

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Große Kracht, Hermann Josef

'... die Dringlichkeit dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude'. Bischof Wilhelm von Ketteler und die Herausforderungen der sozialen Not seiner Zeit

Jahrbuch für Biblische Theologie 30 (2015): Mitleid und Mitleiden, pp. 265–283

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018

<https://doi.org/10.13109/9783788733339.265>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Große Kracht, Hermann Josef

'... die Dringlichkeit dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude'. Bischof Wilhelm von Ketteler und die Herausforderungen der sozialen Not seiner Zeit

Jahrbuch für Biblische Theologie 30 (2015): Mitleid und Mitleiden, S. 265–283

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018

<https://doi.org/10.13109/9783788733339.265>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

„...die Dringlichkeit dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude“.
Bischof Wilhelm von Ketteler und die Herausforderungen der sozialen Not seiner Zeit.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), der große ‚Arbeiterbischof‘, kann als eine typische, stilprägende Figur aus der Formierungsphase des ultramontanen Katholizismus gelten. Die gesellschaftlichen Umbrüche im Deutschland des 19. Jahrhunderts markierten für die katholische Kirche schwere Herausforderungen, die sie in zahlreiche Konflikte und mühsame Lernprozesse verwickelte. An ihnen nahm Ketteler schon in jungen Jahren lebhaften Anteil. So wurde aus dem hitzköpfigen westfälischen Adelspross ein kircheneifriger Bauernpastor, der 1850 auf den Mainzer Bischofsstuhl berufen wurde und hier, wie eine liberale Zeitschrift im Jahr 1868 anmerkte, schnell zum ‚fehdelustigen Führer des deutschen Ultramontanismus‘¹ avancierte. Von Anfang an zeichneten sich Werk und Wirkung Kettelers durch eine spezifische Zuwendung zu den Armen und Notleidenden aus, denen sein besonderes Mitgefühl galt, wobei ihm Elend und Not in Einklang mit den überlieferten Glaubenstraditionen des katholischen Mittelalters freilich als gottgegeben und unabänderlich galten (1.). Im Kontext der revolutionären Aufbrüche des ‚Freiheitsjahres 1848‘ sollte Ketteler dann die soziale Frage für sich entdecken und ihr eine für das ultramontane Selbstverständnis seiner Zeit charakteristische Lesart geben (2.), bevor er im Verlauf der 1860er Jahre zu der Einsicht gelangte, dass eine wirksame Abhilfe gegen die soziale Not der Zeit ohne Hilfe des Staates nicht zu erreichen sein wird (3.). An der Person Kettelers wird somit in exemplarischer Weise deutlich, welche Lernprozesse der politische und soziale Katholizismus im 19. Jahrhundert durchlaufen musste, bevor er sich von den lange Zeit idealisierten Sozialverhältnissen der Vormoderne hinreichend emanzipieren konnte, um sich vorbehaltlos auf die Realitäten der industriekapitalistischen Moderne einzulassen.

1. Kirchliche Almosenlehre und die vermeintliche Unabänderlichkeit von Elend und Not

Mit den Säkularisationsprozessen des frühen 19. Jahrhunderts kam es zu einem rasanten Niedergang bisheriger Formen einer vielfältig ausdifferenzierten kirchlichen Armenfürsorge, deren Aufgaben nun zunehmend von kommunalen, philanthropischen und fürstenstaatlichen Instanzen übernommen wurden. Im Kontext der katholischen Aufklärung waren in dieser Zeit auch viele Bischöfe und Pfarrer davon überzeugt, dass es die gemeinsame Aufgabe von Kirche und staatlicher Obrigkeit sei, sich um die Wohlfahrt und Glückseligkeit der Menschen zu kümmern, wobei es nicht zuletzt um den gemeinsam verantworteten Aufbau von Armenfürsorgeeinrichtungen u. ä. gehen müsse.² Zudem entwickelte sich hier die Tendenz, die seit Jahrhunderten eingelebte Praxis des spontanen und unregelmäßigen Almosengebens zurückzudrängen und „das Ideal des fleißigen, mäßigen, pflichtbewußten und damit in einem gottesfürchtigen Bürgers“³ zu propagieren. Dabei ging es nicht zuletzt auch um die Abschaffung von Feiertagen, Wallfahrten und Bruderschaften, um auf diese Weise „die Armen von Ausgaben schützen und zu besserem Verdienst führen“⁴ zu können.

¹ *Anonymus*, Ein Haupt der ultramontanen Partei in Europa, in: Die Gartenlaube, Nr. 16 (1868), 244-247, 246.

² Vgl. dazu *B. Schneider*, Christliche Verbrüderung und tätige Nächstenliebe – Armenfürsorge und Bruderschaften im Horizont der katholischen Aufklärung, in: *K. Krimm/D. Mussgnug/Th. Strohm* (Hg.), Armut und Fürsorge in der Frühen Neuzeit, Ostfildern 2011, 237-257; *ders.*, Armut und Armenfürsorge im deutschen Katholizismus des frühen 19. Jahrhunderts. Eine kleine Diskursgeschichte und ihre Perspektiven für die Erneuerung der Sozialethik, in: *A. Habisch/H. J. Küsters/R. Uertz* (Hg.), Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung, Freiburg i. Br. 2012, 45-71.

³ *Schneider*, Verbrüderung, 256.

⁴ Ebd.

Die vor allem mit den reformatorischen Auf- und Umbrüchen in Verbindung gebrachte Unterscheidung zwischen ‚würdigen‘ und ‚unwürdigen‘ Armen spielte auch in der katholischen Literatur dieser Zeit durchaus eine Rolle. Allerdings ging es dabei kaum um die Frage, wer zu Recht oder zu Unrecht als arm und unterstützungswürdig gilt oder wie hoch das Almosen anzusetzen bzw. in welcher Form es zu verabreichen sei. Auch war kaum im Blick, ob das Almosen beim Empfänger eine ‚meliorisierende‘ Wirkung erzielt. Vielmehr galten die Armen und Notleidenden „als selbstverständliche gesellschaftliche Größe“⁵, als ein eigener sozialer Stand, „zu dem der Priester nicht gehört, dem er sich aber zuneigen soll. Eine Statusänderung auf Seiten der Armen wird nicht zum Ziel erklärt, sondern die Linderung ihrer Not und eine gewisse moralische Erziehung hin zu den bürgerlichen Tugenden.“⁶

In den liturgischen Texten, in Gebets- und Andachtsbüchlein, in Predigten und Ansprachen der katholischen Aufklärung spielten die Motive von Not und Armut, von Mitleid und Barmherzigkeit weiterhin eine zentrale, geradezu identitätsstiftende Rolle. Die Armen nehmen nach wie vor einen festen Platz in der hierarchisch strukturierten Gesellschaftsordnung ein und sich aus dem Gefüge der unveränderlichen, vom göttlichen Schöpferwillen gestifteten sozialen Welt nicht wegzudenken. Not und Armut sind vielmehr ständige Begleiter des menschlichen Lebens und können nicht einfach abgeschafft werden. Die Armen selbst gelten dabei – mit der gesamten christlichen Tradition – „als Kinder Gottes und dessen Ebenbilder, als von Jesus Christus Erlöste wie auch als Glieder am einen Leib der Kirche“⁷. Sie genießen insofern eine ganz spezifische kirchlich-religiöse Dignität.

