, die eine Entscheidung *ex cathedra* enthält, für dogmatische Entscheidungen ausgegeben werden“; dennoch nimmt er die den dogmatischen Entscheidungen vorangehenden Einleitungsworte der Unfehlbarkeitssatzung „*Pastor aeternus*“ — Worte, die den unzufriedenen Teil des Episkopats besänftigen sollen, ohne irgend eine Verbindlichkeit zu besitzen — wie eine dogmatische Entscheidung auf und trägt sie so den Gläubigen vor. Derart konstruiert er seinen eigenen Konstruktionen eine päpstliche Bestätigung, insbesondere seiner Überzeugung von der Verpflichtung des Papstes, alle durch die göttliche Vorsehung gegebenen menschlichen Mittel vor der dogmatischen Entscheidung zu verwerten. Er muß zwar zugestehen, daß über die Auswahl der Mittel in jedem einzelnen Falle der Papst „in letzter und höchster Instanz“ zu entscheiden habe. Dennoch will er das nicht einmal von dem „Wie“ ohne Einschränkung gelten lassen. Er stützt sich auf die ihn selbst vielleicht tatsächlich beruhigende Behauptung, das Dekret sage, der Papst „müsse“ sich bei der Auswahl der Mittel „nach den Umständen der Zeit und nach Lage der Sache“ richten. Das war nun freilich in Wahrheit eine Abbiegung von dem Wortlaut und Wortsinne der vatikanischen Entscheidung und vollends von ihren Absichten. In der Verkennung der Wirklichkeit geht er so

weit, daß er es als einen bischöflichen Gewinn ansehen zu dürfen meint, wenn das Vatikanische Konzil nichts darüber bestimmt, in welchen Fällen päpstliche Kathedralentscheidungen „ohne Mitwirkung eines allgemeinen Konzils eintreten sollen“. Er macht auch hier wieder aus einer für die Entscheidung belanglosen geschichtlichen Feststellung jener Einleitungsworte eine Vorschrift; er will nicht verstehen, daß die dogmatische Satzung, die jene von Ketteler in willigem Glauben erträumte Einschränkung nirgends nennt noch kennt, in Wahrheit dem Papste völlige Freiheit, ungestörtes Entscheidungsrecht läßt. Der Bischof kommt immer wieder mit seinen in die Wirklichkeit hineinverlegten Herzenswünschen, immer bestimmter behauptet er, der Papst „müsse“ alle Mittel zur Aufklärung des Tatbestandes einer Streitfrage anwenden, obwohl die Konzilerfahrungen sogar, die Erlebnisse, die der Entscheidung vorausgingen, ihn eines anderen hätten belehren müssen. In dem Bewußtsein, daß der Papst nur „nach den göttlichen Gesetzen“ entscheiden könne, daß er das Gesetz nicht mache sondern nur anwende, fühlt sich Ketteler kirchlich zugleich und verstandesmäßig gesichert; die Frage, wer denn darüber entscheiden solle, ob der Papst das „gänzlich unabhängig von seinem Willen“ bestehende Maß richtig anwende, erhebt sich für den Bischof nicht: sie gilt ihm als erledigt, da der Papst ja gerade bei der „Anwendung des göttlichen Gesetzes“ die Gabe der Unfehlbarkeit besitzt.

Die Frage nach dem Verhältnisse der vatikanischen Entscheidung zur apostolischen Tradition, die Frage, der die erbittertsten Kämpfe der Glaubensüberzeugung und der geschichtlichen Einsicht auf dem Konzile selbst gegolten hatten, sie ist jetzt, nach der Entscheidung, keine Frage mehr. Die Gegner, die auch nach dem 18. Juli 1870 noch den Standpunkt der Konzilsminorität vertreten wollten, begehrten — wie der Bischof nicht ohne bequeme Vereinfachung und unzulässige Zuspitzung der gegnerischen Meinung sagt —, begehrten den wissenschaftlichen Beweis, daß die Lehre „gerade so, wie sie jetzt gelehrt wird, in allen Jahrhunderten und von allen Lehrern der Kirche ausdrücklich und mit derselben Klarheit vorgetragen wurde“. Diese Forderung weist der Bischof als unberechtigt, als unkatholisch ab. Die Kirche lehre eben „nicht immer mit denselben Worten dasselbe“, die „lebendige“ Erklärung des Sinnes der Worte schaffe allerdings „Veränderung“. Ein höchst flüchtiger Streifzug durch die Tradition soll diese Auffassung von der kirchlichen Lehrautorität sichern; schließlich findet sie der Bischof auch schon in der Bibel. Er arbeitet hier ganz mit den Mitteln der Konzilsmehrheit; begreiflich genug, denn er will oder muß hier hinsichtlich der Konzilsentscheidung eben zu der Meinung der Mehrheit kommen. Er gibt dem notwendigerweise feststehenden Ergebnisse die Fassung: „Alt und apostolisch ist die Lehre selbst, neu ist die durch die entstandenen Zweifel hervorgerufene authentische und ausführliche Erklärung derselben.“ Aber selbst hier weiß er auch jene zu tadeln [und das sind die entschlossenen Vertreter der römischen Anschauungen!], die für die dogmatische Entscheidung einen „absolut zwingenden Beweis liefern zu können“ behaupten. Er spricht von einer falschen Methode der Verteidiger. Aber er trifft die Ultrapapalen noch weit schärfer und scheut selbst vor der Andeutung des Vorwurfs der Ketzerei nicht zurück: „Die Behauptung der absoluten Klarheit der gesamten Tradition steht eigentlich auf derselben Linie mit der reformatorischen Behauptung der absoluten Klarheit des Wortes Gottes.“

Für seine bischöfliche Ausdeutung des Verhältnisses der päpstlichen zur kirchlichen Unfehlbarkeit macht sich Ketteler die Tatsache der „Vertagung“ des Konzils zunutze. Wenn das Konzil seine Arbeit vollenden und die ganze Lehre von der Kirche verkünden wird — und diese Zeit „wird kommen“ —, dann werden von selbst viele „Mißverständnisse“ verschwinden. Ketteler benutzt diese Erklärung auch, um seine Abreise vor der letzten öffentlichen Konzilssitzung zu rechtfertigen, eine Verteidigung freilich, die einer scharfen Prüfung nicht standhält. Aber die Hauptsache ist doch, daß er auch hier wieder in das vatikanische Dogma den eigenen bischöflichen Geist hineinzupressen sucht. Die streng kurialistische Anschauung, wie sie längst vor der Dogmatisierung von berufenen und unberufenen, aber in Rom immer gern gehörten

Eiferern, wie sie jetzt ausdrücklich oder in der Stille von beauftragten oder nicht beauftragten Verteidigern des Vaticanum vertreten wurde, hat Ketteler als ungenügend und mißverständlich bezeichnet. Er verwirft die Auffassung nämlich, daß das Oberhaupt der Kirche der ausschließliche Träger des die Kirche vor Irrtum bewahrenden göttlichen Beistandes sei, die Meinung, es sei „die Kirche selbst nur mittelbar und indirekt unfehlbar, nämlich durch ihr Oberhaupt“; nicht anders aber verwirft er die kurialistische Auffassung, „die Kirche sei zwar Trägerin der Unfehlbarkeit, aber der Papst sei das einzige Organ, wodurch sie von dieser göttlichen Gabe Gebrauch machen könne, und die Bischöfe seien es nur mittelbar durch Teilnahme an dieser Prerogative des Oberhauptes“. Die „ohne Zweifel“ häretische ultraepiskopalistische Meinung, „die Bischöfe allein auch ohne den Papst, ja über dem Papste, könnten als Organe der Kirche unfehlbare Entscheidungen geben“, braucht er nicht weiter zu beachten. Die vierte Auffassung aber geht dahin: „die Kirche selbst sei kraft ihrer unauflöselichen Vereinigung mit Christus und dem hl. Geiste unfehlbar, und sie betätige diese ihre Unfehlbarkeit durch die von Christus eingesetzten Organe des kirchlichen Lehramtes, je nach den Bedürfnissen der Kirche und der Leitung der göttlichen Vorsehung, bald durch vom Oberhaupte der Kirche allein ausgehende Lehrentscheidungen, bald durch die Lehrentscheidungen allgemeiner Konzilien, in welchen der gesamte Episkopat mit dem Oberhaupte der Kirche in unteilbarer Einheit zusammenwirkt“. Dieser Auffassung gibt er „entschieden den Vorzug“; sie scheint ihm dem Sinne der Schrift und der Überlieferung, den Lehraussprüchen der Kirche und insbesondere auch den Lehraussprüchen des Vatikanischen Konzils am besten zu entsprechen. Er vergißt dabei ganz, daß die Bindung des Papstes, die er mit dieser seiner „Auffassung“ schafft, der vatikanischen Entscheidung selbst fremd ist. Seine Auffassung ruht auf seinem falschen Verständnis der vatikanischen Satzungen. Er meint jetzt, in diesen sei die Unfehlbarkeit der Kirche geradezu „als der Grund und das Maß der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes“ bezeichnet, er kann das freilich nur meinen, weil von ihm die Gleichsetzung der päpstlichen und der kirchlichen Unfehlbarkeit in eine Ableitung jener aus dieser umgedeutet wird. Es ist nicht mehr der alte freie Flügelschlag des bischöflichen Geistes; der im Innern unheilbare Zwiespalt der alten Anschauung und der neuen Lehre fesselt doch auch diese willensmächtige Natur. Ein feines Ohr immerhin konnte noch in Kettelers Bekenntnis zu dem neuen Dogma den Wiederhall des Kampfes nachzittern hören, obwohl oder auch weil es fremde Worte waren¹⁾, die er wählte, um seine Hingabe an „die göttliche Wahrheit“ zu bekunden.

Bei der Abwehr der gelehrten Gegner des Dogmas aber galt dem Bischofe bischöflicher Tadel als zureichender Ersatz für wissenschaftliche Begründung. Er hält diesen Gegnern — an Döllinger denkt er insbesondere — das Beispiel Bossuets vor Augen, der sich auch in der Opposition als treuer Sohn der Kirche gezeigt habe. In dem Vorwurfe liegt noch ein stilles, leises Werben, aber es wird zurückgedrängt durch die leidenschaftliche Abwehr der Angriffe, die jetzt mit der Schrift Johann Friedrich Schultes über „Die Macht der römischen Päpste“ — „eine wahre Skandalschrift“ — selbst immer leidenschaftlicher wurden. Die kirchlichen Wächter und Führer konnten jetzt, da sie der Masse der Gläubigen und vollends des Klerus gewiß sein durften, die dogmatischen Darlegungen und kirchlichen Folgerungen der Widersacher leichter ertragen.

Anders aber stand es um die politische Beurteilung der vatikanischen Lehren. Sie hatte schon vor der Entscheidung mit dem berühmten Rundschreiben des bayerischen Ministerpräsidenten Hohenlohe in der Stille eingesetzt und trat nun in dem literarischen Streit immer stärker hervor. Hier lag eine Gefahr für die Stellung des Katholizismus in Preußen, in den anderen deutschen Staaten, in dem neuen Deutschen Reiche überhaupt. Ketteler erkannte diese Gefahr. Er sah den alten bösen Feinde am Werke, den Liberalismus, „eine Partei voll Ungerechtigkeit und voll

¹⁾ S. 94ff. aus Vincenz von Lerinum.

Unwahrhaftigkeit“; sie „besteht größtenteils aus offenen Feinden des Christentums und jeder übernatürlichen Religion und sie schämt sich nicht, Fortschritt und Freiheit auf ihre Fahnen zu schreiben und zugleich der Kirche Freiheit und Recht vorzuenthalten“. Es sollte im Sinne Kettelers die moralische Vernichtung des Kirchenrechtslehrers Schulte und seiner Gesinnungsgenossen sein, daß man ihnen die Vereinigung mit „dieser Partei“ vorhalten konnte. Aber die Polemik hatte auch ihre positive Seite. Jetzt, da die neu sich bildende Zentrumsparterie unter Berufung auf die preussische Verfassung mit der Forderung reichsgesetzlicher Verbürgung der Kirchenfreiheit hervortreten wollte — schon sprach Ketteler seine zuversichtliche Hoffnung auf diese „große, starke Partei aus dem Süden und aus dem Norden Deutschlands“ offen aus —, jetzt, am Vorabende der ersten Reichstagswahlen galt es, alle konservativen Mächte in Deutschland den kirchlichen Wünschen geneigt zu machen. So wird hier kirchliche Verteidigung zu politischer Vorsorge. Die doppelte Zielsetzung hat die Beweisführung des Bischofs wahrlich nicht schlüssiger gemacht. Seine Meinung, daß nach den vatikanischen Satzungen selbst die Unfehlbarkeit des Papstes denselben Gegenstand und dieselben Grenzen habe wie die Unfehlbarkeit der Kirche, soll ihm nun die „einleuchtende“ Forderung gestatten, daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht staatsgefährlicher sein könne als die kirchliche. Die Kirche aber „hat eigentlich im Grunde als solche und im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Dogma nur Ein großes politisches Prinzip — und das ist wahrlich nicht staatsgefährlich —, daß nämlich auch die bürgerliche Gewalt von Gott ist, und daß deshalb auch Gottes Gebot uns verpflichtet, ihr gehorsam zu sein“. Von den wirklichen und den möglichen sehr verschiedenartigen Folgerungen aus diesem „Einen Prinzip“ spricht er jetzt nicht; auch von den uneigentlichen, von den mittelbar mit dem Dogma zusammenhängenden, von den durch die Auslegung der „Sitten“ sich ergebenden politischen Lehren und Forderungen schweigt er hier, obwohl er selbst sie in seiner Konzilsschrift von 1869 andeutend mindestens entwickelt hatte.¹⁾ Er sucht die deutsche Siegesgewißheit — er schrieb im Januar 1871 — nicht weniger als die Harmlosigkeit naiver Leser für seine kirchliche Auffassung auszunutzen. Er wagt es gar, der „Verächtigung“ der Kirche und des Papstes die Behauptung entgegenzustellen, „daß in der ganzen gegenwärtigen Weltlage und in der Gesinnung aller katholischen Völker die volle Unmöglichkeit eines Übergriffes auf das politische Gebiet“ liege; er erklärt, solche Übergriffe wären nur dann möglich, „wenn der Papst den Willen und die Macht hätte, die ganze politische Ordnung der Welt über den Haufen zu werfen“ — eine derartige Annahme aber sei „kindisch“.

So sprach Ketteler in einer Zeit, da klerikale Franzosen, die sich schon mitten im Kriege als Träger des Rachedenkens fühlten, ihre wirksamen Beziehungen zur römischen Kurie pflegten, da unter dem Segen des Papstes die „Genfer Correspondenz“ den Kampf zugleich gegen die Feinde des vatikanischen Dogmas und des „katholischen“ Frankreichs, den Kampf gegen das werdende „protestantische“ Kaiserreich aufnahm, da in Deutschland selbst und nicht lediglich in der klerikal-partikularistischen Schicht Baierns die seit langem und noch am Vorabende des Krieges leidenschaftlich verfochtenen klerikalen widerpreussischen Gedanken sich in der Stille wieder zum Kampfe bereit machten, nicht weniger gelockt von den Herzensneigungen ihrer Träger als getrieben von der oft plumpen gegnerischen Polemik wider katholische Dogmen und klerikale Meinungen. Schon im Nachwinter des Jahres 1871 lag eine schwüle Luft über Deutschland. Die

¹⁾ S. 114. Vgl. oben S. 576 f.

Geister, die Ketteler jetzt noch mit kirchlichen Wunschformeln zu beschwören suchte, stießen bald entfesselt aufeinander.

Mit der Schrift über das unfehlbare Lehramt des Papstes hatte sich Ketteler seine Beklemmungen von der Seele geschrieben. Auch er führte weiterhin, in der Bischofsgemeinschaft und allein, einen erbitterten Kampf gegen alle, die ihre kirchlich-episkopalistische Anschauung vom Frühjahr 1870 ohne Einschränkung noch im Winter vertreten wollten. Die wissenschaftlichen Unterlagen ihres eigenen früheren Standpunktes sahen die alten Minoritätsbischöfe durch den größten unter den lebenden katholischen Kirchenhistorikern, der ihnen allen unmittelbar oder mittelbar Lehrer gewesen war, am wirksamsten verteidigt, durch ihn und viele, die von ihm lernten oder mit ihm gingen, gegen sie selbst ausgenutzt. Die Bischöfe suchten im Frühjahr 1870 Döllinger und die „Döllingerianer“ und alle „altkatholischen“ Widersacher kirchlich mattzusetzen. Insbesondere in dem Hirtenbrief vom Mai 1871¹⁾ verdammten sie diese ganze „wissenschaftliche Richtung, welche sich von der Auctorität der Kirche losgesagt hat und nur an ihre eigene Unfehlbarkeit glaubt“, als unverträglich mit dem katholischen Glauben, als einen Abfall von der wahren Kirche; hinterdrein sahen sie nun — alle Minoritätsbischöfe außer Hefele in Gemeinschaft mit ihren vatikanischen Gegnern — in der Dogmatisierung der vor Jahresfrist von Ketteler als Umsturz der Kirchenverfassung verurteilten Lehre nichts Geringeres als ein Werk der göttlichen Vorsehung. Damit hatte auch Ketteler, schärfer noch als in Fulda und in seiner Schrift, den Schnitt gemacht zwischen seiner alten Überzeugung und dem neuen Dogma, dem „Prüfstein der Geister“. Aber auch persönlich wollte er sich nicht dabei beruhigen, die vom nichtvatikanischen Standpunkt und gar von dem Boden einer nicht dogmatisch bestimmten Moral aus gut begründeten Angriffe auf den Wechsel seiner Anschauungen schweigend hinzunehmen, obwohl doch Federn genug in Bewegung waren — Federn der Wissenden und der Gutgläubigen —, um die Legende von dem nie wankenden Unfehlbarkeitsglauben des Mainzer Bischofs zu verteidigen. Indem Ketteler persönlich in diese Polemik eingriff, wurde er von selbst dazu getrieben, nicht nur seinen gegenwärtigen Glauben zu bekennen und zu begründen, sondern zugleich seine frühere Haltung zu verhüllen und umzudeuten; auf diesem Wege der Abwehr ist er bis zur Unwahrheit geführt worden.²⁾

Aber das, was er vor der Öffentlichkeit nicht sagen wollte und als Bischof der nachvatikanischen Kirche nicht sagen konnte, hat ihn in der Stille noch beschäftigt. Durch das Konzil war eine Doktrin, der

¹⁾ Gedr. z. B.: E. Friedberg, Sammlung der Aktenstücke z. 1. Vat. Konzil (1871) S. 713 ff.

²⁾ Z. B. 21. 10. 1872 (Br. 459 ff.), dazu die falschen Angaben des Jesuiten de Buck: Br. 465 f.; ferner K. an das Staatsmin. in Darmstadt 24. 9. 74: Br. 486 und K.s öffentl. Erklärung 4. 8. 75: Br. 505.

er aus dem Innersten seiner bischöflichen Überzeugung heraus widerstrebt hatte, zum Dogma erhoben worden. Dieses Konzil ging zu Ende, wurde „vertagt“, ohne mit seiner Lehre von der Kirchengewalt auch nur die bescheidensten Wünsche der wahrhaft bischöflichen Bischöfe erfüllt zu haben. Von den kirchlichen Gegnern der dogmatisierten Doktrin, die sich unterworfen hatten, wollten manche mindestens die Hoffnung nicht aufgeben, daß eine Wiedereröffnung der Beratungen dem Konzile noch nachträglich einen bescheidenen Schein von Bischöflichkeit geben werde. Deutsche Kirchenmänner, geistliche und weltliche Theologen, die zugleich Ideologen waren, meinten nach dem Ende des deutsch-französischen Krieges ernsthaft, die Kurie zur Eröffnung zwar kaum einer neuen Konzilstagung, wohl aber konzilsmäßiger Beratungen veranlassen zu können. Ketteler selbst beschäftigte sich bis an sein Lebensende mit ähnlichen Hoffnungen, mit bischöflichen Erwartungen.¹⁾ Im Herzen hörte er nicht auf, obwohl besiegt durch die Macht der Mehrheit und durch die eigene Kirchentreu, alten Bischofsgedanken nachzuhängen.

Das richtige Verständnis für Kettelers Standpunkt konnten nur die wenigen gewinnen, die gleich ihm den Konzilsstreit als kirchliche Gegner der römischen Unfehlbarkeitslehre durchgefochten und sich dann gefügt hatten; Bischof Hefele von Rottenburg etwa, der den Weg der kirchlichen Unterwerfung langsamer ging als Ketteler und erst im April 1871 die vatikanischen Beschlüsse veröffentlichte, mutete dem neuen Dogma genau dieselbe Einschränkung zu, die soeben Ketteler vertreten hatte.²⁾ Die Gegner hüben und drüben freilich urteilten anders. Die Altkatholiken, die namentlich den scharfen Mainzer Bischof scharf anzufassen liebten, nannten seinen Einschränkungsversuch sogleich eine trügerische Ausflucht³⁾, und die wirklich, die von Grund aus infallibilistischen Theologen und Kirchenmänner, deutsche Jesuiten voran, ließen es durchblicken, daß sie das „Bekenntnis“ der bischöflichen Schrift, eben um der Auslegungen, um der Vorbehalte willen, nicht so recht für voll ansahen. Aber Ketteler stand fester als je bei seiner Kirche. Er hatte das neue Dogma angenommen, wie man unter dem Drucke der

¹⁾ Vgl. K. an Antonelli 17. 10. 71: Pfulf 3, 134. Dazu K.s Äußerung in der Peterskirche 12. 5. 77: B. Liesen, Letzte Lebenswochen des Bischofs ... (1877) S. 8; Pfulf 3, 307. Auch die halbstündige Privataudienz bei Pius IX. 17. 5. 77 (Pfulf 3, 311) mag von diesen Gedanken berührt worden sein.

²⁾ Kurz vor s. Unterwerfung tröstete sich Hefele in e. Briefe an Dollinger 15. 3. 71 (Schulte, Altkatholiz., 1887, S. 225 ff.; Granderath 3, 564) u. a. damit, daß das vat. Dekret noch nicht authentisch erklärt werden könne, „wie denn in der Tat die Deutungen von Scheeben, Schäßler usw. einerseits und Ketteler usw. andererseits wirklich disharmonieren“. — Vgl. etwa noch den Trierer Bischof Eberhard: J. Kraft, M. Eberhard (1878) S. 176 ff. (vgl. 175).

³⁾ Rhein. Merkur 2 (1871) Nr. 10 (5. 3.) S. 95. — Zum Folg. ebenda S. 87, auch P. Franzelin S. J. im Mainzer „Katholik“ April 1871.

Not etwas annimmt, und er hatte es doch zugleich aufgenommen, wie er, der getreue katholische Bischof, ein Gebot, eine Lehre seiner unfehlbaren Kirche aufnehmen mußte. Er ließ den offenen Kampf für die alten Bischofsrechte, für die bischöfliche Auffassung der allgemeinen Kirche ruhen. Die kirchlichen Kräfte, seine eigenen und die seiner Gesinnungsgenossen, die kirchlichen Kräfte insgesamt, bisher gefesselt durch innerkirchlichen Gegensatz und Streit, wurden nun frei für den Kirchenkampf nach außen, für den kirchlich-politischen Kampf, für deutsche Kirchenpolitik insbesondere. Aller kirchliche Eifer, alle kirchlichen Leidenschaften auch dieses Bischofs dienten nun, ohne Vorbehalt und ohne Ablenkung, der im Zwange der neuen Papstmacht straff zusammengefaßten Kirche selbst.

Zweiter Abschnitt

Kirche und Staat: Der Kulturkampf

Ketteler kehrte gegen Ende Juli 1870 von Rom nach Mainz zurück. Von der kämpfenden Konzilsgemeinschaft kam er zu der kämpfenden Volksgemeinschaft. Am Tage von Weißenburg durfte er den zum Heere ziehenden König Wilhelm in derselben Stadt begrüßen, wo er fast genau sieben Jahre zuvor dem Kaiser Franz Joseph großdeutsche bischöfliche Segenswünsche für das Werk des Frankfurter Fürstentages mitgegeben hatte. Jetzt sprach er unpolitischer, ganz als der Mann der Kirche. Königliche Worte vom Januar 1870 über die Notwendigkeit des Glaubens an die Gottheit Christi — Worte, die er schon sogleich in einer Streitschrift gegen den liberalen protestantischen Theologen Friedrich Nippold verwertet hatte — griff er jetzt in kirchlicher Stimmung und kirchlicher Absicht wieder auf. Wir sahen, wie Ketteler nach dem Prager Frieden sich dargeboten hatte als ein kirchenstrenger, aber politisch belehrter Führer, der kirchliche Gesinnungsgenossen herausziehen wollte aus der Steinwüste unfruchtbaren Preußenhasses, aus dem Nebellande großdeutscher Romantik. Wir sahen, daß er dieser neuen politischen Überzeugung beharrlich treu blieb. Aber wir konnten auch bemerken, daß in seinem politischen Erkennen und Bekennen ein kirchliches Berechnen und Begehren sich barg: seine politische Schrift von 1867 hatte dem Deutschland, das hier von der nächsten Zukunft gefordert und erwartet wurde, die verfassungsmäßige Verbürgung kirchlicher Freiheit, ja besondere Pflichten christlicher Politik zugewiesen. Jetzt war er tatsächlich willens, persönlich und unmittelbar an die nationale Staatsgemeinschaft, die nun im Kampfe mit dem (seinem kirchlich-katholischen wie seinem national-politischen Empfinden widerwärtigen!) Frankreich Napoleons heranreifte, an das werdende Deutsche Reich seine kirchlichen Forderungen zu richten.

Der Sieg Preußen-Deutschlands sollte nach Kettelers Erwartung auch der Kirche einen Gewinn bringen. Kein Enthusiasmus täuschte

ihn. Ein williges Verständnis für katholische Vorstellungen und Bedürfnisse traute er diesem Preußen wahrlich nicht zu. In der Stille versprach er sich jetzt wie seither¹⁾ höchstens etwas von dem Eindrucke katholischer Entschlossenheit. Auch knüpfte sich seine Hoffnung weniger an die Sache Roms als an die Sache des katholischen Deutschlands selbst. Nicht, daß ihn das persönliche Schicksal des Papstes, den er kirchlich soeben noch so scharf bekämpft hatte, gleichmütig gelassen hätte. Auch ihm galt der Kirchenstaat als ein Stück der Papstgewalt selbst, der Einzug der Truppen Viktor Emanuels in die Stadt des Papstkönigs als Sakrileg. Der Papstkampf, der sich nach dem 20. September mit gesteigerter Leidenschaft in der Presse und in Versammlungen deutscher Katholiken während des Ringens zwischen Deutschland und Frankreich erhob, mußte schon darum, weil er das kirchliche Bewußtsein und den klerikalen Zusammenhalt stärkte, auch dem Bischofe willkommen sein. Aber die diplomatischen Versuche zugunsten des Papstes überließ er anderen. Im November 1870 kam Erzbischof Ledochowski von Posen nach Versailles mit der Absicht, im Sinne des Papstes einen preußischen Einspruch gegen die Eroberung Roms zu erwirken.

Ketteler hatte sich bereits am 1. Oktober brieflich an Bismarck gewandt.²⁾ Seine Wünsche galten indessen nicht der römischen Frage, sondern den deutschen Kirchenanliegen. Er suchte Bismarck davon zu überzeugen, daß ein allgemeiner, berechtigter und dem Staate heilsamer Wunsch der deutschen Katholiken erfüllt werde, wenn die künftige Reichsverfassung die preußischen Bestimmungen über die Kirchenfreiheit übernehme. Das war ein alter Gedanke des Bischofs. Seitdem die preußische Verfassung bestand, hatte er sie immer wieder um ihrer Kirchenparagraphen willen gerühmt. Diese preußischen Sätze galten ihm in den Kämpfen der Oberrheinischen Kirchenprovinz als glückliches Musterbild einer kirchlich-staatlichen Verständigung, in dem Deutschland nach dem Kriege von 1866 als die unentbehrliche Sicherung der inneren Einheit, als die wahre *magna charta* des religiösen Friedens. Sein Bischofswort wird die Anregung dazu gegeben haben, wenn kurz nach Veröffentlichung seines politischen Buches, am 19. März 1867, ganz in seinem Sinne zwei rheinische Katholiken im norddeutschen Reichstage die Übernahme der kirchlichen Grundrechtssätze aus der preußischen Verfassung beehrten³⁾, freilich ohne bei der Reichstagsmehrheit oder bei der Regierung durchzudringen. Bismarck wußte natürlich, daß, wie damals, so auch jetzt

¹⁾ Vgl. namentlich K.s Brief an Bartolini, den Sekretär der Ritenkongregation, 4. 12. 67: Pfülf 2, 279 ff.

²⁾ Br. 422 ff., zuerst in K.s Schrift „Die Centrums-Fraction“ (1872) S. 35 ff. Dazu K.s in der „Germania“ 1873 Nr. 65 veröffentl. Brief v. 16. 3. 73: Br. 472 (oben), auch v. Poschinger, Bismarck und die Parlamentarier 3 (1896) S. 255 f.

³⁾ Hansen, Preußen und Rheinland S. 195.

die kirchlichen Erwägungen entscheidend waren. Die politische Begründung, die der Bischof seiner Bitte an Bismarck mitgab, hatte gewiß ihren guten Sinn: durch die Aufnahme der preußischen Kirchenparagraphen in die Reichsverfassung würden die Katholiken beruhigt und die meisten fester für das Reich gewonnen, würden insbesondere die Katholiken von Elsaß und Lothringen — die Vereinigung dieser Länder „mit dem alten Mutterland“ erwartet Ketteler — leichter mit dem neuen Deutschland verschmolzen. Aber Bismarck betrachtete auch im Herbst 1870, als er inmitten der ihn umlagernden äußeren und inneren politischen Schwierigkeiten durch Kettelers kirchenpolitische Forderung heimgesucht wurde, die Dinge vom Standpunkt einer maßvoll zurückhaltenden Zentralgewalt; die Reichsverfassung sollte sich auch darin an die Verfassung des Norddeutschen Bundes anlehnen, daß sie die Kulturpolitik den Einzelstaaten überließ. Ketteler erhielt keine Antwort.

Der Mißerfolg bei Bismarck verwies den Bischof nun auf die Wege der Propaganda und des Parlaments. Sein Verlangen nach den preußischen Kirchenparagraphen, selbst ein Stück angewandter Kirchenpolitik, gehört zugleich in Kettelers kirchlich-politischen Kampf für den „christlichen“ Staatsgedanken überhaupt. Vierzehn Tage nach der Anfrage in Versailles erließ er einen Hirtenbrief gegen die Eroberung Roms.¹⁾ Etwas spät immerhin. Auch galten diese Hirtenworte zugleich dem künftigen Deutschland; die Betrachtungen über Papst und Kirchenstaat und über deutsche Politik waren freilich durch die Einheit seiner kirchlichen Anschauung zusammengehalten und im Innersten enger aufeinander bezogen, als er es auszusprechen wagte.

Er tritt hier bestimmt und scharf an das werdende Deutsche Reich mit jenen kirchlich-politischen Grundforderungen heran, die er in seinem Buche von 1867 vertreten hatte. Alle fernere Entwicklung Deutschlands hänge von seiner Haltung gegenüber dem religiös-kirchlichen Anliegen ab. Er fordert von dem christlichen Staate vor allem die Verwerfung alles Liberalismus. „Dieses Franzosentum in Deutschland ist uns gefährlicher als das Franzosentum in Frankreich und es hat vielleicht in Deutschland tiefere Wunden geschlagen, wie selbst in Frankreich. Alle äußeren Siege über Frankreich sind Scheinsiege, solange die falschen französischen politischen Prinzipien, denen der europäische Liberalismus fort und fort huldigt, über uns herrschen. . . . Solange die Lenker unserer Staaten in Europa diesen unchristlichen und undutschen Prinzipien huldigen, ist es eine Torheit, von Frieden zu sprechen. Davon hängt die Zukunft ab, davon der Friede der Welt, nicht daß Staat und Schule, nicht daß alle bürgerlichen Einrichtungen gottlos gemacht, sondern daß sie auf das innigste mit der Religion verbunden werden. Nur ein Staatswesen, das die Religion achtet, und bei allen seinen Einrichtungen auf die religiöse Überzeugung seiner Angehörigen Rücksicht nimmt, hat ein Recht auf Gottes Segen. Mögen daher die Siege Deutschlands, welche das christliche deutsche Volk erfochten, uns auch ein christliches Deutschland wiederbringen. . . . Möge man das christliche deutsche Heer

¹⁾ „Die Gewalttat gegen den hl. Vater und die Anliegen unseres Vaterlandes“. Hirtenbrief, 15. 10. 1870. Auch abgedr.: Mz. J. 1870 Nr. 257 (5. 11.), 259.

nicht betrügen und die Früchte seines Sieges nicht dem ungläubigen, gottlosen Liberalismus, diesem entdeutschen Franzosentum ausliefern. Widrigenfalls ... wird kein Friede kommen, sondern vielmehr Kampf unter allen Völkern der Welt, blutiger und schrecklicher als der, welchen wir jetzt vor Augen sehen.“

Das war mehr als eine kirchliche Predigt, mehr als ein mahrender Hirtenbrief. Diese Kundgebung mit ihren Anklagen gegen den Liberalismus, den jetzt die deutsche Einheit zur Vorherrschaft in ganz Deutschland bringen zu sollen schien, mit ihrer verhaltenen Drohung gegen die Regierung, mit ihren Zwangsvorschriften für das neue Reich, diese bischöfliche Kundgebung hatte den politischen Sinn, für den Gedanken der Notwendigkeit einer katholischen Parteibildung im künftigen Reiche zu werben.

Um die Wiederherstellung einer parlamentarischen Vertretung des politischen Katholizismus bemühten sich eben jetzt erprobte parlamentarische und außerparlamentarische kirchliche Vorkämpfer. In Preußen war die im Kampfe der Fortschrittspartei mit Bismarck nahezu aufgeriebene katholische Fraktion nach dem Kriege von 1866 nicht neu aufgerichtet worden. Im Schutze der Verfassungsparagraphen und des Kirchenfriedens, auch wohl in der Sorge vor den Wirkungen eines Zusammengehens mit dem welfisch-partikularistischen Windthorst wagte man es damals, sich wieder an das Vorbild der ersten deutschen und der ersten preußischen Nationalversammlung anzulehnen: die kirchenstrengen Katholiken verteilten sich auf die einzelnen Fraktionen und traten, übrigens nur in bescheidener Zahl, gelegentlich zur Besprechung der in das Kirchliche übergreifenden Fragen zusammen. Auch im Reichstage des Norddeutschen Bundes kam es nicht zur Bildung einer katholischen Fraktion. Im Juni 1870 aber, angesichts der in Preußen und im Bunde bevorstehenden Wahlen, angetrieben auch durch die kirchlichen und kirchenpolitischen Wirkungen der vatikanischen Bewegung und Gegenbewegung, vereinigten sich Klerikale aus verschiedenen Teilen der preußischen Monarchie unter der Führung des bewährten Parlamentariers Peter Reichensperger zur Aufstellung von Leitsätzen für die Wahlen. Reichensperger ließ sie in der „Kölnischen Volkszeitung“ abdrucken. Auf sie gründete sich das Soester Programm, das am 28. Oktober 1870, also 14 Tage nach der Ausgabe von Kettelers kirchlich-politischem Hirtenbriefe, veröffentlicht wurde. Kirchliche und politische Gedanken verbinden sich auch hier. Die kirchlichen erscheinen noch so ehrlich-einfach konfessionell, daß lediglich von „der“ Kirche gesprochen wird. Sind die kirchlichen Sätze des Soester Programms weniger wortreich als die des Reichenspergerschen Werbebriefes, so weisen sie doch zwei wesentliche Zusätze auf: einmal die Forderung tatsächlicher Parität — die natürlich im kirchlich-katholischen Sinne verstanden sein wollte, so etwa, wie sie Ketteler dritthalb Jahre zuvor in seinem weithin beachteten Streite mit der evangelischen Geistlichkeit Hessens ver-

treten hatte¹⁾ —, ferner die „Abwehr jeden Angriffs auf die Unabhängigkeit der kirchlichen Organe“, ein Satz, der auch auf den Papst bezogen werden sollte. Das förmliche Programm der neuen klerikalen Landtagsfraktion verriet mehr Vorsicht und Zurückhaltung. Schon die Parteibewegung selbst läßt den Sieg der klugen Taktiker erkennen: von den 48 Katholiken (es war etwa die Hälfte der katholischen Landtagsmitglieder), die sich der klerikalen Partei anschlossen, stimmte die Mehrheit gegen jene, die auf die Bezeichnung „katholische Volkspartei“ drangen, und setzten zum Kummer dieser Aufrichtigeren die Bezeichnung „Zentrum (Verfassungspartei)“ durch.²⁾ Vollends in dem klerikalen Januaraufruf für die Reichstagswahlen wurden die tatsächlich bestimmenden, alle politischen Meinungsverschiedenheiten überwindenden konfessionellen Gedanken eingehüllt in dehnbare politische Grundsätze und in die allgemeine Forderung kirchlicher Freiheit.

Ketteler war bei diesen Vorbereitungen und auch bei der förmlichen Gründung der Zentrumsparlei des Reiches nicht unmittelbar beteiligt. Aber seine Anregungen haben doch mitgewirkt. Die Forderung der Übernahme der preußischen Kirchenparagrafen in die Reichsverfassung hatte keiner so nachdrücklich wie er publizistisch und nun selbst diplomatisch vertreten; nicht diese Forderung geradezu, aber das ihr entsprechende Verlangen nach Wahrung der kirchlichen Freiheit und des Rechts der Religionsgesellschaften war in jenem vorsichtigen Wahlaufuf schon ausgesprochen, die Kirchenparagrafen selbst sollten dann alsbald von der Fraktion beantragt werden. Schon zu Ende des Jahres 1870 aber, vierzehn Tage vor Veröffentlichung des klerikalen Wahlaufufes, hatte es Ketteler als eine Aufgabe der neuen klerikalen Zeitung bezeichnet, die jetzt notwendige Vereinigung „aller“ Katholiken Deutschlands zu einer großen einigen Partei zu erleichtern.³⁾ Den Parteileuten in Berlin mußte gerade

¹⁾ „Die wahren Grundlagen des religiösen Friedens.“ Mainz 1868 [Febr.]. 87 S. Dazu protestantische Erwiderungen: Pfülf 2, 314ff. und wieder katholische Mainzer Entgegnung: Gottfried Schneidewin (Deckname für den Seminarprofessor Brück?), Der Bischof von Mainz und die drei hessischen Superintendenten. Mainz 1868, 80 S. (beruht z. T. auf einer Aufsatzreihe im „Mainzer Abendblatt“ vom Mai 1868); vgl. auch Pfülf 2, 319 oben.

²⁾ Zur Ergänzung der Mitteilungen bei Pastor, Reich. 2 S. 5 besonders: Mz. J. 1870 Nr. 295 (20. 12.), # Berlin 17. 12. (offenbar von einem Fraktionsmitgliede) „Die Fraktion der ‚Katholiken‘ hat sich nunmehr gebildet unter dem Namen ‚Fraktion des Centrums‘. Bei der Vorbesprechung wurde von einem Teile der Name ‚konservative Volkspartei‘ und ‚katholische Volkspartei‘ vorgeschlagen, ohne jedoch durchzudringen. U. E. wäre letzterer Name der passendste gewesen... (Hinweis auf Baden, auf den künftigen Reichstag)... ‚Centrum‘ ist eine ganz nichtssagende Bezeichnung. Trotzdem wollen wir sie akzeptieren in der Hoffnung, daß sie nur provisorisch ist.“

³⁾ Zum Folg.: K. 27. 12. 70 an das „Comité“, das die Probenummern der „Germania“ vom 17. 23., 27. 12. 70 übersandt hatte: „Germania“ 1895 Nr. 292 (18. 12.), daraus Pfülf 2, 394.

das Urteil dieses Bischofs etwas bedeuten, der in der Kirchenpolitik als der Führer des deutschen Episkopats gelten durfte, der insbesondere der Presse längst als Mitarbeiter und Zensor nahestand, der noch drei Jahre zuvor auf der Fuldaer Bischofstagung eine Organisation der katholischen Tagespresse unter Aufsicht der einzelnen Diözesanbischöfe vorgeschlagen hatte. Kettelers Urteil über die ihm zugesandten Probenummern der „Germania“ dient aber überhaupt unserer Erkenntnis seiner damaligen Anschauung und Stimmungen. Er verspricht sich viel von einer großen, maßvoll und ruhig geschriebenen Berliner Zeitung, die „politisch“ auf dem Standpunkt stehe, der von den besten katholischen Mitgliedern der preußischen Kammern im Verlaufe vieler Jahre auf Grund der preußischen Verfassung geltend gemacht worden sei. Nicht im Romanentum und Germanentum, sondern in den „großen Prinzipien“ sah er die Gegensätze und wollte er sie von dem neuen katholischen Blatte gesehen wissen. Darum eben enttäuschten ihn die Probenummern der „Germania“. Denn aus ihnen sprach die Hoffnung von der wechselseitigen Durchdringung des Germanentums und des Christentums, von einem neuen deutschen Vorbilde für andere Nationen. Der Chefredakteur war in der Tat ein Mann, der sich Geibels Wort von der am deutschen Wesen genesenden Welt katholisch umprägte, ohne es national zu zerstören. Wir kennen Friedrich Pilgram.¹⁾ Im stolzen Erleben der deutschen Siege hatte er sich bereit gefunden, die Studierstube mit dem Redaktionszimmer zu vertauschen. Er war kirchlich, philosophisch, national gleich enthusiastisch gestimmt und so allerdings wenig geeignet, ein großes Blatt des kirchlich verlässigen, aber nicht enthusiastischen, politisch wachsamem, argwöhnischen, skeptischen deutschen Klerikalismus zu leiten. Ketteler hielt der Betrachtungsweise Pilgrams die nüchterne, auch ein wenig ironische Forderung entgegen, recht demütig zu sein und nicht großsprecherisch. Das war eine scharfe Ablehnung des national begeisterten Redaktionsphilosophen, dem das Wort „Germania“ eine über allen inneren Kampf hinausweisende nationale Verpflichtung bezeichnete. Des Bischofs Wort wird nicht wenig dazu beigetragen haben²⁾, daß bereits am 1. April 1871 der feinsinnige Ideolog durch den robusten Praktiker abgelöst wurde, durch Paul Majunke, den geistlichen Virtuosen des derben Kirchenkampfes der Presse, der Wahlen, des Parlaments.

Ketteler suchte nicht den Kampf mit der Regierung, aber er wünschte die Katholiken gerüstet zu sehen, und zu der ihm stets unvermeidlich erscheinenden Auseinandersetzung mit dem Liberalismus

¹⁾ Vgl. oben S. 422 f.

²⁾ Bei K.s Bischofsjubiläum 25. 7. 75 schrieb der Redaktionsstab der „Germania“ in einem Glückwunschsreiben (Pfulf 3, 247) u. a., K. habe „unserem Unternehmen und unsern Bestrebungen von Anfang an unausgesetzt die wärmste Teilnahme gewidmet“.

lockte es ihn auch jetzt. Seine Unfehlbarkeitsschrift vom Januar 1871 klang in eine vernehmliche Kriegsandrohung aus gegen die „Partei voll Ungerechtigkeit und voll Unwahrhaftigkeit“, aber auch in ein vertrauendes und zugleich mahnendes Bekenntnis der „zuversichtlichen und freudigen“ Hoffnung, „daß sich eine große, starke Partei aus dem Süden und aus dem Norden Deutschlands auf dem ersten Reichstage zusammenfinden wird mit der Forderung, diese Freiheit der Kirche auch in dem Reichsgesetze zu garantieren“. Dieser Partei wollte er in seinem Drange zum Belehren und Führen jetzt, kurz nach der Veröffentlichung des von August Reichensperger verfaßten Wahlaufrufs, geradezu die Richtlinien vorschreiben, über die Köpfe der alten Parlamentarier hinweg, doch nicht im sachlichen Gegensatz zu ihnen. In den letzten Kriegswochen schrieb er den Entwurf zu einem politischen Programm für die Katholiken nieder und erläuterte die Programmsätze in einem kirchlich-politischen Kommentar. Diese Schrift, die er im Februar 1871 abschloß, aber aus parteitaktischen Erwägungen damals zurückhielt und erst zwei Jahre später veröffentlichte¹⁾, lehrt seine politischen Grundanschauungen in ihrer Beziehung auf den politischen Augenblick und so seine politische Stimmung am Vorabend der Reichstagswahl erkennen.

Freilich darf man die parteimäßigen Absichten des Bischofs nicht einen Augenblick vergessen und muß sich die Tatsache gegenwärtig halten, daß es Ketteler damals nicht wagte, diesen seinen Entwurf als anerkannte und wahrhaft richtunggebende Leitsätze des deutschen politischen Katholizismus hinzustellen. Es bleibt aber wichtig, in dem einleitenden Brief an den unbekanntem und vielleicht nur gedachten Anreger dieser Programmschrift vom Februar 1871 den Bischof selbst bestimmt auszusprechen zu hören, daß es eine Partei „der Katholiken“ ist, die er in die Reihe der politischen Parteien eingeführt wissen will. Die Gründe dieser konfessionellen Parteibildung liegen für ihn selbst wieder auf konfessionellem Boden: die Mißverständnisse zwischen „uns“ und den bekenntnistreuen Protestanten seien noch viel zu groß, als daß man an eine politische Vereinigung denken könne. Allerdings sprach er die Meinung aus, eine katholische Partei sei nur vorübergehend notwendig: „Sind erst die Prinzipien wahrer Gerechtigkeit, welche wir vertreten, Grundprinzipien des Deutschen Reiches geworden, ist der Liberalismus mit seinen ungerechten, gewalttätigen Bestrebungen gründlich überwunden, dann wird von selbst die katholische Partei als solche aufhören.“ Der Liberalismus wird überhaupt von vornherein und bestimmt als der gefährlichste Gegner „der“ Katholiken gefaßt. Überwindung des Liberalismus sollte und würde eben den Sieg der politischen Grundanschauung des Katholizismus bedeuten und freilich die „katholische Partei“ überflüssig machen, weil diese sich dann (das war die nicht förmlich ausgesprochene Meinung) gleichsam zu der Reichspartei der „gläubigen“ Christen erweitert haben würde, ohne doch ihre besondere kirchliche Nutzbarkeit einzubüßen. Aber Ketteler hat schwerlich eine katholisch-protestantische politische Glaubens- und Herrschgemeinschaft von der nächsten Zukunft erwartet; immerhin sollte in dem Satze über die Notwendigkeit der katholischen Partei das Wörtchen „vorübergehend“ die protestantisch-konservativen Geister beruhigen helfen, um die katholischen Aussichten einer politischen Freundschaft mit ihnen zu verbessern.

¹⁾ Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm. Mainz 1873, VIII u. 123 S. — Vgl. auch unten S. 641 ff.

Kettelers Programm verpflichtet die Katholiken nur zur rückhaltlosen Anerkennung der deutschen Reichsgewalt innerhalb der Grenzen ihres jetzigen Rechtsbestandes; im übrigen enthält der Entwurf nur Forderungen an das neue Reich, kurze Programmsätze, deren Begründung und Erläuterung Aufgabe der ganzen Schrift ist. Von dem neuen Reiche sagt er, daß es nicht sein Ideal sei, aber er zieht es dem Deutschen Bunde und auch den letzten Zeiten des alten Reiches vor. Er begehrt eine willige Anerkennung der Neugestaltung, „weil durch sie das Recht des deutschen Volkes auf eine nationale Existenz besser wie bisher und vielleicht unter den gegebenen faktischen Verhältnissen in der einzig möglichen Weise befriedigt worden ist.“ Die Abspaltung Österreichs — dieses Österreichs, das ihm als Land des Liberalismus gegenwärtig entfremdet ist — soll durch dessen innigsten Anschluß an das Deutsche Reich einigermaßen gut gemacht werden, und diese Verbindung auch als annähernde Erfüllung des Sehns der Großdeutschen gelten. Er sieht hier zugleich eine Forderung des deutschen Machtgedankens gegeben. Dieser Bischof ist auch jetzt nicht pazifistisch verblendet; er spricht sogar wie von einer sicheren Sache, wenn er meint: „Der nächste Krieg wird Frankreich ganz anders gerüstet finden, wie der eben abgelaufene.“ Es ist danach nur selbstverständlich, daß er am Partikularismus alles das für unberechtigt hält, was „einer starken, lebenskräftigen Reichsgewalt entgegensteht“; er verrät damit mehr ursprüngliches Reichsgefühl, als dann einige Wochen später im Programme des Reichstagszentrums zum Ausdruck kommen sollte¹⁾. Läßt er die volle Souveränität der Einzelstaaten als formell berechtigt gelten, so erscheint sie ihm doch als materielle Rechtsverletzung, weil „das deutsche Volk ein unveräußerliches geschichtliches Recht hat, unter einem deutschen Kaiser zu einem Reiche geeinigt zu sein“. Darum, aber auch nur darum, lehnt er es ab, das Verhältnis zwischen dem Kaiser und den Landesfürsten als rein föderalistisch zu betrachten, verwirft er auch den Anspruch der Bundesstaaten auf eine selbständige Vertretung bei fremden Mächten, von der er ähnliche Gefahren, wie in früheren Zeiten, nämlich „Reichsverrätere“ befürchtet.

Der gegen allgemeine Zentralisation, vor allem gegen den ausgleichenden Einheitsgedanken des Liberalismus gerichtete Zug des Partikularismus ist ihm dagegen höchst erwünscht. Damit sind die kulturpolitischen und das bedeutet notwendig: die konfessionellen Grundlagen seiner Auffassung berührt. Sie werden in den Erörterungen über das Verhältnis des Reiches zur christlichen Religion freier aufgedeckt. Die Beschränkung der Reichsverfassung auf die sachlichen Grenzen der norddeutschen Bundesverfassung erklärt er für unmöglich, wofern das Reich berechtigt sein solle, den Namen des „alten“ deutschen Reiches zu tragen. Er fordert die Ergänzung der „provisorischen“ Reichsverfassung durch Berücksichtigung der geistigen Interessen. Wie er das meint, läßt er sofort erkennen, indem er erklärt, die Institutionen und Gesetze des Reiches müßten von der Achtung der Religion und Sittlichkeit durchdrungen sein, sie müßten „sich von dem materialistischen Staatswesen los-sagen, welches viele europäische Staaten todkrank gemacht hat“.

Die Selbständigkeit der rechtlich bestehenden Religionsgesellschaften, der Konfessionen — außerkonfessionelle christliche Religion ist ihm ein „objektloses Nebelbild“, darf also auch für den Staat nicht vorhanden sein —, sie muß reichsgesetzlich, verfassungsmäßig verbürgt werden: nur so sind die Konfessionen gegen „religiöse Wühler“ gesichert, nur so ist der, auch für die innere Stärkung des Reiches notwendige religiöse Friede möglich; „religiöse Wühler“ sieht er in „manchem“ deutschen Lande tätig, und in der Erinnerung an hessische, an badische Widersacher der katholischen Kirchenmacht lag ein lebendiger Anstoß für seine Forderung reichsrechtlicher Anerkennung der Kirchenfreiheit. Einen besonderen Anspruch der deutschen Katholiken auf diese religiöse Bürgerschaft sieht er darin, daß in dem einem protestantischen Kaiser unterstehenden Reiche sie die Minderheit bilden — eine Er-

¹⁾ Hier heißt es: „... soll ... von der Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit der einzelnen Staaten in allen inneren Angelegenheiten nicht mehr geopfert werden, als die Interessen des Ganzen unabweislich fordern.“

wägung, die man nicht gerade syllabusmäßig nennen kann.¹⁾ Über „Freiheit und Absolutismus“ spricht Ketteler in dem Stile der Schriften von 1862 und 1867: der Absolutismus, der Mißbrauch der Staatsgewalt auf Kosten der persönlichen Freiheit, ist ihm mehr als im Heidentum und in der Renaissance und in der französischen Revolution — sie alle waren „noch gewissermaßen zu fromm dazu“ — im Liberalismus verwirklicht. Der modernen „Staatshörigkeit“ gegenüber möchte er das gerettet wissen, was er die „alte“, die „wahre“ Freiheit nennt, die gleich weit entfernt von Absolutismus und Revolution, vor allem die Freiheit der Familie und aller Genossenschaften in sich schließt, insbesondere natürlich — was hier nicht eigens gesagt wurde — die Freiheit der Kirche. Ihm mußte es jetzt, bei der deutschen Stimmung nach Krieg und Sieg, besonders nützlich erscheinen, den Kampf gegen den „liberalen Despotismus“ als wahrhaft heimatlichen, deutschen Kampf hinzustellen — „denn Haß gegen Despotismus und Absolutismus und Liebe zur persönlichen Freiheit ist das beste Erbe des germanischen Volksstammes“. Von dem Despotismus der Kirchenmacht, dem die liberale Feindschaft galt, von dem Absolutismus der Papstmacht, gegen den Ketteler selbst auf dem Konzile die schwersten Anklagen erhoben hatte, war hier natürlich nicht die Rede. Die Gegner mochten der bischöflichen Behauptung, daß die Unterrichtsfreiheit des Liberalismus durch Bedingungen und Voraussetzungen illusorisch gemacht werde, den Zweifel an dem sachlichen Werte der kirchlichen „Lehr- und Lernfreiheit“ entgegensetzen: aber es bedarf hier keiner liberalen und keiner wissenschaftlichen Kritik der bischöflichen Kulturpolitik. Man muß nur feststellen, daß er, ähnlich wie einst in der Frankfurter Nationalversammlung, dem Staate ein Aufsichtsrecht über alle Schulen zugesteht, nicht aber das ausschließliche Aufsichtsrecht; er fordert vielmehr für die anerkannten christlichen Konfessionen ein wirksames Mitaufsichtsrecht, das seiner Meinung nach ein wahres Mitaufsichtsrecht des Volkes ist, namentlich der Eltern, die dann mit ruhigem Gewissen ihre Kinder der Schule anvertrauen können. Wie er es 1848 getan hatte, anerkennt er den staatlichen Schulzwang, soweit er zur Sicherung eines gewissen Grades von Kenntnissen notwendig ist, und das staatliche Recht, auch von den Lehrern der Privatschulen den Nachweis ihrer sittlichen und wissenschaftlichen Befähigung zu fordern. Jedes Überschreiten dieser Schranken verwirft er, denn es „führt zum Staatsmonopol des Unterrichtes und zu einer geistigen Knechtung des Volkes“; es hemmt, fügen wir hinzu, vor allem die freie kirchliche Erziehungspolitik von der Elementarschule bis zur Universität. Das staatliche Unterrichtsmonopol aber sieht er in Deutschland noch überall mehr oder weniger herrschen, und der moderne Liberalismus eben — ihm gegenüber lobt der Bischof jetzt die „wahren“ Liberalen von 1848 — ist der Verfechter des Staatsmonopols der Bildung und Wissenschaft, der die Katholiken („uns“) und das deutsche Volk „seeleneigenhörig“ machen will. Alle gesellschaftliche und politische Reform ist nach Kettelers Vorstellung eng mit der Kirche verbunden. Spricht er von den „Verfassungsformen“, so meint er feststellen zu können, daß die vollendetste Verfassungsform der Geschichte überhaupt ihrer Grundidee nach die des alten deutschen Reiches gewesen sei; hier waren — so meint er in einer mehr kirchlich als geschichtlich begründeten und kirchlich berechnenden Reichsromantik — alle Bedürfnisse des staatlichen, religiösen, geistigen und wirtschaftlichen Lebens in einen überaus reich gegliederten Organismus zusammengefaßt und wenigstens annähernd befriedigt. Die gegenwärtige Lage scheint ihm dadurch gekennzeichnet, daß der Volksmasse, die durch Zerstörung der alten mit dem früheren Staatswesen verwachsenen gesellschaftlichen Ordnungen desorganisiert ist, lediglich noch der Staatsverband gegenübersteht. Reorganisation der Gesellschaft, organische Verbindung der reorganisierten Gesellschaft mit dem Staate ist ihm die Aufgabe. Daß er sie vor allem im kirchlichen Sinne gefaßt und gelöst sehen möchte, zeigt er nicht allein negativ darin, daß er die Vernichtung der alten gesellschaftlichen Ordnung und ihrer „religiösen Grundlage“ den Hauptsitz aller politischen und sozialen Übel nennt,

¹⁾ Vgl. dazu oben S. 508.

sondern ganz unmittelbar in der Erklärung, die mächtigste der noch bestehenden Körperschaften, die dank göttlicher Stiftung unzerstörbare Kirche, enthalte „alle die sittlich-religiösen Kräfte, welche zu einer organischen Gliederung und Verfassung der Gesellschaft im Sinne geordneter Freiheit und der freien Selbstverwaltung notwendig sind“.

So ergibt sich mit Notwendigkeit recht eigentlich aus seiner kirchlichen Grundauffassung die von ihm doch mehr weltlich-politisch eingeführte Forderung des Ausbaues der Reichsverfassung. Deren Anlage nach dem Muster der norddeutschen Verfassung genügt dem Bischofe nicht. Natürlich liegen ihm unitarische Gedanken, wie sie dem Liberalismus geläufig waren, fern. Er wünscht vielmehr eine vollkommene Durchführung des Gedankens der Volksvertretung und eine bessere Verfassungsbürgerschaft und fordert darum Oberhaus und Reichsgericht. Ein Haus, „insbesondere ein Haus aus allgemeinen direkten Wahlen“, vermag nicht die Idee der Vertretung des gesamten Volkes zu verwirklichen; das Deutsche Reich bedarf eines Oberhauses, eines Senates. Dieses Oberhaus aber denkt sich der Bischof nicht, wie es von preußischen Konservativen vorgeschlagen wurde¹⁾, als Mischform von Bundesrat, Regierungsabordnung und gewählten Vertretern; es soll vielmehr lediglich hervorgehen aus den großen Korporationen und festen Verbänden und aus dem erblichen Grundbesitz. Die großen konservativen Mächte also sollen die deutschen Senatoren stellen. Vor allem natürlich die Kirchen: wir erinnern uns, daß schon im Zeichen des Frankfurter Fürstentages deutsche Bischöfe die lockende Vorstellung beschäftigte, in ein deutsches Oberhaus einzuziehen zu können.²⁾ Diese Vorstellung muß gerade den Mainzer Bischof freundlich umgaukelt haben, dessen gegenwartssichere Diplomatie immer ein wenig eingetaucht war in idealisierte Reichsgedanken. Rechte vergangener geistlicher Gewalten also wollte er in modernem Gewande wieder aufleben lassen. Dagegen galt ihm die von anderen gewünschte Berechtigung der gegenwärtigen weltlichen Fürsten, in das Oberhaus Männer ihres Vertrauens zu entsenden, als durchaus verwerflich. Er wollte kein Staatenhaus, dessen Notwendigkeit Dalwigk eben um diese Zeit dem Bischof klar zu machen suchte³⁾; er meinte vielmehr, die Regierung sei als dritter Faktor in der Gesetzgebung und als Inhaber der Exekutive hinreichend vertreten. Das Reichsgericht aber soll in Kettlers Sinne vor allem eine Rechtsgewalt über der Regierungsgewalt darstellen. Dieses Reichsgericht soll über alle, auch die von den Regierungen ausgehenden Verletzungen einer Landes- oder der Reichsverfassung entscheiden, soll urteilen über Gesetzesüberschreitung der Reichs- und Landesregierung bei Ausübung der Regierungsgewalt. Die viel gerühmte Trennung von Justiz und Verwaltung scheint ihm — man erkennt auch hier sogleich die kirchlichen Zusammenhänge — ein schlechtes Werk von Absolutismus und Liberalismus, eine schwere Beeinträchtigung des „alten deutschen Grundsatzes“, daß jeder Rechtsstreit nur vor dem Richter zu entscheiden sei. Hier findet er in seiner Kritik des modernen Staates, in der Forderung eines höchsten Rechtsschutzes für das öffentliche Recht den Verbindungsweg zu dem ihm vertrauten Satze „*justitia fundamentum regnorum*“, der wenige Wochen später dem Programme des Reichstagszentrums vorangestellt wurde, um in anspruchsvoller Parteiauslegung auf das Deutsche Reich bezogen zu werden. Des Bischofs Auseinandersetzungen über „Staatsschuld und Steuern“ bringen neben scharf kritischen, aber auch predigthaft übersteigerten Bemerkungen gegen Börsenwesen und Gründungsgesellschaften, neben oberflächlich bequemer Begründung des oberflächlich bequemen volkstümlichen Begehrens nach Verminderung

¹⁾ Von Mor. v. Blanckenburg; vgl. Gerh. Ritter, Die Konservativen u. Bismarcks deutsche Politik (1913) S. 339 ff.

