

Erstes Buch

Diesseits von Mainz

Das Buch
Dressels von Mainz

Erster Abschnitt

Von der Welt zur Kirche — Der Dorfpfarrer

Für das biographische Verständnis des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler ist nächst seinem geistigen Zusammenhange mit dem Katholizismus die Blutsgemeinschaft mit dem münsterländischen Adel von entscheidender Bedeutung. Die gegebene und doch immer wieder sich neu gestaltende Verbindung mit dem Katholizismus bezeichnet den eigentlichen Inhalt seines geschichtlichen Lebens. Sein Platz aber in der katholischen Kirche ist durch seine Herkunft mitbestimmt worden. Seine Hinwendung zum geistlichen Berufe und selbst seine Auffassung dieses Berufes kann man nicht verstehen ohne Einblick in die persönlichen Antriebe und allgemeinen Vorstellungen, die durch seine Abstammung bedingt waren. Der dreiunddreißigjährige Baron Ketteler wurde Priester; aber der Geistliche, der Bischof hat nie aufgehört, sich als westfälischer Edelmann zu fühlen. Nicht lediglich im äußeren Sinne wurzelt er in der münsterländischen Adelsgemeinschaft, mit der seine Familie seit einem halben Jahrtausend und länger Schicksale und Begriffswelt teilte.

Die Ketteler gehören zu dem niederen Adel, der sich aus der frühmittelalterlichen Dienstmansschaft erhoben hat. In der Zeit, da die Ministerialität auf deutschem Boden eine Macht war, taucht die Familie Ketteler aus dem Dunkel auf. Bis zum Jahre 1271 leitet man die Stammlinie zurück, 25 Jahre früher wird schon einmal ein Ketteler genannt.¹⁾ Während die meisten edelfreien Geschlechter Westfalens²⁾, deren stolzes Adelsgefühl sich zurückträumte bis zu den heidnischen

¹⁾ Genauer nachzuprüfende Angaben im Freiherrl. Taschenbuch 1908 S. 379, dazu 1860 S. 410, Goth. geneal. Taschenbuch (Uradel) 2 (1901), 449 ff. — Vgl. Poth: Zs. vaterländ. Gesch. [Westfal.] 70 (1912) I S. 1—108 (die K. als bisch. münst. Ministerialen nicht nachweisbar); H. Glasmeier, Das Geschlecht v. Merveldt: Diss., Auszug im Jahrb. d. philos. Fakultät Münster 1920 (1922) S. 104—106.

²⁾ Zum folgenden vgl. namentlich die Arbeiten Aloys Schultes (insbes.: Der Adel u. d. dt. Kirche im Mittelalter, 1910, 52 f., 341 ff. u. ö.) und seiner Schüler, dazu A. Werminghoff: Zs. d. Savigny-Stiftung, Kanonist. Abteilg. 1 (1911), 33 ff.

Edelingen vor Widukinds Zeiten, ihre Söhne und schließlich ihren Bestand der christlichen Kirche opferten, sind die Ministerialen im weltlichen und geistlichen Kirchendienste fröhlich gediehen. Sie haben die Einbuße, die auch ihnen die geistliche Ehelosigkeit brachte, glänzend wettgemacht. So viele Kräfte dem edelfreien Geblüte Westfalens entzogen wurden, so viele und mehr drängten in der Ministerialität empor. Gerade in Westfalen hat sich die Ministerialität früh und mächtig erhoben; hier zuerst ist sie, soviel wir wissen, als freier Stand anerkannt worden. Die zeitweilig dem hohen Adel vorbehaltene Oberschicht des Klerus haben die üppig blühenden Ministerialengeschlechter mit ihren Söhnen durchsetzt. Die meisten Stellen in den Stiftskapiteln Westfalens eroberte seit dem späteren Mittelalter der Dienstmannenadel; auch auf die Bischofssitze vermochte er manchen der Seinen zu bringen. Im Münsterlande insbesondere hat die starke Ministerialität die Plätze im Domkapitel mit wachsendem Erfolge beansprucht. Wenn das Domkapitel zu Münster im Jahre 1350 adlige Abstammung zur Voraussetzung der Aufnahme machte¹⁾, so bedeutete das in dieser Zeit des Rückgangs der hochadligen Familien bei dem ausgeprägt landsmannschaftlichen Charakter des Kapitels eine Bürgerschaft für das dauernde Übergewicht ministerialischer Kapitularen. Und dieses Domkapitel wählte den Bischof, hatte ein Anrecht auf bestimmende Mitwirkung in der geistlichen und weltlichen Regierung, in bischöflicher und landesherrlicher Verwaltung. Die Väter und Oeime, die Brüder und Vettern dieser Domherren aber gehörten zu der bevorrechteten Adelsschicht²⁾, die, im Münsterlande breiter gelagert als irgendwo, den zweiten Landstand des Fürstbistums darstellte. Die Städte hatten in dem verkehrsarmen Lande noch im Beginne des 19. Jahrhunderts kaum etwas zu bedeuten; nur wenige waren landtagsfähig.³⁾

In dieser münsterländischen Ritterschaft, die den Boden mit einem Netze von Burgen und Höfen überzogen hatte, einte sich die steifnackige Selbständigkeit der Westfalen mit einem fest gegründeten Gemeinschafts- und Standesbewußtsein. Dieser Adel war zu eng mit seiner Scholle verwachsen, als daß die Mitwirkung bei der Landesregierung ihn hätte entwurzeln können. Er war wohl von der geistlichen Hofluft berührt, nicht aber durch Hofleben verdorben. Freilich blieb es ihm auch versagt, die erziehende Kraft eines starken Staatslebens zu erfahren. Er war mehr gewohnt, im Kleinen zu regieren, als regiert zu werden; er verstand das Herrschen besser als das Gehorchen. Immerhin war dieser Adel, ehe er in das Preußen Friedrich Wilhelms III. eintrat, durch die Schule Fürstenbergs hindurchgegangen. Fürstenberg

¹⁾ C. v. Olfers, Beiträge z. Gesch. d. Oberstiftes Münster (1848) S. 43 ff.

²⁾ Vgl. C. A. Schlüter, Provinzialrecht d. Prov. Westfalen I: Provinzialrecht des Fürstent. Münster (1829) S. 821.

³⁾ J. Roebers, Die Einrichtg. d. Provinzialstände in Westf. (Diss. Münt. 1914) S. 11 ff.; W. Keimer, Die Lage d. münsterländ. Bauern (Diss. Heidelb. 1915) S. 64 f.

hat im Zeitalter Friedrichs d. Gr. und ein wenig auch wie ein geistlicher Friedrich das Münsterland regiert: ohne je Fürstbischof zu werden, doch der bedeutendste Herrscher, den es gehabt hat. Er hielt die Adelherrschaft in Kirche und Staat aufrecht, aber er tat zugleich alles, um jene Gedanken und Leistungen der Aufklärungszeit, die sich mit den Grundsätzen seiner Kirche vertrugen, für das Münsterland fruchtbar zu machen. Er suchte das geistliche Wesen und insbesondere alle Erziehungstätigkeit mit einem freieren Geiste praktischen Christentums zu durchtränken. Die Fürstenbergische Reformarbeit wirkte auch auf den Adel ein. Politisches und soziales Verantwortungsgefühl blieb ihm nicht fremd. Kein Geringerer als der Freiherr vom Stein hat es ausgesprochen, daß der münsterische Adel sich gegen die verderblichen Paderborner Adelsfamilien, die das Land als eine Beute ansähen, sehr durch gemeinnützige Tätigkeit und liberale Gesinnungen auszeichne.¹⁾

Aber auch diesem Adel mußte die Säkularisation als eine ungeheuerliche Revolution und als unverwindlicher Schlag für ihn selbst erscheinen. Durch den Untergang der kirchlichen Staatenwelt wurde diesen zahlreichen einander verwandten und verschwägerten Geschlechtern mit einem Male der altgewohnte Sammelpunkt genommen. Sie mußten die Stätte der Tätigkeit und der Versorgung zugleich entbehren. Die Vernichtung des geistlichen Staates zog die Vernichtung der bisherigen kirchlichen Verfassung nach sich. Was die ersten Jahre preußischer Herrschaft im Oberstift Münster an fürstbischöflicher Überlieferung noch bestehen ließen, hat die napoleonische Herrschaft zerstört. Das Domkapitel, das noch Ende 1801 gehofft hatte, die preußische Herrschaft abzuwehren, vermochte nicht einmal den eigenen Bestand in die neue Zeit hinüberzuretten. Im Jahre 1811 wurde es aufgehoben.²⁾ Damit waren die alten Landstände für immer dahin. Die Franzosenherrschaft hat dem preußischen Staate, der für die Dauer

¹⁾ Max Lehmann, Stein 1, 243. — Auch Chr. W. v. Dohm in seinen „Denkwürdigkeiten“ 1 (1814) S. 318 rühmt die geistige Überlegenheit des Münsterlandes „über benachbarte, vorzüglich über geistliche Lande“. — Von begeisterten kathol. Stimmen der Zeit z. B. Friedr. Leop. Stolberg, Herbst 1801 (J. Janssen, Stolberg, 2. Aufl., 1882, S. 336): „Ich kenne Deutschland ziemlich genau und kann wohl mit Wahrheit sagen, daß kein Land im deutschen Reiche so rein an Sitten, daß in keinem die Religion so lauter gelehrt und so treu befolgt werde als im Hochstift Münster.“ St. verweist auf „die Einsichten und den erleuchteten Eifer“ Fürstenbergs, deren Verwertung durch die fürstbischöfliche Regierung „zum Wohlstande, zur wahren Aufklärung, zur ehrwürdigen Sittlichkeit und Religiosität unglaublich viel beigetragen“ habe. — Hübsche Bemerkungen über die Münsterländer gibt Annette v. Droste-Hülshoff („Bilder aus Westfalen“, besond. Kap. 3; vgl. auch „Bei uns zu Lande auf dem Lande“).

²⁾ v. Olfers a. a. O.; L. Schmitz-Kallenberg, *Monasticon Westphaliae* (1909) S. 52; Jos. Müller, Das Domkapitel zu Münster z. Z. der Säkularisation: Zeitschr. f. vaterländische Geschichte [Westfalens] 71 (1913) 1, 1—104 (auch Diss. Münster 1913).

hier der Herr werden sollte, nur in die Hand gearbeitet. Der Adel mußte sich daran gewöhnen, daß ihm die lockenden kirchlichen Stellen entschwanden, daß man auch bei Besetzung deutscher Bischofsstühle nach anderem zu sehen begann als nach der Ahnenreihe. Aber der Bann einer Jahrhunderte alten Überlieferung — durch Fürstenberg gemildert, nicht beseitigt — lag nun einmal auf diesen Familien. Ihre Mitglieder hatten nie die ganze Persönlichkeit dem Staate gegeben; sie hatten im Dienste der Kirche das adlig-münsterländische Gemeingefühl frei betätigt und höchstens noch gestärkt. Sie waren zusammengehalten durch eine starke Organisation und eine feste Tradition, durch die Gleichheit des Glaubens, der Sitte und des Wirtschaftslebens. Sie fühlten sich der preußischen Regierung gegenüber als Genossenschaft eigenen Rechtes. Nach der Auflösung des fürstbischöflichen Staates beschloß die Ritterschaft des ehemaligen Hochstiftes Münster am 13. Juni 1804, ihr gemeinsames Eigentum und ihre Verfassung ohne Rücksicht auf die neuen politischen Grenzen zu behalten.¹⁾ Stein, der Reichsritter, billigte diesen übergreifenden Gemeinschaftsgedanken; Hardenberg aber verwarf ihn, und mit seiner Besorgnis vor solchem „Geist der Selbständigkeit, Anmaßlichkeit und angeborner Regierungsteilnahme“ wußte er das Kabinett zu gewinnen.²⁾ So war der preußische Staat schon in dem Augenblicke, da er die Herrschaft in Westfalen übernahm, mit der münsterischen Adelsüberlieferung zusammengestoßen.

Unter den achtzehn Ritterschaftsmitgliedern, die zum Abschlusse des Vertrags von 1804 zusammengekommen waren, finden wir Clemens August Freiherrn von Ketteler zu Harkotten³⁾, des Bischofs Großvater. Er erscheint nicht als Führer, sondern als einer neben den anderen. So war es die Jahrhunderte hindurch gewesen: die Ketteler standen inmitten dieser Adelsgemeinschaft, ohne daß einer aus dem Geschlechte durch bedeutende Steigerung der gemeinsamen Züge oder durch eigenwilligen Bruch mit der Überlieferung sich aus der Reihe erhoben hätte. Man könnte, sieht man von dem kurländischen Zweige der Familie ab, höchstens bemerken, daß der einzige Ketteler, der auf den Bischofsstuhl zu Münster kam, in den Kämpfen zwischen alter und neuer Lehre sich der Sache seiner Kirche kühl gegenüberstellte; 1533 vom Domkapitel gewählt, hat Wilhelm von Ketteler, offenbar mehr protestantisch als katholisch gesinnt, die Bischofsweihe von sich gewiesen und nach vier

¹⁾ v. Olfers 164 f., Anlage 11. — Über ähnliche Absichten des rheinischen Adels 1817/18 vgl. J. Hansen, Preuß. u. Rheinld. (1918) S. 41 f.

²⁾ Lehmann a. a. O.

³⁾ Harkotten, mittwegs zwischen Warendorf und Iburg, das Schloß (K. Köth, Ketteler, 1912, Bild 21), das die Familiengruft barg (Br. 142 Anm. 3), ein Lieblingsplatz Kettelers (vgl. z. B. Br. 63 unten, 134 oben).

Jahren sein Amt aufgegeben.¹⁾ Es mußte der Familie wie eine Ent-sühnung erscheinen, daß der Bischof des 19. Jahrhunderts, ein anderer Wilhelm von Ketteler, durch die Reinheit seiner kirchlichen Gesin-nung und die Kraft seines kirchlichen Wirkens mehr als nur wieder-gutmachte, was der Bischof des 16. Jahrhunderts an der Kirche ge-sündigt hatte. Im übrigen scheinen die Ketteler im alten Reiche schlecht und recht das Leben ihrer Adelsgenossen gelebt zu haben; von den geistlichen sind manche in den Domkapiteln zu Münster, Pader-born, Osnabrück und Hildesheim untergekommen. Am Vorabend der Säkularisation konnte einer von ihnen noch eine bescheidene Rolle spielen: nach dem Frieden von Lunéville hat sich Freiherr Mathias von Ketteler, der zugleich auch in Münster und Hildesheim Domherr war, im Auftrage seines Osnabrücker Kapitels bei der Wiener Regierung um die Rettung des Bistums bemüht²⁾ — der Träger einer jener bischöflichen Bittschriften, die von der geistlichen Staatenwelt des Reiches das unvermeidliche Schicksal abzuwenden suchten.

Zahlreicher als irgendwo sonst standen im weltlich gewordenen katholischen Westfalen die alten Domherren als Zeugen einer ver-gangenen, doch unvergessenen geistlichen Herrschaft da. Kaum eines der eingessenen Geschlechter, das nicht in diesem oder jenem benach-barten Stifte bis zu letzt einen Platz behauptet hätte. Auch der Ket-teler, der seiner Kirche mehr bedeuten sollte als alle die Dutzende seines Geschlechtes in Jahrhunderten zusammengenommen, ist noch umweht von der altgeheiligten Überlieferung. Man empfindet das Nach-wirken des Vergangenen, wenn man sieht, daß er selbst als fünfund-zwanzigjähriger Regierungsreferendar die Tonsur erhielt, um die Ein-künfte eines geistlichen Benefiziums beziehen zu können³⁾, und daß die münsterländischen Adligen, die einst die Kirche ihres Landes beherrscht hatten, noch vier Jahrzehnte nach dem Untergange des geistlichen Staates nur ungerne auf den Gedanken verzichteten, den Kaplan Wilhelm von Ketteler frischweg auf den Bischofsstuhl von Münster zu bringen.⁴⁾ Ganz persönlich aber ward er in frühester Jugend von der alten Zeit berührt. Der Hildesheimer Domherr Wilhelm von Ketteler, des Vaters Bruder, hob ihn aus der Taufe⁵⁾; eine freundliche Ironie will es, daß

¹⁾ Vgl. C. Eubel, *Hierarchia catholica* 3 (1910) S. 265. Die Urkunden zur Resignation wurden in der münsterischen Zs. f. vaterländ. Gesch. 2, S. 234—261 im Jahre 1839 veröffentlicht, sind also der Familie Ketteler gewiß nicht unbekannt geblieben.

²⁾ Beckschäfer in d. Mitteil. d. Vereins f. d. Gesch. v. Osnabrück 34 (1909), 144 u. 149.

³⁾ Pfülf 1, 46 und 3, 359, dazu C. Mirbt: Hist. Ztschr. 90 (1903), 128; ferner Kettelers Brief vom 11. Sept. 1841 (Br. 102).

⁴⁾ A. v. Droste-Hülshoff, Briefe, hrsg. v. Cardauns Nr. 159 (7. Aug. 1846) S. 356.

⁵⁾ Der weihnachtliche zweite Taufname Emmanuel, der in der Familie nie-mals gebraucht wurde, ist von Wilhelm Ketteler selbst erst 1850 zu bischöflichem Schmucke hervorgezogen worden.

dieser Pate des künftigen leidenschaftlichen Kämpfers gegen die Freimaurerei Meister vom Stuhle war.¹⁾ Seine Eltern aber, die beide im dreiunddreißigsten Lebensjahre standen, als ihnen am Weihnachtstage 1811 zu Münster, unter französischer Herrschaft, dieser vierte Sohn geboren wurde, hatten das letzte Jahrzehnt des Fürstbistums bewußt durchlebt. Freilich hat die fromme Erinnerung an das Vergangene diese nüchtern-verständigen Menschen nicht abgehalten, sich in die Gegenwart zu schicken. Während andere westfälische Adlige in katholischer Reichsüberlieferung für sich oder ihre Söhne den österreichischen Dienst suchten, hat der junge Freiherr Friedrich von Ketteler zu Kaldenhoff sofort das neu errichtete preußische Landratsamt im Kreise Warendorf übernommen²⁾, und weder er noch seine Gattin — eine Tochter des letzten Generalgouverneurs von Münster — trugen Bedenken, drei ihrer Söhne im preußischen Kadettenkorps unterzubringen.

Wir kennen die Eltern, die Mutter zumal, aus ihren eigenen Briefen und aus Berichten ihrer Kinder und Hausgenossen. Die Lebensführung zeigt die erstaunliche Einfachheit, die uns auch sonst für jene Adelskreise bezeugt ist. Die Bescheidenheit in der „wohlgeordneten Haushaltung“ der Annette von Droste-Hülshoff, uns aus ihren Briefen³⁾ bekannt, mag ihr Persönliches haben, mag eine besondere Dürftigkeit zeigen, aber wesentlich anders lebten auch die Ketteler nicht in der Stadt oder auf dem schlichten Landsitze. Auch von ihnen gelten die Worte in Eichendorffs „Deutschem Adelsleben am Schlusse des 18. Jahrhunderts“⁴⁾: „Ein guter Ökonom war das Ideal der Herren, der Ruf einer ‚Kernwirtin‘ der Stolz der Dame. Sie hatten weder Zeit noch Sinn für die Schönheit der Natur, sie waren selbst noch Naturprodukte.“ Wirtschaftlich tüchtig, sparsam und streng, lebten Kettelers Eltern⁵⁾ in dem überkommenen Geiste einer natürlich-aufrichtigen, kirchlich-reinen Frömmigkeit, die nie in Askese aufging oder zur Schwärmerei neigte, in einem einfach-stolzen Adelsgefühl, einer tief wurzelnden Familienüberlieferung, die gefestigt und zugleich erweitert wurde durch das Gemeinbewußtsein der seit Menschengedenken benachbarten und verwandten münsterländischen Geschlechter. Dem sehr strengen Vater hat Ketteler hohe Begabung nachgerühmt.⁶⁾ Die Mutter, weniger herb

¹⁾ Von 1808 bis zu seinem Tode (1820) Meister der Loge zum stillen Tempel in Hildesheim. Vgl. R. Taute, Die kathol. Geistlichkeit u. die Freimaurerei (1895) S. 56 = 3. Aufl. (1909) S. 105; Allgem. Handbuch d. Freimaur. 1 (1900) S. 536.

²⁾ Als Landrat wird er in der Ritterschaftsurkunde von 1804 (oben S. 6 Anm. 1) genannt. — Als im Herbst 1813 das preußische Heer die preußische Herrschaft nach Westfalen zurückbrachte, baute man vor allem auf „gutgesinnte Patrioten, namentlich ehemalige preußische Landräte“. Vgl. Boyens Instruktion für den ins Paderbornische und in die Grafschaft Mark entsandten Borstell: Meinecke, Boyen 1, 345 f.

³⁾ Hg. v. Cardauns S. 141 u. ö.

⁴⁾ In der Inselausgabe der Werke Eichendorffs (Hg. v. Frz. Schulz) 2 S. 484.

⁵⁾ Bilder der Eltern: Köth (oben S. 6 Anm. 3), Bild 1 u. 4.

⁶⁾ Briefe von 1843 (Br. 136) und 1839 (Pfülf 1, 3).

aber kaum minder derb als der Vater, läßt Züge ernster Selbstzucht und edler Selbstlosigkeit erkennen, eine Frau, der die Erinnerung an die eigene strenge Jugend die freundliche Mitteilsamkeit und den angeborenen Drang zum Trösten und zum Helfen nur noch verstärkte.¹⁾

Wesenszüge der Mutter kehren im Sohne wieder. Aber das Adelsgefühl erscheint in ihm gesteigert, das Eigenbewußtsein zur Eigenwilligkeit vergrößert. Die herrische Heftigkeit, die unbändige Wildheit des jähzornigen Knaben spotteten der harten Willenskraft des Vaters wie der durch Herzlichkeit gemilderten straffen Zucht der Mutter. Man wußte sich nicht anders zu helfen, als daß man den Dreizehnjährigen vom heimatlichen Gymnasium wegnahm und der jesuitischen Erziehungsanstalt zu Brieg im Wallis übergab.²⁾ Indessen, das heftig aufbrausende Wesen des Knaben, der in leidenschaftlicher Ursprünglichkeit zum Streite, zur Versöhnung und wieder zu neuem Streite immer gleich bereit schien, vermochte auch die Erziehungskunst der Jesuiten nur langsam ein wenig zu dämpfen. Die Eigenkraft seiner frischen Natur hat ihn, dem das Herz in heißer Heimatliebe schlug, freilich auch davor bewahrt, in der (übrigens von Söhnen des katholischen Adels Deutschlands stark besuchten) internationalen Anstalt seine deutsche Art zu verlieren oder zu verleugnen; französische Mitschüler, die sich gern an den Deutschen rieben, hat er sein Preußentum mit westfälischer Faust fühlen lassen. In die jesuitische Erziehungsweise wußte er sich nur schwer zu schicken. Die polizeimäßige Überwachung des Verkehrs war nicht lediglich eine Belastung seiner Eigenwilligkeit, sie mußte seinem ganzen naturhaft-freien Wesen zur Fessel werden. Aber die wohl ausgedachte, den Zwang mit Freiheit mischende Schulung ist ihm, der später Massen zu meistern hatte, wertvoll geworden. Tiefere Bildung hat er nicht gewonnen. Als er im Spätsommer 1828 Brieg verließ, scheint er neben guten mathematischen nur leidliche Sprach- und bescheidene Geschichtskennntnisse mitgenommen zu haben. Er erhielt bei der Abiturientenprüfung in Münster das Zeugnis der bedingten Reife zu den akademischen Studien.³⁾ Ohne viel Besinnens beschritt er dann den Weg des Vaters und des ältesten Bruders: das Rechtsstudium sollte auch ihn in die preußische Beamtenschaft führen.

¹⁾ Vgl. außer ihren Briefen (Auszüge: Pfülf 1, 3 ff.) u. a. Kettelers Äußerungen: Br. 117, 123, 134. Die Mutter starb 1844 (dazu Briefe 140 ff.), 12 Jahre nach dem Vater.

²⁾ Zum folgenden: Br. 2 ff., 39, 545 (394); Pfülf 1, 13 ff. — Die jesuitische Erziehung gilt ihm 1841 als unübertrefflich, aber in Brieg hatte er noch unter den Mängeln ihrer früheren Lehrmethode zu leiden: Br. 74 Nr. 35; über den Wert klösterlicher Erziehungsanstalten überhaupt: Br. 88 (25. März 1841). — Vgl. auch K.s Äußerung von 1866: Pfülf 2, 55 f. — Über die Anstalt in Brieg jetzt: Pfülf, Die Anfänge der deutschen Provinz der neu erstandenen Gesellsch. Jesu u. ihr Wirken in der Schweiz 1805—1847 (Freiburg 1922) S. 161 ff. u. 277 ff. (im Jahre 1826 über 100 Zöglinge, darunter „viele“ aus deutschem Adel).

³⁾ Das Zeugnis: Pfülf 1, 27 f. — Dazu Br. 64 u. a. gelegentliche Bemerkungen Kettelers.

Als Göttinger Korpsstudent (Herbst 1829 — Sommer 1830)¹⁾ ist Ketteler in einem oberflächlichen, genußfrohen Studentenleben aufgegangen. Durch sein herrisch-herausforderndes Wesen war der hochgewachsene Westfale vor den meisten adligen Genossen gekennzeichnet. Wie seine offene Art und frohe Kameradschaftlichkeit, so hielten die Freunde von damals sein leidenschaftliches Selbstbewußtsein im Gedächtnis.²⁾ Der Verlust der Nasenspitze im Säbelduell, den ihm später wohl törichte Polemik vorgehalten hat, erinnerte ihn selbst noch mehr als die anderen zeitlebens an die Streitsucht seiner Studentenjahre und an seine jugendlich-jähzornige Ungeduld, die ohne der Mutter aufopfernde Hilfe die Heilung unmöglich gemacht hätte. Von dem, was das damalige Göttingen geistig bedeutete, hat Ketteler kaum etwas in sich aufgenommen. Die geschichtlichen Vorlesungen, die er belegte, besuchte er schwerlich besser als die juristischen; wir wüßten nicht, daß er von der männlichen Persönlichkeit Dahlmanns oder aus der Anschauungskraft und historisch-politischen Einsicht des greisen Heeren etwas für das eigene Leben gewonnen hätte. In Berlin, Heidelberg, München, dann wieder in Berlin hat er sein juristisches Studium weiterbetrieben und beendet, fast immer auf den gewohnten adligen Umgang beschränkt, ohne tiefere Anregungen zu empfangen. Im Frühjahr 1833 wurde er Auskultator am Land- und Stadtgericht zu Münster, im Herbst 1835 Regierungsreferendar; er erfüllte seine Pflicht, aber er zeigte für seine Aufgaben weder besondere Neigung noch besonderes Verständnis.³⁾

Die innere Welt seiner Studien- und Referendarjahre ist uns nicht ganz verschlossen. Ketteler hat auch als Student nicht mit dem Katholizismus gebrochen, aber er bewahrte von seinem Kirchentum offenbar nur gerade so viel, wie bei dem engen Zusammenhange mit seiner frommen Familie gewissermaßen von selbst lebendig bleiben mußte. Die „Nachfolge Christi“ begleitete ihn als schwesterliches Geschenk auf die Universität; aber sie bestimmte nicht seine Lebensführung und Lebensauffassung. Die Mutter, die 1831 schrieb „Wenn Wilhelm nicht so fest im Glauben wäre, dann würde mir um ihn recht bange sein“,

¹⁾ Über das damalige Korps Guestphalia, dem Ketteler angehörte, vgl. W. Fabricius, Die dt. Korps (1898) S. 370 ff. — Kössener Korpslisten 1798—1904 hg. von K. Rügemer (1905) S. 208 (Nr. 20: K. 1829/30).

²⁾ Loës Äußerungen (Pfülf 1, 28) hat mir Goswin Freiherr von der Ropp in Marburg († 17. Nov. 1919) bestätigt und ergänzt aus Erzählungen seines Oheims, der Kettelers Korpsbruder war und später noch einmal im Zwiegespräche mit dem Bischof die Erinnerungen an gemeinsame Studentenstreiche austauschen konnte.

³⁾ Vgl. den Brief der Mutter von 1836 (Pfülf 1, 45) und Kettelers eigene Äußerungen: Br. 1, 67 f. und 171 (zu ergänzen aus Pfülf 1, 176). — Aus Kettelers Auskultatorzeit liegt (Pfülf 1, 39 ff.) eine bescheidene Probearbeit über die preußische Judengesetzgebung vor; er stellt fest, daß sich „allgemein das Bedürfnis einer noch größeren rechtlichen Beschränkung“ der Juden kundgegeben habe, und wünschte namentlich für Westfalen diesen „dringenden Anforderungen“ Erfolg.

hat offenbar seine Glaubensgewißheit überschätzt. Ketteler war als Student „kein eifriger Katholik“, nur „die höchste Achtung vor der heiligen Religion“ blieb ihm unverloren. So hat er selbst später einem vertrauten geistlichen Freunde bekannt.¹⁾ Ob ihn ernste Glaubenszweifel gequält haben? Ihm fehlte jene drängende Selbstbestimmung des Geistes, die aus innerem Triebe heraus auch geheiligte Überlieferungen auf ihr Recht prüft, sie an der eigenen Persönlichkeit zu messen wagt. Seine Gedanken haben ihn nicht solche Wege geführt, wo ihm der geistige Bruch mit dem Katholizismus hätte drohen müssen. Aber er war nicht so oberflächlich, daß ihm Kämpfe mit der Welt des Unglaubens und der Sinne erspart geblieben wären. Im Februar 1841, als er den Entschluß zum Priestertum gefunden hatte, erinnerte er sich der Zeiten, da ihm die Ruhe des guten Gewissens noch fehlte.²⁾ Im Herbste desselben Jahres aber hat er im Eichstätter Seminar, tief ergriffen durch das Schicksal eines anderen, Rückschau haltend auf das eigene Leben, der Liebblingsschwester Worte geschrieben, die einen erschütternden Anblick der aufwühlenden inneren Not seiner jüngeren Jahre gewähren: „Man muß selbst erfahren haben, was in dieser unglückseligen Zeit fast alle jungen Menschen erfahren: wie sich in einem Augenblicke oder vielmehr in einem Zeitraume unseres Lebens die fürchterlichsten Extreme nahe berühren, Extreme, die wir gar nicht ahnen, Abgründe, in die wir schon unendlich tief geschleudert sind, während wir uns noch auf der Höhe dünken. Da ist der Übergang so fein, so unscheinbar, selbst zu dem Elendesten und Verworfensten, daß man nur mit Entsetzen an diese Zeit zurückdenken kann. In je größerer Gefahr man da selbst geschwebt, desto tieferes Mitleid fühlt man mit jenen, denen Gott nicht so überfließende Gnaden zugewendet, um diesem Elende zu entgehen.“³⁾

Wenn der Katholizismus des Studenten kaum mehr war als ein Stück Lebensgewohnheit, das man mit naiver Selbstverständlichkeit festhält, weil der Antrieb fehlt, es preiszugeben, so hat die Rückkehr auf den heimatlichen Boden den jungen Ketteler wieder einer eifrigeren Kirchlichkeit zugeführt. Nicht in mächtiger innerer Wandlung. Ihm war der Glaube nicht verloren gegangen, sondern nur matt und lau geworden. Er wurde ihm zunächst auch weniger von innen her gestärkt als von außen belebt in dieser festgefügtten Gemeinschaft, die nur Menschen einer Herkunft und einer Gesinnung kennen wollte.⁴⁾ Einem um zwei Jahre älteren preußischen Offizier erschien der Referendar

¹⁾ Pfülf 1, 36.

²⁾ Br. 81 (an s. Bruder Wilderich).

³⁾ Br. 104. Vgl. die von Pfülf 1, 35 angeführten Äußerungen aus der bischöflichen Zeit, auch Br. 116 (s. die folg. Seite Anm. 4).

⁴⁾ Namentlich die Briefe der Annette v. Droste lehren in höchst anschaulicher Weise, wie diese ganze Adelsgemeinschaft durch jegliche Abweichung von ihrer Lebensanschauung und Lebensart in Aufruhr versetzt wurde. Vgl. unten S. 19 Anm. 3.

Ketteler nicht nur als sehr klug, ernst erzogen und von Natur sehr solide, sondern auch als ein strenger Katholik, der den Einwirkungen der Geistlichkeit gehorchte. Man darf freilich aus diesen Worten nicht zu viel folgern. Eduard von Fransecky¹⁾, damals Divisions-Adjutant in Münster, schrieb sie unter dem Eindruck späterer Erfahrungen erst nach dem Tode Kettelers nieder. In der Erinnerung eines andern landfremden protestantischen Edelmanns²⁾ lebte der Ketteler von damals jedenfalls nur als flotter Referendar weiter, der weniger geistliche Züge zeigte als sein freilich immer sehr herber und frommer älterer Bruder Wilderich.³⁾ So viel ist gewiß: der spätere Bischof war in jener Zeit nahe daran, untrennbar mit der Welt verkettet zu werden. Er liebte und wurde geliebt. Glaube, Gesinnung, adlige Herkunft, alles schien glücklich zusammenzustimmen. Aber die beiden glichen einander auch in der nüchternen Auffassung der äußeren Lebensbedingungen; in den wirtschaftlichen Verhältnissen, die ihrer Verbindung im Wege standen, sahen sie Gottes Willen gegeben.⁴⁾ Von kirchlich-asketischen Vorstellungen war Ketteler in seiner unbefangenen Jugendfrische, dem adligen Geselligkeitsdrang und einer fast wilden Jagdleidenschaft⁵⁾ weit entfernt. Geistliche Gedanken sind erst nach dem Kölner Kirchenstreit in ihm aufgestiegen.