Nach dem heutigen Forschungsstand wird man wohl festhalten können, „dass katholische und protestantische Regierungen und Gemeinden fast gleich stark dazu tendierten, zwischen ‚würdigen‘ und ‚unwürdigen‘ Armen zu unterscheiden“⁸. Allerdings dürfte es in den religiös-sozialen Praxisformen des alltäglichen Lebens relevante und noch lange nachwirkende konfessionelle Unterschiede gegeben haben. Dies gilt etwa für die in den katholischen Territorien häufig weiterbestehende Vielfalt unterschiedlicher Institutionen und Einrichtungen: „pfarrliche Armentafeln, Bruderschaften, private Stiftungen und schließlich die Klöster und großen Abteien. Mit ihnen verband sich das Überleben einer weniger stark reglementierten und bürokratisierten Almosenpraxis, die Bettelverbote unterlief und weiterhin an der religiösen Legitimation des Almosens als verdienstvollem Werk im heiligen Austausch zwischen Gebenden und Empfangenden festhielt.“⁹ Es spricht jedenfalls vieles dafür, dass

⁵ *Schneider*, Armut und Armenfürsorge, 52.

⁶ *Schneider*, Verbrüderung, 239.

⁷ *Schneider*, Armut und Armenfürsorge, 52.

⁸ *R. Jütte*, Tendenzen der öffentlichen Armenpflege in der Frühen Neuzeit Europas und ihre weiter wirkenden Folgen, in: *Th. Strohm/M. Klein* (Hg.), Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas, Bd. 1, Heidelberg 2004, 78-104, 78; zit. nach: *Schneider*, Armut und Konfession – Ergebnisse und Perspektiven (kirchen-)historischer Forschungen zum Armutsproblem unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts und des deutschen Katholizismus, in: *ders.* (Hg.), Konfessionelle Armutsdiskurse und Armenfürsorgepraktiken im langen 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 2009, 9-57, 17.

⁹ *Schneider*, Armut und Konfession, 19. Zudem weisen jüngere Studien darauf hin, „dass dieser Sektor offensichtlich leistungsfähiger war als die Armenfürsorge der Landesherrn“ (ebd., 20). Zu den Ergebnissen des von *Schneider* am Trierer Sonderforschungsbereich ‚Fremdheit und Armut‘ geleiteten Teilprojekts ‚Armenfürsorge und katholische Identität: Armut und Arme im katholischen Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts‘ vgl. auch und vor allem *ders.*, Armutsdiskurse, Armenfürsorge und Industrialisierung im ‚deutschen‘ Katholizismus während des langen 19. Jahrhunderts, in: *S. Steinberg/W. Müller* (Hg.), Wirtschaft und Gemeinschaft. Konfessionelle und neureligiöse Gemeinnsinmodelle im 19. und 20. Jahrhundert, Bielefeld 2014, 35-61.

man von einer erheblichen „Beharrungskraft der Almosenpraxis in der katholischen Bevölkerung“¹⁰ sprechen muss.

Auch der ultramontane Katholizismus, der sich im Gefolge des so genannten ‚Kölner Ereignisses‘, der Gefangennahme des im Streit um die Mischehenfrage streng päpstlich agierenden Kölner Erzbischofs Clemens August von Droste zu Vischering durch den preußischen Staat im November 1837, zu formieren begann und scharfe Aversionen gegen Fortschritt und Aufklärung, gegen Protestantismus, Staatskirchentum und die neuen Regulierungsansprüche des modernen Fürstenstaates entwickelte, hatte sich im Hinblick auf die öffentliche Armenpflege „keineswegs durchgängig jeder staatlichen Aktivität verschlossen, sofern diese eine klare religiöse Rückbindung aufwies und subsidiär erfolgte“¹¹. So lassen sich auch hier gewichtige Stimmen finden, die einräumten, „daß jetzt, schon um der öffentlichen Sicherheit willen, die Staaten genötigt sind sich der öffentlichen Wohltätigkeit anzunehmen. Und in der That gibt es viele Noth, welcher heute nur der Staat mehr abhelfen kann.“¹² Allerdings sollten hier am Ende doch heftige Vorbehalte gegenüber der Leistungsfähigkeit staatlicher Einrichtungen und Organisationen zum stilprägenden Grundmerkmal ultramontaner Kirchlichkeit avancieren. Auch bei Wilhelm von Ketteler, der wie Droste zu Vischering dem westfälischen Landadel entstammte und sich durch das ‚Kölner Ereignis‘ „ganz und gar von Geist der Opposition ergriffen“¹³ fühlte, aus dem preußischen Staatsdienst ausschied, zum Studium der katholischen Theologie nach München ging und sich im Jahr 1844 in Münster zum Priester weihen ließ, wird dies sehr deutlich. So pochte er schon in seiner Zeit als Kaplan in Beckum gegen den Willen des Münsteraner Generalvikars darauf, dass ein neu zu errichtendes, von der Stadt- und Landgemeinde mitfinanziertes Krankenhaus unter der alleinigen Leitung des katholischen Pfarrers zu stehen habe. Er fürchte nämlich, wie er unter ausdrücklicher Berufung auf Droste zu Vischering notierte, nichts so sehr wie „die Tutel des Staates, die dieser in seiner unbequemen Fürsorglichkeit so gerne überall hin und besonders auf milde Anstalten auszudehnen versucht“¹⁴.

Allen Unterschieden in der Verhältnisbestimmung zu den staatlichen Autoritäten im Blick auf Aufgaben der öffentlichen Wohlfahrtspflege zum Trotz hat sich in der katholischen Aufklärung wie im späteren Ultramontanismus die aus vielen Texten des Alten und des Neuen Testaments bekannte religiöse Dignität der Notleidenden und Bedrängten, die sich – in Gegensatz zu den Reichen – der besonderen Wertschätzung Gottes sicher sein dürfen, bruchlos durchgehalten. Die berühmte Stelle aus dem Matthäus-Evangelium: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40), die deutlich macht, dass es hier nicht primär um eine paternalistische Hilfe für die Armen, sondern zuerst und vor allem um eine christologische Identifikation mit ihnen geht, tauchte in

¹⁰ *Schneider*, Verbrüderung, 256. Zur Theorie und Praxis des Almosens grundlegend *M. Lehner*, Caritas. Die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte, Freiburg i. Br. 1997, bes. 65-108 u. 139-191 und *O. Müller*, Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur, Freiburg i. Br. 2005. Während Lehner vor allem die Entwicklungen seit dem 18. Jahrhundert in den Blick nimmt, macht Müller im Rückblick auf die gesamte Christentumsgeschichte „das reiche und zum Teil erst wieder zu entdeckende Erbe früherer Almosentheologie“ (ebd., 14) deutlich.

¹¹ *Schneider*, Armut und Konfession, 39.