²⁾ Vgl. oben S. 484 f.

³⁾ Dalwigks Tagebücher 25. 2. 1871 S. 483. D. verwies den Bischof auf einen Aufsatz von Zöpfl, den er dann auch 16. 3. (Tageb. S. 486) dem Kronprinzen überreichte. In K.s Schrift (S. 65 f.) ist Zöpfls „Staatsrecht“ (mit d. Bemerkungen über das Reichskammergericht) herangezogen. — Reichsgericht: oben S. 389 mit Anm. 1.

der Heereskosten, die nur flüchtig, doch mit Nachdruck hingeworfene Forderung der Verstaatlichung der Eisenbahnen.

Die Arbeiterfrage berührt Ketteler hier nur, soweit sie, seiner neuen Erkenntnis gemäß, nach staatlicher Gesetzgebung verlangt: der Staat soll dem Arbeiterstande zu genossenschaftlichen Verbindungen die gesetzliche Hilfe gewähren¹⁾, die Arbeiter und ihre Familien gegen Ausbeutung gesetzlich sichern; einen kleinen Anfang zur Reorganisation des Arbeiter- und Handwerkerstandes erkennt Ketteler in dem Genossenschaftsgesetze vom Juli 1868, das wenigstens den besser gestellten Arbeitern die Vereinigung zu gemeinschaftlichem Geschäftsbetrieb ermögliche. Neben der leidenschaftlichen Kritik des Liberalismus, die von einer Kettelerschen Kundgebung über die soziale Frage nicht wegzudenken ist²⁾, steht die Kritik des Staates, von dem es — Kettelers gewöhnliche Übertreibung einer berechtigten Beobachtung — hier heißt, er habe „alle“ Forderungen der liberalen Volkswirtschaft befriedigt. Noch vor sieben Jahren hatte der Bischof des Staates Recht und Befähigung zum sozialen Helfen grundsätzlich bestritten; jetzt hielt er dem Norddeutschen Bunde vor, mit seinen (freilich noch bescheidenen!) Schutzbestimmungen weit hinter der staatlichen Pflicht zurückgeblieben zu sein. Von der Kirche, der allein Ketteler vordem den wahren Beruf zur Lösung der sozialen Frage zugesprochen hatte, ist hier gar nicht mehr die Rede. In dem Maße, wie Kettelers Vorstellungen von den wirklichen Arbeiterverhältnissen, von den wirklichen sozialen, nicht zwar Heil- aber Hilfsmitteln sich klärten, in dem Maße mußten sie sich dem Staate zuwenden. Der bischöflichen Kritik fehlt die sachliche Berechtigung nicht. Die Gewerbeordnung vom 21. Juni 1869 wird man bei ihm noch glimpflich behandelt finden, wenn man einmal sich der Sprache erinnert, die er sonst gegenüber liberalen Gesetzeswerken zu wählen liebte, und wenn man zum anderen etwa nachsieht, wie am Ausgang des 19. Jahrhunderts eine ganz anders gerichtete, national-politische staatsrechtlich-geschichtliche Betrachtung „dieses Prunkstück der ‚liberalen‘ Doktrin in seiner nackten Schönheit vorzuführen“ wußte.³⁾ Die sozialpolitischen Vorschläge Kettelers, die sich vielfach mit seinen auf fremde Anregung zurückgehenden Forderungen von 1869 berühren⁴⁾, verraten ein über die

¹⁾ Kurze Zeit, nachdem K. in der Stille seine Schrift vollendet hatte, meinten die ihm sachlich nahe stehenden, aber persönlich nicht von ihm beeinflussten „Christl.-soz. Blätter“ (1871 Nr. 3 S. 38, nochmals Nr. 7, 1. 7., S. 86), unter Hinweis auf die „der christlich-sozialen Auffassung sich nähernde“ junge sozialwissenschaftliche Schule“ (Kathedersozialisten), man werde bald fordern können: „Eine im Wege der Staatsgesetzgebung zu bewirkende Vereinigung der industriellen Arbeiter zu Korporationen, denen in organischer Verbindung mit der Magistratur die rechtliche Befugnis zuständig ist, je nach der Beschaffenheit des Gewerkes die Arbeitsordnung und die Lohnverhältnisse positiv-gesetzlich innerhalb des bestimmten Gewerkes und am bestimmten Orte festzustellen, und für die so festgestellte Arbeitsordnung, Rechtsprechung und Verwaltung durch die staatliche Autorität die Exekution zu bewirken.“ S. 31 geben die Chr.-soz. Bl. dem „Arbeiterfreund“ „die Versicherung, daß seit dem dreijährigen Bestehen dieser Zeitschrift noch nie ein deutscher Bischof, also auch nicht der Mainzer Bischof, in Ihrem Sinne einen Einfluß auf deren Redaktion ausgeübt hat“. Dazu aber S. 38 (vgl. S. 14) das Bekenntnis, sie hätten ohne die Vorarbeit K.s („Die Arbeiterfrage und das Christentum“) „bei der auf katholischer Seite um sich greifenden Verwirrung der Geister das bescheidene Unternehmen zu beginnen, aber auch ohne die selbstlose Unterstützung verwandter und gleichgesinnter Kreise weiterzuführen nicht wagen dürfen“. Vgl. auch oben S. 545 ff., unten S. 709 u. 711.

²⁾ Auch G.v. Hertling meint in seiner sonst nicht immer kritischen Katholikentagsrede auf K. v. 1911 (Verhandl. S. 220), K. habe für die sozialen Schäden „in übertriebener Weise“ die liberale Gesetzgebung [nur diese? den Liberalismus überhaupt!] verantwortlich gemacht.

³⁾ P. Kloppel, *Dreißig Jahre deutscher Verfassungsgesch. 1867—1897* (Lpz. 1900) S. 345 ff. — ⁴⁾ Oben S. 552 ff.

Forderung anderer fast noch hinausgreifendes Vorwärtsdrängen: Verbot der Arbeit aller Kinder unter 14 Jahren außerhalb des Elternhauses; Verbot der Arbeit aller verheirateten Frauen in Fabriken und anderen industriellen Geschäften außer dem Hause; Verbot der Sonntagsarbeit in allen Fabriken und industriellen Geschäften; einen gesetzlichen Normalarbeitstag von 10 oder höchstens 11 Stunden hält der Bischof für „wohlberechtigt“ und er fordert schließlich zur Sicherung der Durchführung solcher gesetzlichen Bestimmungen allgemeine gesetzliche Kontrolle.

Von der Arbeiterfrage springt er in willkürlichem und man möchte sagen wildem Eifer zu den Logen hinüber. Er bringt es fertig, dieses bei aller kirchlichen Parteigebundenheit doch auf Großes gerichtete „politische Programm“ mit einem Kapitel „Geheimgesellschaften“ abzuschließen, dessen polizeimäßige Vorschläge allen, die nicht gleich ihm eine kirchlich nützliche Forderung als gemeingültig ansehen wollten, seine alten und neuen Freiheitsbeteuerungen als zweifelhaft, seine in der Programmschrift selbst ausgesprochene Verwerfung der Ausnahmegesetze als wertlos erscheinen lassen konnten. Den Freimaurern wollte er das Recht auf ihre seitherige Erscheinungsform durch die einfache Feststellung nehmen, daß sie eine geheime Gesellschaft darstellten, daß aber geheime Verbindungen bei geordneten öffentlichen Verhältnissen nicht zulässig seien.¹⁾ In polemischer Auseinandersetzung mit Bluntschli, dem Großmeister der Bayreuther Großloge, dem Führer des Protestantenvereins, der herausfordernd genug die Tätigkeit des Freimaurerordens als Arbeit am künftigen Tempel veredelter Menschlichkeit dem Zerstörungswerke der Hierarchie und der hierarchischen „Ordensleute der Finsternis“ entgegengestellt hatte, in lebhafter Bekämpfung und zugleich berechnender Ausnutzung der Erklärungen Bluntschlis fordert er strafgesetzliches Verbot aller geheimen Gesellschaften — was er nicht als staatliche Unterdrückung der Freimaurerei gefaßt wissen will, sondern als Erzwingung des Verzichtes der Freimaurerei auf den Geheimbund: jedes Ausnahmegesetz über die Freimaurerei soll aufgehoben, diese vielmehr „wie die übrigen politischen Vereine“ unter die allgemeinen Gesetze und die Aufsicht der ordentlichen Verwaltungsbehörden gestellt werden, wobei die staatliche Aufsicht über die Logen nur durch Nichtfreimaurer geübt werden darf. Man erkennt, daß der sechzigjährige Bischof den Haß wider alle Formen liberaler Weltanschauung und vollends gegen diese „geheimen Gesellschaften“ mit jugendlicher Leidenschaft in sich trägt. Es ist bezeichnend, daß dieses Kapitel mit 22 Seiten ein volles Fünftel des ganzen „politischen Programms“ ausmacht. Verkannte Kettelers kirchlicher Eifer, daß eine solche Predigt gegen den Freimaurerorden mit leichter Änderung wider den Jesuitenorden verwendet werden konnte? War die Gesellschaft Jesu für die Liberalen nicht mindestens so sehr „geheimen Gesellschaft“ wie der Freimaurerbund für den Bischof? War ein Kampfgesetz gegen den im Jahre 1848 unter förmlicher Zustimmungserklärung der kirchenstrengen Parlamentsmitglieder von Deutschland ferngehaltenen Jesuitenorden nicht mit ähnlichen Beweisgründen liberal zu rechtfertigen, wie sie Ketteler jetzt von neuem mit klerikaler Entrüstung gegen die Freimaurer aufmarschieren ließ? Indessen, im Februar 1871 war von einer nahen Gefahr für die Jesuiten nichts zu erkennen, und in dem aufreizenden Freimaurerkapitel jedenfalls lag kein Anlaß, dieses doch zum Wirken bestimmte bischöfliche Programm zurückzuhalten.

Kettelers Vorwort hat die Gründe der ursprünglich nicht beabsichtigten Zurückhaltung dieses Buches offenbar richtig angedeutet: die Aussicht auf eine Verständigung unter den Katholiken in den verschiedenen deutschen Ländern schien ihm zu gering und die „Aufregung der Gemüter“ jedem Einigungsversuche ungünstig zu sein. Die Reichsstimmung dieses Programms war, gerade weil sie auch auf kirchlichem Grunde ruhte, kräftiger und lebhafter als partiku-

¹⁾ Vgl. dazu oben S. 511 mit Anm. 1.

laristisch gerichteten Klerikalen lieb sein konnte, und allzuviel von dieser Reichsstimmung lag in Forderungen wie denen des Reichsoberhauses und Reichsgerichts. Nur die Forderung der Übernahme der preußischen Kirchenparagraphen in die Reichsverfassung erschien wegen des hohen kirchenpolitischen Nutzungswertes und der gerade für Süddeutschland, insbesondere für das allzu staatskirchlich-bürokratisch regierte Baiern erhofften Wirkung trotz ihrem unitarischen Geiste dem klerikalen Partikularismus erträglich. Der Grundrechtsvorschlag, wie ihn Ketteler seit Jahren vertreten hatte, ist denn auch vom Reichstagszentrum alsbald eingebracht worden. Des Bischofs Verzicht aber auf die Veröffentlichung seines „Programms“ bedeutete nicht den Verzicht auf Propaganda, auf Wahlkampf mit Wort und Schrift. Er wurde Wahlkandidat für den Reichstag. Er warb also zugleich im persönlichen Sinne für die eigene Sache, wenn er den katholischen Wählern kirchlich-politische Richtlinien gab.

In seinem Ausschreiben vom 13. Februar 1871¹⁾ ermahnte er, wie es im Sinne des Zentrumsaufrufes auch andere Bischöfe taten, Priester und Gläubige seiner Diözese, wo immer es möglich sei, aufrichtige und wahre Katholiken zu wählen, bei einem nichtkatholischen Kandidaten aber sich wenigstens die Gewißheit des Schutzes ihrer religiösen Rechte zu verschaffen. Er macht die ganze Politik, das ganze nationale Leben zu einem Gegenstande kirchenpolitischer Erwägung, denn er erklärt, in allen politischen und nationalen Fragen werde der Gegensatz zwischen der mit Recht und Sittlichkeit unzertrennlich verbundenen Religion und dem mit Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit verwachsenen Unglauben in den Vordergrund treten. „Christ oder Antichrist — das ist die Entscheidung“, so hatte er vor vier Jahren sein Buch über Deutschland ausklingen lassen; „Religion oder Unglaube“, so hieß es jetzt. Den wahren „Christ“, die wahre „Religion“ sah der Bischof nur im Katholizismus, aber schon die Rücksicht auf die Konfessionsverteilung im Reiche, die Rücksicht vor allem auf die bündnisfähige protestantische Orthodoxie nötigte zum politischen Überschreiten der konfessionellen Grenzen. Der „Unterschied“ zwischen Katholiken und „gläubigen“ Protestanten soll zurücktreten. In allzu kunstvoll reinlicher Scheidung stellte Ketteler „katholische“ und „protestantische“ Wahlkreise nebeneinander: jene sollten eifrige Katholiken, diese gläubige Protestanten in den Reichstag senden; „dann wird es gelingen, dem neuen Deutschen

¹⁾ Ex. in der Mainzer Stadtbibliothek.; gedr. auch: Mz. J. 1871 Nr. 49 (27. 2.) und F. X. Schulte, *Gesch. d. Kulturkampfes* (1882) S. 90 Nr. 30. — Ein Erlaß des Erzbischofs Melchers von Köln wies schon unter dem 23. 1. 71 die Geistlichen an, darauf hinzuwirken, daß alle Gläubigen „von ihrem Wahlrecht nach Maßgabe der bereits früher angegebenen Grundsätze einen für Staat und Kirche heilbringenden Gebrauch machen“. Abgedr. nach e. Mitteilung aus Köln vom 6. 2.: Mz. J. 1871 Nr. 33 (8. 2.).

Reiche Gesetze zu geben, die einen wahren und bleibenden Frieden mit den christlichen Konfessionen begründen, die die feste Grundlage für die wahre Größe Deutschlands und die Zukunft dieses neuen Reiches sind“. Man sieht: ein über alle Wirklichkeit hinausgreifender politischer Enthusiasmus, wie er gelegentlich auch die Programmschrift durchzuckt, mischt sich in diesem Wahlerlasse mit kühler Berechnung. Oder muß man sagen, die Berechnung berge sich im Enthusiasmus? Ketteler selbst hätte vielleicht auch dem eigenen Herzen kaum die Antwort geben können. Für ihn war hier keine Frage gestellt. Ihm schien seine Betrachtung der politischen Verhältnisse, diese Betrachtung der politischen Wahlen kirchlich nützlich, ja kirchlich notwendig; damit war sie gerechtfertigt. Darum konnten jene allgemein christlichen Gedanken, mit besonderen katholischen Erwägungen und Forderungen durchsetzt, von ihm ganz unbefangen dargeboten werden. Den liberalen Parteien schrieb er den Willen zu, unter dem Namen freisinniger Bestrebungen alles Bestehende nach den Grundsätzen der Gottlosigkeit und des Unglaubens umzuändern, das religiöse Leben in allen seinen Äußerungen zu unterdrücken; sie werden sich bemühen, während das alte Deutschland — er läßt auch hier wieder vorsichtig seine Bonifatius-Gedanken¹⁾ durchblicken — auf dem einen christlichen Glauben gegründet war, das neue Deutschland auf dem faulen Grund des religiösen Indifferentismus aufzubauen. Die Gefahr für die Katholiken in Deutschland erscheint ihm um so größer, als sie infolge des Ausscheidens von fast 12 Millionen österreichischer Katholiken eine Minderheit von wenig mehr als ein Drittel der Bevölkerung darstellen. Es gilt, die gesetzliche Bürgerschaft zu schaffen, daß die Katholiken auch in dem neuen Deutschland „unbeirrt und ungeschmälert“ leben können; um aber die katholischen Interessen, ja die Existenz der katholischen Kirche in Deutschland nicht von den Launen und Schwankungen einer feindseligen Mehrheit abhängig werden zu lassen, müssen jene Gesetze in die Grundverfassung des neuen Reiches aufgenommen werden.

Das also ist der Kern des bischöflichen Wahlprogramms: verfassungsmäßige Festlegung der kirchlichen Freiheit, und das hieß: Übernahme der kirchlichen Bestimmungen der preußischen Verfassung, wie es Ketteler bereits ein halbes Jahr zuvor bei Bismarck angeregt hatte. Von Papst und Kirchenstaat, mit denen sich Presse und Versammlungen eifrig genug beschäftigten und alsbald auch eine Eingabe des preußischen Landtagszentrums sich befaßte, schweigt diese Wahlanweisung. Das war eine politisch kluge Zurückhaltung, die man auch kirchlich rechtfertigen konnte²⁾, denn in dem allgemeinen

¹⁾ Vgl. oben S. 269.

²⁾ In seiner Friedenspredigt vom 5. 3. 71 machte K. ausdrücklich den wahren Frieden und auch das Glück im Innern davon abhängig, daß „Fürsten und Völker dem Statthalter Christi gerecht werden“.

Sätze von der Kirchenfreiheit ließ sich der Satz von der Freiheit des Papstes, von der Notwendigkeit des Kirchenstaates, jederzeit unterbringen, sobald die politische Lage es aussichtsvoll machen sollte. Ketteler selbst setzte übrigens seine ganze Persönlichkeit für diesen Wahlkampf ein, von dessen Ausgang er die künftigen Schicksale der katholischen Kirche in Deutschland abhängig glaubte. Er gab nach Veröffentlichung jenes Erlasses in der Stille bestimmte Anweisungen. Jetzt waren der Bischof und der noch immer auf seinem Ministerposten stehende Dalwigk politisch einander wieder näher gekommen. Ketteler unterstützte Dalwigks Wahlarbeit. Im Wahlkreise Bensheim-Erbach sollte — eine vergebliche Hoffnung freilich! — Heinrich von Gagern, der auch jetzt nicht den Weg zur preußischen Führung zurückfand und sich selbst überlebt zu haben schien, gegen den Nationalliberalen zum Siege geführt werden; Dalwigk suchte den Bischof auf und bewog ihn, die aussichtslose Kandidatur des katholischen Freiherrn Philipp v. Wambolt fallen zu lassen und den Geistlichen die Wahl Gagerns zu empfehlen.¹⁾ Ketteler selbst, dem sich fünf Wahlkreise zur Verfügung stellten, nahm für Tauberbischofsheim an. Glücklicher als sein Domherr Moufang, der in Mainz nach wildem Wahlkampfe, trotz starkem Entgegenkommen an die Stimmung der Arbeiter und Kleinbürger, gegen Ludwig Bamberger unterlegen war, siegte der Bischof in der Wahl vom 3. März 1871 mit Dreifünftelmehrheit über den Nationalliberalen. Erzbischof von Freiburg zu werden, war ihm trotz aller eigenen Erwartungen und fremden Bemühungen versagt geblieben; es konnte ihm eine Genugtuung sein, daß er nun wenigstens politisch einen Teil der Erzdiözese Freiburg, einen Teil des badischen Landes vertreten durfte, dessen katholische Bevölkerung er so oft und so eifrig kirchlich betreut, geistlich belehrt hatte. Es war gutenteils altmainzisches Gebiet, das den Mainzer Bischof in den neuen deutschen Reichstag sandte, eine Landschaft des geistlichen Kurstaates, der in Kettelers fürstlichem Bischofsgeiste als ein stolzes Stück des kunstvoll gewobenen Erinnerungsbildes vom alten Reiche weiterlebte.

Kirchlich, geistlich faßte Ketteler im Grunde die politische, die parlamentarische Aufgabe an, jetzt so gut wie 1848. Er mußte auch nach außen sich für seine Person zu diesen kirchlichen Triebkräften der Politik bekennen, wofern er sich nicht selbst Lügen strafen wollte. Er hatte zu Ende des Jahres 1867 im Kampfe mit dem Liberalismus öffentlich „Die politische Lüge“²⁾ abgewehrt, die ihn „Repräsentant einer politischen Partei“ nannte: politisches Parteihaupt zu sein, würde er als eine schwere Verletzung seines bischöflichen Amtes betrachten, denn „ich bin der Bischof aller Katholiken meiner Diözese, sie mögen eine politische Gesinnung verfolgen, welche sie wollen“.

¹⁾ Dalwigks Tagebücher 25. 2. 71 S. 483.

²⁾ Mz. J. 1867 Nr. 293 (17. 12), 298, danach: Br. 355—363 (357 unten).

Nun war er als Abgeordneter gewiß nicht Parteihaupt. Aber auch seine bloße Zugehörigkeit zum Zentrum mußte und wollte er kirchlich-katholisch begründen: die Rechtfertigung seiner Haltung lag einmal in der durch kein politisches Programm und keine politische Rede, durch keinen protestantischen Wähler und keinen protestantischen Fraktionsgenossen zu beseitigenden Tatsache, daß diese Partei ihre stärksten, ihre allein zusammenhaltenden Kräfte aus der kirchlich-katholischen Gemeinschaft zog; vor allem aber durfte sich der Bischof durch seine Auffassung gerechtfertigt fühlen, daß er als Abgeordneter tatsächlich alle wahren Katholiken vertrete, wenn er für kirchliche Freiheit kämpfe, gerechtfertigt überhaupt durch seine persönliche kirchliche Überzeugung und seine persönlichen kirchlichen Absichten.

Kirchlich also war und mußte sein das eine, große Ziel der Reichstagsstätigkeit dieses Bischofs. Dem widerspricht es nicht, wenn er sich trefflich darein fand, daß das Zentrum nicht förmlich als katholisch-konfessionelle Partei auftrat, und wenn er selbst tatsächlich, wie schon 1848, gegen seine guten geistlichen Vorsätze von der Leidenschaft auch des politischen Kampfes berührt wurde. Kirchliche und politische Leidenschaften sollten sich überhaupt verbinden und bei den Vorkämpfern des politischen Katholizismus um so inniger miteinander verschmelzen, je bereitwilliger auch die Gegner den Kampf auf das geistige und kirchliche Gebiet hinübertrugen. Ein Rufer in der Wüste blieb jener streng kirchliche Katholik, der, sich selbst mit gutem Grunde als politischer Einsiedler fühlend, es im Sommer 1872 in den „Historisch-politischen Blättern“¹⁾ als „ein großes Unglück von unberechenbaren Folgen“ bezeichnete, „daß der mit 1870 hoffnungslos und für immer besiegte Partikularismus in dem Programm der katholischen Partei Aufnahme fand“. Wie die Begründer des Zentrums, so dachten die geistlichen und weltlichen Führer der Partei anders. Sie sahen in dem betonten Föderalismus, in dem politisch-klerikalen Partikularismus, der sich als Föderalismus gab, von Anfang an eine politische Erweiterung und Verstärkung ihrer kirchlich gewährleisteten Parteierfolge, deren Ausmaß bei den Wahlen gerade in Preußen weit größer war, als die liberalen Gegner je erwartet hätten.²⁾ Nach 1866 hatten Vertreter des preußisch-deutschen Bundesstaatsgedankens, wie Ketteler, politisch kaum etwas gemein mit den starr großdeutschen und den hartnäckig partikularistischen Klerikalen, von denen manche dem Bischofe selbst scharf entgegentraten. Auch jetzt ging Ketteler nicht zu diesen Partikularisten über, aber jetzt war der Partikularismus kein Hinderungsgrund mehr für die katholisch-politische Gemeinschaftsbildung, kein Hemmnis der

¹⁾ 70 (1872 II) S. 137, in den „Glossen eines politischen Einsiedlers“ (S. 132 bis 156).

²⁾ Vgl. z. B. W. Oncken im Europ. Geschichtskalender 1871 S. 519. Auch Peter Reichensperger 21. 11. 70.: Pastor, Reich. I, 606.

parteibrüderlichen Verbindung des bischöflichen Vorkämpfers der preußisch-deutschen Reichsgründung und der partikularistischen Feinde des Reiches. Im Zentrum fanden norddeutsche und süddeutsche Partikularisten Rückhalt und Unterkunft. Elsässische Protestler erwarteten hier Verständnis; vertrauend auf einen kräftigen Partikularismus in der Politik des Reichstagszentrums, stellten baierische „Patrioten“ das Bedenken zurück, daß sie durch Teilnahme an den Reichstagswahlen eine förmliche Anerkennung des von ihnen verworfenen Reiches aussprechen; Windthorst aber — mit dem parteimäßig zusammenzugehen vor dem Kriege von 1870 die meisten Klerikalen im preußischen Landtage und, von Mallinckrodt abgesehen, auch im norddeutschen Reichstage sich gescheut hatten aus Furcht vor dem Vorwurfe des Partikularismus —, dieser Welfe, der von seiner Abneigung gegen preußisch-deutsche Reichsgewalt nichts eingebüßt hatte, sollte jetzt rasch in die Reihe der Zentrumsführer einrücken. Windthorst unterschrieb das Parteiprogramm vom März 1871, das freilich erst am 19. Juni in der „Germania“ veröffentlicht wurde, an zweiter Stelle; vor ihm stand Karl Friedr. v. Savigny, der einst im Einvernehmen mit Bismarck die klerikale Politik in Baden und damit auch Ketteler bekämpfte, der noch im August 1867 rheinischen Klerikalen als einer der „gouvernementalen“, der Freiheit der Kirche gefährlichen Katholiken gegolten hatte, nun freilich immer mehr in die Feindschaft mit Bismarck hineinkam. Windthorst aber wurde bei dem ersten großen, grundsätzlich und politisch bedeutenden Vorstoß des Reichstagszentrums in einer Reihe mit den Reichensperger und Ketteler vorgeschickt.

Der erste Kampf im neuen Deutschen Reichstage galt der Adresse an den Kaiser. Die Verpflichtung zu dieser Begrüßung anerkannten die Klerikalen so gut wie die konservativen und die liberalen Parteien, aber sie setzten dem von der Mehrheit gewählten Wortlaut einen zumeist übereinstimmenden, an der grundsätzlich und politisch wichtigsten Stelle aber anders gearteten Wortlaut entgegen. Ketteler hat im Frühjahr 1872 nach Niederlegung seines Mandates mit dünnen Worten gesagt¹⁾: „Bei der Adreßdebatte waren die Katholiken nicht so sehr als Mitglieder der Zentrumsfraktion in den Kampf getreten, als vielmehr in ihrer Eigenschaft als Katholiken.“ Es war aber doch die Fraktion als solche, die eine katholische Beurteilung einer politischen Frage vertrat. Der Gedanke, den Verzicht auf die Einmischung in innere Angelegenheiten fremder Völker grundsätzlich auszusprechen, ließ sich von der hohen Politik aus genügend rechtfertigen, um nicht erst durch taktische Bedürfnisse erklärt werden zu müssen. Aber taktische Erwägungen erklären gewiß nicht zuletzt die zugespitzte

¹⁾ Die Centrums-Fraction S. 28.

Form der berühmten Stelle, die mit einem anfechtbaren geschichtlichen Urteil über mittelalterliche Kaiserpolitik einsetzte und mit dem eben durch dieses Urteil verdeutlichten und verschärften Satze schloß: „Die Tage der Einmischung in das Leben anderer Völker werden, so hoffen wir, unter keinem Vorwande und in keiner Form wiederkehren.“ Man kann wohl erwägen, ob es nicht größer gewesen wäre, in diesem Augenblicke, da es sich um die gemeinsame deutsche Danksagung an den Kaiser handelte, auf diese Worte zu verzichten. Aber man darf im Hinblick auf die führende Partei der National-liberalen nicht vergessen, daß wie in den Schriften und dem Macht-bereiche des Mainzer Bischofs, so allenthalben im politischen Kampfe dem Liberalismus recht eigentlich die katholisch-kirchliche Feindschaft angesagt worden war.

Für die Reichstagsmehrheit überhaupt aber konnte selbst in der Haltung des Papstes ein Anlaß zur Abwehr liegen. Soeben hatte das päpstliche Glückwunschsreiben an den Kaiser, das unter dem 6. März 1871 die Mitteilung von der Reichsgründung beantwortete¹⁾, in deutbarer Weise die Hoffnung ausgesprochen, die kaiserliche Freundschaft werde zum Schutze der Freiheit und der Rechte der katholischen Religion nicht wenig beitragen. Die von der Kurie begünstigte und geförderte „Genfer Correspondenz“ aber, die der katholischen Presse auch kurial-offiziös zubereiteten Stoff lieferte, ließ sich mit wirklich oder angeblich deutscher Feder „aus Rom“ schreiben²⁾, es sei männlich, christlich, wahrhaft katholisch gesprochen, wenn die Katholiken sich überall für Tragung der drückendsten Staatslasten unter der Bedingung bereit erklärten, daß ihre Gewissensfreiheit durch die Freiheit ihres obersten Hirten gewährleistet sei; es ist gut, hieß es zum Schlusse, „daß überall und in allen Kreisen recht klar werde, daß wir Katholiken nur dann Untertanen sein können, wenn der Papst Souverän ist“. In Deutschland bewährten sich namentlich katholische Edelleute als Vorkämpfer politischer Papstgedanken, die derart zur Voraussetzung deutscher Reichsgedanken gemacht wurden, als Vorkämpfer der „Genfer Correspondenz“, auf deren stärkere Verwertung in der deutschen klerikalen Presse sie hinarbeiteten: allen voran der dem Mainzer Bischof befreundete Fürst Karl von Löwenstein, doch auch heimatliche Adelsgenossen Kettelers und sein hessischer Standesgenosse, der Baron v. Wambolt. Der Bischof selbst zeigte keine Vorliebe für die bald immer heftiger gegen das kaiserliche Deutschland hetzende „Correspondenz“; er sagte sich im Oktober 1871 auch öffentlich von ihr los. Aber wenn nicht mit der „Genfer Correspondenz“, so brachte man ihn, mindestens aber, und mit Recht, seine Umgebung, das geistliche Mainz, mit dem

¹⁾ Gedr. z. B.: Siegfried, Aktenstücke S. XXXI Anm. 1.

²⁾ Rhein. Merkur 2 (1871) Nr. 12 (19. 3.) S. 109. Vgl. ebenda Nr. 5 (29. 1.) S. 47, auch P. v. Hoensbroech: Preuß. Jahrb. 102 (1900), 100f. — Vgl. unt. S. 649, 662.

„Mainzer Journal“ in Verbindung. Hier aber wurde vor, in und nach dem Kriege die Kirchenstaatsfrage eifriger und man möchte sagen mit mehr Staatsgesinnung behandelt als die deutsche Frage. Am Vorabende des Kaisertages von Versailles sprach man hier¹⁾ von der Ungewißheit der Annahme der Versailler Verträge — „jeden Ausganges mit vollster Resignation gewärtig“, und drei Wochen später ließ der Verfasser dieses Leitartikels die reichsfeindliche Gruppe der baierischen „Patrioten“ mit ihrer Erklärung gegen das neue Reich zu Worte kommen. Der Kirchenstaat aber wurde, kurz nach dem Eintreffen jenes päpstlichen Glückwunschscheibens an Kaiser Wilhelm, in dem Mainzer Blatte geradezu als der Katholikenstaat hingestellt, ja mit plumper Politisierung der Kirchengemeinschaft begriff man die Katholiken als Volk für sich: „Die Macht des Papsttums“, so wurde im Vertrauen auf ein papstfreundliches England verkündet, „ist ohne Zweifel die erste der Welt. Dasselbe kann deshalb seine Souveränität nicht verlieren, denn das katholische Volk hat zum mindesten ebensoviel Anrecht, ein unabhängiges Oberhaupt zu besitzen, als jede andere einzelne Nation“. Unmittelbar nach Eröffnung des Reichstages, drei Tage vor der Adreßdebatte erschien allerdings ein politischer Leitartikel „Rom und die Großmächte“, dessen Verfasser, weniger anspruchsvoll als jener englandgläubige Enthusiast und in fühlbarem Gegensatze zu ihm, vor falschen Hoffnungen auf baldige Wiederherstellung des Kirchenstaates durch eine der Großmächte oder gar auf das phantastische Privatunternehmen einer katholischen Armada warnte; aber auch dieser nüchterne Betrachter erwartete einen neuen Aufstieg legitimistischer Gedanken im Geiste der Heiligen Allianz.

Angesichts dieser und ähnlicher Worte²⁾, die wahrhaft starke Stimmungen aus der Stille in die Öffentlichkeit trugen, begreift man das Vorgehen der Reichstagsmehrheit; sie wollte durch zurückhaltende, aber unmißverständliche Abweisung der weltbekannten, in ihren möglichen politischen Wirkungen unübersehbaren päpstlichen Erwartungen jeden Schein einer schweigenden Billigung oder nur Duldung verhüten. Ketteler freilich meinte hinterdrein³⁾, einer Adresse,

¹⁾ Mz. J. 1871 Nr. 14 (17. 1.). — Zum Folg.: Nr. 34 (9. 2.; wie Nr. 14 von P, vgl. unten S. 642 Anm. 1), 65 (17. 3. „England und die röm. Frage“ GC), 73 (27. 3., von P).

²⁾ Vgl. etwa noch: Christl.-soz. Blätter 1871 Nr. 3 S. 36—39 „Die katholische Verfassungspartei auf dem deutschen Reichstage und die christlich-soziale Frage“ (unmittelbar vor den Reichstagswahlen). Darin (S. 36; Sperrungen von mir) der Satz: „Unter den aufgestellten Programmen ist offenbar das der Angehörigen der katholischen Kirche das schwerwiegendste seinem Inhalte nach, weil das Oberhaupt der katholischen Kirche seiner weltlichen Macht, eines tausendjährigen Besitzstandes beraubt ist, und weil diese Besitzergreifung vollzogen hat eine Regierung, welche ihren Gesandten beim neuen deutschen Kaiser accreditiren will.“

³⁾ Centrums-Fraction S. 23f. (mit verfehelter Polemik gegen Bennigsen). Zum Folg.: ebenda S. 20f. und 25.

die sich genau an die Thronrede gehalten hätte, würde auch das Zentrum zugestimmt haben; in der Thronrede aber stand der Satz, der kirchenstaatliche Hoffnungen schon fühlbar abwies: „Das neue Deutschland . . . wird ein zuverlässiger Bürge des europäischen Friedens sein, weil es stark und selbstbewußt genug ist, um sich die Ordnung seiner eigenen Angelegenheiten als sein ausschließliches, aber auch ausreichendes und zufriedenstellendes Erbteil zu bewahren.“ Eine derartige Andeutung¹⁾ aber fehlte begreiflicherweise der vom Zentrum eingebrachten Adresse; mochte ihr Ketteler im übrigen patriotische Gefühle und treue Kundgebung, Ergebenheit gegen den Kaiser und das Reich mit Recht nachrühmen: die anderen konnte sie nicht befriedigen, eben weil sie auch im Schweigen römische Erwartungen zu verraten schien. Die Zentrumsfraktion selbst gab sich keiner Täuschung über die Wirkungen einer solchen Absonderung hin; ihren Mitgliedern waren „die Konsequenzen ihres Schrittes vollkommen bewußt“. So hat Ketteler beim Abschied vom Reichstage selbst erklärt. Er meinte damals auch sagen zu dürfen, „alle“ Katholiken Deutschlands hätten den Wunsch gehegt, „daß ihr Kaiser, welcher versprochen hatte, alle Rechte im Deutschen Reiche zu schützen, sich auch des Oberhauptes der Kirche, in dessen Stellung so viele katholische Rechte mit berührt sind, mit seinem mächtigen Worte annehmen möge“. Also doch die gemeinkatholische Erwartung einer, ausgesprochenermaßen allerdings nur diplomatischen Intervention zugunsten Roms, wie sie denn auch von Windthorst im Reichstage tatsächlich gefordert wurde! Solchen Ansprüchen von vornherein die Aussicht auf Erfolg zu nehmen, war nun eben der besondere Sinn der Mehrheitsadresse; den Weg der Einmischung in Italien offen zu halten, aber der wahre Sinn der Zentrumsadresse. Der Parlamentskampf um diese Adressen mußte der Sache nach auch ein Kampf um Papsttum und Kirchenstaat sein, überhaupt um politische Nutzbarmachung kirchlicher Gedanken, ein Spiel und Gegenspiel, das dann in der Auseinandersetzung über die katholischen Wünschen entspringenden Grundrechtsforderungen tiefe kirchen- und kulturpolitische und auch nationalpolitische Gegensätze aufdecken sollte.

August Reichensperger eröffnete in der siebenten Reichstagssitzung am 30. März 1871 die Verteidigung der Zentrumsadresse mit einem Angriff auf die Mehrheitsadresse; er unterließ es dabei, von Papst und Kirchenstaat näher zu sprechen. Miquel, der ihm nach Schulze-Delitzsch und eindringlicher als dieser entgegnete, holte das nach. So war der in der Rednerreihe auf Miquel folgende Ketteler genötigt, die Papstfrage, die ja doch hinter den Anträgen und Reden stand, wenigstens zu berühren. Er begründete die Ablehnung des Entwurfes der anderen ähnlich wie Reichensperger, aber mit eigenen geistlich-moralischen Betrachtungen, zugleich in geschickter An-

¹⁾ Die z. B. auch von der italienischen Regierung sofort richtig aufgefaßt wurde; Bericht des französischen Gesandten in Florenz G. Rothan, 29. 3. 71: Rothan, *Souvenirs* 2 (1885) S. 383; H. Bastgen, *Die römische Frage* 2 (1918) S. 766 mit Anm. 3.

knüpfung an die Auffassung, an die Persönlichkeit des Fürsten, dem diese Huldigung gelten sollte; mit Gedanken des Kaisers soll die Ablehnung jener Adresse an ihn begründet werden: der Entwurf sei mindestens in einzelnen Punkten nicht ganz wahr, nicht so schlicht, wie die vorbildlichen Berichte über die Kriegereignisse, die „unsere ruhmreiche Kriegsführung“ ganz dem schlichten Sinne des Kaisers entsprechend gegeben habe. Er meint, daß schon die in diese allgemeine Adresse hineingetragene Geschichtsauffassung der Mehrheit, das Urteil über die alte Kaiserpolitik, seiner Partei die Zustimmung „eigentlich“ unmöglich mache. Aber er lehnt vor allem auch die sachlich wichtigsten Worte ab: er stellt, nicht frei von Willkür in der Auslegung, die grundsätzliche Verwerfung einer Einmischung als eine unmögliche Forderung dar. Die „fruchtlose“ Erörterung, ob das Interesse der deutschen Katholiken an der Unabhängigkeit des Papstes nicht Schutz beanspruchen könne, erklärt er, nicht beginnen zu wollen; eben diese Hindeutung ließ doch erkennen, was ohnedies für gewiß gelten mußte, daß die Klerikalen wie früher so jetzt aus der staatlichen Schutzpflicht gegenüber deutschen Rechten auch eine Pflicht zum Schutze der besonderen Rechte der deutschen Katholiken ableiteten. Es ist danach begreiflich, wenn der bayerische Liberale Völk, der sogleich nach dem Bischofe sprach, von dem Zentrum die bestimmte Erklärung forderte: „es ist unsere Anschauung, daß das Deutsche Reich zugunsten der Wiedereinsetzung der weltlichen Herrschaft des Papstes nicht interveniere“.¹⁾

Die Gegner der Klerikalen hatten des Bischofs Rede mit besonderer Spannung erwartet: sie fesselte zuerst alle, enttäuschte freilich die Anspruchsvollen anderer Geistesrichtung rasch.²⁾ Aber man beschäftigte sich auch am zweiten Verhandlungstage noch vornehmlich mit ihm, obwohl inzwischen Windthorst in geschickter Rede herausgegriffen hatte, was sich günstig, namentlich konservativ günstig beleuchten ließ, denn auch er hätte, so wenig Hinneigung er zu kaiser-treuen Konservativen hegte, sie noch in diesem Augenblicke gern von den Liberalen getrennt. Ketteler aber mußte sich auch gegen den freikonservativen Grafen Bethusy-Huc verteidigen, der des Bischofs Meinung von einem klerikalen Sonderbesitz an Gottesfurcht abgelehnt hatte; die Verteidigung Kettelers konnte nur zu leicht den Eindruck erwecken, daß ihm der Bestand des Reiches als bedingt gelte durch die Anerkennung des Geistes der „Gottesfurcht“, das wollte sagen, einer der katholischen Auffassung entsprechenden geistigen Grundlage des Reiches. Als dann der Protestant Wilhelm Ewald, von den Tagen der Göttinger Sieben her politisch berühmt, jetzt in seinem Welfentum erstarrt, gegen Preußens „Unrecht“ im Jahre 1866 von neuem protestierte unter Berufung auf den von Ketteler wieder hervorgezogenen Kernspruch „*Justitia est fundamentum regnorum*“, dabei an der bischöflichen Rede die deutlich erkennbare Verurteilung der preußischen Verstöße gegen jenen Spruch begrüßte und nur die ausdrückliche Beziehung auf das Jahr 1866

¹⁾ Man muß hier daran erinnern, daß Pius IX. in dem Syllabus vom 8. 12. 64 den Satz verurteilt hatte (§ 62): *Proclamandum est et observandum principium de noninterventu.*

²⁾ Vgl. etwa: „Im neuen Reich“, hg. v. Alfred Dove, 1871 I S. 522; H. v. Treitschke 31. 3. 71 an s. Frau: Briefe 3, 316 Anm. 1.

vermißte, da hat Ketteler gegen diese preußenfeindliche Ausdeutung seiner Worte keinen Einspruch erhoben.

Die Adreßdebatte bildete die Einleitung zu dem sachlich bedeutenderen Grundrechtskampfe und hat diesem sogleich etwas von ihrer Erregung mitgegeben. Die klerikalen Aussichten waren schon bei der Eröffnung des Reichstages nicht die besten. Immerhin hatten die Nationalliberalen selbst Mitte März noch die Entscheidung offengelassen; die vom Zentrum gewünschte Aufnahme der preußischen Verfassungsbestimmungen über die Kirchen war jedenfalls nicht grundsätzlich von ihnen abgelehnt worden, wenn sie auch mit etwas unbestimmten Worten den Versuch, eine „zweideutige“ Fassung einzubringen, für aussichtslos erklärt hatten.¹⁾ Daß die Regierung für den Zentrumsantrag nicht eintreten werde, wußte Ketteler, seitdem er an einem der letzten März tage den Reichskanzler besucht hatte, um die vor einem halben Jahre brieflich geforderte Aufnahme der preußischen Kirchenparagraphen in die Reichsverfassung genauer zu begründen; wenn er von dieser Besprechung die Überzeugung mitnahm, daß der Antrag von der Regierung lediglich zurzeit und aus politischen Gründen nicht unterstützt werde, nicht aber als regierungsfreundlich gelte, daß Bismarck ihm eher persönlich wohlwollend gegenüberstehe, so haben Kettelers persönliche Wünsche bei der Bildung dieses letzten Urteils²⁾ gewiß unbewußt mitgewirkt. Der Kampf um die Grundrechtssätze wurde von den Klerikalen ohne Frage unter den stärksten Zweifeln am Erfolg eröffnet, gerade weil er hüben und drüben als Kampf der Grundsätze betrachtet wurde. Er galt dem Bischof insbesondere als Prüfstein der Geister, als Wage für den Wert des neuen Reiches. Es ist ein Beweis dafür, wie sehr Ketteler sich in den wenigen Monaten seiner parlamentarischen Tätigkeit in die parlamentarische Verhüllungstaktik seiner Partei hineingelebt hatte, daß er in seiner Zentrumschrift von 1872³⁾, seinem persönlichen Parteibericht gleichsam, behauptete, bei dem Grundrechtsantrage habe es sich nur um das „politische“ Programm der Zentrumsparthei gehandelt. In Wahrheit gab es keinen parlamentarischen Antrag, der von der Tiefe her so durchaus kirchlich gedacht und empfunden gewesen wäre, wie eben dieser. Vollends für Ketteler persönlich lag hier der kirchliche Grundgedanke seiner ganzen politischen Tätigkeit, wie einst in Frankfurt, so jetzt in Berlin. Das politische Zentrumsprogramm stand hier allerdings gleichfalls in Frage,

¹⁾ Rhein. Merkur 2 (1871) Nr. 12 (19. 3.) S. 109, aus der „Köln. Zeitung“.

²⁾ Veröffentlicht erst in K.s Erklärung vom 16. 3. 73 in der „Germania“ 1873 Nr. 65, Br. 470ff., dazu 26. 10. 71 (Br. 447) und auf der anderen Seite Bismarcks Reden vom 10. 3. 73 (Die polit. Reden d. Fürst. B. hg. v. H. Kohl 5, 1893, S. 389) und 23. 3. 87 (Kohl 12, 1894, S. 348), auch vom 21. 4. 87 (Kohl 12 S. 369 u. 372) und 1. 4. 95 (Kohl 13, 1905, S. 309); Bismarck, Gedanken u. Erg. 2, 125.

³⁾ Die Centrums-Fraction S. 7.

indessen mehr leidend als bestimmend, denn mit dem betont föderalistischen Grundgedanken der Partei war der Übergriff der Reichsgesetzgebung auf die Kirchenpolitik, die auch im Norddeutschen Bunde Landessache gewesen war, schlecht zu vereinigen; immerhin ließ sich der Antrag parteipolitisch rechtfertigen als gesetzgeberische Anwendung der Programmsätze über verfassungsmäßige Verbürgung der religiösen Freiheit aller Reichsangehörigen. Der Zentrumsantrag¹⁾ forderte, nach dem ersten Paragraphen der Reichsverfassung Bestimmungen einzufügen, die nach dem Vorbilde der preußischen Verfassung den Kirchen und Religionsgesellschaften das Recht der freien Verwaltung sicherten.

Im Reichstage²⁾ begründete Peter Reichensperger am 1. April 1871 den Antrag mit Gedanken und Worten, wie sie Ketteler seit einem Jahrzehnt schriftlich und mündlich unermüdlich vorgetragen hatte; Reichensperger suchte die Forderung, die auf politischem Boden kirchliche Wünsche verwirklichen wollte, mit solcher entschlossenen Einseitigkeit politisch zu rechtfertigen, daß sie fast wie ein kirchliches Opfer erscheinen konnte.³⁾ Was der Antragsteller verhüllte, holten die Gegner wieder ans Licht. Heinrich v. Treitschke, der es übrigens schon damals nicht ganz unbedingt mit der nationalliberalen Fraktionspolitik hielt⁴⁾, faßte die innerliche Verbindung ins Auge, die zwischen dem Grundrechtsantrag und dem klerikalen Adreßantrage bestand; diesen nannte er mit bitterem Witze die *secessio in montem sacrum*. Er bestritt den Klerikalen die Befugnis, sich auf die Frankfurter Grundrechte zu berufen; er sah hier überhaupt nur den Versuch, der katholischen Kirche auf einem Seitenwege eine selbständige Stellung dem Staate gegenüber zu schaffen. Treitschke richtete sich schon mehr gegen Ketteler als gegen Reichensperger, wenn er über diese Auswahl aus den Grundrechten der preußischen Verfassung spottete, über diese armen sechs Artikel, die — nun deutet er auf Kettelers Wort — die *magna charta* der deutschen Nation sein sollten, wenn er spottete über das angenehme Beiwerk, das die eigentlichen kirchlichen Absichten verdeckte. Aber er apostrophierte ganz unmittelbar den Abgeordneten Ketteler mit witzig spöttelndem Vergleiche zwischen dem alten Deutschland, auf dessen Reichstag der Mainzer vertreten war, und dem neuen Deutschland, das den ungeheuren Fortschritt auch darin zeige, daß der Bischof von Mainz als erwählter Vertreter der deutschen Nation auftrete. Wenn Treitschke dann den Antrag aus der Absicht erklärt, das Reichsrecht gegen die Landesgesetze „mit einem Schein des Rechts“ auszuspielen, so mußten auch hier schon seine Worte „jeder beliebige Bischof könne dann gegen die Verfassung seines Landes Klöster errichten“ wieder wie eine unmittelbare Beziehung auf den Sieger über staatliche Verfügungen und Verordnungen erscheinen, nicht anders auch seine, zuletzt vom Widerspruch des Zentrums begleitete Bitte, „nicht einem beliebigen deutschen Landesbischof“ die Möglichkeit zu geben, gegen seine Landesregierung den Rebellen zu spielen.

¹⁾ Gedr.: Sten. Berichte d. Reichstags I. Leg.-Periode, 1. Session, 1871, Bd. 3 (Anlagen) S. 62 Nr. 12 (zum Folg.: S. 63). — K. beanspruchte nicht (Centrums-Fraction S. 41) die geistige Urheberschaft des Grundrechtsantrages, aber sie kommt ihm tatsächlich doch unmittelbar oder mittelbar zu.

²⁾ Sten. Ber. I 1, 1871, S. 104 ff. (auch für das Folgende).

³⁾ Zum Schlusse: „Die Tatsache der Glaubenspaltung können wir nicht ungeschehen machen; wir können aber die politischen Schädlichkeiten, die daraus erwachsen, überwinden. Das ist der Zweck meines Antrages.“

⁴⁾ Vgl. Treitschke, Briefe 3 S. 322: 30.4.71. Treitschke und Bennigsen standen sich damals kühl gegenüber: Oncken, B. 1, 734 Anm. 1, dazu Treitschke, Briefe 3, 307 bei Anm 2.

Nun aber erhob sich in der nächsten Sitzung, am 3. April, als erster Redner der geistliche Ritter wider den weltlichen. Man sieht die ewig gleiche Kraft seiner alles Geistige, alles Politische aufsaugenden kirchlichen Überzeugung einmal wieder ungehemmt hervorbrechen, wenn Ketteler, Treitschkes Wort aufnehmend, diesem Reichstag zurief: „Geben Sie niemals Zustimmung zu Gesetzen, welche Rebellen gegen Gottes Gesetz sind; dann werden auch wir gewiß niemals Rebellen gegen Landesgesetze sein“. Den durch des Zentrums kirchenpolitischen Eifer und die eigenen kirchenpolitischen Neigungen schon aufgereizten Nationalliberalen konnte das nur als Bestätigung der von Treitschke ausgesprochenen Besorgnis gelten, und in dem Zurufe „Sie wollen es also doch“ klang diese Auffassung dem Bischof sogleich entgegen. Für Ketteler wie für Treitschke mußte dieser Zweikampf begleitet sein von den Erinnerungen an die schweren badischen Kirchenkämpfe. In der grundsätzlichen Bestimmtheit aber jener Eingangsworte Kettelers, die er auch nachher nicht abschwächte, erinnert diese seine zweite große Reichstagsrede an seine Paulskirchenrede; auch die taktische Befähigung zu einseitiger Beleuchtung und geschickter Verschleierung bewährte sich hier, besser noch als einst, und auch durch werbende Verbindung mit gemeindeutschen Gedanken, die sich in der Tat hier heranziehen ließen, suchte er den Parteienantrag zu empfehlen. Mit der Übernahme des Artikels 15 der preußischen Verfassung in die Reichsverfassung sollte nun nach der Auffassung des Zentrums — Ketteler spricht seiner Partei den „Standpunkt der höheren Gerechtigkeit gegen alle“ zu — das Werk der deutschen Kriegsheere vollendet werden. Der Geist der Gottesfurcht, von dem der Kaiser und das Heer sich erfüllt zeigten, müsse „in irgend einer Weise“ auch in dem Verfassungswerk ausgedrückt werden; der Zentrumsantrag biete die Gelegenheit. Dieser Antrag sei der rechte Ausdruck der Parität: die religiösen Kämpfe sollen vom politischen Boden ausgeschlossen werden; im öffentlichen und politischen Treiben fordert Ketteler — er, der alle seine politischen Gedanken und alle seine politische Polemik getränkt hatte mit religiös-kirchlichen Anschauungen und Ansprüchen —, fordert Ketteler vor dem deutschen Reichstage „religiöse Versöhnung“. Die Verfassung gewähre jetzt mehr Gedankenfreiheit als Religionsfreiheit. Die Forderung der Zentrumsparthei gehe nur auf kirchliche Selbständigkeit im Rahmen der allgemeinen Gesetzgebung, nur die „vorbeugende Gesetzgebung, die Ausnahmsgesetzgebung für Religion und religiöse Genossenschaften“ bekämpfe sie. Das waren offenbar die Worte, wie Ketteler sie sich zurechtgelegt hatte, ehe Treitschke sprach.¹⁾ Die zweite Hälfte der bischöflichen Rede aber, die zuletzt wieder gewandt zum Grundsätzlichen zurückleitete, war wesentlich eine Auseinandersetzung mit Treitschke; sie entlockte namentlich den bayerischen Klerikalen immer wieder lauten Beifall — begreiflich genug bei ihrer Stimmung gegenüber dem preußischen und protestantischen Geschichtschreiber, dem Herausgeber der „Preußischen Jahrbücher“. Mit Hilfe jener Kunst der Ausdeutung und der Vereinfachung, die er in allen seinen Kämpfen meisterlich zu üben wußte, verteidigte er die preußische Verfassung und die Gedanken von 1848 gegen Treitschke, der in Wahrheit den größten Rückschritt predigte, nämlich die alten Grundsätze des Staatskirchenrechts. Die Annahme des Zentrumsantrages werde Deutschland ein großes Gut bringen, den wahren religiösen Frieden. Bei der Stimmung der Reichstagsmehrheit hielt es Ketteler — wieder wird man an seine Parlamentsrede von 1848 erinnert — für nützlich, einfach die Zuständigkeit des Reichstages zur Auslegung katholischer Prinzipien zu bestreiten, und daß er mit diesem Einspruche zugleich etwas vom Reichstage forderte, zeigt seine Erklärung, die Katholiken seien berechtigt, nach ihrem Glauben in Deutschland zu existieren, nach den Prinzipien der Kirche „innerhalb der allgemeinen wahren Prinzipien im Staate“; diese Grundsätze „müßten“ anerkannt werden. Hier also wurde mitten im deutschen Reichstage von einem deutschen Bischofe, freilich namens

¹⁾ Man beachte, daß er wieder — und zwar ohne Beziehung auf Treitschkes spitzes Wort — den Zentrumsantrag eine *magna charta* des Religionsfriedens in Deutschland nannte.

einer politischen Partei, versucht, ein ganzes Stück kirchlicher Staatslehre in das deutsche Reichsrecht und das deutsche Reichsleben hineinzutragen; ganz unabhängig von der Frage der Grundrechtsforderung mußte der Reichstagsmehrheit diese Zumutung, die „wahren“ Prinzipien des Bischofs gläubig hinzunehmen, unerträglich sein. Ketteler selbst begehrte — und damit berührte er vom kirchlichen Boden aus eine wahrlich nicht kirchliche Frage — die Anerkennung der Zentrumsforderung auch mit Rücksicht auf die Elsässer, die „ihrer großen Majorität nach ein ihrer Kirche und ihrem Glauben treu anhängendes Volk“ seien.¹⁾

Für Ketteler konnte es nicht schwer sein, in überzeugter Rede diese unitarische Grundrechtsforderung der „föderalistischen Verfassungspartei“ zu vertreten; es war einer seiner alten Lieblingsgedanken, für den er hier kämpfte. Anders Windthorst. Er sprach lediglich als Parteitaktiker, wenn er die Parteiforderung begründete, der seine eigene partikularistische Herzensmeinung widerstrebte und die er gern verhindert hätte; sein welfischer Föderalismus mußte hier vor den kirchlichen Bedürfnissen kapitulieren. Auch Windthorst ließ übrigens den von Ketteler vorsichtig angeschlagenen Ton des Zweifels an der inneren Reichseinheit im Zentrumssinne leise anklingen. Dieser Welfe wünschte, wie selbst die Trümmer seines von ihm planmäßig vernichteten Briefwechsels noch erkennen lassen, kaum etwas herzlicher, als das neue Reich wieder zerstört zu sehen; im heimlichen Genuße seiner anders gearteten wahren Hoffnungen, nur scheinbar im Sinne der ehrlichen Meinung Kettelers, die ein „christliches“ Deutsches Reich als das allein starke Deutsche Reich betrachtete, erklärte nun auch Windthorst, die Annahme des Zentrumsantrags sei notwendig im Interesse der Konsolidierung des Reiches, und in kluger Ausnutzung seiner Rolle setzte er gar hinzu, es scheine ihm schon bedauerlich genug, daß nicht die Regierung die Initiative ergriffen habe.

Es bezeichnet den geistigen Nachhall auch der Grundrechtserörterungen Kettelers, daß sie durch Windthorsts Rede nicht aus dem Vordergrund des Redekampfes verdrängt wurden. Moritz v. Blanckenburg, damals noch Bismarcks Freund, ironisierte die widerspruchsvollen Begründungen der Zentrumsredner, insbesondere den Widerspruch im Auftreten Windthorsts, aber auch ihn reizte es, sich grundsätzlich vor allem mit dem Bischof auseinanderzusetzen. Kettelers naive und emphatische Aufforderung an den Reichstag, keine gegen „Gottes Gesetze“ rebellischen Gesetze zu geben, war von dem unmittelbar nachher sprechenden freikonservativen Grafen Renard nicht beachtet worden; sachlich stimmte Renard im wesentlichen mit Treitschke überein, nur glaubte er, optimistischer als dieser, daß es dem deutschen Geiste bald gelingen werde, die freie Kirche im freien Staate zu schaffen. Erst der in Bochum gewählte Berliner Fortschrittler Dr. Löwe stellte die naheliegende Frage, wer denn entscheide, was Gottes Gesetze seien. Windthorst blieb die Antwort schuldig. Der erste Liberale, der nach ihm zu Worte kam, gab sie dann vom liberalen Standpunkt aus. Es war der bayerische Jurist Marquard Barth (schon 1848 in Frankfurt als kleindeutscher Gegner der großdeutschen Klerikalen von seinen liberalen Parlamentsfreunden geschätzt), der nun den Bischof mit kirchlichen Waffen politisch zu schlagen suchte: wer den unfehlbaren Papst anerkenne, müsse ihn auch darüber entscheiden lassen, ob ein Gesetz gegen Gottes Gesetz sei; freilich widerspreche der Zentrumsantrag mit der Forderung der Preßfreiheit den päpstlichen Lehren. In schneidigerem Tone sprach der Führer der badischen Nationalliberalen, der Mannheimer Oberstaatsanwalt Kiefer, der aus den Erfahrungen der oberrheinischen Kirchenkämpfe den nötigen Anschauungsstoff gegenwärtig hatte und mit dem ursprünglich nationalen das an dem massiven Wesen der badischen Gegner geschärfte, auch wohl überschärfte antiklerikale Empfinden des badischen Liberalismus für den Kampf um die Reichsverfassung mitbrachte. Kiefers schärfstes Wort freilich: „Die Herren haben die nationale Idee, ungeachtet des preußischen Verfassungsartikels 15, bekämpft bis auf den heutigen Tag und mit allen ihren Mitteln, und sie würden dies heute noch tun,

¹⁾ Vgl. schon den Brief an Bismarck vom 1. 10. 70, oben S. 613 f.

wenn ihnen nicht durch den Gang der Dinge eine andere Idee aufgedrungen worden wäre“, dieser Satz, der eine geschichtliche Beobachtung einseitig parteipolitisch verwertete und gerade auf den Mainzer Bischof durchaus nicht zutraf, hatte, bei großer Unruhe des Zentrums, lauten Beifall links und rechts geweckt.