Der heftige Zusammenstoß zwischen der preußischen Regierung und der erzbischöflichen Kurie in Köln führte von dem Streit über das kirchliche Verfahren bei Mischehen zu einem Ringen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt überhaupt. Jetzt zum ersten Male im

¹⁾ Denkwürdigkeiten (1901) 183. Zur Kritik Franseckys ist zu beachten, daß er über Kettelers Hinwendung zum geistlichen Berufe völlig falsche Angaben bringt.

²⁾ Udo v. Alvensleben bei E. L. v. Gerlach, Aufzeichnungen 2 (1903) S. 348. — Dazu U. v. A. an K. 24. Febr. 1875: Br. 499.

³⁾ Über Wilderich sind namentlich Kettelers Äußerungen von 1840/41: Pfülf 1, 65 (Br. 53 sind diese Sätze, wie viele andere, unterdrückt), Br. 72 (oben) und 80 (unten) zu beachten. Vgl. auch den Trostbrief den er 1873 (Br. 477 f.) an W.s Witwe, die jüngste Tochter Friedrich Stolbergs, schrieb. Neben Kettelers Briefen an die Lieblingsschwester Sophie sind die an Wilderich und dessen Frau besonders wertvoll. — Einem urteilsvollen kirchlichen Gesinnungsgenossen in der preußischen Nationalversammlung von 1848 erschien Wilderich K. als „ein recht tüchtiger und gescheidter Deputierter“. Vgl. Ferd. Walter, Aus m. Leben (1865) S. 204 f., in einem Briefe aus Berlin vom 13. Aug. 1848.

⁴⁾ Berichte aus s. Verwandtenkreise: Pfülf 1, 43 f. — Dazu Br. 23 (an s. Schwester Sophie, 3. Aug. 1839): „Wünsche, Hoffnungen und selbst vermeintliche Verpflichtungen“ haben ihn „zu einem wahren Labyrinth von Wirrwarr gemacht“. Vgl. auch Br. 116 (an dieselbe, 5. Juni 1842): „Mit der Heiratswut kömmt es bei uns noch auf einen gefährlichen Punkt. Es ist und bleibt aber auch meine feste Überzeugung, daß es nur zwei Stände auf Erden gibt: den geistlichen und die Ehe. Von den Gefahren, die auf dem *ni l'un ni l'autre* liegen, habt ihr Frauen wohl keine Ahnung“.

⁵⁾ Zahlreiche Zeugnisse in s. Briefen (vgl. noch 1843, Br. 137 Mitte) und Äußerungen seiner Angehörigen.

19. Jahrhundert zeigte der kirchenstrenge deutsche Katholizismus seine kampfbereite Macht. Tausende deutscher Katholiken wurden kirchlich, kirchenpolitisch aufgerüttelt. Auch dem jungen Ketteler galt der Kampf um Droste-Vischering letztlich als Kampf um den Katholizismus. Aber man darf das Kölner Ereignis nicht einfach zu Kettelers Damaskus machen wollen. Er brauchte sich nicht von Grund auf zu wandeln; eben darum entfaltete sich die kirchliche Wesensart, die in ihm ruhte, nur ganz allmählich, und nur sehr langsam hat er den Weg zum Priestertum gefunden. Gewiß wurde durch die Gefangensetzung des Erzbischofs Klemens August sein katholisches Empfinden schwer verletzt¹⁾, aber er betrachtete sie nicht lediglich als Katholik, sondern auch als westfälischer Edelmann, dessen Standesehre in dem Genossen getroffen war. Das will sagen: ein entsprechendes Vorgehen der preußischen Regierung gegen irgendeinen beliebigen Bischof hätte damals nicht die gleiche Wirkung auf ihn hervorgebracht. Das Erlebnis von 1837 gehörte allerdings seiner, auch in der kirchlichen Idee gegründeten Vorstellungswelt an, aber es war nicht weniger ein auf kirchlichem und landschaftlichem Grunde ruhender Gemeinbesitz der münsterländischen Adelsgenossenschaft.

Die zwei Jahrzehnte preußischer Herrschaft hatten die Überlieferungen und Gewohnheiten dieses Adels nicht zerstört. Die alte Gemeinschaft der Westphalen, Droste, Galen, der Merveldt, Bocholtz, Böselager und Schmising-Kerssenbrock, der Korff, Ketteler und anderer Geschlechter mehr, sie stand in ihrem Wesen unverändert inmitten des preußischen Westfalens. Mochten selbst unter den Älteren, die das Fürstbistum noch gekannt hatten, nur wenige in der Art der greisen Freifrau von Droste-Hülshoff lediglich dem Vergangenen in sehnsuchtsvoller Erinnerung nachhängen²⁾, — darin stimmten sie alle zusammen, daß nirgend sonst als in jenem Vergangenen die Wurzeln ihrer Gemeinschaft zu suchen seien; ihre Erinnerungen und ihre Anschauungen wiesen sie zurück in die kirchlichen Krummstablande³⁾, nicht in das protestantische Preußen. Der münsterländische Adelskreis hat sich dem preußischen Beamtentum und Offizierkorps keineswegs steif verschlossen. Diese Edelleute selbst suchten und fanden dort wie hier ein Unterkommen. Aber schon der äußerliche gesellschaftliche Verkehr im Münsterlande wurde in seinen eigentümlichen Formen durch die Adelsüberlieferung bestimmt. In Münster hatten die altheimischen Geschlechter ihre Häuser; einige wohnten ständig in der Stadt, aber auch für die anderen war sie der gesellschaftliche Sammelpunkt im Winter.

¹⁾ Vgl. namentlich den Brief (an Wilderich) vom 23. Sept. 1840: Br. 63.

²⁾ Vgl. die Briefe der Annette Droste, hg. v. Cardauns, S. 246 u. 333, auch die köstlichen Bemerkungen S. 179 f.

³⁾ Vgl. neben den Briefen der Droste (vorige Anm.) auch den Anfang ihrer 1840 geschriebenen „Bilder aus Westfalen“.

Die Frauen gaben den Ton an. Der im Jahre 1800 begründete Damenklub¹⁾, der die vornehmste Form der Geselligkeit geschaffen hatte, war in das preußische Westfalen hinübergetreten, ohne von seinem Bestande oder seiner Ausschließlichkeit etwas Wesentliches zu opfern, ohne auch die Fühlung mit den geistlichen Freunden und Beratern zu verlieren. Nur das kleine Zugeständnis mußte man mehr dem Heimats- als dem Standesstolze machen, daß außer den Frauen des westfälischen Adels die des Oberpräsidenten, des kommandierenden Generals und des Divisionskommandeurs Mitglieder wurden. Der adlige Absperrungsgedanke war auch für die Auswahl der Gäste maßgebend: preußische Offiziere und Fremde von Adel durften hier verkehren; einem Bürgerlichen öffnete sich nur ausnahmsweise der Weg in diesen Kreis.

Eine derartig streng geschlossene Adelsschicht wollte und konnte nicht im preußischen Wesen aufgehen. Aber Söhne dieser Familien wandten sich dem preußischen Staats- und Heeresdienste zu. Damit war wenigstens eine Verbindung geschaffen, die man schätzte, so sehr man in der Stille zu der Klage neigte, daß die hungrigen Leutnants mehr Zulage kosteten, als wenn sie zu Hause wären.²⁾ Die Annäherung der heimischen und der neuen preußischen Elemente konnte sich bei ihrer Wesensverschiedenheit nur in sehr gemessener Weise vollziehen. Wenn sie dennoch schon unter Friedrich Wilhelm III. über das rein Gesellschaftliche hinauszugreifen begann, so verdankte man das guteils den leitenden Männern in Heer³⁾ und Verwaltung der Provinz.

¹⁾ Zum folgenden: die Briefe der Droste (bes. S. 184), die Erinnerungen Franseckys (S. 135 ff.), vereinzelte Äußerungen Kettelers (Br. 52), auch Levin Schückings Roman „Die Ritterbürtigen“ und dazu wieder die Briefe der Droste. — Über den Damenklub ist mir eine besondere Darstellung nicht bekannt; eine Notiz über die Gründung in dem Schriftchen: Der Civil-Club in Münster während des ersten Jahrhunderts seines Bestehens (Münster, Aschendorffsche Buchdruckerei, 1875) S. 25. — Bezeichnend für die wenig erfreulichen ersten Beziehungen des Damenklubs zu den preußischen Offizieren (1803 ff.) die Erzählung des aus Cleve stammenden preußischen Geheimrats Christoph Sethe (1767—1855): Gustav Freytag, Bilder aus d. dt. Vergangenheit 4 (Aus neuerer Zeit) S. 378 ff., 387.

²⁾ Droste-Hülshoff, Briefe 159 (9. Febr. 1838, also nach dem Zusammenstoß mit dem Staate). — Für K. persönlich vgl. den Brief, den er an seinen Bruder Wilderich aus Münster 9. Juli 1838 (Br. 7; Pfülf 1, 37 f.) schrieb, zwei Tage, nachdem er „endlich die Zwangsjacke ausgezogen“, d. h. seine vierzehntägige Übung als Unteroffizier im münsterischen Landwehr-Ulanenregiment geschlossen hatte: „... der Pflichtenkreis eines Unteroffiziers ist an sich schon nicht reizend, für einen Mann unseres Standes, unserer Sinnesart und unserer Bildungsstufe aber fast unerträglich“. — Fransecky (S. 183) erzählt, K. habe sich „als Einjähriger beim 11. Husarenregiment durch Dienstesteifer hervorgetan, jedoch das Landwehroffiziersexamen nicht gemacht, vielleicht um die vor seinem Eintritt in das genannte Regiment ausgesprochene, von der Ersatzbehörde aber zurückgewiesene Behauptung, für den Militärdienst nicht tauglich zu sein, aufrecht zu erhalten“. (K. hatte sich auf die künstlich angeheilte Nasenspitze berufen!)

³⁾ Vgl. S. 16 Anm. 2. Über Wrangels Tätigkeit in Münster s. G. v. Below: Dt. Revue 28 (1903) I, 133 ff. u. 325 ff. und Zurbonsen: Ztschr. f. vaterländ. Gesch. [Westfal.] 63 (1905) I, 257 ff. und die dort genannte Literatur.

Es war von großer Bedeutung, daß die preußische Regierung in Westfalen an oberster Stelle einen trefflichen Vertreter aufweisen konnte. Der Oberpräsident hatte ja nicht nur als das Haupt des Beamtenkörpers der Provinz die Verwaltung zu leiten, er vertrat zugleich auch König und Regierung den Provinzialständen gegenüber, war als Regierungsbeauftragter in der Ständeversammlung der berufene Vermittler zwischen den Anforderungen des Staatslebens und den Anschauungen und Bedürfnissen der Stände, d. h. in Westfalen vor allem des Adels.

Von 1816 bis 1844 ist Ludwig Freiherr von Vincke, Steins bewährter Mitarbeiter, Oberpräsident von Westfalen gewesen.¹⁾ Er war der geborene Verwaltungsmann, doch einer von denen, die den Menschen im Beamten nicht aufgehen lassen. Seine eigenwillige, lebhaft, ja heftige Natur stand gelegentlich seinen guten Absichten im Wege, aber gerade seine edle Leidenschaftlichkeit, durch große Gedanken gehoben, durch Klugheit gezügelt, hat ihn auf die Höhe seiner Leistungen und seiner Erfolge geführt. Für die neue preußische Provinz war er wie geschaffen. Er kannte und liebte das Land. Er war selbst Westfale, aber nicht Münsterländer, er war vom Adel, aber als Protestant blieb er in dem nötigen Abstände von der katholischen Aristokratie. Das schlichte Männlein, das sich mit fast salopper Sorglosigkeit in dieser gemessenen Gesellschaft bewegte, war ehrlich darauf bedacht, die rechte Grenze zu finden zwischen den Staatsnotwendigkeiten und den besonderen Wünschen der Provinz, der er seine Klugheit und seine Arbeitskraft in leidenschaftlicher Hingabe widmete. Er konnte nicht alles erreichen, was er selbst für das Land begehrte. Jedenfalls hat er das Wesentliche richtig erkannt. Er begriff sofort das Besondere, das in dem Katholizismus gegeben war. Gerade weil er in dem bodenständigen Bekenntnis der großen Mehrheit der Westfalen „ein Hindernis ihrer Aneignung“ sah, hielt er „die allersorgsamste Behandlung“ für geboten. Er verlangte rascheste Regelung der Beziehungen zum römischen Stuhle, Ordnung des Diözesanwesens, Sicherstellung der Mittel für den Kultus, Heranbildung eines tüchtigen Pfarrerstandes. „In katholischen Ländern wird immer die Gesinnung und Anhänglichkeit der Geistlichkeit die des Volkes bestimmen; ist jene gewonnen,

¹⁾ Außer der bekannten Literatur über Vincke (s. die Übersicht in der oben S. 4 Anm. 3 gen. Dissertation von Keimer) vgl. neben v. Fransecky 135 f. auch (für die Zeit, da Vincke noch Zivilgouverneur war) die hübsche Szene, die von (W. Langewiesche) in „Jugend und Heimat, Erinnerungen eines Fünfzigjährigen“ (1916) S. 67 f. nach mündlicher Überlieferung geschildert wird. Von dem „schwachen Oberpräsidenten von Vincke“ zu reden, hat nur Graf Ferd. v. Galen fertiggebracht (E. v. Kerckerinck zur Borg, Beiträge z. Gesch. d. westfäl. Bauernstandes (1912) S. 841); über Galens Urteilsfähigkeit vgl. unten S. 38 mit Anm. 5, über sein Verhältnis zu Vincke vgl. den Brief der Droste vom 5. Januar 1841 (S. 239 f.). — Für die Zeit nach dem Kölner Kirchenstreit vgl. im übrigen unten S. 34 Anm. 6.

so wird es auch mit dieser weniger schwierig sein.¹⁾ Diese Worte zeigen, daß es der Auffassung Vinckes entsprach, wenn z. B. die preußischen Offiziere auf einen freundlichen Verkehr mit dem Klerus von Anfang an Gewicht legten.²⁾ Schwächliche Nachgiebigkeit kannte er darum doch nicht. Die eigenmächtigen Eingriffe in das Universitätswesen, die sich der münsterische Generalvikar Droste-Vischering, der spätere Erzbischof, gestattete, hat er scharf abgewiesen.³⁾ Aber die katholische Bevölkerung Münsters, die es während der Franzosenherrschaft gelernt hatte, das rücksichtsvollere preußische Verfahren in Kirchensachen zu schätzen⁴⁾, verkannte seine ehrlichen Bemühungen um ihre Anliegen nicht. Daß auf seine Fürsprache hin die westfälischen Franziskaner ihren Bestand wieder auffrischen konnten, blieb ihm unvergessen; noch im Jahre 1847 wurde in einer westfälischen Zuschrift an den Mainzer „Katholik“ daran erinnert.⁵⁾

Über Vinckes Kirchenpolitik scheint niemand geklagt zu haben. Aber in einzelnen Adelsfamilien herrschte schon vor dem Kölner Kirchenstreite und unabhängig von kirchlichen Gegensätzen eine Verstimmung, ja Erbitterung über diese Regierung, die den Führern des adlig-landschaftlichen Sondertums zu bürokratisch und zu dogmatisch-liberal erschien.⁶⁾ Auch bei denen, die günstiger über Preußen urteilten, blieb der innerliche Abstand von dem Staate bestehen. Darum eben, weil die Gemeinschaft der Staatsauffassung fehlte, konnte die Eintracht zwischen preußischer Regierung und münsterischem Adel mit einem Ruck zerrissen werden, als diese Familien durch die Gefangennahme des Erzbischofs Klemens August zugleich in ihrem westfälischen Adelsgefühl und in ihrem katholischen Empfinden getroffen wurden. So wenig wie das kaum schüchtern aufkeimende preußische Staatsbewußtsein hielt das ritterliche Treuverhältnis zu dem König, der freilich seine protestantische Abneigung gegen den Katholizismus gelegentlich schroff hervorzukehren liebte⁷⁾, einer solchen Belastungs-

¹⁾ Bericht Vinckes an Hardenberg, Berlin, 19. Juni 1816: E. v. Bodelschwingh, *Leben Vinckes* 1 (1853), 611.

²⁾ H. v. Petersdorff, *General v. Thielmann* (1894) S. 306 f.

³⁾ Brief Drostes an den Kultusminister, 21. März 1820: (Tübinger) *Theol. Quartalschr.* Jahrg. 1820 S. 514. — Vgl. Treitschke 3, 218 f.

⁴⁾ Vgl. Hülsmann: *Zs. f. vaterländ. Gesch.* [Westfal.] 63 (1905) I, 88.

⁵⁾ „Katholik“ 1847 S. 443.

⁶⁾ Vgl. die beiden lehrreichen, doch mit Vorsicht aufzunehmenden Briefe, die der (von der Regierung verklagte!) Werner v. Haxthausen 1834 an Jos. Görres schrieb: Görres, *Briefe* 3, 421 ff. (besonders 427 f.); seine Schrift „Über die Grundlagen unserer Verfassung“ nennt v. H. selbst „konfus“. — Für Ferd. Galen (vgl. oben S. 15 Anm.) war die Regierung unter Vincke „ein verknöchertes Aggregat von bürokratischen und liberalen Bestandteilen“. — Vgl. dazu Treitschke 4, 555 f.

⁷⁾ Außer W. Wendland, *Die Religiosität und die kirchenpolit. Grundsätze F. W.s III.* (1909) S. 144 ff. vgl. die dort noch nicht verwerteten „Aufzeichnungen von Caroline v. Rochow, geb. v. d. Marwitz, und Marie de la Motte-Fouqué“, bearb. von Luise v. d. Marwitz („Vom Leben am preuß. Hofe 1815—1852“), 1908, bes. S. 252.

probe stand. Diese westfälischen „Ritterbürtigen“ waren doch nur „negative Preußen“¹⁾ geworden. Wie glüht selbst in dem „Geistlichen Jahr“ der Droste das kirchliche Kampfgefühl, wenn sie zum Evangelium vom Zinsgroschen ausruft²⁾:

Gebt Gott sein Recht und gebt's dem Kaiser auch!
Sein Odem ist's, der um den Obern schwebet;
aus Hochmut nicht, in Eigenwillen hebet
nicht eure Rechte gen den heil'gen Brauch!

Doch Gott und Welt im Streit: da, Brüder, gebet
nicht mehr auf Kaiserwort als Dunst und Rauch.
Er ist der Oberste, dem alle Macht
zusammenbricht, wie dürres Reisig kracht.

Der Adel stand nicht allein. Sogar in der Stadt Münster bekannte sich fast nur die Beamtenschaft zur Regierung, und der münsterische Aufruhr von 11. Dezember 1837³⁾ brauchte nicht erst durch den Adel angefacht zu werden, wie man wohl gemeint hat. Aber in den Edelleuten stellte sich der zuerst leidenschaftliche, dann immer noch hartnäckige Widerstand gegen die Regierung allerdings am sichtbarsten und stärksten dar. Preußische Offiziere aus diesen Kreisen waren in Gefahr, ihren Dienst zu verletzen. Den Behörden gegenüber fühlten sich diese Geschlechter nicht verantwortlich; des preußischen Staatsbegriffs entbehrten sie in dem Maße, daß ihnen die Minister lediglich als ihresgleichen galten, die ihnen nichts zu sagen hätten.⁴⁾ Seit der Verhaftung des Erzbischofs hielten sie allgemeine Kirchentrauer. Sie nahmen keine Einladungen an, auch nicht beim Oberpräsidenten, sie stellten alle Lustbarkeiten ein, sie zogen sich völlig zurück.⁵⁾ Noch im Januar 1839 fand Annette Droste⁶⁾ die sonst gesellig belebte Stadt Münster tot wie einen Kirchhof. Daß der Damenklub geschlossen war, erschien ihr wie ein Zeichen vom jüngsten Tage. Fast alles war auf dem Lande geblieben; Familien, die ständig in Münster wohnten, hatten die Stadt verlassen. Die kampflustige Stimmung freilich war schon vergangen.⁷⁾ Zuerst hatten Scharen von Adligen den vertriebenen Erzbischof aufgesucht.⁸⁾ Die Familienbriefe älterer Edelfrauen

¹⁾ v. Fransecky 140. — Die Auffassung am Hofe Friedrich Wilhelms III. spiegeln die in der vorigen Anm. gen. Aufzeichnungen wieder.

²⁾ Droste-Hülshoff, Das geistliche Jahr (24. Sonntag nach Pfingsten). Dazu wieder die höchst anschaulichen Briefe der Dichterin seit 1838; man beachte, wie hier 1839 (z. B. S. 320, 384) „die Preußen“ den Heimischen gegenübergestellt werden.

³⁾ Außer der oben S. 14 Anm. 3 gen. Literatur die Briefe der Droste S. 155 ff.

⁴⁾ Briefe der Droste 149 u. 159.

⁵⁾ Ebenda 156 f.; Wrangels Briefe bei v. Below (oben S. 14 Anm. 3) 138 u. 328.

⁶⁾ Briefe der Droste 184 u. 179.

⁷⁾ Brief der Droste vom 29. Jan. 1839 (S. 184): Der Adel wünscht den Frieden über alles.

⁸⁾ Briefe der Droste 160 (9. Febr. 1838).

waren zu förmlichen kirchenpolitischen Abhandlungen angewachsen¹⁾, und in Acht und Bann verfiel, wer sich nicht zu den „guten Patrioten und Erzbischöflichen“ bekannte.²⁾ Aber gerade die Nähe des unverträglichen und starrsinnigen Droste-Vischering³⁾ wirkte auf die Dauer ernüchternd, nicht weniger auch die beengte Lage einzelner, die um ihrer Überzeugung willen und doch nur ungern den Staatsdienst aufgegeben hatten.

In Kettelers leidenschaftlicher Seele mußten die Empfindungen seiner Standesgenossen mit besonderer Heftigkeit aufsteigen. Er bedurfte nicht erst des Antriebes von außen, den Tausende Mitte Dezember durch die päpstliche Allokution⁴⁾ oder etliche Wochen später durch den Görresschen „Athanasius“⁵⁾ erhielten. Er zeigte der Regierung sofort seine Verstimmung; aber er kündigte ihr keineswegs in schroffer Form den Dienst auf. Statt kurzerhand den Abschied zu fordern, bat er am 7. Dezember 1837 nur um sechsmonatigen Urlaub zur „ferneren wissenschaftlichen Ausbildung im Verwaltungsfache“.⁶⁾ Er hatte den ersten Winter der Adelsopposition und „allgemeinen Kirchentrauer“⁷⁾, der ihn bei seinem Schwager, dem Grafen Mathias Galen, mit dem bisherigen preußischen Geschäftsträger in Belgien, dem „Märtyrer“⁸⁾ Ferdinand Galen, in Münster zusammenführte, er hatte die ersten Kriegsmonate, da man mit betontem Eifer dem verbannten Erzbischof die Schwelle abließ, als Mitkämpfer durchlebt, ehe er sich entschloß, den Dienst des Staates für immer fahren zu lassen, der die Aufopferung seines Gewissens fordere. Schon jetzt fand er sich „auf den geistlichen Beruf durch den Fingerzeig aller Umstände hingewiesen“. Aber er hat in demselben Briefe, worin er dem vertrauten Bruder dieses Bekenntnis ablegte⁹⁾, erklärt: „Um mich zum geistlichen Stand würdig umzugestalten, wären größere Wunder erforderlich als Tote aufzuwecken.“ Dritthalb Jahre des Kampfes, der Belehrung, der Selbsterziehung mußten vergehen, bis er das Wunder geschehen fühlte. Diese Zeit zwischen Staatsdienst und Kirchendienst ist durch Kettelers Briefe unserer Erkenntnis besonders gut erschlossen, Jahre des Widerstreits zwischen weltlicher Neigung und geistlichem Berufe, die den Biographen fesseln müssen.

¹⁾ Ebenda.

²⁾ Ebenda 161, zu vgl. mit 179.

³⁾ Ebenda 160, vgl. u. a. auch Geissels Urteil über ihn: Pfülf, Kardinal v. Geissel I, 98.

⁴⁾ Vgl. dazu namentlich den Brief Lennigs vom 11. Jan. 1838: H. Brück, Lennig 46 f., aber auch K. selbst 28. Aug. 1867 an den Kardinal-Staatssekretär Antonelli: Pfülf 2, 353.

⁵⁾ Unten S. 20. — ⁶⁾ Br. 5.

⁷⁾ Briefe der Droste 156 f.

⁸⁾ Ebenda 163, dazu aber auch 159 und die S. 15 Anm. 1 und S. 16 Anm. 6 genannten Stellen.

⁹⁾ 9. Juli 1838, Br. 8. Sein Abschiedsgesuch vom 26. Mai 1838 war am 28. Mai genehmigt worden, Br. 6 f.

Was damals den fast Dreißigjährigen von dem stillen Umgange mit geistlichen und weltlichen Männern seiner Kirche, von dem Studium katholischer Literatur der Vergangenheit und Gegenwart immer wieder hintrieb zu Reisen und Wanderungen, zu der leidenschaftlich geliebten Jagd, zu Opern und vornehmer Geselligkeit in München, zu Adelsverkehr und Adelspolitik in der Heimat — diese äußere Unruhe spiegelt nur seine innere Unrast wieder. Es war das Unbehagliche der Berufslosigkeit, das z. B. auch in einem gesinnungsverwandten Manne von größerer geistiger, aber geringerer geistlicher Befähigung, in Klemens Brentano, den Gedanken an Kirchendienst hatte aufsteigen lassen.¹⁾

Ketteler trug zunächst mehr eine sehnsuchtsvoll-ungewisse Neigung als einen entschlossenen Drang zum Priestertum in der Seele. Aber er riß sich von der Heimat und den Verwandten für ein Jahr los mit dem Gedanken²⁾, in dem München des Görreskreises den rechten Weg zu suchen. Die Leute um Görres waren ihm noch unbekannt. Für ihn, der bisher nur mit einer nicht engen, aber geistig begrenzten, durch Standesüberlieferung geleiteten Adelschicht³⁾ nähere Fühlung gefunden hatte, tat sich hier eine neue Welt geistiger Gemeinschaft auf. Der eigenen naturhaft gesunden Art war der freundschaftliche Verkehr dieser Menschen voller Natürlichkeit und Anspruchslosigkeit ganz gemäß. Die zwanglose Geselligkeit, die beinahe Tag für Tag Guido Görres und Phillips, Jarcke und Ringseis, Döllinger und manche andere bei Joseph Görres vereinigte, umging mit dem Glanze und der Kraft ihrer Gaben sofort den nach einer geistigen Heimat durstenden Edelmann.⁴⁾ Er ging bei Görres ein und aus.⁵⁾ Er mußte freilich den Abstand seines Wissens und selbst seines Wesens von dieser in Kirchenpolitik, Kunst und Wissenschaft gläubig-klug aufgehenden Gelehrten- und Literatengemeinde stark empfinden. Daß er in den Jahren höchster Aufnahmefähigkeit dem Geistigen wenig Sinn und Arbeit zugewandt hatte, das bedeutete ein Stehenbleiben nicht nur seines tatsächlichen Wissens, sondern selbst seiner Lernfähigkeit.⁶⁾

Das Kölner Ereignis mit seiner aufrüttelnden Wirkung hatte ihn allerdings einer immer ernsthafter werdenden Beschäftigung mit ernsten Büchern zugeführt. Möhlers Symbolik war vorher schon das Buch seines Herzens.⁷⁾ Auch Görres wurde ihm literarisch bekannt, noch

¹⁾ Vgl. Diepenbrock an Görres, 8. März 1829: Görres, Briefe 3, 352 (dazu 354 u. 359).

²⁾ Vgl. Br. S. 9, 13, 23, 25 (oben), 50 (Mitte).

³⁾ Man lese nur die Briefe der Droste! Vgl. bes. 179 f., 187, 320. Vgl. oben S. 11 Anm. 4.

⁴⁾ Vgl. Br. 13 (9. Mai 1839).

⁵⁾ Br. 13, 29, 43, 51.

⁶⁾ Vgl. noch seine eigene Bemerkung von 1855: Br. 254 oben, auch s. Brief v. 20. Mai 1864: Pfülf 2, 210.

⁷⁾ Ketteler, Das allgem. Konzil (1869) S. 34 Anm. 3: „Wir können nur mit Dankbarkeit daran denken, was wir diesem Buche, welches wir bei seinem ersten

ehe er ihn persönlich kennen lernte. Es versteht sich von selbst, daß er den „Athanasius“ gelesen hat¹⁾, die schneidige Streitschrift, die im Fluge zum Rüstzeug aller kampfbereiten Katholiken wurde²⁾ und den Namen Görres in die Reihe der Kirchenväter erhob.³⁾

Bezeichnender doch für Kettelers frischen Drang nach der Aufnahme alles Kirchlichen ist es, daß im Frühjahr 1838 die Görressche Mystik seine Hauptlektüre war.⁴⁾ Damals lagen die ersten beiden Bände vor.⁵⁾ Das war kein müheloser literarischer Genuß, nicht einmal eine Lektüre, die eine gleichmäßig fromm-beruhigte Stimmung hätte wecken können. Wenn Ketteler damals schrieb⁶⁾: „Den Kampf des Sinnlichen mit dem Geistigen habe ich noch nie so aufgefaßt, beschrieben und durch Beispiele erläutert gefunden“, so zeigt dieses Urteil trotz der persönlichen Eingeschränktheit, daß er dem Wesen des Werkes nahe kam. Aber diese Erkenntnis hatte den Kampf auch mit dem Buche selbst gekostet. Schon in der langen Vorrede konnte ihn manche Kunstlei, wie sie sich selbst Brentano nicht leicht erlaubt haben würde, höchstens abstoßen. Am Katholizismus der Romantik war der barocke Aufputz das letzte, was Kettelers klare Einsicht und hausbacken gesunde Frömmigkeit hätte befriedigen können. Mehr bedeutete es, daß nach den geistreich-wirren und zugleich von Kampfesluft umwehten Worten mystischer Rechtfertigung einer mystischen Darstellung Görres zuletzt auch ernsthaft-nüchtern auseinandersetzte⁷⁾, daß es ihm als furchtsame Feigheit erscheine, wenn die katholische Mystik den Katholiken selbst durch „das wegwerfende Gerede von der Gegenseite“ etwas verleidet worden sei, während doch die Mystik, in das Wesen des Glaubens tief verschlungen, eine seiner Grundfesten bilde. „Gebt die Mystik auf, und die Heiligen schwinden auch dahin.“ So wollte Görres die Mystik in ihrem ganzen Umfang anfassen. Das Hauptstück des ersten Bandes, das im einzelnen die Wege aufzudecken sucht,

Erscheinen wiederholt gelesen haben, verdanken.“ Die 1. Ausgabe der Symbolik erschien 1832. Aus den Aufzeichnungen bei Pfülf 1, 43 (vgl. auch „Katholik“ N. F. 33 (1906), 379) läßt sich erkennen, daß ihn Friedr. Stolbergs Witwe spätestens 1834 auf die Symbolik hinwies. — Vgl. noch seine Äußerung von 1862 über „dieses unsterbliche Buch“: Freiheit, Autorität und Kirche S. 26 Anm. 1; auch: „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ (1864) S. 154.

¹⁾ Dazu Br. 13.

²⁾ Brief Döllingers vom 7. April 1838: Mitteilungen aus dem Liter.-Archiv in Berlin 3 (1901/05), S. 182. („Wie mir der Verleger meldet, sind nun über 10000 Ex. abgesetzt, was seit der Reformation in Deutschland fast beispiellos ist.“)

³⁾ So Giovanelli an Görres 12. April 1838: Görres, Briefe 3, 492. — Bemerkenswert auch Eichendorffs Urteil: Gesch. d. poet. Liter. Deutschl. 2 (3. Aufl. 1866) S. 52 f.

⁴⁾ Br. 6 f. — Auf die älteren mystischen Gedanken von Görres verwies schon Möhlers Symbolik (§ 77, aus der Tübing. Quartalschr. 1830 übernommen).

⁵⁾ Die christliche Mystik I, 1836; II, 1837.

⁶⁾ Br. 7.

⁷⁾ I, S. XIV.

die unter dem Antriebe der erwählenden Gotteskraft die mystischen Männer und Frauen der christlichen Kirche gegangen seien, führt in der Nacherzählung legendärer Überlieferung und visionärer Erlebnisse sehr in die Breite. Aber in diesen Heiligengeschichten konnte Ketteler am ehesten festen Boden gewinnen. Das gerade erfüllte ihn mit Staunen fast mehr noch als Bewunderung, „wie diese Heiligen sich schon in der Welt aller körperlichen Beziehungen entäußert und die gestörte geistige Verbindung, dem Körper und seinem gemeinen Streben zum Trotz, hergestellt haben“. Kettelers Klage, daß die Mystik ihm oft unverständlich sei, wird man insbesondere auf die beiden Bücher des zweiten Bandes¹⁾ beziehen dürfen, aus denen das Lebendige, auch im kirchlichen Sinne, selbst von der gläubigsten Seele nur mühsam wird herausgeholt werden können.