¹² So Johann Theodor Laurent, der ultramontan gesonnene Apostolische Vikar für Luxemburg im Jahr 1847; zit. nach *Schneider*, Armut und Armenfürsorge, 55f.

¹³ Brief an Wilderich von Ketteler vom 03.02.1848; II 1, 52-57, 56. Texte Kettelers werden im Folgenden zitiert nach: *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, Sämtliche Werke und Briefe (Mainz 1977-2001). Sie gliedern sich in die fünf Bände der Abt. I (Schriften) und die sechs Bände der Abt. II (Briefe). Ich beziehe mich im Folgenden, oft auch in wörtlichen Übernahmen, auf Auszüge aus meinem Büchlein: *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer 2011.

¹⁴ Brief an das Generalvikariat der Diözese Münster vom 03.12.1847; II 1, 301f.

Fastenpredigten und bischöflichen Hirtenworten immer wieder auf.¹⁵ Ebenso gehörte es zum lebendigen religiösen Überlieferungswissen, dass die Bischöfe seit jeher als ‚Väter der Armen‘ fungieren¹⁶ und schon in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte immer wieder betont hatten, dass man Christus nur unter den Armen finde, dass weltlicher Besitz bloßes Treuhandvermögen sei und der Überfluss den Armen gehöre. Ebenso relevant und bewusstseinsprägend war hier nicht zuletzt auch die ebenfalls bis auf die frühe Christentumsgeschichte zurückgehende Vorstellung einer ‚religiösen Arbeitsteilung‘ von Reichen und Armen im Modus von Almosen und Fürbitte. Schon früh hatten sich hier nämlich das gesamte Mittelalter kennzeichnende Versuche entwickelt, den eigenen Überfluss als Voraussetzung für tatkräftige Mildtätigkeit und Nächstenliebe theologisch zu legitimieren.¹⁷ So heißt es etwa in der im achten Jahrhundert entstandenen Vita des Bischofs Eligius von Noyon geradezu klassisch: „Gott hätte alle Menschen reich erschaffen können, aber er wollte, dass es auf dieser Welt Arme gibt, damit die Reichen Gelegenheit erhalten, sich von ihren Sünden freizukaufen.“¹⁸ Damit waren die religiösen Grundlagen für eine harmonisch-statische Koexistenz von armen und reichen Bevölkerungsgruppen gelegt, die die Armen und die Reichen als gleichermaßen gottgewollte soziale Stände konstituiert und beiden eine unverzichtbare gesellschaftliche Aufgabe zuweist: Die Reichen geben Almosen an die Armen, und diese bitten daraufhin bei Gott um das Seelenheil ihrer Wohltäter. Die Armen fungieren dementsprechend als Platzhalter und Stellvertreter Christi auf Erden (*vicarii Christi*), als ‚Richter und Pförtner des Himmels‘, da die Reichen die himmlische Seligkeit nur durch die Bittgebete der Armen erhalten können.¹⁹ Diese bilden insofern einen wertvollen Teil der politischen Gemeinschaft; und die religiöse Gewissheit, in den ausgemergelten Bettlergestalten dem Angesicht des leidenden Erlösers Jesus Christus zu begegnen, war noch weithin ungebrochen. Allerdings wurden die Armen hier zugleich für die Zwecke des Seelenheils der Reichen instrumentalisiert, denn in dem Maße, wie die Wohlhabenden ganz selbstverständlich meinten, aufgrund ihres Almosens einen Anspruch auf die Fürbitte der Armen zu haben, wurden diese „zum Objekt für die Heilsgewinnung des Reichen degradiert“²⁰. Als unvertretbare menschliche Person, als individuelles Subjekt zählte der Arme nicht; und jeder Versuch, dessen Armut planvoll und nachhaltig zu überwinden, hätte die ganze weltlich-religiöse Ordnung durcheinander gebracht.

Auch Ketteler war von dieser vormodernen Armutswahrnehmung noch entscheidend geprägt. Sie war für den jungen Adelsspross, der nach seiner Priesterweihe nichts anderes als ein einfacher Bauernpastor werden wollte, der fraglos gültige Ausgangspunkt seiner Pastoral. So suchte er Zeit seines Lebens, wie viele andere ultramontane Pfarrer und Kapläne, die besondere Nähe zu den Notleidenden und Bedrängten und entwickelte einen tief mitfühlenden Blick für die Not und das Elend seiner Gläubigen. Alle Widerfahrnisse des Lebens galten ihm dabei als gottgewollte Sündenstrafen, die aber, wenn man sie in rechter Demut und im Wissen um die Kraft der göttlichen Gnade gehorsam zu tragen verstehe, die himmlische Seligkeit nur

¹⁵ Vgl. dazu u.a. *M. Maurer*, Armenfürsorge in der katholischen Verkündigung vom späten 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *M. Maurer/B. Schneider* (Hg.), *Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein ‚edler Wettkampf der Barmherzigkeit‘?*, Münster 2013, 41-57, die zurecht darauf hinweist, dass diese „religiöse Inklusion häufig an die Bedingung eines gottgefälligen Lebens geknüpft“ blieb und einherging mit einer „Exklusion der Sünder, die dem Bild des ‚frommen Armen‘ nicht entsprechen“ (ebd., 43).

¹⁶ Vgl. *Maurer*, ‚Vater der Armen‘?! Arme und Armut in der Verkündigung katholischer Bischöfe, in: *Schneider* (Hg.), *Armutsdiskurse*, 89-118.

¹⁷ *Müller*, *Almosen*, 90-116.

¹⁸ Vgl. dazu *M. Mollat*, *Die Armen im Mittelalter*, München 1984, 47 und *B. Geremek*, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München/Zürich 1988, 35.

¹⁹ Vgl. dazu u. a. *Mollat*, *Die Armen*, 96-106.

²⁰ *A. Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 2., überarb. Aufl., Darmstadt 2000, 593.

umso gewisser erwarten lassen. So erklärte er den Gläubigen in seinen Predigten immer wieder, dass Gott schon immer schwere Prüfungen ausgeschickt habe, die man im vertrauensvollen Gehorsam auf die rettende Gnade Gottes bestehen könne und müsse. Und in der großen Hungerkrise des Jahres 1846 predigte er, dass man „den allmächtigen, ewigen Gott als die letzte wahre Ursache von Theuerung und Krankheit, Pest, Hunger und Elend“ anerkennen und verehren müsse. Denn während andere sich darüber streiten, welches die eigentliche Ursache der Kartoffelkrankheit sei, „so denkt der Christ: Es war so Gottes Wille“.²¹