Dennoch, und obwohl auch die Konservativen Auffassung und Anträge des Zentrums bekämpften, hatte der Gang der Aussprache vor allem doch die alten tiefen Gegensätze zwischen Liberalismus und Klerikalismus aufgedeckt; man konnte erkennen: diese Gegensätze wurden schon auf beiden Seiten bewußt gepflegt, man fühlte: hüben und drüben arbeitete sich der längst bewährte, in den süddeutschen Staaten, in Baden zumal, auch in dem Jahre der deutschen Entscheidung nicht beruhigte Kampfgeist zu neuen schweren Auseinandersetzungen auf dem neuen Reichsboden empor. Den Männern des Zentrums, denen der Liberalismus als der geborene, der unversöhnliche Gegner erschien, blieb die Hoffnung auf ein leidliches Verhältnis zu den Konservativen noch lebendig. Auch gegen die Konservativen wehrte man sich, aber man warb zugleich um sie. Hermann v. Mallinckrodt, maßvoll in der Form, suchte ihnen ins Gewissen zu reden. Freilich sah er bei der Partei die konservativen Prinzipien mehr und mehr „verdunsten“. Von dem „wahren“ Konservatismus versprach er sich immerhin etwas für seine Partei, in deren Namen er es nun mit Aufsehen erregenden Worten als eine allgemeine Frage der Rechtssolidarität in Europa hinstellte, „wenn das legitimste und älteste Recht in Europa in der ruchlosesten Weise angegriffen und beeinträchtigt wird“. Das war eine grundsätzlich berechnete Anwendung konservativ-legitimistischer Gedanken, aber sie bestimmte in dieser einseitigen Beziehung auf den Kirchenstaat angesichts der deutschen politischen Aufgaben doch höchstens Konservative von der bis zur Reichsfeindschaft versteinernen Prinzipienstarrheit Ludwigs v. Gerlach. Dagegen durfte Mallinckrodt hoffen, auf die Masse der Konservativen, denen der Reichsgedanke die alten preußischen Bindungen gelockert zu haben schien, Eindruck zu machen mit seiner zugleich konservativ-königstreu und preußisch-deutsch gefärbten Ankündigung, daß seine Partei die Freiheit für alle wolle, die Freiheit des Guten und des Bösen, „auf dem Boden einer in starker Hand gehaltenen und gesicherten, gerechten, sittlichen Gesetzgebung“. Er verwarf die „Trennung des Staates von der Kirche“; Staat und Kirche sollten selbständig nebeneinander stehen, aber auf den Gebieten, wo beide einander berühren und ineinander greifen, ein wohlwollendes, vertrauendes Zusammenwirken zeigen. Mit fast lockendem Werben kam er den Konservativen so weit entgegen, daß er erklärte, von diesem Standpunkt aus würden auch die Meinungsverschiedenheiten über Schule, Ehe und dergleichen zu erörtern sein. Wer schärfer zusah, mußte hier freilich ein Gleiten und Wogen bemerken, das „diesen Standpunkt“ überhaupt nicht mehr als „Standpunkt“ erscheinen ließ. Miquel fand denn auch wieder lebhaftere Zustimmung auf beiden Seiten des Hauses, als er, der erprobte Kämpfer des Nationalvereins, des preußischen Landtags, des norddeutschen Reichstags, die Haupt- und Herzensgedanken mindestens vieler Klerikalen richtig fassend, herausfordernd und doch nur alte Herausforderungen zurückzahlend, dem Zentrum zurief: „Das Deutschland von heute ist gegen Sie zustande gebracht, Sie haben es verhindert mit allen Mitteln, Sie sind heute die Geschlagenen“. Es klang wie ein Bekenntnis zugleich der nationalliberalen Partei, wie ein Kampfbekennnis schon, wenn er mit schneidender Schärfe verkündete: „Ich will kein Vertrauen haben, ehe ich nicht Beweise habe; die Geschichte flößt mir kein Vertrauen ein.“ Das Wort sollte wohl im besonderen Mallinckrodt, freilich zunächst nur den Konservativen geltende versöhnliche Gebärde abweisen. Aber gerade in Miquels Rede stand die Auseinandersetzung mit Ketteler beherrschend voran. Er hat ausgesprochen, was heute noch empfinden wird, wer diesen die Tiefen auch der kirchlichen Leidenschaften schon halb aufdeckenden Redekampf überschaut: Kettelers Ausführungen bildeten die eigentliche Grundlage dieser ganzen Diskussion. Eben in Miquels Rede kündete sich schon der künftige Vorstoß gegen die preußischen Verfassungsbestimmungen an, die das Zentrum jetzt auf das ganze Reich übertragen wissen wollte.

Dieser Kampf, den die in allen Reden nachklingenden Worte Kettlers durchziehen, hinterläßt doch vornehmlich den Eindruck, daß die dem neuen Reich aus dem Norddeutschen Bunde überkommene, der staatlichen Wirklichkeit angeschmiegte Verfassung lediglich um der mächtigen, in ihrem römischen Haupte jetzt höher als je erhobenen Kirchengemeinschaft willen durch einen das Ganze und die Teile wesentlich berührenden Zusatz umgestaltet werden sollte. Die Aussprache hatte ganz unmittelbar zu den kirchlichen Grundlagen des Zentrumsantrags geführt, zu den kirchlichen Absichten, von denen auch jetzt die klerikalen Anregungen und Forderungen getragen wurden. Selbst einen so klugen und parlamentarisch geschultem Kopf wie August Reichensperger ergriff die kirchenpolitische Erregung; er lief Gefahr, in seiner ersten großen Reichstagskampfabschließenden Rede vom 4. April 1871 mehr von den Stimmungen, von der konfessionellen Tiefenströmung im Zentrum zu verraten, als er parteitaktisch verantworten konnte.

Der Vorstoß der Zentrumsparterie endigte mit einem parlamentarischen Mißerfolge. Der Grundrechtsantrag wurde mit 223 gegen 59 Stimmen abgelehnt. Es war auch sachlich ein schwerer Schlag für jene Katholiken, die, führend oder geführt, die Übernahme der preußischen Kirchenparagraphen in die Reichsverfassung als eine notwendige Bürgschaft der Kirchenfreiheit ansahen. Soweit diese Katholiken die kirchlichen Verhältnisse, namentlich den Kampf gegen Altkatholiken und „Staatskatholiken“, überschauten, erkannten sie natürlich auch den besonderen kirchenpolitischen Sinn jenes Antrags. Ketteler hatte schon in seinem Briefe an Bismarck aus der Einheit kirchlicher und kirchenpolitischer Erwägungen heraus jene Verfassungsbestimmungen gar das „einzige“ Mittel zum religiösen Frieden genannt. Bismarck aber war und blieb zurückhaltend. Bereits beim Beginne der Reichstagsession konnte der Bischof kaum weniger als irgendeiner seiner Parteigenossen über den Verlauf der parlamentarischen Verhandlungen im Zweifel sein. August Reichensperger gab in jener Rede vom 4. April 1871 seiner (das spätere Bild vom Zentrumsturm in anderem Sinne vorwegnehmenden) Bemerkung, das Zentrum stehe in einer Festung, von allen Seiten beschossen, die parteimäßig selbstgefälligen Worte mit: „Wir haben das alles vorhergesehen, und es erschüttert uns nicht im mindesten.“ Die Zentrumsparlamentarier erkannten die unmittelbare parlamentarische Ergebnislosigkeit des Antrages, als sie ihn stellten.¹⁾ Es war kein so ganz reines Pathos, wenn Ketteler ein Jahr später in seiner Parteischrift²⁾

¹⁾ Vgl. dazu K., Centrums-Fraction S. 42 (auch und anders Windthorst in s. Rede vom 22. 4. 71). — Daß man von badischer Seite noch nachher den Kaiser für reichsrechtliche Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu gewinnen suchte, zeigt Hohenlohes Eintrag zum 11. 6. 71: Denkwürdigk. 2, 61.

²⁾ Centrums-Fraction S. 34.

mit einer auf die Nation bezogenen religiösen Feierlichkeit sein Urteil sprach: „Kein Mitglied aus dem gesamten Hause, mit Ausnahme der Polen, hat sich der Zentrumsfraktion bei diesem Antrage angeschlossen, was zum ewigen Gedächtnisse vermerkt zu werden verdient, da es sich hierbei um den Schutz von Rechten handelte, welche zu den heiligsten Gütern der Nation gehören.“

Der nächste praktische kirchenpolitische Zweck des Antrages war natürlich hüben wie drüben klar: die Einzelstaaten, denen es an Kirchenfreiheit noch fehlte, sollten sie durch Reichsgesetz zwangsweise erhalten. Ketteler suchte nach dem Scheitern des Antrages das, was grundsätzlich nicht zu erreichen war, auf diplomatischem Wege wenigstens für das Großherzogtum Baden durchzusetzen, also für das Land, dem gegenüber er stets kirchliche Abneigung und bischöfliche Sehnsucht zugleich empfunden hatte. Er scheute sich nicht, er, der deutsche Reichstagsabgeordnete, am 14. April 1871 dem Kardinal-Staatssekretär Antonelli zu empfehlen¹⁾, das deutsche Bedürfnis nach rascher Regelung der Kirchenverhältnisse Elsaß-Lothringens zu einem Druck auf die Reichsregierung auszunutzen, die Vereinigung der Sprengel von Straßburg und Metz mit einem deutschen Erzbistum geradezu abhängig zu machen von dem Verzicht der badischen Regierung auf ihre bisherige Kirchenpolitik, von der Wiederherstellung des Kirchenfriedens in Baden.

Aber der parlamentarische Grundrechtsvorstoß, dessen Mißerfolg der Bischof auf derartigen Umwegen etwas abzumildern suchte, stand für die Zentrumsfraktion noch in einem allgemeineren kirchlichen Zusammenhang, der nur von wenigen Gegnern im Augenblicke genügend beachtet wurde.²⁾ Sie fürchtete, daß die damals nicht unbedeutende und dazu noch überschätzte katholische Bewegung gegen die Konzilsentscheidung³⁾ von dem Reichstag aus planmäßig gefördert werden könnte. Wie bei der Bildung der Fraktion, so wirkte auch bei der Einbringung des Grundrechtsantrages diese innerkirchliche Rücksicht wesentlich mit. Im Reichstage selbst saßen mehr Katholiken außerhalb als innerhalb der Zentrumsfestung. Der Grundrechtsantrag hatte trotz seiner parlamentarischen Aussichtslosigkeit seinen besonderen Zweck und hat diesen so ziemlich erfüllt: die 58 Zentrums-katholiken, im Kirchlichen straff zusammengefaßt und entschlossen geführt, überraschten die 67 nichtklerikalen Katholiken, die, zer-

¹⁾ K. an Antonelli 14. 4. 71: Pfülf 2, 373f. Gleichzeitig zeigt K. in seinem Offenen Brief an Bluntschli (15. 4. 71; Br. 436ff., bes. 437) auch nach außen, daß er den Kampf gegen die Reste landesherrlichen Kirchenregimentes und insbesondere gegen die badische Kirchenpolitik nicht aufzugeben gedenke.

²⁾ Zum Folg. A. Reichenspergers Tagebucheintrag vom 16. 6. 71 bei Pastor 2 S. 30f.; Hohenlohe, Denkwürdigkeiten 2 S. 52 (vgl. 48).

³⁾ Im Reichstage selbst sprach Franz v. Stauffenberg die Erwartung aus, die altkatholische Bewegung könne eine weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen wie die Reformation.

streut über die Parteien, keine Einheitlichkeit, geschweige einen Zwang der Meinung kannten und über bescheidene Ansätze zu einem kirchenpolitischen Zusammenschlusse nicht hinauskamen. Die Abwehr des Zentrumsantrages brachte die dem Zentrum widerstrebenden kirchentreuen Katholiken des Reichstages in eine Front mit den unkirchlichen Katholiken und mit den Abgeordneten anderer Bekenntnisse, ließ also — schon darum mußte bei allen politischen Rücksichten das Hervortreten der kirchlichen Gedanken in der Auseinandersetzung den Zentrumsmitgliedern nicht unerwünscht sein — den Kirchlichen im Lande jene kirchlich untätigen Katholiken und alle „Staatskatholiken“ als Katholiken zweiter Klasse, das Zentrum aber als Hort der wahren Kirchlichkeit, als einzigen Vorkämpfer wahrer Kirchenfreiheit erscheinen. Die Verbindung zwischen klerikal-Abgeordneten und klerikal-Abgeordneten Wählern arbeitete gut genug, um den parlamentarischen Kampf für die Kirchenparagraphen durch den Kampf der Presse und der Adressen zu unterstützen, was zugleich die auch sonst schon mobil gemachten volksmäßigen Kräfte gegenüber dem Altkatholizismus verstärken mußte¹⁾; darum aber konnte Ketteler hinterdrein wenigstens sich für berechtigt halten, in seiner vereinfachenden Redeweise zu erklären, „das“ katholische Volk habe allgemein die Aufnahme der preußischen Kirchenparagraphen in die Reichsverfassung gefordert.

Dabei stimmten in Wahrheit nicht einmal die Zentrumsabgeordneten ganz überein. Es bedeutete für Ketteler eine bittere Enttäuschung, daß der gewandteste parlamentarische Fechter der Zentrums-Partei jene kirchenpolitische Grundrechtsforderung, die dem Bischof wie eine Gewissenssache aller guten Katholiken erschien, innerlich ablehnte, und zwar lediglich aus partikularistischen Erwägungen heraus. Windthorst war überhaupt fähig, Politik auch auf Kosten des Kirchlichen zu betreiben; Ketteler dagegen hielt an der Nachordnung des Politischen fest. Wenn er im Frühjahr 1871 die polnischen Katholiken in Posen mahnte, keine weiteren Petitionen zugunsten der weltlichen Herrschaft des Papstes an den Reichstag zu senden, so verband er damit nicht, wie Windthorst, den Ratschlag, statt dessen die Fürsten anzugehen, verband damit vor allem nicht die politischen Gedanken des Wolfen, der in seinem Briefe an den polnischen Domherrn Kozmian in Posen²⁾ von seiner Hoffnung auf eine Intervention der katholischen Mächte in Rom schrieb und noch ganz andere Hoffnungen auf die ersehnte Wiederherstellung einer

¹⁾ Vgl. z. B. Pastor, Reichensperger 2 S. 30 mit Anm. 2 und S. 39. — Zum Folg.: Ketteler, Centrums-Fraction S. 35.

²⁾ 4.5. 71. Der Brief wurde 23.2.72 beschlagnahmt und 13.3. veröffentlicht. Vgl. M. Busch, Tagebuchblätter 2 (1899) S. 337 f., dazu S. 335 (für K.). Vgl. Bismarcks Herrenhausrede vom 6. 3. 72: Polit. Reden 5 (1893) S. 291. Auch Bismarck zu A. Reichensperger: Pastor 2, 64; Poschinger, B. u. d. Parlamentarier 2 (1895) S. 184.

klerikalen französischen Monarchie und den Sieg der klerikal-feudalen Mächte in Österreich setzte. Die von Grund auf verschieden geartete Betrachtungsweise führte in bestimmten Fragen zu Zwiespältigkeiten zwischen Ketteler und Windthorst. Gegen Ende April 1871 kam es zu einem schärferen Zusammenstoß. Wir sind darüber einstweilen nur durch die kargen Bemerkungen unterrichtet, mit denen der katholische Fürst Chlodwig Hohenlohe, der Begründer der liberalen Reichspartei, einen Berliner Brief vom 30. April 1871 abschloß¹⁾: „In der Zentrumsfraktion ist Ketteler mit Windthorst in Streit geraten. Ersterer ist abgereist. Man sagt, Ketteler habe Windthorst vorgeworfen, er mißbrauche die kirchliche Frage zu politischen Zwecken. Windthorst hätte ihm antworten können, Ketteler mißbrauche die Politik zu kirchlichen Zwecken; ob er es getan hat, weiß ich nicht. Jedenfalls ist Ketteler fort. Ebenso sein treuer Schildknappe Löwenstein. Die ganze Fraktion ist ärgerlich, daß die Allianz mit den Konservativen mißlungen ist. Nun werden wohl im Geheimen neue Pläne ausgebrütet.“ Es scheint danach, daß Windthorst zu kirchenpolitischen Zugeständnissen, insbesondere wohl zur ausdrücklichen Preisgabe der Grundrechtsforderungen bereit war, um die Verbindung mit den Konservativen zu erleichtern, von denen auch die den Klerikalen am stärksten zuneigenden jene Grundrechtssätze bestimmt verwarfen.²⁾ Ketteler aber wollte nichts Kirchliches opfern, wollte vor allem von seiner Grundforderung der verfassungsmäßigen Sicherung der Kirchenrechte nicht abrücken. An diesem seinem Lieblingsgedanken hat der Bischof auch nach dem parlamentarischen Mißerfolge mit leidenschaftlicher Einseitigkeit festgehalten.³⁾ Wenn er sich mit Windthorst überwarf, so muß seine Erbitterung über dessen Haltung in dieser Sache mindestens stark mitgewirkt haben. Gerade nach dem Abschluß der Grundrechtskämpfe im Reichstag wurde des Bischofs Standpunkt mit besonderem Nachdruck im „Mainzer Journal“ verfochten. Am 15. April 1871 erschien seine Rede vom

¹⁾ Denkwürdigkeiten 2, 52. Windthorst schrieb in dem in der vorigen Anmerkung genannten Briefe: „Der Herr Bischof von Mainz ist nicht hier, sondern in seine Heimat abgereist. Ob und wann er wieder hierher zurückkehrt, weiß ich nicht.“ — 20. 4. ist K. zuletzt im Reichtage nachweisbar (Sten. Ber. S. 313f.), 25. 4. Urlaubsbewilligung für 4 Wochen (St. B. 373), spätestens an diesem Tage Abreise (Pfulf 3, 151), 22. 5. K. „fehlend“, nicht beurlaubt (St. B. 836), desgl. 26. 5. (944), 31. 5. (945) neuer vierwöchiger Urlaub („Amtsgeschäfte“). Der Fürst zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg wird schon 20. 4. unter den Beurlaubten genannt, im Mai unter den Fehlenden. — Nippold, „Der letzte Bischof von Mainz“: Kl. Schriften 2, 368 Anm. 2 (vgl. 436 oben) bemerkt, ohne irgend etwas Tatsächliches anzugeben, der geheime Gegensatz zwischen K. und Windthorst sei viel tiefer gehend gewesen, „als die Weisheit der Redaktionsbureaux sich träumen ließ“.

²⁾ Z. B. Mor. v. Blanckenburg und der nicht dem Reichstag angehörende, aber in der Partei einflußreiche Kleist-Retzow: H. v. Petersdorff, Kleist-Retzow (1907) S. 412.

³⁾ Vgl. auch unten S. 647 f., 652 und 673 f.

30. März nochmals als Leitaufsatz, und fünf Tage später schloß ein wohl von Ketteler unmittelbar angeregter, jedenfalls der bischöflichen Gruppe in der Zentrumsparlei nahestehender Mitarbeiter des „Journals“ einen Aufsatz „Der Deutsche Reichstag und die Grundrechte“ mit der Bemerkung, „daß wir bei aller Achtung vor anderen Ansichten in diesem Punkte in bewußtem Gegensatz zu unseren Gesinnungsgenossen in den Fragen religiöser Natur jede Kompetenzerweiterung des Reiches willkommen heißen.“¹⁾ Bei den Reichstagsverhandlungen selbst war dieser Gegensatz verborgen geblieben. Diese öffentliche Hindeutung auf ihn, dieser kirchlich bewußte und zugleich ein wenig politisch verärgerte Rückblick wird Windthorsts Abneigung gegen Kettelers Haltung gesteigert, den unmittelbaren Zusammenstoß stimmungsmäßig vorbereitet haben.

Was es aber mit den damaligen Verhandlungen zwischen Zentrum und Konservativen und ihrem Mißlingen für eine Bewandnis hatte, das läßt sich aus der bis jetzt bekannten Überlieferung nicht feststellen. Auch Konservative bedauerten, daß sie über Adreß- und Grundrechtserörterungen sogleich mit dem Zentrum auseinandergelassen waren.²⁾ Ketteler persönlich aber war einem politischen Zusammengehen mit den Konservativen keineswegs abgeneigt. Aus seinen nationalpolitischen Anschauungen heraus konnte er ein solches Bündnis gewiß ehrlich und mit größerer Berechtigung als Windthorst erstreben, und seine Grundauffassung vom Staate stand in manchem der konservativen sehr nahe.³⁾ Auch persönliche Beziehungen fehlten nicht; sein Bruder Wilderich, der neben ihm im Reichstagszentrum saß, hatte seit alters Freunde unter den protestantischen Konservativen.⁴⁾ Die „Kreuzzeitung“ zeigte im Frühjahr 1871 Rücksicht auf das Zentrum, namentlich aber auf die katholischen Anschauungen überhaupt und die des Mainzer Bischofs im besonderen. Sie hatte unmittelbar nach der Adreßdebatte noch selbst einem gemeinsamen Wirken der Konservativen und der „Katholiken“ beim Ausbau des Reiches das Wort geredet, hatte zur Belustigung klerikaler Kritiker⁵⁾ die Mehrheitsadresse hinterdrein scharf kritisiert und so die Haltung der konservativen Reichstagsfraktion tatsächlich verurteilt; am 13. April aber, also kurz vor dem unmittelbaren Zusammenstoße zwischen Ketteler und Windthorst, widmete sie dem Bischof ein Leitaufsätzchen, das seiner grundsätzlichen Rechts-

¹⁾ Mz. J. 1871 Nr. 89 (15. 4.); Nr. 93 (20. 4.) „Der deutsche Reichstag und die Grundrechte“, Zeichen: P (vgl. oben S. 630 Anm. 1. unten S. 648 mit Anm. 1).

²⁾ H. v. Petersdorff, Kleist-Retzow (1907) S. 412.

³⁾ Vgl. z. B. oben S. 392 f. (Stahl).

⁴⁾ Wilderich Ketteler war z. B. mit Udo v. Alvensleben befreundet: Br. 499 f. (A. an K. 24. 2. 75; K. an A. 2. 3. 75).

⁵⁾ Reinhold Baumstark, Der erste deutsche Reichstag u. d. Interessen d. kath. Kirche ([April] 1871) S. 51.

anschauung unter christlicher Berufung auf die Zehn Gebote ausdrücklich zustimmte und nur gewisse politische Folgerungen ablehnte, diese Ablehnung selbst aber wieder, auch darin eine der bischöflichen ähnliche Denkart verratend, religiös begründete.

Ketteler hatte in seinen Reichstagsreden die Konservativen nicht angegriffen, eher geflissentlich geschont. Seit Ablehnung der Grundrechtsanträge brachten die Reichstagsverhandlungen überhaupt keine Verstimmung zwischen der Rechten und dem Zentrum. Die aufreizenden Redekämpfe bei den Wahlprüfungsverhandlungen verschärften vielmehr nur den Gegensatz zwischen den Klerikalen und der Masse der Liberalen. Man trug in die Wahluntersuchungen den ungebrochenen Kampfgeist der Wahlen selbst hinein. Ketteler persönlich hat diese Kämpfe mit parlamentarischer Leidenschaftlichkeit verfolgt — eine für den angezweiferten Wahlsieg eines Parteifreundes scheinbar günstige Feststellung begleitete er als einziger mit lautem „Hört! Hört!“¹⁾ —, aber seine Empörung galt im Augenblick und galt bei der Rückschau wesentlich nur den Nationalliberalen, denn sie waren es vor allem, die in geistlicher Wahlbeeinflussung einen Grund der Wahlverwerfung sahen und sich dabei nach Kettelers Meinung durch religiöse Vorurteile und Mißstimmungen leiten ließen. Die Konservativen aber haben sich — übrigens auch vereinzelt Nationalliberale — bei den Abstimmungen über die Wahlen, besonders über die hart umkämpfte Wahl August Reichenspergers, mit dem Zentrum zusammengefunden, und derselbe Blanckenburg, der am 3. April dem Bischof die klerikalen Wahlumtriebe, die Vermengung von Religion und Politik herb vorgehalten hatte, erklärte sich drei Wochen später mit solchem Nachdruck gegen die grundsätzliche Beanstandung geistlicher Wahlarbeit, daß Ketteler in seiner politischen Schrift vom Frühjahr 1872 dankbar auf dieses protestantischen Konservativen „wahres und gerechtes“ Wort verwies.

Das Zentrum dachte nun freilich parlamentarischer als die Konservativen. Die Partei setzte sich fast einmütig — und der Bischof war dabei — für die Gewährung von Tagegeldern ein; schon die Erwägung, künftig etwa zu scharfer parlamentarischer Opposition gegen die Regierung übergehen zu müssen, legte dem Zentrum den streng parlamentarischen Standpunkt nahe. Dieser einem alten liberalen Begehren entsprechende Diätenantrag, der von der Mehrheit des Reichstags am 20. April, in dritter Lesung am 25. April 1871 angenommen, von dem Bundesrat aber einstimmig abgelehnt und in Kettelers Parteischrift von 1872 gegen Bismarck ausgespielt wurde²⁾, mag manche Konservative auch gegen das Zentrum eingenommen haben, hätte aber schwerlich die Annäherung vereitelt. Es ist nun

¹⁾ Sten. Ber. 237 Spalte 2 unten (17. 4. 71). — Zum Folg.: K., Centrums-Fraction S. 55 u. 71 ff.

²⁾ K., Centr.-Fract. S. 83 ff.

gewiß nicht unmöglich, daß Mitte April 1871 auch kirchliche Starrheit des Mainzer Bischofs ein Zusammengehen beider Parteien verhindert hat. Stärker aber mußte damals noch die politische Belastung des Welfen einem Bunde beider Parteien im Wege stehen. Auch ist Windthorst deutlicher als Ketteler von den Konservativen abgerückt, freilich in einer Form, die den Tadel noch als Mahnung an die alte christlich-germanische Richtung unter den Konservativen erscheinen ließ. Es war am 22. April 1871, also drei Tage bevor Ketteler verstimmt abreiste¹⁾, daß Windthorst vor versammeltem Reichstage beteuerte, er habe sich auch deshalb dem Zentrum angeschlossen, weil er, seiner „inneren Natur nach konservativ“, gefunden habe, daß die Fraktion, der er am liebsten beigetreten wäre, „die konservative Partei, wie sie sich nennt“, nicht mehr konservativ sei; er bestritt, ganz als Parteitaktiker, den Konservativen das Konservative, weil eine Vertretung konservativer Interessen auf die Dauer „ohne die kirchliche und religiöse Grundlage“ nicht möglich sei. Das waren keine Worte, die ein Bündnis mit den Konservativen anzubahnen berufen sein konnten; vielleicht dürfen sie schon als die Absage nach vergeblichen Bemühungen gelten. Das aber jedenfalls bezeichnet den augenblicklichen Verzicht des Zentrums auf eine Verständigung mit der konservativen Partei, daß eben damals Windthorst und die beiden Reichensperger die erste nähere Verbindung zwischen Ludwig v. Gerlach und ihrer Partei herstellten. Am 24. April trafen sie mit ihm zusammen und an demselben 25. April, da Ketteler Berlin verließ, wurde dieser radikale Konservative, dessen leidenschaftlicher Kampf gegen Bismarcks Politik selbst einen Windthorst befriedigen konnte, als Gast in die Zentrumsfraktion eingeführt; es kam, wie August Reichensperger, stolz auf den Erfolg, in sein Tagebuch schrieb²⁾, zu einer „Art von Fraternisierung auf dem allgemeinen christlichen Boden“. Möglich, daß auch diese Verbindung noch, die in der Zentrumsfraktion spätestens am 24. April besprochen worden sein muß, bei Kettelers Verstimmung mitgewirkt hat. Einen politisch nützlichen, kirchlich nicht schädlichen, „allgemeinen christlichen Boden“ wußte auch er wahrlich zu schätzen. Aber, wenn man schon davon absehen mag, daß auch Gerlach von der Übernahme der preußischen Kirchenparagraphen in die Reichsverfassung nichts wissen wollte³⁾, so konnte Ketteler, der die Hoffnung auf Bismarck und die Regierung damals noch nicht preisgegeben hatte, dieses wenig einbringende und manches gefährdende Einzelbündnis auch politisch kaum begrüßen. Jedenfalls

¹⁾ Seine Abreise konnte mit besonderen geistlichen Verpflichtungen gerechtfertigt werden: 26. 4. traute er auf dem Löwensteinischen Schlosse Heubach in Unterfranken den Infanten Alfons von Spanien mit Maria Neves aus dem Hause Braganza, Infantin von Portugal. Vgl. Pfülf 3, 151.

²⁾ Pastor, Reichensperger 2, 24.

³⁾ Mz. J. 1872 Nr. 30 (5. 2.) aus der „Germania“.

mußte aber die konservative Partei dadurch verstimmt werden. Die „Kreuzzeitung“ selbst gab Anfang Mai bereits ihrem alten Freunde, der freilich dem Reichsgedanken noch mehr als der konservativen Partei entfremdet war, auch öffentlich den Absagebrief.¹⁾

An dem zweiten bedrohlichen Zwiespalt in der Zentrumsfraktion, der rasch, indessen wiederum nicht im reichsfreundlichen Sinne überwunden wurde, war Ketteler unmittelbar nicht beteiligt: Windthorst drohte mit seinem Austritt, weil Peter Reichensperger in einer Reichstagsrede die Bewilligung der Dotationen an die Heerführer als Pflicht der Dankbarkeit gegen den König bezeichnet hatte; indessen Windthorsts Machtprobe glückte: er blieb, blieb als Sieger, denn die größere Hälfte seiner Partei stimmte gegen die Bewilligung.²⁾ Ketteler hätte, selbst wenn er durch die Verstimmung über Windthorst nicht beeinflußt worden wäre, nach seinen früheren warmen Worten über König und Heer³⁾ kaum anders als mit Peter Reichensperger gehen können; allein zur Überraschung der Gegner und mancher nicht ganz eingeweihter Parteifreunde blieb er auch in den letzten Reichstagswochen des Frühjahrs 1871 von Berlin fern.

Die erste Reichstagssession, die am 15. Juni 1871 feierlich im Weißen Saale geschlossen wurde, war durch den Kampf der Parteien, durch den Kampf der anderen gegen das Zentrum und dessen kirchlich bedingte Ansprüche, durch die ersten bitteren klerikalen Gegenäußerungen gekennzeichnet. Die Regierung hatte im Reichstage noch an sich gehalten. Aber in Preußen entspann sich bereits im Frühjahr 1871 der Schulstreit zwischen dem Kultusministerium und dem Bischof von Ermeland; die Frage nach den staatlichen Wirkungen der vatikanischen Beschlüsse drohte eine gefährliche Frage der staatlichen Praxis zu werden. Und auch die Reichsregierung selbst hatte schon in den Wahlkampf Tagen die Mittel der Presse gegen den Klerikalismus eingesetzt. Ketteler, der sich als kirchenpolitischer Primas der deutschen Bischöfe fühlen durfte und als in Baden gewählter Reichstagsabgeordneter auch in eigener Sache sprechen konnte, wies damals, Mitte März, die Behauptung der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“, deutsch oder nichtdeutsch sei die Frage bei den Reichstagswahlen gewesen, als eine „freche Parteilüge“ zurück⁴⁾, persönlich auch dadurch gereizt, daß in der Übersicht der Wahl-

¹⁾ Die „Kreuzzeitung“ läßt die Verstimmung über Gerlach, dann den Bruch mit ihm am 7. und 9. 5. 71 (Nr. 106 u. 107) erkennen; dazu Gerlachs gefühlvolle Entgegnung: Nr. 115 (18. 5.).

²⁾ Vgl. Pastor, Reichensperger 2, 30.

³⁾ Vgl. oben S. 632 (oben).

⁴⁾ Br. 430f. (Mainz 14. 3. 71; nach Pfülf 3, 148f. u. 160 vielmehr vom 18. 3.).

ergebnisse für Baden 12 „Nationale“ gegen 2 „Klerikale“ gestellt wurden. Das Blatt suchte darauf des Bischofs „politische Vergangenheit“, insbesondere sein Buch über 1866 gegen ihn aufmarschieren zu lassen, allerdings mit geringem Glück. Dem Bischof war es nicht schwer, diese oberflächliche offiziöse Antwort eben mit Berufung auf sein Buch abzufertigen; mit persönlicher Berechtigung (nicht aber mit gleicher Berechtigung für manche seiner politisch tätigen Glaubensgenossen) rief er entrüstet: „Mitten in dieser nationalen Erhebung wagt man uns den Schandfleck einer undeutschen Gesinnung anzuheften.“ Dennoch führte das Geplänkel damals noch nicht zur Schlacht. Im Reichstage trat ihm die Gegnerschaft nicht der Regierung, sondern der Parteien entgegen. Er kämpfte für kirchliche Grundsätze und Ansprüche auf staatlichem Boden im Widerstreit mit dem Liberalismus.

Seine Fehde mit dem Heidelberger Staatsrechtslehrer Bluntschli¹⁾, Mitte April 1871, machte er zur Fehde mit dem Liberalismus, auch zu einer persönlichen, etwas leidenschaftlichen und ein wenig ironischen Abrechnung mit seinen national-liberalen Gegnern im Reichstage, mit Miquel und mit Treitschke, der ihn dann freilich wenige Tage später auf einem parlamentarischen Abend beim Kronprinzen mit liebenswürdiger Kühnheit zur Rede stellte, weil der bischöfliche offene Brief an Bluntschli ihn als dessen genauen Freund und Freimaurergenossen geschildert hatte. Auch im Sachlichen hatte sich Ketteler hier wiederum die Polemik leicht gemacht, indem er, wie im Hirtenbrief vom Oktober 1870, seine liberalen Gegner zu einer Kopie der französischen Liberalen abstempelte, den Liberalismus schlechthin als ein von Grund auf undeutsches System verdammt und also den lebendigen Trägern dieses Systems die deutsche Geistesart absprach: das alles in einer Zeit, da auf der einen Seite diese Männer gerade den Anspruch erhoben, in der Praxis wie in der Theorie eine wahrhaft deutsche Politik zu vertreten, auf der anderen Seite Ketteler selbst und seine Gesinnungsverwandten sich aufs empfindlichste getroffen fühlten, wenn ihr deutscher Sinn, ja auch nur der deutsche Sinn ihrer ersten Reichstagsanträge angezweifelt wurde.

Des Bischofs offener Brief an Bluntschli vom 15. April 1871 klang wie eine bedingungslose Kriegserklärung an den Liberalismus. Nicht so seine zehn Tage jüngere zweite Kundgebung an und über den Liberalismus. Die „Kölnische Zeitung“, das größte und immer noch maßvolle nationalliberale Blatt wünschte von Ketteler, unter Berufung auf seinen offenen Brief an Bluntschli, über seine Stellung in den Fragen der kirchlichen Ansprüche und Rechte gegenüber dem Staat ein bestimmtes Bekenntnis zu erlangen. In seiner Antwort²⁾ lehnte er die Zumutung, als katholischer Bischof gegen den „Ultramontanismus“ aufzutreten, nun freilich sofort durch die einfache Erklärung ab, solche Ultramontanen gäbe es nicht. Aber selbst an dieser Stelle des Briefes schlägt er einen ungewohnt friedfertigen Ton an. Das erklärt sich aus der Beruhigungsabsicht des Ganzen. Ketteler mochte sich sagen, daß unter den Nationalliberalen nicht alles blindlings zum Kirchenkampf dränge, und aus der Anfrage der „Kölnischen Zeitung“ wird er die versöhnliche Stimme der Maßvollen um so bereitwilliger herausgehört haben, weil sie ihm in diesem Augenblicke, da er soeben den Zwist mit Windthorst erlebt hatte, willkommen war. „Die ehrlichen Liberalen“ überschrieb er seine Antwort, und das war ernst gemeint, was selbst die gutgläubigen

¹⁾ Br. 436f., vgl. oben S. 623. Dazu Treitschke Briefe 3, 320.

²⁾ Aus der „Köln. Volkszeitung“ abgedr.: Mz. J. 1871 Nr. 101 (29. 4.), 102 (1. 5.), 105. Gerichtet gegen den Aufsatz der „Köln. Zeitung“ 1871 Nr. 100—102: „Die freie Kirche im freien Staate“.

Leser dem Bischofe (dem nun freilich auch so der ironische Genuß an der Überraschung der Gegner blieb) gewiß nicht zugetraut hätten. Die Liberalen, denen er hier antworten wollte, nannte er „ehrlich“, „weil sie das Prinzip der Freiheit nicht ganz verleugnen, wenn es sich um die katholische Kirche handelt“. Er konnte allerdings auch in seiner absichtsvollen Darstellung die kirchlichen Vorbehalte nicht ganz verhüllen, noch wollte er seine kirchliche Grundanschauung zurücktreten lassen. Aber er fühlte sich berufen, als gemäßigter Klerikaler zu gemäßigten Liberalen so zu sprechen, daß noch ein Stückchen gemeinsamen Bodens übrig zu bleiben schien. Vor allem stimmte er dem Liberalen zu, wenn dieser erklärte, die rechtlich eingeschränkte Religionsfreiheit finde für jetzt in Preußen ihren entsprechenden Ausdruck in den „freilich noch etwas allgemein gehaltenen“ Grundrechtsartikeln 12—19 der preußischen Verfassungsurkunde. Das war ja, bis auf die unerwünschte kritische Bemerkung, eine höchst willkommene Anerkennung der „*Magna charta*“ des Bischofs, ein an diesem Orte immerhin gewichtiges Bekenntnis zu den preußischen Kirchenparagraphen, die im Reichstage von führenden Nationalliberalen skeptisch betrachtet worden waren. Wollte das nationalliberale Blatt dem Bischof nur ein Bekenntnis entlocken? Jedenfalls, Ketteler ließ es sich nicht verdrießen, vor diesem politischen Gegner die grundsätzlichen Fragen zu erörtern und die einzelnen preußischen Paragraphen auszulegen. Dabei freilich wirkten gewisse kirchliche Notwendigkeiten als taktischer Nachteil. Der Bischof suchte, kirchlich korrekt, den ganzen Menschen für die Kirche zu beanspruchen, und alle seine Darlegungen mußten, selbst bei weitherziger Auslegung allen etwa noch zweifelnden Liberalen deutlich machen, daß er sich auf einer anderen Ebene bewege als sie selbst. Zum guten Ende hielt er, der doch im Namen der gewaltigsten geistigen Zwangsmacht dieser Erde sprach, dem Liberalismus vor, daß er seine Doktrinen durch Staatsgesetze den Völkern aufzwingen wolle. Freilich, es war der „falsche“ Liberalismus, der unter dem Scheine der Freiheit seine „Staatszwangsjacke“ bringt, der „freimaurerische Liberalismus, der die Zivilehe allgemein einführen und die katholischen Orden nicht dulden will“. Aber wer wußte nicht, daß die Begriffe „falsch“, „freimaurerisch“ von Ketteler so weit gefaßt wurden, daß leicht auch alles das wieder darunter fallen konnte, was er jetzt noch als „ehrlichen“ Liberalismus mit gönnerhafter Freundlichkeit gelten ließ? Die liberalen Gegner konnten denn auch, des Bischofs Formulierungen gegen den Liberalismus nun auf den Ultramontanismus übertragend, schließlich nur feststellen, daß der Bischof kaum einen anderen Standpunkt einnehme, als jene Ultramontanen, die „ihren spezifischen römischen Katholizismus den widerstrebenden Völkern aufzwingen wollen“, als jener „undeutsche“ Ultramontanismus, gegen den sie, in welcher Absicht auch immer, tatsächlich den Bischof als ihren Mitkämpfer aufgerufen hatten; den Ton der bischöflichen Kundgebung konnten diese Nationalliberalen rühmen, der Inhalt aber belehrte sie nur über die Unmöglichkeit einer Verständigung zwischen dem deutschen Liberalismus und dem Mainzer Bischof, und den Gewinn für die eigene Sache fanden sie lediglich darin, daß der bestehende Gegensatz nur noch bestimmter und klarer hervorgetreten sei.

Dieser bescheidene erste klerikale Versuch einer freundlichen Annäherung an den rechten liberalen Flügel ist der letzte geblieben, und es war schließlich auch nur ein Versuch des allzeit etwas sanguinischen Bischofs selbst. Die „Kölnische Zeitung“ hatte zu der Zeit, da Ketteler „die ehrlichen Liberalen“ zu belehren begann, am 28. April 1871, den Kampf gegen die Ultramontanen bei allen Wahlen als patriotische Pflicht bezeichnet. Darin mußten die Leute um Ketteler die vorweggenommene Antwort an ihn sehen, noch ehe die Zeitung am 6. Mai die abschließende Antwort brachte. So blieb es unbedenklich, wenn am 3. Mai bereits das „Mainzer Journal“ unter

demselben Verfasserzeichen, das jener die eigene Partei kritisierende Aufsatz über die Grundrechte trägt¹⁾, eine ganz anders gestimmte Rückschau auf das „Debut des deutschen Reichstags“ veröffentlichte: da der kirchenpolitische Unitarismus der Grundrechtsparagraphen nicht durchgedrungen war, wurde der politische, militärische, wirtschaftliche, rechtliche Unitarismus (Ketteler selbst hatte ja an ein Reichsgericht gedacht!) als gegebenes oder kommendes Übel hingestellt, das den Einzelstaaten überlassene Schicksal von Kirche und Schule aber aus dem Verlaufe der Reichstagsdebatten abgelesen und die Hoffnungen für Recht und Freiheit der Kirche allein noch auf unermüdliche Beharrlichkeit, auf festen Zusammenhalt der Katholiken gesetzt.

Es war eben im Mai 1871, daß der Kampf wider die noch immer nicht ganz ungefährlichen²⁾ Altkatholiken, der dem Zentrumsvorstoß im Reichstage den besonderen kirchlichen Sinn gegeben hatte, ohne parlamentarische Hülle von den berufenen deutschen Vertretern der römisch-katholischen Kirche geführt wurde: der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe verkündete grundsätzlich und im allgemeinen die Abweisung und Verdammung der nichtvatikanischen Katholiken, wie das im besonderen und einzelnen bereits geschehen war, z. B. durch den Bischof von Ermeland gegen den Religionslehrer des Braunschweiger Gymnasiums, durch den Kölner Erzbischof gegen Bonner Theologieprofessoren. Aber es war nicht so, daß nun die Kämpfer und der Kampfeifer sich ganz auf das religiös-kirchliche Gebiet hinüberschoben hätten. Nicht nur, daß die Kirchenfragen überhaupt, die Papstfrage im besonderen ein unveräußerliches Politisches in sich schlossen, auch die Zentrumsparthei hatte die Verbindung zwischen dem Kirchlichen und dem Politischen hergestellt und wollte sie festhalten: die Partei hatte sich nun einmal dem politischen Partikularismus verschrieben, sie nahm Rücksicht selbst auf radikal reichsfeindliche Stimmungen unter Klerikalen, und allzuviele in Kirchenwesen, Presse und Parlament führende Katholiken waren gewillt, das neue Reich nach seiner Haltung in den Kirchen- und Papstfragen zu betrachten und zu behandeln. Die erste Reichstagssession hat — das ist wesentlich für die Beurteilung nicht zwar gewisser plumper Übertreibungen, die sich Regierungen und Parteien bald zuschulden kommen ließen, wohl aber der Anfänge des Kulturkampfes — die Abneigung starker klerikaler Schichten gegen das Reich nicht geschaffen, nicht einmal die Anzeichen, die Äußerungen dieser Stimmung zuerst hervorgehoben, die sich bald bis zu leidenschaftlichen Haßausbrüchen steigerten. Vielmehr hat das Verhalten baierischer „Patrioten“ und anderer klerikaler Partikularisten bei manchen

¹⁾ Vgl. oben S. 642 mit Anm. 1, unten S. 652 Anm. 1.

²⁾ Vgl. z. B. Janssens Besorgnisse (Mai 1871): Briefe 1, 416.

Nichtklerikalen innerhalb und außerhalb¹⁾ der Parlamente die gereizte Grundstimmung gegen den politischen Katholizismus überhaupt erst geweckt oder doch alten Argwohn, beharrliche Abneigung verstärkt. Gewiß haben die Reichstagsverhandlungen vom Frühjahr 1871 eine weitere Verschärfung der Gegensätze gebracht, wenn auch noch im Sommer 1871 die Haltung der Klerikalen nicht einheitlich war. Eine Geschichte des Kulturkampfes aber hätte jedenfalls festzustellen, daß bevor die Reichsregierung aus ihrer Zurückhaltung heraustrat, daß insbesondere vor der sog. Kriegsansage durch die Kreuzzeitung vom 19. Juni 1871 angesehene, einflußreiche klerikale Blätter über die Kirchenstaatsklagen hinweg ihre Anklagen, ihre bittere Kritik, ihre Drohungen gegen das Reich selbst richteten.

Die „Historisch-politischen Blätter“²⁾ etwa wagten im Mai 1871 nicht nur das Parteiurteil auszusprechen, der verstorbene Nationalverein sei als Deutsches Reich wiedererstanden, sie druckten auch die im höhnisch herausfordernden Prophetentone drohenden Worte der international-klerikalen „Genfer Correspondenz“ ab: „Ist Herr v. Bismarck wirklich der große Mann, was er eben noch zu beweisen hat, so muß es ihm bereits klar sein, daß es einen Gott gibt, dem man nach jedem großen Triumphe seinen Tribut zahlen muß, damit der erlangte Ruhm dauerhaft sei und nicht etwa untergehe in der Schande, wie wir dies soeben an Napoleon gesehen haben. Als Staatsmann muß König [!] Wilhelms Reichskanzler wissen, daß es seit dem Bestehen des Christentums in jeder Epoche ein Kaiserreich gegeben hat und daß keines derselben zugrunde gegangen ist, ohne sich vorher von der geheiligten Sache Roms abgewendet zu haben.“ Die beschämende Annahme, daß hier eine deutsche Stimme sprach, war nur allzu berechtigt. Übrigens hielt sich damals zwar das amtliche Rom zurück, wie es das amtliche Deutschland tat, aber das römisch-jesuitische Weltkirchenblatt fällt doch kurz nach den Grundrechtserörterungen des Reichstages sein Verdammungsurteil gegen das protestantische Kaiserreich, ohne es zu nennen, und verkündete dabei die alten römischen Herrschaftsansprüche über die Welt.³⁾ In derselben Zeit aber hörten deutsche Klerikale nicht auf, wie es Windthorsts Wunsch und heimlicher Weisung⁴⁾ entsprach, es dem Deutschen Kaiser öffentlich vorzuhalten, daß er dem Papste keine Hilfe leiste. Im „Mainzer Journal“, das ist hier für uns bemerkens-

¹⁾ Ein Beispiel: Kurd v. Schlözer Ende Januar 1871 an einen Freund: P. Curtius, Schloezer (1912) S. 95 f.

²⁾ 67 (1871), 763 ff. (765, auch 775); 781 (vgl. 776 f., 786 f.).

³⁾ *Civiltà cattol.* 6. 5. 1870 S. 330; deutsch: Rhein. Merkur 2 Nr. 21 (21. 5. 71) S. 205.

⁴⁾ In dem oben S. 640 Anm. 2 genannten Briefe Windthorsts an Kozmian.

wert, wurde Ende Mai 1871 gegen den Kaiser ziemlich unverblümt der willkürliche Vorwurf des Wortbruchs erhoben.¹⁾

Ketteler selbst griff in den beginnenden Kampf ein, sobald Bismarck aus seiner Zurückhaltung hervorgetreten war. Da das Zentrum auch im Reichstage mit kirchlichen Motiven politisch gearbeitet hatte, wagte der Reichskanzler den Versuch, die höchste kirchliche Stelle gegen die kirchliche Parlamentspartei auszuspielen. Mitte Mai ermächtigte er den Grafen Frankenberg, der wie auch andere kirchentreue, aber zentrumsfeindliche Katholiken der freikonservativen Reichstagsfraktion angehörte, zu der öffentlichen Mitteilung, daß Antonelli das Verhalten des Zentrums gegen die durch Gerechtigkeit und Unparteilichkeit ausgezeichnete Regierung mißbilligt habe, und er bestätigte, angesichts klerikaler Anzweiflungen und Angriffe, diese für das Zusammenarbeiten von Kurie und Zentrum gefährliche Veröffentlichung. Eben aber die Gefahr für die kirchenpolitische Schlagkraft des Katholizismus überhaupt rief den Mainzer Bischof auf den Plan. Es war sein kirchliches und diplomatisches Verdienst, von dem Kardinal-Staatssekretär einen Brief zu erwirken, der jene diplomatische Mißbilligung halb bestritt, halb umdeutete und schließlich zu einem grundsätzlichen Lobe der grundsätzlichen Gedanken der katholischen Abgeordneten kam. Immerhin mußte Antonelli zugeben, daß er die Absicht, den Reichstag zu einer Intervention für den Papst zu veranlassen, als verfrüht bezeichnet habe. So bedurfte der römische Brief, um recht zu wirken, noch einer deutschen Ausdeutung und Ergänzung. Als Ketteler ihn am 30. Juni in der „Germania“ veröffentlichte, erklärte er, kein Mitglied der Zentrumsfraktion habe den Versuch gemacht, den Reichstag zu einer Meinungsäußerung für eine Intervention zu veranlassen — eine Behauptung, die (von der Herzensmeinung der Zentrumsabgeordneten und dem eigentlichen Sinn ihres Auftretens zu schweigen) mit einzelnen Reden schlecht zu vereinbaren war. Aber Ketteler tat mehr. Er wandte sich gegen den Reichskanzler selbst.

Bismarck hatte in seinem Schreiben an Frankenberg vom 19. Juni 1871 erklärt, die Äußerungen Antonellis seien veranlaßt worden durch die amtliche Anfrage in Rom, ob dort die Haltung der Partei gebilligt werde, deren parlamentarischer Einfluß, welches auch die Absichten ihrer Führer sein möchten, tatsächlich in derselben Richtung ins Gewicht falle, „wie die parlamentarische Tätigkeit der Elemente, welche die von Sr. Heiligkeit dem Papste mit Sympathie begrüßte Herstellung des Deutschen Reiches prinzipiell anfechten und negieren“. Die Wucht dieses öffentlichen Angriffs wurde verstärkt durch jenen von oben eingegebenen äußerst scharfen und

¹⁾ Mz. J. 1871 Nr. 123 (26. 5.), 125 (30. 5.): „Zeichen der Zeit“ (Berlin, im Mai).

spitzigen Leitaufsatz der „Kreuzzeitung“. Hier wurde dem Zentrum vorgeworfen, mit der politischen Parteibildung auf konfessioneller Grundlage den für Deutschland gefährlichsten Gegensatz, katholisch und evangelisch, in den Vordergrund gestellt zu haben und den Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt wieder wachzurufen; hier wurde der absolutistisch umgeformten katholischen Kirche ein für Deutschland geltender konservativer Beruf abgestritten und mit einem — im Hinblick auf die Kurie sowohl wie die maßvollen Katholiken höchst unglücklichen — Hinweis auf die vor 300 Jahren in Deutschland bewährte Überlegenheit des Deutschtums über das Römertum die Drohung ausgesprochen, daß die Reichsregierung einem auf bisherigem Wege beharrenden Ultramontanismus die Angriffe nicht mehr lediglich mit Verteidigung beantworten werde. So gewiß die Haltung vieler deutscher Klerikalen, vor allem die Sprache klerikaler Blätter des In- und Auslandes das Recht gab, von einer klerikalen „Aggression“ zu sprechen: der Umschlag vorsichtiger Zurückhaltung in heftige Abweisung war zu plötzlich, als daß nicht die offiziellen und offiziösen Kundgebungen vom 19. Juni 1871 als Kriegsandrohung hätten aufgefaßt werden müssen.

Ketteler arbeitete jetzt mit der lauten Entrüstung gegen Berlin und mit der stillen beschwörenden Mahnung in Rom. Er wies bei Veröffentlichung des Kardinalsbriefes den Vorwurf tatsächlicher Reichsfeindschaft „mit tiefster Entrüstung“ zurück; er glaubte, seine Fraktion durch die allgemeine Berufung auf die Prinzipien der Wahrheit und Gerechtigkeit genügend decken zu können, obwohl er doch wußte, daß auf Windthorst wenigstens jene Anschuldigung zutraf. In einem vertraulichen Brief an Antonelli¹⁾ aber mahnte er zum Argwohn gegen die Anschuldigungen der preußischen Diplomatie; er bezichtigte Bismarck kurzweg der „Lüge“ zur Irreführung Roms, aber er setzte sich dem gleichen Vorwurf aus, indem er behauptete, alle Mitglieder der Zentrumsfraktion hätten ausnahmslos die Tatsache der Reichsgründung „vollkommen anerkannt und nach besten Kräften mitgewirkt, das Deutsche Reich, wie es jetzt ist, zu kräftigen und zu stärken“. Der Brief gibt eine Vorstellung von Kettelers Stimmung. Aber er zeigt zugleich — und damit bestätigt er, soweit das überhaupt möglich ist, die Beteuerungen der öffentlichen Erklärung —, daß Ketteler die Zentrumspartei auch in Rom als reichstreu betrachtet wissen wollte, wie er selbst, getreu der Erkenntnis von

¹⁾ 1. 7. 1871, erst von Pfülf 3, 153 mitgeteilt. — Daß der geistliche Diplomat K. nach außen mit ganz denselben Mitteln arbeitete wie die weltliche Diplomatie, daß er auch, um in seiner Sprache zu reden, „eine Lüge“ nicht scheute, zeigt sich wieder in seiner gewandten Darstellung dieser „Episode“ in der Schrift „Die Centrums-Fraction“ S. 43 ff., bes. S. 50 („Ich bin weit entfernt, hier eine absichtliche Unwahrheit vorauszusetzen“). — Vgl. auch oben S. 609 mit Anm. 2. — Zur Antonellisache noch Bismarcks Landtagsreden vom 23. 3. und 21. 4. 1887.

1866, tatsächlich willens war, zum Reiche zu halten. Nur daß sein Urteil über die Regierung jetzt immer kritischer wurde. Er mochte sich damals schon besorgt fragen, ob diese Reichsregierung, die keine besondere verfassungsmäßige Bürgschaft für die Kirche gewähren wollte, nicht etwa gar den Gedanken hege, die preußische Regierung, das preußische Ministerium Bismarck zur Preisgabe der preußischen Kirchenparagraphen zu bestimmen. Jedenfalls dachte er sich als eine, ohne jede Rücksicht auf Regierungsmeinungen, für die Dauer bleibende Aufgabe des Reichstagszentrums, den Grundrechtsantrag immer wieder vorzubringen. Das war der besondere Sinn seines Wortes von dem Fortarbeiten an der Einigung Deutschlands, das ward unmittelbar ausgesprochen in einem auf die geistliche Umgebung des Bischofsweisenden Aufsätze des „Mainzer Journals“ vom 11. und 14. Juli 1871¹⁾, der in seiner Überschrift schon deutlich machte, daß „Der Krieg gegen die katholische Kirche in Deutschland“ diesem Klerikalen als eröffnet galt und anderen gelten sollte; dabei wußte diese aufstachelnde Klage, die den Heldentod der katholischen Soldaten in Gegensatz zu stellen wagte zu der behaupteten „Beeinträchtigung ihrer heiligen Religion“, doch nur von der Adreßdebatte und den Kirchenparagraphen zu reden und von der noch älteren Tatsache, „daß man in den annektierten Ländern überall die den Katholiken höchst lästigen und ungerechten Einrichtungen bestehen ließ, wie z. B. die konfessionslosen Schulen in Nassau“.

Schon aber wurden (gewiß nicht auf Antrieb des Bischofs) im „Mainzer Journal“ auch Stimmen laut²⁾, die auf international-klerikale Zusammenhänge hindeuten und sich mit Frankreich nicht im deutschen, sondern im römischen Sinne beschäftigen; hier fehlt weder das Wort von der „Solidarität der Katholiken aller Länder“, noch der deutliche Ausdruck der kirchlichen Hoffnung auf französische Royalisten und Legitimisten, des kirchlichen Bedauerns über Frankreichs gegenwärtige Regierung und gegenwärtige Lage. Zugleich wahrt das Blatt seine alte Verbindung mit dem innerdeutschen Widersacher des preußisch-deutschen Reiches, mit dem reichsverdrossenen Partikularismus, dem Ketteler persönlich niemals Neigung entgegengebracht hatte. „Aus dem Hannoverschen“, also wohl aus dem Windthorstischen, durfte Mitte Juli 1871 ein erklärter Reichsfeind

¹⁾ Mz. J. 1871 Nr. 160 und 163. Vermutlich von Haffner, der noch als Bischof in die 39. Generalvers. d. Kathol., Mainz 1892, hineinrief (Bericht S. 176), die katholischen deutschen Kriegsteilnehmer hätten schon 1872 gewußt, „daß das Blut, das von ihnen vergossen worden, nunmehr ausgenützt werden sollte zum Schaden der Religion“.

²⁾ Zum Folg.: Mz. J. 1871 Nr. 169 (21. 7.) „Die römische Frage“ (Zeichen P); 174 (27. 7.) über Thiers, 176 (29. 7.) und 177 (31. 7.) über Dupanlous Kammerrede zur Unterstützung der Eingabe der französischen Bischöfe für den Papst; 208 (28. 8.) „Frankreich“ (P). Vgl. oben S. 642 Anm. 1.

im „Mainzer Journal“ einen Aufsatz „Zur Lage“ schreiben.¹⁾ Er möchte alle nationalpolitischen Erfolge getilgt wissen, weil sie dem Partikularismus das Konzept verdorben hatten. Mit diesem hartnäckigen Partikularismus verbinden sich Parteieifer und kirchliche Ideologie: Die „preußisch-deutsche Gruppe“ der verhaßten Liberalen und der Sozialismus wollen die Herrschaft des Teiles über das Ganze, die „Partei des Christentums“, vertreten durch das Zentrum, will „die Herrschaft des Christentums, göttlichen und menschlichen legitimen Rechtes zur Wahrheit machen“; dieses „Christentum“, also der Katholizismus, ist aber „gleich verbindlich für Regierung wie Regierte“, muß alle Gesetze durchdringen, und die politischen Vorkämpfer dieses Christentums sind es, die dem „Gewaltrecht“ das historische und Vertragsrecht entgegenhalten und nur eine „Föderation aller deutschen Stämme“ wollen. Derart sollte der klerikal-partikularistische Föderalismus kirchlich gerechtfertigt, ja alleinberechtigt erscheinen. Von den nationalen und internationalen Gefahren ist dabei weiter nicht die Rede. Vielmehr wird der Zentrums- partei auch eine europäische Aufgabe zugeschrieben: Deutschland (im klerikalen Sinne neugeboren) soll den festen Mittelpunkt bilden, „woran das dahinsiechende Europa sich staatlich und moralisch aufrichten kann“, die Zentrums- partei „zugleich eine europäische Zentrums- partei“ werden. Ein Zukunftsdeutschland also und ein Zukunftseuropa erscheinen hier, deren Dasein des lebendigen Reiches Untergang voraussetzt, aber durch Aufrichtung einer kirchlich gearteten Herrschaft über Deutschland-Österreich, Frankreich, Italien und in der Wiederherstellung des Kirchenstaates alle kirchlich Empfindenden überreich entschädigen sollte.