Görres, dem die Schwierigkeit seines Buches nicht verborgen blieb²⁾, war bei der Abfassung vor allem durch den Gedanken bestimmt worden³⁾, die Mystik „müsse, den Himmel öffnend, während die Hölle ihren Schlund aufgetan, eine wohltätige Wirkung zur Befestigung der Schwankenden, Ungewissen, Zagenden und Zweifelnden“ üben. In solchem Sinne war die Mystik auch für Ketteler geschrieben. Nur daß er sich nicht in das Schlingwerk des Magischen hineinziehen ließ. Mit der frommen Versenkung in das ehrwürdige Dunkel der Ahnungen und in den Glanz der Visionen vereinigte er die Unterordnung unter die festen und ausschließenden Begriffe kirchlicher Dogmatik. Sein aufsteigendes Verständnis für den Geist des modernen Katholizismus wurde durch einen besonderen, gleichsam juristischen Sinn für die zwangsmäßige kirchliche Rechtsordnung geleitet und bestimmt. Sein Urteil über den Hermesianismus bezeugt das. Gleichzeitig mit der Görresschen Mystik beschäftigte ihn Kreuzhages „Beurteilung der hermesischen Philosophie“.⁴⁾ An diesem Buche fesselte ihn nicht etwa die philosophie-geschichtliche Auffassung noch überhaupt die philosophische Kritik, die wissenschaftlich im Sinne Anton Günthers sein wollte; ihm hinterließ es lediglich den erwünschten Eindruck von der Unbegreiflichkeit der Verirrungen des Hermes, von der Notwendigkeit

¹⁾ 4. Buch: Eintritt in die Kreise höheren Zuges und Triebes sowie höherer Erleuchtung. — 5. Buch: Fortstreben zum Ziele in Liebe und höherer Erleuchtung durch die Ekstase.

²⁾ Briefe 3, 457 ff. (von 459 an auch bei Schellberg, G. ausgew. Werke u. Briefe, 1911, Bd. 2 S. 503 ff.), dazu 437 f., aber auch 454 f. Wenn G. selbst urteilte: „Das Gebäude hat freilich sein eigentliches Fundament nach oben“, so begreift man, daß dem jungen H. v. Sybel (Vorträge u. Abhdl. 21) selbst die besten Teile des Buches „mächtige Steine in einem Gebäude von unverständlichem Auf- und verkehrtem Grundriß“ blieben. In reines Entzücken wurden doch nur Naturen wie Justinus Kerner versetzt (vgl. Görres, Briefe 3, 388 u. 465 f.), dessen Schriften wohl auf Görres eingewirkt haben.

³⁾ Mystik 1, S. XVI. Vgl. auch Briefe a. a. O.

⁴⁾ Münster 1838. Vgl. K. Werner, Gesch. d. kath. Theol. 2. Aufl. (1889) S. 410 f.

des römischen Verfahrens. Er hat überhaupt den Hermesianismus niemals als einen Versuch vernunftmäßiger Grundlegung der Offenbarung, ich will nicht sagen gebilligt, nein, auch nur betrachtet: nicht eine irregeleitete Spekulation sah er hier, sondern einfach Verrat an der Kirche, Sektiererei. Ihn verband auch mit keinem der führenden Hermesianer das Gefühl persönlicher Hochachtung oder gar Zuneigung, wie es im münsterländischen Adel sonst nicht ganz fehlte.¹⁾ Als er auf dem Wege nach München in Köln die Messe hörte, wurde er von dem Gedanken gequält, der Priester möchte zu jener Sekte gehören, die „jetzt großenteils diese heilige Stätte entweiht“.²⁾

So war Kettelers Wendung zu scharf bestimmter Kirchlichkeit und Kirchenpolitik in der Heimat vorbereitet. In München aber gewann seine Vorstellung von den kirchlichen Aufgaben mehr Fülle und Bewußtheit. Insbesondere seine Anschauungen über das Verhältnis von Staat und Kirche wurden noch stärker in der Richtung entwickelt, die er mindestens seit dem Kölner Kirchenstreit eingeschlagen hatte. Das naive Preußentum des Knaben war vergangen. Als übermütiger Referendar rühmte er sich wohl gar, mit sechstausend Kerls, wie er selber sei, wolle er den preußischen Staat über den Haufen werfen.³⁾ Jedenfalls: diesem münsterischen Baron ersetzte westfälisches Standesbewußtsein das preußische Staatsbewußtsein. Der Zusammenstoß vom Herbst 1837 brauchte ihm nicht erst einen Kampf zwischen Kirchenbegriff und Staatsbegriff aufzuzwingen; für den Standpunkt, auf den sein irdischer wie sein ewiger Heimatgedanke ihn hinwies, war die Kölner Frage keine Frage.

Durch die Entwicklung des Kirchenstreites im Jahre 1839 wurde Kettelers Erbitterung über Preußen nur noch gesteigert. Während der ersten Münchner Wochen konnte der Zorn über „die teuflischen Schändlichkeiten hier auf Erden“⁴⁾ in seinem heißblütigen Herzen zur Wut werden. Aber er erhob sich jetzt in München zu einer überlegteren geistigen Anteilnahme an dem Kirchenkampf, ohne daß ihm die Fähigkeit zu leidenschaftlicher Empörung verlorengegangen wäre. Auch in den Männern des Görreskreises, die jetzt seine kirchenpolitischen Lehrmeister wurden, waren ja Erfahrung, Überlegung und Leidenschaft zugleich dem Kirchengedanken zugekehrt. Von dem alternden Görres mit dem ewig jungen Kämpfergeiste hat Ketteler in den uns bekannten Briefen nur flüchtig gesprochen. Aber auch so ist es klar, daß er weniger den Verfasser der Mystik als des Athanasius suchte und fand.

¹⁾ A. v. Droste-Hülshoff, Briefe 160 u. 286.

²⁾ Br. 11 (9. Mai 1839 an s. Schwester Sophie).

³⁾ Erzählung des lippischen Barons v. Stitecron: Bismarcks Frankfurter Bericht vom 14. Jan. 1854 (Poschinger, Preußen im Bundestag 4, 164).

⁴⁾ Br. 14.

Der Mann, dessen Briefe und kleine Schriften schon mehr gesprochen als geschrieben sind, mußte mit seinem mächtigen Wort in der Unmittelbarkeit persönlichen Verkehrs seine Wirkung auf Ketteler ausüben. Und was hätte damals Görres'sche Gedanken mehr erfüllen können als die Kampfansage an Preußen und den Protestantismus?¹⁾ Das vor allem war es auch, was Phillips und Guido Görres, die Ketteler an Jahren nicht weit voraus waren, in lebendiger Belehrung und in ihrer die katholische Welt bezaubernden neuen Zeitschrift zu bieten hatten. Die baierisch-klerikale Abneigung gegen Preußen störte Ketteler jetzt nicht mehr; er sah in den Hohenzollern ein Geschlecht, das „in der Geschichte einen Weg gegangen, der unserer katholischen Sache nie günstig war“.²⁾ Jarcke, zu dem er mit Ehrerbietung aufschaute, lehrte ihn, die preußischen Farben sinnbildlich zu nehmen³⁾, und ganz gewiß zeigte sich weder der Lehrer noch der Schüler stets bereit, an den Sieg der weißen Farbe über die schwarze zu glauben. Die Bekämpfung des Protestantismus war nicht weniger nach Kettelers Sinn. Angriffslustige Polemik gegen Preußentum und Protestantismus aber kennzeichnete die Historisch-politischen Blätter, deren Gründung selbst zu den unmittelbaren Wirkungen des preußischen Kirchenstreites gehört hatte.⁴⁾ Schon in dem ersten Hefte⁵⁾ predigte man den konfessionellen Kampf. Im Spätherbst 1838 aber feierte Josef Görres selbst in Siegerstimmung das „Jahrgedächtnis des 20. November“. Hier wurde⁶⁾ die Zeit seit der Gefangensetzung Klemens Augusts als ein Jahr nicht der Betrübnis sondern der Freude für die Kirche, der Betrübnis und der Betretenheit für ihre Gegner, als das große Jubeljahr der Befreiung gepriesen; hier wurde der preußischen Regierung, ihren Streitern und Ratgebern die Erkenntnis, daß niemand anders als Gott ihnen in den Weg getreten sei, abgefordert und die Einsicht in die Notwendigkeit des Rückzuges zugemutet; hier wagte Görres schließlich den Protestantismus als die Verneinung des Christentums hinzustellen, indem er erklärte⁷⁾: die Kirche ist die gottgesetzte These, die Reformation aber die gottgelassene Antithese.

¹⁾ Vgl. (neben den Briefen) für die Absage an den Protestantismus besonders die erst aus seinem Nachlasse herausgegebenen Aphorismen von 1822 bis 1823: Schriften 5, 121 ff., bes. 129 über den „hochmütigen Sektengeist“ des Protestantismus.

²⁾ Br. 21 (5. Juli 1839).

³⁾ Ketteler, Deutschl. nach d. Kriege v. 1866 S. 67.

⁴⁾ Vgl. dazu den „Rückblick auf den 1. Jahrgang“: Hist.-pol. Bl. 3 (1839), 57—64. — Noch 1846 im 18. Bande der Blätter (S. 574) sagte J. Görres: „Der Zweck der Zeitschrift ist schlechthin Verteidigung der Kirche; Geschichte und Politik werden nur subsidiarisch herangezogen.“ Vgl. Rhein 14 (bei Anm. 5).

⁵⁾ S. 34 ff.

⁶⁾ Hist.-pol. Bl. 2 (1838), 410.

⁷⁾ S. 428. — Ähnlich scharfe Äußerungen auch in den nächsten Jahrgängen, so in den „Zeitläuften“ Jarckes (vgl. Rhein 21): 15 (1845), 329 und 330 (Protestantismus „Inbegriff und Summe aller Negation“).

Ketteler hat die Blätter, die auch in seiner Heimat nicht mehr unbekannt waren¹⁾, in der Stimmung des Mitkämpfers gelesen. Wenn sie gerade in diesem zweiten Jahrgang, nach dem von Görres selbst bestätigten Urteil eines nahen Freundes²⁾, an Gehalt und Interesse zunahmen, so war es doch vor allem polemischer Gehalt und polemisches Interesse. Die Aufsätze vom Frühjahr 1839, die den Nachhall des Kölner Streites zu beleben suchten, erschienen Ketteler zwar etwas zu scharf, aber „sonst wahre Muster einer konsequent katholischen Darstellung“.³⁾ Er genoß behaglich die spöttischen Glossen über einen preußischen Konsistorialrat zu Köln⁴⁾; in einem Aufsatz „Johannes Huß und sein Geleitsbrief“⁵⁾ fand er mit Befriedigung die katholische Sache von einem der lügenhaften protestantischen Vorwürfe entlastet; besonders belehrend aber schienen ihm die Auseinandersetzungen „Über den uranfänglichen Zusammenhang der Revolution und Reformation“.⁶⁾ Daß diese Artikel über die „Glaubensspaltung“ den von ihm verehrten Jarcke zum Verfasser hatten⁷⁾, scheint ihm verborgen geblieben zu sein, obwohl er mit dem damals allein die Redaktion führenden Phillips viel zusammen gewesen ist. Aber wichtiger ist auch das Sachliche. Das eben brachte dem jungen Ketteler die Blätter nahe, daß sie sich ohne Ermatten abmühten, das Verständnis für die Notwendigkeit kirchlichen Widerstandes gegen unchristlichen Staat und protestantisches Wesen zu wecken und den Sinn für tatfrohe Kirchlichkeit zu schärfen, daß sie alles der kirchlichen Doktrin unterordneten, zugleich aber, mit kraftbewußtem Willen über das bloß Doktrinäre hinauswachsend, es meisterlich verstanden, jede geistige und politische Bewegung nicht nur an dem kirchlichen Bewußtsein zu messen und zu prüfen, sondern auch für die kirchliche Machtgeltung auszunutzen, daß sie endlich dem Kampfe des Tages und der Zukunft den Glanz der Vergangenheit, den romantischen Schimmer einer naiv-geschickt konstruierenden Geschichtsbetrachtung beizumischen wußten.

Schon damals hat indessen Ketteler seine kirchenpolitischen Begriffe und Anschauungen nicht lediglich aus den Historisch-politischen Blättern bezogen. Er hat vielmehr kirchliche Eindrücke und Erlebnisse in den Rheinlanden und in Baiern selbständig aufgenommen und so sehr aus seinem eigenen Wesen heraus beurteilt, daß uns mit einemmal das Persönliche seiner Auffassung klar entgegentritt. Nachrichten über Zwistigkeiten einiger Geistlichen alter Schule und der Regierung mit einem vor Konvertiteneifer brennenden Koblenzer Vikar entlockten

¹⁾ Br. 15, vgl. 41 u. 44.

²⁾ Giovanelli an Görres, Febr. 1840: Görres, Briefe 3, 540; dazu Görres an Giov., 9. März, ebenda 543 = Schellberg 2, 519.

³⁾ Br. 15.

⁴⁾ Hist.-pol. Bl. 4, 394 u. 484 ff.

⁵⁾ 4, 402—425 (von Döllinger: Friedrich, D. 2, 132).

⁶⁾ Hist.-pol. Bl. Bd. 4.

⁷⁾ Vgl. Raichs Anm. (1) Br. 42.

ihm das Geständnis¹⁾: „Ich finde, man könnte Lust bekommen, Geistlich zu werden, nur um in diese kirchlichen Zerwürfnisse lebendiger mit einzugreifen, — gewiß weder ein kirchliches noch sonst schönes Motiv, aber man wird so ganz und gar vom Geist der Opposition ergriffen, daß man sich gegen solche menschliche Motive in einer so heiligen Angelegenheit ordentlich wehren muß. Fehlten mir nicht die Vorkenntnisse und leider auch die Nachkenntnisse zu einer derartigen würdigen Opposition, so wäre mir eben diese Versuchung sehr gefährlich.“ Und kurz darauf, da er über die Konsekration des Bischofs Hofstätter von Passau berichte, schrieb er von diesem und dem Eichstätter Bischof Grafen Reisach²⁾: „Ich bedauere unendlich, keine Gelegenheit zu haben, diese Männer näher in ihrer Wirksamkeit kennen zu lernen. Ich möchte gar zu gerne wissen, wie ein eifriger Bischof mit apostolischem Geiste wohl die Grundübel der jetzigen Zeit in seiner Diözese bekämpft und den altchristlichen Geist herzustellen sucht. Wenn nicht alle die vielen Wenn's wären, die mich vom geistlichen Stande abhalten, so würde ich sehnlichst wünschen, bei ihnen die Schule durchzumachen.“

Man könnte versucht sein, in jenen ersten Worten ein Bekenntnis zur Kirchenpolitik ohne Bekenntnis zur Kirche zu finden. Aber schon dort, mehr noch in dem zweiten Ausspruche durchdringen sich vielmehr kirchenpolitische und religiöse Gedanken.³⁾ Allerdings hat auch Kettlers religiöses Leben in München etwas mehr feierliche Kirchlichkeit in sich aufgenommen. Wenn er von Hause her die stille, schlichte Frömmigkeit liebte, so gewann er in München den Sinn für die be rauschende Pracht der Pontifikalmesse⁴⁾, überhaupt für das in der Heimat aus strengerer Auffassung oder mit frommem Gleichmut vernachlässigte Äußere des Gottesdienstes. Aber gerade in den von solchen kirchlichen Gedanken bewegten Münchner Monaten hielt ihn die Welt noch ganz umfassen. Ihm selbst wurde der Widerspruch seines Daseins fast unbegreiflich.⁵⁾ Er empfand die Bekanntschaft mit der großen Welt als Hemmung. Dennoch wagte er nicht, sich den Adelskreisen zu verschließen, auf die ihn verwandtschaftliche Beziehungen hinwiesen⁶⁾, noch weniger wollte und konnte er die Besuche aus der Heimat ablehnen, die ihn immer wieder in das gesellige Leben hinein zogen. Vollends aber vermochte er der ererbten und willig gepflegten Jagdleidenschaft nicht Herr zu werden. Wohl erschien ihm in besinn-

¹⁾ Br. 45 (am 3. Februar 1840, an den Bruder Wilderich).

²⁾ Br. 49.

³⁾ Vgl. auch Br. 19 f.

⁴⁾ Br. 13, doch auch 18 oben.

⁵⁾ Br. 23, 31, 43.

⁶⁾ Die Gräfin Arco-Zinneberg (Br. 15 f., 40) war eine Nichte seiner Mutter. Sie machte ihn mit der fürstlich Löwensteinischen Familie bekannt (Br. 15, 26 ff.), für die er bald „eine wahre Vorliebe“ faßte (Br. 41). Er kam so mitten hinein in den Kreis dieser in München „alteingebürgerten ultramontanen Geschlechter“ (Treitschke 5, 307).

lichen Stunden das junkerliche Treiben leer und schal¹⁾, auch gelang es ihm gelegentlich, dem mahnenden Gewissen das Opfer einer versäumten Jagd zu bringen, aber die Erinnerung an Jägerfreude und Jägerglück riß ihn immer wieder hinweg von den Büchern und den Menschen der Kirche. Dem Münchner Winter mit seinen gesellschaftlichen Fesseln wenigstens wollte er entfliehen. Aber es blieb bei herbstlichen Wanderfahrten in den österreichischen Alpenländern, und auch sie brachten ihm nicht den Frieden der Entscheidung. Dem zu hingebender Betrachtung drängenden Natursinne Kettelers eignet etwas, was sich nicht völlig einfügen will in die wohlgeordnete kirchliche Begriffswelt. Es sind fast pantheistische oder besser Fechnersche Vorstellungen, denen er unbewußt nachgibt, wenn er in Erinnerung an das stolbergische Schloß Montfort bei Salzburg schreibt²⁾: „Ich kann die Natur nicht für so tot halten, daß sie nicht etwas die Liebe ihrer Besitzer und eine so sorgliche Liebe und Pflege . . . mitempfände.“ Aber seine Naturbetrachtung ist doch durchzogen von Gottesehnsucht und Kirchengedanken. Die Wucht der Gebirgslandschaft ließ ihn die Spannung empfinden zwischen dem, was er war, und dem, was er werden wollte. Auf einsamer Höhe fühlte er sich wie in einer Zwiesprache mit „dem unendlichen Schöpfer einer solchen Natur“.³⁾ Die Burgen zaubern ihm bunte Bilder von Rittertum und vergangener Adelsmacht vor — eine Zeit, mit der er die elende Gegenwart keinen Augenblick vergleichen mochte.⁴⁾ Nicht anders wurde in Norditalien sein Urteil durch die kirchlich-romantische Einschätzung der Vergangenheit bestimmt; dem gegenwärtigen Leben stand er auch hier kühl, ja abweisend gegenüber, nur daß er seine Zuneigung zum Hause Habsburg gerade in Mailand mächtig empfand.⁵⁾ Tiefer als alles das ergriff ihn die kirchliche Frömmigkeit des Tiroler Landvolkes, und gläubig blickte er auf die Erscheinungen der mit den Wundmalen begnadeten Marie von Mörl.⁶⁾ Den Seelenberater aber, den er suchte, um zu dem ersehnten und doch dem eigenen Selbst versagten Entschlusse zu kommen, hat ihm auch Tirol nicht gegeben.

Nach der Rückkehr aus der Bergeinsamkeit erschien ihm freilich die Münchner adlige Gesellschaft störender als bisher, und stärker noch als früher fühlte er sich angezogen von dem Verkehr mit Phillips, dem „Streiter der Kirche“⁷⁾, von der Beschäftigung mit der kirchlichen Vergangenheit und Gegenwart. Er studierte so strenge Werke wie

¹⁾ Br. 30, auch 23. — Zum Folgenden überhaupt die Briefe aus München (1839/40).

²⁾ Br. 61.

³⁾ Br. 35.

⁴⁾ Br. 34.

⁵⁾ Br. 38 f.

⁶⁾ Br. 37, dazu 125. — Die Berichte Brentanos über Katharina Emmerich nahm Ketteler nicht ohne Kritik auf (Br. 17).

⁷⁾ Br. 46, vgl. 41.

Döllingers Kirchengeschichte¹⁾ und statt, wie er es früher getan hatte, in seinen Briefen von entzückten Worten über Möhlers Einleitung in die Kirchengeschichte zu noch entzückteren über die Hirschjagd unvermittelt überzuspringen²⁾, dachte er jetzt, da seine „Passion zu Möhlers Schriften“ nur noch gewachsen war³⁾, in ernsthafter Besonnenheit tatsächlich mehr an die Bücher als an die Büchse. Jetzt konnte er schon Beschämung darüber empfinden, daß ihm die Kirchenväter nicht vertraut waren⁴⁾; jetzt wurde ihm⁵⁾ das weltfrohe Münchner Treiben, das er im vergangenen Jahre als die heitere Lebenslust dieser glücklichen Süddeutschen gepriesen hatte, zum nichtigen Hokuspokus im Vergleiche mit der Pracht und Hoheit des Kirchentums, wie es ihm eben damals vor allem in der Persönlichkeit des Bischofs von Eichstätt unmittelbar nahekam. Seine Briefe aus dem Anfang des Jahres 1840⁶⁾ zeigen ein ganz bestimmtes Verständnis für die Kirche als Macht, einen schon recht eigentlich geistlichen Ordnungssinn und einen Herrscherdrang, der auf Herrscherbegabung schließen läßt. Er war nicht nur entschiedener geworden in seinen kirchenpolitischen Gedanken, sondern auch reicher in seinem religiösen Empfinden. Aber noch immer fehlte ihm die innerliche Gewißheit seiner Bestimmung. Das Zwiespältige seines Lebens war nicht geheilt. Er wagte es nicht, die Entscheidung, die er sich vor der Abreise aus der Heimat als selbstverständliches Ergebnis dieser Münchner Zeit gedacht hatte⁷⁾, jetzt seiner zerrissenen Seele abzuwingen. In „unglückseliger Ungewißheit“⁸⁾ kehrte er zu den Seinen zurück.

Ohne die Erkenntnis der tiefen, ja leidenschaftlichen Liebe, die Ketteler mit seiner Familie und seiner Heimat verband, müßten uns gerade diese Jahre des Übergangs von der Welt zur Kirche dunkel und unverständlich bleiben. Nur so erklärt es sich, daß ihm die Lösung von der Welt so schwer und schmerzhaft wurde. Auch in München war ihm alles Fühlen und Denken durchzittert von Heimerinnerung und Heimatsehnsucht. In die geistige Geselligkeit des Görreskreises, zu den Tafeleien seiner adligen Bekannten — mochte es selbst ein „echt katholisches Diner“⁹⁾ mit Bischof Reisach sein —, zu den Jagden und in die Bergeinsamkeit, überallhin begleitete ihn das Bild der Heimat¹⁰⁾

¹⁾ Br. 42.

²⁾ Br. 26.

³⁾ Br. 46.

⁴⁾ Br. 47.

⁵⁾ Br. 50.

⁶⁾ Vgl. namentlich Br. 45 und 49.

⁷⁾ Br. 50.

⁸⁾ Br. 43.

⁹⁾ Br. 51.

¹⁰⁾ Zeugnisse in den Münchner Briefen (besonders 31 ff., 56 f.). Vgl. auch den Brief aus Harkotten, 7. Febr. 1841, S. 76 und 78 („unüberwindliche Liebe zur Heimat“).

mit ihren Buchen- und Eichenwäldern und ihrem Nachtigallenschlag, mit dem schlichten Landleben und den fröhlichen Jagden, mit den Menschen, die ihm ans Herz gewachsen waren. Wie nur je einen Verbannten packte ihn, der sich freiwillig losgerissen hatte, das Heimweh. Er überwand die Scheu, sich von neuem zu Hause in beschämender Berufslosigkeit zu zeigen. Anfang Juni 1840 war er wieder in Münster. Wenige Tage später traf die Nachricht vom Tode Friedrich Wilhelms III. ein. Die preußische Kirchenpolitik mußte ein anderes Aussehen gewinnen.

In der alten Umgebung nahm Ketteler sogleich lebhaft, fast leidenschaftlich Anteil an den alten Sorgen und neuen Hoffnungen. Auch er erwartete „eine neue Zeit“.¹⁾ Über den Kölner Kirchenstreit hatte er so scharf geurteilt wie nur einer seiner Gesippen.²⁾ Die bis zur Ungezogenheit kühle Haltung seiner Adelsgenossen Friedrich Wilhelm III. gegenüber hatte seiner Auffassung ebensowohl entsprochen wie ihre gesellschaftliche Zurückhaltung; daß im Winter 1839/40 dieser münsterische Adelsstreik eingestellt wurde, war ihm nicht so ganz nach dem Sinn.³⁾ Er hatte sogar von einer Teilnahme der Adelsdamen beim Empfang des Kronprinzen nichts wissen wollen⁴⁾ und die günstigen heimatlichen Nachrichten über dessen persönliche Haltung mit dem skeptischen Hinweis auf die ererbte Kirchenfeindschaft der Hohenzollern beantwortet.⁵⁾

Jetzt, da der Kronprinz König geworden war, urteilte er anders. Zusammen mit den Freunden, als deren Haupt sein Schwager Graf Mathias Galen erscheint⁶⁾, besprach er Aufgaben und Aussichten dieser „neuen Zeit“. Der Rauchklub, der bei dem Domherrn v. Korff, einem Vertrauten des Erzbischofs Klemens August⁷⁾, zu tagen pflegte, wurde zum politischen Klub im Kleinen.⁸⁾ Kettelers Auffassung entsprach der kirchenpolitischen Schulung, die ihm der Görreskreis, und der kirchenpolitischen Erziehung, die er sich selbst in den letzten Jahren gegeben hatte. Für ihn war die kirchliche Frage entscheidend. Nach ihrer religiösen und ihrer politischen Seite erfaßte er sie. Was der neue Herrscher dem durch die Bürokratie seines Vorgängers bedrängten Katholizismus bringen werde, danach zunächst schaute er aus. Auch in ihm hatten die ersten Reden und das ganze Auftreten

¹⁾ Br. 58 (11. Juni 1840).

²⁾ Vgl. noch Br. 41 und 45.

³⁾ Br. 48. — Vgl. die Briefe der Droste 197.

⁴⁾ Br. 17 f. (10. Juni 1839).

⁵⁾ Br. 21.

⁶⁾ Br. 60 f. — Galen wurde immer mehr zum Vertrauten Kettelers; vgl. unten S. 30 Anm. 2, auch Br. 79, 83 u. ö.

⁷⁾ Droste-Vischering, Über den Frieden (s. unten S. 51 f.) S. 288.

⁸⁾ Br. 38, 83, 110.

Friedrich Wilhelms IV. die höchsten Erwartungen geweckt.¹⁾ Aber er verlor seine nüchterne Besonnenheit nicht; er wollte nach den Taten urteilen.

Wie sehr waren doch diese katholischen Edelleute durch die Erlebnisse der letzten Jahre bedrückt! Den Grafen Mathias Galen machten jetzt erst die Nachrichten von der Rückkehr des Posener Erzbischofs Dunin wieder aufleben²⁾, und Ketteler selbst ließ sich die Freude über dieses Ereignis durch die „landesväterliche“ Fassung der königlichen Verfügung nicht vergällen; auf „die Wesenheit“ kam es ihm an. Dabei verleugnete sich nicht jenes besondere klerikale Empfinden, das auch sonst schon vor seiner Klerikerzeit zu beobachten ist: ihm war das nahe Ende der Amtstätigkeit Sedlnitzkys, des „elenden“ Fürstbischofs von Breslau³⁾, noch willkommener als die Rückkehr des Erzbischofs von Posen.⁴⁾ In seiner allgemeinen Auffassung der Kirchenfragen und in der besonderen Beurteilung der Kölner Angelegenheit zeigt sich die praktische Veranlagung seines Wesens und zugleich die taktische Schulung der Münchner Zeit. Ihn erfüllten nicht „die sanguinischen Hoffnungen, daß nach und nach es der Kirche vielleicht gelingen werde, den Staat in seinen höheren Grundsätzen christlich zu machen, der jetzt durchaus heidnisch ist“; er wollte es zufrieden sein, „wenn nur die Kirche wieder Luft bekommt, um ihr Werk im kleinen wieder zu beginnen und ihre Arbeit auf Umgestaltung des einzelnen Menschen mit allen Hilfsquellen zu betreiben“.⁵⁾ Es blieb ihm, der noch nicht den Weg zum Priestertum gefunden hatte, also mitten in der Kirchenpolitik der Sinn für die Seelsorge lebendig. Die kirchenpolitischen Gedanken selbst aber waren mit dem Schicksal des Erzbischofs Klemens August verknüpft.

Das zweite Stück des Kölner Kirchenstreites ist nicht von dem lauten, leidenschaftlichen Lärm der Presse und der Broschüren begleitet wie das erste, hat die kirchlichen und die unkirchlichen Geister nicht mehr so heftig wider einander aufgeregt. Aber auch diesem Abgesang fehlt die dramatische Spannung nicht, und der Kampf um den Kölner Stuhl hat nicht etwa an Erbitterung eingebüßt, weil er sich jetzt mehr in der Verborgenheit und weniger zwischen Staat und Kirche, als innerhalb der Kirche selbst abspielte. Es war nicht nur der Kampf der unbedingten Naturen gegen die klugen Vermittler, der Kampf

¹⁾ Br. 59.

²⁾ Br. 61 (August 1840).

³⁾ Zu Br. 61 vgl. Br. 64 („Elend und wie ein gemeiner Verräter à la Maroto steht der Fürstbischof auch hier wieder da“), auch Br. 73. — Sedlnitzky (1787 bis 1871) übersiedelte nach seinem Verzicht noch im Spätjahr 1840 nach Berlin und wurde 22 Jahre später protestantisch. Vgl.: Selbstbiographie ... hg. [v. J. A. Dorner] Berlin 1872; Erdmann: A. D. B. 33, 531—553.

⁴⁾ Br. 61.

⁵⁾ Br. 62.

des unüberlegt-rücksichtslosen Kircheneifers mit der überlegt-rücksichtsvollen Kirchenleitung, es war zugleich der persönlich-familienhafte Kampf Drostes und seiner Verwandtschaft um seinen Platz, das Aufbegehren wider seine Mattsetzung, obwohl ihr auch die Kurie zuzustimmen geneigt war, und nicht lediglich wegen preußischer Wünsche, sondern vornehmlich wegen der starren Eigenwilligkeit des Erzbischofs selbst.

Kettlers stets lebendige Anteilnahme an Drostes Geschick¹⁾ war jetzt, da er ihn auf heimatlichem Boden begrüßen konnte, höchstens noch gesteigert.²⁾ Aber wenn Droste selbst schon mit der Wendung der preußischen Kirchenpolitik seine Rückkehr halb verbürgt sah³⁾ und sich von seinem Briefe an Friedrich Wilhelm IV. eine entscheidende Wirkung versprach⁴⁾, so dämpfte Ketteler bereits seine ersten Hoffnungen in dem Gedanken an die „Eigentümlichkeiten“ des Erzbischofs⁵⁾, und spätestens zu Anfang des Jahres 1841 hat er den Glauben an die Wiedereinsetzung des Erzbischofs ganz preisgegeben.⁶⁾ Der Auffassung, daß es sich um eine grobe Rechtsverletzung handle, blieb er indessen treu; ein Nachgeben und Vereinbaren von katholischer Seite hielt er für unmöglich⁷⁾. Daß er sich trotz dieser Empfindung die Klarheit der Anschauung und die Nüchternheit des Urteils bewahrte, bezeichnet den Fortschritt seiner kirchenpolitischen Erziehung. Die besondere Richtung seiner Betrachtung aber wies auf Rom. Er fühlte sich nicht nur in seinem erregten kirchlichen, seinem gekränkten adlig-westfälischen Gefühle beruhigt durch das Bewußtsein, daß die höchste Gewalt, die es für ihn auf Erden gab, ihr gewichtiges Wort mitsprechen werde. Seine Ansicht der Sache führte ihn jetzt weit über das Persönliche hinaus. Wenn er schon früher auf Rom und römische Machtmittel seine besondere Hoffnung gesetzt hatte⁸⁾, so festigte sich ihm nun, da der neue König den Kirchenkampf abflauen ließ, die Überzeugung, daß das Heil der deutschen Kirche in der engsten Verbindung mit Rom liege. Für die Kölner Sache forderte er Unterhandlungen mit Rom, erhoffte er Entscheidung durch Rom⁹⁾, mindestens einen glücklichen Ausgleich zwischen Papst und König.¹⁰⁾

¹⁾ Aus München: Br. 45 f.

²⁾ Im Sommer 1840 besuchte er zusammen mit seinem Schwager Mathias Galen, der von Droste besonders geschätzt wurde (vgl. Br. 59 oben), den Erzbischof in Darfeld; bei erneutem Zusammentreffen Anfang Dezember fand er ihn viel erfrischter (Br. 69).

³⁾ Br. 69.

⁴⁾ Br. 65, vgl. 63.

⁵⁾ Br. 62.

⁶⁾ Br. 75.

⁷⁾ Br. 63.

⁸⁾ Br. 26 und besonders 28 (über die päpstl. Allokution vom 8. Juli 1839).

⁹⁾ Br. 62 (August 1840).

¹⁰⁾ Br. 75 (27. Jan. 1841).

Von Rom erwartete er zugleich die längst ersehnte Zurückweisung der hermesianischen „Eigenmächtigkeiten“.¹⁾ Aber er bewährte auch hier seinen Blick für die praktischen Schwierigkeiten überlegter Kirchenpolitik. Er sagte sich, daß es besondere Gründe sein müßten, die Rom noch immer von ernsteren Schritten gegen den Hermesianismus abhielten. Den Heißspornen, die in gesinnungstüchtiger Ungeduld päpstlicher als der Papst sein wollten, verwies er die voreilige Kritik des römischen Verhaltens; sie zeigte ihm nur, „wie ungenügende Vorstellungen man noch von den Hindernissen hat, die einem recht lebendigen Einwirken des Heiligen Stuhles auf unsere Kirche entgegenstehen“. Nicht in Rom, sondern in Deutschland sah er die eigentlichen Hemmungen. Ihm war es unbegreiflich, daß die benachbarten Bischöfe nicht ununterbrochen Klage erhoben über das Treiben der Hermesianer.

