

Bischof Ketteler

Herbstliche Fülle bekunden die beiden stattlichen Kettelerbände des Hase- und Koehlerverlags zu Mainz¹. Ein Forscherleben hat da reiche Ernte gehalten. Ludwig Lenhart, Ordinarius für Kirchengeschichte und Patrologie an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, gibt mit dieser neuen Veröffentlichung nicht nur (wie er bescheiden sagt) eine Einführung in die geistige Welt des kämpferischen Mainzer Sozialbischofs — der bekannte Promotor der Kettelerstudien bietet gleichzeitig einen Querschnitt durch seine eigene langjährige Gelehrtenarbeit, die seit 1932 auf jene außerordentliche Bischofsgestalt mit besonderer Hingabe ausgerichtet gewesen war².

Als nächsten Anlaß des Doppelbandes bezeichnet Verf. den Entschluß der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur, eine Gesamtausgabe der heute kaum mehr erreichbaren Ketteler-Schriften und -Briefe in Angriff zu nehmen. Diese voraussichtlich langjährige Planung wird zweifellos vor allem der gutheißen, der von den Ketteler'schen Ideen und deren Echo eine leise Ahnung hat. Schon der bibliographische Überblick (1, 55–70 und 1, 205–220) enthüllt die erstaunliche akademische Breitenwirkung jener bischöflichen Verlautbarungen, die wie Verfasser ehrlich unterstreicht (1, 69–70), trotz ihres soliden gedanklichen Unterbaues formalwissenschaftliche Ansprüche nie erhoben haben. Kettelers gesellschaftskritische Analysen wollten über den akademischen Rahmen hinaus vor allem die Gewissen formen. Inwieweit das gesteckte Ziel, das weit über die Köpfe der meisten Zeitgenossen hinausging, tatsächlich erreicht wurde, darüber kann es heute nur eine Meinung geben: Leo XIII., der Verfasser der ersten Sozialenzyklika (1891), hat Bischof Ketteler als „son grand prédécesseur“ bezeichnet. Der Papst erklärte unumwunden: „Von ihm habe ich viel gelernt“ (1, 47). Ein gewiß unverdächtig anderer Gewährsmann weiß noch Größeres an Ketteler zu rühmen. Der in staatskirchlichen Kategorien befangene Fritz Vögeler hat im Jahre 1924 dem großen Bischof das Zeugnis ausgestellt, daß er „die Gewissen geschärft habe“ (1, 69). Was an diesem Urteil in den zwanziger Jahren Fernstehenden vielleicht noch als schriftstellerische Übertreibung hätte erscheinen mögen, ist in unseren Tagen zur klaren Tatsache geworden: Nicht nur die weltweiten Aktionen des *Misereor* und des *Adveniat*, sondern auch die mitunter überbordende private Spende-freudigkeit der Gläubigen³ verraten in beiden christlichen Konfessionen ein gegenüber früheren Tagen ungemein verfeinertes soziales Empfinden. All das bezeugt doch den Anstieg eines Erziehungsvorganges, dessen erste Anfänge fraglos vor allem von Ketteler in die Wege geleitet worden sind.

Im biographischen Abriß (1, 19–51), den Lenhart dankenswerterweise seinem ersten Band vorausschickt, wie erst recht in der darauf folgenden Einzelbesprechung der Ketteler-Schriften (1, 55–190) dominiert naturgemäß der soziale Aspekt. Dies mag zunächst den überraschen, der von den feudalen Ursprüngen des Bischofs eine solche Haltung kaum je erwartet hätte. Noch überraschter, wenn nicht verlegeren, müssen

¹ Ludwig Lenhart, Bischof Ketteler, I. Bd., Staatspolitiker — Sozialpolitiker — Kirchenpolitiker. Eine literargeschichtliche Studie zu seinem Schrifttum. (220.) 1966. II. Bd., Bischof Ketteler als Theologe der Gesellschaftsreform und des Ersten Vatikanums. (184.) 1967. Verlag Hase u. Koehler, Mainz.