Nicht mit derartig deutlicher Begehrlichkeit, aber fühlbar genug bestimmten die Gedanken der Papstmacht und der deutschen Kirchenmacht auch den kirchenpolitischen Inhalt der 21. Generalversammlung der deutschen Katholiken, die in Kettelers Bischofsstadt unter seiner Teilnahme im September 1871 abgehalten wurde.²⁾ Es war der Kriegsrat einer kampfbereiten Gemeinschaft. Moufang, der vor Jahren schon in geistlicher Kriegsstimmung einer solchen Versammlung zugerufen hatte, ein Bischof in Ketten sei sein Ideal, denn das führe jedesmal zum kirchlichen Sieg³⁾, Moufang war der wirksame Vorbereiter und geistige Leiter dieses dritten Mainzer Katholikentages.

¹⁾ Mz. J. 1871 Nr. 170 (22. 7.); 172 „Zur Lage“. * Aus dem Hannoverschen 17. 7. — Später wurde z. B. in den Christl.-soz. Blättern 1873 Nr. 1 (4. 1.) S. 1—3 („Liberalismus und Internationale“) für das erwartete Chaos im Innern die gleiche Heilung angekündigt: aus den Trümmern werde „ein Staat in verjüngtem Glanze sich erheben, die hl. katholische Kirche“.

²⁾ Zum Folg.: Verhandl. d. 21. Generalvers. d. kath. Vereine Dtl. zu Mainz am 10., 11., 12., 13. u. 14. Sept. 1871. Mainz 1871.

³⁾ Verhandl. des 18. Generalvers. d. kath. Vereine Deutschlands u. Österreichs (Innsbruck 1867) S. 80.

Moufangs Werbeaufsatz im Mainzer „Katholik“¹⁾ ließ die bevorstehende Generalversammlung als eine vom Augenblick geforderte große Kundgebung für den Papst und für die katholische Kirche Deutschlands erscheinen. Seine Begrüßungsrede aber spielte, und wahrlich nicht in Reichsbegeisterung, die Größe der deutschen Vergangenheit gegen „die Großtaten des gestrigen Tages“ aus, forderte von der Versammlung eine Erklärung darüber, „wie wir in den Gefahren, die unserer heiligen Sache drohen, uns benehmen sollen“, und offenbarte selbst schon den Sinn einer solchen Erklärung, indem er die Lage der deutschen Katholiken unerträglich nannte, weil die Lage des Papstes unerträglich sei, indem er die Ablehnung des Grundrechtsantrages durch die Reichstagsmehrheit als Rechtsverweigerung brandmarkte, indem er, die Abwehr in Angriffsstimmung führend, unter dem lauten Beifall seiner Hörer auch dem „Willen des allgewaltigen Mannes“ die katholische Unnachgiebigkeit über „die Grenze des Gewissens“ hinaus entgegenstellte und, unter stolzer Berufung auf die Überzeugungskraft „der 14 Millionen katholischen Deutschen“ im „neuen“ Reiche, derb drohend ausrief, wenn man mit diesem, „nicht dem schlechtesten“, Drittel anbinde, werde man sehen, „wie eher alles bricht als der katholische Glaube im deutschen Volk“. Moufangs Programmrede in der ersten geschlossenen Versammlung hielt den Trägern der Kronen vor, vielfach zuerst die Wahrheit vergessen zu haben, daß die Obrigkeit Gottes Stellvertreterin sei; jeder Zweifel über den Sinn dieses Wortes war unmöglich, da Moufang unmittelbar vorher die katholische Kirche als „das“ Reich Gottes auf Erden bezeichnet hatte. Hier faßte er das wahre Völkerrecht als Papstrecht, pries die Päpste der Vergangenheit als oberste Richter und Friedensfürsten, und tadelte — unter stürmischem Beifall — die gegenwärtige Zeit dafür, daß sie kein Oberhaupt „der“ Kirche anerkennen wolle, „das mit dem Rechte ausgestattet ist, die Streitigkeiten zwischen den Völkern beizulegen und gar sie unfehlbar darüber zu belehren, was sie von Gottes wegen zu glauben haben“; hier wagte sich das unmißverständliche Wort hervor, es gebe „manche“ Throne, die keine andere Grundlage hätten als zerrissene Verträge. Wie in den einleitenden Reden, so wurde auf dieser Tagung alles, was gesagt und getan wurde, alles, was man in Gedanken und Worten ergriff, nicht zuletzt Kaiser und Reich, in den Schatten der Papstfrage gestellt. Daß eine „Erklärung über die römische Frage“ beantragt wurde, ist begreiflich, ja selbstverständlich; nicht selbstverständlich aber, daß zugleich — freilich durch den Baron v. Wambolt, den heimlichen Vorkämpfer der „Genfer Correspondenz“ — in deutlicher Abwehr gegen Bismarck nicht nur, sondern auch gegen die förmliche Haltung der Kurie selbst „die Aufklärung Roms über die Lage der einzelnen Länder“ als Erfordernis des Gesamtinteresses der Kirche bezeichnet wurde. Alle kirchlichen Klagen dieser katholischen Versammlung hatten ihre politischen Spitzen, ihre politischen Absichten, die zuletzt freilich wieder auf die Unermeßlichkeit des Kirchlichen wiesen. Der Domkapitular Molitor aus Speier, der kirchliche, politische, poetische Freund des Mainzer Kreises, ließ in einer siegesbewußten Rede die Reichstagsmehrheit als den Friedensstörer erscheinen, der mit der Bombe der römischen Frage unvorsichtiger Weise eine Kluft geöffnet habe, die nicht so leicht geschlossen werden könne, — und sprach doch in demselben Atem das Wort: „Die römische Frage ist tatsächlich die Hauptfrage der Gegenwart“.

Der eigentliche und besondere Zweck aber gerade dieses Katholikentages vom September 1871 wurde ganz unbefangen bezeichnet durch den demagogischen Paul Majunke, den geistlichen „Redakteur aus Berlin“. Er rief in die letzte öffentliche Versammlung hinein: „Wir sind hierher gekommen als Richter, wir sind erschienen als Geschworene eines Volksgerichtes, um zu Gericht zu sitzen über die Bestrebungen, welche jetzt von oben herab gepflegt werden. Wir sind hierhergekommen als Landesverteidiger. Nachdem unsere Anverwandten draußen im Felde ihr Blut vergossen haben gegenüber dem äußeren Feinde, sind wir hier erschienen, um uns zu verteidigen gegen

¹⁾ Dieser Aufsatz im Augusthefte des „Katholik“ 1871 II ist offenbar von Moufang verfaßt.

den inneren Feind.“ Die Antwort aber auf die Frage „was haben wir zu tun den feindlichen Bestrebungen unserer Regierungen gegenüber“ erwartet Majunke von den Bischöfen, den „geborenen Führern und Feldherren“ der deutschen Katholiken; er plaudert aus, daß gerade über die Verhaltensmaßregeln für die Gläubigen die Bischöfe auf ihrer nur um Tage zurückliegenden Zusammenkunft in Fulda sich besprochen hätten. Man erkennt den gewiegten Pressetaktiker: es war in der Form einer begeisterten Gehorsamserklärung eine öffentliche Mahnung an die Bischöfe, „Führer und Feldherren“ zu sein. Die besondere Beziehung auf den anwesenden Mainzer Bischof fehlte nicht. Majunke meinte als Beweis dafür, daß die Gegner sich über die Macht des Episkopats nicht täuschten, ja sogar dessen „übernatürlichen Nimbus“ empfänden, das Wort der Berliner „Börsenzeitung“ anführen zu dürfen: „Der Bischof von Mainz hat eher zehn Rabbiner in der Tasche, als der Generalsuperintendent von Berlin einen halben.“ Neben dieser Berufung an die Bischöfe steht die Berufung an den Staat. Aber wie die Bischöfe nicht als Friedensmahner sondern als Kampfführer gedacht sind, so wird der Staat nicht umworben, sondern in gebieterischer Form auf seine Pflicht hingewiesen. Der vorwärtstreibende Kampfgeist der Versammlung verrät sich auch darin, daß ihr Präsident Baudri — einer der Veteranen des politischen Katholizismus, der Bruder des gleichfalls anwesenden Kölner Weihbischofs — seine Schlußrede dazu benutzte, unter ungerechtfertigter und aufhetzender Berufung auf ein angebliches „festes Versprechen“ in der Thronrede von 1867, im Namen der Katholiken Preußens „an unseren König“ die Forderung zu stellen, „einen Vater der Christenheit, unseren Vater, unser Eigentum, unser Interesse in Rom“ zu schützen, und daß er seine anspruchsvollen Worte, deren taktische Nützlichkeit gerade in ihrer faktischen Aussichtslosigkeit lag, in die Erklärung ausmünden ließ: „Wir erwarten Taten und auch jetzt noch, wo dieser mächtige und siegreiche König von Preußen Kaiser von Deutschland geworden ist. Er ist unser Kaiser, und wir werden ihm treu sein, wie der Katholik jederzeit seinem Fürsten treu sein muß; allein wir dürfen es erwarten und fordern, daß er auch treu zu uns Katholiken halte.“

Derartige Bekenntnisse kirchlich bedingter Treue, die herausfordernden Worte, die von dieser Versammlung in entgegenkommender Stimmung aufgenommen wurden und selbst in Tischreden noch leise widerhallten, mußten sie nicht den leidenschaftlich verschärften Widerspruch der ohnedies leidenschaftlichen Gegner wecken? Was wollte es nach diesem und alledem bedeuten, wenn beim Festmahle kein Geringerer als der Mainzer Bischof selbst den Trinkspruch auf den Kaiser und den Großherzog ausbrachte? Vielleicht meinte er, der Zeuge der eifervollen Klagen und Anklagen gegen die Regierenden, den bedenklichen Eindruck der verschiedenen politischen Hohn- und Kampfworte abschwächen zu können. Jedenfalls, er bezeichnete den Trinkspruch auf den Kaiser auch als Forderung katholischer Grundsätze, er erklärte — es klang wie eine Zurechtweisung des Präsidenten —: „Wir sind treue Untertanen nicht je nach dem uns eine Regierung gefällt oder nicht, nicht nach unserem Belieben, nicht nach unserer Wahl, sondern wegen Gott und Gottes Gebot.“ Gewiß konnte „Gottes Gebot“ auch wohl eine andere Haltung decken — „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ war seit alters ein bischöflicher Lieblingsspruch —, aber Ketteler wiederholte doch jetzt sein Wort von 1862 „An Vaterlandsliebe wollen wir Katholiken wahrlich keinem nachstehen“. Auch er freilich deutete auf die Kaiserpflicht zur Kirchenhilfe hin: von der Gewährung des in der kaiserlichen Kundgebung vom 18. Januar versprochenen Rechtsschutzes hängt nach des Bischofs Meinung die Größe, die Macht des Reiches ab. Schon sieht er den alten bösen Feind wieder am Werke. „Es gibt in Deutschland eine mächtige Partei, welche das deutsche Kaiserreich mißbrauchen will, um uns Katholiken rechtlos zu machen und unseren Glauben zu unterdrücken.“ Majunke hatte die Regierungen als den Feind hingestellt und von den Bischöfen die Führung im Kampfe gefordert; Ketteler dagegen lenkte den kirchlichen Kampfeifer auf den Liberalismus, der nun allein als der „innere Feind“ erscheinen sollte. „Möge Gott dem Kaiser beistehen, daß er, wie er Frankreich besiegt hat, als es uns bedrohte, auch im Innern Deutschlands jene französischen

Prinzipien und Grundsätze der Gottlosigkeit überwinde, welche Frankreich zugrunde gerichtet haben und welche auch in Deutschland, ins deutsche Volk und das deutsche Heer, jene Partei einbürgern will, die das Deutsche Reich zum Kampfe gegen die Kirche verleiten möchte.“ Wie sollten liberale „Grundsätze“ im Deutschen Reiche anders überwunden werden als durch den politischen Kampf gegen ihre Träger? Aber war es klug von dem Bischofe, jetzt, da dem politischen Katholizismus die Fehde von oben her angedroht war, da die Aufhebung der katholischen Abteilung des preußischen Kultusministeriums schon das tatsächliche Abrücken von der seit drei Jahrzehnten hergebrachten Berliner Kirchenpolitik eröffnet hatte, war es klug, jetzt die Regierung zum Kriege gegen den Liberalismus aufzurufen? Die Nationalliberalen jedenfalls konnten auch diese Kriegsansage beim katholischen Festmahl als Rechtfertigung des eigenen Kampfes gegen die Klerikalen aufgreifen. Sie durften das um so eher tun, als auch Ketteler sofort veröffentlichte Katholikentagsrede über „Liberalismus, Sozialismus und Christentum“¹⁾ von der gleichen Gesinnung und Stimmung eingegeben war.

Ketteler kommt hier auf den alten Pfaden zu dem alten Verdammungsurteil: der jetzige Liberalismus, von dem „ehrlichen“ 48er Liberalismus sehr verschieden²⁾, ist mit den Geldmächten eng verbündet und erhebt den Anspruch auf Alleinherrschaft und Unfehlbarkeit; sein System aber läßt sich durch die drei Sätze bezeichnen: „Der Staat ohne Gott. Der Staat selbst Gott. Kampf gegen den wahren Gott durch den Staat.“ Dieses unechten Liberalismus echter Sohn ist der Sozialismus, „an sich eine der verderblichsten Verirrungen des menschlichen Geistes“, aber „vollkommen berechtigt, wenn die Prinzipien des Liberalismus wahr sind“. Der Sozialismus verwirft Religion, Ehe, Privateigentum. Aber damit zeigt er nur, daß er nicht auf halbem Wege stehen bleibt und die Folgerungen aus den liberalen Sätzen zieht. Darum ist eben der Liberalismus auch der wahrhaft Schuldige, und der Bischof packt ihn in dieser katholikentagsmäßig getönten Rede so derb an wie nur je. Er scheut auch hier nicht davor zurück, das, was für manche Liberale, für manche liberale Blätter insbesondere, zutraf, auf den Liberalismus überhaupt anzuwenden, ihn als schlechthin religionsfeindlich und moralfrei erscheinen zu lassen. „Der Liberalismus lacht über die Ewigkeit, über den Trost der Religion. Materieller Genuß ist ihm einzige Bestimmung des Menschen. Darum reißt er alle Reichtümer der Welt an sich, um die Mittel zu gewinnen, den sinnlichen Genuß so weit zu treiben, wie immer möglich. Dabei findet er es aber ganz in der Ordnung, daß 90 Prozent der Menschheit, selbst von allem Genuß ausgeschlossen, nur dazu leben, um den 10 Prozent der Auserwählten diesen Genuß bis zur Übersättigung möglich zu machen.“ Diese mißverständene Statistik war Ende Februar 1871 auch von Moufang in einer auf die damals bevorstehenden Reichstagswahlen berechneten Rede³⁾ ganz in derselben demagogischen Weise ausgenutzt worden. Die Denkenden freilich, auch unter den Klerikalen, mochten wohl fragen, wo denn die Beamten und Kaufleute, die Lehrer und Geistlichen, wo sie alle, die den Hauptbestand der bischöflichen Gefolgschaft darstellten, wo denn schließlich der Bischof selbst und der joviale Domkapitular unterzubringen seien: unter dem zum übersättigten Genuß auserwählten Zehntel oder unter den „von allem Genuß“ ausgeschlossenen neun Zehnteln der Menschheit? Zu ähnlich plumpen Mitteln der Polemik, die in einer Massenversammlung für den Augenblick allenfalls wirken konnten, griff Ketteler mehr als einmal auch in dieser durch den Druck für die Dauer bestimmten Rede. Es galt den guten Zweck. Den Kampf gegen den Liberalismus nennt er einen

¹⁾ Gedr.: Verhandl. S. 72—87; Christl.-soz. Blätter 1871 Nr. 13 (1. 10.) S. 173 178; als selbständige Schrift: Mainz 1871; wieder abgedr.: Mumbauer 3, 242—261.

²⁾ Vgl. oben S. 642. — Zum Folg.: oben S. 388 f., 396, 447 ff., auch S. 540 f.

³⁾ „Die Mittel zur Besserung der sozialen Lage der Arbeiter. Vortrag, gehalten im großen Saale des Casino ‚Zum Frankfurter Hof‘, 27. Febr. 1871.“ 15 S. (S. 2f.: „Nach den Mitteilungen des statistischen Büros in Berlin . . . 90% der Bevölkerung dem Arbeiterstande angehörig . . . 10% repräsentieren das Kapital“). Dazu oben S. 540 f.

Kampf „für alle Güter, die uns das Christentum gebracht hat, nicht nur für die ewigen, auch für die zeitlichen, bis herab zu dem christlichen Mutterherzen, das uns in der Jugend gehegt und gepflegt“. Dieser Kampf gegen das neue Heidentum des Liberalismus ist heilige Pflicht. Er fordert, in der Frage der Mittel nüchtern nach dem Nächsten und Nötigsten blickend, von den Gläubigen, daß sie die Gegner, deren große Kraft in ihrer festen Organisation und ihrem Einfluß auf Presse und Wahlen bestehe, mit ähnlichen Waffen bekämpfen, daß sie die nötigen „gezogenen Geschütze“ erst finden; eine einzige gute, von nachhaltiger innerer Kraft bewegte Organisation auf irgendeinem Gebiete des großen Kampffeldes scheint ihm mehr wert als tausend Reden. Er selbst wollte die eigene Rede gefaßt wissen als allgemeine Einleitung zu den „praktischen“ Beschlüssen des Katholikentages; sie sollte also der Kampfbereitschaft dienen. Denn diese Beschlüsse, zumeist noch mehr Worte als Taten, entbehrten doch nicht der unmittelbaren kirchenpolitischen Bedeutung: die Adresse an den Papst, die Kundgebungen für den Bischof von Ermeland und die bayerischen Bischöfe etwa, oder die Entschließung gegen das Staatsschulmonopol, das als ungerechte Beschränkung der Gewissensfreiheit von den Katholiken mit aller Entschiedenheit zu bekämpfen sei.¹⁾

Auf dem sozialpolitischen Gebiete empfahl die Generalversammlung abermals dringend — hier war freilich mehr als Mahnung nötig, wollte man aus den bloßen guten Absichten herauskommen — die Bildung christlich-sozialer Vereine zur moralischen und ökonomischen Hebung des Arbeiterstandes; bemerkenswerter noch ist die Erklärung, daß es notwendig sei, „durch eine Enquetekommission unter Zuziehung von Arbeitgebern und Arbeitern die ökonomische und soziale Lage der Arbeiter zu prüfen, um aus dem gesammelten Material die Grundlagen und Bedingungen für die Legislatur eines Arbeitsrechts zu gewinnen“. Hier hatte das geistliche Mainz noch soeben ein wenig vorgearbeitet. Ein Aufsatz im „Journal“²⁾ über „Die Katholiken und die soziale Frage“, der die hergebrachte, hier übrigens maßvolle Polemik gegen den ökonomischen Liberalismus nicht vermissen ließ, war mit einer Empfehlung staatlicher Mindestsätze für den Arbeitslohn, staatlicher Aufsicht zur Verhinderung der Arbeiterausbeutung hervorgetreten. Ein Erlaß des bischöflichen Ordinariats aber hatte eine Umfrage an die Pfarrer in Fabrikorten gebracht, über die Arbeits- und Lebensverhältnisse der katholischen Arbeiter der einzelnen Pfarrbezirke; dieser Erlaß war sogleich auch in den „Christlich-sozialen Blättern“ abgedruckt worden³⁾, kurz vor dem Beginn der Generalversammlung, die nun wiederum förmlich ihre Zustimmung zu der bisherigen Haltung der „Blätter“ aussprach und so diese verdiente, aber nur mit einer kleinen Gemeinde dahinlebende Zeitschrift zu fördern suchte.

Es fehlte diesem Mainzer Katholikentag also nicht an sozialpolitischen Anregungen, wie es sich in der Bischofsstadt Kettelers gebührte. Aber auch sie standen nicht außer Zusammenhang mit dem Kirchenkampf. Als Ganzes und im einzelnen war diese Versammlung doch bewußt in das Zeichen des Kirchenkampfes gestellt worden. Es sollte ein Kirchenkampf sein gegen alle nicht-vatikanischen Katholiken, gegen die damals noch zukunfts gewissen Altkatholiken, die sich eben im September 1871 in München zu ihrem ersten Kongresse versammelten; ein Kampf gegen „protestantische

¹⁾ Zu dieser von Wambolt eingebrachten Resolution (Verhandl. S. 320) vgl., was in der 2. öffentl. Versamml. der Münchner Pfarrer Huhn (als kirchenfester Bekämpfer Döllingers „mit stürmischem Beifall empfangen“) sagte (S. 167 ff.); u. a.: „solange die Regierungen in dieser Frage liberal bleiben, werden alle Katholiken die getreueste Opposition der verschiedenen Majestäten Regierungen bleiben“.

²⁾ Mz. J. 1871 Nr. 196 (23. 8.), 197. Zeichen: P. Vgl. oben S. 630 Anm. 1.

³⁾ Christl.-soz. Bl. 1871 Nr. 11 (1. 9.) S. 153. Vgl. R. Meyer 1, 334.

Intoleranz“, gegen Freimaurerei — die katholischen Adligen pries man in Mainz, weil sie ihre Stellung als echte Malteser wiedergefunden hätten, „nicht wider den kranken Halbmond, sondern wider das gottlose Schurzfell“¹⁾ —, gegen den Liberalismus überhaupt und die Nationalliberalen insbesondere, schließlich und nicht zuletzt gegen die deutschen Staatsgewalten, deren Kampfbereitschaft sich angekündigt hatte in dem Zwiste zwischen der Regierung und dem Episkopate Baierns, in den preußischen Auseinandersetzungen mit dem Bischof von Ermeland, in der Aufhebung der katholischen Abteilung des preußischen Kultusministeriums: ein Kampf, der hüben und drüben mit den Mitteln der lauten Propaganda und der heimlichen Diplomatie vorbereitet und geführt wurde.

Es sind auch hier zwei Offensiven zusammengestoßen, oder vielmehr: der ewige grundsätzliche Widerstreit zwischen Staat und Kirche war wieder einmal unter dem Drucke der entgegengesetzten und einander kreuzenden kirchlichen und politischen Gedanken des geschichtlichen Augenblicks zum Kampfe der Menschen und Gemeinschaften der lebendigen Gegenwart geworden. Die meisten staatlichen Kampfmaßregeln liegen deutlich zutage, die kirchlichen, tief gegründet in überstaatlichen und auch widerstaatlichen Gedanken mit Ewigkeitsansprüchen, bleiben mehr verborgen. Daher erklärt es sich, daß man oft allzu einseitig nur den Kampf der Staatsgewalten betrachtet hat. Aber die Kirche auch trug mit ihrer eigenen Angriffskraft die Angriffslust in sich. Als geistig-geistliche Gemeinschaft straff zusammengefaßt wie nie zuvor, war sie politisch durch die Zurückdrängung der alten katholischen Mächte und die Vernichtung des Kirchenstaats schwer getroffen. Ihre politischen Gedanken richteten sich jetzt mit bohrender Beharrlichkeit auf die Wiederherstellung ihrer unmittelbaren und mittelbaren staatlichen Machtmittel. Das neue Deutsche Reich wollte sie damals nur als willigen Helfer gelten lassen, sonst aber als Feind bekämpfen unter Ausnutzung ihrer Macht über die Geister, aller leidenschaftlichen und opferbereiten Gläubigkeit, aller gekränkten Kirchlichkeit. Wir deuten auf diese Grundstimmungen nur flüchtig hin. Auch die Kämpfe selbst können wir hier nur soweit betrachten, als der Mainzer Bischof in sie eingegriffen hat oder von ihnen unmittelbar berührt wurde.

Die zweite Reichstagssession²⁾ führte noch nicht zu dem entscheidenden Bruche zwischen Regierung und Zentrum. Aber sie

¹⁾ Verhandl. S. 233 f. (Potthoff, Hofprediger in Dresden; vgl. S. 230 ff. über „protestantische Intoleranz“, besonders im Königreich Sachsen).

²⁾ Sten. Ber. I 2, Bd. 1 (16. 10.—1. 12. 71) S. 111 f.; K.s Rede vom 2. 11.; S. 479 bis 483: 23. 11.

brachte doch in den Kanzelparagraphen das erste, sei es auch maßvolle und gut zu begründende Reichskampfgesetz gegen kirchlichpolitische Propaganda, und diese letzten Reichstagswochen des Mainzer Bischofs, von Mitte Oktober bis zum 1. Dezember 1871, waren von Anbeginn schon umlagert von der schweren Luft des kommenden Kampfes. Zwei Tage vor der Reichstagsöffnung hatte der bayerische Kultusminister Lutz, den Ketteler fortan scharf im Auge behielt, zur Sicherstellung der „gegenseitigen“ Unabhängigkeit von Kirche und Staat eine „tiefgehende Revision“ der Gesetzgebung angekündigt und den katholischen Gegnern der Unfehlbarkeit den Schutz des Staates wider den Mißbrauch geistlicher Gewalt verheißen. Die bayerischen Klerikalen faßten die Ministerrede als Kriegserklärung. Dieser Konflikt in dem überwiegend katholischen zweitgrößten Bundesstaate mußte in ganz Deutschland, bei der Reichsregierung, die darauf vorbereitet war, im Reichstage, in Preußen die widerklerikale Bewegung antreiben. Für den Mainzer Bischof war die Ankündigung einer bayerischen Kirchengesetzgebung schon darum ein besonders schwerer Schlag, weil sie den bereits jetzt nur noch taktisch wertvollen Gedanken einer erneuten Betreibung des Grundrechtsantrages im Reichstage vollends hinfällig machte. In der notgedrungenen Preisgabe dieses Gedankens lag indessen zugleich ein parteipolitischer Gewinn: das Zentrum konnte nun gegen jegliche Erweiterung der Zuständigkeit des Reiches auftreten, ohne sich von neuem dem Vorwurf auszusetzen, den eigenen Föderalismus um der Kirche willen zu durchbrechen.

Ketteler, nunmehr mit Windthorst ausgesöhnt, stand fest in der Reihe der Zentrumskämpfer. Die Fraktion warf sich fast einmütig der liberalen Reichstagsmehrheit entgegen, als der Antrag Büsing die Einrichtung einer Volksvertretung in allen Einzelstaaten — also auch in Mecklenburg — zu einem Satze der Reichsverfassung erhoben wissen wollte. Nur Peter Reichensperger, in nachwirkender Erinnerung an seine liberale Zeit, sprach dafür. Unmittelbar vor ihm hatte Ketteler den Antrag bekämpft. Auch hier, wie bei den Frühjahrsdebatten, war auf der Gegenseite Treitschke aufgetreten; er forderte die Sicherung eines bescheidenen Mindestmaßes konstitutioneller Rechte, er sprach die schönen Worte: „Wir werden die harten Lasten, die unsere Nation tragen soll, um ihrer Sicherheit willen, ihr auferlegen, ohne nach den Stimmungen der Masse zu fragen, aber dieselbe Unabhängigkeit der Stimme wollen wir auch zeigen nach oben.“ Kettelers Rede vom 2. November aber bestritt — seine Gründe brachte er auch in der Rechtfertigungsschrift von Anfang 1872¹⁾ vor — die Zuständigkeit des Reiches. Da nun doch einmal die Reichskirchenparagraphen ausgeblieben waren,

¹⁾ „Die Centrums-Fraction“ S. 92 ff. — Zum Antrag Lasker: ebenda S. 97 ff. Reichsgericht, vgl. oben S. 389 u. 621).

fand auch er sich in die streng föderalistische Auffassung. Er beanspruchte übrigens, seine Haltung auch mit grundsätzlicher Ablehnung des (für Mecklenburg zu erwartenden) indirekten Wahlsystems rechtfertigen zu dürfen unter genußvoller Berufung auf Bismarcks kräftiges Wort über das preußische Wahlrecht. Er umkleidete dabei Opportunitätspolitik mit falschem Prinzipienglanze. Gewiß: auch vor dieser konstitutionellen Versammlung erneuert er offen sein altes grundsätzliches Bekenntnis zu der Idee der ständischen Vertretung. Aber er erklärte zugleich, „daß allgemeine direkte Wahlen mehr Wahrheit haben als indirekte und durch einen Zensus beschränkte Wahlen“, obwohl ihm doch jeder Kenner der Geschichte des Ministeriums Dalwigk hätte entgegenhalten können, daß niemand das indirekte Wahlsystem und sogar die Wahlvormundschaft der Regierung eifriger begünstert und begünstigt hatte als der hessische Klerikalismus und daß niemand besser als der Mainzer Bischof die Macht dieser mit solchen Mitteln arbeitenden Regierung zu nutzen gewußt hatte. Bei der Ablehnung des Antrags über die Erstreckung der Reichszuständigkeit auf das ganze bürgerliche Recht, auf Strafrecht und Gerichtsverfassung hielt sich dem Zentrum nur die äußerste Rechte zur Seite. Für das Zentrum sprachen August Reichensperger und Windthorst. Ein Reichsgericht hatte der Mainzer Bischof selbst gewünscht (freilich noch nicht in der Öffentlichkeit), er gab auch jetzt die Idee eines gemeinsamen deutschen Rechts, „welche für jeden Deutschen etwas mächtig Anziehendes hat“, nicht grundsätzlich preis, aber er schob ihre Verwirklichung jener Zukunft zu, wo „das Deutsche Reich sich nicht auf dem Sandboden des Liberalismus, sondern auf dem festen Boden des Christentums, der Geschichte und des geschichtlichen Rechtes fortbaut“; er war parteifest genug, den Antrag Lasker einen Versuch zu nennen, „das Gebiet des innern Staatsrechtes den Bundesstaaten zu entziehen und es der Reichsgewalt zu übertragen“ und sogar das mehr parteitaktischen als staatsrechtlichen Erwägungen entspringende und entsprechende Wort Windthorsts ausdrücklich zu billigen, daß damit den einzelnen Staaten die Basis ihrer staatlichen Existenz entzogen sei.

Wandte sich hier der von Parteitaktik noch stärker als von partikularistischen Überzeugungen eingegebene föderalistische Gedanke gegen den Ausbau des Reichsrechts, so ließen die letzten Reichstagskämpfe des Jahres 1871 wieder den kirchlichen Untergrund der Zentrumsparthei hervortreten, waren selbst durchsetzt von kirchlichen Überzeugungs- und Machtgegensätzen. Der bayerische Antrag auf gesetzliche Bekämpfung des politischen Mißbrauchs der Kanzel wurde vom Bundesrat am 19. November 1871 angenommen. Im Reichstag wurde der Entwurf dieses Zusatzes zum Strafgesetzbuch am 23. November von dem bayerischen Kultusminister und Bundesratsbevollmächtigten Lutz begründet. Die Empörung im Zentrum

war stark, stärker doch die zuversichtliche Kampf Stimmung.¹⁾ Peter Reichensperger und Ketteler sprachen für ihre Partei, diesmal, in der kirchlichen Sache, einer Meinung, beide als scharfe Gegner jenes Kanzelparagraphen. Wieder sprach auf der anderen Seite auch Treitschke. Aber nicht mit ihm, vielmehr mit den Baiern, stieß der Bischof zusammen, mit Lutz und den vier bayerischen Abgeordneten, die sich dem Minister zur Seite stellten. Persönlich am schärfsten war der Zusammenstoß mit dem liberalen katholischen Augsburger Bürgermeister Fischer, der die kirchenstrengen Abgeordneten aufs äußerste gereizt hatte mit den „exorbitanten Behauptungen“, daß die katholische Hierarchie auf den Standpunkt einer politisch-agitatorischen Partei herabgesunken sei und daß die politisch-revolutionäre ultramontane Partei nicht mehr auf dem Boden des Reiches stehe. Auch die innerkirchlichen Gegensätze, die vatikanischen Bischofskämpfe wurden neben dem deutschen klerikalen Kanzel- und Pressekampf von diesem und anderen angriffslustigen Liberalen in die Erörterung gezogen. Ketteler wehrte sich gegen den Augsburger in seiner Rede vom 23. November, in einer kurzen mündlichen und einer längeren gedruckten Erklärung, die er, wie es seiner immer wieder hervorbrechenden naiven Herrenart entsprach, ohne Befragung des Präsidenten im Reichstage verteilen ließ. Den Fallstricken liberaler Gegner wußte er sich geschickt zu entziehen; über den grobschlächtigen bajuwarisch-klerikalen „Volksboten“, der die Abschüttelung des „ordinären“ Blattes und seiner „obskuren Skribenten“ durch den bischöflichen Reichstagsabgeordneten mit heftigen Angriffen auf den preußischen „Junker“ beantwortete, durfte er hinwegsehen: sehr viel unbequemer aber, ja gefährlich war mit ihren deutschen Edelmannern und römischen Hintermännern die reichsfeindliche „Genfer Correspondenz“, die am 22. September 1871 davon zu plaudern wußte, Bismarck habe in einer Unterredung mit „einem deutschen Bischof“ ein „Übermaß von Zynismus“ gezeigt. Ketteler hat diese Erzählung, die nur auf ihn bezogen werden konnte und sofort auf ihn bezogen wurde, in einer öffentlichen Erklärung vom 26. Oktober 1871 Lügen gestraft; er bemerkte, nach seiner Meinung seien Geist und Ton des Blattes der großen Sache nicht angemessen, der es dienen wolle. Diese Abfertigung entsprang seiner ehrlichen Überzeugung. Das beweist seine vertrauliche Antwort an die ihm befreundeten fünf deutschen Adeligen, die sich als „Mitbegründer und Vertreter“ der „Correspondenz“ über seine Vorwürfe beschwerten.²⁾ Zwei Sätze aus seiner scharfen Antwort verdienen als neues Zeugnis seines trotz allem und allem selbständig beharrenden Bischofsgeistes hervorgehoben zu werden: Er mißbilligt „eine gewisse

¹⁾ Tagebuch A. Reichenspergers 26. 11. 71: Pastor 2, 50.

²⁾ Einige Worte aus dem Briefe an K., große Teile des Briefes K.s vom 6. 12. 71: Pfülf 3, 138f. u. 162.

Großtuerei und Prahlerei mit der Gewalt des Papstes, als ob er in der Lage wäre, mit einem Worte alle seine Gegner niederzuwerfen und die ganze Welt gegen sie aufzubieten. . . . Dieses Prahlen mit der Macht des Papstes ist, glaube ich, von dem unerschütterlichen Vertrauen auf die Hilfe Gottes wesentlich verschieden und wohl geeignet, statt unsern Gegnern zu imponieren, uns vor ihnen lächerlich zu machen“. Bestimmend für seine, wie er meint, höchstens zu milde Erklärung aber waren deutsch-kirchenpolitische Erwägungen, die er gleichfalls in dem Briefe ausspricht: „Die ‚G. C.‘ hat wesentlich zu der in allen maßgebenden Kreisen weit verbreiteten, die Kirche in Deutschland tief beschädigenden Ansicht Veranlassung gegeben, daß es eine katholische Koalition unter römischer Leitung gebe, welche die feindseligsten Ansichten und Absichten gegen das Deutsche Reich hegt und gegen welche das Deutsche Reich sich wie gegen einen Feind wehren muß.“ Man braucht nur die vom altkatholischen „Rheinischen Merkur“ aufgegriffenen und dadurch allgemein bekannt gewordenen Aufsätze der „Correspondenz“ zu lesen¹⁾, um dieses Urteil des Bischofs und mehr noch das Urteil seiner Gegner über die Wünsche und Absichten der Klerikalen zu verstehen.

Man begreift es auch, daß Ketteler, nachdem er so in den Verdacht der Lüge und der Schmähungen gegen Bismarck gekommen war, es als ein Opfer für die Sache seiner Kirche betrachtete, wenn er Mitte November 1871 nochmals eine Unterredung mit dem Reichskanzler erbat. Bismarck war viel zu ritterlich, als daß er dem Bischof eine peinliche Stunde bereitet hätte. Seine Überlegenheit auch im Geplänkel des Augenblicks hat er freilich den Bischof einmal mit heiterer Miene ernstlich fühlen lassen. Als Ketteler geistlich-selbstgewisse Bemerkungen über die besseren katholischen Bürgschaften für die ewige Seligkeit mit der Frage schloß: „Glauben Sie etwa, daß ein Katholik nicht selig werden könne?“, da antwortete Bismarck: „Ein katholischer Laie unbedenklich; ob ein Geistlicher, ist mir zweifelhaft; in ihm steckt ‚die Sünde wider den heiligen Geist‘, und der Wortlaut der Schrift steht ihm entgegen.“²⁾ Der Inhalt der zweistündigen

¹⁾ Vgl. z. B. oben S. 629. — Fürst Karl zu Löwenstein sandte 15. 1. 71 ein vertrauliches Rundschreiben an katholische Zeitungen (abgedr.: Rhein. Merkur 2. Jg. Nr. 5, 29. 1. 71, S. 47). Er empfiehlt eifrige Benutzung der „Genfer Correspondenz“, namentlich ihrer römischen Berichte. „Dieses Unternehmen ist vom hl. Vater gutgeheißen und gesegnet worden. Um stets die neuesten und ganz verbürgten Nachrichten aus Rom bringen zu können, steht das Genfer Bureau in ununterbrochenem Verkehr mit den höchsten und einflußreichsten Personen in Rom. Die ‚G. C.‘ ist daher auch ganz genau über die Wünsche und Anschauungen der römischen Kurie unterrichtet, so daß auch die Leitartikel und „Betrachtungen“ von besonderem Interesse sind, zumal in einer Zeit, in welcher der römische Stuhl vielfach verhindert ist, auf dem gewöhnlichen Wege mit der katholischen Welt zu verkehren.“

²⁾ Bismarck, Gedanken u. Erinnerungen 2, 125 f. (24. Kapitel). — Es mag hier erwähnt sein, daß schon Bunsen, Zeichen der Zeit 1, 54 dem Bischof vorhält, daß

Besprechungen beider vom 16. November 1871¹⁾ war kirchenpolitisch und rein politisch bedeutungsvoll. Hier hat Ketteler zum letzten Male unmittelbar beim Reichskanzler versucht, die Regierung von den Nationalliberalen zu trennen. Diese waren nicht ganz ohne Besorgnis.²⁾ Aber da Ketteler dem Reichskanzler keine politischen Bürgschaften zu bieten hatte, weder nach innen noch nach außen, so mußte seine Erklärung, daß Bismarck Deutschland schwer schädigen werde, wenn er es durch eine neue Gesetzgebung über Staat, Kirche und Schule dem Liberalismus und dem Freimaurertum überliefere, mußte diese religionspolitische Mahnung mit reichspolitischen Nebengedanken vergeblich bleiben. Bismarck aber ließ im Gespräche mit dem Bischofe seine wunderbare Kunst berechneter Offenherzigkeit in voller Kraft spielen: von Rom aus werde wie von einem Mittelpunkte der Kampf gegen das Deutsche Reich geleitet, der durch den Polonismus bedrohte deutsche Osten sei der erste Angriffspunkt, in den konfessionellen Wahlen, in der Haltung des Zentrums, in der Sprache der katholischen Presse erkenne er die Anzeichen einer katholischen Koalition in den verschiedenen Ländern (wobei er besonders an die Klerikalen Österreichs und Frankreichs denken mußte); seine wichtigste Aufgabe sei es, schon von ferne her die Gefahren ins Auge zu fassen, die seine Schöpfung bedrohten, und sie mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln niederzuwerfen.

Ketteler nannte diese Anschauung drei Jahre später — als die internationalen Zusammenhänge doch deutlich genug hervorgetreten waren — einen Wahn, ja einen Vorwand und reine Erfindung; im Winter 1871 dagegen (obwohl sich damals die außenpolitischen Gründe der Haltung Bismarcks noch nicht so leicht erkennen ließen) hatte er, wie sein Brief an die deutschen Mitleiter der „Genfer Correspondenz“ zeigt, mehr Sinn für die Ernsthaftigkeit der Vorstellungen und Befürchtungen Bismarcks. In der Unterredung

sein Bonifatiuswort über Deutschland (vgl. oben S. 269) an die Worte von der Sünde gegen den hl. Geist mahne.

¹⁾ K.s Aufzeichnung: Pfülf 3, 162f.; A. Reichenspergers Tagebuch 19. 11. 71: Pastor 2, 49 u. 50. Dazu K.s (wie die grobe Tendenz zeigt, für die Öffentlichkeit bestimmten, aber erst von Pfülf 163ff. z. T. gedruckten) Bemerkungen vom Dez. 1874. Bei dem Kaiser konnte Ketteler 19. 11. 71 zwar über Vaticanum und Syllabus sprechen, aber politisch nichts erreichen; der Kaiser war davon durchdrungen, daß die Klerikalen mit dem Angriff begonnen hätten, und zwar schon bei der Reichstagsadresse. Über diese Audienz: Pfülf 3, 158 und 159/160 (mit berechtigter „großer Zurückhaltung“ gegenüber Nippolds einseitiger und wenig körperhafter Erzählung: Dt.-ev. Blätter 3 (1878) S. 414 = Nippold, Kl. Schriften 2, 436 f.); Pastor, Reichensperger 2, 49f.

²⁾ 21. 11. 71 Bennigsen an seine Gattin (Oncken 2, 235): „Zum Glück ist Bismarck gegen alle Versuchungen und Einflüsterungen des Bischofs Ketteler u. a. unerschütterter geblieben und wird den Kampf gegen Rom und die deutschen Römlinge mit der ihm innewohnenden Energie aufnehmen.“ — Für K. hatte Bennigsen „etwas Geheimnisvolles an sich“ (K., Centrums-Fraction S. 23; die ganze Stelle auch bei Oncken 2, 252).

des Priesters mit dem Staatsmanne nahmen die Kirchenfragen einen breiten Raum ein, aber ihre religiöse, überhaupt ihre kirchliche Seite blieb doch nebensächlich: sah Ketteler den Wert der katholischen Abteilung in der Beratung leitender Stellen durch sichere katholische Männer, so ließ Bismarck das gelten, rechtfertigte aber die Aufhebung eben als politisches Abwehrmittel gegen politische, polnisch-politische Ausnutzung des kirchlichen Vertrauensmannes im preußischen Kultusministerium; selbst die Besprechung der vatikanischen Dogmen und der Meinung über ihre Staatsgefährlichkeit fand, wie auch die Behandlung der Braunsberger Frage, ihre Schwierigkeit nicht in dem Kirchlichen an sich, sondern in den politischen Wirkungen und in den Möglichkeiten politischer Verwertung des Kirchlichen. Ketteler selbst hat noch im Dezember 1874 anerkannt, daß Bismarck nach außen auf Italien — zur Deckung gegen Österreich und Frankreich —, nach innen auf die Nationalliberalen — namentlich im Hinblick auf Süddeutschland und auch auf die Heeresangelegenheiten — Rücksicht nehmen müsse. Aber gerade weil nicht kirchliche Vorurteile noch kirchenpolitische Gereiztheit, sondern hochpolitische Erwägungen auch dem Bischof als bestimmend für Bismarcks Haltung erschienen, gerade darum mußte er alle Hoffnungen preisgeben, die ihn zu seinen schriftlichen und mündlichen Vorstellungen bei Bismarck angetrieben hatten. Nicht erst durch die ihm gewiß höchst widerwärtigen Reichstagsverhandlungen über den Kanzelparagraphen, überhaupt nicht durch parlamentarische Eindrücke, sondern durch die Erfahrungen mit der stärkeren überparlamentarischen Macht ist seine Reichstagsmüdigkeit, die selbst ein wenig Reichsmüdigkeit in sich trug, geschaffen worden. Er haßte den Liberalismus. Er sah jetzt in der starken nationalliberalen Partei den geistigen und politischen Todfeind der kirchlichen Geistes- und Staatspolitik; aber durch die bescheidenen liberalen Reichstagsresultate des Jahres 1871 hätte er sich niemals seine Erwartungen nehmen und von seinen diplomatischen Versuchen abdrängen lassen. Seine letzte Unterredung mit Bismarck vielmehr ist die Geburtsstunde seines Entschlusses, den parlamentarischen Kirchenkampf aufzugeben, um den bischöflichen Kirchenkampf desto freier und kräftiger führen zu können. In den Zentrumsgedanken der Sammlung der Partikularisten hatte er sich jetzt gut hineingefunden; sein Mandat überließ er einem badischen Protestanten partikularistischer Gesinnung. Sein umfassender Rechenschaftsbericht über seine Reichstagstätigkeit aber ward zum Rechtfertigungsbericht über die Haltung der Zentrumsfraktion, zur Anklageschrift zugleich gegen die Sünden des Liberalismus und schon auch der Regierung: seine Darstellung der Diätenfrage¹⁾ wirkt ganz wie eine gern geführte Fehde gegen Bismarck.

¹⁾ K., Die Centrums-Fraction S. 83 ff. — Vgl. oben S. 643 mit Anm. 2.

Immerhin hielt sich Ketteler damals, im Frühjahr 1872, noch zurück. Es war wesentlich ein preußischer Kampf. Noch durfte der Mainzer Bischof seiner eigenen Regierung kirchliches Vertrauen entgegenbringen. Selbst in Preußen waren die Gegensätze, seitdem im Januar 1872 Adalbert Falk den konservativen Kultusminister v. Mühlherz ersetzt hatte, zwar sogleich schärfer, aber noch nicht unversöhnlich geworden. Das Schulaufsichtsgesetz konnte auch für die katholische Kirche keineswegs als unerträglich gelten. Die preußischen Bischöfe stellten darum dem staatlichen Anspruch auf das alleinige Aufsichtsrecht zwar „das unveräußerliche heilige Recht der Kirche auf die Volksschule“ entgegen, aber sie wußten, daß das Gesetz nicht das Ende des kirchlichen Einflusses in der Schule bedeute, und suchten darum den Frieden zu wahren. Politisch brachten die Landtagsverhandlungen über das Schulgesetz den Klerikalen sogar einen kleinen Gewinn: es vollzog sich der Bruch zwischen Bismarck und der äußersten Rechten. Im April 1872, als die preußischen Bischöfe in Fulda über die preußische Schulfrage ihre Eingabe an das Ministerium und ihr Rundschreiben an den Klerus aufsetzten, stand Ketteler noch abseits. Er meinte damals geradezu, für eine gesamtdeutsche Bischofsversammlung sei die Zeit noch nicht gekommen.¹⁾ Wenige Monate später aber ist diese Tagung abgehalten worden, und niemand hat ihr eifriger vorgearbeitet als eben Ketteler. Was den Wechsel in seiner Haltung bestimmte, kann nicht zweifelhaft sein. Der Juni 1872 brachte die Annahme des Jesuitengesetzes: die Verbannung des Ordens, dem Ketteler als bischöflicher Erzieher und Seelsorger sich tief verpflichtet fühlte. Kein preußisches, sondern ein Reichsgesetz! Außerhalb Preußens und Baierns aber gab es nur in Hessen, im bischöflichen Mainz eine Jesuitenniederlassung. Das Gesetz, das Kettelers kirchliches Empfinden überhaupt weit mehr reizen mußte als ein halbes Jahr zuvor der Kanzelparagraph, traf ihn also zugleich ganz unmittelbar in seiner Diözese.

Fortan wirkte Ketteler als einer der Führer des deutschen und insbesondere des preußischen Episkopates. Ein Führer freilich, dem die rechte amtliche Stellung mangelte. Es mußte in diesen Kulturkampfjahren als ein schwerer Nachteil für den deutschen Katholizismus erscheinen, daß nicht Ketteler sondern sein zum Leiten und Organisieren weniger befähigter Freund Melchers das Erzbistum Köln erhalten hatte. Ein Geißel fehlte: das haben damals kampfgewöhnte katholische Kirchenmänner empfunden²⁾, wie es heute der rückschauende Geschichtsschreiber erkennen muß. Ketteler hatte nicht Geißels

¹⁾ Vgl. die Briefe des Freiburger Geistl. Rats Strehle (der unter Vicari erzb. Geheimsekretär war und von K. persönlich geschätzt wurde) an K.s Sekretär Raich 23. 3 und 18. 4. 72: Pfülf 3, 174 ff. — Dazu schon Majunkes Mahnung auf dem Katholikentag v. Sept. 1871: oben S. 654 f.

²⁾ Strehle 18. 4. 72 (s. d. vorige Anm.): Mir scheint es, daß ein Erzbischof v. Geißel fehlt.

Natur und Wirkungsart: nicht die verschlagene Diplomatenkunst, nicht die Gaben des stillen, unauffälligen, möglichst nur im Verborgenen rücksichtslos zwingenden Führens, nicht auch jene im Theologischen, im Kirchlichen rein römisch bestimmte Geistesrichtung, die eine der festesten Voraussetzungen der nie gestörten engen Verbindung zwischen Geißel und der Kurie gebildet hatte. Der Mainzer Bischof hielt Rom die Treue, aber alle seine großen kirchlichen Verdienste reichten nicht aus, ihm, dem bischöflichen Kämpfer gegen päpstlichen Absolutismus, jemals das unbedingte Vertrauen der römischen Kirchenleitung zu verschaffen, wie er auch selbst, bei aller Ehrerbietung, in Pius IX. nicht das Ideal eines Papstes zu sehen vermochte.¹⁾ Ketteler hätte also einen Geißel gewiß nicht geradezu ersetzen können. Immer aber war er doch der deutsche Bischof, der am ehesten für den Platz des preußischen Erzbischofs berufen gewesen wäre. Nun mußte er sich bemühen, durch seine persönliche Geltung zu ersetzen, was ihm an amtlicher fehlte. Mit seiner energisch zugreifenden Art, mit seiner Befähigung, die Massen zu packen, die Gläubigen durch Wort und Schrift voll wirkungsstarker Deutlichkeit auf die nächsten Ziele hinzuweisen, überhaupt mit allen seinen bischöflichen Gaben konnte er auch wuchern, ohne das Pallium zu tragen. Übrigens erschien die ehrwürdige Geschichte des kirchlichen Mainz, die man vom Bischofshause aus gern als kirchlichen Rechtstitel wirken ließ²⁾, auch anderen wie eine sachliche Ergänzung der persönlichen Berufung dieses Mainzer Bischofs zur Führerschaft im Kirchenkampfe. In Mainz wußte man es wohl zu würdigen, wenn in Freiburg ehemalige Mitarbeiter Vicaris³⁾, die den wieder und wieder, insbesondere sogleich nach Vicaris Tode kirchlich aufgegriffenen Gedanken der Berufung Kettelers auf den Metropolitensitz der Oberrheinischen Kirchenprovinz nun endgültig hatten preisgeben müssen, Kettelers mangelnde hierarchische Berechtigung durch seine persönlichen Eigenschaften und seine Stellung als Nachfolger des hl. Bonifatius ausgeglichen fanden, daß sie ihn für befähigt und verpflichtet hielten, die Führung zu übernehmen, zu der Melchers nur dem Amte nach besser berufen war. Es geschah offenbar nicht ohne Einwirkung dieser Freiburger Anregungen, wenn Ketteler

¹⁾ Neben seinen Äußerungen während der Konzilsmonate vgl. an Phillips 18. 7. 71 (Br. 446): „Ich habe aller Hoffnung entsagt, daß Gott der so hilfsbedürftigen Welt durch einen christlichen Fürsten helfen werde. Dagegen liegt es mir immer in dem Sinne, daß eine Zeit kommen müsse, wo Gott der Welt einen Papst schickt, der es versteht, alle göttlichen Kräfte in der Kirche anzuregen.“

²⁾ Moufang z. B. rief auf dem (Mainzer) Katholikentag von 1871 aus (10. 9.; Verhandl. S. 16 f.): „Der erste Stuhl nach dem von dem hl. Petrus zu Rom gegründeten war der hl. Stuhl von Mainz. (Bravo!) Das sind freilich längst vergangene Dinge, denn, m. H., wie Sie wissen, ist Mainz aus einem Primatialsitz ein Suffraganbistum geworden.“

³⁾ So Strehle 23. 3. 72 (s. S. 665 Anm. 1).

für die deutsche Bischofsversammlung vom September 1872¹⁾ den Entwurf eines Hirtenbriefes an die deutschen Katholiken durch seinen Generalvikar aufsetzen ließ. Aber er drang in Fulda mit dem Vorschlag einer solchen Kundgebung nicht durch. Überhaupt zeigten sich die Meinungsunterschiede viel zu stark, als daß der Mainzer wie von selbst die tatsächliche Führung hätte gewinnen können. Die zu Anfang Oktober 1872 veröffentlichte Denkschrift über die Lage der Kirche immerhin geht auf einen Mainzer Entwurf zurück, wenn sie auch erst durch einen Ausschuß von fünf Bischöfen die endgültige Gestalt empfing. Daß man hier die kirchlichen Bestimmungen der preußischen Verfassung als vorbildlich hinstellte und darüber hinaus den allgemeinen Anspruch der katholischen Kirche, „in der ganzen Integrität ihrer Verfassung und ihres Wesens zu bestehen“ als richtig und geschichtlich begründet voraussetzte, daß eben von diesem Grundgedanken die Verteidigung der Zentrumsparthei und die Abwehr des Jesuitengesetzes unternommen, daß der Vorwurf der Vaterlandsfeindlichkeit und Staatsgefährlichkeit der katholischen Kirche abgewiesen wurde²⁾ — das alles jedenfalls geschah in Kettelers Sinn. Das an bischöfliche Denkschriften aus seinen Mainzer Anfängen gemahnende Schlußwort, daß allein die kirchlichen Grundsätze für die Bischöfe bestimmend sein würden, verrät die Kampfbereitschaft der (trotz dem Zusammenstoße des Bischofs von Ermeland mit dem Staate) noch unangefochtenen Bischofsgemeinschaft. Diese Haltung des deutschen Episkopats entsprach den Wünschen der Kurie, die schon öffentlich ihre Absage an Bismarck und das Deutsche Reich gegeben hatte: durch Belobigung der „Genfer Correspondenz“³⁾, noch schärfer, am 24. Juni 1872, in dem berüchtigten, auch mit nachträglicher Umdeutung nicht mehr gutzumachenden Worte von dem Steinchen, das den Fuß des Kolosses zertrümmern könne.

Die erste Kulturkampftagung des deutschen Episkopates ist die letzte geblieben. Da es, von vereinzelt Gesetzesvorschriften abgesehen, keine förmlich gesamtdeutsche Kirchenpolitik gab, sondern nur eine einzelstaatliche, so konnten die Bischöfe nicht als deutsche Bischofsgemeinschaft den Kampf führen.⁴⁾ Die preußische Gesetz-

¹⁾ Vgl. Pfülf 3, 178 ff. — „Denkschrift der am Grabe des heiligen Bonifazius versammelten Erzbischöfe und Bischöfe über die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reiche.“ Paderborn 1872. 31 S. (Unterschriften Fulda 20. 9., dazu 2 Nachträge.) Bis auf die Unterschriften vollständig auch bei Siegfried, Aktenstücke S. 133—150. — In s. Erklärung v. 21. Okt. 1872 (Br. 459 ff.), die über das Vaticanum falsche Angaben macht, hat K. (S. 460) die Erzählung der „Provinzial-Correspondenz“, daß er die Denkschrift „verfaßt haben soll“, nicht zurückgewiesen.

²⁾ Vgl. dazu oben S. 651 und 655.

³⁾ Vgl. dazu oben S. 662 mit Anm. 1.

⁴⁾ Nur Jan.-Febr. 1875 erließen sie insgesamt eine Erklärung (gedr. z. B. Siegfried S. 264 ff.) gegen die kurz zuvor veröffentlichte Papstwahldepesche Bismarcks v. 14. 5. 72.

gebung brachte die schärfsten Eingriffe in die bisherige Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche, in Preußen kam es am schnellsten zu schweren Störungen der kirchlichen Verwaltung und Seelsorge. Die künftigen Versammlungen am Grabe des Bonifatius sollten lediglich preußische Bischöfe vereinigen. Mußte das die Trennung Kettelers von den preußischen Amtsbrüdern, mußte das ihren Verzicht auf seine willkommene Teilnahme bedeuten? Der hessische Landesbischof zählte in seiner Diözese drei Dörfer, die im Jahre 1866 preußisch geworden waren. Er hatte sich darum doch niemals bisher als preußischer Bischof gefühlt. Jetzt aber, in dem ersten Großkampffjahre 1873, wurden die bescheidenen drei Pfarreien zur erwünschten Rechtfertigung der Einstellung dieses bischöflichen Kämpfers in die preußische Schlachtreihe. „Für den preußischen Anteil seiner Diözese“ — eben für jene drei Dörfer — unterzeichnete er das Fuldaer Sendschreiben vom 2. Mai 1873. Die Formel kehrt im Hirtenbriefe vom Februar 1874 wieder. Mit dem Jahre 1875 aber verschwindet sie: Ketteler steht ohne Einschränkung in der Reihe der preußischen Bischöfe. Seine sachliche Teilnahme war ohnedies von Anfang an so stark wie es bei seiner zum Kämpfen und zum Führen gleich bereiten Natur sein mußte.

Mit der literarischen Polemik war er schon im Sommer 1872 hervorgetreten. Man wird in ihr die alte Leidenschaftlichkeit und die alte Neigung zu übertreibenden Verallgemeinerungen erkennen. Aber es war schließlich nur die Einsicht, daß ein schwerer Kampf von unberechenbaren Wirkungsmöglichkeiten eröffnet worden sei, die ihn zur volkstümlichen Schriftstellerei zurückführte. Sein Büchlein über das Jesuitengesetz eröffnet im Juli 1872 die stattliche Reihe seiner Kulturkampfschriften¹⁾, die er durch Predigten und Hirtenbriefe von kaum strengerer Form, aber stärkerem kirchlichem Gewichte zu stützen und geistlich zu ergänzen wußte.

Der erste große Mainzer Mahnruf an die Katholiken ging übrigens nicht vom Bischof aus. Auch ist die katholische Vereinigung, die, Anfang Juli 1872 bereits, von Mainz aus verkündete, der Kampf der Gegenwart sei gegen die Existenz der katholischen Kirche in Deutschland überhaupt gerichtet, nicht unmittelbar eine Schöpfung Kettelers. Er enthielt sich vielmehr mit kluger Absicht der offenen Teilnahme an der Begründung dieses auch für politische Aufgaben, für parteipolitische Arbeit bestimmten „Vereins der deutschen Katholiken“; er weilte an irgendeinem Orte auf seiner gewohnten Visitationsreise, als in Mainz am 8. Juli 1872 der Vorstand des neuen Vereins jenen Aufruf an „die“ Katholiken Deutschlands²⁾ erließ, der jetzt schon,

¹⁾ Von 1872 bis 1877 allein 10 selbständige Schriften.