In dieser Weise maß er die kirchliche Wirklichkeit an seinem Kirchenbegriff, an den bischöflichen Gedanken, die ihm, dem Laien, schon bewußter Gegenwartsbesitz waren und noch unbewußte Zukunftsaufgaben bargen. Er beklagte es, daß die rheinische Geistlichkeit nicht so zuverlässig war wie die seiner westfälischen Heimat²⁾, er wußte, es hatte sich „in vieler Katholiken Herz das Bild einer toten Geschäftsführung eingeschlichen, wo jeder auf seinem Bezirk und in seinem Ressort zu handeln hat und sich um niemanden sonst zu kümmern braucht“. Ketteler erkannte also, daß nicht nur das Sondertum der Sekte, sondern auch der Bistums- und der Pfarrpartikularismus überwunden werden mußten. Das Ziel aber schien ihm nur erreichbar in geduldigem Vertrauen auf den Papst, in der bewußt erfaßten Weltgemeinschaft mit Rom. Die Kraft der Kirche erblickte er in der Einheit und Allgemeinheit ihres Lebens. Es begeisterte ihn das Bewußtsein, daß in Amerika, im Orient, überall in der Welt die Gemeinsamkeit des Glaubens sich auch in der Teilnahme an den Leiden der deutschen Kirche zeigte. Alle Gemeinschaft, alle Einheit aber war ihm Gemeinschaft, Einheit mit Rom.

Darum mußte er die Gewährung des freien Schriftverkehrs mit Rom als „ein wahres Ereignis“ begrüßen³⁾, auch hier mit bischöflichem Verständnis urteilend.⁴⁾ Darum auch war ihm der Ausgleich zwischen dem Papste und Preußen, sei es selbst auf Drostes Kosten, immer noch Gewinn genug⁵⁾; denn nur so konnte der Kurie der Weg zur deutschen Kirche gesichert werden. Das persönlich Bedeutungsvolle an Kettelers Haltung in diesen Kämpfen liegt ganz allgemein darin,

¹⁾ Br. 69. Dieser wichtige Brief an Wilderich, 6. Dez. 1840, bietet auch für das Folgende die Grundlage.

²⁾ Br. 63.

³⁾ Br. 75 unten. Vgl. dazu Hansen, Rheinland 61 oben.

⁴⁾ Vgl. dazu die bischöflichen Dankbriefe an den Kultusminister Eichhorn vom Januar 1841: Treitschke 5, 297.

⁵⁾ Vgl. besonders Br. 75 unten.

daß er es jetzt um der Kirche willen lernte, selbst die stärksten und innigsten Bande zu lockern; die Liebe zur Kirche verlangte die Überwindung der Heimatfesseln. In der Liebe zur Heimat vereinigte sich mit dem Gefühl für den väterlichen Boden und die Familie das ritterliche Bewußtsein der münsterländischen Adelsüberlieferung; Liebe zur Kirche aber bedeutete ihm „Entbehren und Entsagen im Dienste und zur Ehre Gottes“¹⁾ und zugleich Kampf für die Kirche in der Welt, kirchlich gefaßte Kirchenpolitik. Er war bereit, um der Ehre Gottes willen das Zusammenleben mit den Seinigen auf heimatlicher Scholle zu entbehren; der Kirchenpolitik aber brachte er das Opfer des westfälischen Ritterschaftsstolzes. Er hielt es nicht mit den Verwandten Klemens Augusts, die noch beim Ablauf der Kölner Wirren über den Standpunkt einer empfindlichen und ehrgeizigen Familienpolitik nicht recht hinauskommen wollten.²⁾ Sein kirchliches Bewußtsein sollte dem Heimatsgefühl keinen Übergriff mehr in die Beurteilung der Kirchenfrage gestatten. Er wollte diese jetzt einzig und allein im Geiste der Kirche, im Sinne Roms entschieden wissen. Am liebsten hätte er den verehrten Bischof von Eichstätt in Köln gesehen. Das Gerücht, daß Reisach zum Koadjutor Drostes ausersehen worden sei, ließ ihn einen Augenblick mit Begeisterung an dieses „ungeheure Glück“ denken³⁾, und unter den „unberechenbaren Folgen“ eines solchen Ereignisses vergegenwärtigte er sich eine sogleich: die Erinnerung des Mannes, der in Rom bei der Verurteilung des Hermesianismus besonders beteiligt war, hätte das Ende dieser „Verwüster der Kirche“⁴⁾ bedeutet. Aber an ein derartiges „Wunder, wie kein größeres noch gewirkt worden“, vermochte Ketteler nicht zu glauben. Seine Skepsis war in der Tat besser am Platze als sein Enthusiasmus. Sogar die bescheidenere Hoffnung, seinen Landsmann Diepenbrock, Sailers feinsinnigen Schüler, in Köln einziehen zu sehen⁵⁾, blieb unerfüllt.⁶⁾ Daß im Herbst 1841 der noch wenig bekannte Speyrer Bischof, der pfälzische Winzersohn, dem Grafen Droste an die Seite gestellt wurde, war doch eine besonders starke Probe für die Wurzelkraft seiner neuen Betrachtungsweise. Aber auch ihn mußte mit Geissels Ernennung dessen kraftvolle und zugleich geschmeidige Regie-

¹⁾ Br. 76.

²⁾ Vgl. Briefe der Annette Droste-Hülshoff 261 f. — Über die Familienzusammenhänge beim Ausbruch des Kölner Streites vgl. noch Gutzkow, Die Absetzung des Erzbischofs von Köln 1837 (in der Gesamtausgabe der Werke I. Serie, Bd. 10, 1875, S. 47 u. 59).

³⁾ Br. 81.

⁴⁾ Br. 128 (8. Jan. 1843).

⁵⁾ Br. 82 (27. Febr. 1841).

⁶⁾ Friedrich Wilhelm IV. hatte auf seine Anfrage bei Diepenbrock, der damals Domdekan in Regensburg war, schon Anfang Dezember eine Absage erhalten. Radowitz an Fr. W., 4. Dez. 1840: Hassel, Radowitz 1, 322. — Vgl. Reinkens, Diepenbrock 228 ff.

rungekunst überhaupt und die Unterdrückung des Hermesianismus insbesondere bald versöhnen.¹⁾

Wenn Ketteler seine kirchliche Anschauung aus der allzu engen Umklammerung überkommener Adelsbegriffe zu lösen verstand, so muß uns das um so mehr als geistlicher Laiensieg erscheinen, je deutlicher wir bemerken, daß auch damals sein Sinn für die heimische Ritterschaftspolitik keineswegs erstorben war. In den ersten Wochen Friedrich Wilhelms IV. meinte er wohl²⁾, daß, anders als den Adelsgenossen, ihm selbst ein politisch-ständisches Anliegen der Heimatprovinz wie die Huldigungsfrage „sehr gleichgültig“ geworden sei. Aber bald genug sind seine Gedanken in die westfälischen Landtagskämpfe hineingezogen worden. Das Politisch-Ständische und das Kirchlich-Konfessionelle waren freilich untrennbar verbunden³⁾, und Ketteler sah auch hier zunächst nach der kirchlichen Begründung und der kirchlichen Wirkung. Indessen mußte ihn schon die Pflicht der Berichterstattung für den außer Landes weilenden Bruder Wilderich über die kirchlichen Grenzen hinausführen. Er zeigt sich dabei gemäßigter, politisch beruhigter als der herbere Bruder, den er gern mit allen „unsern Herren“ bei der Huldigung vor dem Könige gesehen hätte und den er nun gar erst mit dem Verhalten der anderen auszusöhnen sich bemühen mußte.⁴⁾ Ihn konnte das Gefühl für die bisherigen Leiden der Kirche nicht von der Überzeugung abbringen, daß gegenüber „einer so tüchtigen und ausgezeichneten Natur“ wie Friedrich Wilhelm Vertrauen einfache Untertanenpflicht sei.⁵⁾ Wenn Wilderich von Ketteler auf die Erwerbung eines landtagsfähigen Gutes verzichtete, also die Vorbedingung landständischer Wirksamkeit nicht erfüllen wollte, so sah sein Bruder Wilhelm darin einen Fehler.⁶⁾ Er dachte dabei offenbar an die Aufgaben der Provinz, zugleich aber gewiß an die Nachwehen des Kirchenstreites. Die Landtagkämpfe um die Adresse an den König, Kämpfe, die er nur aus der Erzählung der Freunde kennen lernte, hat er wie ein Streitgenosse der katholischen Adelsgruppe erlebt und in leidenschaftlichem Eifer geschildert.⁷⁾ Eine Adresse, die dem König zugleich für die Fortbildung der ständischen Rechte und für sein Verhalten gegenüber den Katholiken danken sollte, brachte der Freiherr von Schorlemer ein. Der Vorschlag war

¹⁾ Im münsterländischen Adel urteilte man günstig über Geissels Anfänge; Briefe der Droste 261 f. — Zwischen Geissel und Ketteler ist es zu einem herzlichen Verhältnis niemals gekommen. Das hat schon J. Fr. v. Schulte (Lebenserinnerungen 1, 17 Anm. 1) richtig bemerkt.

²⁾ Br. 59.

³⁾ So auch im Rheinland. Vgl. Hansen, Preuß. u. Rheinland 79.

⁴⁾ Br. 62 (August 1840).

⁵⁾ Br. 69, vgl. 64.

⁶⁾ Br. 76.

⁷⁾ Br. 82 ff. — Hübsche Stimmungsbilder, die für eine Darstellung dieser Landtagsverhandlungen zu berücksichtigen wären.

zuerst nicht einmal allen seinen Gesinnungsgenossen recht. Aber gerade der Mißerfolg im Ausschusse, wo die dem Adel angehörigen Katholiken allein standen, ließ sie insgesamt den Nutzen dieses geschickten Zuges erkennen; sie erreichten es, daß in der Landtagsitzung selbst auch die nichtadligen Katholiken und sogar einige Protestanten für den Antrag stimmten. Ketteler empfand den Triumph seiner Verwandten und Adelsgenossen ganz als eigenen Triumph.¹⁾ Daß die Mehrheit nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit war, konnte die Freude über den Erfolg nur zur Schadenfreude steigern, denn jetzt schien die Verantwortung für die Ablehnung der Dankadresse den protestantischen Neinsagern als unerfreuliche Last zuzufallen. Gerade das war es, was Ketteler in seinem kirchenpolitischen Kämpfergeiste innig befriedigte. „Das Resultat ist ganz herrlich. Die so zart legitim waren, daß sie eine Gewissensopposition der Katholiken nicht begreifen konnten, haben sich jetzt in ihrer eigenen Falle gefangen.“²⁾

Gegenüber dem allzu lebhaften katholisch-westfälischen Eifer des Grafen Westphalen freilich hielt es Ketteler mit der klugen Mahnung der altvertrauten, durch den Wechsel der Zeiten gleichfalls beruhigten Historisch-politischen Blätter: „Bescheidene und vertrauensvolle Mäßigung ist in der gegenwärtigen Lage der Dinge um so mehr Pflicht der Katholiken, als sie die Stellung eines protestantischen Fürsten seinen Glaubensgenossen gegenüber nicht verkennen dürfen.“³⁾ Er ließ sich durch seine Verehrung für Klemens August die Einsicht nicht verdunkeln, daß der von Westphalen ausgehende Antrag, die Rückberufung des Erzbischofs zu erbitten, augenblicklich nicht im Interesse der Kirche liege.⁴⁾ Als aber der Vorstoß Westphalens einmal geschehen war, bekannte er sich ganz unbedingt wenigstens zu dem Rechte oder vielmehr der Pflicht der „Rüge“ des gewaltsamen und rechtlosen Verfahrens der Regierung gegen Klemens August.⁵⁾ Die ritterlich vornehme, noch mehr aber ritterlich selbstherrliche Art, in der Westphalen wider das Urteil der Landtagsmehrheit und des Oberpräsidenten Vincke⁶⁾ auf eigene Faust das Urteil des Königs⁷⁾ anrief, war vollends in Kettelers Sinn. Wo es sich um Rechte und Ansprüche des münster-

¹⁾ Br. 83 (8. März 1841).

²⁾ Br. 84.

³⁾ Br. 91; Hist.-pol. Bl. 7 (1841), 293.

⁴⁾ Br. 84, vgl. 87 mit Anm. 1, dazu Görres (an Giovanelli 19. Juni 1841), Briefe 3, 575.

⁵⁾ Br. 91 f., 28. März 1841 (auch zum folgenden).

⁶⁾ Vgl. Br. 90, auch 84. Vincke, der damals den Katholiken geringeres Entgegenkommen zeigte als früher (vgl. Br. 73), war beim katholischen Adel zuletzt wenig beliebt. Vgl. A. Droste-Hülshoff Br. 316 f., auch das (ganz parteiische) Urteil F. Galens, oben S. 16 Anm. 6.

⁷⁾ Eine den münsterländischen Katholiken günstige Entscheidung Friedrich Wilhelms in einer unbedeutenden Sache hatte kurz zuvor „eine allgemeine Freude“ verbreitet (Br. 73). Vgl. auch „Vom Leben am preußischen Hofe“ (oben S. 16 Anm. 7) S. 405.

ländischen Adels handelte, die kein Recht der Kirche berührten, da ging er noch jetzt in den überkommenen Gedankengängen auf. Obwohl Westphalens Antrag¹⁾ eine öffentliche und sehr kräftige Kritik wenn nicht des verstorbenen Königs, so doch seiner Regierung enthielt, hat Ketteler Bodelschwings öffentliche Gegenkritik dennoch wie einen Eingriff in Edelmansrechte, ja wie einen Verrat an der Standesgemeinschaft betrachtet.²⁾

Als Ketteler so in Adelsgesinnung diese Adelskämpfe durchlebte, gehörte er kraft feierlichen Entschlusses bereits der Kirche an. Die Entscheidung hat er weder als freies Ergebnis seines Kämpfens und Sinnens, noch auch im Sturme des Augenblicks lediglich aus sich heraus gewonnen; sie wurde ihm vielmehr von außen gegeben. Daß dieser Mann, dem immerdar alles in der Welt mehr Wille als Vorstellung war, in der höchsten Lebensfrage den eigenen Willen nicht finden konnte, ist doch nur scheinbar ein Rätsel der Seelengeschichte. Nur scheinbar, — denn in der Willenlosigkeit steckte etwas Bewußtes: es war der demütig-fromme Wunsch, in der Entscheidung eines andern, eines Mannes der Kirche, eines Nachfolgers der Apostel gleichsam Gottes Entscheidung selbst zu gewinnen; es war der christlich-mittelalterliche Verzicht auf das eigene Urteil zugunsten des gottgesegneten fremden Urteils. Der Entschluß zu diesem Verzicht gerade — auch das eben doch ein Entschluß! — gab ihm zuerst wieder die innere Ruhe.³⁾ Im Oktober 1840 trug er dem Bischof von Eichstätt seine Gedanken und Bedenken vor. Reisach antwortete nicht.⁴⁾ Den der Entscheidung harrenden Ketteler hat die münsterische Winterszeit — die adligen Freunde wußten sie nach den stillen Jahren des Kirchenstreites mehr als je mit Jagden und Festen zu durchsetzen — noch einmal in ihren Bann gezogen: die alte Jagdlust, harmlos-heitere Geselligkeit bei Scherz und Wein, „ein grausam leichtsinniges Leben“.⁵⁾ Der jüngste Bruder Richard, in dem Ketteler den vorlauten Leutnant von gestern kaum wiedererkennen wollte, der schon als einundzwanzigjähriger Offizier in Selbstbetrachtungen von weicher, zarter Frömmigkeit still für sich über alles weltliche Dasein hinausstrebte, drohte ihm auf dem Wege zum Priestertum zuvorzukommen.⁶⁾ Die Brüder fanden sich in den gleichen ernsten Gedanken. Wilhelm Ketteler schrieb zum zweitenmale nach Eichstätt. Wieder umsonst. Aber wenige Wochen später, Anfang Februar 1841, da Reisach als Diplomat des Papstes in

¹⁾ Wortlaut: Br. 89 Anm. 1.

²⁾ Br. 92 oben, dazu 90.

³⁾ Br. 65 f.

⁴⁾ Br. 65, 68, 70, 73.

⁵⁾ Br. 72 (3. Jan. 1841); vgl. dazu 48 und 81.

⁶⁾ Br. 64, 73, 114 f., dazu Richards Aufzeichnungen: Pfülf 1, 79 ff.

der Kölner Sache nach Münster kam, hat Ketteler — auch jetzt wieder in seiner Entschlußlosigkeit im rechten Augenblick entschlossen genug — ihn von Harkotten aus aufgesucht. Von den Gründen für und gegen den geistlichen Stand, wie Ketteler sie in seinen zwei Briefen umständlich auseinandergesetzt hatte, war nun freilich nicht erst lang die Rede; mit einer Selbstverständlichkeit, die den Zweifelnden zuerst überraschte, dann über die letzten Hemmungen der eigenen Unsicherheit hinweghob, begrüßte Reisach in ihm den künftigen Geistlichen.¹⁾

Die Entscheidung gerade von Reisach einzuholen, war ihm schon lange zum inneren Gesetz geworden. Begeisterung für diesen Mann hatte ihn ergriffen²⁾, noch ehe er persönlich mit ihm bekannt geworden war. In München konnte Görres³⁾ das Bild des Bischofs dem jungen Ketteler nahebringen, der sich schon aus einem Eichstätter Briefe seiner geliebten Historisch-politischen Blätter⁴⁾ über die Vorzüge von Reisachs geistlichem Regiment unterrichtet hatte. So vermochte Reisach bei der Weihe des Passauer Bischofs durch den Glanz seiner Würde in dem zuschauenden Ketteler den Gedanken an bischöfliche Aufgaben zu wecken⁵⁾, und nach der ersten persönlichen Bekanntschaft wäre Ketteler am liebsten sogleich mit diesem „ausgezeichneten Geistlichen“ nach Eichstätt gezogen; das Gefühl, daß dieses Mannes Wort seinem Leben die entscheidende Wendung geben werde, stieg dunkel in ihm auf. Die bewundernde Verehrung galt dem Grafen, der ihm deutsches Adelswesen und katholische Kirchlichkeit zugleich zu verkörpern schien. Italienische Lebendigkeit fand er mit biederer deutscher Edelmännlichkeit vereint.⁶⁾ Vor allem aber: hier sah er die reinste katholische Auffassung gegeben. Er wußte, daß Reisach jahrelang im Collegium Germanicum die jesuitische Schulung durchgemacht und später als Studienrektor der Propaganda gewaltet hatte, unmittelbar dem Kardinal Cappellari unterstehend, dem jetzigen Papste, dem gegen kirchlichen Demokratismus und staatlichen Absolutismus siegreich ankämpfenden Gregor, der den Grafen höher schätzte und vertraulicher behandelte als irgendeinen andern deutschen Bischof. Und darin vor allem mußte Ketteler die Befriedigung beruhigter Kirchlichkeit finden, daß die ihm in der Seele verhaßten

¹⁾ Br. 77. — Treitschke 5, 282 erwähnt die Zusammenkunft, beurteilt sie aber falsch, wenn er sagt, Reisach habe die Gelegenheit benutzt, Ketteler „für den Priesterstand anzuwerben“.

²⁾ Br. 47 und 49.

³⁾ Görres stand schon vor 1834 mit Reisach in Beziehung. Vgl. Görres, Briefe 3, 442, auch 617 f.

⁴⁾ 3 (1839), 533 f.

⁵⁾ Br. 49, vgl. oben S. 25.

⁶⁾ Br. 51. — Daß Reisach selbst, der, zusammen mit den Brüdern Galen, in Heidelberg die Rechte studiert hatte, in raschem Entschlusse zum Kirchendienst gekommen war (vgl. dazu auch Rob. Mohl, Lebenserinnerungen 1, 130), mag Ketteler besonders zu ihm hingezogen haben.

Hermesianer nicht zuletzt den römischen Gutachten Reisachs ihre Verurteilung zuzuschreiben hatten.¹⁾

Wenn Reisach den Bitten des Standesgenossen, der ihm mit der Offenheit des Hilfesuchenden sein Inneres bloßgelegt hatte, ein fast ungezogenes Schweigen entgegengesetzte, so war das natürlich ein Stück geistlich-erziehlicher Berechnung. Diese Monate ungewissen Wartens, neuer Zweifelsqual sollten eine heilsame Prüfung für den künftigen Priester sein. Nach diesem kleinen Jesuitenexerzitium der unfreiwilligen Probezeit hätte Reisach am liebsten die große Jesuitenschule des Collegium Germanicum verschrieben. Aber er scheint erkannt zu haben, daß Ketteler in seinem doch nicht völlig auszutreibenden naiven Heimatsgefühl vor diesem Gedanken an ständiges Studium in Rom zurückschreckte.²⁾ Obwohl der Theologiekandidat alsbald lernte, in der Ausbildung durch das Collegium Germanicum die beste für einen Geistlichen zu sehen³⁾, blieb es bei der theologischen Vorbereitung in Deutschland. Eichstätt wurde ihm Vorstufe nicht für Rom, auch nicht für die Studienanstalt des von Reisach aufs höchste gepriesenen Bischofs Hofstätter von Passau⁴⁾, sondern für die Universität München. Statt Jesuitenschüler zu werden, wurde Ketteler ein Schüler Döllingers.

Die Bedeutung von Kettelers Eichstätter Aufenthalt (17. August bis Ende Oktober 1841) liegt darin, daß ihm hier zuerst die geistlichen Gedanken und das geistliche Studium in bestimmte Bahnen gewiesen wurden. Nicht, daß er den in München mächtig geförderten Sinn für frommes Betrachten und theologisches Lesen in Münster eingeübt hätte! Gerade die Heimat gab ihm Stunden der Selbstbesinnung und ernster Selbstprüfung. Kaum war Reisachs erlösendes Wort gesprochen, da sehnte er sich nach der „Selbstquälerwut“ seines Bruders Wilderich. Er erklärte sich willens, seinen geistlichen Führern freudig den Schacht in sein tiefes Innere hinein offen zu legen; er wußte, daß sie es nicht leicht haben würden, bei ihm den Egoisten herauszuziehen.⁵⁾ So rasch er es gelernt hatte, das Selbstvertrauen durch gläubige Hoffnung auf die Gnade Gottes zu ersetzen, so schwer wollte es ihm werden, auf Schein und Ehre der Welt zu verzichten. Er fühlte, daß hier das Feld des Entscheidungskampfes um die Einheitlichkeit und Reinheit seines geistlichen Innenlebens lag. Noch würde er nicht „vollständiges Verschwinden und Vergessensein und

¹⁾ Br. 81.

²⁾ Br. 78, doch auch 97 f.

³⁾ Zu Br. 97 f. vgl. noch 136.

⁴⁾ Vgl. Br. 99 f., 101 f., auch schon 49. — Über Hofstätters mächtigen Eindruck auf Kolping vgl. dessen Brief vom 10. Februar 1842, hg. von Pfülf: Stimmen aus Maria Laach 85 (1913), 370.

⁵⁾ Br. 80 f.; vgl. noch 1846, Br. 153.

noch weniger Verachtung und Schmach vor der Welt ertragen können“. Diese geistige Abhängigkeit von der Welt erfüllte ihn mit Angst, in ihr sah er „die größte Gefahr der Untreue gegen Gott“. So ernstlich hat er sich in den entscheidenden Münsterer Vorfrühlingstagen des Jahres 1841 aus dem eigenen Wesen heraus um die innere Vergeistlichung bemüht.¹⁾ Darum war ihm auch in Eichstätt der Gedanke an die Einfügung des eigenen Selbst in das geistliche Leben wichtiger noch als das theologische Studium.²⁾ Durch die kirchlich bestimmte, zugleich bischöfliche und freundschaftliche Art Reisachs, die schulenden Weisungen des in Rom geschulten Seminarleiters, die Exerzitien der Innsbrucker Jesuiten, die er von Eichstätt aus besuchte, — durch diesen ganzen Zusammenklang wohlgeordneter kirchlicher Einwirkung wurde er über jene Ängste und Ungewißheiten der Selbstbetrachtung hinausgehoben. Jetzt gewann er die geistliche Sicherheit gegenüber der Welt, die Fähigkeit, alles irdische Leben nur noch auf die Ewigkeit zu beziehen. Unmittelbar nach dem Abschlusse der Eichstätter Wochen konnte er bekennen, daß ihm die Erde nur wegen der ihm teuren Menschen etwas bedeute, daß der Tod eines Freundes ihm die Erde ferner, den Himmel näher rücke. Den Grundgedanken dieser einfachen Philosophie des Todes sprach er mit schlichten Worten christlicher Heilsgewißheit aus³⁾: „So recht eigentlich fürchte ich überhaupt kein Unglück mehr für einen Menschen, der Religion hat, denn wahrhaft zu bedauern ist nur der, der ohne Religion von Leiden heimgesucht wird.“

Auch in seine Beschäftigung mit den Büchern brachte Eichstätt zuerst etwas Ordnung und Einheitlichkeit. Früher hatte er zwischen Jagden, Ausflügen und Familienbesuchen zu den Büchern gegriffen, wie er gerade durch einen persönlichen Wink, einen Hinweis der Historisch-politischen Blätter oder etwa durch den Bestand der Bibliothek auf dem väterlichen Schlosse Harkotten gelenkt wurde. Der Antrieb, den ihm der Münchner Görreskreis gegeben hatte, war dann allerdings auch in Münster wirksam geblieben. Gerade in den innerlich und äußerlich unruhigen Monaten kirchenpolitischer Spannung und kirchenpolitischer Erfolge, persönlicher Zweifel und persönlicher Entscheidung hat er bedeutende literarische Anregungen aufgenommen. Wenn ihm einmal bekannte Faustworte durch den Kopf gingen⁴⁾, so hat das freilich nichts zu besagen. Goethe blieb ihm fern. Der Gattin jenes Ferdinand von Galen, dem Goethe als Dummkopf galt⁵⁾, las er wohl das Nibelungenlied vor; aber was er seinem Bruder darüber schreibt, verrät höchstens eine etwas schülerhaft romantische Begeisterung für

¹⁾ Bekenntnisbrief an den Bruder Wilderich, 25. März 1841 Br. 85 f.

²⁾ Br. 93.

³⁾ Br. 107.

⁴⁾ Br. 57 (11. Juni 1840).

⁵⁾ A. Droste-Hülshoff, Briefe 187 (29. Jan. 1839).

„dies alte Heldengedicht“.¹⁾ Nur was aus der kirchlichen Gedankenwelt emporsteigt oder zu ihr hinführt, das ergriff ihn. An dem Protestanten Friedrich Hurter zog ihn eben das noch unausgesprochene Katholische an. Er beschäftigte sich mit dem ungefügigen Werk über Innozenz III. und bewunderte es als gründliche und belegte Darstellung.²⁾ Dieselben Vorzüge fand er sogar in der Streitschrift „Der Antistes Hurter von Schaffhausen und sog. Amtsbrüder“ (1840); „unvergleichlich schöne Stellen“ ließen ihn mit hoffnungsvollem Schmerzbeklagen, daß dieser Mann noch nicht zur katholischen Kirche übertreten war. Hurters „Reise nach Wien“ über österreichische Klöster, Stifter und Kirchen erschien ihm wie ein katholisches Buch. Hörte er hier mit sicherem Gefühle den Konvertiten von morgen sprechen, so begrüßte er Beckedorffs „Worte des Friedens und der Wiederversöhnung“ als die bekehrungseifrige Werbung des Konvertiten von gestern.³⁾

Bei dieser Traktatenliteratur höheren Stils blieb Ketteler indessen nicht stehen. Zwei große Namen des französischen Katholizismus wurden damals für ihn mehr als bloße Namen: Joseph de Maistre und Fénelon. Von de Maistre lernte er das letzte, nicht ganz vollendete Werk zuerst kennen, im Herbst 1840. Er rechnete die „Soirées de S.-Petersbourg“ zu den Büchern, die jeder in der Welt lebende Katholik gelesen haben sollte. Diese Gespräche über Gott und die Welt, über Willensfreiheit und göttliche Gnade, über das Walten Gottes in Vergangenheit und Gegenwart bewunderte er aufs höchste. Er fand hier eine Fülle von Fragen „immer von dem strengsten religiösen Gesichtspunkte aus behandelt“.⁴⁾ Dieser religiöse Gesichtspunkt aber war durchaus der römische. Hier war nichts von Sektengeist und anderem Sondertum zu spüren. Es handelte sich freilich auch nicht um kirchliche Verfassungsfragen oder dogmatische Erörterungen, es kam dem französischen Savoyer vielmehr darauf an, alles Sein und alles Denken in den Geist der Kirche einzutauchen. Ketteler schätzte das Werk als „eine wahre Fundgrube der tiefsinnigsten Ideen, die nur in einem ganz katholischen Gemüt aufsteigen konnten“. Die Grundauffassung also war es, die er bewundernd teilte, deren Anwendung auf das Geschehen ihm als die fromme Weisheit christlicher Geschichtsphilosophie erscheinen mußte.

Anders stellte er sich zu dem Papstbuche de Maistres. Als er es im Dezember 1840 las, schrieb er dem Bruder, es gefalle ihm noch

¹⁾ Br. 66. — Bezeichnend, daß er auch den Bruder und die Schwägerin erst zur Beschäftigung mit dem Nibelungenlied auffordern muß.

²⁾ Br. 66.

³⁾ Br. 88. — Mit Worten aus dem „goldenen Büchlein“ Beckedorffs über „Das Verhältnis von Haus, Staat und Kirche zu einander und zur Schule“ (1849) füllte K. im Jahre 1862 das 30. Kapitel seiner Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche“, in Freude, seine „Hochachtung vor diesem seltenen Manne so kundgeben zu können“.

⁴⁾ Br. 68.

nicht in dem Maße wie die *Soirées*.¹⁾ In dem „noch“ klingt wohl der Wunsch an, ein so papsttreues Buch liebzugewinnen. Um so mehr aber beweist die kühle Beurteilung selbst. Es liegt darin das naturhafte Widerstreben einer noch nicht bewußt ausgestalteten, aber gefühlsmäßig gegenwärtigen bischöflichen Auffassung der Kirche. De Maistres überhebliche Art, das allgemeine Konzil jeglicher Bedeutung für die Kirche der Gegenwart zu entkleiden²⁾, mußte Ketteler abstoßen, und in seiner Seele, die vom tiefsten Grunde aus allen Absolutismus verwarf, konnten die künstlichen Bilder von päpstlicher Unfehlbarkeit und schrankenloser Hoheit keinen Raum finden.³⁾

Wieviel wärmer, bedingungslos geradezu gab er sich in denselben Tagen den Schriften und der Persönlichkeit Fénelons hin! Hier meinte er einen Begleiter fürs ganze Leben gefunden zu haben.⁴⁾ Jetzt gingen ihm „Tausende von Rätseln des eigenen Herzens auf, die man bisher nach unendlicher Mühe und Selbstqual doch so vollkommen nicht zu lösen imstande war“. Er bedauerte jeden, der diesem gründlichen und freundlichen Führer nicht im Leben begegnet. Was mag ihn so mächtig zu Fénelon hingezogen haben? Vor allem wohl das liebevoll teilnehmende Wesen des Mannes selbst, gewiß aber auch jener Sinn für kirchliche Reinheit, den Fénelons Schriften in aller Steigerung, ja Verstiegtheit der Gefühle und selbst in gelegentlichen theologischen Eigenmächtigkeiten niemals vermissen ließen. An Fénelons Leben⁵⁾ fesselte ihn besonders der Streit mit Bossuet und die Verwicklung „eines so ganz Christus und der Entsagung hingebenen Gemütes“ in die Hofintriguen. Am tiefsten aber ergriffen ihn — und das ist bezeichnend für seine aufs Schaffen gerichtete Natur — die Erfolge des Erziehers Fénelon, dessen Einwirkung auf den jungen Herzog von Burgund ihm „ganz überirdischer und unbegreiflicher Art“ zu sein schien. Daß dann der Tod gerade den Zögling des Erzbischofs herausgriff und so dem verderbten Orléans die Macht

¹⁾ Br. 71.

²⁾ Vgl. Vigner, Gallikanismus 43 f. = Hist. Zs. 111 (1913), 537 f.

³⁾ Es ist zu beachten, daß Ketteler „*Du Pape*“ im Original las. Die von Windischmann und M. Lieber 1822 veröffentlichte deutsche Ausgabe hätte ihn wohl noch eher zum Widerspruch veranlaßt; hier wurde (vgl. Joh. Friedrich, Gesch. d. vatic. Konzils 1, 189) die Idee, daß der Papst „in sich allein das ganze Christentum repräsentiere“, sogleich in der Einleitung als besonderes Verdienst de Maistres gepriesen. — Soviel ich sehe, hat K. „*Du Pape*“ später nur noch einmal herangezogen, in einer Predigt vom November 1851 (Predigten 2, 37), und nur um der Worte willen: „Alle Glaubenssätze der katholischen Kirche haben ihre Wurzeln in der Tiefe der menschlichen Seele.“

⁴⁾ Br. 71. — Vgl. aus K.s späterer Zeit: „Freiheit, Autorität und Kirche“ Kap. 15 („Brief von Fénelon über den Absolutismus“; Volksausgabe S. 41—50, vgl. S. 78 Anm. 1).

⁵⁾ Jan. 1841 hat er in Harkotten die Fénelon-Biographie von L. F. de Bausset (deutsch von Federn, 3 Bde., 1811—12) „wahrhaft verschlungen“: Br. 75 (auch zum Folgenden).

zuwies, das gab ihm kein Rätsel auf: ein fürchterliches Strafgericht Gottes erfüllte sich an diesem Frankreich, in dem nicht Gerechte genug lebten. Diese einfach gefügte kirchliche Geschichtsphilosophie mit ihrer jüdisch-volkstümlichen Vorstellung von irdischer Vergeltung blieb ihm immerdar gegenwärtig als beruhigende Erklärung der Weltvorgänge und zugleich als nützliches Mittel der Belehrung und der Polemik.