² L. Lenhart, Lebensraum und Sittlichkeit nach Bischof W. E. von Ketteler. Freiburger Dissertation 1932. — Weitere Studien des gelehrten Verfassers in: B. Ketteler, Staatspolitiker . . . , Band 1, 212 ff. Vgl. ebenfalls die dichte Übersicht in LThK 6 (1961) 128–130.

³ Die private Spendetätigkeit sollte die von der Ratio fidei gezogenen Grenzen nicht leichthin außer acht lassen. Sonst tritt gerade jener Zustand ein (der inzwischen vielfach zu beobachten ist), den der Spender an sich gerade nicht fördern wollte: daß nämlich farbige Studenten die blinde *Gebefreudigkeit* mit einer ebenso blinden *Ausgebefreudigkeit* beantworten.

freilich diejenigen sein, nach denen die Religion wegen ihrer angeblichen „Überbaufunktion“ die von ihr bestimmten Reformer an den Grund der Dinge, an die eigentlichen sozialen Probleme, überhaupt nicht herankommen läßt⁴. All dieses Gerede zerfällt vor der Wirklichkeit. Schon seit 1848 – d. h. also, genau neunzehn Jahre bevor Karl Marx sein folgenschweres Werk über das Kapital veröffentlichen sollte – begann Ketteler zur sozialen Verantwortung aufzurufen (1, 32 ff.). Sein Programm griff übrigens rasch über die Grenzen der herkömmlichen Liebestätigkeit hinaus. Ketteler verlangte keine Liebesgaben, er insistierte auf einer gesetzlich durchzuführenden Änderung der Zustände (1, 35). Dieser Forderung waren allerdings nur die wenigsten Zeitgenossen gewachsen. So ereiferte sich 1864 die Bauhütte gegen die kommunistischen Kanzelreden des Mainzer Bischofs (1, 96). Als der Neffe Kettelers, Graf Galen, 1877 im Reichstag das erste Sozialgesetz beantragte, fiel der Antrag glatt durch. Doch die Sozialarbeit des Bischofs begann schnell ihre Früchte zu tragen. Beim zweiten Anlauf erhielt das Arbeiterschutzgesetz 1891 endlich die vorgeschriebene Mehrheit. Im Geiste Kettelers war damit der Grundstein zur sozialen Gesetzgebung gelegt worden, an deren weiterem Ausbau die Gefolgsleute Kettelers, die Sozialpolitiker Franz Brands (1834 bis 1914), Karl Trimborn (1854–1921) und die Sozialpioniere Franz Hitze (1851 bis 1921), August Pieper (1866–1942) und Arbeitsminister August Brauns (1868–1939) maßgeblich sich beteiligt haben. Man wird Lenhart zustimmen, wenn er im sozialen Impuls Kettelers eine der Voraussetzungen erblickt, die Deutschland späterhin vor „uferloser Radikalisierung“ bewahrt haben (1, 46). Interesse verdient der Hinweis, daß Kettelers Regens Christoph Moufang für das Vatikanum I ein vorbereitendes Gutachten über die soziale Frage erarbeitet hat (1, 47). Späteren Forschungen muß es überlassen bleiben festzustellen, inwieweit dieses Mainzer Gutachten auf die Gedankenwelt der Sozialenzykliken von 1891, 1931 und 1961 eingewirkt hat.