²⁾ Gedr. z. B.: Siegfried S. 151 Nr. 79; Auszug, nebst Auszug aus den Satzungen: Europ. Geschichtskalender 1872 S. 165 f. — „Emmerich Gladbach“ veröffentlichte im März 1874 die Kampfschrift „Zweck, Mittel und Erfolg des Mainzer Katholiken-

da allerdings „die segensreich wirkende Gesellschaft Jesu“ verbannt ward, aber noch niemand etwas von Maigesetzen ahnte, von dem kirchlichen Existenzkampfe sprach und mit den allgemeinen, im Streite des Tages so oder so auszudeutenden und anzuwendenden Sätzen schloß: „Die heiligsten Güter sind in Gefahr. Erheben wir uns als treue Söhne der Kirche und des Vaterlandes. Kämpfen wir unermüdlich, unerschrocken für Recht und Wahrheit. Recht muß Recht bleiben, und der endliche Sieg ist der Wahrheit.“ Der damals aus 21 Männern, darunter 10 Adligen, bestehende Vorstand des Vereins genoß ziemlich viel Bewegungsfreiheit, doch sollten jährliche Generalversammlungen die Teilnahme der Mitglieder lebendig halten, Wanderversammlungen die Massen der Gläubigen gewinnen. Die Zahl der Mitglieder betrug im Frühjahr 1873 fast 88 000; sie saßen zu drei Vierteln im Rheinland und in Westfalen, aber auch das Großherzogtum Hessen hatte ihrer an Dritthalbtausend, übertraf damit das benachbarte, weit stärker katholische Baden und kam über die Hälfte der baierischen Zahl hinaus. An der Spitze des Vorstandes, dem man klüglich auch Geistliche, aber nur drei beigegeben hatte, standen die Freiherren Felix v. Loë, Kettelers Duzfreund, und Georg v. Franckenstein, der mit Moufang bald nahe befreundete baierische Partikularist, neben ihnen als Schriftführer die Mainzer Kaufleute Nikola Racké und Eugen Haffner, der Bruder des gleichfalls zum Vorstand gehörigen Domkapitulars. Aber überhaupt fanden sich hier geistliche und weltliche Helfer des Bischofs zusammen mit seinen adligen Freunden von nah und fern. Es bedurfte also garnicht seiner sichtbaren Mitarbeit, die nach außen nur hemmend und störend hätte wirken können. An der stillen Vereinstätigkeit nahm er übrigens weit stärker teil, als er in der Öffentlichkeit zugeben wollte.¹⁾

Die Berührung mit der ersten Kundgebung und den Absichten des Mainzer Katholikenvereins zeigt sich auch in jenem bischöflichen

Vereins, besonders in der Rheinprovinz“ (Berlin 1874. 96 S.; S. 42—47 der „Ausruf“; S. 92 Übersicht der Mitgliederzahlen und der Beiträge). Der Deckname deutet auf den 1838 in Emmerich geborenen Friedr. Nippold, von dem u. a. die gegen K. gerichtete Schrift „Ein Bischofsbrief vom Concil und eine deutsche Antwort“ 1870 und der Vortrag über den Altkatholizismus (= Kl. Schriften 2 S. 57—100) 1874 in demselben Verlag erschienen waren. Er hat jene Schrift über den Verein vielleicht nur veranlaßt, nicht selbst geschrieben, denn er nennt sie in seiner Abhandlung über Ketteler von 1877 („Der letzte Bischof von Mainz“: Kleine Schriften 2, 387 Anm. 1) „mustergültig“ in der Darstellung. — Nippold hatte 1869 „Eine Kontroverse mit dem Bischof von Ketteler“ (Kl. Schriften 1 S. 534—557).

¹⁾ Vgl. s. Erklärung vor dem Appellationsgericht in Münster 20. 7. 76 (Beleidigungsklage des Oberpräsidenten der Provinz Westfalen gegen K.), also nach Auflösung des Vereins: Pfälz 3, 177 Anm. 1. Dagegen aber selbst Mitteilungen im Mz. J. 1874 Nr. 137 (Loë spricht bei der 2. Generalversammlung des Vereins 16. 6. 74 im einzelnen über „die besonderen Verdienste“ K.s um den Verein), Nr. 139, 142 (dazu K.s u. a. auch gegen das Vertrauen „auf Fürsten“ gerichtete Predigt auf dem Rochusberge bei Bingen 17. 6. 74: Pfälz 3, 194 und 1, 189 ff.).

Büchlein vom Juli 1872.¹⁾ Die Schrift ruft nur zum geordneten und gesetzmäßigen Kampf gegen das Jesuitengesetz auf. Aber eine grundsätzliche Erklärung gibt ihr eine Bedeutung über den unmittelbaren Anlaß hinaus. Ketteler bekennt, er selbst sei erst allmählich „über die Veränderung unserer Rechtsstellung, über die gänzliche Umgestaltung unserer Lage klar geworden“. Damit leitet er zu dem im Sinne der Kundgebung des Katholikenvereins aufstachelnden Satze über, es handle sich „um Vernichtung aller wohlerworbenen Rechte der katholischen Kirche, was folgerichtig auf eine Zerstörung der katholischen Kirche in Deutschland selbst hinausläuft“. Er möchte die Gläubigen vor dem Wahne bewahren, als bedeute das Jesuitengesetz etwa lediglich eine Maßregel gegen jesuitische Organisation und Agitation, eine Maßregel, die als solche auch manchem gläubigen Katholiken begreiflich erscheinen konnte und von einem Kenner der deutschen Parlamentsgeschichte vielleicht auch mit den Erklärungen des katholischen Vereins in der Paulskirche hätte gerechtfertigt werden können. Die Getreuen des Bischofs sollten vielmehr sogleich den Gedanken in sich aufnehmen, daß alles kirchliche Wirken und Sein in Deutschland gefährdet sei. Das ist auch der allgemeine Sinn seines Hirtenbriefs vom 4. Oktober 1872 über die Fuldaer Bischofsversammlung und seiner Predigt vom 3. November über den Kampf gegen die Kirche. In dem Hirtenbriefe, der mit der Anordnung öffentlicher Gebete für die kirchlichen Anliegen schließt, findet sich der zugleich abwehrende und herausfordernde Satz²⁾: „Die Wortführer einer mächtigen Partei wagen es, die unerhörte Lüge öffentlich auszusprechen, daß die katholische Kirche, welche recht eigentlich Deutschland einig und groß gemacht hat, staatsgefährlich sei.“ Die Predigt³⁾ aber gipfelt in dem Denkspruch: „Um das Christentum zu zerstören, muß man die katholische Kirche zerstören, und um die katholische Kirche zu zerstören, muß man die göttliche Verfassung der Kirche zerstören.“ So wurden jetzt Gedanken, wie sie Ketteler auf dem Konzil wider päpstlichen Universalismus und Absolutismus hatte wirken lassen, eingesetzt gegen die Staatsmacht.

Die preußischen Kampfgesetze des Jahres 1873 durften dem Bischof als Rechtfertigung seiner Auffassung gelten. Am 9. Januar 1873 brachte Falk, der schon sieben Wochen zuvor den Gesetzentwurf über kirchliche Strafmittel vorgelegt hatte, an den Landtag die Entwürfe eines Gesetzes über Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, eines Gesetzes über kirchliche Disziplinargewalt und den königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten, endlich eines schon in

¹⁾ „Das Reichsgesetz vom 4. Juli 1872, betr. den Orden der Gesellschaft Jesu und die Ausführungsmaßregeln dieses Gesetzes“ (Mainz, Kirchheim, 1872. Zum Folg. bes. S. 3 und 15).

²⁾ Hirtenbrief vom 4. 10. 72 S. 4 f.

³⁾ Sie wurde sogleich veröffentlicht. Abgedruckt auch: Predigten 2, 285 ff.

Mühlertagen vorbereiteten Gesetzes über den Austritt aus der Kirche.¹⁾ Es sollten Kampfgesetze sein, nach Auffassung der Regierung Abwehrgesetze gegen kirchliche Angriffe, die, wie Falk in seiner Einführungsrede meinte, „die freie Entwicklung des Staates zu seinen nationalen Zielen hindern“. Aber schon das allein war kein glücklicher Gedanke bei diesen „Maigesetzen“, daß man den Theologen durch Einführung einer besonderen Staatsprüfung über ihre allgemeine wissenschaftliche Bildung, namentlich auf den Gebieten der Philosophie, Geschichte und deutschen Literatur, den rechten Sinn für das geistige und das staatliche Deutschland meinte beibringen zu können. Die Bestimmung desselben Gesetzes über die Geistlichen aber, wonach die Kandidaten, denen ein geistliches Amt übertragen werden sollte, dem Oberpräsidenten zu nennen seien und von diesem binnen dreißig Tagen mit genauer Begründung beanstandet werden könnten, war an sich weder neu noch kirchenfeindlich und in milderer Form z. B. selbst in Kettelers berühmter „Übereinkunft“ zu finden.²⁾ Nur aber standen jetzt diese Vorschriften im Zusammenhange mit den Ausbildungsbestimmungen, mit dem „Kulturexamen“, und sie waren begleitet von tief eingreifenden Strafandrohungen. Vor allem aber: es waren rein staatliche Verfügungen, dies alles war eine Gesetzgebung, durch Regierung und Volksvertretung ohne Befragung der Kirche zustande gebracht, „Eingriffe politischer protestantischer Körperschaften in die göttliche Verfassung der Kirche“. So hat Ketteler in stiller Auseinandersetzung mit den Maigesetzen geurteilt, so urteilte er öffentlich.

Schon sieben Wochen nach Einbringung der preußischen Gesetzentwürfe lag seine Streitschrift gegen sie vor.³⁾ Eine Streitschrift auch im persönlichen Sinne: denn sie wendet sich in scharfer Polemik, die selbst kleine Künste der Dialektik nicht verschmäht, gegen den juristischen Professor Emil Friedberg, aber auch, maßvoller, doch nicht weniger dialektisch, gegen den juristischen Kultusminister. Das Büchlein bekämpft mehr noch den deutschen Liberalismus als die preußische Regierung. Vor allem aber ist doch auch hier bestimmend der Gedanke an die letzten möglichen Wirkungen, wie Ketteler sie gesehen wissen wollte, um den allgemeinen Widerstand der Katho-

¹⁾ Die preuß. Kirchengesetze des Jahres 1873. Hg. mit Einleitung u. Kommentar von Paul Hinschius. Berlin 1873 (desgl.: Die pr. K.g. der J. 1874 u. 1875 nebst dem Reichsgesetze vom 4. Mai 1874. Berl. 1875). Die Texte auch z. B. im Europ. Geschichtskalender, bei Siegfried und in den anderen Quellensammlungen zur Gesch. d. Kulturkampfes. Einzelnachweise sind hier entbehrlich. — Zum Folg. besonders K.s Aufzeichn. u. Äußerungen bei Pfülf 3, 180 ff.; Pfülfs Mitteilungen aus den Fuldaer Protokollen sind z. T. ergänzt bei Goyau, *Bismarck et l'Eglise* 2 S. 5 ff., 253 ff. (wo indessen Pfülf 3, 200 f. nicht berücksichtigt ist).

²⁾ Vgl. oben S. 260 f.

³⁾ „Die preuß. Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche zum Staat.“ Mainz, Kirchheim, 1873. 52 S. — Zum Folg. bes. S. 27, 51, 52.

liken anzutreiben. Daher das bedingungslos hingestellte Wort „Mit diesen Gesetzen kann die katholische Kirche nicht bestehen“; daher so stark übertreibende Behauptungen, wie die, es würde „die Annahme dieser Gesetze wieder zu jener Einheit der gesamten Gewalt, welche auf Erden über Menschen geübt werden kann, der geistlichen und der weltlichen, zurückführen, wie sie im Heidentum bestand und dort zum barbarischen Despotismus und zur schrecklichsten Knechtung der Menschen geführt hat“; daher in dem auf gleichgestimmte Leser gewiß stark wirkenden Schlußstücke so rücksichtslos zugespitzte Sätze, wie der: „Man will die Freiheit der katholischen Kirche vernichten, sie durch ein ganzes System von Gesetzen von aller Verbindung mit dem Volke ausschließen und sie gänzlich ohnmächtig machen.“

Die kirchendiplomatische Arbeit des Bischofs ging indessen neben dieser kirchenpädagogischen einher. Er blieb mit Melchers in enger Fühlung. Er vor allem drängte auf Einmütigkeit der preußischen Bischöfe, zu denen er nun in der Not des Kampfes sich selbst rechnete und bereitwillig von den anderen gerechnet wurde.¹⁾ In der Einigkeit des Handelns und des Leidens schien ihm die Stärke des Episkopats dem Staate gegenüber zu ruhen, zugleich in dem Festhalten der kirchlichen Grundauffassung. „Unerschütterliche Verteidigung der Prinzipien“ im engsten Anschluß an den apostolischen Stuhl — darum, angesichts der Haltung und der Absichten der Staatsgewalt, auch keine Annahme solcher Bestimmungen, die man auf dem Wege der Vereinbarung hätte zulassen können, keine Nachgiebigkeit einzelner Bischöfe: das waren die Hauptsätze der von Moufang im Auftrage Kettelers zusammengestellten bischöflichen Richtlinien, die tatsächlich von der Fuldaer Bischofsversammlung Ende April 1873 anerkannt wurden. Sie sind vorher offenbar durch Melchers der Kurie vorgelegt worden. Die römischen Ratschläge schlossen sich denen Kettelers an, zeigten sich nur bestimmter geneigt zu der auch von dem Bischof als möglich zugegebenen tatsächlichen Hinnahme einzelner Bestimmungen. Antonelli sprach überhaupt, wie kluge Ratgeber der Kurie in solcher Lage noch stets zu sprechen pflegten: wenn tätiger Widerstand gefährlich ist, können die Bischöfe gewisse Bestimmungen der Maigesetze dulgend zulassen, müssen aber zugleich grundsätzlich Einspruch erheben; vor allem aber sollen sie — hier kehrt Kettelers Mahnung als römische Mahnung wieder — gemeinsames Vorgehen verabreden und sich in den einzelnen Diözesen genau an das Verabredete halten. Die Bischöfe haben sich denn auch in Fulda durch Unterzeichnung eines Protokolls förmlich zur Einheitlichkeit des Handelns verpflichtet. Diese zuerst von Ketteler angeregte Bindung konnte die starken Meinungsverschiedenheiten unschädlich machen. Die Bischöfe rechneten schon

¹⁾ Vgl. oben S. 668. *

jetzt mit dem offenen Kampfe; sie bestimmten, daß im Falle erzwungener Verhinderung des Bischofs der Generalvikar die bischöfliche Verwaltungsvollmacht ausüben und daß weiter zwei Priester bestimmt werden sollten, die gegebenenfalls einzuspringen hätten. Ketteler durfte auch das als einen persönlichen Sieg empfinden, daß das kirchlich aufgefaßte Wort *Lex iniusta non est lex* in Fulda als Leitsatz angenommen wurde, und es ist ganz aus dieser Stimmung über die inzwischen vollzogenen Maigesetze zu verstehen, wenn er im August 1873 bei der Prager kirchlichen Jubelfeier als Gast des Kardinal-Erzbischofs Schwarzenberg — des einstigen Mitstreiters in den Konzilskämpfen, der nun zwar nicht zu den kirchlichen, aber zu den politischen Papalisten gehörte und sich von einem kommenden monarchischen Frankreich eine katholische Neuordnung Europas versprach¹⁾ —, wenn Ketteler da, freilich ohne die französischen Erwartungen des Böhmen auch nur im mindesten zu teilen, von der Prager Domkanzel herabrief²⁾: zu denen, die notwendig Feinde der Kirche seien, gehöre auch der Fürst, der nicht im Geiste Christi regiere.

Der Bischof versuchte allerdings auch damals, wie insbesondere die Betrachtung der hessischen Verhältnisse noch zeigen wird, mit der grundsätzlichen Festigkeit eine taktische Beweglichkeit zu verbinden; nur mußte das um so schwieriger werden, je mehr die staatlichen Maßregeln an die kirchlichen Grundsätze rührten. Er wollte nur das zurückgewiesen wissen, was kirchlich als zweifelloser Übergriff des Staates gelte, dieses aber auch unbedingt und auf jede Gefahr hin, und zwar einmal aus der Glaubenspflicht heraus, dann aber auch in der praktischen Erwägung, daß ein anderes Verhalten zur völligen Verwirrung der „Prinzipien“ auch im christlichen Volke führen müsse. Wenn er in Fulda vor seinen Mitbischöfen ausdrücklich anerkannte, daß durch Übereinkommen dem Staate Mitwirkung bei Stellenbesetzung eingeräumt werden könne, so galt ihm das doch nicht als kirchliche Anerkennung eines staatlichen, sondern als kirchliche Übertragung eines kirchlichen Rechtes; es deutete auch nur auf künftige Ausgleichsmöglichkeiten, denn für den Augenblick blieb dieses Zugeständnis im Dunkel der Verhandlungen verborgen und wurde selbst hier durch die grundsätzliche Anschauung noch wieder zugedeckt. Gerade in der Maigesetzgebung als solcher sah Ketteler einen willkürlichen Eingriff der Staatsgewalt in göttliches Kirchenrecht. Gegenüber den Änderungen der preußischen Verfassung schien ihm bei mildester Deutung eine Anerkennung der staatlichen Berechtigung immerhin noch möglich, obwohl ihm persönlich bei seiner alten Vorliebe für die preußischen Kirchenparagraphen das im April 1873 veröffentlichte Gesetz über Abänderung der Artikel 15 und 18 besonders schmerzlich sein mußte; hier war dem Artikel 15 über die selbständige Kirchen-

¹⁾ Vgl. Wolfsgruber, Schwarzenberg 3, 395.

²⁾ Predigten 2, 307 f.

verwaltung die verhaßte Frankfurter Einschränkung über die Staatsgesetze und die gesetzlich geordnete Staatsaufsicht¹⁾ beigegeben, und die Kirche wurde durch den Zusatz zum Artikel 18 verfassungsmäßig an die kommende Kirchengesetzgebung gebunden.

Es entsprach also Kettelers Betrachtung der Dinge, wenn das Fuldaer Sendschreiben vom 2. Mai 1873 sich nicht mit der Verfassungsänderung auseinandersetzte, sondern nur den Einspruch gegen die Maigesetze erneuerte, das bischöfliche Festhalten an den kirchlichen Grundsätzen verkündete. Freilich hatte sich in Fulda nur ein Teil der Bischöfe zu der von Ketteler und Melchers verfochteten Meinung bekannt, daß — eben auf Grund jener gelinden Auslegung der Änderungen — die katholischen Beamten auch fortan noch die Verfassung beschwören könnten; es kostete den Kölner Erzbischof einige Mühe, bis die zur Entscheidung angerufene Kurie sich aus Nützlichkeitsgründen dieser Auffassung anschloß. So zeigte die Kirche, wesentlich durch Kettelers Anregung bestimmt, hier wenigstens keine Neigung, die Herbeiführung des offenen Kampfzustandes zu beschleunigen, obwohl neben den auf den Kampf eingeschworenen Blättern auch der Papst selbst seine überscharfe Sprache nicht aufgegeben hatte und bald danach, im August 1873, mit dem aufdringlichen Versuche, den Kaiser persönlich in einen Gegensatz zu dem Verfahren der preußischen Regierung zu bringen, ganz gewiß nicht dem Frieden diente. Der Kampf freilich war ohnedies mit den Maigesetzen unvermeidlich geworden. Aus der grundsätzlichen Ablehnung der Gesetze durch die katholische Kirche ergab sich der passive Widerstand, ergaben sich Streitigkeiten um die Pfarreibesetzung, Schwierigkeiten in der Seelsorge, nachdem Falk im Herbst 1873 Anweisung zur strengeren Ausführung der Gesetze gegeben hatte. Die Regierungsvorlage über die bürgerliche Eheschließung (Dezember 1873), ihre für die Kirche noch ungünstigere Umgestaltung durch den Landtag, die rasche Veröffentlichung dieses Zivilehegesetzes (März 1874), die Gesetzentwürfe vom Januar 1874 mit ihrer Ergänzung und Verschärfung der Maigesetze von 1873, diese neuen Maigesetze und insbesondere ihre für alle kirchlich Denkenden unerträglichen Bestimmungen über die Verwaltung erledigter Bistümer und über die unbefugte Ausübung kirchlicher Amtshandlungen, die bitteren Streitigkeiten der Parteien in der Presse und im täglichen Leben, die Verhaftung einzelner widerspänstiger Bischöfe, das alles versteifte die Kampfstimmung und stärkte den kirchlichen Kampfwillen.

Die preußischen Bischöfe hatten, und wiederum Ketteler mit ihnen, bereits im Februar 1874 über die Gefangensetzung des Posener Erzbischofs zugleich und über die neuen Gesetzentwürfe ein Sendschreiben erlassen, das den bischöflichen Entschluß zum Widerstand verkündete und von den Priestern, von den Gläubigen die gleiche

¹⁾ Vgl. oben S. 86.

Festigkeit forderte. Zu Ende Juni 1874, als der Kölner und der Trierer in rasch vorübergehender Haft saßen, wurde von neuem eine Bischofsversammlung in Fulda abgehalten. Eine stillere Tagung als die von 1873. Diesmal gab es keine Parteien, keine geteilten Abstimmungen. Ketteler und die neun preußischen Bischöfe beharrten einmütig bei den früheren Beschlüssen. Sie hatten jetzt mehr als zuvor die katholischen Massen und selbständige Einzelne hinter sich. Vielen Katholiken wurde durch die bei aller zur Schau getragenen Siegesgewißheit doch tiefsitzende Erbitterung über die Regierungspolitik das noch nicht immer starke Reichsbewußtsein erschüttert. Auch solche katholischen Deutschen, die, überzeugte Katholiken, im Politischen nur deutsch denken wollten, wurden durch die strenge Ausführung der Maigesetze in ihren religiösen Empfindungen verletzt¹⁾; manchem, der den Kampf gegen Preßkapläne gelassen hinnahm oder gar begrüßte, galt der Kampf gegen Seelsorger als unerträglicher Gewissenszwang. Gerade dadurch wurde der katholische Widerstand unüberwindlich, daß sich den parteipolitisch Treibenden und Getriebenen jetzt fast alle zugesellten, die überhaupt noch in katholisch-kirchlichen Anschauungen lebten. Die Festigung der Zentrumsparthei und das starke Anwachsen ihrer Vertretung im Reichstage bei den Wahlen vom Januar 1874 muß man auch auf den Zustrom solcher kirchlich, nicht aber schroff klerikal gestimmten Katholiken zurückführen. Diese Gemäßigten freilich blieben fast einflußlos, in der Presse wie im Parlament. Auch hatte das Zentrum den Gewinn an Reichstagsitzen teilweise weniger den kirchlichen Empfindungen als den politischen Zugeständnissen an die bürgerliche und die proletarische Demokratie zu verdanken.

So war es im Großherzogtum Hessen und insbesondere in der bischöflichen Residenzstadt Mainz. Die „katholische Volkspartei“ in Hessen hatte seit Ausgang der sechziger Jahre ihre Organisation ausgebaut, ihre Reihen gestärkt. Nicht Demokraten und Liberale, wie bei der Zollparlamentswahl von 1868²⁾, sondern Liberale und Klerikale stritten jetzt in Mainz um den Platz im neuen Reichstage. Da bei den ersten Reichstagswahlen offenbar viele Demokraten nicht für den Kandidaten der radikalen demokratischen „Volkspartei“, sondern für Bamberger stimmten, kam dieser gerade noch über die absolute Mehrheit hinaus. Bei der Wahl vom Januar 1874 standen den Nationalliberalen keine bürgerlichen Demokraten gegenüber, wohl aber Sozialdemokraten, und zwar solche von der marxistischen, nicht der Lassalleschen Gruppe. Der Nationalliberale blieb diesmal um 50 Stimmen hinter der absoluten Mehrheit zurück; in der Stichwahl zog der Zentrumskandidat neben den sozialdemokratischen Stim-

¹⁾ Das kommt gelegentlich zum Ausdruck, so in einem Briefe von K. Bader (s. oben S. 246 Anm. 2) bei v. Weech: Bad. Biographien 2. Ausg. Bd. 2 (1881) S. 551.

²⁾ Vgl. oben S. 530 f.

men noch weitere 1800 an sich heran, großenteils gewiß von Demokraten, die sich bei der Hauptwahl zurückgehalten hatten. Es war Moufang, der den Sieg errang und persönlich jedenfalls verdient hatte. In seinen Reden und in der Pressepropaganda bewährte sich wieder seine volkstümliche Geschicklichkeit, auch seine taktische Begabung. Die Klerikalen warben bei dieser Wahl von Anfang an um die Stimmen der Demokraten, was schon dadurch erleichtert war, daß ihnen nicht mehr Bamberger sondern der weniger bedeutende Obergerichtsrat Görz gegenüberstand. Das „Mainzer Journal“ empfahl den Demokraten mit Erfolg den Verzicht auf eine aussichtslose eigene Kandidatur zugunsten Moufangs, dessen Programm auch die demokratischen Forderungen enthalte.¹⁾ Den nichtkatholischen oder kirchlich gleichgültigen Wählern wurde das Zentrum als die einzige wahre Volkspartei empfohlen, den guten Katholiken aber wurde in Abwehr eines nationalliberalen Flugblattes, das sich an die „denkenden“ deutschen Katholiken gewandt hatte, nicht etwa lediglich in stiller kirchlicher Unterweisung, sondern in der Zeitung selbst gesagt, für Görz zu stimmen, „das verbietet einem jeden wahrhaft denkenden Katholiken seine katholische Ehre und sein katholisches Gewissen“. Für die Stichwahl suchten dann die Klerikalen den demokratischen und sozialdemokratischen Gegnern ihres eigenen Gegners die Verpflichtung zur Wahlhilfe dadurch einzuschärfen, daß Moufang jetzt ausschließlich als der Mann der Opposition erschien. Der klerikale Wahlauf Ruf kam den radikalen Stimmungen durch Schlagworte wie „Militärstaat“ und „Bismärckerei“ entgegen. Von katholischer Kirche und katholischem Volke schwieg man jetzt. Die klerikale Partei nannte sich gar nur noch „Volkspartei“ ohne das Wörtchen „katholisch“ und brachte im letzten Augenblicke den nicht gerade kirchlich gedachten Werberuf: „Soll nicht wenigstens die größte und intelligenteste Stadt des Landes durch einen Mann der Opposition im Reichstage vertreten sein?“

Zwischen der Hauptwahl und der Stichwahl, Mitte Januar 1874, wurde des Bischofs Büchlein gegen den preußischen Kultusminister veröffentlicht.²⁾ Keine Wahlschrift gewiß, aber in ihren Klagen und Anklagen mit den „Oppositionsgedanken“, die bei den Radikalen für den Mainzer Domherrn wirken sollten, mindestens nicht im Widerspruch; die kirchliche Bekämpfung zeigte doch auch politische Spitzen wie gegen Falk so gegen Bismarck.³⁾ Die Broschüre, die es in dritt-

¹⁾ Mz. J. 1874 Nr. 4 (6. 1.) Zum Folg.: Nr. 5—23 (28. 1.), bes. Nr. 7 und 19.

²⁾ „Die Anschauungen des Cultusministers Herrn Dr. Falk über die katholische Kirche nach dessen Rede vom 10. Dez. 1873 beleuchtet von . . . Mainz 1874. 30 S. — Nach einer Mainzer Mitteilung vom 16. 1. 74 im Mz. J. Nr. 14 (17. 1.) „heute“ ausgegeben. — Vgl. zum Folg.: Mz. J. 1874 Nr. 31 (6. 2.); Nr. 59 (12. 3.), 61 (14. 3.), 63 (17. 3.): Beschlagnahme in Gnesen, in Krefeld, in Hildesheim.

³⁾ S. 18: „Die Auffassung des Herrn Dr. Falk erinnert ganz lebhaft an das Urteil der Heiden über die Christen in den ersten Jahrhunderten. Auch sie wurden

halb Wochen auf vier Auflagen brachte und rasch auch in Preußen allenthalben gelesen, freilich bald auch in Ost und West polizeilich verboten wurde, war unmittelbar für die preußischen Landtagskämpfe, mittelbar auch für die Reichstagskämpfe bestimmt.

Die politisch wirkungsvollste klerikale Abwehr gegen die Staatsgewalten lag nun längst schon überhaupt bei der parlamentarischen Vertretung des politischen Katholizismus. Ketteler konnte in Moufang, so gewiß dieser weit demokratischer gerichtet war und weniger Reichsbewußtsein in sich trug als der Bischof, doch auch persönlich seinen Vertreter im Reichstage sehen, wie dieser schaffensfrohe Domherr nach wie vor auch des Bischofs berufener Vertreter in der hessischen Ersten Kammer war. Aber für die kirchenpolitische Bischofsarbeit, die ihre eigenen Wege und Ziele hatte, bedeutete das keine Entlastung. Sie wurde vielmehr durch die immer derberen staatlichen Zugriffe zugleich und die nicht immer glückliche kirchliche Abwehr seit dem Jahre 1874 nur noch mehr erschwert. Namentlich das wenig diplomatische päpstliche Rundschreiben an den deutschen Episkopat vom 5. Februar 1875, das die gesamten Maigesetze nicht etwa nur kirchlich verurteilte, sondern kurzerhand für „ungültig“ erklärte, mußte den bischöflichen und den parlamentarischen Kirchenkämpfern mehr Sorgen als Dankgefühle erwecken. Zentrumsabgeordnete versuchten vergebens, die römischen Worte hinterdrein abzuschwächen. Die deutschen Bischöfe, obwohl durch ein päpstliches Belobigungsschreiben vom 2. März 1875 besonders ermuntert und kurz zuvor durch das Reichsgesetz über die Zivilehe, auch durch die staatliche Amtsentlassung des Bischofs von Paderborn kirchlich gereizt, ließen sich nicht zu unmittelbarer Nachahmung der päpstlichen Redeweise über die preußische Gesetzgebung verlocken: nur die Unmöglichkeit ihrer Mitwirkung bei Ausführung der Gesetze verkündigten sie von neuem. Immerhin hielten sie sich doch an das Beispiel jenes Briefes, den Pius IX. im August 1873 dem Kaiser geschickt hatte, und suchten mit einer als Anmaßung wirkenden¹⁾ Loyalitätsbeteuerung die Krone auszuspielen gegen „die Häuser des Landtags, in welchen das Verständnis christlicher Anschauungen mehr und mehr zu schwinden beginnt“. Zu dieser Kundgebung vom 2. April 1875 hatten sich die Bischöfe in einer von dem Mainzer besonders

Verächter des Staatsgesetzes genannt, wenn sie den Götzen und den Bildnissen der heidnischen Kaiser, welche göttliche Verehrung in Anspruch nahmen, nicht huldigen wollten.“ — S. 29 f.: „Bismarck nennt das Verfahren der Bischöfe ‚revolutionär‘. Es gibt einen revolutionären Begriff von Revolution und einen christlichen... Es ist bemerkenswert, daß der Reichskanzler sich den revolutionären Begriff von Revolution zu eigen gemacht hat.“

¹⁾ „... der Kaiser ... gereizt mit Recht durch die unsinnige und unverschämte Erklärung sämtlicher preußischen Bischöfe aus Fulda, welche heute im ‚Staatsanzeiger‘ veröffentlicht wird“. So Bennigsen nach einer Besprechung mit Bismarck 10. 4. 75 an s. Frau: Oncken 2, 280.

lebhaft empfundenen „Einheit und Freudigkeit der Stimmung“¹⁾ zusammengefunden. Bei der Ende April 1875 abgesandten Erwiderung der Bischöfe auf die Abfertigung ihrer Kundgebung durch das Staatsministerium hatte Ketteler an dem Kölner Entwurf einige Milderungen vorgenommen, obwohl gerade er jetzt aufgebracht sein mußte durch die neue Vorlage über die Aufhebung der preußischen Verfassungsartikel 15, 16 und 18, also jener von ihm wie eine geheiligte Satzung verehrten „*magna charta* des religiösen Friedens“, deren — damals noch fernliegende — Aufhebung er schon in seinem Buche über 1866 ein Nationalunglück genannt hatte.²⁾

Der bischöfliche Einspruch gegen das vom Landtag schon am 16. März 1875 in erster Lesung erledigte Sperrgesetz³⁾ war offenbar in Fulda ohne Schwierigkeit vereinbart worden; dieses Gesetz über die Einstellung der Leistungen aus Staatsmitteln, das auch den Mainzer Bischof wegen seiner preußischen Pfarreien traf, hätte freilich ein durch kanonische Betrachtungsweise nicht gehemmter Kenner der Geschichte der Oberrheinischen Kirchenprovinz gerade dem Mainzer Bischof gegenüber sarkastisch rechtfertigen können durch die Feststellung, daß ein Vierteljahrhundert zuvor die oberrheinischen Bischöfe vom Staate die Anerkennung ihres Rechtes beansprucht hatten, einem ungehorsamen Geistlichen auch die Einkünfte seiner kirchlichen Stelle zu entziehen.⁴⁾ Meinungsverschiedenheiten dagegen gab es über die beiden preußischen Gesetze, bei deren Anwendung sich die Fragen kluger Taktik oder nützlicher Praxis neben denen der Grundsätze erhoben. Ketteler hat hier in der einen Sache gemeinschaftlich mit, in der anderen Sache im Gegensatz zu seinem Freunde Melchers, wiederum seine Meinung in Fulda und in Rom zum Siege geführt. Daß er in der einen Frage den mildesten, in der anderen den strengsten Standpunkt vertrat, kennzeichnet ihn: denn er bewährte nur von neuem bischöfliche Nachgiebigkeit in den Dingen, die an der Peripherie, an der weltlichen Außenseite des kirchlichen Lebens lagen, wo die taktische Berechnung religiös unschädlich, kirchlich nützlich war, und priesterliche Festigkeit da, wo das katholische Empfinden selbst, das kirchliche Grundgefühl in Frage kam. So wurde der Gesetzentwurf über die kirchliche Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden — den Melchers mit Entrüstung als die Verfügung einer allgemeinen Säkularisation dieses kirchlichen Vermögens auffaßte, zurückwies und auch von den übrigen Bischöfen zurückgewiesen sehen wollte — von Ketteler ganz gelassen hingenommen. Dagegen hat er den von Melchers und anderen Bischöfen gebilligten Gedanken der kirchlichen Benutzung jener katholischen Gotteshäuser, die etwa auf Grund des

1) K. an s. Schwägerin Paula, Mainz 5. 4. 75: Br. 501.

2) Vgl. oben S. 507 (unten).

3) Veröffentl. 22. 4. 75: Hinschius (s. oben S. 671 Anm. 1) S. 69 ff.

4) Vgl. oben S. 196 (unten).

sog. Altkatholikengesetzes (4. Juli 1875) von der altkatholischen Gemeinschaft verwendet würden, unbedingt und mit Erfolg abgewiesen: wie auch hätte er, der als Laie schon durch das Messelesen eines Hermesianers sich in seinem kirchlichen Bewußtsein beunruhigt gefühlt hatte¹⁾, als Bischof es dulden können, daß katholische Kirchen im Wechsel seinen Priestern und denen der „Apostaten“, sei es immer von Fall zu Fall entsühnt, zur Gottesverehrung dienen sollten? Jetzt gar, da Hubert Reinkens, der Bischof der Altkatholiken, auch in Hessen (Dezember 1873) als „katholischer Bischof“ staatlich anerkannt war? Am „Altkatholizismus“ mußte ihn schon der Name reizen, mußte aber auch der ursprüngliche sachliche Untergrund bischöflicher Kirchenauffassung, der dicht genug bei seiner eigenen alten Bischofsmeinung lag, ihn, den gehorsamen Bischof, zum Widerspruch antreiben: ein Widerspruch, der schon deshalb leidenschaftlich wurde, weil ein wenig auch von kirchlicher Selbstbeschwichtigung darin stecken mochte. Er wandte sich etwa gegen den Juristen Emil Friedberg und den Theologen Friedrich Nippold nicht zuletzt darum mit besonderer Heftigkeit, weil er in ihnen gelehrte protestantische Gönner des Altkatholizismus treffen wollte, er hat in Fehden mit geistigen Führern unter den altkatholischen Geistlichen, wie Friedrich Michelis und Johannes Friedrich, einen wahren Bischofszorn entwickelt, er hat noch im März 1877 der staatlichen Begünstigung der Altkatholiken ein besonderes Schriftchen²⁾ gewidmet, obwohl er diese Schrift mit dem Satze glaubte eröffnen zu dürfen: „Der sog. Altkatholizismus gibt kaum noch eine Veranlassung, von ihm öffentlich zu sprechen.“

Hier, in dem rein kirchlichen Kampfe, zeigte er eine größere Leidenschaftlichkeit als im politischen. Und doch muß man sagen, daß sein persönliches Auftreten während des Kulturkampfes im Vergleich mit dem seiner Umgebung und ihrer Presse als höchst gelinde erscheint. Man wird in diesen kirchlichen Kampfzeiten das Schauspiel der national-

¹⁾ Oben S. 22 bei Anm. 2.

²⁾ „Die thatsächliche Einführung des bekenntnislosen Protestantismus in die katholische Kirche.“ Mainz, Kirchheim, 1877. 34 S. — Der Altkatholizismus hatte, abgesehen von Offenbach (wo ein altkatholischer Pfarrer wirkte), in Hessen wenig zu bedeuten, immerhin doch 1876 einige bescheidene Fortschritte in der Organisation zu verzeichnen: Anf. Febr. 1876 tagte in Mainz eine Vertreterversammlung der altkatholischen Gemeinden und Vereine des Landes, wobei außer Offenbach, Gießen, Mainz und Worms noch 6 kleinere Orte vertreten waren; in Mainz wurde seit Juli 1876 wenigstens regelmäßig alle 14 Tage durch den Wiesbadener Pfarrer altkatholischer Gottesdienst abgehalten (50—60 Teilnehmer), auch altkatholischer Religionsunterricht erteilt. Vgl. „Deutscher Merkur“ 7 (1876) Nr. 6 (5. 2.) S. 55, Nr. 25 (17. 6.), Nr. 30 (23. 7.) S. 261, Nr. 36 (2. 9.) S. 312. Vgl. schon ebenda 6 (1875) Nr. 37 und 39 ff. (dazu Mz. J. 1875 Nr. 225), Nr. 43 (23. 10. 75; Mainzer Vereinsgründung), Nr. 46 (13. 11. 75); Beginn des altkatholischen Religionsunterrichts in Mainz. — Der 6. Altkatholikenkongreß wurde 28.—30. 9. 1877 (also dritthalb Monate nach K.s Tod) in Mainz abgehalten. Vgl. „Dt. Merkur“ 8 (1877) Nr. 38 (22. 9.) — 41 (13. 10.), u. a. Nr. 40 S. 327 gegen K.s letzte Schrift.

politischen einigermaßen erneuert finden: selbst da, wo er leidenschaftlich wird, erscheint der Bischof maßvoll, sobald man die Äußerungen mancher seiner Mitarbeiter und Freunde vernommen hat. Die Pressepolemik während der Kulturkampfsjahre ist ein besonders unerfreuliches Stück der unerfreulichen Geschichte deutscher Zeitungskämpfe. Preußische Blätter, die den Klerikalismus bekämpften, pflegten auch dem Mainz des Bischofs Ketteler ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Es kam dabei gelegentlich vor, daß der Bischof rücksichtslos, ja wohl einmal mit beschränkter Rohheit¹⁾ angegriffen wurde. Aber die andere Seite erwies sich als ebenbürtig. Am schlimmsten mußte hier die planmäßige Förderung der Kampfstimmung und das Hinüberlenken auch auf den nationalpolitischen Boden wirken. Nicht lediglich in der baierisch-klerikalen Winkelpresse, die Ketteler von sich abgeschüttelt hatte²⁾, lebte kräftig und frei der alte Haß gegen Preußen, gegen die preußische Einigung Deutschlands wieder auf, wagte sich selbst, mehr oder minder verhüllt, die verräterische Hoffnung auf Frankreich, auf ein klerikales französisches Königreich hervor. Geistig gewichtige Zeitschriften, wie die „Historisch-politischen Blätter“, brachten im ersten Sommer nach den Maigesetzen und nach der Erhebung des kirchlich und monarchisch empfindenden Marschalls Mac Mahon zum Präsidenten der französischen Republik neben den Klagen über die Wiederherstellung des heidnischen Staatsprinzips, des wahren einstigen römischen Cäsarentums in Deutschland Prophezeiungen über den kommenden Zusammenbruch dieses neuen Cäsarismus und dazu, 1873 schon und von neuem 1874, kirchlich befriedigte Meldungen über die monarchische Bewegung in Frankreich und deren katholischen Sinn; gegen Ende Juni 1874, als monarchische und republikanische Franzosen in der Kammer und im ganzen Lande offen einander gegenüberstanden und die Schwäche der Royalisten noch nicht zutage lag, da schloß der Pariser Berichterstatte der „Blätter“ seinen Brief über „Das Ende vom Anfang in Frankreich, wie es sich dort ansieht“, in der (nun freilich falschen) Hoffnung, im nächsten Briefe die Herstellung der Monarchie schildern zu können. Das alte Görresblatt beschwerte sich damals über die angebliche preußisch-deutsche Idee der „Vollendung der Reformation“ und ließ dabei selbst den konfessionellen Staatsgedanken so scharf hervortreten wie nur je, es mochte sich um deutsche oder österreichische, um französische oder italienische Verhältnisse handeln. „Das Christentum“ wird etwa Voraussetzung der Erhaltung der „österreichischen Idee“ genannt, oder es heißt wohl geradezu: „Der Staat von Österreich ist seiner Geschichte und seinem Berufe nach katholisch, und wenn er das zu sein aufhört, so hat er keinen hinreichenden Grund mehr seiner Existenz.“³⁾

¹⁾ Frankf. Journal, vgl. J. B. Kißling, Gesch. d. Kulturkampfs 2 (1913) S. 291.

²⁾ Vgl. oben S. 661.

³⁾ Hist.-pol. Bl. 74 (1874 II) S. 873 (vgl. überhaupt S. 866—887 „Gedanken

Im „Mainzer Journal“ trat diese konfessionelle Betrachtung selten in ihrer Reinheit hervor. Hier war das Katholische sorglicher eingehüllt in das Politische, dieses aber drängte sich mit ungleich stärkerer Leidenschaft und Derbheit vor als in den gemessener sich gebenden „Historisch-politischen Blättern“. Der Mainzer Kreis, der — nicht von Ketteler persönlich gilt das — die österreichischen Maigesetze von 1868 aus politischer Berechnung bereitwillig hingenommen hatte¹⁾, durfte die preußischen ohne ängstliche Zurückhaltung bekämpfen, da jetzt kirchliche und politische Auffassung zusammenklangen. Klerikales Klagen über den Kampf aber wurde immer wieder zum Preisen des Kampfes. Wie die Münchner „Blätter“, Kettelers ferne Freunde, der verfolgten Kirche eine unwiderstehliche Gewalt der Eroberung zusprachen und inmitten der „Katholikenhetze“ nicht abließen von einem geistig und politisch überspannten Denken an „die rechte und die ewige“ Einheit, die Einigung des ganzen Deutschlands „in der Einigen heiligen katholischen Kirche“²⁾, so zeigte auch das dem Bischofshause nahe Mainzer Blatt auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes unverdrossen seine Siegesgewißheit und das befriedigte Bewußtsein, daß das Kämpfen selbst unmittelbaren kirchlichen Gewinn bringe. Diese Zeitung ließ, obwohl sie doch beizeiten über das Fiasko des Kulturkampfes zu spotten wußte, ihre Redeweise immer leidenschaftlicher werden. Sie mißbrauchte die Fünfundzwanzigjahrfeier von Kettelers Bischoftum zu der Drohung, ein weiteres Anwachsen des Kulturkampfes würde den Sturz der Throne zur Folge haben, „und die schwer heimgesuchte Menschheit muß sich notgedrungen in die rettenden Arme der Kirche werfen, deren heilsame Anstalten sich rasch aus den allgemeinen Trümmern erheben werden“.³⁾ Hier offenbarte sich bei der Nachricht von dem Kissinger Mordanschlage auf Bismarck im Juli 1874 eine schnöde politische Auffassung und eine persönliche Rohheit, die dem Empfinden des Bischofs nur widerlich gewesen sein kann. Diese Klerikalen zeigten sich z. B. auch herzlich erfreut, wenn sie sahen, daß gute Katholiken am Geburtstage des greisen Kaisers ihre Häuser ungeschmückt ließen, während etwa beim Jubiläum des Bischofs (1875) oder des Papstes (1877) alles laut und festlich feierte; übrigens bewiesen die nichtkatholischen Mainzer ihre alte, den Gegner persönlich befriedigende, sachlich beschämende Weitherzigkeit durch Anteilnahme an der bischöflichen Feier.

über Österreich und die Österreicher“); S. 297. — Die Hoffnung auf das segensreiche Wirken der Wiederherstellung eines legitimistischen Frankreichs auch z. B. bei Aug. Reichensperger, so 4. 9. 73: Pastor 2, 117 (vgl. 127).

¹⁾ Vgl. oben S. 533 f.

²⁾ Hist.-pol. Bl. 71 (1873 I) S. 905—927. „Ein Stein und das Steinchen aus der Höhe“ (besond. S. 924 u. 927). — S. 241—256 Seitenüberschrift „Katholikenhetze“.

³⁾ Mz. J. 1875 Nr. 170 (24. 7.). — Zum Folg.: 1874 Nr. 163 (16. 7.), 164, 167, 168.

Vollends auf dem Sedantag lastete die klerikale Verdammung. Man darf nicht vergessen, daß die manchmal oberflächlichen oder geschmacklosen Sedanfeiern nicht selten eine scharfe Wendung gegen die Klerikalen nahmen, man darf auch daran erinnern, daß im Jahre 1863 preußische Generale die Teilnahme an den gleichfalls oft parteipolitisch gefärbten Erinnerungsfeiern für die Leipziger Völkerschlacht untersagten¹⁾: aber es bleibt bestehen, daß nur allzu viele Klerikale das „protestantische“ Kaiserreich im Herzen nicht liebten und Sedan für kirchlich belastet hielten schon wegen der geschichtlichen Zusammenhänge zwischen dem 2. und dem 20. September, zwischen der Gefangennahme Napoleons und dem Einzuge der Italiener in Rom, daß der Spott über Sedanfeiern keineswegs lediglich eine parteipolitische Waffe gegen die Nationalliberalen war, vielmehr leicht zur gehässigen Hetze gegen die nationale Erinnerung selbst und gegen den Reichsgedanken wurde. Das zeigte sich im „Mainzer Journal“, wo man schon früher über „St. Sedantag“ gewitzelt hatte²⁾, besonders deutlich im Jahre 1876.³⁾ Ketteler persönlich legte auch hier größere Zurückhaltung an den Tag. Jene plumpen Versuche parteipolitischer Entwertung des deutschen Einheitskrieges und seines nationalen Ergebnisses, wie sie von manchen seiner kirchlichen Freunde ausgingen oder gebilligt wurden, blieben nicht nur den förmlichen Erklärungen sondern auch den wirklichen Anschauungen des Bischofs fremd. In den Sommerwochen des Jahres 1874, da die berechtigte Erregung über den Anschlag auf Bismarck sich häufig in ungerechten und grobschlächtigen Kundgebungen gegen die Klerikalen und selbst gegen die katholische Kirche entlud, hat er allerdings, auch hier den

¹⁾ Vgl. Oncken, Bennigsen 1, 610.

²⁾ Mz. J. 1875 Nr. 192 (19. 8.) — eine notwendige Ergänzung zu den Worten Pfülf's (3, 195 Anm. 1) über „die Fabel, wonach Ketteler das Spottwort von ‚St. Sedan‘ aufgebracht haben sollte“. — Vgl. schon Mz. J. 1874 Nr. 201 † Zur Sedanfeier. „Satanfeier nennt bereits vielfach das katholische Volk die von einer gewissen Partei in Szene gesetzte Sedanfeier.“

³⁾ Mz. J. 1876 Nr. 189 (16. 8.) „Zum 2. September“ (. . . Die Nationalliberalen sagen, sie feierten die Einheit Deutschlands, Kaiser und Reich usw. [so!]. Das ist Geschmacksache, worüber wir hier nicht streiten wollen. Aber muß denn dies gerade am Tage von Sedan geschehen? Feiert euer [so!] Nationalfest am Tage des Frankfurter Friedensschlusses, oder am Tage der Kaiserproklamation zu Versailles oder an einem beliebigen Tage, nur nicht an dem Schlachtentage [so!] von Sedan. . .) — Dazu halte man, daß das Mz. J. den gelegentlich einmal in den Histor.-pol. Blättern verfochtenen neu-großdeutschen Gedanken einer Vereinigung der deutschen Teile Österreichs mit dem Deutschen Reiche bekämpfte und dabei wohl durchblicken ließ, ein wiedererstehender katholischer Kaiserstaat, das Österreich einer neuen Gegenreformation werde einstens das Preußen, das Deutsche Reich des Kulturkampfes überwältigen. Mz. J. 1876 Nr. 24 (29. 1.): „Österreichs Stellung“, Zeichen: #. Man möchte den Verfasser unter den führenden Mainzer Klerikern suchen, die nicht, wie K., 1866 umgelernt hatten. Dem Stile nach wäre kaum an Moufang oder Haffner, eher an den Seminarprofessor und späteren Bischof Brück zu denken.

anderen Bischöfen vorangehend, einen Erlaß gegen kirchliche Sedanfeiern veröffentlicht.¹⁾ Er erklärte grundsätzlich, übrigens mit kühlen Worten, seine Bereitwilligkeit, ein Sedanfest als nationales Dankfest „für die Abwendung großer Gefahren, welche wir diesem Siege verdanken“, auch kirchlich feiern zu lassen; aber der Sedanfeier, „wie sie jetzt von unseren Gegnern betrieben wird“, diesem Freudenfest „einer antichristlichen Richtung“, versagte er „vorläufig“ feierliches Geläute und festlichen Gottesdienst, und wenn er den Pfarrern gestattete, zum Sedantag Gebet oder Bittamt zu halten, so doch nicht im nationalpolitischen Sinne dieses Tages, sondern im kirchlichen Sinne, „um Gottes Gnade und Segen über Deutschland zu erleben und namentlich um Gott zu bitten, daß er uns die innere Einheit wieder gebe, ohne welche die äußere Einheit nur ein leerer Schein ist“.

Wie beinahe jede Kampfhandlung dieses Bischofs, so zielte auch seine kirchliche Bannung des Sedantages auf die Liberalen, die hessischen Liberalen insbesondere, deren Feier des 2. Septembers ihm wie ein Stück des Kampfes gegen seine Kirche erschien. Die Feier, so meinte er, gehe „nicht vom gesamten deutschen Volke aus, sondern hauptsächlich von einer Partei“. Diese Partei eben wollte er treffen, wollte er von neuem kirchlich verdächtig machen, moralisch belasten. Denn der Liberalismus hatte sich jetzt gerade in Hessen wider ihn erhoben, und die Wirkungskraft dieser Liberalen war jetzt weit größer als früher, weil sie mit der Darmstädter Regierung nicht mehr im Kampfe, sondern in freundlicher Verbindung standen.

Der Freiherr Reinhard v. Dalwigk hatte als hessischer Minister mit zäher Beharrlichkeit gegen Preußen gearbeitet. Das war in den Zeiten des Bundestages sein gutes politisches Recht. Aber er führte diesen Kampf auch nach 1866 heimlich weiter. Er mühte sich im Inlande und im Auslande mit gedämpfter Leidenschaftlichkeit, den Bundesstaat zu zerstören, dem das Großherzogtum selbst mit einer seiner Provinzen angehörte; er schreckte nicht zurück — man bemerkt in seinen Tagebüchern sogar seine Befriedigung — vor hochverrätherischen Besprechungen mit französischen Gesandten und Sendlingen, nicht vor einem infamen Aufpeitschen der französischen Rachegefühle. Er wollte auch dann noch „europäische“ Politik treiben, als das für diesen kleinen Staat Sinnlosigkeit und Treubruch zugleich bedeutete. So hielt er es bis zum Beginn des deutschen Krieges gegen Frankreich. Aber er hätte sogar im neuen Reiche sich gern als Minister des Bundesstaates Hessen behauptet. Dieser Zumutung an die politische Vernunft und an das gesunde Empfinden der öffentlichen Meinung

¹⁾ Mainz 19. 8. 74: Br. 482—484. Auszug: Europ. Geschichtskalender 1877 S. 174 f. (vgl. ebenda S. 174).

wurde im April 1871 ein Ende gemacht. Das war immerhin erst nach den Reichstagswahlen, bei denen Dalwigk in Hessen mit seinem persönlichen und amtlichen Einflusse den ihm gesinnungs- oder stimmungsverwandten Kandidaten, wie Heinrich v. Gagern, vergeblich einen Erfolg zu verschaffen suchte. Großherzog Ludwig III. teilte den Unmut seines Ministers über die Siege Bismarcks und den Aufstieg Preußens. Auch er stand dem Reiche ohne Wärme gegenüber. Er opferte nur ungern den vertrauten Berater dem Drucke der neuen Zeit. Die Erwartung, daß „das Ministerium des allgemeinen Mißtrauens“ durch ein „aufrichtig national gesinntes“ ersetzt werde¹⁾, erfüllte er auch jetzt noch nicht. Gezwungen gab er die führende Persönlichkeit preis, um ihr System für den Augenblick wenigstens zu retten. Die hessischen Nationalliberalen, die jetzt weitaus die stärkste Partei im Lande darstellten, durften mit gutem Grunde entrüstet spotten, es sei lediglich der Minister von seinem Ministerium beerbt worden.²⁾

Nicht ein neuer Mann kam im April 1871 in der Leitung der Geschäfte auf. Der überalte Freiherr Friedrich v. Lindelof (geb. 1794 in Oldenburg) wurde Minister des Äußern und Ministerpräsident, blieb dabei Justizminister. Friedrich Georg v. Bechtold, der (wie auch Dalwigk selbst) Mitglied des Staatsrats und lebenslängliches Mitglied der Ersten Kammer war, rückte von der ersten Ratsstelle im Ministerium des Innern zu dessen Leitung auf. Man rühmte Bechtolds Verdienste um die Landwirtschaft; uns ist er bereits bekannt³⁾ als Erbe der Überlieferungen des Thils, als selbständiger Mitarbeiter Dalwigks, dem er bei manchen Auffassungsverschiedenheiten doch auch kirchenpolitisch die Gefolgschaft nicht versagt hatte. Finanzminister blieb Max v. Biegeleben, der zweite in der streng katholischen Brüderdreiheit; sein jüngerer Bruder Arnold, Dalwigks eifervoller Verehrer, gehörte noch dem „Staatsrat“ an, der jetzt und bis zur Auflösung im Jahre 1875 von Lindelof geleiteten obersten beratenden, bei Verwaltungsstreitigkeiten auch entscheidenden Behörde. Es blieben vor allem die kirchlich gesinnten Ministerialräte der Dalwigkschen Herrschaft: im Ministerium des Innern der letzte Rodenstein, im Justizministerium der Geheime Staatsrat Heinrich Franck, seinem bisherigen Einflusse nach selbst Justizminister und mehr als das.

Nun wurde aber auch diese Regierung Dalwigkscher Färbung im Sommer 1872 durch das Reichsgesetz über die Jesuiten zum Eingreifen im bischöflichen Mainz genötigt. Unter dem 9. August

¹⁾ Grenzboten 30 (1871) I S. 322 („Aus Hessen“). Dazu, einige Wochen später, im März 1871: Preuß. Jahrb. 27 S. 368—375 „Das Ministerium Dalwigk auch im neuen Reiche“.

²⁾ „Im Neuen Reich“ 1871 I S. 790—795: Die Veränderung im Ministerium. Aus dem Großherzogtum Hessen.

³⁾ Vgl. oben S. 361 f. — Im übrigen zum Vorhergehenden und Folgenden neben dem Großherz. hess. Staatshandbuch 1871 ff. die gothaischen Kalender (Freiherrl.; Adlige Häuser).

untersagte das Ministerium des Innern den Jesuiten jegliche seelsorgerische Tätigkeit, auch Beicht hören und Religionsunterricht. Ketteler versuchte, im Vertrauen auf seine Freunde in Darmstadt, die Väter von St. Christoph eben als seine Seelsorgehelfer, als Beichtväter mindestens zu halten. Aber vergebens; die Regierung blieb fest. Die förmliche und endgültige Auflösung der Mainzer Jesuitenniederlassung erfolgt allerdings erst im Spätherbst 1872, als es auch ein Ministerium Dalwigk ohne Dalwigk nicht mehr gab. Für Ketteler bedeutete das alles eine beängstigende Einleitung des Kirchenkampfes. Durch den Abzug der Jesuiten wurde besonders die priesterliche Überwachung der gebildeten Jugend schwer beeinträchtigt, aber überhaupt des Bischofs geistliches Erziehungswerk, das ein halbes Menschenalter lang frei hatte wirken können, war bedroht. Am 4. Dezember 1872, als Adolf v. Doß, der bisherige Superior der Mainzer Jesuitenniederlassung, im Begriffe stand, den Genossen in die Verbannung zu folgen¹⁾, schrieb Ketteler in vertrautem Briefe²⁾: „Wir sind jetzt ganz in dem Berliner Fahrwasser und Gott weiß, was uns noch bevorsteht.“ Das war gewiß ein etwas übertreibendes Urteil, wie es die Trauer um die Jesuiten dem Bischof eingab. Aber allerdings hatte die Lage sich zu seinen Ungunsten verschoben. Das preußische Vorbild war jetzt gefährlicher, weil die hessische Regierung sich von Grund auf umgebildet hatte.

An demselben 14. August 1872, da den Mainzer Jesuiten jede seelsorgerische Tätigkeit polizeilich untersagt wurde, ist der Minister v. Bechtold unerwartet gestorben. Hatte er selbst schon den neuen Verhältnissen Zugeständnisse machen müssen, so konnte sein Nachfolger kaum anders als im Sinne der Reichspolitik und im Sinne Preußens bestellt werden.³⁾ Der in Bismarcks Umgebung geschätzte hessische Gesandte in Berlin, Karl Hofmann (1827—1910), wurde am 2. September 1872 mit der Bildung der Regierung beauftragt. Jetzt erst zerfiel das Ministerium Dalwigk. Jetzt mußten mit dem Minister Lindelof sofort auch die Ministerialräte Franck und v. Rodenstein gehen; der Finanzminister v. Biegeleben, der noch geschont werden sollte, wurde ein Jahr später durch seinen ersten Rat, August Schleiermacher, abgelöst. Am wichtigsten war neben dem Wechsel im Äußern und in

¹⁾ Die Verbindung zwischen Mainz und den Jesuiten hörte übrigens nicht ganz auf. Doß wenigstens war im J. 1873 noch acht Monate lang bei dem frommen Maler Steinle in Frankfurt untergebracht, und dabei keineswegs untätig, vielmehr „selbst in der Verkleidung“ besonders auf die Geistlichkeit von Einfluß. Brief Steinles, Frankfurt 2. 1. 74: Steinle 2, 427. — Über Doß sonst noch die kleine Biogr. v. Pfülf (² 1900) und P. v. Hoensbroech, 14 Jahre Jesuit (Volksausg.) 1, 108 f.

²⁾ 4. 12. 72 an s. Schwester Sophie: Br. 467.