Die Neigung zu innerer, wenschon nie unkirchlich-kritischer Auseinandersetzung mit der Lektüre und der Drang, aus ihr einen wirkenden Besitz fürs Leben zu gewinnen, brauchte also nicht erst durch theologische Leitung in Ketteler geweckt zu werden. Das Neue, das mit dem Eichstätter Aufenthalt einsetzte, bestand nur darin, daß sich dem Lesen nach Lust und Neigung das systematische Studium zu gesellen begann. Hier zuerst bekam Ketteler dogmatische Lehrbücher in die Hand. Er studierte Klees Dogmatik.¹⁾ Für Klee, den Bekämpfer des Hermesianismus, mußte er ein günstiges Vorurteil mitbringen. Stellte Klees Dogmatik auch nicht wie seine Dogmengeschichte schon in ihrem bloßen Dasein und Namen den grundsätzlichen Widerspruch gegen Hermes dar, dem eine katholische Dogmengeschichte ein Uding geschienen hatte²⁾, so war doch dieses 1835 in drei Bänden veröffentlichte dogmatische Handbuch nicht nur durch die entschlossene Abkehr von allen gefährlichen Überlieferungen der Aufklärung überhaupt gekennzeichnet, sondern auch durch den bestimmten, namentlich in der Methodik betonten Gegensatz zum Hermesianismus.³⁾

Theologen streng kirchlicher Auffassung nannten damals Klee wohl in einem Atem mit Möhler⁴⁾, dessen Nachfolger in München er 1838 geworden war. Wir sehen schärfer die Züge, die jedem von beiden eigentümlich sind. Man darf das Trennende aber nicht übertreiben. Ketteler jedenfalls mochte das Bild der Kirche, das ihm aus der Beschäftigung mit Möhlers Schriften erstanden war, unbedenklich durch die Farben der Kleeschen Dogmatik auffrischen. Klees dogmengeschichtliche Grundauffassung⁵⁾, daß die Kirche in stetem Werden sei, aber „nicht in ihrer Substanz an sich, sondern in der Entwicklung ihrer Substanz und ihrer wesentlichen Form für und in uns“, — das war geradezu ein Möhlerscher Gedanke, und wenn Klee die Kirche als das Christentum in seiner zeitlich-räumlichen Erscheinung und Lebendigkeit bestimmte⁶⁾, so konnte Ketteler glauben, Worte Möhlers zu hören. Daß Klee nicht Möhlers, sondern Liebermanns Schüler war, das hätte seine Dogmatik freilich erkennen lassen, auch ohne daß es

¹⁾ Br. 98.

²⁾ Vgl. K. Werner, *Gesch. d. kath. Theologie*² 582.

³⁾ Vgl. in Klees *Kath. Dogmatik* Bd. 1 (Generaldogmatik) namentlich § 3 S. 283 ff. über Glauben und Wissen.

⁴⁾ Friedr. Windischmann an Ketteler (5. Aug. 1851), Br. 225.

⁵⁾ *Dogmatik* 1, 105.

⁶⁾ Ebenda 60.

ausdrücklich gesagt worden wäre.¹⁾ Seine Auffassung des päpstlichen Lehramtes weist mehr auf das geistige Haupt des alten Mainzer Kreises als auf Möhler. Es war allerdings im Sinne Möhlers, den päpstlichen Primat „ein wahrhaftes zentrales, ausstrahlendes Leben“ zu nennen, „eine tätige Mitte, bestimmt, den kirchlichen Organismus in der Einheit des Leibes und Geistes Christi zu halten“.²⁾ Aber Möhlers ver-söhnliche Ausgleichung zwischen Papalismus und Episkopalismus be-gann bei Klee einer Hinneigung zur kurialistischen Auffassung Platz zu machen. In Klees Dogmatik erschien neben der Unfehlbarkeit der Kirche, wie Möhler und die anderen Tübinger sie faßten, die „In-fallibilität des Primats“. Ihr wird, was ganz der Lehre Liebermanns am Mainzer Seminar gemäß war³⁾, zwar nicht dogmatische Eigen-schaft zugeschrieben, wohl aber der Wert einer ernsthaften, beifalls-würdigen Meinung. Klee selbst schon ging in seinem Buche über diese etwas zage Zurückhaltung hinaus, indem er erklärte⁴⁾, daß „mit dem Fortbestande des Primats als solchen dessen Infallibilität mit an-zunehmen“ sei; „ohne diesen keine Hut und Weide der Herde Christi, kein Magisterium“. Als Zeugen für diese Infallibilitätslehre fand Ket- teler bei Klee sowohl de Maistres Papstbuch, das ihn so kühl gelassen hatte, wie seinen gefeierten Führer Fénelon genannt. Aber er hat sich dennoch für die Zukunft nicht an diese Zeugenschaft gehalten, sondern an die wiederum von Klee selbst⁵⁾ betonte Tatsache, daß jene „höchst achtungswürdige Meinung“ „nie als wesentliche Lehre der Kirche feierlich ausgesprochen worden“ war.

Aus der Beschäftigung mit Klees Buch kam ihm auch die An-regung zu seinem ersten literarischen Versuche, der freilich nicht bei seinen Schriften, sondern bei seinen Handschriften liegt.⁶⁾ Er ist be- merkenswert als neues Zeugnis für Kettelers mittelalterlichen Ge- schichtsbegriff und seine zugleich nüchterne und schneidend scharfe Gegenwartsbetrachtung. Er geht von den eschatologischen Gedanken aus, die der Abt Engelbert von Admont in der Zeit Kaiser Hein- richs VII. über den künftigen Abfall vom Kaiser, von der Kirche, vom Glauben, über Reichsende und Antichrist entwickelt hatte.⁷⁾ In der bereitwilligen Anerkennung der Prophezeiungen des Abtes zeigt Ket- teler die Nachwirkung der Görresschen Mystik, in der Anwendung auf die Gegenwart aber die ihm eigene kirchliche Mischung von augu-

¹⁾ Dogmatik 1, 48 Anm. 1.

²⁾ Dogmatik 1, 215.

³⁾ Vigener, Gallikanismus 51 (Hist. Ztschr. 111, 545).

⁴⁾ Klee, Dogmatik 1, 210.

⁵⁾ Ebenda 215.

⁶⁾ Mitteilungen daraus bei Pfülf 1, 95 ff.

⁷⁾ Vgl. jetzt Andreas Posch, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont (1920), bes. S. 27 ff. und 32 f. über die von Ketteler verwertete Schrift „*De ortu et fine Romani imperii*“ und S. 119 ff. über Reichs- und Weltende.

stinisch-mittelalterlichem Weltbegriff und kirchenpolitischem Kampfgeist. Er fühlt sich hineingestellt in die Zeit des beginnenden Abfalls der Gläubigen vom Glauben — die Zeit des dritten und letzten Abfalls, die nach Engelberts Verkündigung durch das Erscheinen des Antichrists abgeschlossen werden wird. Noch besteht die alte Ordnung, aber sie hat mit dem Zeitgeist einen schweren Kampf zu kämpfen. Noch mag es Jahrhunderte dauern, bis der Geist des Abfalls das, was von ihm ergriffen ist, ganz durchdrungen hat, bis ein nur auf dem Grunde des Teufelswerkes der Reformation und Revolution ruhendes Gebäude dem Reiche Gottes auf Erden gegenübersteht. Der große Umsturz, der sich so vollziehen könnte, würde auch die Kirche ergreifen, „insofern auch sie in ihrer jetzigen Gestalt auf das genaueste zusammenhängt mit der Bildung der christlich-germanischen Staaten“. Wohl kann die einem göttlichen Gedanken entstammende mittelalterliche Ordnung von Kirche und Staat durch keine andere ersetzt werden, aber man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß die Kirche wieder, wie in ihren ersten Tagen, verachtet, verabscheut, gehaßt werde von allen Völkern. Darum — die Kirchenphilosophie wird mit einem Mal zu lebendiger Kirchenpolitik! — ist es Pflicht, die Zeichen der Zeit zu beachten, die Gefahr nicht zu verschweigen, sondern klar zu erkennen. Wenn nur die Katholiken einmal mit der ihnen anvertrauten Kraft wuchern wollten, was könnte ihnen widerstehen? Vielleicht für die Historisch-politischen Blätter bestimmt¹⁾, verrät dieser Aufsatz jedenfalls ihre Schule. Reformation und Revolution die Gründungen des Geistes der „Negation und Lüge auf Erden“, die „Geschwister, die der ewige Widersacher“ geboren hat — das sind Aussprüche Kettlers, wie die Erinnerung an gesprochene und gedruckte Worte seiner Münchner kirchenpolitischen Erzieher sie ihm eingeben mußte.²⁾ Es bezeichnet aber überhaupt sein Wesen, daß ihm aus dem Studium der Dogmatik wiederum kirchenpolitische Betrachtungen erwachsen. Man weiß es aus seinen Briefen: noch weit stärker als die rein theologischen Werke beschäftigten ihn die kirchenpolitischen, wie eben damals Augustin Theiners Buch über die kirchlichen Zustände in Polen und Rußland.³⁾

Aus der Philosophie, auch aus der kirchlichen seiner Tage, wußte er sich weniger zu holen. Für die Aufgaben einer polemischen Apologetik war sie ihm wohl gelegentlich zu Nutz; sonst zeigte er hier zeit-
lebens mehr eingeschränkte Enge, als sich lediglich aus den festen Begriffen des Katholizismus erklären ließe. Mit Baader scheint er sich nie beschäftigt zu haben. Klee, der in seiner Dogmatik bei allgemeinen Begriffsbildungen sich nicht scheute, die Enzyklopädie Hegels

¹⁾ Eine Vorbemerkung richtet sich an eine Redaktion: Pfüf 1, 95.

²⁾ Vgl. oben S. 23 f.

³⁾ Br. 96 und 98. — Binterims Gesch. der deutschen Konzilien fesselte ihn vor allem durch ihre Aufschlüsse über den alten Episkopat (Br. 100 und 103).

als Quelle anzuführen, entbehrte doch schon jener nicht bloß äußerlichen Fühlung mit deutscher Philosophie, die den Tübinger Theologen noch selbstverständlich erschienen war. Gerade diese philosophierenden Dogmatiker aber blieben Ketteler fern. Zu Möhler zog ihn die gefühlsmäßige Sinnigkeit einer frommen Seele hin, stärker noch die kraftvoll ausgreifende Polemik, nicht aber Möhlers geschichtliche Überlegung, die tiefdringende Spekulation oder die philosophisch-theologische Auseinandersetzung, die sich nicht scheute, Schleiermachers Gedanken entgegenzukommen, freilich ohne sie immer richtig aufzufassen. Johannes Kuhns philosophisch gerichtete Dogmatik lernte er selbständig auch später nicht kennen; daß sie der Neuscholastik nicht genehm war, mochte ihm als hinreichender Grund zur Ablehnung gelten. Wenn er nun in Eichstätt Staudenmaiers „Philosophie des Christentums“ studierte, so bedeutete das keine fruchtbare Annäherung an diesen Schüler Möhlers, den — vielleicht der Begabung, jedenfalls der Neigung nach — philosophischsten unter den damaligen Theologieprofessoren. Außer in dem einen Eichstätter Briefe¹⁾ findet sich Staudenmaier bei Ketteler nie genannt. Staudenmaiers Ideenlehre, wie sie der erste und einzige Band der „Philosophie des Christentums“ in unmittelbarer Verbindung mit der christlichen Logoslehre bot, konnte in Kettelers Innere nicht eindringen. Von spekulativer Auflösung der Offenbarungswahrheit wollte er nichts wissen, und eine Gedankenberührung oder eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus hat er niemals auch nur erstrebt.

Die Richtung auf das Praktische, auf das, was sich für Lehre und Leben, für Erziehung und Erbauung unmittelbar verwerten ließ, bezeichnet den Inhalt der theologischen Studienjahre, die Ketteler vom Herbst 1841 bis zum Sommer 1843 in München verbrachte. Jetzt, da einmal der Widerstreit zwischen Zweifel und Entschluß überwunden war, ging Ketteler, wenn schon frei von Arbeitsfanatismus, stracks den geraden Weg. Die Briefe, die er während dieses dritten Münchner Aufenthaltes, in dieser zweiten Studentenzeit schrieb, zeigen nicht mehr jene seltsame Kreuzung der Gefühle und Stimmungen, wie das peinigend-wirre Nebeneinander von Jagden und Festen, von geistigem Genießen und geistlichem Suchen sie mit sich gebracht hatte. Mit der sprunghaften Unruhe fehlt den Briefen freilich auch etwas von dem farbigen Abglanz des Lebens. Ketteler gab nunmehr bewußt und beharrlich seinem Dasein die eintönige theologische Strenge; der Tag verlief ihm in der festen Ordnung, die ihn Eichstätt und die Jesuiten gelehrt hatten. Die Görresgemeinschaft stand nicht mehr so in seinem

¹⁾ Br. 98.

Dasein wie früher, obwohl er mit Phillips jetzt näher verbunden war als je. Die neuen Münchner Anregungen kamen im wesentlichen von der Theologie her. Wir kennen seine Lehrer und vermögen auch ihre Einwirkung einigermaßen abzuschätzen.

Erst als Theologiestudent gewann Ketteler Beziehungen zu den Münchner Theologen. Den, dessen Werke ihm zuerst und am innigsten vertraut geworden waren, hatte er schon bei seiner Einführung in den Görreskreis nicht mehr unter den Lebenden gefunden. Möhler war ihm auch so gleichsam ein persönlicher Freund geworden.¹⁾ Dennoch hat Ketteler sich keineswegs Möhlers Anschauungen einfach zu eigen gemacht. Gewiß besaß er Verständnis für die Innerlichkeit, mehr noch für die Folgerichtigkeit, womit der große Theolog die religiösen Forderungen des Katholizismus durchdachte, nicht weniger für die entschlossene Kritik des Luthertums und die grundsätzliche Abweisung des liberalen Protestantismus. Aber in der praktischen Auffassung konnte Ketteler nicht übereinstimmen mit diesem Manne von leicht zu verletzender Feinheit des Empfindens, der den rücksichtslos ausgreifenden kirchenpolitischen Forderungen Schranken gesetzt wissen wollte. Wie jedem kirchlich fühlenden Katholiken war auch dem „letzten Symboliker“²⁾ das gewaltsame Vorgehen der preußischen Regierung gegen Droste zuwider gewesen. Mit tiefer Befriedigung hatte Möhler beobachtet, daß der Zusammenstoß eines auf die Katholiken „nicht oder wenig berechneten religiös-politischen Systems mit dem Katholizismus“ wie eine Befreiung wirkte.³⁾ Die geistig-religiösen Kräfte in dem Athanasiuskampfe waren ihm ganz nach dem Sinne, die kirchenpolitischen aber nur so weit, als sie den Boden des kirchlichen Lebens befruchteten. Er hatte nicht nur das „unzeitige Herausfordern der feindlichen Sturm Massen“ durch die kirchlichen Heißsporne als taktischen Fehler verurteilt, sondern grundsätzlich „das bescheidenste Feststehen auf der Linie des kirchlichen Gebiets“ gewünscht; in dem Kölner Kirchenstreite, der dem jungen Ketteler lediglich als frevelhafte preußisch-protestantische Gewalttat erschienen war, hatte Möhler die Verschuldung „der Extreme“ auf beiden Seiten gefunden.⁴⁾ In seinem Aufsatz über die Kölner Angelegenheit klingen diese Gedanken, die er mündlich genauer entwickelt hatte, freilich nur leise an. Auch mag der einfach-bestimmten Natur Kettelers in der begeisterten Hingabe an die Empfindungswelt Möhlers das Trennende in den kirchenpoliti-

¹⁾ Vgl. oben S. 27 u. 43 f.

²⁾ Ich denke an Anton Günthers so betitelte „Schrift in Briefen“ (Wien 1834).

³⁾ Möhler, Gesamm. Schriften 2, 230 u. 235. Vgl. dazu den Schluß von Döllingers Vorwort im 1. Bande dieser Schriften (1839), ferner die Briefe Franz Baaders vom 3. Jan. und 27. Febr. 1839: Baaders Werke hg. v. Frz. Hoffmann 15 (1857) S. 603 u. 613.

⁴⁾ Beda Weber, Charakterbilder S. 5 ff.

schen Anschauungen gar nicht bewußt geworden sein. Tatsächlich jedenfalls war es nicht mehr rein die Möhlersche Religiosität, die Ketteler erfüllte. Ihren innerlichen Gehalt hatte er durch die betonte Forderung kirchenpolitischer Propaganda zwar nicht ersetzt, aber ergänzt.

Kettelers geistliche Weltbeurteilung, die alle Widersprüche des Religiösen und des Politischen in der naiv-entschlossen erfaßten Einheit des Kirchlichen überwunden sah¹⁾, war in ihren Grundlagen schon festgelegt, als er Theologiekandidat wurde. Den Willen zu einem Leben christlicher Aufopferung brachte er mit. Er hatte sich zu der Überzeugung durchgerungen, daß selbst das Glück der Heimat und des Familienzusammenhaltes nichts bedeuten dürfe neben dem unendlich viel größeren und erhabeneren Glücke des geistlichen Standes.²⁾ Gelegentlich umspielten ihn Klostergedanken³⁾, noch ehe er das geistliche Gewand trug. Außer der stillen Wirkung der unverlierbaren Heimatliebe haben ihn gewiß vor allem die kirchenpolitischen Vorstellungen, wie er sie so früh gewonnen hatte, auf deutschem Boden festgehalten; in Deutschland den Kampf für seine Kirche, für die Kirche als Macht mitzukämpfen, schien ihm religiöse Pflicht zu sein. Darum eben konnte er den Kampf gegen die Kirche, konnte er ihre „Rechtlosigkeit“ in der Welt als schlagendsten Beweis ihrer Göttlichkeit ansehen.⁴⁾ Darum auch vermochte er schon als angehender Theolog die Formen der Frömmigkeit mit geistlich geschärftem Auge zu betrachten, und schon damals waren ihm die entscheidenden Züge seines christlich-mittelalterlichen Geschichtsbildes ein gesicherter Besitz.⁵⁾ In dem Besonderen und Einzelnen konnte er seine Gedanken während der theologischen Lehrjahre durch geordnete Tatsachenkenntnis bereichern und befestigen. Die Grundanschauungen selbst aber hat er nicht erst aus dem Theologiestudium gewonnen; sie haben ihn vielmehr zu diesem Studium hingeführt.

Ketteler suchte in der Theologie nicht die Wissenschaft, sondern die kirchliche Unterweisung. Die Theologie war ihm die unentbehrliche Schulung für Beichtstuhl, Kanzel und Kirchenpolitik; sie sollte der Kirche untergeordnet, zugleich unmittelbar hingewendet sein auf die kirchlichen Aufgaben in der Welt. Er sah bei seinen Professoren nach dem Geiste der Frömmigkeit, und mindestens für den Dogmatiker galt ihm die „Kniebank“ mehr als die „Folianten“.⁶⁾ Einer derartigen, wesentlich seelsorgerischen Auffassung des Studiums ent-

¹⁾ Vgl. Br. 110, auch 124.

²⁾ Br. 118 unten.

³⁾ Br. 110 oben. — Starke Neigung und auch Begabung für die Volksmission fühlte er noch 1849 in sich: Br. 172 (dazu Pfülf 1, 176 Anm. 1).

⁴⁾ Br. 110 unten.

⁵⁾ Vgl. oben S. 26 f. u. unten S. 52.

⁶⁾ Br. 107.

spricht es, daß er durch Friedrich Windischmann am stärksten beeinflusst wurde, obwohl dieser damals als erzbischöflicher Geistlicher Rat den Lehrstuhl für Exegese und Kirchenrecht nicht mehr innehatte. Der hervorragende Orientalist, von Möhler und von Döllinger gleich hoch eingeschätzt, war mehr noch ein Lehrer der geistlichen Gesinnung und Führung als der Wissenschaft¹⁾, ein sich herzlich erschließender Seelsorger. Begabt mit einem überaus sicheren Gefühle für die Grenzen strenger Kirchlichkeit, war er bereit, die höchsten wissenschaftlichen Bedürfnisse auch dem geringsten greifbaren Nutzen für die lehrende Kirche zu opfern. Die bloße Möglichkeit kirchlich bedenklicher Wirkungen der Theologie schien ihm deren Beschränkung und vorsorgliche Überwachung zu rechtfertigen. Er konnte in seiner krankhaft empfindlichen Kirchlichkeit zu dem Urteile kommen, daß die theologische Doktrin faktisch außerhalb der Kirche stehe.²⁾ Ketteler erfaßte das Besondere in dem geistigen Wesen dieses Mannes; er hätte gewünscht, Windischmann als Professor in Münster wirken zu sehen — als den gegebenen Überwinder des Hermesianismus. Ihm selbst wurde Windischmann ein liebenswerter Beichtiger, ein geistlicher Vater, dessen eigenste Kraft er in der Befähigung zur Menschenführung zu erkennen glaubte.³⁾ Das dogmatische Studium Kettelers hat Windischmann in die römische Richtung zu lenken gesucht. Selbst bei Klee fand er den Krebschaden der Doktrin nur zugedeckt, nicht geheilt.⁴⁾ Als das rechte Lehrbuch der Dogmatik galt ihm kein deutsches Werk, vielmehr das des römischen Jesuiten Perrone. Kettelers Abneigung gegen den steifen Scholastizismus der „*Praelectiones theologicae*“⁵⁾ wußte Windischmann zu überwinden, indem er ihm die Beschäftigung mit diesem Buche als fromme Pflicht asketischer Willenstötung auferlegte.⁶⁾

Dem Wesen Windischmanns mit seiner entschlossenen Hinwendung zu dem kirchlich Eindeutigen und zu praktischer Frömmigkeit kam Kettelers eigene Neigung willig entgegen. Er hat sich aber auch der Einwirkung des bedeutendsten Gelehrten der Münchner Fakultät ganz unbefangen in seiner Weise hingegeben.

Man darf in den Döllinger der vierziger Jahre nicht zu viel von dem hineinlegen, was seit Anfang der sechziger Jahre mehr und mehr

1) Dem entgegengesetzten Urteil Treitschkes 5, 284 dürfte namentlich durch die oben verwerteten Zeugnisse der Boden entzogen sein.

2) Urteil von 1851 (in dem oben S. 41 Anm. 4 gen. Briefe), das aber in die frühere Zeit zurückweist. Vgl. auch Reisachs Bemerkung: Br. 193 oben (2. März 1850).

3) Br. 128. Vgl. Schäffer, Kolping (3. A. 1894) S. 37, ferner Kolpings Brief vom 10. Juli 1842, hg. v. Pfülf: Stimmen aus Maria Laach 85 (1913), 370, auch M. Jocham, Memoiren eines Obskuranten (1896) S. 437.

4) Vgl. den oben S. 41 Anm. 4 genannten Brief.

5) Vgl. Vigener, Gallikanismus 80 ff. (Hist. Ztschr. 111, 574 ff.).

6) Pfülf 1, 101.

das eigentliche geistige Bild des Mannes ausgemacht hat.¹⁾ Man darf ihn nicht zu früh isolieren.²⁾ Döllingers Kirchlichkeit war damals nach außen von betonter, ja schroffer Bestimmtheit. Gerade zu der Zeit, da Ketteler sein Hörer war, hat er das gezeigt. Er verteidigte das Verhalten der Geistlichkeit und damit zugleich das eigene bei der Beerdigung der protestantischen Königin Karoline im November 1841. In dem Streite über die Kniebeugung suchte er die zwangvollen Vorschriften, obwohl sie gegenüber den protestantischen Soldaten auch ihm bedenklich schienen, in einer Weise zu rechtfertigen, die seine angriffsbereite Protestantengeindschaft aufdeckte; über die Streitfrage hinausgreifend, stellte er sich in „verruhten Worten“³⁾ der Persönlichkeit Luthers mit einem haßgesättigten Hochmut entgegen, wie er ihn schon 1828 bei Behandlung der Reformationgeschichte offenbart hatte und dann in dem eben zu Anfang der vierziger Jahre vorbereiteten großen Werke über die Reformation noch durchfühlen ließ. Ihm fehlte damals der christliche Gemeinschaftssinn; er sah nicht nur dem Protestantismus alles eigentlich Christliche immer mehr entgleiten, er glaubte ihn dem Grabe nahe. Auch Döllingers Auffassung von der Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft, namentlich sein Urteil über die Tagesfragen des Ehrechts und der Kindererziehung, atmet den Geist strenger Kirchlichkeit.⁴⁾ Man begreift, daß noch lange gerade er als Haupt der Münchner Ultramontanen galt.⁵⁾

Dennoch bleibt ein Unterschied zwischen Döllinger und seinen klerikaligen Genossen, Phillips zumal. Der Konvertit Phillips hatte sich von freieren Anschauungen auf einen scharf begrenzten Kurialismus hin bewegt; sein papalistischer Kirchenbegriff stand ihm zu Anfang der vierziger Jahre schon unerschütterlich fest.⁶⁾ In Döllinger dagegen ging der früh auflebende Hauch eines freieren wissenschaftlichen Geistes niemals unter. Ihn hat der Forscherdrang mindestens so stark zur Theologie hingetrieben wie der Gedanke an die Kirche.⁷⁾ In ihm

¹⁾ Vgl. dazu neben Joh. Friedrichs D.-Biographie noch K. Möller, *Laurent* 3 (1889) S. 73 und Döllinger selbst, 8. Febr. 1865: Döllingers Briefe an eine junge Freundin hg. v. Schrörs (1914) S. 199 f.

²⁾ Richtig erkannt, für 1848, von F. Schnabel, *Zusammenschluß des polit. Katholiz.* 78 f.

³⁾ Gust. Krüger, *Ketteler* (1911) S. 14. — Zur Erklärung vgl. noch Friedrich, *Döllinger* 1, 95.

⁴⁾ Vgl. Friedrich, *D.* 2, 30 ff.

⁵⁾ Vgl. für 1856 Sybels Äußerung (Friedrich 3, 177), für 1861: [Niedermayer,] *Die kath. Presse Deutschlands* (1861, 2. A.) S. 22 und Döllingers Brief vom 15. Oktober 1861 (also nach den Odeonsvorträgen!): *Internat. kirchl. Zeitschr.* 8 (1918), 331 f.

⁶⁾ Vigener, *Gallikanismus* 82 ff. (H. Z. 111, 576 ff.).

⁷⁾ So viel, aber auch nicht mehr wird man sagen dürfen. Vgl. D.s Brief vom 31. Nov. 1826: Friedrich 1, 185. So unpriesterlich waren seine Empfindungen schwerlich, wie er selbst in seiner kühlen Art später (vgl. Friedrich 1, 91) gemeint hat.

stand allzeit neben dem fordernden und kämpfenden Kirchenmann der nüchterne Gelehrte, der, die offizielle Meinung in der Theologie nötigenfalls behutsam übersehend¹⁾, sich aus unbefangener Arbeit heraus in der umhagten Kirchenwelt einen freien und lichten Platz zu sichern suchte. Seinem kühleren historischen Sinne fehlte der ursprüngliche Trieb zu spekulativer Betrachtung. Aber er zeigte²⁾ als Lehrer mindestens vorübergehende Sympathien für Anton Günthers Lehre, die, vom Cartesianismus beeinflusst, vom deutschen Idealismus kräftig berührt, dem durch Gregor XVI. und die Jesuiten geförderten Neuscholastizismus als ein Greuel galt. Eben auch bei Döllinger meinte Windischmann³⁾ jene „theologische Doktrin“ zu finden, die das Mal der Unkirchlichkeit trage. Daß Ketteler die Weisungen Windischmanns und die Vorlesungen Döllingers zugleich auf sich wirken ließ, ohne einen Zwiespalt zu fühlen, das bezeugt seine theologische Unbefangenheit, wie ihm denn überhaupt wissenschaftliches Verständnis oder gar kritischer Forschersinn zeitlebens fremd bleiben sollte. Das Besondere an Döllingers Art hat er nicht erkannt. Er hörte dessen Vorlesungen insgesamt⁴⁾; aber ihn zog weniger der Gelehrte als der Mann der Kirche an. Auch hier suchte er, trotz wachsender Freude an der Kirchengeschichte⁵⁾, nicht die Vertiefung wissenschaftlicher Anschauung, sondern die Belebung kirchlicher Gedanken. Vor anderen Döllingerschen Vorträgen blieben ihm die über das Meßopfer unvergeßlich.⁶⁾

Je geringer die kritische Befähigung des Theologen Ketteler war, desto mehr wird man die Tatsache würdigen, daß die Dogmatik Perones, zu deren Studium ihn der fromme Zwang Windischmanns gebracht hatte, seine Vorstellung von der höchsten Gewalt in Kirchenregierung und Glaubensbestimmung nicht umzuwandeln vermochte. Neben der naiven Scheu vor der scholastischen Methode erhob sich gewiß hier nicht weniger als schon bei der Beschäftigung mit dem Papstbuche de Maistres in Kettelers Geist der grundsätzliche Widerspruch gegen die absolutistisch-papale Ausdeutung der kirchlichen Unfehlbarkeitslehre und des Begriffs der kirchlichen Vollgewalt. Wider diesen Kurialismus feite ihn die nachwirkende Kraft Möhlerscher Gedanken⁷⁾, in seiner Seele gestützt durch das naturhafte Widerstreben

¹⁾ Wichtig der Brief Gladstones vom 2. Okt. 1845: John Morley, Gladstone, Buch 2, Kap. 11; in *Lloyd's Popular Edition* 1 (1908), 236, dazu Gladstones Äußerungen nach Döllingers Tod: 2, 496 (Buch 10, Kap. 4).

²⁾ Vgl. Friedrich 2, 165, dazu 1, 139, doch auch 2, 172. Über D.s spätere Neigung zu Deutingers System: Friedrich 2, 173.

³⁾ Oben S. 47 mit Anm. 4. — Dazu Friedrich 3, 91 ff. (93 f.).

⁴⁾ Br. 401 oben.

⁵⁾ Br. 129; dazu für die frühere Zeit: Br. 26 und 42, vgl. oben S. 26 f.

⁶⁾ Brief der Herzogin v. Dalberg an Döllinger, 1855, wenige Tage nach Kettelers Besuch bei ihr geschrieben: Friedrich 2, 73. — Bei Kettelers Kollegheit fanden sich Auszüge aus de Maistres Bemerkungen über die Messe (Pfülf 1, 99).

⁷⁾ Vgl. oben S. 45 f. — Für den jungen Möhler bedeutete „päpstliche Unfehlbarkeit“ geradezu Widerspruch gegen das Wesen des Katholizismus, Auf-

gegen jeglichen Absolutismus, verstärkt wohl auch durch die verwandte Anschauung des von Ketteler innig verehrten Friedrich Stolberg.¹⁾ Ohne dieses mächtige, in dem Innern seiner Persönlichkeit ruhende Gegengewicht hätte ihm damals in München die papalistische Auffassung der allgemeinen Kirche wie von selbst eingehen müssen. Denn nicht nur Windischmann, sein Berater und Beichtvater, wies ihn diesen Weg. Ketteler stand die Münchner Jahre hindurch vor allem mit dem Gelehrten im engsten Verkehr, der jenen kurialistischen Kirchenbegriff in entschlossener Konstruktion bis zur letzten Folgerung durchzuführen suchte. Ketteler hörte die Phillipssche Vorlesung über Kirchenrecht.²⁾ Aber wir spüren ihre Wirkung gerade da am wenigsten, wo Phillips sie am ehesten wünschen mußte. In seinem beharrlichen Festhalten an den überkommenen Vorstellungen über das Verhältnis von Papsttum und Episkopat konnte Ketteler an Döllinger, dem er freilich persönlich nicht recht nahe kam³⁾, einen Rückhalt finden. Döllinger hat nicht einmal jene gemäßigte Unfehlbarkeitslehre vertreten, der Ketteler kurz zuvor in Klees Dogmatik begegnet war; gerade in den vierziger Jahren sind sich Döllinger und Phillips in heftigen Auseinandersetzungen klar geworden über die Verschiedenheit ihrer Meinung von der kirchlichen Lehrgewalt.⁴⁾

Um die theologischen Theorien als solche hat sich Ketteler übrigens auch in dieser Grundfrage der katholischen Kirchenverfassung offenbar wenig gekümmert. Die geordnete Unterweisung in der Theologie war ihm als Mittel zum Zwecke willkommen, aber ihm blieb das kirchlich Erbauliche und das kirchenpolitisch Aufbauende das Nächste und Wichtigste. Darum konnte für die Ausbildung seiner Wesensart diese neue Lehrzeit trotz Windischmanns Einwirkung nicht mehr so viel bedeuten, wie die weniger systematische erste Lehrzeit im Görreskreise,

hebung des Katholizismus. Vgl. (nach Möhlers kirchenrechtlichen Vorlesungen) A. v. Schmid: *Histor. Jahrbuch* 18 (1897), 341; Vermeil, Möhler (Paris 1913) S. 412 mit Anm. 4.

¹⁾ Br. 139 (unten) zeigt, wie sehr Ketteler mit Stolbergs Leben vertraut war (vgl. auch Br. 530). Die „*Gesch. der Religion J. Christi*“ (vgl. dazu Vigener, *Gallikanismus* 58 f. = *H. Z.* 111, 552 f.) wird in den Briefen Kettelers nicht erwähnt, war ihm aber gewiß (vgl. oben S. 19 Anm. 7) bekannt.

²⁾ Phillips widmete sein „*Lehrbuch des Kirchenrechts*“ (1. Teil: 1859, 2.: 1862) dem Bischof Ketteler „in dankbarem Andenken an viele gemeinsam verlebte Tage“; desgl. die 2. Aufl. (1871), dazu Kettelers Dankbrief 18. Juli 1871: Br. 446.