2. Das ‚Freiheitsjahr 1848‘ und der Aufruf zum ‚edlen Wettkampf der Confessionen‘

Ketteler zog 1848 als gewählter Vertreter des Wahlkreises Tecklenburg in die Frankfurter Nationalversammlung ein. Hier ging es ihm vor allem um die Verteidigung der Freiheitsrechte der Kirche gegen die Regulierungsansprüche des modernen Territorialstaates, den er als eine usurpatorische Macht erlebte, die die jahrhundertealten Rechte der Kirche ebenso wie die Eigenrechte der zahlreichen anderen sozialen Lebensformen und Gemeinschaften elementar bedrohte. Zwar drängte im Kontext der 1848er-Aufbrüche auch die soziale Frage mit Macht auf die Agenda der Politik; für Ketteler war sie jedoch zunächst kein Thema, obwohl er mit dem Elend der Menschen wesentlich enger in Berührung gekommen sein dürfte als die meisten anderen Abgeordneten. So formulierte er in seiner Ansprache bei der Beerdigung zweier preußisch-konservativer Abgeordneter, die bei den Septemberunruhen ums Leben gekommen waren,²² gegen die Agitation der so genannten ‚Volksfreunde‘ von der politischen Linken mit einem gewissen Stolz: „Ich kenne auch das deutsche Volk. Ich kenne es zwar nicht aus den Volksversammlungen, ich kenne es aber aus seinem Leben. Ich lebe mit und unter dem Volke, ich kenne es in seinen Leiden, in seinen Schmerzen. [...] Ich habe mein ganzes Leben dem Dienste des armen Volkes gewidmet, und je mehr ich es kennen gelernt, desto mehr habe ich es lieben gelernt [...]; ich höre den Hülferuf für unsere armen leidenvollen Mitbrüder [...] – und ich sehe die Habgier und den Geiz zunehmen, die Genußsucht immer wachsen, ich sehe Menschen, die sich ‚Männer des Volkes‘ nennen, nichts anderes treiben als die Noth vermehren, die Arbeitslust untergraben und ihre armen verführten Mitbrüder auf die Taschen ihrer Mitmenschen hetzen, während sie selbst nicht daran denken, ihren Säckel den Armen zu öffnen.“²³

Auch wenn Ketteler den politischen Forderungen nach Einführung sozialer Grundrechte für die unterbürgerlichen Schichten im Jahr 1848 wenig Aufmerksamkeit schenkte, so brachte er seinen Kampf um die Freiheit der Kirche doch mit dem „Interesse der Nothleidenden und Armen“ in Verbindung. Er verortete diesen Kampf nämlich im Kontext einer scharfen konfessionellen Rivalität. So schrieb er im Entwurf einer nie gehaltenen Rede vor der Nationalversammlung: „Wer kann hier helfen, wenn nicht die Glaubensbekenntnisse? Geben Sie ihnen die Freiheit, und dann rufen Sie sie auf zum edlen Wettkampfe der Liebe und Barmherzigkeit, und Sie werden Wunder sehen. Eine Vereinigung der Confessionen durch Lehre und Wissenschaft ist viel versucht, aber bisher nicht erreicht. Wohlan, so lassen Sie die

²¹ Predigt vom November 1846, zit. nach *O. Pfülf*, Bischof von Ketteler (1811-1877), Eine geschichtliche Darstellung, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1899, 142.

²² Bei schnell niedergeschlagenen Frankfurter Barrikadenkämpfen waren die preußischen Abgeordneten Fürst Felix von Lichnowsky und General Hans von Auerswald überfallen und tödlich verletzt worden. Anschließend wurde der Belagerungszustand über der Stadt verhängt. Die geplante Trauerfeier für die Opfer aus dem Volk durfte nicht abgehalten werden; vgl. *W. Siemann*, Die deutsche Revolution von 1848/49, Frankfurt/M. 1985, 162f.

²³ Leichenrede, gesprochen am Grabe der am 18. September gewaltsam Ermordeten und der im Kampf gegen die Aufständischen Gefallenen; I 1, 10-16, 14f.

Confessionen sich messen an der Kraft der Liebe, die sie in sich haben, und wenn wir erkennen, wo die wahre Liebe, die aufopfernde, hingebende Liebe ist, dann werden wir vielleicht erkennen, wo auch der wahre Glaube ist. Ein edlerer Wettkampf läßt sich doch nicht denken, er ist aber unmöglich, so lange Sie die Freiheit nicht gewähren.“²⁴

Ketteler greift hier ein Motiv des evangelischen Theologen Karl Zittel auf, der 1849 Stadtpfarrer in Heidelberg werden und 1865 zu den Gründungsmitgliedern des Deutschen Protestantenvereins gehören sollte. Zittel hatte während der Debatte über die Grundrechte – im Tenor konfessioneller Versöhnung – u.a. ausgeführt, dass sich „das Volk vom dem theologischen Hader abgewendet hat und kein Interesse mehr daran findet“. Stattdessen sei es heute „die sociale Frage, die so gewaltig in allen Verhältnissen an uns herantritt, [...] welche auch das religiöse Leben erfaßt hat, und es ist die Aufgabe aller religiösen Genossenschaften, von nun an hier den Geist der Zeit zu erkennen, zu erfassen und auf denselben im Geiste des Christenthums zu wirken. Wie soll die sociale Frage anders gelöst werden? Meine Herren, die rothe Fahne auf den Barrikaden löst sie nicht; sie kann zerstören, aber nicht aufbauen. [...] Die Liebe ist es, die heilige Gottes- und Menschenliebe allein, welche im Stande ist, hier das Rechte zu finden und das Rechte zu schaffen. [...] Hier ist der Boden, auf dem allein der Friede gepflanzt werden kann, hier ist der Boden, wo endlich einmal die Kirchen sich begegnen und sich die Hand zu bieten im Stande sind.“²⁵

Als Ketteler diese Rede hörte, hatte er – freilich gegen Zittels Intention – sein eigentliches Thema entdeckt: die soziale Frage als Ausweis der Überlegenheit der katholischen Kirche, die hier einzig helfen könne, während alle anderen Konfessionen und Weltanschauungen, wenn es um die praktische Bewährung ihrer Überzeugungen geht, zum Scheitern verurteilt seien. Wie sehr ihn diese Entdeckung begeisterte, wird auch in seiner Rede auf der Mainzer Versammlung der Pius-Vereine deutlich. Ketteler sprach hier von der Größe und Dringlichkeit der sozialen Frage, auf die ihn „ein würdiger protestantischer Geistlicher in der Paulskirche“ gebracht habe und die ihn „mit der größten Freude“ erfülle: „nicht die Noth freut mich, die ich in Wahrheit in tiefstem Herzen mitfühle, nicht das Elend meiner Brüder, – nein, sondern daß es jetzt sich zeigen wird und zeigen muß, welche Kirche die Kraft der göttlichen Wahrheit in sich trage. Es wird sich zeigen, daß der katholischen Kirche die endliche Lösung der socialen Frage vorbehalten ist; denn der Staat, mag er Bestimmungen treffen, welche er will, hat dazu nicht die Kraft. [...] Wenn es sich zeigt, daß bei uns die Heimath der Liebe, einer werktätigen, christlichen, zur Hülfe der armen Brüder tüchtigen Liebe sich findet, dann wird auch die Wahrheit unserer Glaubenslehren anerkannt werden.“²⁶

Auch in den großen Adventspredigten, die Ketteler 1848 im Mainzer Dom hielt, ging es ihm darum, „der Welt den Beweis zu liefern, daß alle Staatsformen nicht im Stande sind, die Wohlfahrt der Menschheit zu begründen, und dass es dazu einer andern und höhern Kraft bedarf“²⁷. Er greift dabei auf die klassische Eigentumslehre des Thomas von Aquin zurück, der er zutraut, „die Uebel der Zeit zu heilen“ und zwischen den antagonistischen Polen: „starres Festhalten am Rechte des Eigenthums“ und „ebenso entschlossenes Lügen jedes Eigenthumsrechts“ vermitteln zu können. Dieser Lehre zufolge könne der Mensch kein volles Eigentums-, sondern nur ein Nutzungsrecht an den irdischen Gütern geltend machen, so dass

²⁴ Entwurf einer Rede über die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat zur 1. Lesung der Grundrechte (Artikel III); I 5, 104-109, 108f.