³⁾ Von nutzlosen Versuchen Heinrichs v. Gagern, sich als Ministerkandidat der Partikularisten u. Ultramontanen aufzudrängen, erzählt ohne genaue Einzelheiten die politische Korrespondenz der Preuß. Jahrb., Berlin 8. 9. 72: Bd. 30 S. 337.

der Präsidentschaft der Wechsel im Ministerium des Innern. Julius Rinck Freiherr v. Starck wurde „Direktor des Ministeriums des Innern“, obwohl er erst im Oktober 1871 aus der Provinzialdirektorstelle für Oberhessen als Rat ins Innenministerium berufen worden war.¹⁾ Seine kirchenpolitischen Anschauungen wird er gutenteils von seinem Vater, dem energischen Oberkonsistorialpräsidenten²⁾, überkommen haben. An der Einführung der neuen hessischen Verwaltungsgesetze, vor allem der Gesetze über das Volksschulwesen und über das Verhältnis von Staat und Kirche, also an der hessischen Kulturkampfgesetzgebung, kommt dem Minister v. Starck mit der besonderen Verantwortung auch ein hervorragender Arbeitsanteil zu. Allerdings kann man in den Akten beobachten, daß der Ministerpräsident, der Starcks Leistungen mit besonderer Wärme anerkannte³⁾, sich persönlich in erstaunlichem Ausmaße an der Einzelarbeit der Gesetzgebung beteiligte.

Mit Hofmanns Berufung kam überhaupt ein frischer Zug in die Staatsverwaltung. Das muß jede unbefangene Betrachtung anerkennen, gleichviel, wie man über die Kirchenpolitik urteilen mag. Der patriarchalisch-konservative Großherzog mußte nun am Ausgange seiner Regierung, wie einst in ihrem Beginne, liberale Zugeständnisse machen. Es war ein höchst maßvoller Liberalismus allerdings, der unter Hofmann zur Herrschaft kam. Immerhin wurde doch wie mit den Personen so mit manchen sachlichen Überlieferungen des Ministeriums Dalwigk aufgeräumt. Die Städteordnung, die Landgemeindeordnung, die Kreisordnung machten dem Gedanken der Selbstverwaltung fühlbare Zugeständnisse; diese ganze Verwaltungsgesetzgebung von 1874 und 1875 konnte ein Gelehrter, der als Gießener Professor des Staatsrechts ihre Einführung miterlebt hat, „epochemachend in der Entwicklung des hessischen Staatsrechts“ nennen.⁴⁾ Auch das oberste Verwaltungswesen wurde neu geordnet: die Minister und Ministerialräte zusammen bildeten zur Behandlung der allgemeinen Staatsangelegenheiten und damit auch der Kirchenpolitik das „Gesamtministerium“. Das neue Ministerium, von Hofmann persönlich durch

¹⁾ Personalakten im Staatsministerium. Kurze, nicht ganz genaue Angaben: Dt. Zeitgenossenlexikon (1905) Sp. 1402. Ebenda 629 ein unbefriedigender Artikel über Hofmann. Weiteres über Hofmann verstreut, zuletzt Valentin: Dt. Revue 37 III (1912). Nachrufe verzeichnet: Biogr. Jahrb. u. dt. Nekrolog 15, Jahrgang 1910 (Berl. 1913), Totenliste S. 35*; ebenda S. 82* über Starck (1825—1910).

²⁾ Vgl. oben S. 362.

³⁾ Besonders 18. 5. 76 an den Großherzog, als er Starck zur Nachfolge in der Leitung des Ministeriums vorschlug. — Im Folgenden sind allenthalben wieder die Ministerialakten verwertet (bes.: Min. d. I. XIII 1, Akten betr. die rechtl. Stellung der Kirchen; Staatsminister., Akten betr. den Bischof Ketteler).

⁴⁾ Carl Gareis, Das Staatsrecht des Großh. Hessen (= Handb. d. öff. Rechts . . ., hg. v. Marquardsen 3 I 3, Freiburg 1884, S. 50—112) S. 98. — Zum Folg. ebenda S. 74 und Gg. Meyer, Parl. Wahlrecht (1901) S. 244.

eine Rede vom 19. September 1872¹⁾ auch in Mainz eingeführt, hatte sofort ein neues Wahlgesetz vorgelegt: hier wurde der Dalwigksche Einbruch des Vertretungsgedankens der Ersten Kammer in die Zweite Kammer wieder gutgemacht und also die bisherige Vertretung des grundherrlichen Adels in der Zweiten Kammer — es waren immerhin 6 Abgeordnete — beseitigt, nur in der Ersten Kammer wurden jetzt diesem Adel zwei gewählte Mitglieder zugebilligt; das an die Steuerzahlung gebundene Wahlrecht blieb indirekt, je die Hälfte der Abgeordneten wurde alle drei Jahre neugewählt, auch die Wahlkreise wurden geändert.

Die Klerikalen und ihre Gegner stellen die Landtagswahl vom Dezember 1872 in das Zeichen der Kirchenfrage. Die Mainzer „katholische Volkspartei“²⁾ ließ im Wahlkampf, ähnlich wie bei den Reichstagswahlen, neben den kirchlichen die demokratischen Gedanken wirken, nicht ohne durch volkstümliche Klagen über Staats- und Kommunalsteuern, durch bequeme Agitation gegen Kapitalismus und Militärstaat den Vorstellungen der Massen entgegenzukommen: der Liberalismus wurde ihnen verdächtig gemacht als der Steuerbringer, als der bewilligungsfreudige Förderer der Militärlast, die „die Kraft und den Wohlstand des Volkes verzehre“; man suchte dabei die Alt-Mainzer Eifersucht aufzustacheln gegen das „herbeigezogene Volk“, das „die Millionen, welche unsere Voreltern uns hinterlassen,“ bald aufgezehrt haben werde. Vor allem aber wurde, wie der Parteiname schon ankündigte, das katholische Bewußtsein angerufen. Die katholische Religion wurde als die einzige Macht bezeichnet, die dem sog. Fortschritt noch im Wege stehe. Ein Wahlaufsatz des „Mainzer Journals“ verkündete in vergrößertem Bischofsstile, die katholische Religion überhaupt solle bekämpft, wenn möglich vernichtet werden, weil ihre Glaubens- und Sittenlehre mit den Grundsätzen der leitenden Personen im Deutschen Reich und speziell im Großherzogtum Hessen nicht in Einklang zu bringen seien; sie solle vernichtet werden, weil sie für das neue Heidentum nicht passe. Der eigentliche Wahlaufruf wußte die besonderen katholischen Anliegen in den allgemeinen Freiheitsgedanken so gut aufgehen zu lassen, wie man sie noch wenige Jahre vorher in den Gedanken der Reaktion und der Regierungswillkür geborgen hatte: „Freiheit des Gewissens, der Erziehung, des Unterrichts, der Presse und Wissenschaft“ — der katholische Sinn dieser liberalen Worte wurde gesichert durch die förmliche Gleichsetzung von Freiheitsschutz und Kirchenschutz. Die von Mainz aus geleitete klerikale Wahlarbeit führte nun freilich nur zu dem höchst bescheidenen Erfolge, daß die klerikale Partei im Landtag ihren unbedeutenden Bestand behauptete: der katholische Abgeordnete für Bingen und der katholische Bürgermeister von Seligenstadt wurden wiedergewählt.

¹⁾ Kießling, *Gesch. d. Kulturkampfes* 2 (1913), 8. 452.

²⁾ *Zum Folg.: Mz. J. 1872 Nr. 283 (4. 12.), 286 (7. 12.).*

Was sollten diese zwei Männer von der „katholischen Volkspartei“ bedeuten bei der Übermacht der Liberalen, jetzt, da Regierung und Liberale zusammengingen?

Das Ministerium Hofmann hatte sofort eine gesetzliche Ordnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Aussicht gestellt. Das entsprach den alten Wünschen der Liberalen, die unter Dalwigk nicht hatten durchdringen können. Jetzt freilich war jeder Gedanke an eine solche Gesetzgebung berührt von der Kulturkampfluft. Auch Hofmann und Starck dachten vor allem an staatliche Abwehr gegen kirchliche Ansprüche. Sie drängten nicht zum Kampfe. Auch sie hielten sich, insbesondere in der Anerkennung der bischöflichen Stellenbesetzung, noch an die Dalwigksche „Übereinkunft“, die im Herbst 1866 förmlich, doch unter einer den Bischof beruhigenden Regierungserklärung und ohne ihre tatsächliche Geltung einzubüßen, aufgehoben worden war. Indessen machte sich der Wechsel in der politischen Leitung auch hier bemerkbar: die Regierung wahrte der bischöflichen Behörde gegenüber ausdrücklich die Rechte der Staatsgewalt¹⁾; also bestand sie auch auf Erfüllung der bischöflichen Anzeigepflicht für die Ernennung zu Kirchenpfründen und auf dem Regierungsrechte des Einspruchs. Schon im Spätjahr 1872 begann im Ministerium die Vorbereitung der Kirchengesetzentwürfe. Der Mainzer Bischof hatte die Denkschrift des deutschen Episkopats vom 20. September 1872 seiner Regierung nicht amtlich mitgeteilt; darum ließ man sie in Darmstadt auf sich beruhen.²⁾ Aber Kettelers Hirtenbrief über diese Denkschrift wurde, eine geistliche Belehrung der Staatsbehörde, in formloser Weise kurzerhand dem Ministerium des Innern übersandt. Den Minister v. Starck verstimmte das. Aber es gab keine gesetzliche Handhabe zum Vorgehen gegen dieses „Agitationsmittel“ des Bischofs. Allerdings wurden die Kreisämter zur Beachtung der Kanzelvorträge angehalten; man wollte also gegebenenfalls mit Hilfe des Kanzelparagraphen einschreiten. Auch befestigten Denkschrift und Hirtenbrief den überhaupt am ehesten zum entschlossenen Vorgehen neigenden Starck in der Überzeugung von der Notwendigkeit, die staatlichen Rechte gegenüber der katholischen Kirche gesetzlich zu sichern. Er hätte am liebsten eine einheitliche Gesetzgebung der deutschen Staaten, also etwas wie ein Reichskirchengesetz in der Form von gleichgearteten Einzelstaatsgesetzen durchgeführt gesehen.

Nicht erst die preußische Gesetzgebung von 1873 hat in Darmstadt den Anstoß zu Gesetzentwürfen gegeben. Dem preußischen Landtage

¹⁾ Hervorgehoben in der vom Ministerpräsidenten v. Starck 4. 5. 1881 dem Großherzog Ludwig IV. überreichten Denkschrift (Akten des Min. d. I.). — Zu der Bestimmung der „Übereinkunft“ über die Pfründenvergebung vgl. oben S. 260 mit Anm. 2.

²⁾ Min. d. Ä. an das württ. Min. d. Ä. 29. 10. 72; Akten des Staatsminist. — Zum folg.: M. d. I. an Min. d. Ä. 23. 10. 72.

lag nur der Entwurf eines Gesetzes über kirchliche Strafmittel vor, als dem hessischen Ministerpräsidenten Mitte Dezember 1872, noch vor dem Zusammentritt des neuen Landtags, aus dem Ministerium des Innern der Entwurf eines Kirchengesetzes von 53 Artikeln zugeing. Durch das preußische Vorbild wurde Hofmann dann veranlaßt, den Stoff auf mehrere Gesetzesvorlagen zu verteilen. Es war nicht mehr so wie in Dalwigks Zeiten, daß der Ministerpräsident die kirchenpolitische Einzelarbeit einfach seinen Räten überlassen hätte. Hofmann setzte sich selbständig mit den Fragen auseinander. Gegen Ende Februar 1874 legte er dem Ministerium zur weiteren Beratung Entwürfe eines Gesetzes über das allgemeine Rechtsverhältnis von Staat und Kirche und eines Gesetzes über den Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt vor.

Aber ehe die kirchenpolitischen Gesetze an den Landtag herankamen, hatte dieser ein neues Schulgesetz bereits verabschiedet. Nach außen war überhaupt früher als die in die Anfänge der Minister-schaft Hofmanns zurückreichenden kirchlichen Gesetzentwürfe der Entwurf des neuen Schulgesetzes hervorgetreten.¹⁾ Ein solcher war in der Zweiten Kammer bereits am 21. Februar 1873 gefordert worden durch einen liberalen Antrag auf Wiederherstellung der katholisch-theologischen Fakultät in Gießen, Vereinigung der beiden (konfessionell getrennten) Lehrerseminare, Einrichtung lediglich konfessionsloser Volksschulen ohne konfessionellen Religionsunterricht durch die Lehrer. Die Regierung versagte sich derartigen radikalen Vorschlägen. Sie wollte sich mit maßvollen Neuerungen begnügen, und Starck hielt auch persönlich mit Schärfe diesen Standpunkt gegenüber liberalem Drängen aufrecht.

Für den Bischof aber mußte auch eine zurückhaltende Begünstigung der Simultanschulen als gefährlicher Angriff auf die in Dalwigks Tagen glücklich ausgebaute kirchliche Herrschaft im katholischen Volksunterricht erscheinen. Er hatte in seiner Schulpolitik ungewöhnlich große Erfolge errungen.²⁾ Die Kommunal-schule, die der Liberalismus zum Siege hatte führen wollen, war auf katholischem Boden nur noch mehr zurückgedrängt, Ordensleuten die staatliche Anerkennung ihrer Unterrichts-anstalten gewährt und die Lehrtätigkeit an staatlichen Schulen gestattet worden. Die gesetzliche Grundlage des hessischen Schulwesens bildete das Schuledikt von 1832. Ketteler hatte diese von den Liberalen längst befehdete alte Verordnung noch vor wenigen Jahren zu Dalwigks besonderer Befriedigung als vorbildlich gerühmt.³⁾

¹⁾ Doch wußte die Presse über die Absicht der Regierung, Kirchengesetze nach preußischem Muster zu geben, bereits Anfang Mai 1873 zu berichten. Aus der Köln. Zeitung dem Mz. J. (1873 Nr. 104; 5. 5.) aus Darmstadt 3. 5. gemeldet.

²⁾ Vgl. oben S. 305 ff.

³⁾ Vgl. oben S. 523.

Jetzt, da dem Bischof mit dem Sturze des Ministeriums Dalwigk der politische Rückhalt entzogen war, mußte ihm das Edikt von 1832 als der rechtliche Rückhalt auch für seine kirchlichen Schulgedanken noch wichtiger werden.

Sobald im März 1873 der Gesetzentwurf über die Volksschulen veröffentlicht worden war, bekämpften ihn die Klerikalen. Zu Beginn des Jahres hatte sie noch die Hoffnung auf einen Zwiespalt zwischen dem Ministerium und der, namentlich wieder von August Metz geführten Kammermehrheit freundlich umgaukelt.¹⁾ Und selbst am 9. Juli noch brachte das „Mainzer Journal“ — jetzt war Philipp Wasserburg der verantwortliche Leiter²⁾ — von „einem praktischen Schulmanne weltlichen Standes“, der offenbar die kirchlichen Hoffnungen nicht völlig aufgegeben hatte, einen Aufsatz über das Schuledikt von 1832: den Hauptfehler sah er in einer etwas umständlichen Behördenordnung, den Hauptvorzug in der „gleichmäßigen“ Beteiligung des geistlichen und weltlichen Regiments an der Verwaltung der Schule. Diesem bedeutenden, in den katholischen Schulen durchaus vorherrschenden Einfluß des Klerus drohte nun das neue Gesetz den Boden zu entziehen. Die Klerikalen waren in einer schwierigen Lage. Unter Dalwigk konnten sie die Segnungen eines verschleierten Absolutismus in dem Verfassungsstaate mit liberaler Kammermehrheit ungestört genießen. Jetzt, da sie im Reiche, in Preußen und sonst mit dem Parlamentarismus arbeiteten, mußten sie sich auch in Hessen, wo sie einer gelinde liberalisierenden Regierung und einer kräftig liberalen Kammermehrheit gegenüberstanden, wohl oder übel mit den verfassungsmäßigen Wegen abfinden. Sie bezweifelten das Bedürfnis nach Preisgabe des, wie sie behaupteten, „alle Interessenten“ befriedigenden Schuledikts, aber sie gestanden, daß gegen eine gesetzliche Regelung des Schulwesens im Grunde nichts einzuwenden sei.³⁾ Diese kirchlich bedenkliche Anerkennung des verfassungsmäßigen Rechtes bedeutete für den klerikalen Standpunkt eine Gefahr, die auch durch die Kampfansage gegen den Inhalt der Gesetzesvorlage nicht zu bannen war. In der Abwehr der Gegner ließen darum auch

¹⁾ Mz. J. 1873 Nr. 20 (28. 1.). — Metz ist bereits 23. 2. 74, im 56. Lebensjahre, plötzlich gestorben. Mz. J. 1874 Nr. 46 (25. 2.) bemerkt dazu: „Die national-liberale Partei verliert in ihm ihren alleinigen Führer, für sie ist der Verlust allerdings ‚unersetzlich‘, denn der bereits eingetretene Zersetzungsprozeß der Partei wird bald offen und klar zu Tage treten.“ — Nr. 47 aus Darmstadt 25. 2. eine unfreundliche Notiz über die Bestattung.

²⁾ Seit 1. 4. 73. — Über Wasserburg s. oben S. 516 Anm. 4. — Daß der zuerst im Mz. J. veröffentlichte „Brief an den Kaiser“ (über den berühmten Briefwechsel zwischen Papst und Kaiser v. 7. 8. u. 3. 9. 73) nicht von Wasserburg, sondern von K. herrühre, ist eine willkürliche Behauptung eines gehässigen Aufsätzchens (K. vorsichtigerweise nicht mit Namen genannt!) im „Dt. Merkur“ 5 (1874) Nr. 8 (21. 2.) S. 57 f.

³⁾ Mz. J. 1873 Nr. 155 (7. 7.) „Die Schulfrage“.

der Bischof und die Seinen die Frage des verfassungsmäßigen, des staatlichen Rechtes verschwinden hinter den Sätzen des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Rechtsanschauung. Der gesamte Pfarrerklarus der Mainzer Diözese und die große Masse der von ihm geleiteten katholischen Gemeinden versuchten durch Eingaben an Ministerium und Landtag, durch öffentliche Versammlungen und durch die Presse der Gefahr entgegenzuwirken.¹⁾

Das blieb vergeblich. Am 16. Juni 1874 wurde das neue Schulgesetz veröffentlicht. Damit war nun allerdings der bisherigen Begünstigung der Konfessionsschulen wie des geistlichen Wirkens in der Schulaufsicht und der Schulleitung die gesetzliche Grundlage genommen, auch die überkommene tatsächliche Stellung der Kirche im Schulwesen stark bedroht. Man versteht den kirchlichen Widerspruch gegen die Vorlagen und dann auch gegen das Gesetz selbst. Einen ausgesprochen kirchenfeindlichen Charakter trugen indessen die neuen Bestimmungen keineswegs. Man darf sogar von billiger Rücksicht auf die Kirche sprechen. Die Staatsschule ist gesetzliche Schule, aber private Schulen sind mit Genehmigung und unter Aufsicht der Staatsbehörde zugelassen; die Grundform der Schule soll die nichtkonfessionelle, gemeinsame Schule mit konfessionellem Religionsunterricht sein, aber überall, wo katholische und protestantische Schulen mit mindestens je 30 Schülern nebeneinander bestehen, bleibt es bei den Konfessionsschulen, wofern nicht die Mehrheit der Gemeindevertretung sich für die Umwandlung entscheidet; der Lehrer soll mit Rücksicht auf die Konfession der Mehrzahl der Kinder ausgewählt werden — so bestimmte das Gesetz, während der Entwurf über die Frage nach der Konfession des Lehrers hinweggegangen war; die Oberstudiendirektion mit ihrem in Dalwigks Zeiten so einflußreichen Vertreter der katholischen Landeskirche verschwand, die Geistlichen wurden auch nicht mehr Kreis- und Schulinspektoren, aber aus dem Ortsschulvorstande wurden sie nicht verbannt.

War das Gesetz kein Kampfgesetz, so widersprach es doch schroff den kirchlichen Forderungen nach möglichst einheitlicher kirchlicher Erziehung, führte zur Beschränkung des kirchlichen Einflusses, auch zur Zerstörung kirchlicher Schulen. Die Schulschwester verloren ihre staatlichen Stellungen: ein Schlag für die ländlichen katholischen Mädchenschulen, vor allem aber für diese von Ketteler gestiftete Ordensgemeinschaft selbst.²⁾ In einigen rheinhessischen Orten bekam die Kirche bald den Schaden zu fühlen³⁾, aber am stärksten drohte die

¹⁾ An die Erste Kammer, auf die er am ehesten rechnen konnte, richtete der Klerus schon im Juli 1873 einen Protest wider die „Rechtsverletzungen gegen die Eltern, die Kinder und die Kirche“. Mz. J. 1873 Nr. 166 (19. 7.).

²⁾ Vgl. oben S. 298 (Finthener Schwestern).

³⁾ Neben den Zusammenstellungen bei Pfulf vgl. z. B. Mz. J. 1876 Nr. 104 (4. 5.), auch 1875 Nr. 106 (8. 5.), 107, 108 (gegen die neuen Schulbücher).

Gefahr in den Städten, und in der Bischofsstadt selbst war es in der Tat rasch um die Konfessionsschule geschehen. Die Mainzer Bürger überhaupt, auch die katholischen, gehörten überwiegend dem Liberalismus an. Bei den Gemeinderatswahlen vom Herbst 1874 hatten die Klerikalen allerdings weit günstiger abgeschnitten als früher. Aber auch jetzt noch standen ihren 10 Vertretern 17 Nationalliberale gegenüber, und wenn sie vielfach auf die Unterstützung der drei unpolitischen Stimmen rechnen durften, so konnten doch die 6 Demokraten, trotz ihrer geringen Vorliebe für die liberalen Nachbarn, in kulturpolitischen Fragen kaum mit den Klerikalen gehen. So wurde ein Nationalliberaler zum Bürgermeister gewählt und so fand sich die einfache Mehrheit, die statt der bisherigen Zweidrittelmehrheit für den Beschluß zur Umwandlung der Schulen genügte, leicht zusammen. Im Frühjahr 1875 wurde die Einleitung des Verfahrens beim Mainzer Kreisamt beantragt, im Herbst 1875 waren die katholischen Pfarrschulen wie die evangelischen Schulen zu gemeinsamen Stadtschulen geworden.

Dagegen blieben die Schulverhältnisse an den Orten unangestastet, wo Anstalten beider Konfessionen bestanden und die kirchentreuen Katholiken die Mehrheit hatten oder in der Gemeindevertretung durch altgläubige Protestanten wirksam unterstützt wurden. In den Dörfern aber, die bisher nur katholische Schulen kannten, wurde durch das Gesetz zumeist nur der Name, nicht der Geist der Schule verändert. Der Bischof wies im Herbst 1875 die Pfarrer an, namentlich als Mitglieder des Ortsschulvorstandes alle Befugnisse auszunutzen, und noch im Sommer 1876 konnte er doch nur in wenigen Schulen eine schlimme Wirkung des Kulturkampfes wahrnehmen.¹⁾ Die kirchlich-katholische Gegenarbeit wider staatliche Gesetzgebung und liberale Kulturpropaganda erlahmte nicht. Die Domherren und die Pfarrer, die katholischen Blätter — neben dem „Mainzer Journal“ mit seinem volkstümlichen „Abendblatt“ machte sich der noch derbere und volkstümlich-anspruchslose „Starkenburger Bote“ bemerkbar —, nicht zuletzt viele katholische Lehrer standen dem Bischof zur Seite. Bereits im Juni 1872 hatten kirchenstrenge Volksschullehrer dem allgemeinen „Hessischen Landes-Lehrerverein“ den „Hessischen Lehrerbund“ entgegengestellt, der sich nicht katholisch nannte, auch in seinen Satzungen nur von „christlichen“ Erziehungsprinzipien sprach, aber in seinem Aufruf an „die“ Lehrer Hessens²⁾ die Forderung einer „christlichen“ Volksbildung doch auch erhob „im Namen der Kirche, welche die Erziehung für die Ewigkeit zu leiten berufen ist“.

Vor allem aber Ketteler persönlich hat das Seinige getan, den unkirchlichen Geist von der staatlichen Schule auch fortan fernzuhalten. Seine Visitationsreisen dienten, wie in alter Zeit, auch der

¹⁾ An s. Schwester Sophie, Mainz 3. 7. 76: Br. 527; dazu 11. 8. 76 an s. Schwägerin Paula: Br. 529.

²⁾ Mz. J. 1872 Nr. 139 (17. 6.).

Prüfung katholischer Lehrer und Schüler, der Schulverhältnisse überhaupt. Zu dem hessischen Schulgesetze schrieb er im Anfang des Jahres 1876 eine volkstümlich aufklärende und warnende Broschüre¹⁾, ein bescheidenes Belehrungsbüchlein für die Eltern, das kaum etwas anderes voraussetzt, als guten kirchlichen Willen: er ermahnt die Eltern, durch eigene Erziehungsleistung im kirchlichen Sinne zu ersetzen, was den Kindern in einer unkatholischen Schule vorenthalten bleibe; er selbst gibt sogleich den Eltern Anweisung zu den Handreichungen frommer Kindererziehung. Diese Anweisungen nach den Vorschriften des Katechismus mit schlichter kirchlicher Begründung und Nutzanwendung ergänzte er aber — damit wurde auch dieses bischöfliche Mahnwort zum Kampfaufruf — durch die Aufforderung zur Wachsamkeit gegenüber der religiös-sittlichen Richtung der gemeinsamen Volksschule, durch die unmittelbare Aufforderung an die Eltern, gegen jede Schule, die in der Kindererziehung die Verbindung verliere mit der „christlichen“ Überzeugung der Eltern, bei den Staatsbehörden Einspruch zu erheben. Er mahnt schließlich auch zu politischer Gegenarbeit, indem er — die Zentrumsparthei empfehlend, ohne sie zu nennen — von den Eltern den entschiedenen Anschluß an die Bestrebungen jener „christlichen Männer“ begehrt, die für die Freiheit des Unterrichts eintreten, also die freie Gründung freier katholischer Schulen auf dem Wege der Gesetzgebung durchzusetzen suchen. Der kirchliche Einfluß auf die Gesetzgebung freilich war jetzt ausgeschaltet. Aber die parlamentarische Vertretung der Klerikalen stand auch in Hessen vor dem Aufstieg. Wenn Ketteler nur die bescheidenen Anfänge erlebte — den drei klerikalen Abgeordneten gesellten sich im Herbst 1875 immerhin noch der erprobte Johann Falk und sein Mainzer Landsmann Racké —, so hatten er und seine Helfer doch die Wege gewiesen, und der beharrliche kirchliche Widerstand, zu dem jede Schrift, jedes Wort des Bischofs ermahnte, war die wichtigste Voraussetzung der kommenden Erfolge.

Auch in der Gegenwart schon wurde durch das einmütige Zusammenhalten der vom Bischof geführten kirchentreuen Katholiken wenigstens der Anprall des Feindes gemildert. Die hessische Kirchengesetzgebung folgte jenem kirchlich geächteten Schulgesetze rasch nach. Aber diese dem preußischen Vorbild angepaßten Gesetze sind in Hessen nicht mit der preußischen Strenge durchgeführt worden. Das erklärt sich wohl auch daraus, daß unter den Richtern manche kirchliche Katholiken

¹⁾ „Die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung für die religiös-sittliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen. Ein Wort der Belehrung und Ermahnung an die Eltern. Von Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz.“ (Mainz 1876. 71 S.). — Dazu die vier Predigten K.s „Die Pflichten des Elternhauses unter den modernen Schulverhältnissen“ (Mz. 1877. 78 S.) — das letzte Büchlein, das K. veröffentlicht hat. — Aug. Lehmkuhl S. J. verwies noch zu Lebzeiten K.s lobend auf die Schulschrift von 1876: Stimmen aus Maria-Laach 12 (1877), 429 f.

saßen, namentlich am Mainzer Obergerichte.¹⁾ Vor allem aber behandelte die hessische Regierung selbst die Kirchensachen erheblich gelinder als der große Nachbarstaat. Der Bischof persönlich wußte sich die Bewegungsfreiheit zu wahren und er empfand das, angesichts der Schicksale der meisten preußischen Bischöfe, als eine gnädige Fügung. Ungestört predigte er in Mainz und allenthalben in seiner Diözese. In alter Weise hielt er seine von Klerus und Volk gefeierten und gefürchteten prüfenden Besuche in den Pfarreien. Bei einer Firmungsreise im Vogelsberg konnte er noch im Sommer 1876 der verwaisten Fuldaer Diözese bischöflich beistehen: dritthalbtausend Firmlinge aus dem preußischen Gebiete strömten ihm zu. Dabei hat er sich zwar zumeist vorsichtig und geschickt gehalten, in seinem literarischen Kampfe gegen die hessische Gesetzgebung aber keineswegs der Regierung viel Rücksicht erwiesen. Namentlich mit dem Innenminister v. Starck war er schon im Februar 1874 wegen der Jesuiten etwas unsanft zusammengestoßen²⁾; so konnten die unter Hofmanns Ministerpräsidentschaft noch ganz erträglichen förmlichen Beziehungen zwischen Bischof und Regierung erschwert scheinen, als Starck im Mai 1876 auf Vorschlag des an die Spitze des Reichskanzleramtes berufenen Hofmann die Leitung übernahm. Die großen Kirchengesetze aber gehören alle noch dem Ministerium Hofmann an; ihre Entwürfe gehen, soweit nicht der unermüdlich auch mit den Kirchenfragen beschäftigte Ministerpräsident selbst sie ausarbeitete, allerdings überwiegend auf Starck zurück.

Das hessische Gesetz über die rechtliche Stellung der Kirchen- und Religionsgemeinschaften im Staate vom 23. April 1875 konnte sich stützen auf die in der Zweiten Kammer immer wieder ausgesprochenen Wünsche nach gesetzlicher Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche und hält sich im Wortlaut teilweise unmittelbar an den großen Gesetzentwurf von 1862³⁾, aber der dort in Anlehnung an die preußischen Verfassungsparagraphen ausgesprochene Satz über die Kirchenfreiheit war nun nach dem preußischen Muster vom April 1873 eingeschränkt; die unmittelbare Wendung gegen die katholische

¹⁾ Pfulf 3, 233. — Vorsichtig angedeutet z. B. schon in der (auch zu den Akten des Min. d. I. genommenen) außerord. Beilage z. Allg. Zeitg. 1876 Nr. 264 (20. 9.). — Mit der Neuordnung des Gerichtswesens 1878 wurde das Darmstädter Oberlandesgericht der zuständige höchste Gerichtshof im Sinne der Kirchengesetze.

²⁾ „Kann ein Jesuit von seinem Obern zu einer Sünde verpflichtet werden? Correspondenz mit dem Präsidenten des Großherzogl. Hessischen Minist. des Innern Frhr. von Starck.“ — Als neu erschienen verzeichn.: Mz. J. 1874 Nr. 46 (25. 2.); Inhalt wiedergegeben: Nr. 49, 50, 51.

³⁾ Vgl. oben S. 406 ff. — Zum Folg.: oben S. 670 f. — Die hessischen Kirchengesetze am bequemsten (und mit Hinweisen auf die Kammerverhandlungen) bei A. Schmidt, Quellen S. 126 ff. und 209 ff. — Im übrigen das Folgende nach den Akten, auf die nur z. T. im einzelnen verwiesen wird.

Kirche, gegen die vatikanische Kirche überhaupt, gegen die Mainzer Kirche und die Verteidigungsmethode ihres Bischofs im besonderen ist zu erkennen in dem Satze: „Insbesondere kann keine Kirche oder Religionsgemeinschaft aus ihrer Verfassung oder ihren Verordnungen Befugnisse ableiten, welche mit der Hoheit des Staates oder mit den Staatsgesetzen in Widerspruch stehen.“ Darüber nämlich war man sich im Ministerium, war sich der Ministerpräsident persönlich von vornherein klar, daß Ketteler überhaupt dem Staate das Recht zur freien, verfassungsmäßigen Gesetzgebung in Sachen der katholischen Kirche bestreiten werde. Gerade diese Gewißheit aber mußte der Regierung, wenn sie schon einmal zur Kirchengesetzgebung schreiten wollte, den Entschluß erleichtern, auch die preußischen Maigesetze über die geistliche Amtsgewalt und über Vorbildung und Anstellung der Geistlichen nachzuahmen; dabei übernahm sie indessen, was die tatsächliche Wirkung des Gesetzes erheblich abmildern sollte, nicht die preußische Vorschrift¹⁾ über die (fast immer den Bischof treffenden) Geldstrafen bei ungesetzlicher Verzögerung der Wiederbesetzung einer erledigten Pfarrei. Von den übrigen beiden Gesetzen, die am 23. April 1875 erlassen wurden, regelt das eine das kirchliche Besteuerungsrecht; es mußte dem Bischof als unerwünscht gelten, war aber zu ertragen. Das andere dagegen bedrohte die großen klösterlichen Schöpfungen Kettelers mit dem Untergange. Dieses Ordensgesetz (dem das preußische erst fünf Wochen später nachfolgte) schloß grundsätzlich neue Niederlassungen aus und verwehrte den bestehenden die Aufnahme neuer Mitglieder; aber diese allgemeinen Bestimmungen wurden erheblich eingeschränkt zugunsten der Kirche: das Ministerium des Innern konnte den nur dem Unterricht dienenden weiblichen Orden und Kongregationen, die Unterrichtsanstalten besitzen, die dauernde Aufrechterhaltung des Bestandes an Lehrkräften gestatten und den ausschließlich mit der Krankenpflege beschäftigten Orden und Kongregationen nicht nur die Aufnahme neuer Mitglieder sondern auch die Errichtung neuer Niederlassungen. Freilich: alles unterstand der Staatsaufsicht, und jederzeit konnte das Gesamtministerium auf Antrag des Ministeriums des Innern die Auflösung bereits bestehender Niederlassungen und Anstalten beschließen — „aus Gründen des öffentlichen Wohls oder wegen Ungehorsams gegen die Vorschriften des Gesetzes“.

Ketteler hat alle diese schmerzlichen Eingriffe in das Kirchenrecht und in seine bischöfliche Arbeit bekämpft, sobald am 9. September 1874 die Gesetzentwürfe veröffentlicht waren. Übrigens sind vorausgehende kirchenpolitische Anträge der Zweiten Kammer von der Regierung in Fühlung wie mit dem protestantischen Oberkonsistorium

¹⁾ Preuß. Gesetz v. 11. 5. 73 § 18: Hinschius, Die preuß. Kirchengesetze des J. 1873 S. 137. — Auch das preußische „Sperrgesetz“ vom 22. 4. 75 (vgl. oben S. 678) wurde in Hessen nicht nachgeahmt. Vgl. dazu das Versprechen der Regierung vom August 1854: oben S. 257.

so mit dem bischöflichen Ordinariat behandelt worden. Der Abgeordnete Schaub, ein evangelischer Pfarrer, hatte am 19. Februar 1873 einen Antrag eingebracht über die Besteuerungsrechte der Kirchen- und Religionsgesellschaften. Das Ministerium des Innern forderte am 29. April von der katholischen und der evangelischen Kirchenbehörde Berichte ein. Während das Oberkonsistorium erst nach zweimaliger Mahnung am 4. Juli antwortete, dann freilich sogleich einen ganzen Gesetzentwurf nebst Motiven vorlegte¹⁾, schickte das bischöfliche Ordinariat bereits unter dem 28. Mai einen von Heinrich unterzeichneten und offenbar auch verfaßten Bericht. Mainz bestritt in der Frage der staatlichen Leistungen für die Kirchen grundsätzlich die rechtliche Gleichstellung von katholischer und evangelischer Kirche: der katholischen Kirche gegenüber habe der Staat im Reichshauptschluß von 1803 die rechtsverbindliche Verpflichtung zu den Leistungen an die Kirche, namentlich für Bischof, Domkapitel, bischöfliche Kanzlei, Besoldung der Geistlichen, übernommen; solche staatlichen Leistungen seien nur auf bestimmten einzelnen Rechtstiteln beruhende Entschädigungen für das Kirchenvermögen, das dem Staate zugefallen sei. Diese Mainzer Erklärung zeigte für den Einzelfall, was das Ministerium überhaupt in allen diesen Fragen von dem bischöflichen Ordinarate zu erwarten hatte. Über Kettlers persönliche Haltung gegenüber den kirchlichen Gesetzentwürfen mußte das Ministerium wenn nicht schon durch alles, was der Bischof je gesagt und getan hatte, so durch das Studium der Ministerialakten aus Dalwigks Zeiten belehrt werden.

Wie Hofmann richtig voraussah, erhob Ketteler ganz allgemein gegen die staatliche Kirchengesetzgebung als solche Einspruch. Aber nicht alle Entwürfe erschienen dem Bischof in gleicher Weise unerträglich. Sein schärfster Widerspruch wandte sich gegen die Vorschriften über Vorbildung und Anstellung der Geistlichen. Hier fühlte er sich nicht nur in seiner kirchlichen, seiner bischöflichen Geltung und in seinem geistlichen Empfinden getroffen, sondern geradezu in seiner heiligsten Herzensüberzeugung.

Der Ton des Schreibens, das er am 24. September 1874, dritthalb Wochen nach der Veröffentlichung der Gesetzentwürfe, an das Staatsministerium richtete²⁾,

¹⁾ Es verdient erwähnt zu werden, daß das Großherzogl. Oberkonsistorium die Bogen mit den vorgedruckten Worten „Untertänigster Bericht“ noch damals verwandte, die K. persönlich sofort gestrichen hatte (s. oben S. 166) und die dann auch vom bischöf. Ordinariat nicht beibehalten wurden.

²⁾ Akten des Staatsministeriums. 39 Folioseiten, nur die Unterschrift eigenhändig. Praes. 28. 9. 74. — Vermerk: Ad acta. Dst. 24. 10. 74 Beschl. im Großh. Gesamt-Ministerium. Hofmann. — Bleistiftvermerk, gleichfalls von Hofmanns Hand: Nach Eintrag mir wieder vorzulegen. — Gedr.: Mz. J. 1874 Nr. 231 (5. 10.); Br. 485=496. — Das Schreiben ist auf der Firmungsreise in Ockstadt unterschrieben. Starke Mitarbeit Heinrichs ist anzunehmen, einiges aber mindestens geht auch im Wortlaut auf K. zurück. — Zur Klerikererziehung und Stellenbesetzung vgl. besonders oben S. 184 f., 226 ff., 232 f., 257 f., 260 f., 280 f., 289.

steigert sich denn auch eben an diesem Punkte zu eindrucksvoller Leidenschaftlichkeit: er kann die künftigen Geistlichen nicht den Gefahren der unchristlichen, der kirchenfeindlichen philosophischen und geschichtlichen Universitätsausbildung preisgeben; er will sich nicht die Möglichkeit entziehen lassen, „der heiligsten unter allen seinen Amtspflichten, nämlich der Pflicht der Heranbildung eines tiefgläubigen, in christlicher und katholischer Wissenschaft gründlich gebildeten, von Jugend auf sittenreinen Klerus irgendwie zu genügen“, er will seine Theologen nicht den katholischen Universitätsfakultäten anvertrauen, deren Professoren, auch wenn sie nicht, wie in Bonn, größtenteils altkatholisch sind, jederzeit durch unkirchlich gesinnte ersetzt werden können. „Unter diesen Umständen müßte ich nicht ein katholischer Bischof, sondern ein Mann ohne Glauben und Verstand und ein Verräter an meiner Kirche und meinem Amte sein, wenn ich mich nicht der Ausführung dieser Gesetzesbestimmungen mit aller Kraft entgegensetzen und nicht lieber alles dulden, als zu solchem Seelenverderben mitwirken wollte.“ Durch diesen Satz ist schon inmitten der bischöflichen Erklärung, die alle fünf Gesetzentwürfe abzufertigen sucht, der Widerstandswille des Bischofs ausgedrückt und die Stimmung des den Einspruch abschließenden Satzes vorweggenommen, der nun freilich ein Bischofswort ohne Einschränkung bringt: „Ich werde lieber alles erdulden, als von meiner bischöflichen Pflicht um ein Haar breit abweichen und auch nur im kleinsten Punkte dem katholischen Glauben und dem Rechte und der Freiheit der katholischen Kirche etwas vergeben, und ich habe die feste Zuversicht, daß der gesamte Klerus und das ganze gläubige katholische Volk der Diözese Mainz in unauflöslicher Einheit mit mir verbunden sind und bleiben werden.“ Es folgte wohl noch ein sanftes Schlußsätzchen, daß „dieses Wort rückhaltloser Offenheit niemanden verletzen, vielmehr zum Nutzen des katholischen Volkes und zum Frieden unseres Vaterlandes eine wohlwollende Aufnahme finden“ möge. Aber Ketteler redete sich nicht ein, mit seinem Widerspruche jetzt noch durchdringen zu können; auch seine Erklärung, bei grundsätzlicher Bewegungsfreiheit könne die Kirche sich mit vollständiger Trennung vom Staate abfinden, dachte er sich nicht als Verhandlungsvorschlag. Den Widerstand aber hielt er für notwendig schon aus grundsätzlichen Erwägungen und um der Zukunft willen, natürlich auch, um im Augenblicke schon den katholischen Massen den Zusammenhalt zu sichern und ihre Stoßkraft einmal verwerten zu können.

Ketteler ließ den Kampf in der Öffentlichkeit sofort aufnehmen. Eine katholische Protestversammlung in Mainz wurde durch eine Rede Moufangs zu dem lauten Bekenntnis des *Non possumus* geführt.¹⁾ Die Mainzer Klerikalen stellten in ihrem Blatte „Die Proteste der Tausende und die Abstimmung der Einundvierzig“ einander gegenüber und behaupteten, daß sie „das ganze katholische Volk“ hinter sich hätten, die liberalen Abgeordneten aber nur „eine Anzahl intoleranter Protestanten“, obwohl doch auch die Gegner mit Kundgebungen und Eingaben arbeiten können. Das „Journal“ griff zu dunkeln Drohungen unter Anspielung auf den Namen des Innenministers: „An dem Tage, wo auf Grund jener Gesetze das erste Opfer fällt, werden auch für uns manche Rücksichten fallen. Wir haben formidable Reserven, die selbst dem Starken unangenehm werden können.“ Die Professoren des Seminars, an ihrer Spitze der Regens Moufang, richteten an die Erste Kammer eine Vorstellung zugunsten ihrer Lehranstalt. Ketteler persönlich machte es aller Welt klar, daß er auf ein Zurück der Regierung nicht rechne. Er ließ ihr keine Wartezeit.

¹⁾ Mz. J. 1874 Nr. 238 (13. 10.). — Zum Folg.: 242 (17. 10.), 246, 256.

Am 28. September 1874 traf seine Eingabe im Ministerium ein, am 5. Oktober schon war sie im „Mainzer Journal“ zu lesen, drei Wochen später hatte er seine Schrift über die Kirchengesetzentwürfe¹⁾ vollendet, gegen Mitte November erschien sie im Buchhandel und wurde sofort von Tausenden gelesen.

Ganz auf die breite Masse der Gläubigen abgestimmt, soll die Schrift zeigen, daß die Gesetzentwürfe „mit der göttlichen Einrichtung der Kirche und ihren göttlichen Lehren unvereinbar“ seien, daß er sie ohne Verletzung seines Bischofseides nicht befolgen könne. Er will die Nichtigkeit der allgemeinen Begründung dieser Gesetze, die Nichtigkeit der beigegebenen „Motive“ dartun, darüber hinaus die Nichtigkeit der ihnen zugrunde liegenden modernen Kultur überhaupt: einer, der „mitten in ihr steht“ — so wird bei den gewiß nicht kritischen Gläubigen Eduard v. Hartmann mit seiner „Selbstzersetzung des Christentums“ eingeführt — soll den Zusammenbruch dieser Kultur, die Wertlosigkeit widerkatholischer Weltanschauung beweisen. Die Kirchengesetze werden als Ganzes und im einzelnen kritisiert. Das Entscheidende aber sind auch hier die Willensbekenntnisse des Bischofs; zurücklenkend zu Worten, wie er sie im Beginn seiner Bischofszeit aussprach, beteuert er, keine Priester weihen zu wollen, die er nicht kenne, die etwa gerade von den leichtsinnigen Streichen des Studentenlebens herkämen. Er geht in seiner kirchlichen Entschlossenheit bis zu der Erklärung an die Gläubigen, die freilich auch als drohende Mahnung an die Gegner gedacht war: „Es ist besser, Ihr lebt und sterbt ohne Priester und ohne Sakramente, als daß ich Euch einen durch moderne Kultur und Staatsschulen verdorbenen Priester schicke, der unter dem Scheine eines katholischen Priesters in Euren teuren Gemeinden das Unkraut der modernen Kultur aussäen würde.“ Die ganze Energie der geistlichen Art Kettelers lebt in diesen Worten, in dieser Schrift, die freilich an mehr als einer Stelle auch die engen Grenzen seiner Geistesart erkennen und auf die bescheidene geistige Höhenlage derer schließen läßt, an die er sich wendet, so etwa, wenn ein Mann wie Richard Rothe als „der Heilige des Protestantenvereins“ verhöhnt wird. Aber alle solche Urteile sind doch gut berechnet, wohl ausgesonnen vor allem die reichspolitischen Urteile, die das Schlußstück der Schrift beherrschen. Der Bischof, der noch wenige Jahre vorher den bürokratischen Absolutismus in Hessen nach Kräften ausgenutzt hatte, zieht nun gegen den Deutschland beherrschenden preußischen „Absolutismus“ zu Felde, gegen „die ursprüngliche Idee des Preußentums, die rücksichtslose Allgewalt des Staates“ und zugleich gegen die vielen, die da „glauben, daß man von jetzt an weder Gott noch Christus bedürfe und daß der preußische Militarismus alles im Himmel und auf Erden ersetzen könne, um auf ihm die Allgewalt des Staates in der Hand des preußischen Monarchen auf immer zu befestigen“. Unter Dalwigk hatte man die Demokratie leidenschaftlich bekämpft; jetzt suchte selbst der Bischof, viel zurückhaltender freilich als Moufang und die Politiker des „Mainzer Journals“, die Verbindung mit radikalen Stimmungen freundlich zu begünstigen, jetzt, im Herbst 1874 — da hessische Klerikale bei der Reichstagswahl und in der Presse schon demokratische Beihilfe genossen hatten, da ein katholischer Mainzer Demokrat wie Dumont schon wieder ein wenig kirchlich zu empfinden begann²⁾, und Mainzer Klerikale wieder demokratische Neigungen fühlten und erkennen ließen — spricht nun diese Schrift vorsorglich die bischöfliche Befürchtung aus, daß jener preußische

¹⁾ „Der Kulturkampf gegen die kath. Kirche und die neuen Kirchengesetzentwürfe in Hessen.“ Mainz 1874. VIII u. 86 S. — Vorwort: Mainz, 22. Okt. 1874. Dazu: Br. 496 f. — Mz. J. 1874 Nr. 265 (13. 11.) und 270 (19. 11.); Mainz 18. 11.: in acht Tagen 4000 Exemplare abgesetzt, neue Auflage unter der Presse.

²⁾ Das läßt sich z. B. aus s. Haltung bei den Kammerverhandlungen über die Kirchenfrage erkennen. Als K. im Frühjahr 1876 wegen Vergehens gegen die Kirchengesetze vor Gericht stand, war Dumont sein Verteidiger.

Absolutismus „seine vollen Konsequenzen nicht nur der Kirche, sondern auch jeder andern Volksfreiheit gegenüber ziehen werde“.

Was hier nur im Vorübergehen angedeutet war, wurde in der klerikalen Presse rücksichtsloser und nachhaltiger vorgetragen. Auch Streitschriften griffen ein, auf beiden Seiten. Aber die Versuche der Gegner, die Klerikalen selbst zu belehren, blieben vergeblich. Ob nun ein (wohl aus Darmstadt aufgerufener) Württemberger die Katholiken in Hessen als „liebe deutsche Brüder“ darüber aufzuklären suchte¹⁾, daß seine Landsleute seit 1862 oder schon länger unter den nun in Hessen eingeführten Gesetzen „ruhig und ungestört ihrer Religion leben konnten und gelebt haben“ — oder ob liberale und Regierungsblätter mit Überredung, mit Kritik, mit Hohn arbeiteten, sie alle übten innerhalb der fest gefügten Gemeinschaft der Kirchenstrengen keine zersetzende Wirkung aus; laue Katholiken blieben gleichmütig, liberale beteiligten sich wohl an der Bekämpfung der Klerikalen in Vereinen und in der Presse, die Masse der Kirchlichen aber wurde unter dem Druck der feindlichen Vorstöße nur noch enger zusammengeschlossen.

Kettelers hessisches Kulturkampfbüchlein erschien, als die Besprechung der Regierungsvorlage in der Zweiten Kammer geschlossen, in der Ersten Kammer gerade eröffnet worden war. An die Erste Kammer klammerten sich noch kirchliche Hoffnungen. Der Bischof, die Seminarprofessoren, die hundert und mehr katholischen Gemeinden hatten Einsprüche und Eingaben an die Erste Kammer gerichtet. Hier saßen starr konservative Standesherrn, auch katholische wie der Fürst Isenburg-Birstein, hier ließ jetzt Dalwigk seine Diplomatie im Sinne der Kirchenpolitik seiner Ministerzeit und so im kirchlichen Sinne spielen, hier kämpfte Moufang, der Vertreter des Bischofs, mit gedämpfterem Kriegseifer, als er ihn sonst zeigte. Ähnlich wie bei der Behandlung des Schulgesetzes stellte sich jetzt die halbe Erste Kammer auf einen kirchenfreundlichen Standpunkt. Es fehlte nur an einer Stimme und der Antrag Dalwigks auf Vertagung der Beratung der Vorlagen wäre angenommen worden; 14 Mitglieder vereinigten sich mit Dalwigk. Auch die klerikale Anregung, das Gesetzeswerk für eine „Verfassungsänderung“ zu erklären und also dessen Annahme an die Zweidrittelmehrheit zu binden, wurde durch zwei Fünftel der Stimmen unterstützt. Freilich wäre auch eine Ablehnung der Kirchengesetze in der Ersten Kammer, von der Entschlossenheit der Regierung abzusehen, schon darum hinfällig geworden, weil bei ausbleibender Verständigung das Durchzählen der Stimmen beider Kammern verfassungsmäßig geboten war. Nur so viel erreichte das Oberhaus, daß in den Strafbestimmungen der Entwürfe die Gefängnisstrafe durch

¹⁾ „Die kirchenpolitischen Gesetze in Hessen und Württemberg. Sendschreiben eines Württembergers an die Katholiken in Hessen.“ Darmstadt, Bergsträßer, 1876. 26 S. (liegt auch bei den Akten des Min. d. I. XIII 1).

Festungsstrafe ersetzt, und daß die richterliche Entscheidung in den Kirchensachen nicht einem eigenen Gerichtshofe sondern dem obersten Gericht in Hessen übertragen wurde. In allen Hauptfragen blieb die Zweite Kammer im Einvernehmen mit dem Ministerium fest; ihre endgültigen Beschlüsse vom 22. März 1875 wurden in der Ersten Kammer am 8. April angenommen und am 23. April durch den Großherzog veröffentlicht.

Inzwischen hatte der Bischof den Versuch gewagt, den Großherzog persönlich von der Kirchenpolitik seiner Regierung abzuziehen. Am 20. Februar 1875 — wenige Wochen nachdem ein Hirtenbrief, der die Notwendigkeit kirchlichen Widerstandes unmittelbar aus der Göttlichkeit der katholischen Religion herleitete, die bischöfliche Kritik der Gesetzentwürfe in jedes Dorf, in jede Kirche getragen hatte — erbat sich der Bischof durch Vermittlung des Ministerpräsidenten eine Audienz beim Großherzog.¹⁾ Auf Hofmanns Vorschlag wurde er sofort an die verantwortlichen Organe der Regierung verwiesen. Er besaß indessen zu viel Bischofsbewußtsein und westfälische Zähigkeit, als daß er darauf verzichtet hätte, das, was mündlich zu sagen ihm verwehrt wurde, dem Großherzog schriftlich vorzutragen. Dieser Bischofsbrief vom 7. April 1875²⁾ unternahm es, von dem Großherzog der kurzen Kampfzeit, der überdies „am Abend“ seiner „glorreichen“ Regierung steht, Berufung einzulegen an den Großherzog der langen Friedenszeit, der beiden Jahrzehnte rücksichtsvoller Kirchenpolitik: Ketteler bedachte sich nicht, leise den Ton des Vorwurfs und der bischöflichen Ermahnung anklingen zu lassen; vor allem aber, er berief sich — und das war vom Boden der Vergangenheit aus sein gutes Recht — auf die Regierungserklärung vom Oktober 1866, wonach dem Bischof die Rechte aus der „Übereinkunft“ auch nach deren förmlicher Aufhebung verbleiben sollten: eben auf diese „allergnädigste“ Zusicherung stützte er seine Bitte um Versagung der großherzoglichen Bestätigung der Kirchengesetze.

Wie vorauszusehen war, wurde das bischöfliche Schreiben dem Ministerium des Innern zum Bericht zugewiesen. Der Großherzog, der übrigens schon im März 1872 im Gespräche lebhaft geklagt hatte über „die Unzuverlässigkeit und den Jesuitismus“ Kettelers³⁾,

¹⁾ Eigenhändiger Brief K.s (auch die Anschrift auf dem Briefumschlag ist von ihm selbst geschrieben), Mainz 19. 2. 75: Staatsministerium. — Ebenda Hofmanns Entwurf seiner kurzen Antwort an K., 20. 2. 75 dem Großherzog vorgelegt (nachdem dieser vorher zu H.s Bericht über das bischöfliche Ansuchen eigenhändig vermerkt hatte „Bitte diesen Gegenstand nach Ihrem Ermessen zu erledigen“), am 21. 2. genehmigt; die Antwort wurde noch an demselben Tage ausgefertigt und abgesandt.

²⁾ Minist. d. I. XIII 1 fasc. 2. Nur die Unterschrift eigenhändig. Unter dem 8. 4 vom Großherzog dem Min. d. I. zum Bericht überwiesen, dort aber erst am 12. eingegangen.

³⁾ Vgl. den am 24. 3. 72 bei Bismarck eingegangenen Bericht aus Darmstadt über Äußerungen des Großherzogs beim Essen zur Feier des kaiserlichen Geburts-

erhielt und genehmigte an demselben 22. April 1875, da er die Kirchengesetze vollzog, den Bericht des Ministeriums und den Entwurf der Antwort an den Bischof. Starck verstand es gut, die bischöfliche Kurie mit den Waffen zu treffen, die sie und Dalwigk zur Rettung der „Übereinkunft“ einst verwendet hatten¹⁾: die in Mainz gestützte und ausgenützte diplomatische Verlogenheit Dalwigks gegenüber der Kammer wurde jetzt wider des Ministers geistlichen Bundesgenossen ausgebeutet, und das ganze trügerische Spiel mit der scheinbaren Beseitigung der „Übereinkunft“ erhielt nun, indem man es ernst nahm, hinterdrein den gegenteiligen Sinn. Ketteler hatte Recht: von der Regierung Dalwigk war ihm persönlich die unveränderte Geltung der „aufgehobenen“ Bestimmungen zugestanden worden. Aber im Einvernehmen mit ihm hatte diese Regierung nach der Aufhebung der Übereinkunft öffentlich verkündigt, bis zum Erlasse eines Gesetzes über die Kirchenangelegenheit sollten alle von beiden Kammern anerkannten Vorschriften des Gesetzentwurfs von 1862 maßgebend sein. Auch berief sich die Regierung nun zur Rechtfertigung ihres Vorgehens darauf, daß Rom jener Übereinkunft niemals zugestimmt habe.

Der Bischof gab sich natürlich nicht gefangen. Er war gewiß schon zu seinem Brief an den Großherzog weniger durch die Hoffnung bestimmt worden, die Vollziehung der Gesetze verhindern zu können, als durch den Wunsch, kein Mittel unversucht zu lassen und vor allem auch diesen Einspruch beim Landesherrn aktenmäßig festzuhalten. Jetzt, nach der Veröffentlichung der Gesetze, war ihm die Vertretung der „unveräußerlichen“ Kirchenrechte nicht weniger eine Gewissenspflicht zugleich und ein persönliches Bedürfnis. Sein Brief an das Ministerium des Innern, der zwar gewiß nicht ohne Mitarbeit anderer, Heinrichs insbesondere, zustandekam, allenthalben aber die Auffassung und oft auch die Sprechweise Kettelers verrät, wuchs zu einer Denkschrift an.²⁾

Man wird hier gelegentlich unmittelbar an die Beweisführung der großen oberrheinischen Denkschriften erinnert, und auf die Denkschrift vom Juni 1853, die ja im wesentlichen Mainzer Ursprungs war, wird einmal, zur Kennzeichnung der oberrheinischen Kirchenverhältnisse in den dreißiger und vierziger Jahren, aus-

tages: Mor. Busch, Tagebuchblätter 2 (1899) S. 339. „Der Großherzog sagte weiter: K. komme jährlich etwa zweimal zu ihm und versichere ihm jedesmal, daß die Katholiken seine besten Untertanen seien; aber er wisse, was er von diesen Versicherungen zu halten habe; er kenne Herrn v. K. nur zu gut und wünsche nichts mehr, als ihn mit seinem Herrn Moufang recht bald los zu werden. Nebenbei bemerkte er, Preußen könne ihm beide Herren abnehmen, dort würde man mit ihnen schon fertig werden, und sie seien bei uns weniger gefährlich.“

¹⁾ Vgl. zum Folg. oben S. 270 Anm. 3, 275 ff. und S. 530.