Wie energisch übrigens Ketteler die sozialen Nöte im eigenen Bereich anzupacken suchte, zeigt seine 1851 getätigte Gründung der Vorsehungsschwestern, mit deren Hilfe er Kranke, Schulen und Kliniken zu versorgen trachtete. Ketteler scheute nicht vor dem Katastropheneinsatz zurück. Mit seinen Schwestern (um nur einige konkrete Fälle zu nennen) bekämpfte er beispielsweise die Typhus- und Cholera-Epidemien zu Finthen 1856, zu Gonsenheim und Finthen 1866, zu Abenheim 1867 und die Blattern zu Weisenau 1871. In Lazaretteinsatz ging der Bischof persönlich mit seinen Schwestern 1866 nach Aschaffenburg und Tauberbischofsheim, wofür Kaiser Franz I. in einem eigenhändigen Reskript seinen Dank aussprach. Während des deutsch-französischen Krieges 1871 setzte er seine Schwestern in mindestens fünf Lazaretten ein. Als die Schwestern zum Dank für die geleisteten Dienste von den Kulturkämpfern aus Schulen und Kliniken verwiesen wurden, als sogar die Aufnahme von Nachwuchskräften in blindem Kirchenhaß untersagt wurde, verpflanzte Ketteler einen Zweig seiner Gründung in die Neue Welt (Pittsburg, USA), wo die Schwestern den sozialen Impuls ihres Gründers in Schulen, Kliniken und in der Mission noch heute segensreich weitertragen⁵.

Die beiden weiteren Kapitel, die über Kettelers staats- und kirchenpolitische Schriften handeln (1, 71–92 und 1, 119–143), können hier ihrer Natur nach zusammengefaßt erörtert werden. In beiden Kapiteln ist von dem zweiten tiefen Anliegen des Mainzer Kirchenfürsten, der *Freiheitsforderung*, die Rede. Seit 1789 stand dieses Wunschziel vor aller Augen. Zur Verwirklichung dieses Zieles beschritt man freilich recht unter-

⁴ Siehe etwa K. Marx, *Klassenkämpfe . . .*, hg. von Friedrich Engels und August Bebel, Berlin 1920, 8 ff., sowie K. Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus 2* (Neudr.), Berlin 1947, 196, und E. Werner, *Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1953, 3–4 und passim.

⁵ Phil. K. Preller, *Hundert Jahre Mainzer Schwestern von der Göttlichen Vorsehung*, Mainz 1951, 43 ff.

schiedliche Wege. Während die nordamerikanischen Staaten den geistigen Reifungsprozeß schon früh soweit vorangetrieben hatten, daß wenigstens allen Konfessionen die gleichen freiheitlichen Rechte garantiert wurden, konnten sich die Altliberalen in der europäischen Heimat entgegen ihren eigenen Grundsätzen nicht so rasch von altererbten Zwangsvorstellungen lösen. Die späteren Kirchenkämpfe in Frankreich wie auch der Knebelungsversuch des katholischen Volksteils im sogenannten Kulturkampf beweisen das. Hält man sich die (nicht gerade rühmliche) Tatsache nüchtern vor Augen, daß die Altliberalen in Deutschland nach 1848 durchaus nicht bereit zu sein schienen, ihre eigenen Freiheiten mit Andersdenkenden zu teilen, so wird man die ungemein scharfe Sprache Kettlers verstehen, dem es seine liberalen Partner geradezu aufgezungen hatten, nach zwei Richtungen hin zu fechten. Lenhart stellt mit Recht fest, daß Kettler zeitlebens damit beschäftigt erscheint, den Freiheitsbegriff zu klären (1, 71). Was Kettler an seinen Partnern zutiefst verurteilte, war deren planlose Auflösung sämtlicher Bindungen. Seiner Meinung nach mußte die Streichung des ewigen Rechtsgrundes als Ersatz zur Bindung an den Staat führen. Seine klare Prognose sah in naher Zukunft das Ungeheuer einer Staatsallmacht heraufkommen, die alle Einzel Freiheiten wieder aufsaugen wird. Aus dieser Sicht kam Kettler zu dem unerhört scharfen Urteil über seine ahnungslosen Partner: „Dieser moderne Liberalismus ist Absolutismus, der diametrale Gegensatz zu jeder Freiheit“ (1, 75).