³⁾ Auch Br. 401 deutet nicht auf eine stärkere persönliche Annäherung. Bei Döllingers Art begreiflich. Vgl. darüber neben Friedrichs Biographie A. M. Weiß: *Hist.-pol. Blätter* 141 (1908), 296, aber auch das günstigere Urteil Kolpings vom 10. Juli 1842: *Stimmen aus Maria Laach* 85 (1913), 370.

⁴⁾ Vgl. Döllinger, *Akad. Vorträge* 2, 185; Friedrich 3, 139 und 2, 354 ff. (der Äußerung des Grafen Spee hat Friedrich mit Recht keinen Wert beigemessen). Den Nachklang des Streites kann man in den Bemerkungen erkennen, die von Phillips selbst über den 1. Teil seines *Kirchenrechts* 1845 in den *Hist.-pol. Blättern* 15, 322—325 veröffentlicht wurden (vgl. besonders S. 324).

die in seinem aus Eigenem heraus glücklich vorbereiteten Innern fast alles das hervorgetrieben hat, was er dann in priesterlicher und bischöflicher Tätigkeit entfalten sollte. Es war der längst geweckte Sinn für die Kirche als Macht, der dem Theologiekandidaten die streng gefaßte Kirchlichkeit im Leben draußen schlechthin als „die gute Sache“ erscheinen ließ, der ihn die Fesseln fühlen machte, die eine feindliche Welt dieser guten Sache überall anlegte. Es war jene geistliche Empfindung, die sich aufbäumte im Anblick des lässig duldenden Gehenslassens im eigenen Lager, bei dem Klerus und den kirchlichen Behörden.¹⁾ Was galt ihm alle theologische Wissenschaft neben kirchenpolitischer Wirksamkeit? Ihm erschien das, was Görres 1842 über „Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung“ zu schreiben wußte, als „so viel Wahrheit, wie man kaum mehr zu lesen gewohnt ist“; verbiete man dieses Buch, so sei „die nackte reine Wahrheit unmittelbar selbst mitverboten.“²⁾ Droste-Vischerings Schrift „Über den Frieden unter der Kirche und den Staaten“³⁾ vollends schien ihm tausend Werke der Gelehrten aufzuwiegen.⁴⁾ Nicht daß hier Neues gesagt worden wäre. Gerade in dem entschlossenen Aussprechen des alten Wahren, in der unerschrockenen Verkündigung der ewig gleichen kirchlichen Forderungen fand er Sinn und Wert des Werkes. Hier hörte er die Worte eines neuen Kirchenvaters. Das Urteil des Erzbischofs war ihm „nicht das eines bloßen Menschen, sondern das eines auserlesenen Werkzeuges des heiligen Geistes.“⁵⁾

Man würde Ketteler falsch beurteilen, wollte man in diesen Worten nichts sehen als einen überhitzten Enthusiasmus. Der nachlebende Forscher mag in dem Buche Drostes eine wunderliche Verquickung grundsatzvoll-unbefangener kirchenpolitischer Begehrlichkeit, gutmütig-rührender Frömmigkeit, einer halb berechneten, halb treuherzigen Untertanenbereitschaft und einer unpolitischen Einschätzung aller Wirklichkeit erkennen, er mag sich immer wieder stoßen an der Engigkeit der Erkenntnis, gelegentlich auch an einer Beschränktheit, die etwas Herausforderndes hat.⁶⁾ Schon ein kirchenfreundlicher Zeitgenosse, der

¹⁾ Vgl. oben S. 31. — ²⁾ Br. 116.

³⁾ Die im März 1843 (vgl. das Vorwort S. X) der Druckerei übergebene Schrift hatte Droste bereits im Januar 1841 vollendet.

⁴⁾ Br. 131 Anf. Mai, nicht März 1843, wie sich aus Vergleichung von S. 132 mit 137 ergibt; auch ist Drostes Schrift erst Anfang Mai erschienen (vgl. neben der vorigen Anm. Pfülf, Geissel I, 420). — Juni 1843 brachten die Hist.-pol. Bl. (11, 698—720) einen Aufsatz „Kirche und Staat, nach der neuesten Schrift des Erzbischofs von Cöln, Clemens August Freiherrn Droste zu Vischering“.

⁵⁾ Vgl. noch 13. Jan. 1871 an den Grafen Clemens Westphalen (Pfülf 3, 127 unten) über des Erzbischofs „starken Glauben“, „aus dem sein ganzes Leben und sein ganzes Verhalten hervorgegangen ist“.

⁶⁾ Man lese etwa die Abschnitte 6 (namentl. S. 102 ff.), 8, 10. — Die Lobsprüche, die Geissel in einem Briefe an Droste selbst niedergelegt hat (24. Mai 1843: Pfülf, Geissel I, 420), sind ebenso verständlich wie die derben Worte Treitschkes (5, 304).

sich von Droste „ganz eigentümlich“ angesprochen fühlte, aber nüchterner urteilte als Ketteler, fand des Erzbischofs Forderungen „so stark, daß sie nicht an die Gegenwart, sondern an eine Zukunft gerichtet zu sein scheinen, die er vielleicht nicht fern hält, die aber nur durch eine höher verbreitete Einsicht in die gegenwärtige Verkehrt-heit herbeigeführt werden kann“. ¹⁾ Aber für Ketteler war eben diese kirchliche Zukunftsaufgabe zugleich Gegenwartsforderung. Die offene Darlegung der kirchlichen Grundsätze „mit allen ihren Konsequenzen“ galt ihm als Voraussetzung eines neuen Aufstiegs seiner Kirche, und er wünschte diesen Aufstieg, sei es selbst um den Preis eines Kampfes auf Tod und Leben, den die unzerstörbare Kirche nicht zu scheuen brauchte. Seine persönliche Anschauung konnte er durch Droste wie „durch die Autorität der Kirche“ gebilligt finden. Diese Beziehung auf das eigene Selbst vor allem erklärt seine schrankenlose Bewunderung für das Buch, von dem er, jetzt weniger kritisch gestimmt als noch zwei Jahre zuvor ²⁾, gar eine heilsame Einwirkung „auf die Welt und ihre Lenker“ erwartete.

Der Beschäftigung mit der Politik als einem ungeistlichen Ding hatte er noch kurz zuvor, nicht ganz ohne geistlichen Hochmut, sich recht bewußt entziehen zu müssen geglaubt. ³⁾ Aber sein Bruder Richard, der seit August 1842 Studium und Wohnung mit ihm teilte ⁴⁾, lenkte seine Gedanken wieder auf die deutschen, besonders die preußischen Zustände hin. So verhaßt ihm der Absolutismus war, Wilhelm Kettelers Herrschernatur sah die Lösung der innerpreußischen Schwierigkeiten doch lediglich in einem selbstsicheren Königsregiment. Überzeugt, daß Friedrich Wilhelm gegen die Presse „und andere Lieblingskinder der Zeit“ noch viel schärfer werde einschreiten müssen, hegte er nur die Sorge, die Maßregeln gegen die liberale Partei könnten schon zu spät kommen. ⁵⁾ Man wird hier seine ererbte westfälisch gebundene konservative Gesinnung erkennen, und jene innerliche Abneigung gegen den Liberalismus, die erst später auch nach außen hervortrat.

Die Verurteilung des geistigen und politischen Liberalismus ist ein notwendiger Bestandteil seiner Weltbetrachtung, deren Ideal die kirchlich-mittelalterlichen Zustände sind. In noch bestimmterem Sinne als früher ⁶⁾ wurden ihm jetzt ⁷⁾ die Berge Tirols „teuer und wert als

¹⁾ Max v. Gagern an Böhmer, 8. Juni 1843: Pasfor, Gagern 123 Anm. 5.

²⁾ Vgl. oben S. 29, auch 43.

³⁾ Br. 123 (oben) und 128 (unten). Vgl. noch die etwas mildere, für die Öffentlichkeit bestimmte Bemerkung vom Sept. 1848: Br. 167 (oben).

⁴⁾ Br. 118 f. und 128 f. — Sie wohnten nach dem Inskriptionsbuch für 1842/43 (Mitteilung von K. A. v. Müller aus dem Archiv der Universität München) beide Frühlingstraße 9^{II}. — Über Richard Ketteler vgl. oben S. 35 f. und Br. 136, auch Gust. Krüger in den Hess. Biogr. 1, 91 f.

⁵⁾ Br. 129.

⁶⁾ Vgl. oben S. 26.

⁷⁾ Br. 120 f. (9. Sept. 1842).

mächtige Schutzwehren gegen alle Niederträchtigkeiten der Zivilisation, als Mauern, hinter denen in ungeschwächter Kraft der alte Glaube und mit ihm alte Sitte, Ordnung und Gewohnheit sich gegen die alle Welt überflutende Verflachung erhält“. Hier in Tirol fand er den Beweis, daß die sogenannten deutschen Tugenden nichts seien als Gaben der Kirche. Was die Überlieferung des kirchlich gehegten Volkslebens störte, möchte er beiseite schieben — es mag nun „der verhaßte Dampf“ der Fabriken und Lokomotiven sein¹⁾ oder die das Patrimonialwesen vernichtende Bürokratie.²⁾ Die schlichte Bestimmtheit seines Weltbildes ließ ihn an dem Widerstreite des Gegebenen und des Werdenden nur die groben Formen unversöhnlichen Kampfes erkennen, nicht das Segen verheißende Ringen von Gedanken, die sich auch da noch berühren, wo sie einander auszuschließen scheinen.

Waren in dem Theologiekandidaten, dessen kirchenpolitische Grundbegriffe wohl der Entwicklung, aber keiner Wandlung mehr bedurften, auch die sozialpolitischen Gedanken des künftigen Bischofs vorgebildet? In seinen Briefen findet man höchstens einmal soziale Betrachtungen in dem bescheidenen Ausmaße kirchlicher Alltäglichkeit. Sie erheben sich nicht über die Erkenntnis, daß Reichtum verpflichtet, und auch diese Pflicht ist ihm mehr kirchlich als sozial begründet.³⁾ Die in Deutschland langsam aufsteigenden sozialpolitischen Aufgaben blieben ihm im Dunkel verborgen; er hat sie selbst 1848 noch nicht scharf zu erfassen vermocht. Nur in der Handwerkerfrage, so scheint es, hat er schon damals mit seinem praktischen Blick den rechten Weg für die kirchliche Arbeit erkannt und ihn keinem anderen als eben dem künftigen „Gesellenvater“ gewiesen. Kolping studierte gleichzeitig mit Ketteler in München Theologie, auch er wurde wie Ketteler vor allem durch Windischmann angezogen.⁴⁾ Die beiden werden im Hause Phillips⁵⁾ einander begegnet sein. Wie wir aus später Erzählung Kettelers erfahren⁶⁾, hat er damals Kolpings Gedanken eines Zusammenschlusses der Gesellen von dem rein kirchlichen auf den katholisch-sozialen Boden hinübergeschoben; nicht kirchliche Bruderschaften, nicht religiöse Genossenschaften, wie sie dem andern vorschwebten, sondern vor allem wirtschaftlich-sozialen Aufgaben zugewandte Standesvereine auf katholischer Grundlage forderte Ketteler. Der westfälische

1) Vgl. Br. 34, 57, 95.

2) Vgl. Br. 120 unten.

3) Br. 113 f.

4) Vgl. oben S. 47 Anm. 3.

5) Daß auch Kolping dort verkehrte, erwähnt Schäffer 37 f.

6) Vgl. Alb. Franz, Der soziale Katholizismus (1914) S. 120 f. — In seinem sozialpolitischen Berichte für die Fuldaer Bischofstagung vom Sept. 1869 (vgl. unten Buch 3, Abschnitt 3 gegen Ende) erwähnt Ketteler nur im Vorübergehen, daß „Kolping seinen Gesellenverein zwar eng an die Kirche angeschlossen wissen wollte, dennoch aber eine kirchliche Organisation in Form einer kanonischen Konfraternitas nicht für zuträglich hielt“. (Mumbauer 3, 165.)

Baron, der ehemalige Jurist hat also dem Studiengenossen aus dem Arbeiterstande, der selbst als Geselle die Sorgen und Wünsche der Handwerker in sich getragen hatte, über die beste Form des Gesellenvereins die Augen geöffnet.

Das ist schließlich nur ein neues Zeichen seines Verständnisses für den Katholizismus der Tat. Das praktische Christentum in dem doppelten Sinne der kirchlichen Frömmigkeit und der kirchenpolitischen Bereitschaft, wie es ihm schon in den Jahren der Entschlußlosigkeit aufgegangen war, hatte für ihn in Eichstätt und in München noch bestimmtere Züge gewonnen. Für seiner Seele Seligkeit aus Eigenem heraus zu sorgen, brauchte er nicht mehr zu lernen. Aber erst auf dem Wege zum Priestertum, unter Reisachs und Windischmanns¹⁾ Einfluß zumal, wurden ihm die Mittel recht vertraut, die namentlich Jesuiten und Jesuitenschüler immer mehr unter den deutschen Katholiken heimisch zu machen suchten: die geistlichen Exerzitien²⁾ mit ihrer sicheren Seelenfesselung, mit ihrer zwingenden Schulung zu einheitlich kirchlicher Erfassung des eigenen Selbst und der ganzen Wirklichkeit, die den Eifer der Massen weckenden und lenkenden Volksmissionen³⁾, die mystische Andacht zum Herzen Jesu, der ausgebildete Marienkult, die Heiligenverehrung überhaupt in allen ihren Formen. Seine gewiß streng katholische Familie, die dem werdenden Priester die überkommene Ehrfurcht vor allem Geistlichen entgegenbrachte⁴⁾, empfand doch das Neue in seinem Wesen nicht ohne Verwunderung. Wenn sie ihn den Loyola nannte⁵⁾, so liegt darin ein freundlich-leichter Spott über den Theologiekandidaten, dem es nötig schien, den Münchner Rosenkränzen das fromme Münsterland zu erschließen⁶⁾ und in seiner Familie für den Verein des Herzens Jesu zu werben.⁷⁾ Freilich, nicht zuletzt eben in der gesteigerten Sorge um die kirchliche Gesinnung und Betätigung seiner Verwandten und alten Hausgenossen erkennt man das zunehmende Erwachen seines geistlichen Gefühls.

In der Nähe der Seinen, in der geliebten Heimat wollte Ketteler als Priester wirken. Der Zögling des Münsterer Seminars hatte sich

¹⁾ Vgl. oben S. 36 ff., 46 f. und Pfülf 1, 124 unten.

²⁾ Br. 101 f., 103 f., 135 f.

³⁾ Vgl. die Erzählung seines Freundes Wesener: Pfülf 1, 116 unten.

⁴⁾ Dafür bezeichnend ist der Brief, den ihm (Juli 1844) kurz nach der Priesterweihe seine Schwester Sophie schrieb: Pfülf 1, 119 f.

⁵⁾ B. Liesen (in Kettelers letzten Jahren dessen Geheimsekretär): Münster. Pastoralblatt 49 (N. F. 1), 1911, S. 107.

⁶⁾ Ebenda. — Der Rosenkranz war zwar schon Kettelers Eltern zur Hand (Pfülf 1, 5 Mitte), sonst aber im Lande wenig verbreitet. Vgl. die S. 56 mit Anm. 7, auch Br. 35 oben und 45 Mitte (dazu, für 1831: R. Stölzle, E. v. Lasaulx S. 31).

⁷⁾ Br. 132. Für das Folgende Br. 117 f., 124, 127 f., 133, 134.

für die Zukunft eine ländliche Pfarrstelle gewünscht.¹⁾ Einige Monate nach der Priesterweihe wurde er tatsächlich in die regelrechte Pfarrseelsorge eingewiesen. Vom Herbst 1844 bis zum Herbst 1846 war er Kaplan in Beckum, dann wurde er Pfarrverweser und im Januar 1847 Pfarrer in der dem Patronate des Grafen Ferdinand von Galen²⁾ unterstehenden Gemeinde Hopsten.

Es ist hübsch zu lesen, wie Ketteler in späten Bischofsjahren von seiner Kaplanszeit erzählt³⁾, da er in seinem Eifer noch nicht die besten Mittel zu finden wußte, da er bei der Predigt noch ins Schreien verfiel und der klein-großen Schwierigkeiten der Katechetik nicht ganz Herr zu werden verstand. Aber er hat schon damals bei all seinem Streben nach frommer Demut die eigene starke Persönlichkeit durchgesetzt und auch das Besondere, das in seiner Herkunft lag, hier auf dem heimatlichen Boden kirchlich ausgenutzt. In Beckum, dem kleinen, überwiegend bäuerlichen Kreisstädtchen südöstlich von Münster, gewann er die Stadt und dank der Vermittlung des ihm verwandten Landrates auch die zugehörige Bauerschaft für den Plan der Errichtung eines Krankenhauses; es sollte dem Pfarrer unterstehen, von Barmherzigen Schwestern geleitet werden. Er hat freilich, als sich Stadt- und Landgemeinde in der Geldfrage nicht einigen konnten, mit der Stiftung eines münsterländischen Geistlichen helfend eingreifen müssen, dafür aber seine Zuziehung in den Bauausschuß durchgesetzt. Es war nicht der Kaplan, es war der Baron von Ketteler, der das erreichte, der selbst — fast wie der berufene Vertreter einer Aufsichtsbehörde — in der Stadtverordnetenversammlung erschien, um Bürgermeister und Bürger zu belehren.⁴⁾

Man könnte darin ein Zeichen adliger Überheblichkeit sehen. Indessen, seiner seelsorgerischen Tätigkeit jedenfalls haftete kein störender Anflug aristokratischen Sondertums an. Wohl aber zeigte er die ungezierte Hilfsbereitschaft des wahren Landjunkers. Er wußte die Bauern in der rechten Weise zu fassen. Er suchte — mit der zwiefältigen Geltung des Priesters und des eingeborenen Edelmanns — ihnen die Stumpfheit, den Geiz und die Selbstsucht auszutreiben. Er durfte in seiner einfach-lehrhaften und zugleich derb zugreifenden Art auf der Kanzel und in der Volkskatechese strenge Forderungen an die anderen stellen, da er selbst in aufopfernder Fürsorglichkeit bis ins Kleine und Kleinste sich um die Armen, die Kranken, die heimatlosen Kinder mühte. Die asketisch-strenge Stimmung, die seine Predigten durchzog, wollte er vor allem dem eigenen Leben zum Gesetze machen. Demut und Einfachheit erschienen ihm als die tiefste Begründung eines Wirkens im Geiste Gottes; aus der innersten Seele entsprang sein

¹⁾ Br. 113 (vgl. 108).

²⁾ Vgl. Kettelers Brief an Galen, 6. Juni 1849: Pfülf 1, 179 f.

³⁾ Liesen a. a. O.

⁴⁾ Br. 150 ff.

Drang nach Leiden und Dulden für Gott.¹⁾ Die eigene Frömmigkeit suchte er in anderen zu wecken. Aber er wünschte keine andere Betätigung der Frömmigkeit als in den ihm vertrauten Formen der neuen Kirchlichkeit. Er forderte von den Gläubigen Teilnahme an der Wallfahrt.²⁾ Die Verbindung mit der französischen Bruderschaft vom Herzen Mariä beglückte ihn nicht nur persönlich³⁾; er führte sie in Beckum ein, er empfahl sie als wunderbares Bekehrungsmittel.⁴⁾ Er verkündete von der Kanzel, daß die Verehrung Mariä notwendig sei, um mit Sicherheit selig zu werden.⁵⁾ Er wußte von wunderbaren Wirkungen des Gebets zu erzählen, er arbeitete mit den einleuchtenden Lehren primitiver Geschichtsphilosophie.⁶⁾ Der Rosenkranz, dessen öffentlichen Gebrauch er selbst im Klerikalseminar zu Münster noch hatte anregen müssen, ist auch in Beckum erst durch ihn recht-heimisch gemacht worden.⁷⁾ Er veranlaßte die Abhaltung von Priesterexerzitien, die in Westfalen fast völlig unbekannt waren. Er empfand schon als Kaplan bischöflich genug, um der Diözese Münster die Einführung tridentinischer Knabenseminare nach Eichstätter Vorbild zu wünschen und gar zu versuchen, ihrer Gründung auf eigene Faust vorzuarbeiten.⁸⁾ Er hat in Beckum die geistliche *Vita communis* eingerichtet; sie war freilich von kleinstem Ausmaße, eine nur kurze Zeit bestehende Gemeinschaft zu dreien⁹⁾, die in ihrem kameradschaftlichen Zuschnitt bei allem Ernste der Meinung fast etwas Spielerisches hat.

Mit diesen geistlichen Gedanken und Absichten konnte Ketteler, obwohl er nur die bescheidene Stellung des dritten Kaplans innehatte, in Beckum werbend wirken, ohne auf Widerstand zu stoßen. In Hopsten dagegen, wo er, der Pfarrer, als der gebietende geistliche Herr auftreten durfte, sind ihm bei seinen Bemühungen um die Durchsetzung der Kirchlichkeit, wie er sie faßte, Schwierigkeiten eigener Art erwachsen.

Montalembert hatte einige Jahr zuvor auf seiner deutschen Reise den Eindruck gewonnen, daß Westfalen der Brennpunkt des norddeutschen Katholizismus, die deutsche Bretagne sei¹⁰⁾; er glaubte hier alle ohne Ausnahme erfüllt von der tiefen, unter ketzerischer Herrschaft bewährten Anhänglichkeit an die Kirche. In solcher Verallgemeinerung war das Urteil falsch. Nicht einmal im Münsterlande war der

¹⁾ Vgl. Br. 144 f., 147.

²⁾ Predigt vom 12. Juli 1846: Pfülf 1, 125.

³⁾ Br. 147.

⁴⁾ Predigten hg. v. Raich 1, 55 u. 405.

⁵⁾ Predigten 1, 564.

⁶⁾ Predigten 1, 404 u. 480.

⁷⁾ Vgl. die Berichte bei Pfülf 1, 115 f. und 128.

⁸⁾ Bericht bei Pfülf 1, 120 f.

⁹⁾ Br. 146.

¹⁰⁾ Goyau, *L'Allemagne relig., Le Catholicisme* 1, 290 aus Lecanuet, Montalembert 1, 380.

von Montalembert gerühmte Katholizismus der Prozessionen und Wallfahrten überall heimisch.¹⁾ Am wenigsten in dem nördlichen Teile des alten Oberstifts Münster, der dem größtenteils protestantischen altpreußischen und hannöverischen Gebiete näher benachbart war als dem Herzen des Münsterlandes.

Hopsten lag kaum eine halbe Wegstunde von der Grenze Hanovers, d. h. von dem Gebiete der alten Grafschaft Lingen, der es bis zum Ende des 14. Jahrhunderts selbst angehört hatte.²⁾ Im preußischen Staate war das Dorf dem Kreise Tecklenburg, dem Landgericht Ibbenbüren zugewiesen³⁾ und so mit protestantischen Orten zur Gemeinschaft verbunden worden.⁴⁾ Mochte die Erinnerung an die mittelalterliche Vergangenheit erloschen sein, so waren doch die Schicksale der napoleonischen Zeit unvergessen, ihre Nachwirkung noch lebendig. Mit dem übrigen Münsterlande war Hopsten im Jahre 1803 an Preußen gefallen, 1807 wurde es dem Großherzogtum Berg zugeteilt, 1810 dem französischen Kaiserreich einverleibt, im Herbst 1813 kam es wieder unter preußische Verwaltung, durch den Wiener Kongreß an den preußischen Staat. So wechselte man in einem Jahrzehnt viermal den Herrn. Die Unordnung der Kriegsjahre wirkte verwirrend, mehr vielleicht noch die Neuordnung der Franzosenjahre. Hier zu allerletzt konnte man in den Spätherbsttagen 1813, da die Heere der Verbündeten auf dem Wege von Leipzig nach Paris waren, etwas spüren von dem Geiste der Erhebung.⁵⁾ Hier drängten sich nicht wie in der Grafschaft Mark die Freiwilligen zur Fahne. Die Münsterländer hatten gerade unter dem militärischen Drucke der französischen Herrschaft die Lust am Kriegsdienste vollends verloren, wenn sie ihnen überhaupt je gegeben war.⁶⁾ Nirgends aber fand Vincke⁷⁾ noch zu Anfang des Jahres 1815 die Verhältnisse schlimmer, als eben in Hopsten und in dem benachbarten, gleichfalls münsterländischen⁸⁾ Dreierwalde; die ganze wehrhafte Bevölkerung hatte sich vor dem letzten Kampfe mit Napoleon in „abscheulicher Abtrünnigkeit“ nach Holland geflüchtet. Die Jungen von damals waren die Alten von 1846. Was an Männern um die Fünfzig und Sechzig in Hopsten lebte, das waren eben jene „Treu-losen“ von 1815.

¹⁾ Vgl. dazu die Briefe der Annette v. Droste-Hülshoff.

²⁾ L. Schriever, *Gesch. d. Kreises Lingen* 2 (1910) S. 344 ff.; vgl. 1 (1905) S. 44.

³⁾ Vgl. Schlüter (s. oben S. 4 Anm. 2) Bd. 1, Tabellen bei S. 578; Huhn, *Topogr. Lexikon von Deutschland* 3 (1846) S. 315.

⁴⁾ Auch die Kreisstadt Tecklenburg war protestantisch. Huhn 6, 219.

⁵⁾ Vgl. (auch zum folgenden) Meinecke, *Boyen* 1, 347 f.

⁶⁾ Vgl. die freundlich-ironischen Worte der Droste am Schlusse des 3. Kapitels ihrer „*Bilder aus Westfalen*“.

⁷⁾ Bodelschwingh, *Vincke* 1, 551. — Zur Beurteilung der Haltung dieser Westfalen beachte man Boyens feine Bemerkung: Meinecke, *Boyen* 2, 135 f.

⁸⁾ Vincke zählt beide Orte zur Grafschaft Lingen, der sie indessen seit 4 Jahrhunderten nicht mehr angehörten.

Der Geist des Verneinens hatte selbst die Kirchlichkeit der Bewohner von Hopsten nicht unberührt gelassen. Vor allem: in dieses Dorf war kein Hauch des neuen kirchlichen Wesens gedrungen. Kettlers Vorgänger¹⁾ war schon in fürstbischöflicher Zeit Pfarrer gewesen. Er leitete die Gemeinde bis in sein höchstes Greisenalter; im sechs- und neunzigsten Lebensjahre besann er sich endlich darauf, wenigstens einen Kooperator zuzuziehen. Ein milder Greis, allem Erzwingen abhold, in seiner etwas aufgeklärten Art dem Marienkult und den neu auflebenden Frömmigkeitsformen wenig zugetan. Er ließ zugleich den Pfarrkindern die Zügel lockerer, als es kirchliche Verantwortlichkeit gutheißen konnte.²⁾ Hopsten selbst war klein. Es zählte kaum 400 Einwohner.³⁾ Aber mit den sechs zugehörigen Bauerschaften⁴⁾ schloß die Gemeinde etwa 2000 Seelen in sich. Zur Hälfte⁵⁾ waren es Heuerleute, von den bäuerlichen Landbesitzern abhängige kleine Pächter. Viele von ihnen lebten in erschreckender Armut.⁶⁾ Unter den Wohlhabenden aber fand man Sittenlosigkeit, Unkirchlichkeit, Unglauben; eine matte Trägheit in der Betätigung religiöser Gesinnung war den meisten gemeinsam. Ketteler hatte einen schweren Stand. Nicht wenige dieser derben Dörfler blieben dabei, des neuen Pfarregimentes mit seinen Rosenkränzen und Marienbruderschaften zu spotten, und der Jesuitenfreund, der im Frühjahr 1849, kurz vor dem Abschied von seiner Pfarrei, die Mission des Ordens zum erstenmal im 19. Jahrhundert wieder nach Westfalen und damit nach Niederdeutschland überhaupt führte⁷⁾, mochte auch anderen als den „Freigeistern“ der Gemeinde nicht ganz nach dem Sinne sein. Die Masse aber⁸⁾ wurde gewonnen durch den vornehmen adligen Landsmann, der sich leutselig der Sorgen des Niedrigsten annahm, dessen Wohltätigkeit immer persönlich, immer Helfen und nicht bloß Geben war. Keiner, der sich nicht abseits stellen wollte, konnte doch das Bild vergessen, wie die

¹⁾ Zum folgenden die von Pfülf 1, 139 f. mitgeteilten Aufzeichnungen des Hopstener Pfarrers Stumpf, der Kettlers Genosse im Priesterseminar gewesen war.

²⁾ Vgl. die Bemerkung „eines alten Hopsteners“ bei Pfülf 1, 174 Mitte.

³⁾ Huhn 3, 315.

⁴⁾ v. Olfers (oben S. 399 Anm. 3) 79.

⁵⁾ Amtliche Zahlen bei Pfülf 1, 174 Anm. 1.

⁶⁾ Br. 154. — Über die bäuerlichen Rechtsverhältnisse in Tecklenburg (Heimfallsrecht, Hand- und Spanndienste) vgl. Schlüter, Provinzialrecht 2, 16 § 26.

⁷⁾ Pfülf 1, 173. Dazu: Aktenstücke hg. v. Duhr (1903) S. 2 Nr. 4.

⁸⁾ Zum folgenden die bei Pfülf 1, 140 f. und 150 abgedruckten Berichte, Kettlers Brief an Ferd. Galen, 6. Juni 1849, ebenda 179 f., auch noch Windthorsts Tischrede bei Kettlers Bischofsjubiläum 25. Juli 1875 (Mz. J. 1875 Nr. 171; Pfülf 3, 248): „Er hat gestritten kräftig und fest in seiner Gemeinde. Die Herren aus Hopsten werden mir das bestätigen.“ — In dem offenen Briefe des Abgeordneten Ketteler an seine Wähler 17. Sept. 1848 dürfen die Worte über „die Anmaßung so vieler aufgeblasener Halbwisser... die ... den Kern des Bürger- und Bauernstandes aus den Gemeindeangelegenheiten zu verdrängen suchen“ (Br. 165 Mitte) wohl als Spiegelbild der Gegensätze in Hopsten betrachtet werden.

hohe, hagere Asketengestalt wieder und wieder in den Hütten der Armen und Verlassenen auftauchte, wie sich der hochgeborene Pfarrer in der harten Hungersnot von 1847 als Tröster und Helfer bewährte und in den Wochen der Typhusepidemie als furchtloser Pfleger der Kranken. Auch der Priester Ketteler wußte die kirchliche Unlust der Lauen, die Gleichgültigkeit gegen den Geist, die Abneigung gegen die Formen seines neuen und doch alten Kirchentums siegreich zu überwinden. Als Ketteler kam, wurde er, wie sein Nachfolger sagt, „mit großer Furcht, von einigen mit Haß empfangen“; schließlich aber sollen nur „die Freigeister und Ungläubigen“ sich seiner Führung versagt haben. Er lenkte die Gedanken der Frommen: dieser Pfarrer, der, durchdrungen von der unendlichen Hoheit des Priestertums¹⁾, doch nur demütig den Dienst an der Gemeinde Christi leisten wollte, der mit selbst erworbenem päpstlichem Ablasse dem erlöschenden Heiligendienst aufhalf, der in frommem Eifer neue kirchliche Gnadenschätze erschloß und die Gebetserhörungen alter Zeit, so schien es, wiederkehren machte²⁾, dieser Seelsorger, der sich wahrhaft sorgte um die Seele jedes einzelnen.

Vielleicht gerade deshalb, weil er erst werben mußte und zu kämpfen hatte, fühlte sich Ketteler in Hopsten am rechten Platze. Noch als Bischof glaubte er, im Grunde der Bauernpastor geblieben zu sein³⁾, sehnte er sich zurück nach dem seelsorgerischen Wirken auf dem Lande, nach seinen Bauern und Bauernkindern.⁴⁾ Wenn der Pfarrer Ketteler meinte, er habe das Höchste erreicht, was er sich auf Erden erdenken könne⁵⁾, so sprach gewiß nicht lediglich die erste Begeisterung über die pfarrherrlichen Aufgaben aus ihm. Und doch ist das Wort nur subjektiv wahr, nur echt als Stimmungsausdruck. Über solche Selbstbescheidung war Ketteler tatsächlich schon hinausgewachsen, ehe er noch seine Pfarrei gesehen hatte.

Wir wissen, daß er in den Zeiten vor dem Entschlusse zum Priestertum bereits einen verstandesmäßig bestimmten, mit dem Willen gefaßten, gleichsam bischöflichen Begriff von den Aufgaben seiner Kirche hatte.⁶⁾ Auch als Kaplan und als Pastor des weltfernen westfälischen Dorfes vergaß er über der priesterlichen Seelsorge keinen Augenblick den Beruf zum mitstreitenden Fürsprecher der kämpfenden Kirche. Von dem innerlichen, persönlichen Verhältnis zu Gott lenkten sich seine Gedanken immer wieder auf die Welt und ihr Verhältnis zu seinem Gott und seiner Kirche. Ihm war alles draußen scharf geschieden nach

¹⁾ Vgl. den Predigtentwurf vom 7. März 1847 bei Pfülf 1, 142.

²⁾ Predigt vom 22. Aug. 1847: Pfülf 1, 148.

³⁾ Br. 260 (24. Mai 1855, an Kaplan Wesener, seinen Duzfreund).

⁴⁾ Br. 462 (1. Juni 1855, an die Frau von G. Phillips).

⁵⁾ Br. 153; vgl. auch 5. Juni 1850 und noch später: Pfülf 1, 213 oben und 115 Anm. 1.