²⁾ K. an das Min. d. I., Mainz 29. 6. 75 (Akten Min. d. I. XIII 1 fasc. 2). 45 weitbeschriebene Folioseiten, nur die Unterschrift eigenhändig. Praes. 30. 6. 75. — Zwei Sätze aus dem Schlußstücke gedr.: Brück-Kißling, Gesch. d. kath. Kirche im 19. Jahrh. 4 II 1 (1905) S. 291. — Zum Folg. vgl. oben S. 194 ff., 224 ff.

drücklich verwiesen. Es bleibt der alte Hauptgedanke, auf dem jede grundsätzliche Rechtfertigung des bischöflichen Standpunkts notwendigerweise beharren mußte: die hessischen Kirchengesetze stehen „in den wesentlichen Punkten mit den Glaubenslehren der katholischen Kirche und mit den Grundbedingungen der ihr staatsrechtlich gewährleisteten Existenz im Widerspruch“. Man kann sie nach der Meinung des Bischofs „nicht als Staatsgesetze bezeichnen. Sie sind Kirchengesetze, welche von dem hierfür vollständig inkompetenten Staate erlassen worden sind“. Er hält der Regierung vor, daß die Einmischung der Staatsgewalt in die innersten Angelegenheiten der Kirche zusammentreffe mit dem offen ausgesprochenen Plane einer Partei, die eben durch solche Gesetze das kirchliche Leben unterdrücken wolle. Er sucht auch im einzelnen nachzuweisen, daß die neuen Gesetze mit dem katholischen Glauben in Widerspruch stehen. Er sagt dabei über Ausbildung und Anstellung der Geistlichen, was er schon oft gesagt hatte. Er (oder sein Mitarbeiter Heinrich) weiß aber auch Joh. Geffckens Buch über „Staat und Kirche“ in breiten Auszügen zu verwerten; diese scharfe Kritik der Maßesetze war ihm willkommen als das Zeugnis eines von denen, „die der katholischen Kirche vollkommen fernstehen“. Der zweite Teil der Denkschrift gilt der „Übereinkunft“ von 1854/56 und soll die nach Dalwigks Erklärungen und Verhalten allerdings gerechtfertigte bischöfliche Auffassung dieses „rechtsverbindlichen“ Übereinkommens nun auch vor dem ganz anders gearteten Minister Starck begründen, vor allem die Auffassung, daß die im Jahre 1866, bei der förmlichen Aufhebung der Übereinkunft, zugestandenen Rechte, d. h. tatsächlich die durch die Übereinkunft verbürgten Rechte bestehen bleiben müßten. Ketteler will hier nicht dem Staate grundsätzlich die Befugnis zur gesetzlichen Ordnung der Kirchenfragen bestreiten, aber er macht dieses staatliche Recht tatsächlich inhaltlos, indem er von jeder gesetzlichen Regelung unbedingt die Übereinstimmung mit jenen Rechten fordert: durch die Zusagen von 1866 gilt ihm die Regierung als gebunden „für alle Zukunft“. So zeigt die Denkschrift Züge einer unbeweglich und fast unversöhnlich scheinenden Kirchlichkeit. Aber man darf auch die bescheidenen Anzeichen einer Zurückhaltung, einer Rücksicht gegenüber der Staatsgewalt nicht übersehen. Ketteler schiebt auch hier die Hauptverantwortung den liberalen Grundgedanken und Zeitströmungen zu; die Störung des konfessionellen Friedens, ja die Gefährdung der politischen Einheit sieht er damit geschaffen, daß „die Ständekammern sich die Kompetenz der Kirchenversammlungen beilegen“; sie also, und nicht so sehr der landesfürstliche Absolutismus der vergangenen Generation noch auch die Verwaltungsgedanken der gegenwärtigen Regierungen erscheinen hier als die eigentlich schuldigen Träger des „falschen und verderblichen“ Systems der neueren Kirchenpolitik. Auch das bischöfliche Bedauern, daß die hessische Regierung sich durch die preußischen Erfahrungen nicht von dieser Gesetzgebung habe abhalten lassen, soll nicht lediglich ein Vorwurf sein. Gerade hier zeigen des Bischofs Worte: „Wenn aus der Durchführung der hessischen Gesetze dieselbe Erfahrung erwachsen wird, so bedauere ich dieses um so tiefer, je höher ich das Verhältnis des gegenseitigen Vertrauens schätze, welches bisher in Hessen sowohl zwischen dem Fürsten und seinen Untertanen, als auch zwischen der Kirche und dem Staate bestanden hat“, zeigt auch am Schluß die erneute Feststellung, er habe nichts in Anspruch genommen und werde nichts in Anspruch nehmen „als das klare und unveräußerliche Recht, welches die Regierung Sr. königl. Hoheit selbst anerkannt und unangetastet zu lassen die Zusicherung gegeben hat“, zeigt diese ganze Erklärung, bei aller Grundsatzfestigkeit, über die Vorwürfe und die Selbstrechtfertigung hinweg eine Mäßigung, die nicht auf unversöhnlichen Kampf deutet, vielmehr — ganz abgesehen von der stillen Erwartung einer künftigen Zurückdrängung des feindlichen Liberalismus — die Hoffnung auch auf eine erträgliche Gegenwart verrät.

Ein dem Bischof nahestehender Gesinnungsgenosse bemerkt in einem Nachruf auf Ketteler¹⁾: „Er war mit Ängstlichkeit darauf be-

¹⁾ Pfulf 3, 229f. (aus der mir unzugänglichen „Kath. Stimme“ 1877 Nr. 15 S. 115).

dacht, daß in dem Widerstand gegen die Gesetzgebung nicht weiter gegangen werde, als unbedingt notwendig erschien, und die Haltung, welche er persönlich den Eingriffen der hessischen Gesetzgebung gegenüber beobachtete, war die der strengsten Defensive und der ausschließlichen Passivität.“ Jedenfalls hat Ketteler in seinen Streit- und Lehrschriften mehr Kampfgeist gezeigt, als er in der Wirklichkeit, seinem stürmischen Temperament zum Trotz, walten ließ. Er wollte die Stimmung des Widerstandes lebendig halten, trieb sie selbst mit Predigten und Broschüren an, aber er hütete sich nach Möglichkeit, die zum Maßhalten geneigte Regierung durch seine Handlungen zu reizen. Und selbst seine Kampfschriften bewegen sich vorwiegend innerhalb der Grenzen grundsätzlicher Betrachtung. Darum eben berühren sie einander so eng; die eine wiederholt nicht selten, was in der anderen schon ausgesprochen worden ist. Wenn sie einmal, wie in der bischöflichen Herzensangelegenheit des Jugendunterrichts, Anweisungen zum Einspruche, zur Gegenwirkung geben, so doch mit dem sorgsamem und schon um der tatsächlichen Machtverhältnisse willen auch ernst gemeinten Vorbehalte der Rechtsschranken. Auch Kettelers Abwehrschrift gegen die Kirchengesetze ist nicht, wie liberale Gegner, die ob seiner lange währenden Zurückhaltung erstaunt waren; nur allzu bereitwillig verkündeten¹⁾, eine Kriegserklärung an die Regierung, wenn Kriegserklärung Kriegsbeginn bedeuten soll; der Kampf war längst im Gange, und diese Broschüre leitet auch keine Kampfverschärfung ein. Auch sie hält sich vor allem an die grundsätzliche kirchliche Betrachtung. Sie will die bestimmte Frage beantworten: „Warum können wir zur Ausführung der Kirchengesetze nicht mitwirken?“²⁾; sie deutet so schon im Titel auf die Belehrung der Gläubigen und auf den p a s s i v e n Widerstand hin.

Die beruhigende Aufklärung der Gemeinden, denen der Seelsorger fehlt, ist eine der wichtigsten praktischen Aufgaben des Büchleins. In Hessen waren die Leidenschaften noch nicht aufs äußerste getrieben, waren auch nur wenige Pfarreien verwaist. Gerade darum richteten die Katholiken, die in diese Notlage gekommen waren, an die Leitung der Diözese die bange und auch wohl vorwurfsvolle Frage nach der kirchlichen Notwendigkeit einer Ablehnung der gesetzlich vorgeschriebenen Pfarreibesetzung. Diesen Zweiflern vor allem gab der Bischof die Antwort: „Unser Dulden wird endlich die Freiheit bringen; unser Mitwirken aber würde die Kirche zu Grunde richten“, und das „Mainzer Journal“³⁾ griff sofort gerade diese Antwort auf eine immerhin gefährliche Frage heraus. Zugleich wirkt in der Bischofsschrift auch wieder der Gedanke praktischer Seelsorge. Das katholische Volk soll „durch treue Erfüllung aller Christenpflichten und durch Pflege des katholischen Lebens in der Familie ersetzen, was die Kirche auf dem Wege der geordneten Seelsorge nicht

¹⁾ Europ. Geschichtskalender 1876 S. 94 (12. 3.).

²⁾ Mainz 1876. 103 S. Zum Folgenden: S. 27 Anm. 1 Hase; S. 78f. Sohm („Das Recht der Eheschließung“, Vorrede. Sohm richtete sich gegen E. Friedberg [zur Sache kurz H. Fehr, Rud. Sohm: Zs. der Savignystiftung f. Rechtsgesch. 38 (1917), Germ. Abt. S. LXIX f.], was den Bischof auch persönlich befriedigen mußte).

³⁾ 1876 Nr. 57 (9. 3.).

bieten kann“. Damit gibt der erzieherische Bischof den Gläubigen eine Aufgabe und zugleich einen Rückhalt; er verhütet so, daß sein bitteres und düsteres Urteil über die Kirchengesetze sie entmutige. Seine Kritik der Gesetze soll natürlich den kirchlichen Leser in der Überzeugung bestärken, daß alles Recht auf der kirchlichen, alles Unrecht auf der anderen Seite liege, daß der moderne Staat unter liberalem, ja freimaurerischem Einflusse dem katholischen Volke Gesetze aufnötige, die von Grund aus, ihrem Geiste und ihrer Bestimmung nach, der göttlichen Offenbarung, dem Christentum, der katholischen Kirche entgegenstehen. Es sind überhaupt die alten einfachen kirchlichen Grundgedanken, die das Ganze und das Einzelne dieser Kritik der Kirchengesetze tragen. Es fehlen aber auch nicht die nützlichen kleinen Einschübe fremder Urteile. Die bischöfliche Denkschrift vom Juni 1875 hatte Geffcken als protestantischen Zeugen aufgerufen, das bischöfliche Büchlein berief sich — nebenbei übrigens auch ein geschichtliches Urteil Karl Hases verwertend — auf die einer starken persönlichen Christlichkeit entspringenden Klagen Rudolph Sohms über die Maigesetze, über ihren Mangel an Sinn für die sittliche Macht, den Erziehungsberuf und selbst die Lebensbedingungen der (evangelischen wie katholischen) Kirche, über diese „Auslieferung der Kirche an das Gutbefinden der staatlichen Verwaltung“. Ketteler selbst aber hat nach seinem Schlußwort auch jetzt nur zur Förderung des wahren, auf den alten Grundlagen des Rechts ruhenden Friedens geschrieben. Bis zur Wiederherstellung dieses kirchlichen Rechtszustandes aber soll doch sein Büchlein, das zeigt fast jede Seite, das katholische Selbstgefühl stärken, alle Kleinmütigkeit bannen, nicht zum Kampfe aufhetzen, aber zum Widerstand antreiben: in solchem Sinne allerdings ist auch diese seine umfänglichste Kulturkampfbroschüre eine echte Kampfschrift.

Indessen es bleibt doch so: die Zurückhaltung auf beiden Seiten zügelte die Leidenschaften nicht des Redens, aber des Handelns, verhütete einen unheilbaren Bruch zwischen dem Mainzer Bischof und der Darmstädter Regierung. Daß Ketteler, bei Aufrechterhaltung seiner Grundsätze, den unmittelbaren Zusammenstoß zu vermeiden suchte, ließe sich an manchen Beispielen zeigen. So entschloß sich zwar im Juli 1875 das bischöfliche Ordinariat, dem Ministerium die Ernennung von Pfarrern zu Dekanen weiterhin nicht mehr mitzuteilen, obwohl die Dekane an der vom Staate geleiteten Verwaltung des Kirchenvermögens mitzuwirken hatten; als aber tatsächlich ein Dekan ohne Anzeige ernannt wurde, genügte die Erklärung der Regierung, daß sie eine Bestallung ohne Anzeige als nicht vollzogen ansehe, um das Ordinariat von der Durchführung der Ernennung abzuhalten.¹⁾ Im August 1875 erbat das Ordinariat vom Ministerium ein Formular der neuen landesherrlichen Bestätigungsurkunde für Pfarrer; da die Urkunde, deren Fassung nun erst mit Genehmigung des Großherzogs festgesetzt wurde, sich ausdrücklich auf die Vorschriften des Gesetzes vom 23. April 1875 über Vorbildung und Anstellung der Geistlichen berief, so versteht man, daß Mainz sich weiter nicht äußerte; aber der Bischof verzichtete darauf, die Versetzung

¹⁾ Starcks „Denkschrift über die Ausführung der kirchenpolitischen Gesetze vom 23. April 1875 und die Lage des Kirchenstreits im Großherzogtum Hessen überhaupt. April 1881“ (Min. d. I.; mit Starcks Vermerk: „Die Denkschrift wurde S. K. H. dem Großherzog am 4. Mai von mir persönlich überreicht“). Blatt XXI. Zum Folg.: Blatt XXIVf.

eines Pfarrers zu vollziehen, die, noch unmittelbar bevor das Gesetz in Kraft trat, der Regierung als beabsichtigt angezeigt und von ihr als nicht zu beanstanden anerkannt worden war. Die auch anderwärts üblichen Versuche, nach dem Tode eines Pfarrers den Kaplan als vollberechtigten alleinigen Seelsorger in der Pfarrei wirken zu lassen, um so die Einholung einer Bestallungsurkunde zu vermeiden, oder die seelsorgerischen Hilfsleistungen des Kaplans einer Pfarrei in einer verwaisten Nachbarpfarrei, diese Umgehungen der Gesetze wurden wohl zunächst hingenommen, führten dann aber zu Zusammenstößen mit der Regierung. Diese setzten keineswegs erst nach dem Weggang Hofmanns ein. Die Übernahme der Ministerpräsidentschaft durch Starck im Mai 1876 bezeichnet überhaupt nicht etwa die Eröffnung eines rücksichtslosen Kampfes. Starck hatte ja vom Anbeginn des Ministeriums Hofmann die Leitung des Innern in der Hand; ein gelegentliches Zugreifen der Regierung aber zeigte sich unter Hofmann so gut, wie unter Starck der auch vom Großherzog selbst ausgesprochene¹⁾ Regierungsgrundsatz einer möglichst milden Ausführung der Kirchengesetze bestehen blieb. Wenn wenige Tage nach der Ablösung Hofmanns durch Starck der Mainzer Bischof wegen ungesetzlicher Vergebung kirchlicher Ämter zum erstenmal vor Gericht erscheinen mußte, so hat das natürlich nichts mit dem Wechsel in der Leitung der hessischen Staatsgeschäfte zu tun: die Sache reicht noch weit in die Zeiten Hofmanns zurück, die Untersuchung setzte im Spätsommer 1875 ein. Überhaupt wurde mit dem Beginn der Ausführung der Kirchengesetze, wenn sie auch zum Ärger kampflustiger Gegner des Klerikalismus gelinde blieb, keineswegs lange gezögert. Das Ministerium des Innern²⁾ schärfte schon am 29. Juni 1875 dem Mainzer Kreisamt ein, daß in das bischöfliche Seminar nur nach Erfüllung der neuen gesetzlichen Bedingungen Kandidaten aufgenommen werden dürften; es sollte also darauf gesehen werden, daß der praktisch-theologischen Ausbildung im Seminar, die für neue Zöglinge allein in Frage kam, der dreijährige Besuch einer deutschen Staatsuniversität vorangegangen sei. Das Kreisamt sandte dem Ministerium 14 Tage später ein Verzeichnis der 28 Seminaristen. Der Regens Mufang hatte die durch den Generalvikar Heinrich im Namen des Bischöflichen Ordinariats beglaubigte Liste dem Polizeikommissariat zugeschickt mit der Erklärung, das solle keine Mitwirkung bei der Ausführung der Kirchengesetze bedeuten, sondern lediglich die Erfüllung einer berechtigten Polizeivorschrift.

Man sieht auch hier, daß der Bischof dem Zusammenstoße mit der Staatsgewalt vorsichtig auszuweichen suchte; die theoretische Ver-

¹⁾ Kath. Stimme (s. oben S. 702 mit Anm.); Pfül 3, 221. Ludwig III. starb am 13. Juni 1877, genau einen Monat vor K., der damals schon krank darniederlag.

²⁾ Das Folgende nach den Akten des Ministeriums (Ausführung des Gesetzes vom 23. 4. 1875).

wahrung Mofangs übrigens wurde vom Kreisamte förmlich zurückgewiesen, der polizeiliche Auftrag vielmehr für eine Ausführung des Gesetzes erklärt. Der Polizei lag es ob, die Aufnahmen ins Seminar zu überwachen. Das Ministerium ließ die Abgangsverzeichnisse des Mainzer und des bisher rein katholischen Bensheimer Gymnasiums prüfen und spürte selbst den einzelnen Abiturienten, die sich der Theologie zuwandten, sorglich nach; auf eine Anfrage des Ministeriums Starck hin konnte die kaiserliche Botschaft in Rom feststellen, daß zwei Mainzer Abiturienten im *Collegium Germanicum* studierten¹⁾: dieses Studium bei den Jesuiten aber schloß den sonst zulässigen Dispens von dem dreijährigen deutschen Universitätsstudium gesetzlich aus. Das bischöfliche Seminar als solches, als die praktisch-priesterliche Lehrstätte wissenschaftlich ausgebildeter Theologen blieb unangetastet. Selbst die bischöfliche Lehranstalt am Seminar wurde nicht aufgelöst — wie es mit den „Knabenseminarien“, den Konvikten zu Mainz und Dieburg, im April 1876, also wiederum noch unter dem Ministerium Hofmann, geschah —, sie sollte eben nur keine neuen Zöglinge aufnehmen dürfen. Selbst diese Vorschriften aber scheint Ketteler vorsichtig umgangen zu haben. Seine politischen Gegner im Lande klagten in den ersten Monaten des Ministeriums Starck (und offenbar nicht ohne auf den Wechsel in der Staatsleitung ihre Hoffnung zu setzen): die Regierung sei mit ihrer Anordnung einer Prüfung der Lehrbücher des Seminars bis jetzt nicht durchgedungen; der Bischof aber verweigere der Vorschrift über das Universitätsstudium die Anerkennung und nehme gar Theologiekandidaten benachbarter Diözesen in sein Seminar auf.²⁾ Jedenfalls zeigte sich Starck so gut wie Hofmann immer noch zurückhaltend. Was hätte jetzt, da die dreijährige Universitätsbildung gesetzlich gefordert wurde, einem Kampfministerium, ja einer jeden zum strengen Durchgreifen entschlossenen Regierung näherliegen können, als die katholisch-theologische Fakultät in Gießen wieder aufzutun? Schon beschäftigten sich nicht lediglich unermüdliche liberale Dränger mit dieser Fakultät, die niemals rechtsförmig aufgelöst worden war, die nur unter dem Drucke bischöflichen Wollens und Handelns tatsächlich ihr Dasein eingebüßt hatte. Der Bischof freilich wies jeden Gedanken an die Anerkennung einer solchen Fakultät zurück. Nun hätte gewiß vom Standpunkt einer Regierung, vom Boden des Staates aus die Frage dennoch entschieden werden können; schließlich konnte die Fakultät immer noch mit besserem Rechte über den Kopf des Bischofs hinweg wiedereröffnet werden, als sie über den Kopf der

¹⁾ Schreiben der Botschaft an das hess. Min., Rom 5. 2. 77, vom Botschafter R. v. Keudell unterzeichnet. — Ketteler empfing im Mai 1877 in Rom zweimal die Mainzer Zöglinge der römischen Jesuitenschule. Pfülf 3, 312. — Die gesetzliche Vorschrift: A. Schmidt, Quellen S. 211 unten.

²⁾ Kurze Wiedergabe der Zeitungsklagen: Europ. Geschichtskalender 1876 S. 178.

Regierung hinweg durch den Bischof totgelegt worden war. Aber die tatsächliche Durchführung des Fakultätsbetriebes gegen den Willen des Bischofs, dieses Bischofs wäre allerdings fast unmöglich gewesen. Die Regierung wagte sich denn auch gar nicht erst ernsthaft an die Sache heran; liberale Anfragen beantwortete sie hinhaltend. Es ist, als hätte sie jetzt schon mehr mit dem künftigen Frieden als mit dem gegenwärtigen Kampfe gerechnet.

Auch hier also doch, in der Priesterausbildung, der Seelsorgerziehung blieb der Bischof, wenn schon überwacht und beengt und in Sorge um die Zukunft, zunächst noch gesichert: die Schüler seines Seminars stellten einen Nachwuchs dar, wie er ihn für die Seelsorge, für den Kampf auch gebrauchen konnte. Zu dem scharfen Kampfe preußischen Stils aber ist es trotz der literarischen Drohungen Kettelers und der Seinen, trotz der liberalen Anspornung der Regierung auch im Jahre 1877 nicht gekommen. In Preußen gab es Diözesen, wo jede vierte oder fünfte Pfarrei des Seelsorgers entbehrte; in Hessen waren im Sommer 1877 von anderthalb hundert Pfarreien 11 erledigt. Die meisten preußischen Bischofssitze waren damals verwaist; noch im Jahre zuvor hatte man den Kölner Erzbischof, Kettelers Freund Melchers, und den Bischof Brinkmann von Münster, der einstens Kettelers Vorgänger in der Berliner Propstei gewesen war, in Haft genommen. Der Mainzer Diözese aber war der gerade in Mainz geistlich gepriesene und fast ersehnte „Bischof in Ketten“¹⁾ nicht beschieden. Ketteler hätte gewiß auch als „Märtyrer“ eine große Figur gemacht. Aber es war nun so: seine Leistungen und Erfolge, die alte Macht und Geltung wirkten stark genug nach, daß er inmitten der allgemeinen Verwirrung aufrecht und persönlich unangefochten blieb der bischöfliche Führer in dem bei aller leidenschaftlichen Empfindung doch noch maßvoll gezügelten Kirchenkampfe.

Politisch nahm Ketteler unter den Klerikalen keine Führerstellung mehr ein und beehrte sie nicht. Er hielt sich seit dem Jahre 1872 in der Öffentlichkeit von der Politik zurück. Das Zugeständnis freilich mußte er seiner Natur machen, daß er sich am Schreibtische still und doch leidenschaftlich mit den Dingen auseinandersetzte. Im Dezember 1874 suchte er die Frage zu beantworten: „Wie ist Bismarck ein Feind der Kirche geworden?“²⁾ Er schrieb dabei so sehr im Advokatenstile, daß er an die Wirkung auf die Öffentlichkeit gedacht haben muß. Aber in dieser Darstellung klingen auch ver-

¹⁾ Vgl. oben S. 653 mit Anm. 3.

²⁾ Mitteilungen aus diesem und dem nachfolgenden Entwürfe bei Pfülf (3, 164 ff.); der zeitliche Abstand des zweiten von dem ersten Entwürfe ist offenbar größer als Pfülf annimmt.

söhnliche Töne an, lebt noch, wenngleich durchkreuzt von Parteigedanken, das Verständnis für die großen Zusammenhänge der Bismarckschen Politik. Der Entwurf einer Schrift über „Die wahre Bedeutung des Kulturkampfes“ zeigt sich stärker von parteipolitischen Rücksichten beherrscht: es wirkt fast schon wie ein Werben um demokratische Unterstützung, wenn hier mit einer gewaltsamen Einseitigkeit, für die gerade die stärksten Erwägungen, die reichspolitischen, insbesondere die außenpolitischen, überhaupt nicht mehr zu bestehen scheinen, der Kulturkampf zurückgeleitet wird auf die angebliche Absicht Bismarcks, „das alte monarchisch-absolutistisch-militärische Preußentum“ unter Beseitigung aller Freiheiten, zunächst aber der Freiheiten und Rechte der katholischen Kirche, „in seiner ganzen Integrität wiederherzustellen.“ Ketteler hat keinen dieser politischen Parteitraktate veröffentlicht. Er wußte also die auch jetzt in ihm auflodernde politische Leidenschaft, gerade weil sie kirchlichem Boden entwuchs, auch kirchlich zu bändigen. Ihm kam es darauf an, durch sein priesterliches, sein bischöfliches Beispiel, seine Predigten, seine Schriften bei den Gläubigen die feste katholische Grundstimmung wachzuhalten, den besonnenen kirchlichen Widerstand zu fördern. Daß er mit der Zentrums politik des kämpfenden Widerstehens in ihren großen Zügen nicht einverstanden gewesen wäre, dafür fehlt jeder Anhalt. Jedenfalls: er sah in der Zentrums partei die notwendige parlamentarische Vertretung des Katholizismus, die jeder wahrhaft Gläubige anerkennen müsse.¹⁾ Er hat bei Gelegenheit die Verdienste der Partei, die seine Partei war und blieb, öffentlich anerkannt, er warb wohl auch einmal vorsichtig für sie.²⁾ Die persönliche Verbindung zwischen ihm und weltlichen Führern des Zentrums hörte nicht auf: Windthorst, der neben dem Freiherrn v. Franckenstein im Juli 1875 an Kettelers bischöflicher Fünfundzwanzigjahrfeier teilnahm, trat dabei stark hervor, wohl wissend, zu wem er sprach, als er beim Festmahle das nicht vollkommen zutreffende Wort von dem festen, treuen Anlehnen der Zentrums partei an den Episkopat gebrauchte; August Reichensperger auch besuchte den Bischof noch Anfang Februar 1877.³⁾ Aber von einem starken, stetigen Gedankenaustausche zwischen Ketteler und seinen ehemaligen Fraktionsgenossen ist nichts zu bemerken. Er hatte keine Neigung zur Rückkehr in die Partei- und Parlamentskämpfe.⁴⁾ Als ein kirchenstrenger rheinischer Fabrikant ihn im

¹⁾ Vgl. z. B. den vertraulichen Brief an den Fabrikbesitzer Wiese in Werden 16. 12. 73, mitgeteilt v. Pfülf: Stimmen aus Maria-Laach 85 (1913) S. 343 f.

²⁾ Vgl. oben S. 693.

³⁾ Pastor, R. 2, 157.

⁴⁾ In dem Entwurfe seiner letzten, unvollendeten sozialpolitischen Schrift (s. unten S. 715 f.) steht der Satz (Pfülf 3, 299 oben): „Die von aller Politik entferntesten Dinge werden jetzt in politische degeneriert, und nicht in politische in einem höheren,

Dezember 1873 für den Essener Reichstagssitz zu gewinnen suchte, lehnte er ab¹⁾: er müsse auf seinem Posten bleiben; selbst die hier gegebenen sozialpolitischen Aufgaben lockten ihn nicht stärker, als daß er mit freundlichem Worte bedauerte, auf die Vertretung eines Wahlbezirks verzichten zu müssen, „in welchem sich so viele Arbeiter befinden, deren Wohl mir so nahe am Herzen liegt.“

Eine unmittelbar vorwärts weisende Führerschaft fiel ihm damals auch in der katholischen Sozialpolitik nicht zu. Alle sozialpolitischen Gedanken mußten im neuen Reiche bescheiden hinter den kirchenpolitischen zurücktreten.²⁾ Gewiß hielt der Bischof seinen Klerus zur sozialen Fürsorge und zur Beschäftigung mit den Arbeiterverhältnissen an. Das empfahl sich schon aus politischen Erwägungen und blieb auch nicht wirkungslos. Mit der Organisationsarbeit versuchte man es ernstlich. Im April 1872³⁾ vereinigten sich im Mainzer katholischen Kasino unter dem Vorsitz des Fürsten Karl zu Isenburg-Birstein etwa 70 Geistliche und Laien zu einer Besprechung über die Arbeiterverhältnisse in der Mainzer Diözese: man beschloß unter Hinweis auf die unmittelbare Anregung, die Kettler seinem Klerus gegeben habe, die Gründung von Kost- und Logierhäusern für auswärtige Arbeiter und Arbeiterinnen in Mainz, Worms und Offenbach, für deren Einrichtung besondere Ortsausschüsse sorgen sollten; Spar- und Darlehenskassen, wie sie in Bensheim, Heppenheim, Worms und anderwärts schon gut gediehen, wurden für alle größeren Gemeinden angeregt, desgleichen christlich-soziale Vereine, mit denen man es

edleren Sinne, sondern in politische, wo lediglich Politik im Rahmen der beschränktesten Partei-Schablone getrieben wird.“ Er wollte damit Liberale und Sozialdemokraten treffen, aber es spricht doch wohl auch eine (bei den letzten Vorgängen in seiner nächsten Nähe, vgl. unten S. 712 f., begreifliche) Abneigung gegen übereifrige Parteipolitik überhaupt.

¹⁾ Vgl. den auf der vorigen Seite Anm. 1 genannten Brief.

²⁾ K. hatte schon 6. 5. 70 (aus Rom und durch die vatikanischen Vorgänge wohl etwas verstimmt) an Haffner geschrieben (Br. 411 f.): „Ich bin allmählich zu alt, um für die Lösung der sozialen Probleme im christlichen Sinne große Versuche zu machen, wie ich sie im Kopf und im Herzen trage.“ 1876 meinte er zu einem Führer der niederrheinischen Christlich-Sozialen (Chr.-soz. Blätter 1877 Nr. 29, 21. 7., S. 225): „Der unselige Kulturkampf nimmt meine Zeit und Tätigkeit dermaßen in Anspruch, daß ich der überaus wichtigen sozialen Frage, mit der ich mich so gerne beschäftigte, die gebührende Aufmerksamkeit zu meinem großen Bedauern nicht mehr schenken kann.“

³⁾ Christl.-soz. Bl. 1872 Nr. 10 (15. 5.) S. 155 (H. Mainz 15. 4.), dann 1876 Nr. 34 (20. 8.) S. 271: Aus Hessen. — In Bensheim hatte der dem Bischof nahestehende Dekan Sickinger den Arbeiterverein, einen christlichen Hilfsverein (1872) u. a. eingerichtet. Vgl. Chr.-soz. Bl. 1875 Nr. 10 (10. 3.) S. 385. — Vgl. ebenda Nr. 31 (4. 8.) S. 549 f. und 1876 Nr. 28 (9. 7.) S. 222 f.; 1877 Nr. 7 (18. 2.) S. 49 f. (wo in einer Übersicht für ganz Deutschland nur 4 außerpreußische Arbeitervereine genannt werden: für Hessen der 1873 gegründete in Gonsenheim mit 252 Mitgliedern) und Nr. 19 (13. 5.) S. 149 f. (Hilfsverein, namentlich auch in Hessen).

an der Bergstraße und im Bezirk Offenbach schon versucht hatte.¹⁾ Aber man verkannte sogleich die Schwierigkeiten nicht, die sich gerade in der Mainzer Diözese darboten. In der Tat wollten hier die christlich-sozialen Arbeitervereine nicht recht gedeihen: im Sommer 1876 bestanden ihrer nur zwei (in Bensheim an der Bergstraße und in Gonsenheim bei Mainz); selbst von den schlichten christlichen Spar- und Kreditvereinen zählte man im letzten Lebensjahre des Bischofs kaum zehn. Ketteler selbst war genötigt, seinen sozialen Lieblingsplänen still den Abschied zu geben. Er schob die vordem gepriesenen Produktivgenossenschaften und Teilhabergenossenschaften ins Dunkel; es war nur noch eine letzte schwache Huldigung vor dem eigenen einstigen Enthusiasmus, wenn er zuletzt meinte²⁾, als einzelne Unternehmungen zur Besserung der Lebensverhältnisse hätten sie ihren Wert, jedoch immer nur für einen kleinen Teil der Arbeiter. Alle Versuche, irgendein Unternehmen im Geiste seiner sozialen Fürsorge einzurichten, scheiterten; sie kamen kaum über die ersten papiernen Entwürfe hinaus. Im Reiche der bischöflichen Pläne wurden die Zigarrenfabriken durch ein Waisenhaus mit Buchdruckerei und Verlag abgelöst; aber diesem wohl durch das große Vorbild der Franckeschen Stiftungen eingegebenen Gedanken bereitete die offenerzige Kritik eines katholischen Verlegers ein rasches Ende: „Geistliche Herren werden nie gute Industrielle sein und daher nie reüssieren“ — so schrieb der Geschäftsmann, und der Bischof ließ sich belehren.

Die Fähigkeit zur Aufnahme von Anregungen aus Literatur und Leben, zum besondern Lernen und zum geschickten Nachzeichnen fremder Pläne, sie freilich fehlte auch dem Bischof der Kulturkampfsjahre nicht. Er hat sogar selbst als Reichstagsabgeordneter mit großem Ernst der Meinung, aber ohne wirkliche Beherrschung der Fragen einen sozialpolitischen Gesetzentwurf vorbereitet. Er wollte³⁾ durch die Zentrumsparthei einen Antrag auf Weiterbildung des deutschen Arbeiterrechts einbringen. Aber Ernst Lieber trug den Entwurf, der ihm nur den vortrefflichen Willen des Bischofs zu verraten schien, noch in der Nacht vor der Fraktionsbesprechung zu Lujo Brentano. Dieser diktierte dem Freunde eine Kritik; als Lieber sie in der Fraktionssitzung verlas, gab Ketteler seinen Antrag preis, denn das was er wollte, war, wie Brentano nachwies, teils unzureichend,

¹⁾ In Offenbach wohl unter dem Eindruck der bischöflichen Ansprache von 1869 (vgl. oben S. 552 ff.). Aber gerade hier scheint der Verein rasch wieder eingegangen zu sein; 1876 (s. vorige Anm.) wurde er nicht mehr genannt. Dafür konnten die Chr.-soz. Blätter 1875 Nr. 15 (14. 4.) S. 427 mit Befriedigung feststellen: „Die Schulzeschen Arbeiter-Bildungsvereine gehen so ziemlich alle krachen. So hat sich am 31. März auch der zu Mainz aufgelöst.“

²⁾ In dem unten S. 714 ff. genannten Entwurfe; Pfül 3, 299 (unten), zum Folgenden ebenda 290.

³⁾ Das Folgende nach brieflicher Mitteilung Lujo Brentanos vom 31. Mai 1921. — Vgl. dazu K., Die Katholiken im Deutschen Reiche (s. oben S. 618 ff.) S. 8 u. 79 ff.

teils schon gesetzliche Bestimmung. Diesmal also kam die Kritik des Kenners nicht, wie bei der „Arbeiterfrage“ von 1864, nach der Tat, hat dann freilich auch die Tat überhaupt verhindert. Immerhin darf man in dem später viel berufenen, zunächst aber kaum beachteten oder lediglich taktisch beurteilten Antrag auf Arbeiterschutzgesetz, den Graf Clemens Galen im Namen der Zentrumsfraktion am 19. März 1877 einbrachte, eine Nachwirkung jenes ersten Planes sehen; es muß für gewiß gelten, daß der münsterische Reichstagsabgeordnete nicht ohne Fühlung mit seinem bischöflichen Oheim handelte.¹⁾ Über Kettlers Anregung von 1871 selbst haben seine Freunde auch nach seinem Tode geschwiegen, so bereitwillig sie sonst im Reichstag und anderwärts, namentlich auf Katholikentagen, den Bischof als den Schöpfer der „großen katholischen Sozialpolitik“, als den Urheber auch des sozialen Zentrumsprogramms rühmten.²⁾ Ketteler hatte in seiner 1873 veröffentlichten Programmschrift von 1871 allerdings neben der Kritik staatlicher Sozialpolitik eine reiche Auswahl fremder Vorschläge gebracht. Aber das blieb Buchweisheit und ist selbst literarisch von ihm nicht weiter vor der Öffentlichkeit verfochten worden, so wenig wie er seine wesentlich parteipolitisch bestimmten Bemerkungen vom Herbst 1871 über „Liberalismus, Sozialismus und Christentum“ weiter ausbaute. Er brachte seitdem nur in Hirtenbriefen sozialpolitische Betrachtungen ans Licht: im Februar 1876 über das Verhältnis der christlichen Tugenden zum Volkwohlstande, im nächsten Jahre über die christliche Arbeit.³⁾ Es sind

¹⁾ Feststellen läßt sich, daß K. im Jahre vor der Einbringung des Antrages mit Galen in Münster zusammen war: im März 1876, wahrscheinlich auch im Juli. Br. S. 524 ff., dazu Pfülf 3, 275 ff.

²⁾ So Franz Hitze im Reichstage, 4. 2. 1893 (St. Ber. 2, 853; Pfülf 3, 291); vorsichtiger: Hitze, Die sociale Frage (1877); Kapital u. Arbeit (1880); Die Arbeiterfrage 4. Aufl. (1905) S. 18. — Vgl. ferner unten S. 731 ff.

³⁾ Der Hirtenbrief v. 1876 wieder abgedr.: Christl.-soz. Blätter 1876, Nr. 13 (2. 4.), Nr. 14 (9. 4.) und Mumbauer 3, 215—241 (Auszug: Mz. J. 1876 Nr. 50, 1. 3.); der von 1877: Christl.-soz. Bl. 1877 Nr. 9 (4. 3.), Nr. 10 (11. 3.). — Moufang trat seit 1871 stärker mit sozialpolitischen Anregungen hervor, aber immer in engster und für die Sache nicht günstiger Verbindung mit der politischen Propaganda. Vgl. oben S. 656 mit Anm. 3, auch etwa — von seinen Mainzer Wahlreden, Jan. 1874 und Jan. 1877, vgl. oben S. 676, unten S. 712 f., über die und seiner Aachener Wahlkampfrede Arbeiterfrage (21. 12. 76; Chr.-soz. Bl. 1876 Nr. 52), abgesehen — seine Rede über die soziale Frage auf der 2. Generalversammlung des Vereins deutscher Katholiken zu Mainz (abgedr.: Chr.-soz. Bl. 1874 Nr. 8, 12. Juli, S. 110—113, vgl. Nr. 7, 7. Juli, S. 103, auch die Entschließung über die Lage des Arbeiterstandes S. 103 f.); vgl. auch Chr.-soz. Bl. 1877 Nr. 19 (13. 5.) S. 150: K. „im Verein mit“ Moufang. — Es gab übrigens schon damals am Niederrhein katholische Arbeitervereine, die im scharfen Gegensatz zu den Christlich-Sozialen standen und diesen vorwarfen, sie trieben Politik. Vgl. die Erklärung von Schings 4. 8. 1874: Chr.-soz. Bl. 1874 Nr. 12 (9. 8.) S. 146 ff. (dazu z. B. die Münchner Tagung der Christl.-Soz., 14. 10. 74, kurz auch: Europ. Geschichtskal. 1874 S. 204; auch die preußische offiziöse Zeitungsfehde gegen die Chr.-Sozialen, die stockultramontan seien, zugleich aber schlimmste sozialdemokratische Agitation trieben: Chr.-soz. Bl. 1874 Nr. 16 usw.). Die chr.-soz. Partei selbst

rechte bischöfliche Fastenausschreiben, im erbaulichen Stile gehalten, priesterlich zu frommer Gesinnung und väterlich zu gutem Lebenswandel mahnend, mit verständigen Belehrungen über den Segen der Mäßigkeit, der Sparsamkeit, der Sittenstrenge, des christlichen Familienlebens: Erörterungen, wie sie Ketteler übrigens auch früher in die meisten seiner sozialen Schriften und Ansprachen eingestreut hatte. Der Hirtenbrief über die christliche Arbeit immerhin ging doch mit verständlichen Andeutungen mindestens über die bloß kirchlich-seelsorgerische Ermahnung hinaus: der Satz „Die unselige Verirrung unserer Zeit ist die, daß man sich dem Wahne hingibt, die Menschen ohne Religion und Christentum glücklich machen zu können“ mußte damals vor allem auf den Sozialismus bezogen werden und sollte als eine Warnung vor der jetzt auch in Hessen stärker vordringenden Sozialdemokratie wirken.

Es ist schwerlich ein Zufall, daß diese vorsichtige oberhirtliche Mahnung und Warnung vom 1. Februar 1877 sich dicht an die Reichstagswahlen anschloß. Den damaligen Fehlschlag der vor drei Jahren erfolgreichen Bewerbung Moufangs in Mainz kann Ketteler kaum lediglich als kirchlichen Mißerfolg empfunden haben. Gewiß hätte er gern seinen gewandten Mitstreiter wieder in den Reichstag einziehen sehen. Indessen die Wahl Moufangs hätte man der sozialdemokratischen Hilfe zu danken gehabt. Über die Sozialdemokratie dachte nun aber der Bischof weit kritischer als der den taktischen Bedürfnissen bereitwillig nachgebende Domherr. Moufang mühte sich als Reichstagskandidat im Januar 1877 noch unbedenklicher als drei Jahre zuvor um die Wahlhilfe der Sozialdemokraten. Der Kampf, der allenthalben nicht gelinde war, wurde in Mainz mit besonders heftiger Leidenschaftlichkeit geführt: die gegnerische Presse mag nichts nachgegeben haben, derber jedenfalls als von den Mainzer Klerikalen konnte der persönliche Kampf kaum geführt werden.¹⁾ Vor allem aber: schon vor der Hauptwahl standen die Führer der Mainzer Zentrumspartei — sie ließ sich jetzt wieder am liebsten „Volkspartei“ schlechthin nennen — mit den Sozialdemokraten in Verbindung. Diese hielten an ihrem Zählkandidaten fest. Aber zu einer sozialdemokratischen Wahlversammlung vom 7. Januar wurde Moufang eingeladen, und seine Anhänger vor allem waren es, die den schon längst derartigen Versammlungen dienenden berühmten

hatte dabei eine berechtigt bescheidene Meinung über ihre damalige Wirkung, wie sich öfters in den Chr.-soz. Blättern ausspricht, z. B. 1875 Nr. 21 (26. 5.) S. 476, Nr. 25 (23. 6.) S. 501, Nr. 31 (4. 8.) S. 549; 1876, Nr. 3 (23. 1.) S. 17, aber auch 1877 Nr. 21 (27. 5.) S. 167 f u. ö. — Alle diese Dinge, die hier nicht behandelt werden können, bedürfen noch genauer Untersuchung.

¹⁾ Mz. J. 1877 Nr. 4 ff.; Wahlflugblätter in der Mainzer Stadtbibliothek. — Jetzt, da Demokraten und Nationalliberale zusammengingen, fehlt auch der Hohn über „schmucke Israelitenjünglinge“ nicht (Mz. J. Nr. 11). — Zum Folg. besonders Mz. J. 1877 Nr. 6 (8. 1.); Dt. Merkur 8 (1877) Nr. 4 (27. 1.) S. 28 f.

Akademiesaal im kurfürstlichen Schlosse füllten. Der sozialdemokratische Versammlungsleiter erklärte, ein Kompromiß zwischen Sozialisten und Ultramontanen bestehe nicht, noch sei es beabsichtigt. Moufang bestätigte dieses Wort und beteuerte, es werde, wenigstens von seiner Seite, kein Prinzip geopfert. Aber für die Reichstagswahl hatte das wenig zu bedeuten neben seiner Erklärung, man könne sich in praktischen Fragen verständigen, seiner betulichen Umschmeichelung der sozialistischen Abneigung gegen Heereslasten und stehendes Heer, seiner auf die Unwissenheit und Urteilslosigkeit der Hörer bauenden Behauptung, „die großen Zentrumsmänner und die beiden Reichensperger“ hätten in Berlin und in Frankfurt 1848 die Aufnahme der „Gewissensfreiheit“ in die deutschen Grundrechte „durchgesetzt“. Dem liberalen Gegner Moufangs fehlten schon bei der Hauptwahl nur 25 Stimmen zu dem Siege, den er dann durch die Stichwahl vom 18. Januar errang. Zwischen Zentrum und Sozialdemokratie ist es damals nicht, wie im nächsten Jahre, zu einem förmlichen Vertrage gekommen, wohl aber besprachen sich die Führer beider Parteien am Vorabend der Stichwahl; mochte die Mainzer „Volksstimme“ die Parteigenossen vor dem Eintreten für Moufang, „ihren geschworenen Feind“, warnen und Wahlenthaltung vorschreiben, es entsprach doch gewiß nur der Verabredung, wenn die sozialistischen Stimmen, anscheinend fast vollständig, dem Domherrn zufielen.

Ketteler kann dieser Parteipraxis seiner Umgebung nicht gerade freundlich gegenübergestanden haben. Selbst die Erzählung der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“, daß er vor der Hauptwahl den ultramontanen Wahlausschuß ermunternd begrüßt habe und in einem Ausschreiben den Pfarrern der katholischen Orte den größten Eifer für die Stichwahl empfohlen haben sollte, ließ er in aller Form berichtigen und offenbar mit Recht als „durchaus erdichtet“ bezeichnen.¹⁾ Ein Zusammengehen von politischem Katholizismus und Sozialdemokratie, den Bund zwischen Weihwasser und Petroleum — wie Karl Hase²⁾ in der gegnerischen Auffassung jener Tage sagt — hat der Bischof sicherlich nicht begünstigt. Er scheint im Februar 1877 dem in sozialistenfreundlicher Richtung, mehr in Moufangs als im bischöflichen Sinne wirkenden Parteieifer des „Mainzer Journals“ einmal sogar unmittelbar einen Dämpfer aufgesetzt zu haben.³⁾ Jeden-

¹⁾ Allg. Z. 1871 Nr. 23, vgl. Mz. J. 1871 Nr. 29 (3. 2.).

²⁾ „Polemik“ 4. Aufl. S. 574.

³⁾ Mz. J. 1877 Nr. 38 (15. 2.) brachte einen mit „E“ gezeichneten Aufsatz „Die Sozialdemokratie“. Er nannte nicht nur in der (von K. geteilten) Freude über den sozialdemokratischen Kampf gegen den Liberalismus „die Sache des Sozialismus im Vergleiche zu der des Liberalismus die höhere, die idealere und auch die praktisch wertvollere“, er meinte geradezu, ein katholisches Blatt „soll mit . . . zugleich die von allen Katholiken wohl zu beherzigende Mahnung verbinden, mit den Sozialdemokraten zusammenzugehen, wo dies zur Stürzung des Liberalismus erheischt wird, und unterdessen mithelfen, an der Klarstellung der sozialen Fundamental-

falls aber brachte er damals gerade Gedanken zu Papier, die sich schroff gegen die Sozialdemokratie richteten.

Kettlers letzte sozialpolitische Schrift, von der nur ein Aufriß, zwei Bearbeitungen des ersten Hauptteils und einzelne Entwürfe für das Übrige niedergeschrieben wurden, will geradeswegs die Frage beantworten: „Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?“¹⁾ Der Bischof verneint die Frage. Die Betrachtungsweise ist sehr viel entschiedener, schärfer abweisend als einstens in dem behrenden Brief an die katholischen Lassallejünger am Niederrhein.²⁾ Eine diplomatische Vorsicht, wie damals, eine Verbindung von Tadeln und Loben, von Locken und Warnen, wie 1869, war jetzt nicht mehr am Platze. Die Sozialdemokratie stand mit ganz neuer Macht, Wirksamkeit und Zukunftsaussicht da, seitdem der innere Zwiespalt, der nach dem Eisenacher Tage von 1869 wie ein unheilbarer Gegensatz hervorgetreten war³⁾, sich in Gotha im Mai 1875 gelöst hatte zugunsten der Eisenacher, der sog. Ehrlichen, der Leute um Liebknecht und Bebel. Eine Sozialdemokratie im Sinne Lassalles gab es nicht mehr, obwohl Karl Marx im Gothaer Programm noch immer zu viel Lassallesches feststellen zu müssen meinte. Es gab nur noch die deutsche Sozialdemokratie, die „Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands“. Sie errang bei den Wahlen von 1877 ein Dutzend Reichstagssitze und vereinigte schon fast eine halbe Million, d. h. über ein Zehntel aller abgegebenen Stimmen auf sich. Ketteler, der seine durch Kritik kaum gedämpfte Hochschätzung für Lassalles Persönlichkeit und Lehre auf Lassalles Nachfahren unmöglich hatte übertragen können, fühlte sich nun durch die Wendung in der Entwicklung der Sozialdemokratie in seinem nationalen Empfinden mindestens berührt, in seinem kirchlichen aber tief beunruhigt. Die rohen Beschimpfungen, die ihm die sozialistische Presse zuteil werden ließ — in der Zeit des Bischofsjubiläums wurde er vom Berliner „Social-Democrat“ als „abgefeimter Heuchler“ und ähnlich begrüßt⁴⁾ — durfte er als eine niedrige Erscheinungsform sozial-

prinzipien zu arbeiten, und so die Sozialdemokratie mit den Waffen des Geistes zu bekämpfen und auf diesem Wege eine vollkommene Vereinigung mit denselben zu erzielen, was bei der Aufrichtigkeit ihrer Gesinnung ja nicht unmöglich scheinete“. Vier Tage später (Nr. 41 Anm.) suchte der Verfasser diese Kundgebung unschädlich zu machen, indem er erklärte: der letzte Satz . . . in Nr. 38 sollte folgendermaßen lauten: „... hat ein katholisches Blatt . . . verbunden, mit der Sozialdemokratie vorerst zusammenzugehen...“. Die Sperrungen stehen in dieser „Berichtigung“ selbst, die sicherlich weder aus dem Geiste des Einsenders stammte, noch von der Schriftleitung (die ja vorher kein Bedenken empfand), vermutlich vielmehr durch einen Einspruch des Bischofs veranlaßt wurde.

¹⁾ Veröffentlicht von Pfälz 3, 293—302; danach bei Mumbauer 3, 167—183.

²⁾ Vgl. oben S. 463ff., auch 506, 554 und, zum Folg., S. 542ff.

³⁾ Vgl. oben S. 551.

⁴⁾ Christl.-soz. Bl. 1875, Nr. 31 (4. 8.) S. 549. — Zum Folg. ebenda 1876 Nr. 28 (9. 7.), S. 222f. (Aus Hessen 28. 6.),

demokratischen Hasses gegen den Katholizismus betrachten. Jedenfalls sah er sozialistische Religionsfeindschaft offener und allgemeiner hervortreten. Dazu rückte dieser Feind immer näher. Im Sommer 1876 hatten die hessischen Klerikalen zu klagen über die Fortschritte der Sozialdemokratie in und um Offenbach — wo Ketteler sieben Jahre zuvor kirchlich mit Leidenschaft geworben und politisch mit Vorsicht gewarnt hatte —, in Darmstadt, in anderen Städten und selbst auf dem Lande, zu klagen auch über die lebhafteste sozialdemokratische Agitation in dem Maingau, wo frühere Freunde Lassalles jetzt auf Liebknecht schwuren. Nun brauchten kaum noch ängstliche Geistliche besorgt zu sein vor sozialistischer Berufung auf den Mainzer Bischof. Aber das günstige Gemälde Lassallescher Meinungen war nun einmal in seinem Buche von 1864 untergebracht, und dieses Buch galt vielen in seiner christlich-sozialen Gefolgschaft als Bibel katholischer Sozialpolitik. Die „Christlich-sozialen Blätter“, die sich freilich stets merklich radikaler gaben als Ketteler und selbst jetzt die immer wieder gegen den Liberalismus ausgespielte Sozialdemokratie nicht gern gröblich anfaßten, zogen noch im Sommer 1876¹⁾ des Bischofs „lichtvolle Darstellung“ heran „Zur Kritik des Lassalleanismus“, also zu einer höchst gelinden Kritik. Durch den Einblick in die wachsenden kirchlichen Gefahren der sozialdemokratischen Bewegung, durch die Beobachtung der kirchlichen Verkennung dieser Gefahren vor allem ist jener letzte sozialpolitische Entwurf vom Frühjahr 1877 veranlaßt worden.

Zu einer erneuten Besprechung der Arbeiterbewegung fühlt Ketteler sich eben darum „aufgefordert und fast verpflichtet“, weil diese Bewegung seit seiner Schrift über „Die Arbeiterfrage“ anders geworden ist; es klingt fast wie eine Zurechtweisung der befreundeten „Christlich-sozialen Blätter“, wenn er sofort in der Einleitung erklärt, was er in jener Schrift gesagt habe, reiche „zur Beurteilung der jetzigen Zustände nicht aus, und es wäre sogar falsch, wenn man alles damals Gesagte ohne weiteres auf diese anwenden wollte“. Er will und muß seine frühere günstige Meinung über den deutschen Sozialismus aufgeben, weil dessen Träger nicht mehr die früheren sind, weil er die nationale, auf praktische Forderungen zugunsten der Arbeiter gerichtete Bewegung ersetzt sieht durch eine internationale Partei, deren Hauptziel die Umgestaltung aller gesellschaftlichen Verhältnisse, die sozialistische Güterverteilung ist. „Die Arbeiterfrage, die einen so tiefen berechtigten Kern in sich trägt, läuft dadurch Gefahr, in schwindelige, revolutionäre Agitationen hineingezogen zu werden.“ Was den Bischof hier im Innersten bestimmte, war gewiß der Gedanke, daß die Sozialdemokratie mit ihren lockenden Lehren unmittelbar die gläubigen Arbeiter gefährde und sie geradezu von der kirchlichen zur sozialistischen Gemeinschaft hinüberziehen könne: darum eben die bischöfliche Entschiedenheit, die jedes Zugeständnis verwirft und dem katholischen Arbeiter nur die Wahl läßt, Katholik oder Sozialist zu sein. Aber es ist nun doch nicht so, daß seine sozialpolitischen Erwägungen lediglich kirchlich oder parteimäßig bestimmt würden. Er empfindet ganz gewiß auch die ehrliche Besorgnis vor einer Gefährdung berechtigter und erfüllbarer Arbeiterforderungen durch die sozialdemokratische Agitation. Seine eigenen alten Heilmittel muß er allerdings so ziemlich preisgeben²⁾, und der alte Geist der „Arbeiterfrage“

¹⁾ Chr.-soz. Bl. 1876, Nr. 32 (6. 8.), S. 249 ff. — Vgl. aber auch oben S. 547/8.

²⁾ Vgl. schon oben S. 541 ff.

zeigt sich ganz nur in der ungeminderten Abneigung gegen den Liberalismus. Die Sozialpolitik aber, zu der sich der Bischof nun noch deutlicher als in den letzten Jahren bekennt, ist staatliche Sozialpolitik. Er fordert für den ganzen Arbeiterstand eine Verfassung. Er spricht von naturwüchsigen Arbeiterverbindungen, die wirtschaftlichen Zwecken dienen, einen sittlichen Boden mit dem Bewußtsein der Standesehre, Standespflicht, Standessitte haben, alle Standesgenossen einschließen und endlich Selbstverwaltung und Kontrolle im rechten Verhältnis verbinden sollen. Die Gewerkschaften (nicht wie sie sind, denn diese bergen politisch-revolutionäre Gefahren in sich, wohl aber wie sie sein könnten und müßten) zeigen den Weg zu jener allgemeinen Organisation. Wahre Wirtschaftsgenossenschaften müssen geschaffen werden. Es ist der gesunde Kern der Gewerkschaften, daß sie gebildet sind nach der verschiedenen Beschäftigungsart der Arbeiter. Nach dem (unvollkommenen) Vorbilde der Gewerkschaften muß der ganze Arbeiterstand organisiert werden, und zwar durch den Staat. Jeder Arbeiter soll verpflichtet werden, sich einem Gewerke anzuschließen. Also: ein allgemeiner Zunftzwang für die Arbeiter, staatliche Arbeiterzwangsinstitutionen! Es ist begreiflich, daß Ketteler dem Geiste des Liberalismus die Kraft zur Bewältigung dieser Aufgabe abspricht: dem Liberalismus kann eine solche Leistung schon darum nicht gelingen, weil er die Kirche bekämpft, „die Anstalt, wo die großen sittlichen Kräfte der Menschheit ihre Nahrung finden.“ Der Bischof, dessen Einsicht in die Wirklichkeit für die frühere Phrase von dem alleinigen sozialpolitischen Beruf der Kirche keinen Raum mehr freigibt, will nicht lediglich seiner Kirche die gebührende Huldigung abstatten, wenn er ihre Mitarbeit fordert und voraussetzt. Nur bei einem freundlichen Einverständnis zwischen Staat und Kirche scheint ihm das Gelingen jenes Planes gesichert. Dessen Durchführung hat also den Abschluß der jetzt noch das deutsche Leben beherrschenden Kämpfe zur Voraussetzung.

Also wies Ketteler in derselben Zeit, da das Reichstagszentrum, vielleicht auf seine Anregung, den Antrag Galen einbrachte¹⁾, in der Stille schon der kommenden Zeit des Friedens eine umfassendere sozialpolitische Aufgabe zu. Eine allzu umfassende, gewiß. Mit einer einzigen großen staatlichen Eroberung des gereinigten Gewerkschaftsgedankens sollte die Sozialdemokratie mattgesetzt, der Arbeitsfriede geschaffen werden. Eine ungeheure Überspannung des einen Gedankens, ohne Rücksicht auf staatlich-politische Schwierigkeiten und parteimäßige Widerstände. Aber es bleibt doch ein sozialpolitischer Entwurf von größerem Stile als jener Zentrumsantrag, ein Entwurf, dessen Ausführung eben auch mit Hilfe der politischen kirchlich-katholischen Gruppen versucht werden sollte, ein stilles Vorspiel doch der kommenden, von Regierungs- und Parteikräften getragenen staatlichen Sozialpolitik.

Ketteler hat den Gedanken einer allgemeinen Verfassung des Arbeiterstandes mit so viel leidenschaftlichem Ernste behandelt, daß auch von hier aus sein Maßhalten im kirchlichen Kampfe verständlich wird. Mit dieser Schrift, die dem Liberalismus zugleich und dem Sozialismus die kirchliche Absage brachte, aber die Regierungsgewalten schonte, dem Staate, das sollte doch heißen dem Reiche, vielmehr eine große Zukunftsaufgabe zudachte, mit diesem sozialpolitischen Aufriß ist nun Ketteler allerdings nicht mehr öffentlich

¹⁾ Vgl. oben S. 711.

hervorgetreten. Auch ist es gewiß, daß diese sozialpolitische Anregung erst nach dem Friedensschluß zwischen Staat und Kirche auf Wirkung rechnen konnte und wollte. Aber die Schrift selbst war — und das ist für die richtige Erkenntnis der Haltung Kettelers wesentlich — zu baldiger Vollendung und Veröffentlichung bestimmt: sie setzt geradezu den Kriegszustand als noch bestehend voraus.¹⁾ Sie wollte zugleich dem Frieden dienen, sie wollte in aller Bescheidenheit mithelfen, einem Friedensschluß auf Kosten des Liberalismus die Wege zu bahnen, einem Frieden also, wie er tatsächlich etliche Jahre später herbeigeführt wurde.

Der Bischof hätte diese Schrift gewiß rasch ans Licht gebracht, wenn er von seiner letzten Romreise, die seine Arbeit im Frühjahr 1877 unterbrach, überhaupt noch einmal in seine Bischofsstadt zurückgekehrt wäre. Eine ungewisse Friedensstimmung war vor dem Jahre 1877 schon gelegentlich mitten aus den Kämpfen hervorgebrochen. Es geschah wohl, daß die Parteien einander Kriegsmüdigkeit, Neigung zum Nachgeben zuschrieben: ein Zeichen, daß es beiden nicht ganz an solcher Neigung fehlte. Das ließ z. B. im Februar 1876 in einer absichtsvollen Schrift Peter Reichensperger erkennen.²⁾ Es waren noch ganz unbestimmte, für den Augenblick gegenstandslose Erwartungen. Noch zeigten sich gerade Ende Februar 1877 im preussischen Landtage bei ungewöhnlich gelinden, geradezu zum Frieden rufenden Reden doch die Gegensätze in alter Schärfe. Falk lehnte die Zumutung ministerieller Friedensvorschläge ab: seine Rede, die für die Gegenwart den Friedenswunsch bei der Haltung der Klerikalen als unerfüllbar bezeichnete, verlangte auch für die Zukunft von der anderen Seite erst die notwendigen tatsächlichen Beweise, daß „dem ganzen bitterbösen Kampfe ein Ende gemacht werden könne.“ Es kennzeichnet die mit der bischöflichen Grundsatzfestigkeit verbundene stimmungsmäßige Friedensneigung Kettelers, wenn er in vertrautem Briefe³⁾ schrieb, aus dieser Rede Falks leuchte doch das erste Auftauchen der Erkenntnis hervor, daß man auf dem jetzigen Wege nicht zum Ziele gelange.

Man darf auch in der Kulturkampfzeit nicht etwa aus dem „Mainzer Journal“ die persönlichen Meinungen und Stimmungen des Bischofs heraushören wollen. Die Zeitung war nicht, wie seine Gegner allzu bereitwillig annahmen, einfach sein Sprachrohr. Auch jetzt bestand zwar kein scharfer Gegensatz wie in der deutschen Frage

¹⁾ Das zeigen verschiedene Stellen, namentlich im Anfang, insbesondere aber die Worte: „Wenn dagegen Kirche und Staat sich freundlich gegeneinander stellen und unterstützen würden, so würde das Gelingen kaum zweifelhaft sein.“

²⁾ „Kulturkampf oder Friede in Staat und Kirche“. Dazu die offiziöse „Provinzial-Correspondenz“ vom 16. 2. 76, abgedr.: Ludw. Hahn, *Gesch. d. „Kulturkampfes“ in Preußen* (1881) S. 200 ff.