²⁵ Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, Bd. 3, Frankfurt/M. 1848, 1665-1668, 1667.

²⁶ Rede vor der Ersten Versammlung des Katholischen Vereines Deutschland in Mainz am 4. Oktober 1848; I 1, 17-20, 18f.

²⁷ Die großen socialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten gehalten im Hohen Dom zu Mainz; I 1, 22-87, 35.

es keine Berechtigung gebe, „mit dem irdischen Gütern anzufangen, was der Mensch will“. Vielmehr habe jeder Einzelne die Pflicht, „die Güter so zu benutzen, wie Gott es will und festgesetzt hat“, d.h. so, „daß alle Menschen aus den Erdengütern ihre nothwendigen Leibesbedürfnisse erhalten“. Im Hinblick auf die Fürsorge und Verwaltung der Güter der Erde (ius procurandi et dispensandi) habe man zwar schon aus Gründen der natürlichen Vernunft „das Eigenthumsrecht der einzelnen Menschen“ anzuerkennen, denn gemeinschaftlicher Besitz führe, wie die Erfahrung lehrt, nur allzu leicht zu Zank und Streit, so dass nur auf diese Weise „für die gute Verwaltung der irdischen Güter selbst gesorgt“ sei. Was aber das Recht des Fruchtgenusses angehe, so beharre Thomas von Aquin zu Recht darauf, dass der Mensch die Früchte dieser Güter „niemals als sein Eigenthum, sondern als ein Gemeingut Aller betrachten“ und deshalb „gerne bereit sein“ müsse, „den Andern in ihrer Noth mitzutheilen“. Man sehe hier also, so Ketteler, die katholische Lehre „der falschen Lehre vom Rechte des Eigenthums sich widersetzen und den wahren Communismus aufstellen“, denn: „Sie heiligt den Communismus, indem sie die Früchte des Eigenthums wieder zum Gemeingute Aller macht.“²⁸

Allerdings lässt Ketteler keinen Zweifel daran, dass er von den ‚communistischen‘ Vorstellungen der Sozialisten seiner Zeit denkbar weit entfernt war, denn er legte größten Wert auf die Feststellung, dass zur Bekämpfung von Not und Elend alles von der tugendhaften Moralität des Einzelnen abhängen und nichts durch die kalte Gesetzlichkeit des Staates zu regeln sei. So hätte Gott zwar eine Ordnung der Welt errichten können, die von vornherein jedem den Unterhalt seines Leibes gewährleiste; „das lag aber nicht in seiner erhabenen Absicht [...]“; er ordnete deshalb eine ungleiche Vertheilung der Güter in Bezug auf Besitz und Verwaltung an, um so den Menschen zum Ausspender seiner Gaben an seine Mitbrüder zu machen“. Denn „wenn diese Fürsorge durch Polizeimaßregeln oder Staatsgesetze erzwungen werden könnte, so wäre die schönste Quelle der edelsten Gesinnung in der Menschheit verstopft“.²⁹ Wahre Abhilfe gegen die Übel der Zeit könne deshalb nur gefunden werden, wenn es gelingt, das Projekt einer umfassenden Rekatholisierung der Gesellschaft durchzusetzen. Habgier und Genusssucht hätten nämlich allenthalben Herz und Verstand der Menschen in Besitz genommen und die christlichen Tugenden von Mildtätigkeit und Demut getilgt. Dadurch würden die Reichen gegenüber der Not der Armen unsensibel und gleichgültig, während der Hass der Armen auf die Reichen gefährlich zunehme. Und um diesem Moralverfall zu wehren, komme alles auf die Wiederherstellung der wahren christlichen Gesinnung in allen Ständen des Volkes an.

Statt also auf politische Veränderungsprogramme zu setzen, sei einzig die katholische Kirche in der Lage, die soziale Frage wirklich zu lösen. So erklärt er seinen Zuhörern: „Die Ungleichheit des Vermögens, der Ueberfluß der Einen, die Dürftigkeit der Anderen an sich betrachtet, führt durchaus keine Spaltung unter den Menschen herbei, sondern ist vielmehr, bei vorherrschender christlicher Gesinnung, das festeste und schönste Bindemittel der Menschen untereinander, weil sie zur Bethätigung der christlichen Liebe, der wahrhaft

²⁸ Ebd., 25-32. Die thomatische Eigentumslehre sollte in den folgenden Jahrzehnten häufiger unter Kommunismusverdacht gestellt werden. So warnte etwa 1887 der protestantische Göttinger Theologe Albrecht Ritschl vor der Gefahr „für die Stetigkeit und Sicherheit des öffentlichen Lebens“, die von der Eigentumslehre des Thomas von Aquin ausgehe. Man habe „das Urteil zu schöpfen, daß die sozialistischen Grundsätze von jeher in der römischen Kirche Heimatrecht haben. Die gegenseitige Verwandtschaft verrät sich in der Gegenwart endlich noch in der Sympathie mit sozialistischen Ansprüchen, welche Schriftsteller über die soziale Frage, die dem katholischen Klerus angehören, deutlich kundgeben.“ (A. Ritschl, Festrede im Namen der Georg-August-Universität zur Feier ihres 150jährigen Bestehens vom 8. 8. 1887, in: Göttinger Universitätsreden aus zwei Jahrhunderten (1737-1934), Göttingen 1978, 288-299, 293 u. 295)

²⁹ Ebd., 32

brüderlichen Gesinnung Gelegenheit gibt.“³⁰ Zudem sei nur im Rahmen eines lebendigen Christentums „wahre Arbeitsamkeit und freudige Ertragung der mit der Arbeit verbundenen Mühe möglich“, denn es sei „eben eines der Geheimnisse des Christenthums, daß es versteht, dem Menschen jene Gesinnung einzuflößen, die ihn antreibt, mit Freude und Lust jene mühevollen Arbeit zu ertragen, die sich nun einmal nicht abschaffen läßt“. Wie also das Christentum bei den Armen „die wahre Arbeitsamkeit hervorruft und dadurch den wahren Wohlstand begründet“, so sichere es bei den Reichen die wahre Wohltätigkeit. Der Wohlhabende nämlich, „der seine Endbestimmung in dem jenseitigen Leben sucht“, wird seine Reichtümer als ein Mittel betrachten, „um durch ihre gute Verwendung den Besitz Gottes zu erlangen“. Die eigentliche Lösung bestehe deshalb in der Wohltätigkeit der Reichen und der Bescheidenheit der Armen, in der „Gesinnung eines wahrhaft christlichen Arbeiters, der mit Verachtung nicht auf die Reichen, sondern auf den Reichtum und äußeren Glanz hinblickt; der im Gefühle, daß seine Menschenwürde nicht im Reichtume, sondern in wahrer Tugend besteht, gern den ganzen äußern Tand den Reichen überlässt...“.³¹