Den einzigen Ausweg, um dem staatlichen Aufsaugungsprozeß in seiner individualistischen oder kollektiven Spielart zu entkommen, sah Kettler letztlich im Religiösen gewährleistet. In seiner Mainzer Schloßrede (4. Oktober 1848) hatte er das ihn bedrängende Anliegen auf die knappe Formel gebracht: „Wie die Religion der Freiheit bedarf, so bedarf auch die Freiheit der Religion“ (1, 122). Alle seine Lebenserfahrungen müssen sich zu dieser Überzeugung verdichtet haben. Als der Kölner Erzbischof 1837 in der Mischehenfrage mit der preußischen Regierung zusammenstieß und gefangen nach Minden abgeführt wurde, kündigte Kettler seine staatlichen Dienste als Referendar in Münster mit der Begründung, daß er sein Gewissen dem Staat nicht opfern könne (1, 24). Noch deutlicher wurden seine Worte in der Paulskirche zu Frankfurt, als er die Ermordeten des 19. September 1848 als Opfer der liberalistischen Auflösung aller Bindungen bezeichnete (1, 29). Er meinte damals, daß seine Zeit, die so sehr nach Erfüllung der Ideen von Freiheit und Humanität ringe, doch noch weit davon entfernt sei (1, 31). Die kirchenfeindlichen Maigesetze (1871/74) ließen ihn vollends an der ethischen Sauberkeit der ihm gegenüberstehenden Liberalen irre werden, welche die Freiheit andauernd im Munde führten, Andersdenkende aber gewissenlos unterdrückten. Sein flammender Aufruf „Deutschland nach dem Kriege 1866“ zeigte unmißverständlich den Zeitgenossen, wie sehr Kettlers Freiheitsgedanke im ewigen Recht verankert war. Aus diesem Rechtsdenken heraus lehnte der Bischof das rein machtmäßige Vorgehen Preußens gegen Österreich ab (1, 40). Aus dem gleichen rechtlichen Denken heraus hatte Kettler bereits als Abgeordneter in der Frankfurter Paulskirche im Jahre 1848 die Ellenbogenpolitik der sogenannten Kleindeutschen verworfen, die zugunsten einer künftigen preußischen Hegemonie Österreich aus dem gewachsenen Deutschen Bund zu verdrängen begannen (1, 27). Der Dichter Ludwig Uhland hat noch in seiner am 22. Jänner 1849 in der Paulskirche gehaltenen Rede versucht, jenes Unglück von Deutschland abzuwenden. Seine geschichtlichen und kulturellen Argumente vermögen noch heute jeden Einsichtigen nachdenklich zu stimmen⁶. Sie lesen sich wie eine dichterische Verklärung der Kettler'schen Grundsatzforderung, die 1866 in aller Härte noch einmal das alte Reichsrecht betont hat⁷.

⁶ Uhlands Rede findet sich abgedruckt in: *Reden, die die Welt bewegten*, hg. von Karl Heinrich Peter (Stuttgart 1959), 87–91.

⁷ Zur großdeutschen Einstellung Kettlers und der Mainzer Kreise im letzten Drittel des 19. Jhs. vgl. A. K. Huber, *Kirche und deutsche Einheit im 19. Jh. Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte*. Königstein 1966 (passim).

Die beiden folgenden Abschnitte des ersten Bandes, die Kettlers kirchlich-religiöses Schrifttum (1, 144–168) und seine Briefe (1, 169–189) besprechen, verraten uns immer von neuem, daß viele Stücke heute leider als verloren anzusehen sind. Persönliche Briefe, Aufzeichnungen, ja selbst Predigten pflegte der Bischof mitsamt etwaigen Konzepten von Zeit zu Zeit zu vernichten. Ein Aktenbündel, das die Aufschrift trug: „Nach meinem Tod zu vernichten“, wurde 1877 auftragsgemäß verbrannt (1, 173). Was sonstwie noch an Predigten und Briefen faßbar geblieben war, hat der langjährige Sekretär Johann Michael Raich in drei Bänden 1878/79 veröffentlicht. E. Jarno steuerte 1950 die bedeutsame Korrespondenz Kettlers mit Dupanloup bei (1, 175). Lenhart selbst glückte der Fund der Korrespondenz des Bischofs mit Moufang und Domdekan Johann Bapt. Heinrich (1, 179). Weitere glückliche Funde wünscht man den künftigen Herausgebern der Ketteler-Schriften.