³⁾ An seine Nichte Gräfin Helene Droste zu Vischering, 2. 3. 77. Br. 531.

nach dem Kriege von 1866, aber immerhin ein Unterschied in der Auffassung und in der Stimmung. Die letzten kirchlichen Gedanken natürlich waren damals, wie stets, das Gemeinschaftliche, und auch in der Taktik gab es Gemeinsames genug. Indessen schon jene überlaute Großsprecherei, wie sie im „Mainzer Journal“ gelegentlich zutage trat, war gewiß nicht im Sinne des Bischofs. Vor allem aber: in der dort heimischen Propaganda steckte eine aktive politische Abneigung gegen das neue Reich, wie sie ihm fremd blieb. Nicht er, sondern etwa Moufang zeigte hierin eine Stimmungsverwandtschaft mit dem Blatte, dem der Domherr überhaupt in jedem Sinne näherstand als der Bischof. Moufang hielt z. B. auf dem Münchner Katholikentage vom September 1876 eine zu dem „unpolitischen“ Charakter dieser Generalversammlungen der deutschen Katholiken schlecht passende, grob politische Rede von starker Wirkung: er kam wieder mit der jetzt nur als Kampfmittel gefaßten großdeutschen Klage über das „Stückwerk“ der Neugestaltung Deutschlands („das erhabenste Fürstenhaus“ habe man, so hieß es in seiner sich immer noch steigernden volkstümlichen Redeweise, „hinausgeworfen“); er sprach davon, daß man das Volk auch materiell „schändlich betrogen“ habe; vor allem aber, er brachte Kirchenkampf und Reichsgründung in aufreizende Verbindung, schob das Recht des Friedensschlusses allein dem Papste zu, wollte aber nur vom Siege etwas wissen.¹⁾

Ketteler, der den politischen Radikalismus Moufangs nicht teilte, hat allerdings zu den politischen Parteireden, zu der Agitation seiner kirchlichen Vertrauten geschwiegen. Aber das hatte er nach 1866 nicht anders gehalten, und in jedem Falle hat er sich auch mitten im Kulturkampfe niemals in die auf partikularistische Instinkte abzielenden, mit großdeutschen Phantasien spielenden politischen Treibereien hineinziehen lassen. Er hat auch nicht mit maßlosen Reden eine wilde Kampf Stimmung zu wecken gesucht. Eher kann man sagen, er habe beruhigt und gedämpft. Es war gewiß keine Ankündigung kirchlicher Nachgiebigkeit, aber es war doch statt der aufreizenden geistlichen Töne, die mancher andere gern anschlug, ein Friedenswort — ein kirchlich empfundenes und berechnetes Friedenswort, versteht sich —, wenn er am Tage nach seinem Bischofsjubiläum bei der Errichtung des neuen Kreuzes auf dem neuen Domturm das Wort sprach: „Auch jetzt noch ist nur im Kreuze Heil, auch unser liebes deutsches Vaterland kann nur im Kreuze den Frieden finden.“²⁾ Und seine höchst kirchenbewußte Schrift „Die tatsächliche Einführung des Protestantismus in die katholische Kirche“, diese Schrift, die er zu Anfang 1877 schrieb, in begreiflicher Empörung darüber, daß der Altkatholizismus vom Staat als ein Teil der katholischen

¹⁾ Verhandl. d. 24. Generalvers. der Kathol. 1876 S. 96 ff.; Mz. J. 1876 Nr. 214 (14. 9.).

²⁾ Mz. J. 1875 Nr. 172 (27. 7.).

Kirche anerkannt worden war, klingt sie nicht milde aus? Er sprach die Unerschütterlichkeit seiner Kirche als Beweis ihrer Göttlichkeit gegenüber dem Protestantismus an. Gerade deshalb wollte er „auf die Hoffnung nicht verzichten, daß je mehr sich die Einsicht Bahn bricht, die Anerkennung des Altkatholizismus in Verbindung mit der kirchenpolitischen Gesetzgebung sei tatsächlich die Einführung des Protestantismus in die katholische Kirche und könne nur durch die Zerstörung der katholischen Kirche durchgeführt werden, auch viele, welche nicht zur katholischen Kirche gehören, endlich erkennen werden, daß alle diese Maßregeln große Verirrungen waren. Wer das Christentum liebt und wer das deutsche Vaterland liebt, muß die Beendigung des Kulturkampfes fordern, welcher die Religion tief beschädigt, dem deutschen Vaterlande aber unberechenbaren Schaden zufügt. Fünfzig Jahre Kriegsbereitschaft nach außen sind uns bereits verkündet. Fünfzig Jahre Kriegsbereitschaft nach innen würden aber nicht genügen, um die katholische Kirche in Deutschland zu vernichten. Wer aber unser Vaterland den Gefahren dieser doppelten Kriegsbereitschaft, seinen doktrinären Systemen zuliebe, aussetzt, der liebt nicht sein Vaterland.“

Überblickt man die nicht eben sehr ergiebigen Äußerungen Kettelers, die öffentlichen und die vertraulichen, insbesondere auch seine Erklärungen und Vorschläge für die bischöflichen Beratungen in Fulda, so darf es als gewiß gelten, daß er nicht zu den Fanatikern des Kampfes gehörte. Ihn beschäftigte immerfort der Gedanke an den Frieden, einen Frieden, der den Staat zum Verzicht auf die förmlichen Kampfgesetze nötige, einen Frieden mit möglichst geringen kirchlichen Zugeständnissen, aber doch nötigenfalls auch mit kirchlichen Zugeständnissen; zu der später beim Friedensschlusse tatsächlich vom Staate durchgesetzten Anerkennung der Anzeigepflicht bei Pfarreibesetzungen war er unter bestimmten Bedingungen schon von Anfang an bereit.¹⁾ Mit zurückhaltenden Friedensgedanken ist auch sein letzter Aufenthalt in Rom (11. Mai bis 2. Juni 1877) in Verbindung zu bringen. Der Bischof, der schon vor zehn Jahren das römische Festefeiern nicht geschätzt hatte, wäre lediglich durch die fünfzigste Wiederkehr des Tages der Bischofsweihe des Papstes gewiß nicht nach Rom gelockt worden. Aber er traf in Rom acht deutsche Bischöfe, vor allem die vertriebenen preußischen, die er in Deutschland nicht mehr zu Gesicht bekommen konnte: seinen Freund Melchers, Martin von Paderborn, Brinkmann von Münster; er traf überhaupt geistliche und auch hervorragende weltliche Führer des deutschen Katholizismus, wie Felix v. Loë und den einflußreichen Freiherrn v. Franckenstein. Wir sind über die bischöflichen, über die deutschen Beratungen

¹⁾ Vgl. oben S. 673 (vgl. 672).

in Rom nicht genauer unterrichtet.¹⁾ Auch von und über Ketteler erhalten wir nur wenig Aufschluß. Ende Mai 1877 ließen die Nationalliberalen (und ganz gewiß nicht in der Absicht, den Friedensschluß zu erleichtern, der nur auf ihre Kosten vollzogen werden konnte) die Nachricht verbreiten, Papst und Bischöfe seien nahe daran, um Frieden zu bitten, und überlegten nun in Rom, wie das anzufangen sei. Ketteler hat sofort — ohne seinen Namen zu nennen, aber unter der Bezeichnung „ein in Rom weilender deutscher Bischof“ nur halb verborgen — durch eine Erklärung in der Berliner „Germania“ diese Darstellung „eine rein tendenziöse Erfindung“ genannt, der „alle Objektivität und Tatsächlichkeit gänzlich fehlt.“ Von den Besprechungen zwischen Papst und Bischöfen gibt er ohne weiteres zu, daß sie sich mit der deutschen Kirche beschäftigten; aber er behauptet, sie seien „in keiner Form und in keiner Weise“ Verhandlungen über die Wege zum Frieden gewesen. Damit war mehr verhüllt als offenbart, und das lag gewiß auch in der Absicht des Bischofs, dessen Worte vermutlich, ähnlich wie so manche Erklärungen über das Vatikanische Konzil, sich nur bei bestimmter Auslegung mit der Wirklichkeit decken. Jedenfalls muß man beachten, daß den geistlich bewußten Worten über die Gewissenspflicht der Bischöfe zum Ausharren in diesem ihnen „aufgezwungenen“ Kampfe der Satz folgt: „Alle ihre Kundgebungen haben aber zugleich deutlich ausgesprochen, daß ihnen nichts ferner liege als unversöhnliche Stimmung.“

Mochte nun diese bischöfliche Beurteilung der bischöflichen Kundgebungen die Gegner überzeugen oder nicht, jedenfalls: diese deutschen Prälaten, die ihrer Friedensliebe gewiß nicht „ihr Gewissen und ihre Pflicht“ zum Opfer bringen werden, wollen nicht als unversöhnlich gelten, und der Mainzer Bischof ist es, der das auch in dieser über das gegnerische „Gewebe von Entstellung und Unwahrheit“ empörten Erklärung erkennen lassen möchte. Aus den römischen Predigten und Ansprachen Kettelers ist für die Erkenntnis seiner kirchenpolitisch-diplomatischen Gedanken begreiflicherweise wenig zu entnehmen; sie suchten in alter Weise den Geist kirchlicher Treue und Widerstandsbereitschaft zu stärken. Immerhin verdient es bemerkt zu werden, daß er in einer großen römischen Versammlung deutscher Katholiken — einen Tag, bevor der Papst diesen deutschen Rompilgern seine Attilarede²⁾ hielt — nicht mit aufreizenden kirchenpolitischen Kampfworten kam. In dieser Ansprache von gewaltiger Eindruckskraft, in dieser durch das leidenschaftlich gläubige Bekenntnis zur katholischen Religion getragenen Ermahnung zum

¹⁾ Der offenbar sehr wertvolle Nachlaß des Frhrn. v. Franckenstein (vgl. M. Spahn: A. D. B. 49 S. 227 f.) wird hoffentlich auch hier, und hoffentlich bald, einigen Aufschluß geben.

²⁾ 17. 5. 1877. Deutscher Auszug: Europ. Geschichtskalender 1877 S. 336.

Ausharren ließ er die Kirchengedanken des Bonifatiushirtenbriefs¹⁾, die ihm mehr waren, als daß sie nur für eine zugespitzte Gelegenheitsformel hätten dienen sollen, mächtig anklingen: der deutsche Kampf für die Sache Gottes soll eine Sühne sein für die große Schuld, die Deutschland dadurch auf sich geladen habe, daß von ihm die große Spaltung in der Christenheit ausging. Ein solches Hinaufrücken des kirchenpolitischen Zwiespaltes in die Höhe der geschichtlichen Gegensätze der großen Religionsgemeinschaften läßt von neuem die religiös-kirchlichen Überzeugungen Kettelers als bestimmend auch für seine kirchenpolitische Haltung erkennen. Gerade darum aber war dieser Bischof befähigt, politisch und selbst kirchenpolitisch an sich zu halten, sobald er sich religiös beruhigt und kirchlich gesichert fühlen durfte; er gehörte nicht zu denen, die es fertig brachten, auch parteipolitische Rücksichten als zureichende Rechtfertigung einer Fortsetzung des Kirchenkampfes zu betrachten. Seiner ganzen Wesensart nach würde Ketteler unter Leo XIII. die Politik der Versöhnung unterstützt haben, nicht die geheime Gegenarbeit der Leute um Windthorst. Aber Ketteler, der nun, da die Eingriffe der Staatsgewalt den preußischen Episkopat fast lahmgelegt und selbst in seinem Bestande schon halb zerstört hatten, mehr noch als zuvor zur Führerschaft berufen schien, sollte die Tage des neuen Papstes nicht mehr erleben. Daß er in Rom vor dem überalten Pius, dessen Papstgedanken er auf dem Konzil mit leidenschaftlicher Beharrlichkeit bekämpft hatte, noch einmal zu persönlicher Aussprache erscheinen durfte, entbehrt nicht des biographischen Reizes: kirchenpolitisch aber konnte dieses halbstündige Gespräch kaum etwas bedeuten. Dieser Papst des einen Gedankens vermochte neue Wege höchstens zu versperren. Die römische Aussprache all jener deutschen Bischöfe, das, was sie an Friedensbereitschaft in sich trugen, konnte, von der Haltung der staatlichen Gewalten abgesehen, fruchtbar erst werden, wenn ein andersgearteter Papst die Kirche führte.

Also wies Kettelers Romfahrt auch in die Zukunft. Er aber kehrte nach Deutschland zurück, dem Leben zugewandt, dem Tode geweiht. Der Bischof, der keine Schonung fremder Kräfte kannte, wo es die Sache der Kirche galt, wußte noch weniger sich selbst zu schonen. Seinem mächtigen Körper, der mehr zum Waffendienst der Ahnen geschaffen schien als zum Kirchendienste, hat er Gewaltiges zugemutet. Seine durch Wochen, ja Monate sich hinziehenden Visitations- und Firmungsreisen ließen ihn fast Tag für Tag nur wenige Stunden Ruhe finden. Bei der Firmungsfahrt vom Frühjahr 1877 hat er eine schwere Erkältung rücksichtslos vernachlässigt. In Rom trat sie von neuem hervor, als er auch dort in Besprechungen, Besuchen, vor allem in

¹⁾ Vgl. oben S. 269. — Über K.s Ansprache die nachträglichen Aufzeichnungen eines der Hörer: Pfulf 3, 309.

Kirchgängen und frommen Wallfahrten sich nicht genug tun konnte. Auf der Heimreise schonte er sich erst, da es zu spät war. Er kam krank in den ihm aus seinen Welttagen noch bekannten bayerischen Wallfahrtsort Altötting, in kirchenstolzer Pilgerdemut sich mühsam aufrechthaltend. Von hier führte ihn sein Weg — vorbei an der gebannten Schismatikergemeinde, dem altkatholischen Mehring — nach Burghausen an der Salzach. In dem dortigen Kapuzinerkloster lebte als Novize sein ihm von Jugend an befreundeter Vetter Freiherr Klemens v. Korff, der als preußischer Husarenrittmeister, vor einem Menschenalter fast, bald nach Wilhelm und Richard v. Ketteler, den Weg zum Priesterstande und nun auch zum Mönchtum gefunden hatte. Einen Monat lang lag der Bischof hier zwischen Leben und Tod; am 13. Juli 1877 ist er, in einem Kreise von geistlichen und weltlichen Anverwandten, in Gegenwart auch seines Domdekans Dr. Heinrich, im sechsundsechzigsten Lebensjahre verschieden.

Es ist wie ein Sinnbild seines inneren kirchlich-religiösen Seins, wenn er, der seit seinen ersten geistlichen Tagen seinem religiösen Empfinden und seiner Glaubenskraft nach in die Mönchsgemeinde hineingehörte, wenn er, der mitten im Welleben doch auch ein Mönch der Gesinnung war, in einem Barfüßerkloster sich zum Sterben legte. Einst, als er sich auf die Priesterweihe vorbereitete, schrieb er der frommen Tochter Friedrich Stolbergs¹⁾: „Wie wunderbar schön muß oft in solchen Klöstern, wo . . . ein starker Glaube schon in annäherndes Schauen übergegangen war, das Hinscheiden eines heiligen Bruders gewesen sein!“ Ein Mönch: so muß er sich selbst, da seine Gedanken sich lösten vom Leben, ein „heiliger Bruder“: so muß der sterbende Bischof den Gläubigen erschienen sein, die mit ihm und für ihn beteten.

Die bischofstreuen Mainzer aber wollten es nicht fassen, daß ihr mächtiger Gebieter, dieser Bischof des Bekennens und des Kämpfens, ihnen in der Fremde entrissen sei. Wie einen leutseligen Fürsten hatten sie ihn zu Tausenden geleitet, als er zwei Monate zuvor Mainz verließ; jetzt, da er als Toter zurückkehrte, raunten sie einander zu, er sei der falschen Welt zum Opfer gefallen: nur darüber war das fromme Volk sich nicht einig, ob die „Jesuiten“, ob die „Freimaurer“ ihn vergiftet hätten. So ragt Bischof Ketteler, wie so viele die mit persönlicher Kraft allgemeine Gedanken verfechten, in der Vorstellung der Massenträger dieser Gedanken in das geheimnisvolle Dunkel der Sage hinein.

¹⁾ K. an s. Schwägerin Paula, Münster 6. 1. 44: Br. 138.

* * *

Ein hervorragender liberaler Gegner Kettelers meinte im Frühjahr 1877 öffentlich sagen zu dürfen¹⁾, im Wirken dieses Bischofs bedeute die Religion sehr wenig, die Politik sehr viel. Man wird nicht leicht ein Urteil finden, das auf einem gröberen Mißverstehen der Wesensart und der inneren Zusammenhänge des Wirkens einer geschichtlichen Persönlichkeit beruht. Aus der Unfähigkeit flacher Aufklärung, sich in die religiöse und kirchliche Empfindungswelt eines katholischen Bischofs hineinzufinden, sind zu Lebzeiten Kettelers und später immer wieder ähnliche Vorstellungen erwachsen. Wer ihnen nachgibt, versperrt sich die Möglichkeit des Verständnisses dieser wirkungsvollen Erscheinung. In der Religiosität, in der kirchlichen Frömmigkeit, in der Kirchlichkeit liegt die Macht, die dieses Mannes Dasein am stärksten bestimmt hat. Freilich, man wird mit Ranke sagen müssen: „Wie hat doch die Frömmigkeit selbst einen so widersprechenden Charakter!“ Kettelers aufrichtige und tiefe Herzensfrömmigkeit ist über jeden Zweifel gewiß. Aber sie ist unlösbar verkettet mit den kirchlichen Machtansprüchen, die, selbst wieder von allen frommen Empfindungen umspielt und genährt, über das bloße Frommsein so weit hinauswachsen, daß sie sogar zu ihm in Gegensatz treten können. So hat Ketteler dem Wohl der Kirche in der Not auch die religiöse Pflicht der Wahrhaftigkeit zum Opfer gebracht. Das ist überhaupt so: jegliche religiöse Empfindung wird in ihm verkirchlicht, jeder fromme Gedanke ist kirchlich umhegt und drängt danach, kirchlich zu wirken. Die stille Frömmigkeit wird ihm im Innern und nach außen von selbst zur begehrenden Kirchlichkeit. Sein ihm persönlich eng verbundener Generalvikar, der Domdekan Dr. Heinrich, durfte mit Recht in der Gedächtnisrede sagen: „Sich ganz der Kirche zu konformieren, das war die Richtschnur all seiner Handlungen.“

In Kettelers Kirchlichkeit lag vom Anbeginn seiner geistlichen Tätigkeit etwas Gebietendes und Zwangvolles, wie in seiner ganzen Wesensart. Er war der Priester der Seelsorge zugleich und der Seelenbindung. Seine Art, kirchlich zu denken und selbst religiös zu empfinden, mutete er mit der kühnen Selbstverständlichkeit eines frommen Despotismus allen denen zu, die er kirchlich zu vertreten hatte, für die er sich kirchlich verantwortlich fühlte. Seine christliche Liebe und sein nüchternes Verständnis für die Machtbedürfnisse der katholischen Kirche drängten ihn dazu, Irrenden und Suchenden die Segnungen des Katholizismus zu entschleiern und darzubieten. Er war

¹⁾ Bluntschli auf der Heidelberger Tagung der Altkatholiken 12. 3. 1877: Deutscher Merkur 8 (1877) Nr. 11 (17. 3.) S. 89.

zu vornehm — das Wort auch im weltläufigen Sinne genommen —, um als Proselytenmacher aufzutreten oder auch nur im Stile des Alban Stolz die Seeleneroberung zu betreiben. Aber er war der geborene Berater der Halbbekehrten. Naturen, deren Gemütsdrang zur katholischen Kirche sich noch an die Schranken verstandesmäßiger Bedenklichkeiten stieß, konnten an seiner Hand leicht den Weg in die neue Welt finden; seine aristokratische Herkunft machte sich übrigens auch hier bemerkbar: unter den Konvertiten auf dem Mainzer Boden treten die Adligen unverhältnismäßig stark hervor.

Diesem Bischofe war das *χάρισμα κυβερνήσεως* gegeben, die eingeborene Leichtigkeit des Gebietens; sie ruhte auf dem Ewigkeitsgefühl kirchlicher Geborgenheit, zugleich aber auf dem irdischen Gefühle der Weltsicherheit und einem durch adliges Standesempfinden gestützten Selbstbewußtsein. Alle Herrschergedanken, überhaupt alle persönlichen Vorstellungen und Kräfte sollten indessen im Geiste des Bischofs nur den geistlichen Gedanken, den kirchlichen Aufgaben dienen. Alles Persönliche wurde ihm der Idee nach zur bloßen vermittelnden Form des überpersönlichen Kirchlichen. Der Idee nach — denn die priesterliche Bemühung dieses priesterlichen Bischofs, die eigenen weltlichen Vorurteile, jegliche Spur des Standesdünkels und aristokratischer Gebundenheit, das starke ursprüngliche Aufbegehren auch seines persönlichen Stolzes, seiner Herrschlichkeit, seines Jähzorns zu überwinden und alle Kräfte seines Wesens hineinzubannen in die Hingabe an die Kirche: diese bewundernswert ernste Selbsterziehung im Geiste kirchlicher Frömmigkeit hat die wilden Triebe in der ursprünglichen Anlage seiner Natur zwar gefesselt und immer mehr zurückgedrängt, nicht aber völlig überwunden. Er lag ewiglich im Streite mit den Sturmgeistern seiner Seele, und in den Auseinandersetzungen mit Freund und Feind, mit seinem Domkapitel so gut wie etwa mit liberalen Gegnern, hat er den Ton gern in Dur angegeben. In seiner kirchlichen Wirksamkeit gewann er schließlich fast völlig die Herrschaft über sich selbst; der westfälische Baron wußte als Bischof das Übergreifen seines aristokratischen und persönlichen Herrscherdranges durch sein praktisches Christentum zu hemmen, die jähe Leidenschaftlichkeit seines Wesens durch die stille Leidenschaftlichkeit gläubiger Hingabe zu mildern. Im Kampfe mit der Welt dagegen ließ er bis in seine letzte Lebenszeit hinein heftigen Empfindungen freie Bahn, gelegentlich vielleicht berechnend, meist doch im Aufbrausen seines Blutes oder getrieben durch sein herrenmäßiges Bischofsbewußtsein.

Es war seine Art nicht, nur in der Stille und vom Hintergrund aus zu wirken. Er liebte den lauten Widerhall und wußte dessen Wirkung zu schätzen. Seinem stark entwickelten Sinne für Öffentlichkeit galt kräftige Propaganda als ein notwendiger Bestandteil kirchlicher Politik, als ein Stück moderner kirchlicher Diplomatie. Es bezeichnet

den auch sonst zu beobachtenden Unterschied seiner Geistesart von der Geissels, daß er etwa in der Frage der Gründung einer freien katholischen Universität auf die Öffentlichkeit der Behandlung drang; gerade weil er in dieser Sache den starken Widerstand des „Weltgeistes“ für gewiß ansah, wollte er nichts vom Geheimhalten hören; er wünschte die freie Auseinandersetzung im offenen Kampfe. Mehr als die schweigsame und schmiegsame Diplomatie liebte er die Wucht des Zugreifens: mit einem raschen, offenen Wort, einer Drohung auch, suchte er auf den Gegner zu wirken. Er wollte alle kirchlichen Kampfmittel aufnehmen und ausbilden; nach Möglichkeit zog er sie aus der Hand geistlicher Helfer und kirchlich gesinnter Laien unmittelbar an sich. Er focht gern persönlich und meist mit offenem Visier, wo mancher seiner Genossen das Dunkel, die Deckung suchte. Er sah, wie kein anderer Bischof des 19. Jahrhunderts, seinen Beruf darin, den ganzen Kreis des kirchlichen Lebens mit lehrendem Wort und ordnender Tat zu durchschreiten, ein Führer und ein Vorbild. In der Allseitigkeit seiner geistlichen Arbeitsleistung läßt Ketteler seine Mitbischöfe, auch den ihm im Diplomatischen überlegenen Geissel weit hinter sich. Geissel mußte viel von dem, was Ketteler selbst tat, anderen Händen überlassen; Geissel fühlte sich als oberster Kriegsherr, der sich berichten läßt und dann entscheidet, der die Leitung fest in der Hand behält, aber nicht leicht selbst etwas unternimmt, was ein Untergebener durchführen kann. Gewiß, Geissel war Bischof einer sehr bedeutenden Diözese und Leiter der größten deutschen Kirchenprovinz, während Ketteler nur einen kleinen bischöflichen Sprengel unter sich hatte. Aber das erklärt noch nicht die Verschiedenartigkeit des Wirkens beider. Der tiefere Grund liegt vielmehr darin, daß Geissel allzustark — auch im Sinne persönlicher Neigung — gefesselt war durch die Kirchendiplomatie und hohe Kirchenpolitik, während dem Mainzer Bischof vor allem die Aufgaben der Seelsorge persönliche Anliegen gewesen sind. Er wollte jede Erscheinung des Lebens wie auf die Bedürfnisse der Kirche so auf das Seelenheil der Gläubigen beziehen. Es war ihm eine Pflicht bischöflicher Wachsamkeit, jedem fremden Eingriff in das Kirchliche vorbeugend oder abwehrend entgegenzutreten. Persönliche Frömmigkeit, gute Werke und stilles Gebet galten auch ihm als Zierden des Christen: es sind die alten, ewig beharrenden kirchlichen Tugenden; aber sie dürfen in dieser Welt voll tätiger Kirchenfeinde nicht die einzigen bleiben. Katholisch sein, hieß ihm Kämpfer sein. Jeder Priester, jeder Laie sollte mitkämpfen im Geiste der Kirche. Der Bischof aber wartete nicht erst, bis die anderen zugriffen. Er wirkte persönlich als Prediger, als Beichtvater auf die Gläubigen ein. Er wußte jede Gelegenheit kirchlicher Belehrung zugleich zur Unterrichtsstunde für den Kirchenkampf zu machen. Wo immer die Gemeinschaft der Gläubigen bedroht schien, suchte er mit seinen Schriften zu wehren und zu helfen,

suchte er dem Feinde den Weg zur Herrschaft über die Seelen zu verlegen.

Auch als Schriftsteller verriet Ketteler das Hochgefühl seiner Bischöflichkeit und seiner Selbstgewißheit, beides mit den starken Antrieben zugleich und den engen Schranken. Das Geheimnis seiner bischöflichen Erfolge, auch seiner literarischen, liegt in der Energie seines Geistes, in der Wucht seines Wollens, nicht in der Kraft seines Denkens oder in verfeinerter Geistigkeit. Kein willkürlicheres Wort als das Johannes Janssens von dem „Millenarmenschen“ Ketteler! Dieser Bischof gehörte zu den einfachen, ursprünglichen Naturen, deren Verstand den praktischen Fragen, die das Leben ihnen vorlegt, rasch auf den Grund zu sehen vermag, die mit mächtigem Willen ihren gesunden Menschenverstand zwingen, alle seine Kräfte für einen Zweck herzugeben. Darum auch fehlt dem geistigen Leben Kettelers der Reiz widerspruchsvoller Entwicklung. Von jenem segenvollen Ringen des Geistes mit den Überlieferungen der überpersönlichen geistigen Mächte blieb er unberührt. Konnte ein Führer des Katholizismus gewissenhafter, als er es tat, die kirchliche Grundrichtung, die strenge geistige Bindung des Katholizismus hinnehmen? Über seinem inneren Sein steht der Katholizismus als religiöse Idee und als eindeutige geistige Zwangsmacht, nicht aber als persönlich wirkende geistige Gestaltungskraft. Er hat jene Bewegungsfreiheit, die auch innerhalb der festen Grenzen kirchlicher Weltanschauung noch möglich bleibt, nicht besitzen und nicht begehrt. Er hat die unkatholischen Geistesmächte abgewiesen, ohne sich erst mit ihnen ernsthaft auseinanderzusetzen.

Nicht zuletzt in dieser seiner Geistesart liegt es begründet, daß er, der mehr Schriften veröffentlicht hat als irgendeiner seiner deutschen Mitbischöfe, für die allgemeine Geistesgeschichte des Katholizismus wenig, für die wissenschaftliche Theologie nichts bedeutet. Von der theologischen Fakultät seiner Vaterstadt erhielt er im Jahre 1862 den Doktorgrad; aber er verdankte diese Auszeichnung lediglich seinen kirchlichen, seinen kirchenpolitischen Verdiensten. Für die Universitätstheologie, selbst wenn sie sich nicht der von ihm geschätzten Neuscholastik entgegenstellte, hegte er wenig Vorliebe. Die kirchliche Wissenschaft überhaupt wünschte er ganz der kirchlichen Führung, der Entscheidung der Bischöfe und des römischen Stuhles, der Aufsicht der Indexkongregation unterstellt zu sehen; bei der Vorbereitung des Syllabus hat er die Überwachung der Theologie ganz im römischen Sinn empfohlen. Er wollte, wie er den eigenen Geist kirchlich zu bändigen wußte, das ganze Geistesleben der Priester, der Gläubigen kirchlich fesseln, bischöflich bestimmen. Seine gesamte Diözesanpolitik ließ uns das erkennen; bezeichnend etwa auch das Wort, das er im Jahre 1862 einem von dem Besuche der Londoner Weltausstellung begeisterten Pfarrer zurief: „Wenn Sie wieder einma

eine große Reise machen, dann reisen Sie nach Rom; das ist das London der Priester.“

Ketteler gehört nicht zu den feingebildeten Prälaten, die mit literarischem Verständnis der großen Literatur des Katholizismus entgegenkommen, denen Dante und Calderon mehr sind als hohe Namen, noch gar zu jenen, die auch Geistesgaben der unkirchlichen Welt zu genießen wissen, sei es immer im leichten Weihrauchwirbel. Der Katholizismus Kettlers und seines Mainzer Kreises blieb allen geistigen Bewegungen, die nicht aus katholischer Wurzel entspringen, verschlossen und ließ keinen Raum für die Ausstrahlungen eines geistigen Deutschtums protestantischer Prägung. Kettlers Wesen blieb unberührt von dem Geisteshauche, wie er in Diepenbrock etwa waltete. Vollends steht er weitab von dem Kreise gelehrter Kirchenfürsten, die für die Behandlung kirchlicher Philosophie oder für die kirchliche Geschichtsbetrachtung aus Eigenem heraus etwas mitbringen, die mit gelehrter Arbeit vertraut sind oder mit gesammeltem Wissen und sinnendem Geiste die Grenzen katholischer Weltbetrachtung abschreiten. Er besaß auch keine künstlerische Anschauung oder nur den Sinn für kirchliche Kunst, wie ihn etwa Diepenbrocks Nachfolger Förster zeigte.¹⁾ Sein Bischofsbewußtsein, das ihn antrieb, Selbständigkeit und Freiheit in den Fragen kirchlicher Verwaltungspolitik auch dem Papste gegenüber zu wahren, wurde auf dem Boden kirchlicher Geistespolitik zur Fessel. Dennoch oder gerade auch deshalb hat er stärker gewirkt als alle die anderen. Er steht in der Art seiner Geistigkeit wie in seiner Kirchlichkeit der großen Masse der Frommen nahe, die er zugleich, dank der Beweglichkeit seines Geistes und vor allem dank der Steigerung der kirchlichen Kräfte in seiner Seele, zu führen und, dank der Macht seines Willens, zu beherrschen vermochte. Seine geschichtliche Stellung auch begründete er durch die entschlossene und kunstvolle Ausnutzung seiner praktischen Gaben und seiner kirchlichen Berechtigung.

Als Ketteler geboren wurde, war die deutsche Kirche zerrüttet durch die französische Eroberung und die Eingriffe deutscher Territorialgewalten; als der münsterländische Baron sich dem Priestertum zuwandte, hatte der kirchlich neugeordnete deutsche Katholizismus die erste volkstümliche Bewegung mit politischen Ausstrahlungen durchlebt, war aber trotz der günstigen Wirkung dieser Machtprobe des Kölner Kirchenstreites nicht einmal in seinen kirchenstrengen Elementen zusammengeschlossen oder gar geistig vereinheitlicht; als Ketteler seinen Bischofssitz erhielt, sah sich der durch die revolutionären Bewegungen von 1848/49 glücklich hindurchgeleitete deutsche Katholizismus, der einer einheitlichen deutschen Führung und einer

¹⁾ Heinr. Finke, Carl Müller (1896) S. 59.

gesamtdeutschen Organisation entbehrte, in den Landesbistümern und Kirchenprovinzen den auch im Kirchenwesen zumeist reaktionär gerichteten Staatsgewalten gegenüber: die Landeskirchen im Ringen mit den Landesregierungen, beide nicht national einheitlich zusammengeschlossen oder überhaupt durch einen nationalen Gedanken bestimmt, vielmehr territorial eingeschränkt und nur in lockeren Teilverbänden, wie der Oberrheinischen Kirchenprovinz, zusammengefaßt, die Kirchen immerhin durch den mächtig anwachsenden Einfluß der römischen Kurie gestützt, keineswegs aber schon in einheitlich straffer Abhängigkeit gleichmäßig an die Kurie gebunden; als Ketteler starb, stand die unmittelbare Papstgewalt über der allgemeinen Kirche und damit über dem deutschen Katholizismus in unerhörter Machtfülle, waren die deutschen Bistümer durch den Geist strenger Kirchlichkeit geleitet, zeigte sich die deutsche katholische Kirchengemeinschaft, die von der vatikanischen Krise des Katholizismus am stärksten bedroht worden war, so sehr, wie nie zuvor in der deutschen Geschichte, durch die fest begrenzten römisch-katholischen Gedanken bestimmt, stand dieser in den Überzeugungen der Gläubigen und in der Machtordnung der Kirche gegründete deutsche Katholizismus zwar in schwerem Kampfe mit den neuen deutschen Staatsgewalten: aber allen kirchlich bewußten Katholiken erschien die Verteidigung des römisch neu geordneten Kirchentums als dessen Verfestigung.

In dem Menschenalter der geschichtlichen Wirksamkeit Kettelers hat sich der deutsche Katholizismus des strengen Kirchenbewußtseins, des geistigen Zwanges, der politischen Sammlung, der im geistigen und verfassungsmäßigen Sinne papale Katholizismus völlig ausgestaltet, hat sich zugleich der Katholizismus der modernen sozialen Arbeit langsam seinen großen Aufgaben zugewandt, sich zu seinen ersten Leistungen emporgehoben. In dem Verhältnisse Kettelers zu dieser ganzen Entwicklung, in seinem Anteil an dieser geistigen und kirchlichen Abschließung, dieser politischen und sozialen Erschließung des deutschen Katholizismus ist die wesentliche geschichtliche Bedeutung seines Lebens gegeben. In der Oberrheinischen Kirchenprovinz hat er die ihm von Rom aus zugeordnete förmliche Führerrolle eines Erzbischofs niemals erlangen können, aber die persönliche Führerrolle, für die er geboren war, konnte er in den Anfängen seiner Bischofszeit sogleich übernehmen. In seinem Sinne für das Erreichbare, der neben der Grundsatzfestigkeit stets in ihm lebendig blieb, hat er sich freilich nicht lange bedacht, die vergeblichen Versuche zu einheitlicher Lenkung der Kirchenpolitik der ganzen Oberrheinischen Kirchenprovinz aufzugeben, um sich den Erfolg in der eigenen Diözese zu sichern. Während Nachbarbischöfe im Wechsel von Waffenstillstand und Fehde mit ihren Regierungen sich durchschlagen mußten, gewann er, der sein Regiment mit dem Gewaltstreik gegen die staatliche theologische Fakultät eröffnet hatte, den Staat zum Freunde

und Helfer. Das in der staatlichen Überlieferung und in den persönlichen Anschauungen des Großherzogs noch stark verwurzelte hessische Staatskirchenrecht wußte er in allen Hauptfragen kirchlichen Lebens unschädlich zu machen. Mit seiner Überzeugungskraft und seinem Selbstvertrauen setzte er sich zuerst gegen den Staat und dessen staatsrechtlich gegründete Ansprüche durch, um dann, selbst durch die Regierung gedeckt und zugleich die Regierung gegen die politische Demokratie deckend, jede die Einheitlichkeit des Bischofsregiments bedrohende Erscheinungsform kirchlicher Demokratie niederzuhalten. In diesem Großherzogtum Hessen, wo auch nach den Märztagen von 1848 die staatliche Vormundschaft in Kirchensachen nicht beseitigt worden war, hat Ketteler, durch förmliche Zugeständnisse der Regierung gesichert, alsbald die freie Leitung der katholischen Landeskirche an sich gebracht: eine gewaltige Wandlung in wenigen Jahren. Der Bischof übte nun tatsächlich sein Verfügungsrecht über die geistlichen Stellen ungestört aus. Er wußte unter Ausnutzung aller Hilfsmittel und Verwertung aller Helfer, nicht zuletzt der Jesuiten, namentlich aber doch dank der eigenen Entschlossenheit und gewaltigen Arbeitskraft, aus einer mit liberalen und kirchlich matten, auch manchen persönlich lässigen Priestern durchsetzten Geistlichkeit einen Diözesanklerus von größter Einheitlichkeit und Geschlossenheit zu schaffen; der unüberwindlichen Schwierigkeiten, die in der trägen oder gar feindseligen Masse unkirchlicher Katholiken sich den Versuchen einer kirchlichen Zusammenfassung aller Laien entgegenstellten, vermochte auch er nicht Herr zu werden: aber er wußte doch, gestützt auf die Vorarbeit und Mitarbeit seiner geistlichen Genossen, den Geist des Widerstandes gegen die Welt und der Kampfbereitschaft für die Kirche allen überhaupt noch kirchlich empfindenden Katholiken einzugeben, gar auch jenen friedsamem Frommen, die selbst da noch, wo der Kampf zur kirchlichen Tugend wurde, in freundlicher Verträglichkeit untätig dagestanden hatten. Diese kirchliche Wehrhaftmachung der Gläubigen wurde die Voraussetzung der politischen, die darum eben, weil sie kirchlich vorbereitet war, rasch vollzogen werden konnte, als sie durch die Wandlungen des Jahres 1859, mehr noch 1866 und vollends durch die Reichsgründung gefordert wurde.

Kettelers politische Anschauungen sind im Grundsätzlichen ganz durch kirchliche Begriffe bestimmt worden. Vom Kirchlichen aus beurteilte er die Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft, die Stellung des einzelnen Katholiken und der ganzen Kirche zum Staate. Er übertrug so entschlossen, wie nur je ein Priester, ein Bischof, die alte christliche Glaubensvorschrift „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ aus der Seele der Einzelpersönlichkeit in das Gemeinschaftsleben: er machte das moralische Gebot zu einem kirchlichen, und für die kirchenpolitische Ausdeutung dieses Herrenwortes forderte er mit kirchlicher Folgerichtigkeit vom Staate dieselbe Anerkennung,

die nach kirchlichem Gesetze der Gläubige zu leisten hat. Dabei räumte er doch bereitwillig ein, was der Wirklichkeit nicht versagt werden konnte. Denn er wußte, daß er nur so den kirchlichen Gedanken auch außerhalb des Bereiches ihrer Zwangsgeltung Raum verschaffen könne. Gewiß, er rief es mehr als einmal aus, sogar in einem Hirtenbriefe (1865), der sog. moderne Staat sei der grundsätzlich religions- und gottlose Staat; aber er wußte sich doch in das Dasein dieses Staates zu schicken, wußte sich in dem Staate mit liberaler, mit „heidnischer“ Kammermehrheit einzurichten. Sein Staatsideal selbst war christlich-germanisch mit katholischem Vorbehalt. Man findet in seinen immer nur flüchtigen Bemerkungen über Staatsbegriffe Berührung etwa mit Adam Müller und mit Jarcke. Er läßt sich aber vornehmlich ganz unmittelbar lenken durch die einfache Erwägung, daß in der Kirchenlehre das Richtmaß auch für die Staatslehre gegeben sei: denn es ist die Kirchenlehre, die er meint, wenn er von den „ewigen Grundsätzen“ der Sittlichkeit und den Geboten Gottes spricht. Man begegnet bei ihm oft genug einer romantisch gefärbten Betrachtung über deutsche Vergangenheit und deutsche Zukunft, über den deutschen Staat des Mittelalters, wie über den ersehnten Staat der Zukunft. Ist seine geschichtliche Anschauung auch hier ohne Tiefe, entbehrt sie sogar oft der rechten Gegenständlichkeit und des Zusammenhanges, so behält sie stets doch ihren lebendigen Sinn in der Beziehung auf die Gegenwart, in der unmittelbaren Anwendung auf die kirchlichen Aufgaben. Ketteler übernimmt bereitwillig Vorstellungen romantischer Geschichtsanschauung, aber nicht, weil er sie als reine Anschauung einer geistig nachgeschaffenen Vergangenheit zu schätzen gewußt hätte, sondern lediglich um ihres kirchlichen Wertes und kirchenpolitischen Nutzens willen.

Auch in den Fragen der politischen Wirklichkeit ist er vornehmlich durch kirchliche Erwägungen bestimmt worden. Seine großdeutsche Parteistellung, seine Anpassung an die hessische Innenpolitik mußten wir im letzten Grunde aus seinem kirchlichen Empfinden erklären, nicht anders selbst seine Haltung nach dem Kriege von 1866. Damals freilich, in den Anfängen des Norddeutschen Bundes, war vom kirchlichen Boden aus viel eher, als in den Tagen, da das Österreich des Konkordats noch als die erste deutsche Vormacht galt, eine Entscheidung nach beiden Seiten möglich, und neben der klugen Abwägung der kirchlichen Aussichten im preußisch-deutschen Reiche wirkte auf Ketteler immerhin auch der nationalpolitische Gedanke. Schätzte Ketteler das Preußen Bismarcks zuerst und zuletzt nicht als die stärkste deutsche politische Macht, sondern als den Staat der kirchenfreundlichen Verfassungsparagraphen, fehlte ihm auch die freie Hingabe an den Nationalgedanken, so hat er doch den Sinn für den nationalen Zusammenhalt der Deutschen nicht verloren noch verleugnet. Sein Buch über Deutschland nach dem Kriege von

1866 ist bei aller kirchlichen Berechnung und Begrenzung auch eine nationalpolitische Tat, die Tausenden von großdeutschen Katholiken, denen das Wort des Bischofs zum Leitwort wurde, den Übergang in das neue Reich erleichtert hat.

Sein eigenes Verhalten gegenüber dem deutschen Kaiserreiche wollte Ketteler dann freilich nicht zuletzt auch abhängig machen von der Erfüllung bestimmter kirchenpolitischer Forderungen, insbesondere der reichsrechtlichen Anerkennung der preußischen Verfassungssätze über die freie Kirchenverwaltung. Aber er hat sich auch mitten in den erregten Kulturkampftagen, obwohl er die deutsche kirchliche Politik den internationalen Zusammenhängen nicht entziehen konnte noch wollte, niemals in die Reihe derer gestellt, die in der Stille gegen den Bestand und die Sicherheit des Reiches arbeiteten. Der Kulturkampf selbst mußte ihm als die deutsche Feuerprobe der nachvatikanischen Kirche erscheinen, und in dem Ringen um das freie kirchliche Leben des deutschen Katholizismus hat er die bitteren Erinnerungen an das Konzil, das ihm das Opfer der Überzeugung, der bischöflichen Gesamtanschauung kirchlicher Verfassungseinheit zugemutet hatte, zwar nicht vergessen, aber verhüllt. Seine bischöfliche Kirchengauffassung war das einzige Stück seiner kirchlichen Vorstellungswelt, das in einem tiefen Gegensatz stand zu römischen Vorstellungen und Forderungen; um seiner Kirche willen mußte er diesen alten kirchlichen, den eigenen bischöflichen Kirchenbegriff preisgeben. Kirchenpolitisch war er während des Kulturkampfes in seinem Mainzer Winkel so ziemlich an die Flankentaktik gebunden, und nur durch die Energie seines bischöflichen Willens und dank der hohen Einschätzung, die ihm seit mehr als zwei Jahrzehnten in ganz Deutschland zukam, vermochte er auch so in dem schweren Abnutzungskriege seit dem Jahre 1873 einen Führerplatz zu behaupten.

Auf seinem bischöflichen Wirken lasteten diese Kampfzeiten fühlbar genug. Die persönliche und die literarische Bischofsseelsorge erhielt ihren Inhalt jetzt ganz vorwiegend durch den Kirchenkampf. Die Notwendigkeiten der Kriegführung schrieben ihm die Bahn vor. Die kirchenpolitischen Aufgaben und Rücksichten beengten auch den „sozialen Bischof“. In den siebziger Jahren gab er den sozialpolitischen Anregungen, die er früher in sich aufgenommen und den kirchlichen Gedanken eingeordnet hatte, in der Öffentlichkeit keine neue Entwicklung. Ein großer Teil der Klerikalen hielt sich in den sozialpolitischen Fragen noch zurück; von denen aber, die in die politische Propaganda die sozialpolitische hineintrugen, ließen nicht wenige und selbst manche Mitarbeiter des Bischofs, anders als er es wollte, taktische Rücksichten auf die Sozialdemokratie hervortreten. So erklärt es sich, daß die unmittelbare Wirkung der katholisch-sozialen Anschauungen Kettelers damals bescheiden blieb. Wir mußten überhaupt die Einschätzung der sozialpolitischen Bedeutung Kettelers

auf ihr wahres Maß zurückführen. Es ist auch hier nicht so, daß seine Wirkung auf der Selbständigkeit und Tiefe seiner Einsicht, auf der geistigen Durchdringung der Probleme ruhte; sie erklärt sich vielmehr aus der Kraft seines Wollens, mehr noch aus der Macht seiner kirchlichen und seiner persönlichen Geltung. Nirgends Führer zur Erkenntnis, in der Geschichte der sozialpolitischen Ideen ohne eigene Bedeutung, ist er doch der wirkungsvollste sozialpolitische Erzieher der deutschen Katholiken seiner Generation gewesen. Es war eine Tatsache von starker Wirkung, daß dieser Bischof mit der Kraft seiner kirchlichen Gläubigkeit, mit dem zwingenden Ansehen seines bischöflichen Rechts und seines bischöflichen Namens, mit echtem sozialem Empfinden und zugleich mit lockender und machtvoller politischer Kampfansage an den Liberalismus in die durch liberale und sozialistische Agitation bereits angetriebene sozialpolitische Bewegung eingriff.

Auch die Sozialpolitik Kettelers ist Seelsorgepolitik ihrem Ursprunge nach, ist im letzten Grunde religiöse und kirchliche Seelsorgepolitik geblieben. Von dem kirchlichen Boden aus, nur langsam, unsicher, unter beharrenden Hemmungen ist Ketteler zu der modernen Arbeiterfrage vorgedrungen. Seine sozialpolitischen Betrachtungen und Forderungen sind eng an die kirchlichen Gedanken gebunden, und überall auch ist der Zusammenhang mit politischen Interessen des Katholizismus zu erkennen. Eben diese Abhängigkeit aber von der übergeordneten Ideen- und Lebensgemeinschaft des Katholizismus mußte den deutschen Katholiken die Aufnahme der sozialen Mahnungen erleichtern; durch den kirchlichen Weckruf am ehesten konnten sie aus der Umklammerung egoistischer Triebe und unsozialer Überlieferungen losgelöst werden. Die Schärfung des sozialen Gewissens der deutschen Katholiken ist eine der großen geschichtlichen Leistungen dieses Mainzer Bischofs, dessen geistige Kirchenprovinz sich beinahe deckte mit dem Siedlungsgebiete der katholischen Deutschen. Als sozialer Bischof hat Ketteler seinen Namen nicht nur, auch seine Schriften und selbst eine bescheidene praktische Wirkung weit über die deutschen Grenzen hinausgetragen. Die gemein-kirchliche Geltung seines katholisch-sozialen Sammlungsrufes ist bald nach seinem Tode in den Schatten gestellt worden durch den Namen des päpstlichen Sozialpolitikers. Haben viele damals und später¹⁾, obwohl Leo XIII. den Mainzer Bischof bereitwillig seinen Vorgänger nannte, den bischöflichen Ruhm gleichsam aufgehen lassen in dem päpstlichen, so mag es angemerkt werden, daß beim Tode Kettelers, im Jahre vor der Erhebung Leos, die der Kurie nahestehende *Civiltà cattolica*²⁾ den gewiß nicht ganz richtigen, aber als Äußerung an solcher

¹⁾ Soeben z. B. auch Walter Goetz: Meister der Politik, hg. v. E. Marcks u. K. A. v. Müller, 3 (1923) S. 479 f.

²⁾ 28 (1877) III S. 506.

Stelle doch wichtigen Satz über Ketteler schrieb: er ist es, der die Grundlagen gelegt hat für die soziale und wirtschaftliche Reform im katholischen Sinne. Es spricht auch nicht lediglich die Vorliebe des deutschen Katholiken für den deutschen Bischof, wenn etwa ein so papsttreuer Gelehrter wie Georg v. Hertling gegen eine des Bischofs Stellung verdunkelnde Überschätzung der Erlasse Leos XIII. Bedenken angedeutet hat.¹⁾

Die Überschätzung seiner sozialpolitischen Leistungen gehört freilich auch zu Kettlers Schicksalen. Aber die falsche Beurteilung, die ungeschichtliche Anschauung wird hier, wie so oft in der Geschichte geistiger und politischer Gemeinschaften, selbst wieder zur geschichtlichen Macht. Der Ketteler der umdichtenden Vorstellung ist mit dem Ketteler der Wirklichkeit verschmolzen in dem Erinnerungsbilde gläubiger Katholiken. Der deutsche Katholizismus läßt das gerade in seiner sozialpolitischen Propaganda erkennen. Ketteler ist auch der Generation deutscher Katholiken, die nach seinem Tode in die öffentliche Arbeit für ihre Kirche eintrat, eben als der soziale Bischof lebendig und ewig gegenwärtig geblieben. In der volkstümlichen Vorstellung von Kettlers Sozialpolitik aber lebte und lebt unausrottbar auch der Wahngedanke, daß die eigentliche Arbeiterfürsorge, die moderne Sozialpolitik überhaupt ihren Ursprung habe in dem schöpferischen Geiste des Bischofs: aus der sozialen Erstarrung, aus gleichgültigem oder mißgünstigem Individualismus erhob sich als einsamer Rufer dieser „Arbeiterbischof“, längst ehe es einen Sozialisten gab, längst ehe liberale Gegner des politischen Katholizismus auch nur ein bescheidenes Verständnis für die soziale Frage verrieten. In dieser Weise etwa verschiebt sich das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit in dem Bewußtsein der Gläubigen, die führend oder helfend in der fruchtbaren, oft vorbildlichen Arbeit der katholischen Caritas stehen, die, lehrend oder lernend, die volkstümlichen Gemeinschaften, die Vereine und Verbände des deutschen Katholizismus bilden. Die Lebenskraft des Namens Ketteler leuchtet allenthalben aus der katholischen Bewegung des letzten Menschenalters hervor: der soziale Bischof als der bedeutendste geschichtliche Träger der ersten starken katholisch-sozialen Regungen in Deutschland, aber auch als die symbolische und zugleich ganz lebensstarke Verkörperung der scheinengeschichtlichen Idee von dem kirchlich-katholischen Ursprung der modernen Sozialpolitik. Es wäre wenig bewiesen, wenn diese Vorstellungen über Ketteler etwa nur zum Jahrhundertgedächtnisse seines Geburtsjahres hervorgetreten wären, obwohl auch die Tatsache schon etwas bedeutet, daß im Jahre 1911 nicht lediglich in seiner westfälischen Heimat²⁾ und am Rheine die volkstümliche Erinnerung an ihn in

¹⁾ Hist.-pol. Bl. 120 (1897) S. 883 f.

²⁾ Vgl. z. B. Münster. Anzeiger 1912 Nr. 914 (Dez. 27). — Im allgemeinen: Die Herz-Jesu-Kirche (Ketteler-Gedächtniskirche zu Mainz-Mombach), Mainz 1913,

frommen Feiern und auch wohl in frommen Stiftungen sich aussprach. Der Katholikentag des Jahres 1911 — von 58 Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands die fünfte, die in Mainz abgehalten wurde — stellte sich ganz unmittelbar in den Schutz dieses bischöflichen Namens: die offizielle Festpostkarte gab dem Bilde des Bischofs in symbolischer Darstellung und in Worten den Spruch mit „Für Kirche und Volk“, und in der nicht ganz kritiklosen Erinnerungsrede Hertlings wie in den immer wiederkehrenden Huldigungen vor Ketteler oder Berufungen auf ihn trat der Kirchenpolitiker zurück hinter dem Heros katholischer Sozialpolitik.

Aber auf den großen deutschen Katholikentagen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts überhaupt, bei diesen lauten Kundgebungen eines lebendigen Gemeinschaftsbewußtseins, bewährte kein geschichtlicher Name des deutschen Katholizismus mehr gegenwärtige Kraft als der seinige. Und es ist immer wieder zuerst und zuletzt der soziale Bischof, zu dem die Reden, die Erinnerungen, die Mahnungen, die Beifallskundgebungen zurückkehren auf diesen Tagungen, wo Lehrmeinungen, zusammenhaltende und werbende Grundanschauungen, geschichtliche und ungeschichtliche Überlieferungen auf einfache Formeln gebracht, wo Wahrheit und Irrtum leicht zusammengeballt wurden zu handlicher Rundung. Ein Schweizer Staatsrat etwa, der gerade eine französische Auswahl aus Schriften Kettelers in Basel hatte erscheinen lassen, redete auf der Mainzer Versammlung des Jahres 1892 von „dem“ Schöpfer einer christlichen Sozialpolitik¹⁾; ein lebhafter Münchner Schlossergeselle ging auf der Tagung von 1895 in Betrachtungen über Aufgaben und Ziele der katholischen Arbeitervereine von seinen halblegendären Erinnerungen an den „wahren Anwalt des arbeitenden Volkes und der arbeitenden Stände“ aus; ein gewandter niederrheinischer Arbeitersekretär wie Giesberts leitete die Entwicklung „des“ sozialen Programms der deutschen Katholiken durch Ketteler kühn bis in die vierziger Jahre zurück; ein Freiburger Arbeitersekretär sprach auf der Mannheimer

S. 10. — Z. Folg. vgl. etwa die Verbandszeitschrift der kath. deutschen Studentenverbindungen (C. V.) „Academia“ 24 (1911) Nr. 7 S. 209 f.: „Unser Verband und die Ketteler-Gesellschaft“ v. Frhr. K. v. Fechenbach-Laudenbach (Frühjahr 1911 v. d. K.-Gesellschaft ein Ketteler-Heim in Nauheim errichtet, eine Wohltätigkeitsanstalt, besonders für arme Arbeiter und deren Kinder; „vorläufig“ können aber wegen der großen Kosten „meistens nur bessere Kurgäste aufgenommen“ werden).

¹⁾ Verhandl. d. 39. Generalvers. d. Kath. Deutschl. zu Mainz v. 28. 8. bis 1. 9. 1892 (Mainz 1892) S. 414 ff. — Z. Folg.: Verh. d. 42. G.-V. (München 1895) S. 347 f., vgl. 354; Verh. d. 47. G.-V. (Bonn 1900) S. 238 (Giesberts); auch 53 (Essen 1906) S. 381; 49 (Mannheim 1902) S. 89 f. (ebenda S. 134 wieder Giesberts); 52 (Straßburg 1905) S. 129; 51 (Regensburg 1904) S. 376 (vgl. noch die ebenda S. 809 im Register verzeichneten Stellen, von denen indessen 454 zu streichen ist). Ferner: 56 (Breslau 1909) S. 262 f. — Auch auf anderen Katholikentagen ist K. Name öfters genannt worden; die einzelnen Hinweise können hier wegbleiben.

Tagung von 1902 davon, daß Ketteler „als der Erste“ mit apostolischem Freimute die sozialen Gefahren erkannt und praktische Vorschläge gegeben habe, „die heute noch als Richtschnur dienen“, daß dieser Bischof „drei Jahrzehnte vor dem Auftreten der Sozialdemokratie die Arbeiterfrage aufrollte und praktisch für die Arbeiter tätig war“; mit der Selbstverständlichkeit, wie sie die Wiedergabe allbekannter Tatsachen zu umkleiden pflegt, rief ein Führer der Düsseldorfer christlichen Gewerkschaften in die Arbeiterversammlung des Katholikentags von 1905 hinein: „Ehe es in unserem deutschen Vaterlande eine Sozialdemokratie gab, hat es einen katholischen Bischof gegeben, Freiherrn v. Ketteler, Bischof von Mainz, der die Fahne der christlichen Sozialpolitik aufgepflanzt“; ein Straßburger Gymnasialprofessor gar hatte im Jahre zuvor geradezu verkündet, Ketteler habe an der Spitze der ganzen sozialen Bewegung unserer Zeit gestanden. In dieser Weise wurde wieder und wieder von Katholiken zu Katholiken geredet bis in unsere Tage hinein, und immer nannte man, das ist für die Würdigung der Nachwirkung Kettelers wichtig, seinen Namen so, wie man einen ganz lebendigen, allen vertrauten Namen nennt; die Meinung, daß er der Schöpfer aller deutschen Sozialpolitik sei, war solchen Katholikentagsrednern und ihren Hörern im Beginn des 20. Jahrhunderts schon fast zu einem Dogma geworden.

Derart greift die nachschaffende Legende über die geschichtliche Leistung hinaus. Die richtige Erkenntnis von der Führerschaft Kettelers in der katholischen Sozialpolitik verband sich mit der frei gestalteten Vorstellung von seiner schöpferischen Verkündung neuer sozialer Gedanken, von der Einleitung aller modernen Sozialpolitik überhaupt durch diesen Bischof. Geschichte und Legende wachsen zusammen. Aber wird eine Legende, die Gedanken in sich trägt von ähnlicher Kraft und Dauerhaftigkeit wie die Geschichte, in ihrer Wirkung nicht selbst wieder zur Geschichte? Es ist ein eindrucksvolles Zeichen gerade auch der geschichtlichen Geltung der Persönlichkeit Kettelers, daß die Erinnerung an ihn überhaupt und insbesondere an seine Arbeit auf dem sozialpolitischen Boden (der wenigstens in seinem stimmungsmäßigen Werte volkstümlichen Vorstellungen leicht zugänglich ist) alsbald nach seinem Tode schon von der Legende umspinnen wurde.

Es fehlt im 19. Jahrhundert nicht an deutschen Bischöfen, die in die Kirchenpolitik tiefer eingegriffen haben und ihren diplomatischen Einfluß unmittelbar oder mittelbar weiter in die Welt hinein wirken lassen konnten als Ketteler. Aber es gibt keinen anderen Bischof, der zugleich so selbstlos und so selbstgewiß, mit so viel religiösem Ernst und kirchlicher Entschlossenheit die Aufgaben seines Bischofsamtes erfüllt und von so schmalen Boden aus durch die Kraft und den Ein-

druck seiner Persönlichkeit auf alle kirchlichen und sozialen Bewegungen des deutschen Katholizismus in solchem Maße eingewirkt hätte, wie dieser Mainzer Bischof aus münsterischem Adelsgeschlecht.

Klemens August von Droste-Vischering ist in dem Gedenken der Nachlebenden zusammengewachsen mit der Erinnerung an den preussischen Kirchenstreit von 1837, an „das“ Kölner Ereignis: er ist aus einer geschichtlichen Persönlichkeit gleichsam zur geschichtlichen Tatsache geworden. Reisach und Geissel haben außer in eng begrenzter heimatlicher Überlieferung ihren Platz nur in dem Wissen der Geschichtskenner und der Kirchenpolitiker. Ketteler aber steht als Persönlichkeit, als flüchtig und doch groß umrissene geschichtliche Gestalt in der Seele der bewußten deutschen Katholiken unserer Tage, der gebildeten Katholiken aller Welt.

Heinrich v. Treitschke hat einmal bemerkt, es sei das Vorrecht der Feldherren und der Priester, daß sie wahrhaft volkstümlich werden könnten. Ketteler ist der einzige deutsche Bischof des neunzehnten Jahrhunderts, der diese priesterhafte Volkstümlichkeit auch im Sinne geschichtlicher Dauer gewonnen hat.