Kettelers ungebrochene Fortführung der vormodernen katholischen Almosenlehre, die im ultramontanen Katholizismus wiederbelebt und mit einer scharf antiprotestantischen Stoßrichtung aufgeladen wurde,³² verbindet sich dabei mit der bereits erwähnten, zwischen paternalistischer Mildtätigkeit und echten Verbundenheitsgefühlen changierenden Zuwendung zu den Armen und Notleidenden. So lassen Kettelers Adventspredigten – entgegen seiner Neigung zu scharfer Droh- und Bußpredigt – immer wieder ein deutliches Gespür für die Grenzen religiöser Ermahnungen erkennen. In den Milieus der Armen könnten kirchliche Moralvorstellungen nämlich, wie er ausführte, oftmals keinerlei Wurzeln schlagen: „Gute Lehren und Ermahnungen helfen hier eben so wenig wie einzelne Hilfeleistungen. [...] Die Armen müssen erst wieder fühlen, daß es eine Liebe gibt, die ihrer gedenkt, ehe sie der Lehre der Liebe Glauben schenken. Dazu müssen wir die Armen und die Armut aufsuchen bis in ihre verborgensten Schlupfwinkel, ihre Verhältnisse, die Quellen ihrer Armut erforschen, die Leiden, ihre Thränen mit ihnen theilen, keine Verworfenheit, kein Elend darf unsere Schritte hemmen, wir müssen es ertragen können, verkannt, zurückgestoßen, mit Undank belohnt zu werden, wir müssen uns immer wieder durch Liebe aufdrängen, bis wir die Eisdecke, unter der das Herz des Armen oft vergraben, aufgethaut und in Liebe überwunden haben“. Mit einem deutlich wahrnehmbaren Stolz auf die ultramontane Nähe zum armen Volk wirft Ketteler den demokratischen Anhängern der sozialen Republik in diesem Zusammenhang den Fehde-Handsuh hin und erklärt: „Was vermögen diese Volksfreunde, um die socialen Uebel zu heilen, um die Armuth zu mildern, um die Menschen zu versöhnen? [...] Finden wir sie in den Hütten der Armen, an den Kranken- und Armenbetten? Sehen wir sie sich selbst arm machen, selbst arm leben, um den Armen zu helfen? Nichts von dem Allen. Ihre Volksliebe zeigen sie durch den Haß, den sie unter den Menschen verbreiten; sie

³⁰ Ebd., 48.

³¹ Ebd., 66f.

³² Vgl. dazu klassisch *G. Ratzinger*, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. 2., umgearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1884, der die vom Protestantismus vertretene „theoretische Läugnung der Verdienstlichkeit guter Werke und die praktische Missachtung des Eigenthums der frommen Stiftungen“ für „die schlimmsten Erscheinungen im socialen und wirthschaftlichen Leben der Völker“ (ebd., IX) verantwortlich macht: „Habsucht und Härte überwucherten, Milde und Barmherzigkeit schwanden“; und zwar vor allem deshalb, weil die kirchliche Armenpflege zugunsten des Unterstützungswesens der politischen Gemeinden, „welche die Beiträge in Form der Steuer erheben mussten“ (ebd., IX), geschwächt worden sei. Das „christliche Ideal“, das in den „Glanzepochen der christlichen Gesellschaft“ das Leben und Streben der Menschen bestimmt habe, erkenne die gottgewollten Unterschiede zwischen Armen und Reichen durchaus an, wolle aber die erst in der Neuzeit aufkommenden „Extreme äußersten Reichtums und äußerster Armuth“ überwinden, denn „nach der Lehre Christi bleiben Armuth und Reichtum. Aber die Armut schändet nicht mehr“; und der Reichtum „muß von seinem Überflusse Almosen geben“ (ebd., 22).

machen sich selbst einen bequemen Tag, leben selbst wie die Reichen, sind selbst mit allen Lastern und Leidenschaften der Reichen entzündet und wagen es dennoch, die Armen auf die Reichen zu hetzen [...].“³³

3. Das Ende kirchlicher Überlegenheitsansprüche und das ungeliebte Plädoyer für Staatshilfe

Mit der klassischen katholischen Eigentums- und Almosenlehre verbindet sich eine grundsätzliche Skepsis gegenüber steuerfinanzierten staatlichen Interventionen aller Art. Die prinzipielle Unantastbarkeit des zwar in hohem Maße sozialpflichtigen, vor staatlichen Enteignungs- und Besteuerungsmaßnahmen aber ebenfalls möglichst zu schützenden Privateigentums ist für Ketteler eine unverzichtbare Grundlage allen gesellschaftlichen Lebens, die nicht zur Disposition fürstlicher Willkür oder parlamentarischer Mehrheiten gestellt werden darf. Zwar dürfe der Staat, wie er in seiner 1864 erschienenen Schrift *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*³⁴ ausführte, „die Gemeinden verpflichten, also die Eigenthümer in den Gemeinden, für ihre Armen zu sorgen, d.h. von ihrem Eigenthum so viel herzugeben, wie nöthig ist, um diesen Armen die Lebensnothdurft zu gewähren“. Darüber hinaus aber kenne „die Theologie eigentlich keine Zwangsabgabe zur Milderung der Noth der Mitmenschen, sondern nur eine moralische Pflicht, eine Pflicht der christlichen Nächstenliebe“, denn „die staatliche Zwangsgerechtigkeit geht nur bis auf eine gewisse Grenze, die zum Schutze Aller und zur Ordnung notwendig ist“.³⁵

Die eigentliche Verantwortung für eine wirksame Abhilfe gegen Not und Elend liege deshalb nicht beim Recht des Staates, sondern bei der Moralität des Individuums, d.h. in dessen „freier Pflichtbestimmung“³⁶. Und im festen Vertrauen auf die Großzügigkeit und Spendenbereitschaft nicht so sehr des wohlhabenden Bürgertums, sondern des christlichen Adels, dem er selbst entstammt, zeigte er sich in den frühen 1860er Jahren noch davon überzeugt, „nach und nach auch die größten Kapitalien zusammenzubringen“³⁷. Besondere Hoffnungen setzte er hier auf die von Ferdinand Lassalle propagierten Produktivassoziationen, also auf mit staatlicher Finanzhilfe zu errichtende Fabriken in Arbeiterhand, mit denen, wie Lassalle formuliert hatte, die Herrschaft des Lohngesetzes gebrochen und der Arbeiterstand zu seinem eigenen Unternehmer gemacht werden könne.³⁸ Ketteler war von Lassalles Idee der Produktivassoziationen fasziniert und verfolgte zu dieser Zeit den Plan, in seinem Bistum mit Spendengeldern fünf verschiedene Produktivassoziationen ins Leben zu rufen. Seine Bemühungen um die Einwerbung nennenswerter Kapitalbeträge blieben aber weithin erfolglos, was für ihn auch persönlich eine herbe Enttäuschung darstellte.³⁹

³³ Die großen socialen Fragen; I 1, 45f.