Der zweite Einführungsband trägt den Titel: Bischof Ketteler als Theologe der Gesellschaftsreform und des Ersten Vatikanums. Prof. Lenhart, der an die fünfundsechzig Studien über Ketteler geschrieben hat, hat sich für diese wichtige Aufgabe zweifellos genügend ausgewiesen. In klarer Gliederung behandelt er zunächst die *Voraussetzungen*, die Kettlers Haltung auf dem Vatikanum I bestimmt haben. Da ist einmal der Münchener Görres-Kreis, in dem der junge Student 1841/43 heranreifte (2, 23). Hinzu kamen die Schriften I. Döllingers und Johann Bapt. Möhlers, die den jungen Mann geistig formten. Der Verfasser nennt außerdem den Exegeten Friedr. Windischmann, den sich damals Ketteler als Seelenführer erwählt hatte, und den Kanonisten Georg Phillips. An geistigem Einfluß überwog indes damals die vierbändige Mystik des Josef von Görres, die das frömmigkeitsbestimmte theologische Weltbild dem jungen Ketteler vermittelt hat (2, 26).

Was Ketteler in den darauffolgenden Jahren seiner Seelsorge studiert hat, wird an dieser Stelle nicht erwähnt. Aus dem ersten Band erfährt man indessen, daß der strebsame junge Geistliche in jenen Wachstumsjahren sich vor allem zu Fénelon, Bourdaloue, Franz von Sales hingezogen fühlte. Er habe dabei aber auch Augustinus, Tertullian, Bernhard und Thomas von Aquin nicht vernachlässigt (1, 144–154). Einigermaßen ist man überrascht zu hören, daß Ketteler als Reiselektüre nach Rom das kurz vorher erschienene „Kapital“ von Karl Marx mitgeführt hat (2, 5). Die geistige Aufgeschlossenheit des Mainzer Bischofs verraten die in dreiundzwanzig Bänden zusammengefaßten Schriften über das Vatikanische Konzil, die Lenhart deswegen im einzelnen bespricht, weil die Marginalnoten eine intensive Auseinandersetzung Kettlers mit diesem Material verraten (2, 31–109).

Auf dieser breiten Grundlage stehend kann der Verfasser endlich zum Hauptteil seines zweiten Bandes, zur Darstellung der Tätigkeit Kettlers auf dem Vatikanum I übergehen, die von Fr. Vigener u. a. verzeichnet worden ist (2, 113–155). Wichtige Vorarbeiten zu diesem Kapitel haben U. Ried und E. Stumm mit ihren Studien zu Kettlers Stellung zum Infallibilitätsdogma (1927 und 1947) geleistet. Die von Lenhart selbst aufgefundene Korrespondenz des Bischofs mit Moufang und Heinrich haben darüber hinaus ursprüngliche Einblicke in den geistigen Reifeprozess vermittelt, in den Ketteler auf dem Konzil geraten war. In dieser neuen Umgebung lagen die Dinge nun einmal ein klein wenig anders als in dem gewohnten Kampfgebiete, in dem der bischöfliche Alltag daheim sich abzuspielen pflegte. Hier schien es zunächst gar nicht um die sozialen Nöte, sondern einzig und allein um diffizile theologische Überlegungen zu gehen. Hier fehlte obendrein praktisch der Gegner, den man packen konnte. Hier ging es überdies (im allgemeinen) leise zu. Hier kam es weniger auf lautstarke Worte, als auf die Kraft der Argumente an. Auf diesem samtenen Parkett mußte Ketteler sich zuerst einmal zurechtfinden. Lenhart kann zeigen, wie sehr der Bischof sich bemüht hat, in seine theologischen Aufgaben hineinzuwachsen. Er kann überzeugend aufweisen, daß Ketteler das Infallibilitätsdogma von Anfang an bejaht hat. Sein eigentliches