⁶⁾ Vgl. oben S. 21 f. und 30 f.

der Fahne Gottes und der Fahne des Teufels.¹⁾ Das war zunächst augustinisch gedacht²⁾; aber in der Überzeugung, daß „die beiden Reiche sich immer mehr trennen“, in der Genugtuung darüber, daß das Böse sich nicht wie früher unter trügerischem Schafspelze berge, lag der kirchenpolitische Kampfgeist tatbereit da. Auch das war ein Teil von jener Lehre, die ihm aus dem Kruzifix zuströmte, und von anderer Weisheit wollte er nichts wissen.³⁾

Trotz seiner kirchlich-mittelalterlichen Grundauffassung vermochte Ketteler sich freizumachen von den Hemmungen einer allzu sehr am Vergangenen haftenden Kirchlichkeit. Es ist bezeichnend, daß er die Berechtigung zum Erwerbe säkularisierten Kirchengutes nicht einfach vom starren Standpunkte des Kirchenrechts betrachtet und verneint wissen wollte, daß er vielmehr die Entscheidung ohne spielerische Kasuistik dem durch die Lehre Christi geleiteten Gewissen zuschob und den Mut zur Bejahung fand.⁴⁾ So möchte er auch in den Angelegenheiten der Kirche ganz allgemein das große Einfache bestimmend wirken sehen. Die Lehre Christi nach innen und außen anzuwenden, das galt ihm als Beruf aller Kirchlichen, vorab ihres hohepriesterlichen Führers. In der Anwendung nach außen aber lag für ihn die Pflicht zum Kampfe mit der Welt, darum auch zur Anpassung an die im Weltgetriebe geltenden Kampfbedingungen; die feindliche Welt sollte mit ihren eigenen Waffen überwunden werden.

Gerade seine Beurteilung des neuen Papstes zeigt in fast überraschender Schärfe die Loslösung von jenem überkommenen und auch nach 1837 noch wirksamen ständischen Konservatismus westfälischer Färbung. Ketteler verkannte nicht das Bedenkliche in den politischen Anfängen Pius IX. Aber er sah es ausschließlich in dem Verhalten des Papstes gegenüber Österreich. Der päpstliche Einspruch gegen die österreichische Besetzung Ferraras erschien ihm allerdings unbegreiflich. Aber eben das, was konservative Katholiken in Deutschland mit Schrecken, mindestens mit peinlicher Sorge erfüllte⁵⁾, das Bekenntnis

¹⁾ Br. 147.

²⁾ Augustins „*De civitate Dei*“ nennt Ketteler in seinen Briefen nicht; auch die „*Confessiones*“, die ihm längst vertraut waren, werden nur einmal flüchtig erwähnt (Br. 109). — Vgl. auch oben S. 42 f.

³⁾ Br. 155 (25. Okt. 1847), auch zum Folgenden.

⁴⁾ Kirchliche Bedenken gegen Kettelers Ansicht äußerte zwei Jahre nach dem Tode des Bischofs unter Berufung auf diesen Brief Kettelers vom 25. Okt. 1847 und einen Brief vom 13. Aug. 1875 (Br. 509) Frz. Ehrle S. J., „Der Fluch des säkularisierten Kirchengutes“: Stimmen aus Maria Laach 16 (1879), 504 A. 1.

⁵⁾ Daß man in Kettelers nächstem Verwandtenkreise so dachte, läßt der Brief vom 23. Nov. 1847 (Br. 156) erkennen. — Auch Diepenbrock war von dem Liberalismus der Anfänge Pius IX. wenig erbaut (vgl. Reinkens, Diepenbrock 37 und bes. 382). — Dagegen hegte Bischof Laurent ähnliche Hoffnungen wie Ketteler (Möller 2, 434: 4. Nov. 1846). — Die Histor.-pol. Blätter feierten erst nach der Februarrevolution den Papst als den Helden der neuen Zeit: 21 (1848), 423.

des Papstes zu der freiheitlichen Bewegung in Italien, das schien ihm den Anfang einer großen Zukunft zu bedeuten. Der Zweifel, ob der Papst die politische Strömung werde beherrschen können¹⁾, nahm ihm nicht die Freude an der scheinbar vollzogenen grundsätzlichen Wandlung kirchlich-päpstlicher Politik. Denn nicht weniger sah er durch den Papst preisgegeben als die überlieferte schädliche Vorstellung, daß die Kirche gebunden sei an die politischen Einrichtungen, „die durch ihr Alter und ihren Ursprung den Schein der höchsten Berechtigung an sich trugen“. Er begrüßte also den Bruch des Papstes mit dem Legitimus. Er tat das aus den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit heraus wie aus der Betrachtung der Geschichte überhaupt. Gerade jene geheiligten Staatsgewalten hatten den Teufelskampf gegen die Kirche gekämpft; der Kölner Kirchenstreit war ihm hier natürlich das bestimmende Erlebnis. Das wurde ihm tiefe geschichtliche Überzeugung, daß die Kirche eben darum „mit ihren Heilsinstituten die Welt nicht mehr durchdringen“ konnte, weil sie durch jenes politische Vorurteil gefesselt war. Wie der Papst es für immer getan zu haben schien, so hat Ketteler selbst die legitimistisch-konservativen Bande zerrissen, nicht getrieben durch demokratische Gedanken, überhaupt nicht geleitet durch politische Erwägungen, sondern allein in dem reinen Drange, die Kirche aus den klammernden Organen der Welt zu befreien. Das überlegen abweisende Wort von jener „jahrhundertalten Anschauung über den Wert gewisser politischer Institute“ klingt anders als die schwärmerischen Sätze über das mittelalterliche Tirol oder das Bekenntnis zu dem die Liberalen bekämpfenden preußischen Königtum.²⁾ Aber es war doch nur der letzte und bestimmteste Ausdruck seiner alten kirchlichen Grundanschauung, bedeutete keine Wandlung, vielmehr nur folgerichtige Durchführung dieser Grundanschauung. Auch seinem mittelalterlichen Geschichtsbilde gab von Anfang an das Kirchliche die Hauptfarbe, und die Vorstellung von deutschen Tugenden leitete er frischweg auf den kirchlichen Mutterboden zurück.³⁾

Jene Abweisung einer starr konservativen politischen Auffassung bezeichnet auch nicht einfach einen Gegensatz zu den Gedanken des von Ketteler verehrten⁴⁾ Jarcke, nicht einmal eine scharfe Abkehr von ihnen; denn in der kirchlichen Grundauffassung war das stärkere Gemeinsame gegeben.⁵⁾ Jarcke hatte dem modernen Absolutismus

¹⁾ Br. 156 ist (wie auch sonst oft in dieser Sammlung!) wohl ein Stück weggelassen (nach dem zweiten Satze).

²⁾ Vgl. oben S. 26 f. und 52 f.

³⁾ Vgl. oben S. 53.

⁴⁾ Neben einzelnen Briefstellen (bes. Br. 58 und 241) vgl. Kettelers „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ S. 67 (s. oben S. 23 mit Anm. 3).

⁵⁾ Um dieses Gemeinschaftliche zugleich und das Trennende zu erkennen, vergleiche man z. B. mit Kettelers Urteil über die Anfänge Pius IX. das Jarckes, besonders in seinem Briefe an Eichendorff 18. Sept. 1847: Eichendorffs Werke hg.

ein sehr bestimmtes ständisches Staatsideal entgegengestellt.¹⁾ Aber bei Jarcke konnte Ketteler zugleich jenen vollkommen kirchlichen Begriff der Wissenschaft überhaupt und der Staatswissenschaft insbesondere finden, den er in sich selbst hegte und dessen Ausgestaltung er wohl nicht zuletzt dem Einflusse Jarckes verdankte.

„Es ist ein dringendes und unabweisbares Bedürfnis unserer Zeit, alle Wissenschaft mit dem Quell aller Wahrheit zu vereinigen, der in Christus ist.“ „Das ist das Unglück der Staatswissenschaft, daß sie von der christlichen Wahrheit abgefallen ist und sich durch jahrhundertelangen Irrtum gewöhnt hat, das Christentum als etwas Äußerliches, absolut Fremdes zu betrachten.“ In derselben Abhandlung von 1836, die diese Sätze enthält²⁾, verkündete Jarcke in aller Form³⁾, die christliche Offenbarung sei die Grundlage des allgemeinen Staatsrechts, die Vereinigung unter einem Hirten und in einem Glauben das letzte Ziel der Menschheit. Auch hat er, gleichfalls noch vor dem Kölner Kirchenstreite, die vollkommene Freiheit des äußeren Bekenntnisses und des kirchlichen Lebens in seinem ganzen Umfange als unabänderliche kirchliche Forderung hingestellt.⁴⁾ Jarcke wußte die historische Rechtslehre kirchlich umzudeuten. Mit Heinrich Leo erkannte er den Gedanken an und pries ihn als den größten Fortschritt der neueren Wissenschaft, daß der Staat ein Produkt der Geschichte sei.⁵⁾ Auch ihm ist der Staat „ein Faktum wie jedes andere, die Untersuchung über seinen Ursprung mithin eine historische“.⁶⁾ Aber diese Naturlehre des Staats sollte die Rechtslehre nicht ausschließen⁷⁾, und alles Naturrecht wurzelt eben im religiösen Boden, „wo es zuerst im Glauben erfaßt werden muß, wie jede andere Wahrheit des Heils, ehe es durch geistige Tätigkeit des Menschen auch das Eigentum seiner Intelligenz werden mag“.⁸⁾

Das alles waren Gedanken, die der Kirche die Bestimmung auch des Politischen zuwiesen. Selbst von Jarckes Grundbegriffen aus konnte Ketteler also zu der Einsicht kommen, daß die Kirche den

von W. Kosch und A. Sauer 13 (1910), S. 168 (auch schon gedr.: Kosch, Aus dem Nachlaß Eichendorffs, 1906, S. 61 f.), und dann Jarckes [vgl. Rhein 21] „Glossen zur Tagesgeschichte“, 4. Dez. 1848: Hist.-pol. Bl. 22 (1848), 825 (auf die Nachricht von der Flucht des Papstes nach Gaëta, „dem Bruch mit der italienischen Revolution und ihrem leitenden Gedanken — der Nationaleinheit — . . .“).

¹⁾ Vgl. namentlich Jarckes Aufsatz vom Februar 1833 „Revolution und Absolutismus“: Vermischte Schriften 1 (1839), 166—203, bes. 185 ff. und 199 ff.

²⁾ Über die wissenschaftliche Regeneration des staatsrechtlichen Studiums: Schriften 1, 111 (zuerst im Berliner Wochenblatt 1836).

³⁾ S. 113.

⁴⁾ Rom und La Mennais. Aus einem Schreiben vom 16. Febr. 1837: Schriften 1, 275.

⁵⁾ Schriften 3, 20—31: Die Naturlehre des Staates (1834).

⁶⁾ Ebenda 33. (Über die Entstehung des Staates durch die Natur, 1836).

⁷⁾ Ebenda 25.

⁸⁾ Ebenda 17, in dem Aufsatz: Naturrecht und Geschichte (1834).

überlieferten Staatsformen frei gegenüberstehe, eben weil der Staat Recht und Wert besitze, nicht als solcher und an sich, sondern nur, wofern er sich dem christlichen Geist vermähle, nur, soweit er den Zwecken der Kirche diene. In seinem Urteil über die Wirklichkeit war Ketteler freilich nicht so wie Jarcke durch legitimistische Überzeugungen gehemmt. Darum konnte er auf dem von diesem Lehrmeister überkommenen Unterbau politische Anschauungen entwickeln, die mehr an Montalembert als an Jarcke gemahnen. Nur darf man auch bei dieser Feststellung nicht vergessen, daß seine politischen Gedanken zuletzt eben kirchlich bestimmt waren.¹⁾

Wenn Ketteler sich dabei zugleich auf die Geschichte berief, so war es vor allem die Beschäftigung mit Karl Adolf Menzel, die ihm den Anschauungsstoff lieferte. In Beckum hatten ihn theologische und kirchenpolitische Schriften in Anspruch genommen. Hier wurde ihm Bautain ein ähnlicher Führer wie zuvor Fénelon; die Moralphilosophie des Straßburger Professors schien ihm der eigenen Seelenstimmung ganz besonders zu entsprechen, zugleich aber überhaupt tieferer Selbsterkenntnis den Weg zu weisen.²⁾ Zum Geschichtsstudium kehrte er erst in Hopsten zurück. Die Historisch-politischen Blätter, die ihn von München nach Münster und von dort in Kaplanei und Pfarramt begleiteten³⁾, wußten Karl Adolf Menzel als protestantischen Kritiker des geschichtlichen Protestantismus, als erwünschten Zeugen katholischer Geschichtsauffassung aufs höchste zu preisen.⁴⁾ Die seit 1826 erscheinende, 1848 mit dem zwölften Bande vollendete „Neuere Geschichte der Deutschen“ war bei den katholischen Romantikern rasch beliebt geworden. Brentano hatte schon bald nach dem Erscheinen des ersten Bandes in einem Briefe an Görres erklärt, es sei „mit wenigen Läuterungen von Mutterpech ein katholisches Buch zu nennen“⁵⁾; dem Theologen Möhler aber galt Menzel als unbefangener Schriftsteller der protestantischen Kirche.⁶⁾ Ketteler kannte gewiß Möhlers, vielleicht

¹⁾ Von anderer Grundlage aus hat (für das Jahr 1848) F. Schnabel, Zusammen-schluß d. polit. Katholiz. 79 (vgl. auch 75) Einspruch erhoben gegen die uneingeschränkte Beibehaltung der Scheidung „zwischen den mit allen Halbheiten des Kompromisses behafteten Schülern Montalemberts, den entschieden ultramontanen Theoretikern des Ständetums wie Jarcke und Phillips, und den entschieden ultramontanen Demokraten wie Ketteler und Andlaw“. Von dem „Demokraten“ Ketteler kann man natürlich nur in einem sehr bestimmten kirchlich-politischen Sinne sprechen.

²⁾ Br. 146 (1845).

³⁾ Vgl. Br. 110 f. (München 1842) und (Münster 1843) Pfülf 1, 115. Die Blätter waren in Preußen verboten; vgl. noch Bd. 15 (1845), 633 ff.

⁴⁾ Hist.-pol. Bl. 19 (1847), 296 f. und 651 f.

⁵⁾ Görres, Briefe 3, 280. — Vgl. u. a. auch Döllinger an Räß (4. Dez. 1828: Friedrich, Döllinger 1, 224 („... ein merkwürdiges Buch; der 2. Band enthält noch weit schlagendere Dinge gegen die Reformation, als der erste, und ist mit unverkennbarer Vorliebe für die katholische Kirche gearbeitet“).

⁶⁾ Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken u. Protestanten 2. A. (1835) S. 534.

Brentanos Urteil, und Brentanos überkühn-willkürliches Wort, „daß Parteilosigkeit immer katholisch wird“, hätte er selbst aussprechen können. In dem Buche Menzels¹⁾ suchte er für seine Geschichtsanschauung eine Bestätigung, die um so wertvoller sein mußte, als sie aus dem protestantischen Lager kam. Der schlesische Konsistorialrat ist mit seinem Geschichtsbegriffe neben den Frankfurter Bibliothekar Johann Friedrich Böhmer zu stellen. Beide waren legitimistisch im alten Reichssinne, beide geleitet von einer starken und doch etwas scheuen Bewunderung für den Katholizismus, von einer Vorliebe, die zwar nicht das Bekenntnis, aber die Auffassung zu bestimmen vermochte.²⁾

In jener kirchlich gegründeten, geschichtlich gestützten Verneinung des Vorrechtes einer bestimmten Staatsform lag für Ketteler zugleich die Pflicht zur unbedingten Vertretung der kirchlichen Forderungen gegenüber dem Staate. Dem kirchlichen Gebete schon schrieb er gestaltende Macht auch in der Politik, im Staatsleben zu. „Kaum hatte unser heiliger Vater in der ganzen katholischen Welt Gebete angeordnet, um Gottes Erbarmen über die Bedrängnisse der katholischen Kirche in Spanien herabzuflehen, als auch schon jene Regierung gestürzt wurde, die es sich zur Aufgabe gestellt hatte, die katholische Kirche Spaniens zu vernichten.“ Diese derbgläubige kriegerische Gebetsphilosophie vertrat er freilich nur vor den Kirchgängern von Beckum.³⁾ Aber die Erhebung der Kirche wider alles Weltliche, ihr Streiten auch mit Waffengewalt erschien ihm überhaupt geradezu als der einzig berechtigte Kampf. Im schweizerischen Sonderbundskrieg von 1847, da sah er⁴⁾ „die Kämpfe der Zukunft — so schön und erhaben, wie selbst die Kreuzzüge nichts aufzuweisen haben. Das ist ein Kampf nicht mehr um Lohn und Sold, nicht mehr im Interesse der Launen eines legitimen Herrn, nicht um Lust nach Blutvergießen, nicht aus Ländergier, sondern da kämpfen Grundsätze auf Leben und Tod miteinander“. Wiederum Gedanken, die sich mit der Auffassung der Histo-

¹⁾ 1847 studierte er darin. Weseners Bericht bei Pfülf 1, 145. — 28 Jahre später gab K. seiner Schrift „Der Bruch des Religionsfriedens und der einzige Weg zu seiner Wiederherstellung“ (S. 6—17, S. 23 f.) lange Auszüge aus Menzels 1., 3. und 6. Bande mit.

²⁾ Auch aus dieser inneren Verwandtschaft erklärt sich das von Anfang an günstige Urteil Böhmers über Menzels Werk. Vgl. den Brief an Brentano vom 15. Dez. 1826 (Brentanos oben erwähnter Brief gehört in den Anfang des nächsten Jahres) mit der Feststellung (Janssen, Böhmer 2, 164), „daß Menzel eigentlich ein Schwenkfeldianer und nur darum unparteiisch gegen die andern Meinungen der Zeit, weil er dagegen gleichgültig ist“. Böhmer (1, 247) legte es K. Fr. Eichhorn als „antikirchliche Tendenz“ aus, daß er zwar Marheineke, nicht aber Menzel zitiere. Vgl. noch Böhmers Urteile von 1844 (2, 372), 1846 (2, 434) und 1856 (3, 193).

³⁾ Predigten 1, 404.

⁴⁾ Br. 156. — Ähnlich bewundernd, doch nicht so einseitig ausdeutend schreibt die Droste (Briefe 432 f.) 9. Nov. 1847.

risch-politischen Blätter berühren¹⁾, aber eine schärfere Prägung zeigen! An demselben Tage, da er so begeistert schrieb, wurden nun freilich die Urkantone mit den derben Waffen der Wirklichkeit überwunden. Das war eine bittere Erfahrung. Aber er hatte sich längst darein geschickt, Gottes Wege als gewunden zu erkennen. Ein Mißerfolg kirchlicher Prinzipienpolitik mochte seinen Enthusiasmus dämpfen; seine Zuversicht aber hielt stand, und vollends die kirchliche Grundlage seiner politischen Gedanken blieb unberührt.

Als einen Kampf der Grundsätze hat Ketteler auch die Bewegung des Jahres 1848 aufgefaßt. „Sturz und Tod des jammervollen Polizeistaates“ begrüßte er letztlich um der kirchlichen Freiheit willen „mit der rückhaltlosesten Freude“.²⁾ Es war in der Tat auch „nur ein kirchliches Interesse“³⁾, das ihn nach Frankfurt führte, — kirchliches Interesse, wie er es verstand: von religiösem und kirchenpolitischem Inhalt. Im Geiste seiner Kirche und für ihre Sache wollte er als Abgeordneter wirken; auch alle nationalpolitische Arbeit sollte in den kirchlichen Gedanken ihren Untergrund und zugleich ihr höchstes Ziel finden. Dabei erhält die Paulskirchenepisode in Kettelers Leben ihren besonderen biographischen Reiz doch eben dadurch, daß sie auch das Aufbegehren einer naturhaften politischen Neigung, den Kampf zwischen weltlich-politischen und kirchlich-religiösen Gedanken erkennen läßt.

Für Kettelers äußeres Schicksal aber sollte das Jahr 1848 entscheidend werden: durch seine Tätigkeit in Frankfurt, durch sein Auftreten auf der ersten deutschen Katholikentagung, durch seine kirchlich-sozialen Mainzer Dompredigten hat er sich, ohne danach zu streben, den Weg zum Bischofssitze bereitet.

¹⁾ Über die Haltung der Hist.-pol. Blätter vgl. W. Näf, Der schweizerische Sonderbundskrieg als Vorspiel der deutschen Revolution von 1848 (Münchner philos. Diss. 1919; auch in der Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde 1919) S. 46 ff.

²⁾ Br. 167 (17. Sept. 1848). Die Hervorhebung des nationalpolitischen Gedankens an dieser Stelle (doch: „ich erwarte unter dem Schutze der Freiheit die Erhebung und den Sieg des Reiches der Wahrheit“) erklärt sich schon aus dem Zwecke des Schreibens. Vgl. dazu Br. 166 und 157 (vgl. unten S. 98 u. 111).

³⁾ Br. 157 (19. Aug. 1848).

Zweiter Abschnitt

Die Revolutionszeit: Der Frankfurter Abgeordnete — Der Berliner Propst

Die verbindende und tragende Kraft bei dem „politischen Zusammenschluß des deutschen Katholizismus im Jahre 1848“¹⁾ war das Katholische selbst, das Kirchliche, das auf dem staatlichen Boden Bewegungsfreiheit gewonnen hatte. In der Presse und im Vereinsleben, in der Wahlvorbereitung und im Parlament, wo immer die kirchlich gesinnten Katholiken gemeinschaftlich politisch arbeiteten, wurden sie mehr als durch die Politik, über die Politik hinweg durch das Glaubensbekenntnis zusammengehalten. Der deutsche kirchliche Katholizismus, obwohl erst auf dem Wege zu seiner künftigen Geschlossenheit, verfügte über Machtmittel von einer Eindeutigkeit, Festigkeit und Wirkungskraft, wie keine andere Gesinnungsgemeinschaft sie aufweisen konnte. Diese Machtmittel hatte man auch politisch schon ein wenig erprobt. Im offenen Kampf oder im stillen, aber nicht weniger leidenschaftlichen Widerstande gegen die vormärzliche Bürokratie hatten sich die Kräfte der Kirche dem staatlichen Druck entgegengestemmt. Der bürokratische Despotismus²⁾ war im katholisch-absolutistischen Österreich oder in den süddeutschen Verfassungsstaaten nicht geringer als im protestantisch-absolutistischen Preußen. Aber nirgends wirkte er so verhängnisvoll wie in dem Staate Friedrich Wilhelms III. Das erklärt sich leicht. Die preußische Kirchenpolitik verfuhr in der Abwehr wie im Zugreifen oft ungeschickt und manchmal plump. Vor allem aber: im Westen der überwiegend protestantischen und in ihrer Regierung natürlich nicht von katholischem Geiste berührten Monarchie saß fast geschlossen eine starke, geistig bewegliche und kirchlich bewußte katholische Bevölkerung, deren geistliche Führer nicht immer um den Ausgleich der Gegensätze

¹⁾ Vgl. F. Schnabels ausgezeichnete Schrift (1910).

²⁾ So Giovanelli 1841 an Görres: Görres, Briefe 3 S. 597, vgl. 581 u. 601.

bemüht waren, vereinzelt vielmehr rheinische und katholische Abneigung gegen den protestantischen Staat des Ostens kirchlich zu nähren und zu nützen suchten. Mit den Gaben des Kölner Kirchenstreites konnte der erwachte Katholizismus auch dann noch wuchern, als Friedrich Wilhelm IV. zum Besten der Kirche den Frieden hergestellt hatte. Zuerst in dem „Martyrium“ Droste-Vischerings, dann auch in der Trierer Wallfahrt war den deutschen Katholiken ein volkstümliches Sinnbild der Glaubenseinheit und Kirchengemeinschaft gegeben, dessen Zauberglanz lockend aufleuchtete in dem geistlichen Unterricht und der kirchlichen Belehrung, in der Propaganda der Broschüren, der Zeitschriften, der ersten katholischen Tagesblätter. Schon vor dem Jahre 1848 hatte dieser Katholizismus des preußischen Westens auch seine bescheidene parlamentarische Vorschule durchgemacht: die Klerikalen, die bei den ersten Gemeinderatswahlen der Rheinprovinz im Jahre 1846 parteimäßig hervorgetreten waren, fühlten sich auf dem Vereinigten Landtage von 1847 bei mancherlei Berührung mit dem Liberalismus doch in einem kirchlich begründeten kulturpolitischen Widerstreite mit ihm.¹⁾

Erst Ansätze des Zusammenschlusses, Anzeichen künftiger Entfaltung! Aber diese Kräfte religiöser Überzeugung und kirchlicher Organisation, die sich dem gut arbeitenden Verwaltungswesen eines starken Staates gewachsen gezeigt hatten, waren gegenwärtig und bereit, als der deutsche Katholizismus seine massenbeherrschende Macht auf der Grundlage der Märzfreiheiten wirken zu lassen versuchte. Die siegreiche Erhebung gegen die alten Staatsgewalten in Deutschland hat die alten Kirchengewalten kaum einen Augenblick in ihrem Bestande bedroht. Sie fühlten sich bald in dem unerschütterten Kirchenbau zugleich und in dem Geiste der neuen Bewegung geborgen. Man pries die Kirche als die einzige Macht, die nichts zu fürchten habe, und verstand es dabei, mit liberalem Eifer die neue Freiheit in Dankgottesdiensten kirchlich zu begrüßen. Man schuf sich einen besonderen klerikalen Revolutionsbegriff, der freilich aus den kirchlichen Grundgedanken wie von selbst hervorgehen mußte. Das katholische Volk sollte die Revolution als ein eigens für die Kirche arbeitendes Gottesgericht verstehen lernen. „Eine höhere Gewalt hat den morschen, aller moralischen wie materiellen Kräfte entbehrenden Polizeistaat zusammengerüttelt“; den alten Staat habe sein Schicksal erreicht, weil er die Kirche zum bloßen Werkzeuge für Untertanengehorsam erniedrigt und sie bedrückt habe, der neue deutsche Staat müsse die Freiheit, die Selbständigkeit der Kirche gewähren, wenn er sich nicht einem ähnlichen Gottesurteil aussetzen wolle. So predigten Geistliche und so schrieben sie.²⁾ „Eine gefesselte Kirche hat keinen Ein-

¹⁾ Hansen, Preuß. u. Rheinl. 92 f.

²⁾ Rede, gehalten zu Rottenburg bei der gottesdienstl. Feier für den Reichsverweser in Frankfurt v. Domkaplaneiverweser Himpel. Auf allg. Verlangen der

fluß mehr auf die Menschen, — das ist das Geheimnis dieses Jahres“, so urteilte mit berechnendem Rückblick auf 1848 fünf Jahre später Ketteler in einer bischöflichen Denkschrift für die hessische Regierung.¹⁾

Nicht daß der ganze Klerus eines Sinnes gewesen wäre. Es gab Naturen, denen das aufgeregte Wesen der Wahlen zuwider war.²⁾ Es fanden sich aber unter den streng kirchlichen Klerikern auch Männer radikalen Geistes, die sich von ihrer politischen Neigung und Abneigung weiter treiben ließen, als geistliche Klugheit empfehlen konnte; in den Rheinlanden wurde gelegentlich eine kirchliche Märzpredigt zum Kampfrufe gegen das protestantische Preußen.³⁾ Die Priester endlich und angesehenen Laien, die kirchlich eigene Wege gingen, stellten sich auch im Politischen dem breiten klerikalen Strome entgegen; in einigen rheinisch-westfälischen Gebieten traten die Hermesianer selbst bei den Wahlen gesondert auf und nicht ganz ohne Erfolg.⁴⁾ Aber das waren Ausnahmen. Gerade in der gewaltigen Kölner Kirchenprovinz, die Rheinland und Westfalen kirchlich zusammenfaßte, wirkte die geistliche Leitung im ganzen mit einheitlich durchgreifendem Zwang. Erzbischof Geissel gab für das Große wie für die Kleinarbeit seine Weisungen. Die neue politische Freiheit sollte vor allem zur kirchlichen Freiheit führen. Das war der Gedanke, der die katholischen Wähler beherrschen, die Auslese der Wahlmänner und der Kandidaten bestimmen sollte. Am 20. April bot der Erzbischof seinen Klerus auf.⁵⁾ Als Bürger und Priester sollten die Diener der Kirche bei dem neuen gesellschaftlichen Baue mithelfen. Vor allem darauf kam es ihm an, alles Unkirchliche fernzuhalten von den Freiheitsgedanken und dem nationalen Empfinden der Gläubigen. Er klagte, daß es noch Leute gebe, die, unter der Herrschaft alter Vorurteile stehend, Recht, Freiheit und Unabhängigkeit gerade da nicht mehr gelten lassen wollten, wo das kirchliche Gebiet anfangen. Das war eine Mahnung für die Geistlichen, die es noch nicht gelernt hatten, sich Geissels straffem Kirchenregimente willig zu fügen. Es war zugleich ein kluger Hinweis auf die Notwendigkeit einer kirch-

Bürgerschaft dem Druck übergeben. Rottenb. 1848 (16 S., bes. S. 7 u. 15 f.). Himpel (vgl. A. D. B. 50, 342 f.) sprach in Anwesenheit des Bischofs. — Rede am 4. Sonntag nach Ostern aus Anlaß der Eröffnungsfeier d. Dt. Reichsvers. gesprochen in der oberen Pfarrkirche zu Mannheim von Ad. Pelissier, kath. Stadtpfarrer daselbst. Mannh. 1848 (bes. S. 2 u. 5 f.). Beide Schriften in der Freiburg. Univ.-Bibl. — Für Mainz: Bergsträßer 132. — Überhaupt: St. B. 3, 2181.

¹⁾ 30. 11. 1853, unten Buch 2 Abschnitt 1.

²⁾ Für Baiern: M. Jocham, Memoiren eines Obskuranten (1896) S. 649.

³⁾ Z. B. der Trierer Seminarprofessor Eberhard (der spätere Bischof): W. Bey-schlag, Aus meinem Leben 1 (1896) S. 432; F. X. Kraus, Essays 2 (1901) S. 379.

⁴⁾ In Düren wurde für Berlin wie für Frankfurt ein Hermesianer gewählt: Pfülf, Geissel 1, 520.

⁵⁾ K. Th. Dumont, Schriften u. Reden v. Geissel 1 (1869) S. 161 f.

lichen Ausnutzung der herrschenden Schlagworte. Gerade das, was weniger der „Bürger“ als der „Priester“ beehrte, sollte in dieser freiheitstrunkenen Welt begründet werden nicht mit den alten priesterlichen, sondern mit den neuen bürgerlichen Rechten, in deren weitem, blendendem Gewande die tatsächlich bestimmenden kirchlich-kanonischen Richtlinien verschwinden sollten.

In der Stille der Verhandlungen unter den geistlichen Führern selbst wurde natürlich alles mit den Maßen des Kirchenrechtes gemessen. Geissels Forderungen, an den Staat ruhten auf kanonischer Grundlage. Von ihr gingen die dreitägigen Verhandlungen aus, die der Erzbischof und seine Suffraganbischöfe von Münster, Paderborn und Trier am 10. Mai in Köln eröffneten. Einigte man sich hier namentlich über das bischöfliche Verhalten gegenüber den Resten des preußischen Staatskirchenrechtes, galten überhaupt Geissels Anregungen und Vorschriften zunächst den preußischen Aufgaben, den preußischen Wahlen auch, so sollten doch die grundsätzlichen Forderungen wie die taktischen Winke dieses behenden kirchlichen Gebieters zugleich den ihm unterstellten geistlichen Massen in den großen gemeinschaftlichen Aufgaben und vorerst insbesondere bei der Durchführung der Wahlen für die deutsche Nationalversammlung die Richtung zeigen.

In den überwiegend katholischen Wahlbezirken Rheinlands und Westfalens ist denn auch für die Paulskirche fast durchweg im Geiste der erzbischöflichen Weisungen gewirkt und gewählt worden. Diese Wahlen waren in Preußen wie in den meisten deutschen Staaten indirekt. Das erleichterte nur die kirchliche Mitarbeit. Geistliche wurden als Wahlmänner aufgestellt, Geistliche zu Abgeordneten ausersehen, auch andere Kandidaten nach Möglichkeit auf das kirchliche Programm verpflichtet.¹⁾ Den Winken seiner Oberen folgend, setzte der Pfarrklerus die Mittel ein, die ihm Kanzel und Beichtstuhl, amtliche Stellung und persönliches Gewicht an die Hand gaben. Daß durch die geistliche Wahlbeeinflussung vielfach böses Blut gemacht werden mußte, darüber waren die Klerikalen im voraus nicht im Zweifel²⁾; sie hätten sich übrigens darauf berufen können, daß auch protestantische Pfarrer von der Kanzel aus die Wähler bearbeiteten.³⁾

In Westfalen wie im Rheinlande durchdrang der kirchliche Wille die politischen Wahlen. Die nie zerstörte⁴⁾ Grundstimmung der Jahre des Kölner Kirchenstreites wurde wieder geweckt, um den politischen Zusammenschluß der großdeutschen Katholiken zu sichern gegenüber

¹⁾ Z. B. „Katholik“ 1848 S. 488, Sp. 2.

²⁾ Z. B. Korresp. aus Köln, 14. Mai: „Katholik“ 1848 S. 239.

³⁾ Schnurre, Die württ. Abgeordneten (1912) S. 22 und gar die freilich irreführenden (vgl. oben S. 67 mit Anm. 2) Äußerungen v. D. Fr. Strauß: Theobald Ziegler, Strauß 2, 427.