³⁴ Die Arbeiterfrage und das Christenthum; I 1, 367-515.

³⁵ Ebd., 415f.

³⁶ Ebd., 416. Es gebe nun einmal, führt Ketteler in diesem Zusammenhang aus, „zwei Systeme der Besteuerung, das eine übt der Staat, das andere das Christenthum. Der Staat besteuert durch äußeren Zwang nach Steuergesetzen, Steuerlisten und durch Steuerboten; das Christenthum besteuert durch das innere Gesetz der Liebe, und der Steuerzwang und die Steuertaxe und der Steuerbote sind da der freie Wille und das Gewissen.“ (ebd., 452)

³⁷ Ebd., 452.

³⁸ Vgl. dazu *Große Kracht*, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, 100-108.

³⁹ In einem Brief an Lujo Brentano vom 17.11. 1868 beklagte er in diesem Zusammenhang, „daß Gott mich in eine Diözese berufen hat, in welcher gerade in jenen Ständen, auf die ich bei diesem Unternehmen besonders rechnen mußte, absolut kein Verständnis für dasselbe vorhanden ist“ (II 5, 758-760, 760).

Vor diesem Hintergrund rang sich Ketteler zunehmend zu der Einsicht durch, dass es ohne systematische Staatshilfe wohl doch nicht gehen werde. So erklärte er in seiner Ansprache auf dem Stiftungsfest des Katholischen Gesellenvereins in Mainz im November 1865 im Blick auf Fördergelder, die der Staat den Investoren großer privater Eisenbahnprojekte zur Verfügung gestellt hatte: „Für den Staat, für die ganze Gesellschaft kann es in unseren Tagen kaum ein höheres Interesse geben, als den Arbeiterstand vor dem Verderben zu bewahren. Wenn der Staat sich verpflichtet hält, große und wichtige Unternehmungen durch Staatshilfe zu unterstützen und zu befördern, dann darf er sich auch der Unterstützung des Arbeiterstandes nicht entziehen.“⁴⁰

Dieser erstmalige Ruf nach Staatshilfe markiert einen echten Umbruch, dessen Bedeutung für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat kaum überschätzt werden kann. Die bisher so energisch verteidigte Konkurrenzhermeneutik, der zufolge jeder Ruf der Kirche nach staatlicher Hilfe in der sozialen Frage nur als Kapitulationserklärung gegenüber den Herrschafts- und Regulierungsansprüchen des modernen Territorialstaates verstanden werden könne, hat Ketteler damit aufgegeben. Allerdings hatte die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche im Hinblick auf die angemessene Arbeits- und Verantwortungsverteilung in der öffentlichen Wohlfahrt und der Armenfürsorge ihre beunruhigende Kraft noch nicht verloren. Denn hier lag für Ketteler und den ultramontanen Katholizismus seiner Zeit ohne Zweifel ein erhebliches Dilemma. Zwar hatte man längst erkannt, dass zu einer wirklichen Abhilfe der Not die Hilfe des Staates unverzichtbar ist; wie man eine solche Forderung nach Staatshilfe aber erheben kann, ohne damit zumindest latent die soziale Überflüssigkeit der Kirche einzugestehen, war kaum absehbar. Denn wenn man einräumte, der sozialen Not mit den Heilmitteln der katholischen Liebestätigkeit allein nicht mehr angemessen begegnen zu können, dann schien man in der Tat die Axt an die Wurzel der eigenen Existenz zu legen. Das Problem jedenfalls, wie der Katholizismus auf dem Boden der industriekapitalistischen Moderne zu einer eigenen sozialpolitischen Position jenseits moralisierender Tugendappelle und wohlfeiler Himmelsvertröstung, jenseits liberaler Selbstverantwortlichkeit und sozialistischer Staatszentrierung finden könne, stand nun unerbittlich im Raum und sollte die Selbstverständigungsdebatten des sozialen Katholizismus in den nächsten Jahrzehnten entscheidend prägen.

Mit Kettelers Stiftungsfestrede war allerdings das Fundament für eine den Verhältnissen neuzeitlicher Staatlichkeit angemessene Differenzierung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gelegt, die den modernen Interventionsstaat als wirtschafts- und sozialpolitischen Akteur grundsätzlich anerkennt, die bisherige Skepsis gegenüber ‚staatlicher Zwangsgerechtigkeit‘ überwindet und die systematische Herstellung und Beförderung sozialer Gerechtigkeit als fundamentale Staatsaufgabe in den Blick nimmt. So notierte Ketteler hier, dass die neue Forderung nach staatlicher Hilfe keineswegs, wie er noch wenige Jahre zuvor meinte, in Konkurrenz zur freien Liebestätigkeit der Christen treten müsse. Vielmehr gelte: „Nein, selbst wenn Alles geschieht, was geschehen kann, und die schreienden Mißverhältnisse [...] beseitigt sind, werden wir immer noch Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, Begabte und Unbegabte, Glückliche und Unglückliche u. s. w. unter uns haben, die Gelegenheit bieten, die Werke der christlichen Nächstenliebe und Barmherzigkeit zu üben.“⁴¹

⁴⁰ Ansprache anlässlich der Festfeier des Mainzer Gesellenvereins vom 19. November 1865 über die soziale Frage; I 1, 658-688, 688. Diese Rede wurde schon von den Zeitgenossen als eine politische Sensation wahrgenommen und nicht nur vom katholischen *Mainzer Abendblatt*, sondern umgehend auch von der Zeitung des Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Vereins, dem *Social-Demokrat*, abgedruckt.

⁴¹ Ebd.

Nachdem sich Ketteler 1865 erstmals zur Forderung nach Staatshilfe durchgerungen hatte, sollte er in den Folgejahren zentrale Beiträge zur politischen Selbstfindung des sozialen Katholizismus beisteuern. An erster Stelle ist hier die klare Anerkennung gewerkschaftlicher Zusammenschlüsse mitsamt des Streikrechts zu nennen, mit der er im Jahr 1869 im sozialkatholischen Denken Neuland betreten hatte; zu einer Zeit, in der der Höhepunkt der deutschen Streikbewegung noch in weiter Ferne lag. In seiner berühmten Liebfrauenpredigt vor Tausenden von Arbeitern im Sommer 1869 erklärte er, es sei „eine Forderung der Gerechtigkeit und des Christenthums“, dass sich die Arbeiter zu gemeinsamen Arbeitsniederlegungen zusammenschließen dürfen, um auf diese Weise „der Menschenarbeit und dem Arbeiter seine Menschenwürde zurückzugeben, die ihnen die Grundsätze der liberalen Volkswirtschaft geraubt hatten“.⁴² In diesem Zusammenhang rief er aus: „Was helfen die sogenannten Menschenrechte in den Constitutionen, wovon der Arbeiter wenig Nutzen hat, solange die Geldmacht diese socialen Menschenrechte mit Füßen treten kann?“⁴³