Problem war einmal das Verhältnis des sakramentalen Bischofsamtes zum Primat — und diesem Problem wurde nachträglich im Vatikanum II Rechnung getragen (2, 136). Das andere Problem war die Frage der Opportunität einer dogmatischen Erklärung, gegen die beinahe von allen Seiten Sturm gelaufen wurde. Unter diesem letzten Gesichtspunkt glaubte der aufrechte Mann der Vorlage nicht zustimmen zu können. Einen Tag vor der entscheidenden Abstimmung, am 17. Juli 1870, reiste darum der Bischof ab. In seinem Abschiedsschreiben an Pius IX. betonte Ketteler, daß er sich den Entscheidungen des Konzils ebenso unterwerfe, „als wenn ich mit Placet hätte stimmen können“ (2, 138).

Fr. Vigener hat von der „fast krankhaften Sehnsucht (Ketteler) nach Rettung der alten Bischofsgeltung“ gesprochen (2, 147). Der liberale Autor verzeichnete mit diesen Worten völlig das eigentliche Anliegen des Mainzer Bischofs, der mit beinahe prophetischer Vorschau vorausgesagt hat, daß das Konzil seine Arbeit vollenden und die ganze Lehre von der Kirche verkünden wird. Das Vatikanum II hat tatsächlich die Primatlehre von 1870 durch die Lehre von der Bischofskollegialität ergänzt. Beide höchste Gewalten stehen nicht im Gegensatz, sondern in organischer Verbindung. Auch wenn der Papst allein handelt, handelt er jeweils als Haupt des Bischofskollegiums, dessen Garant er nach einem Wort Pauls VI. ist. Man wird Lenhart gerne zustimmen, daß durch diese Feststellung eines der Desiderate Ketteler seine Erfüllung gefunden hat (2, 148). Die überaus zahlreichen Anmerkungen zeigen, welcher Mühe sich der Verfasser mit beiden Bänden unterzogen hat. Dieser Einführung, die das Bild Ketteler in neuem Glanz aufleuchten läßt, möchte man in allen theologischen Studienhäusern und Priesterseminaren die gebührende Verbreitung wünschen.

EGON GOLOMB

Kirchensoziologie als Religionssoziologie¹

Nachdem die niederländischen Brüder Hans und Walter Goddijn bereits 1963 eine „Einführung in die Religionssoziologie“² unter dem Haupttitel „Kirche als Institution“ in deutscher Übersetzung veröffentlicht hatten, erschien nun 1967 auch ihr im vorhergehenden Jahr in den Niederlanden herausgekommenes Buch „Sociologie van kerk en godsdienst“ in deutscher Sprache. Auch diese Übersetzung führt neben dem etwas unklaren, wenn nicht irreführenden Haupttitel „Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral“ den Untertitel „Einführung in die Religionssoziologie“, der den religionssoziologischen Aspekt hervorhebt.

Die Herausgabe von zwei „Einführungen in die Religionssoziologie“ durch dieselben Autoren innerhalb einer so kurzen Zeitspanne könnte zunächst skeptisch stimmen, ob nicht der gleiche Inhalt neugefaßt, gewissermaßen als zweite veränderte Auflage geboten wird, da außerdem die beiden niederländischen Originalfassungen auch vom gleichen Verlag betreut werden. Dem Leser beider Bücher wird jedoch bald deutlich, daß es sich um zwei verschiedene Werke handelt, zumal bei der neuen Veröffentlichung im Gegensatz zum holländischen Original die Länderübersicht zum Entwicklungsstand der Religionssoziologie nicht mitübernommen wurde.

Damit stellt sich aber die Frage, ob sich in den vier bzw. sechs Jahren zwischen beiden Veröffentlichungen die Situation der Religionssoziologie so grundsätzlich geändert hat, daß sie nur in einem neuen Text einzufangen war. Dem Leser wird beim Ver-

¹ Besprechung des Buches von Hans und Walter Goddijn, „Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral“. Einführung in die Religionssoziologie. Aus dem Niederländischen übertragen von Maria Hahn-Hahn. (313.) Verlag Herder, Wien 1967.

² Originaltitel: Godsdienstsociologie het groepsleven van de christenen. Utrecht 1960.