Zu einem klaren Plädoyer für eine systematische staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung konnte er sich zu dieser Zeit jedoch noch nicht durchringen. Allerdings fällt auf, dass er auch hier den von ihm eigentlich bekämpften Anliegen der Sozialdemokratie ungewöhnlich freundlich begegnete. Zwar warnte er die Arbeiterbewegung davor, „in unklare, phantastische, socialistische Bestrebungen“⁴⁴ auszuarten; er distanzierte sich aber von den sozialistischen Führungsfiguren keineswegs, sondern forderte sie lediglich auf, „ihrem Hasse gegen das Christenthum“ zu entsagen und „wenigstens eine achtungsvolle, wohlwollende Stellung zur Religion und zur Kirche“⁴⁵ einzunehmen. Erneut sind hier Kettelers besondere Nähe zu den Nöten der Fabrikarbeiter und seine hohe Sensibilität für ihre Lebenswelten und Mentalitätslagen zu spüren. So warnt er seine Zuhörer zwar nachdrücklich davor, ihren hart verdienten Arbeitslohn den Wirtshäusern zu überlassen; zugleich zeigt er aber Verständnis für eine gewisse „Ausschweifung“ und „Unmäßigkeit“ des Arbeiters: „Es hat vielleicht nie auf Erden eine solche angestrengte, eine so ununterbrochene, eine so ruhelose Arbeit gegeben wie die Fabrikarbeit. [...] Wie leicht kann es da geschehen, daß der in demselben Arbeitsraum, auf demselben Stuhl, täglich die gleiche Reihe von Stunden immer an dieselbe mechanische Thätigkeit gebundene Mensch endlich, wenn er von dieser sauren Arbeit befreit ist, in Unmäßigkeit und Ausschweifung eine gewisse Entschädigung sucht. Es gehört daher eine hohe sittliche Kraft dazu, bei einem solchen Leben mäßig und sparsam zu bleiben...“⁴⁶

Kurze Zeit später, in seinen verschiedenen Papieren zur Arbeiterfrage, die er für die Anfang September 1869 tagende Fuldaer Bischofskonferenz vorbereitet hatte, forderte Ketteler dann aber explizit eine „Staatsgesetzgebung zum Schutze der Arbeiter“⁴⁷; eine Forderung, die sich seine bischöflichen Mitbrüder allerdings nicht zu eigen machen wollten. Er schilderte die Lage der Arbeiterschaft hier erneut in dramatischen, geradezu verzweifelten Worten, wenn er von der „der modernen Zeit eigenthümlichen Masse der besitz- und freudenlosen, der unzufriedenen und lebensmüden Proletarier“ spricht: „Der Arbeiter hat keine Hoffnung, sich jemals aus seiner elenden Lage erheben zu können wie der selbständige Handwerker. Im Berufe des Arbeiters ist nichts geeignet, ihn geistig und moralisch zu heben. Er arbeitet und quält sich, aber nicht für sich, sondern für den Capitalisten; unter dem Einfluß des

⁴² Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältniß zu Religion und Sittlichkeit. Eine Ansprache, gehalten auf der Liebfrauen-Haide am 25. Juli 1869; I 2, 406-428, 413.

⁴³ Ebd., 418.

⁴⁴ Ebd., 426.

⁴⁵ Ebd., 412.

⁴⁶ Ebd., 414.

⁴⁷ Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter, Fürsorge der Kirche für Gesellen und Lehrlinge, Fürsorge der Kirche für dienstlose weibliche Dienstboten; I 2, 429-468, 447f.

materialistischen Geistes, welcher das moderne Industriegewesen beherrscht, kommt er nur als Waare, als lebendige Maschine in Berechnung und fängt an, sich selbst nur mehr als Maschine zu fühlen [...].⁴⁸ Seinen Bischofskollegen schlug Ketteler den Aufbau einer eigenen Arbeiterpastoral vor, die einen vollständigen Bruch mit der bisherigen, für die spezifischen Lebenswelten der Fabrikarbeiter völlig unsensiblen Kirchenpastoral verlange, denn „für die Gnaden des Christenthums, so lange sie nur auf dem Wege der gewöhnlichen Pastoration geboten werden, ist eine solche Arbeiterbevölkerung im Großen und Ganzen vollkommen unempfänglich und unzugänglich“⁴⁹.

In seiner letzten, im Januar 1873 erschienenen Monographie erklärte Ketteler dann erneut, dass der Arbeiterstand, solange er „nicht durch eigene Organisation sich selbst helfen kann“, berechtigt sei, „vom Staat Schutz für sich, seine Gesundheit, seine Arbeitskraft, seine Familie gegen die Uebermacht, welche der Kapitalbesitz verleiht“⁵⁰, zu fordern. Zu den Erfolgsaussichten gewerkschaftlicher Selbstorganisation und Arbeitskämpfmaßnahmen äußerte er sich nun jedoch dezidiert skeptisch. Dass diese „eine gesetzliche Regelung nicht ersetzen können, zeigen schon die vielen verunglückten Strikes [...]. Die Gesetzgebung hat gewiß keine Veranlassung, diesem traurigen socialen Kampf zwischen Arbeitern und Arbeitgebern jene Arbeit zu überlassen, die sie selbst auf geordnetem Wege regeln sollte.“⁵¹ Ketteler forderte in diesem Text nicht nur ein ganzes Maßnahmenbündel zum Arbeiterschutz, sondern u. a. auch eine deutliche Reduzierung des Militäretats, Steuerbefreiung für notwendige Lebensmittel, eine Börsen- und eine Einkommenssteuer für Gründungs- und Aktiengesellschaften. Besonders scharf ging er in diesem Zusammenhang mit dem „Staatsschuldenwesen unserer Großstaaten“ ins Gericht, denn allenthalben müssten sich die heutigen Staaten „bei ihren Anleihen von den großen Geld- und Börsenmännern Bedingungen gefallen lassen, denen kein Privatmann mit wohlbegründetem Credit unterworfen ist“.⁵² Man könne hier aber durchaus „einige Verbesserungen“ erzielen, wenn man z. B. „für den Umsatz der Werthpapiere eine Staatscontrole und eine entsprechende Besteuerung“⁵³ einführe. Insgesamt aber, so notiert Ketteler realistisch-resignativ, lasse sich an den gegenwärtig bestehenden Verhältnissen „im Großen und Ganzen nichts ändern“, denn „die Interessenten an diesem modernen Raubritterthum sind in den herrschenden Klassen und durch sie in der Presse, in der Kammer, in den Regierungen zu gut vertreten“.⁵⁴ Drohend fügte er allerdings hinzu: „Vielleicht wird einmal die Internationale in Gottes Hand die Zuchtrüthe sein, um die moderne Gesellschaft dieser unermeßlichen Corruption wegen, wie sie es verdient, zu züchtigen und sie von derselben zu säubern.“⁵⁵

⁴⁸ Ebd., 430f.

⁴⁹ Ebd., 432.

⁵⁰ Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm; I 4, 186-262, 240.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., 230.

⁵³ Ebd., 234.

⁵⁴ Ebd., 232.

⁵⁵ Ebd., 234.