⁴⁾ Vgl. z. B. Peter Reichensperger, Erlebnisse (1882) S. 22 f.

den kräftig auflebenden großpreußischen und preußisch-deutschen Gedanken. Der „Westphälische Merkur“¹⁾, der Ende März noch für ein preußisches Kaisertum eingetreten war, gab dem kirchlich angetriebenen Drucke der Gegner preußischer Vormachtstellung nach. Dem zu Anfang April in Münster begründeten katholischen Vereine setzte man die besondere Aufgabe, „die katholischen Interessen auf dem Gebiete der Politik bei der verschiedenen Gestaltung des politischen Lebens zu wahren und zu fördern“. Bestimmter und offener als in dem vorsichtig gefaßten Wahlprogramme der Kölner Katholiken²⁾ wurde hier der kirchliche Gedanke als die Grundlage politischer Forderungen verkündet. Wohl ließ der Merkur warnende Stimmen zu Wort kommen, aber die Mahnung: „Laßt uns den Kampf nicht in eine andere Sphäre, die religiöse, hinüberziehen“ änderte die Haltung der westfälischen Klerikalen nicht. Die Bischöfe von Paderborn und Münster veröffentlichten Wahlhirtenbriefe; die bischöfliche Forderung war einfach und bestimmt: die Gläubigen sollten sich bei der Wahl leiten lassen durch den Gedanken an den Kirchenkampf gegen den Unglauben.

Das Ideal einheitlicher Kirchlichkeit war auch in dem katholischen Westfalen noch nicht verwirklicht. Hermesianische und andere Sonderbestrebungen übten hier indessen eine geringere Macht als im Rheinlande. Die Pfarrer hielten fast einmütig zu ihrem Bischof. Die sozialen Verhältnisse begünstigten hier die kirchliche Leitung mehr als in der von einer starken bürgerlichen Intelligenz durchsetzten Rheinprovinz. Alles war ländlich einfach. Im Münsterischen standen katholischer Adel und Klerus eng zusammen. Wie auch sonst vielfach im damaligen Deutschland³⁾, zeigten hier die Wahlen etwas schlicht Ursprüngliches und unbefangenes Persönliches.

Die Wahl schließt sich an den dörflichen Gottesdienst an. Der Geistliche hält eine Ansprache: die Gläubigen sollten in den großen Ereignissen die Stimme Gottes erkennen; es handle sich um die ganze künftige Stellung der heiligen Kirche. Die Wähler sitzen in den Kirchstühlen. Ihre Namen werden verlesen, Stimmzettel verteilt. Jeder schreibt einen Namen nieder oder läßt ihn vom Nachbar schreiben. Als die Zettel geöffnet, gelesen und gezählt werden, findet sich, daß der Geistliche fast einstimmig zum Wahlmanne für Berlin gewählt ist, und der ehemalige Gutsherr des Dorfes in derselben Art für Frankfurt.

Ein Bericht im Westphälischen Merkur vom 6. Mai 1848⁴⁾ lehrt

¹⁾ Hüttemann: Zs. f. vaterl. Gesch. (Westf.) 68 (1910) I, 114; z. Folg.: ebenda 119 f., 198 f.

²⁾ 15. 4. 48: F. Salomon, Parteiprogramme 1 Nr. 7.

³⁾ Vgl. etwa f. d. kathol. Baiern: Sepp 95, f. Niederösterreich die anmutige Schilderung v. Arnets, Aus meinem Leben 1, 191 ff.

⁴⁾ Hüttemann 208 (Anlage 4).

uns diese sinnvolle Einfachheit einer münsterländischen Wahlhandlung kennen. So etwa werden es auch die katholischen Dörfer in Kettelers Wahlkreis gehalten haben. Aber dieser 19. Wahlbezirk schloß neben Teilen der Kreise Steinfurt und Warendorf den Kreis Tecklenburg in sich, also ein Stück altpreußischen, überwiegend protestantischen Gebietes. Die kirchlichen Katholiken hatten in diesem Wahlbezirke die Mehrheit, aber ein kleiner Teil von ihnen stand abseits, und so waren die Aussichten zweifelhaft. Um so entschlossener setzte die geistliche Wahlarbeit ein. Kettelers Kandidatur entsprang recht eigentlich dem Beichtstuhle. Fünf Jahre zuvor hatte Windischmann dem Theologiekandidaten als ein Kernstück geistlicher Lebensführung den sakramentalen Gehorsam gegen einen Priester empfohlen¹⁾; jetzt wurde dem Pfarrer eben kraft solcher geistlicher Willensbindung die Kandidatur für die deutsche Nationalversammlung als kirchliche Pflicht auferlegt. Der Beichtvater, ein tecklenburgischer Landdechant, setzte seinen ganzen geistlichen Einfluß in dem Kreise für seinen Kandidaten ein.

Ketteler hatte in Karl Heinrich Brüggemann²⁾ einen nicht unbedeutenden Mitbewerber. Der alte Burschenschafter, der seit Oktober 1845 die Kölnische Zeitung leitete, hatte längst aus der Hambacher Jugendstimmung den Weg gefunden zu einer liberalen preußischen Staatsauffassung, die noch leicht berührt war von romantisch-ständischen Vorstellungen. Wie so mancher seiner rheinischen Freunde, zeigte er ein sozialpolitisches Verständnis, das mehr Einsicht in die modernen Lebensverhältnisse verriet, als Ketteler bisher hatte gewinnen können. Er gab sich nicht zufrieden mit einer bequemen Begeisterung für den liberalen Ruf nach Selbstverwaltung. Er verfocht den Gedanken der Arbeiterassoziationen und hatte lange schon vor den Märztagen über die Wirkung der Industrie auf die Arbeiterschaft, über Massenelend und Lohnpolitik nachgedacht und geschrieben. „Preußens Beruf in der deutschen Staatsentwicklung“ begriff er bereits im Jahre 1843 im Sinne preußischer Führung Deutschlands. In Kettelers Pfarrdorf Hopsten 1810 geboren, durfte der katholische, aber aus gemischter Ehe stammende Brüggemann wohl auf die Gefolgschaft jener Leute rechnen, die Kettelers geistliches Regiment gereizt hatte. Ähnliche Stimmungen mochten unter den Katholiken des Wahlbezirkes auch sonst nicht fehlen. Aber Brüggemann, der in den Historisch-politischen Blättern³⁾ als Vorsänger der Berliner Lichtfreunde verhöhnt und vor wenigen Monaten noch im Mainzer „Ka-

¹⁾ Aufzeichn. K.s 27. 7. 1843: Pfülf 1, 113. — Für d. Folg. ebenda 153 nach den Aufzeichnungen v. K.s Freund Wesener.

²⁾ Vgl. besonders: Treitschke 5, 211 f.; Hansen, Mevissen; K. Buchheim, Die Stellung d. Köln. Ztg. im vormärzl. rhein. Liberalismus (1914) S. 12 ff., 105 ff. 317 ff. (bes. 325 ff.).

³⁾ 16 (1845), 566 ff., vgl. schon 375 f.

tholik¹⁾ als Anhänger der Religion der Frivolität und der radikalen Grundsätze gebrandmarkt worden war, konnte der großen Masse der katholischen Urwähler und Wahlmänner nur als Feind der katholischen Kirche erscheinen. Die Gegnerschaft gegen diesen unkirchlichen und preußisch fühlenden Liberalen führte schließlich die katholischen Wahlmänner zusammen, deren Minderheit noch bis zuletzt von Ketteler nichts hatte wissen wollen. In der Pfarrkirche der protestantischen Tecklenburger Landstadt Lengerich, deren Bewohner größtenteils erklärte Freunde Brüggemanns waren²⁾, wurde der Pfarrer von Hopsten mit 69 von 122 Stimmen zum Abgeordneten gewählt.

Bei Kettelers Wahl war von ihrem Ursprung im Beichtstuhle an der geistliche Einfluß entscheidend. Priesterlich beraten und geleitet, hatten Katholiken den katholischen Priester gekoren.³⁾ Brüggemann darf zwar nicht einfach der Kandidat der Protestanten genannt werden.⁴⁾ Das heißt über seine liberal-katholische Anhängerschaft ebenso hinwegsehen wie über die liberal-politische Grundlage seiner Kandidatur. Aber tatsächlich war, während etwa in dem Arnsberger Wahlbezirke Klerikale und protestantische Konservative vereint den streng katholischen General Radowitz wählten, bei Kettelers Wahl die Scheidung zwischen kirchenstrengen Katholiken und Protestanten ziemlich scharf durchgeführt. Sie bezeichnet zugleich im wesentlichen den Gegensatz der Anhänger und der Widersacher preußischer Führung. In der unentwirrbaren Verschlingung katholischer, großdeutsch-habsburgischer und provinzial-partikularistischer Gedanken blieb bei diesen westfälischen Klerikalen das Kirchliche obenauf. Die Erinnerungen an das alte Reich, die Herzensneigung zum katholischen Österreich, die gelegentlich einige überspannte Köpfe zu vorsichtiger Werbung für den Gedanken habsburgischer Herrschaft im katholischen Westfalen verlockt hatte⁵⁾, die Furcht vor preußischer Herrschaft über Deutschland, das westfälische Heimatsgefühl, — alles, was diese Menschen in der Seele bewegte, hatte die stärksten Wurzeln in den Boden des katholischen Kirchentums eingesenkt. Es gab keine wirksame Erwägung, die nicht von katholischen Gedanken genährt, von kirchlichen Hoffnungen oder Sorgen durchzogen gewesen wäre. Die katholische Geistesgemeinschaft umfing die politischen Neigungen und Abneigungen. Der Kampf gegen den preußischen Machtgedanken galt als ein Stück deutschen Kirchenkampfes. Die Politik verlor darum doch auch für manchen dieser Klerikalen nicht ihre Lockungen,

¹⁾ 2. 1. 1848, S. 1 f. — Vgl. schon ebenda 1. 11. 1847 über die Köln. Ztg., s. Bachem 1, 305.

²⁾ Ergibt sich aus Hüttemann 113 Anm. 2.

³⁾ Nur in diesem Sinne darf man mit K. selbst vom „Vertrauen der Bewohner“ (Deutschl. nach d. Kriege v. 1866 S. 35) sprechen.

⁴⁾ Pfülf 1, 153.

⁵⁾ Paul Vogel, Beiträge z. Geschichte d. Köln. Kirchenstreits (1913) S. 94 f.; Österr. Neigungen i. Rheinl.: Hansen 108.

noch weniger ihre eigenen Kräfte, Ansprüche und Beweisgründe. Im Tecklenburgischen brachte es schon der scharfe Wahlkampf mit sich, daß auch die politische Trennungslinie hervortrat. Bei dem Wahlschmause, der — ein Idyll aus der Vorgeschichte unserer Parteien! — Sieger und Besiegte an dem vom Gedächtnis des Westfälischen Friedens umwehten Wahlorte vereinigte, bot ein Wortführer der Gegner dem neuen Abgeordneten die Gelegenheit, sich als Feind eines „norddeutschen Königtums unter Preußens Krone“, einer großpreußisch-partikularistischen „Zerreißung Deutschlands“ zu bekennen.¹⁾ Wie Kettler die deutsche Einheit verstand, bedeutete das zugleich die Abweisung des Gedankens preußischer Führung in Deutschland. Er hatte also seine bestimmte Meinung in der deutschen Frage. Nur war diese politische Auffassung innerlich mit seinen kirchlichen Gedanken verwoben. Seinen Wählern wie ihm selbst galt auch in der Politik des Tages das Kirchliche als das Höchste.

Das war die allgemeine Auffassung der kirchenstrengen Katholiken. Der von Döllinger verfaßte bayerische Wahlauf Ruf, der klerikale und bayerische Stimmungen miteinander zu verknüpfen suchte, hatte die künftige Nationalversammlung als das Schlachtfeld angesprochen, wo die erste Schlacht für Religion, König und Vaterland geschlagen werden müsse. Der Mainzer „Katholik“, der diesen Aufruf abdruckte²⁾, erklärte bei der Aufforderung zu allgemeinen Gebeten für das Vaterland in den ersten Maitagen kurzweg: „Zwei Mächte streiten sich um den Bau, der jetzt aufgeführt werden soll, die negative, unchristliche, und die positive christliche, Christ und Antichrist.“ Das Nationalbewußtsein dieser katholischen Deutschen, so gewiß es weder der Aufrichtigkeit noch der Kraft entbehrte, blieb doch umschlossen von dem Kirchenbewußtsein. Nach katholischer Anschauung erhoben die kirchlichen Vorstellungen und Forderungen das Politische, nach der Meinung der anderen belasteten sie es. Jedenfalls vermochten die Klerikalen auch im Frühjahr 1848 den nationalen Gedanken nicht rein abzulösen von dem kirchlichen; inmitten der mächtigen Woge vaterländischer Empfindungen mußten sie mit jedem tiefer ausholenden Atemzuge die kirchliche Luft atmen. „Gott wird seine Kirche nicht verlassen und mehr brauchen wir doch eigentlich nicht.“ So schrieb in den ersten Tagen der Nationalversammlung ein Mann von der sinnigen Deutschheit Eichendorffs einem anderen deutschen Katholiken³⁾, und einer der tätigsten, zukunftsreichsten Parlamentarier, August Reichensperger, sprach sofort nach der Revo-

¹⁾ K., *Deutschl. n. d. Kriege v. 1866* S. 35 f.; ergänzende Erzählung eines geistl. Teilnehmers: *Pföhl* 1, 154.

²⁾ 1848 Nr. 45 (14. 4.) S. 183 (vgl. 188 mit Anm. 1). — Dann: Nr. 53 (3. 5.) S. 213.

³⁾ Eichendorff an den Hamburger Konvertiten Lebrecht Dreves, *Dresden* 25. 5. 48; *Eichendorffs Werke* hg. v. Kosch u. Sauer 12 (1910) S. 90.

lution einem Gesinnungsgenossen gegenüber die Hoffnung aus, daß das große „Imbrogljo“ der Kirche und dem Christentume Vorschub leisten werde.¹⁾ Man erkennt den tiefsten, den unbeweglichen Untergrund, das Gemeinsame der im Tagesleben auseinandergehenden Gedanken dieser Katholiken.

Die Einheit im Kirchlichen verband auch in Frankfurt die streng katholischen Abgeordneten, über alle Unterschiede der politischen Anschauung und des politischen Temperamentes hinweg, zu einer Gesinnungsgemeinschaft. Sie sahen in dem Ringen um die deutsche Zukunft ein Ringen auch um die sichersten Bürgschaften für ihre Kirche, und wenn einer dieser Katholiken in den Frühlingstagen des Parlaments die kirchliche Frage die Lebensfrage Deutschlands nannte²⁾, so sprach er nur den letzten Gedanken auch der anderen aus. Wo es das Wesen und das Wirken der katholischen Kirche galt, da fühlten sie sich als Kirchenkämpfer. Aber nicht als eine politisch-konfessionelle Partei wollten sie den parlamentarischen Kirchenkampf aufnehmen. Auch für sie konnte in der lebendigen politischen Wirklichkeit dieser deutschen Nationalversammlung das Politische nicht einfach im Kirchlichen versinken. Auch von ihnen hegte wohl jeder über den Kreis der Kirchenfragen hinaus seine eigenen Vorstellungen von künftiger Staatsgestaltung. Indessen, selbst wenn die kirchlich Geeinten auch politisch ganz übereingestimmt hätten, so würde sich im Frühjahr 1848 schwerlich eine klerikale politische Partei in der Paulskirche gebildet haben. Ein psychologischer Zwang wirkte hemmend. Die Gesinnung, die Auffassung der anderen hat die Klerikalen im Verkünden und Verschweigen, im Tun und Lassen sehr stark bestimmt. Die liberalen Gedanken, die der politische Katholizismus für seine Zwecke einsetzte, fesselten ihn zugleich. Der liberale Grundsatz religiöser Freiheit war zur klerikalen Forderung geworden. Klerikale Wahlprogramme sahen in grundsätzlichen Aufstellungen den liberalen zum Verwechseln ähnlich. Die Liberalen mußten es erleben, daß die Klerikalen in der vorbereitenden Presse- und Redearbeit wie nachher im Parlamente „lächelnd“ mit liberalen Beweisen bewiesen.³⁾ Aber so leicht den allgemeinen Freiheitsregungen die besonderen kirchlichen sich beimengen ließen (sogar ohne empfindliche Schädigung des kanonischen Rechtes), so schwer, fast möchte man sagen unausdenkbar wäre es im deutschen Revolutionsfrühling gewesen, den Konfessionsgedanken parteipolitisch auszumünzen. Eine klerikale Parlaments-

¹⁾ R. an Steinle, Trier, 14. 3. 48: Steinle 2, 303.

²⁾ Hist.-pol. Bl. 22 (1848) S. 127 (S. 119—128: Die Parteien in d. Paulskirche zu Frankfurt).

³⁾ Laube 2, 141 (Ausg. v. 1910: 2, 112).

partei, die überdies keine unbedingt Achtung gebietende Stärke hätte gewinnen können, würde die ganze deutsche freiheitsbewußte Welt gegen sich gehabt haben, jene von edlem Stolz erfüllten Deutschen, die nun in innerster Seele glaubten, sich ihr Gesetz geben und gar ihren Staat schaffen zu können. Die Verfechtung katholischer Kirchengedanken konnte also im Frühjahr 1848 nicht die Aufgabe einer katholischen politischen Partei werden. Sie durfte aber auch nicht lediglich Sache der einzelnen kirchlich-katholischen Abgeordneten sein. Mochten diese sich mit Andersgläubigen in politischen Klubs vereinigen oder mochten sie außerhalb jeder Parteigemeinschaft bleiben, sie alle sollten sich wie in dem sonntäglichen Gottesdienst der Messe so in dem werktäglichen Gottesdienste des parlamentarischen Kirchenkampfes zusammenfinden.

Für die gemeinsame Vorberatung der katholischen, der kirchlichen Anliegen und deren einheitliche Behandlung in der Paulskirche wurde drei Wochen nach der Eröffnung der Nationalversammlung die katholische Vereinigung gegründet.¹⁾ Nicht eine Parlamentspartei unter den übrigen, und doch für ihre eigentlichen Aufgaben besser gerüstet, zunächst auch fester geschlossen als jede andere, stand die Vereinigung — sonst unsichtbar und unfafbar, weil ihre Mitglieder verteilt waren auf die parlamentarischen Gruppen — bei der Behandlung der kirchlichen Fragen als wohlvorbereitete Gemeinschaft da. Dieser von den Verhältnissen eingegebene, ähnlich auch in der preußischen Nationalversammlung durchgeführte Versuch, die katholisch-kirchlichen Ansprüche politisch und doch nicht parteipolitisch zu vertreten, diese so einfach scheinende Lösung des Zwiespältigen hat freilich nicht für die Dauer vorbildlich gewirkt und ist auch in Frankfurt nur mühsam bis zum Abschlusse der kirchlich wichtigen Verhandlungen aufrechterhalten worden.

Die katholische Vereinigung war das Werk des Fürstbischofs von Breslau.²⁾ Melchior von Diepenbrock, der fromme, sinnige, weicherzige Schüler Sailers, hatte ungern seine durch politischen und kirchlichen Radikalismus erschütterte Diözese verlassen. Nur mit halbem Herzen weilte er in der Paulskirche. Seiner Ansicht nach hätte man die parlamentarische Arbeit besser ganz den Laien überlassen. Er und die anderen Bischöfe — die von Münster, Ermland und Kulm — fühlten sich, so schrieb er vierzehn Tage nach Eröff-

¹⁾ Zu Lempp 29 Anm. 3 noch als ältestes buchmäßiges Zeugnis: Herm. Müller, Das dt. Parlament u. d. König v. Preußen (Frankfurt, April 1849); danach gehörte auch Lasaulx zu der Vereinigung.

²⁾ Daß er dabei von Geissel gelenkt worden sei, nimmt Schnabel 53 f. an (desgl. Meinecke, Rad. 154); die Quellen, bes. die Briefe bei Pfülf, Geissel 1, 527 ff., scheinen mir keinen Raum für diese Vermutung zu lassen. — Z. Folgenden: Diepenbrocks Brief v. 3. 6. 48: Reinkens 388, weiterhin f. D. die bei Reinkens (bes. 308 u. 451 f.) u. von Finke: Hochland 9 I (1911/12) S. 18—39 veröffentl. Briefe.

nung des Parlaments, als Abgeordnete in falscher Stellung, „wie Eulen unter Raben, Krähen und Elstern“: sie könnten in Frankfurt wenig wirken, öffentlich gar nichts, das würde eher schaden, denn Teilnahme an den Klubs und vorbereitenden Versammlungen verbiete sich ihnen; auf zufällige Berührung sei ihr Einfluß beschränkt. Diese zufällige Berührung mit den eifrig katholischen Abgeordneten wenigstens zur festen Fühlung zu machen, war Diepenbrocks Absicht, als er die kirchenpolitischen Beratungen anregte. Spätestens am 10. Juni versammelte er die bedeutenderen katholischen Abgeordneten zur ersten Besprechung. Man bildete einen katholischen Verein; Radowitz wurde am 14. Juni zum Vorsitzenden, August Reichensperger¹⁾ zu seinem Stellvertreter gewählt. Diepenbrock wollte auch hier nach außen nicht hervortreten; er hatte sich zuerst mit Radowitz allein verständigt, ihm die Werbung überlassen und ihn so als den ihm selbst erwünschten Leiter der Beratung bezeichnet.

Bei aller Verschiedenartigkeit ihrer Naturen hatten der Bischof und der General ein wesentliches Stück ihrer Anschauungen gemein. Mit einer innigen Gläubigkeit, die Radowitz mehr auf mystische Reflexion, Diepenbrock mehr auf mystische Hingabe gründete, mit dem bedingungslosen Bekenntnis zu den katholischen Grundforderungen verbanden beide den Willen zur ehrlichen Duldung der Protestanten und zum besonnenen Maßhalten in kirchenpolitischen Ansprüchen. Sie standen einander auch im Politischen nicht feindlich gegenüber. Ihr Nationalstaatsgedanke allerdings war nicht der gleiche. Den verpflichtenden Glauben an Österreichs geschichtliches Recht auf die Führung in Deutschland hatte zwar Radowitz, nicht aber Diepenbrock aufgegeben. Der Fürstbischof, dessen Diözese — die größte auf deutschem Boden — preußisches und österreichisches Gebiet vereinigte, fühlte sich dem Kaiser wie dem Könige durch heilige Treupflicht verbunden; in dieser Pflicht eben lag ihm die ehrfurchtsvolle Anerkennung der höheren Stellung des Hauses Habsburg in dem großen Deutschland beschlossen. Aber die persönliche Auffassung seines Treuverhältnisses zu Friedrich Wilhelm IV. gab dem Bischofe, in dessen Brust noch das preußische Soldatenherz schlug, ein Gemeinsames mit dem General. Gewiß, das „Stockpreußentum“ war nicht Diepenbrocks Liebhaberei; er fühlte sich auch darum zu Friedrich Wilhelm hingezogen, weil er meinte, der König sei frei von solchem Preußentum. Aber er selbst war innerlich an Preußen gebunden. Schon ganz persönlich. Er nahm die königliche Herrenhuld recht als ein geistlicher Lehnsmann auf. Dem König erklärte er, wie einst als preußischer Offizier den Fahneneid, so leiste er als Bischof den Unter-

¹⁾ Er wirkte noch 9. 6. i. d. Berl. Nationalvers. (Pastor 1, 244). Zu Radowitz hatte er schon Sommer 1846 Beziehungen: Steinle 2, 290 Anm. 2. — Diepenbrock hatte bereits in s. Regensburg. Zeit, Ende Nov. 1840, Radowitz kennen gelernt: Reinkens 229; Hassel, Radowitz 1 (1905) S. 322.

taneneid „freudig“. Aber mehr. Er hegte, anders als die meisten katholischen Münsterländer, preußisches Staatsgefühl, wenn er es auch wesentlich soldatisch-vasallenmäßig faßte und zugleich, wie sich von selbst versteht, kirchlich einschränkte. Nach der Kaiserwahl vom 28. März 1849 durfte Radowitz, der (neben Max von Gagern der einzige aus dem alten Kreise der katholischen Vereinigung) zu den Wählern Friedrich Wilhelms gehörte, mit Recht bei Diepenbrock Verständnis für seine Haltung erwarten.¹⁾ Vollends dort, wo eine dunkle Mischung katholischer und preußenfeindlicher Empfindungen unter kirchlicher Hülle politisch zu wirken drohte, mußten sich beide Männer in der Abwehr zusammenfinden. Das vor allem war es, was sie bei der Begründung des katholischen Vereins politisch bewegte. Entscheidend blieb natürlich der kirchliche Wunsch, eine katholische Beratungsgemeinschaft zu besitzen für jene kirchlichen Anliegen, die in der Nationalversammlung behandelt werden mußten und im Verfassungsentwürfe bereits behandelt waren. Das rein Politische sollte Sache der Einzelnen sein. Gerade Diepenbrock, den dabei sein feinfühligere Abscheu vor Entweihung des Religiösen leitete, und Radowitz, der durch politische, durch preußische Erwägungen mitbestimmt wurde, suchten die Vereinsaufgaben streng auf das Kirchliche zu beschränken. Aber auch jenen Mitgliedern dieser etwa auf 50 bis 60 Köpfe anwachsenden Vereinigung, die in der Stille die Aufrichtung einer klerikalen Parlamentspartei wünschten, mußte der Verzicht auf die Durchführung dieses Gedankens in den Anfängen der Paulskirchentagung mindestens als Gebot politischer Klugheit gelten.

Der unpolitische Grundzug des katholischen Vereins kam gerade auch darin zum Ausdruck, daß der wahrlich nicht unpolitische General Vorsitzender wurde. Der Preuße in Radowitz weckte schon damals in manchen seiner katholischen Freunde argwöhnische Bedenklichkeit. Aber der Mann, der bald darauf in der Nationalversammlung erklären konnte, daß jede andere Rücksicht schwinden müsse, wenn es sich um die Verteidigung der katholischen Kirche handle, bot kirchlich eine gute Gewähr und mochte um seiner preußischen Beziehungen willen auch solchen kirchlich willkommen sein, denen er aus dem gleichen Grunde politisch verdächtig war. So wurden diese Männer, die in ihrer überwältigenden Mehrheit auch jetzt, da die Frage nach der Reichsleitung noch nicht endgültig gestellt wurde, schon als Gegner preußischer Ansprüche gelten mußten, in ihren politischen Zweifeln kirchlich beruhigt. Sie fügten sich der Leitung des preußischen Generals vorerst um so williger, als ihnen durch den Wunsch des von allen verehrten Diepenbrock diese Unterordnung fast zur religiösen Pflicht gemacht wurde.

¹⁾ Radowitz an Diepenbrock 30. 3. 49: Meinecke 215 f.; jetzt gedruckt: Radowitz, Nachgelass. Briefe u. Aufzeichn. hg. v. W. Möring (1922) S. 76 Nr. 56.

Ketteler gehörte zu den Jüngsten, nicht in der Nationalversammlung, wohl aber im katholischen Verein. Neben den auserlesenen Geistlichen und Laien, die sich um Diepenbrock und Radowitz scharten, durfte er keine besondere Beachtung beanspruchen. Aber er hatte nach Herkunft und Persönlichkeit doch mehr zu bedeuten als ein beliebiger Pfarrer. Er war auch nicht unbekannt in diesen katholischen Kreisen. Dem Breslauer Fürstbischof empfahl ihn die Zugehörigkeit zum münsterländischen Adel, Bischof Müller von Münster war sein Diözesanbischof, seine Münchner Lehrer Döllinger und Phillips fand er hier als erprobte und nun von neuem sich bewährende Kirchenkämpfer wieder.

Wenn Ketteler zuerst auf der äußersten Linken saß¹⁾, so darf das höchstens als ein nicht kühl berechneter Stimmungsausdruck gelten. Ihn erfüllte der kirchlich genährte Drang nach dem freien Staate, der aus der Selbstbestimmung des deutschen Volkes hervorgehen und sie zugleich sichern sollte; er sehnte sich danach, den „jammervollen Polizeistaat“ verdrängt zu sehen durch einen Staat „mit der ausgedehntesten Selbstregierung“, mit eigenem, freiem Leben der Einzelnen und der Gemeinschaften: der Familie, der Gemeinde und vor allem der Kirche.²⁾ In der Unklarheit der ersten Tage konnte er sich wohl gefühlsmäßig zu den Demokraten rechnen. Auch mag die Vorstellung, auf der Linken wenigstens keinem Freunde großpreußischer Machtgedanken zu begegnen, seine Empfindungen freundlich umspielt haben. Aber er ist rasch genug aus dieser Umgebung verscheucht worden. Wenn nicht schon die betonte Formlosigkeit, die manche Leute der Linken liebten, so mußte ihn der alsbald unverhüllt zutage liegende Radikalismus der Gesinnung, und nicht nur der politischen, abstoßen. Den bleibenden Platz fand er, wie alle seine kirchlichen Freunde, auf der rechten Seite.³⁾ Einer politischen Partei, einem der nach Ablauf der ersten Parlamentswochen gegründeten Klubs schloß er sich nicht an. So hielten es andere auch, insbesondere viele Geistliche. Ketteler gehörte lediglich der unpolitischen katholischen Vereinigung an. Er hatte priesterlich der Parteipolitik abgeschworen. Er meinte seiner politischen Neigungen und Abneigungen Herr werden zu können. Er blieb auch im Parlamente der Geistliche. Indessen, seine politischen Gedanken wurden von den kirchlichen zwar umschlossen, nicht aber erdrückt; er trug das geistliche Gewand, aber an dem Priesterhute prangte die schwarz-rot-goldene Kokarde.⁴⁾ Er war weder so kühl noch so un-

¹⁾ Pfülf 1, 155 (ohne Beleg).

²⁾ Br. 160 ff. (s. unten S. 98).

³⁾ Platz Nr. 530 auf dem Ende Juni oder Anf. Juli 1848 veröff. „Grundplan vom Innern der Paulskirche“; neben ihm 2 westfäl. Katholiken.

⁴⁾ v. Schulte, Lebenserg. 3, 206. — Über Hutmode u. polit. Grundsätze die köstliche Bemerkg. Laubes 2, 108 f. (1909: 2, 87).

politisch, daß er in dieser Nationalversammlung unberührt geblieben wäre von dem nationalen Geiste. Durch jenes peinliche Bewußtsein, am falschen Platze zu stehen, durch jenes beklemmende Gefühl unfruchtbarer Entsagung, wie es den Breslauer Bischof beherrschte, wurden Kettelers parlamentarische Anfänge nicht gestört. Er folgte den Reden in der Stimmung eines Abgeordneten, der darauf brennt, der fremden Anschauung die eigene entgegenzuhalten. In seiner Mappe sammelten sich, längst bevor die Kirchenfrage behandelt wurde, neben Übersichten über Reden und Gegenreden der anderen die eigenen Entwürfe, fertige Reden über Volkssouveränität und deutschen Freiheitsbegriff, über das Verhältnis der preußischen zur deutschen Nationalversammlung, über die Aufhebung des Adels¹⁾; seine Adelsrede wollte er nicht etwa in demokratischer Anwendung gegen seine Standesgenossen richten, vielmehr gerade aus stolzem Adelsbewußtsein, aus einem geschichtlichen Empfinden, das freilich mit wunderlichem Enthusiasmus versetzt war, aus heftiger Abneigung gegen die „infamen Titel- und Adelserhebungen“ wollte er die Adelstitel beseitigt wissen²⁾, um so den wahren alten Adel von dem falschen, neuen zu scheiden und jenen (also doch ohne die von dem bäuerlichen Arndt so geliebten äußeren Zeichen!) seinem alten ländlichen Dasein zurückzugeben. Er konnte zwanzig Jahre später, als er sich in dem Begleitworte zu einem mittelalterlichen Adelsbuche an den gesamten christlichen Adel Deutschlands wandte, immerhin manches unmittelbar aus der Adelsrede entnehmen, die er in der Paulskirche ungesprochen hatte lassen müssen.³⁾

Ketteler kam in den ersten Parlamentsmonaten zwar wiederholt zur Wortmeldung, doch nicht zum Worte. Erst die Besprechung der Schulfrage im September brachte ihn auf die Tribüne. Seine Teilnahme an den Dingen, wie sie durch seine Persönlichkeit und seine Zugehörigkeit zum katholischen Vereine⁴⁾ bestimmt wurde, seine Meinung und Haltung können wir auch so, da bei den wichtigsten Fragen meist namentlich abgestimmt wurde, einigermaßen erkennen.

Wie es in der Paulskirchenzeit selbst geschehen ist, so wird der Nachlebende immer wieder versuchen, auch in den politischen Erörterungen und Entscheidungen die Wege der Klerikalen zu verfolgen. Die Erkenntnis der unpolitischen Art des katholischen Vereins darf uns jedenfalls nicht zu der Meinung verleiten, daß er politisch bedeu-

¹⁾ Pfülf 1, 156 f.

²⁾ Mit Absicht gewiß spricht er auch i. d. offen. Schreiben an s. Wähler 18. 9. 48 (Br. 164) von „Herrn Rochow“.

³⁾ Pfülf 2, 398 f.

⁴⁾ Noch im Januar 1870 erklärte K. („Was hat Herr Prof. Nippold in Heidelberg bewiesen?“ S. 45; Pfülf 3, 349) die von ihm seit 20 Jahren verteidigten Prinzipien über d. Verhältn. v. Staat u. Kirche seien „ganz dieselben, welche von der ganzen kathol. Fraktion des Frankf. Parlamentes, deren Vorsitz Radowitz führte, aufgestellt wurden“.

tungslos gewesen wäre. Die Vereinigung als solche hielt die Politik fern. Nur so konnte die kirchlich gegründete Gemeinschaft sich behaupten, und darum war Radowitz in dieser Beziehung „bis zum Rigorismus streng“, wie ein welfisch-großdeutscher Protestant, der jenen Katholiken ein wenig seelenverwandte braunschweigische Pfarrer K. Jürgens, gewiß richtig beobachtet hat.¹⁾ Das ist indessen nur so aufzufassen, daß die Beratungen des Vereins nicht durch eine Verquickung der politischen mit der religiösen Frage aus der Bahn gedrängt werden sollten. Diese „katholische Versammlung“²⁾ führte aber Männer von gleicher kirchlicher Anschauung, die sich zu verschiedenen politischen Gruppen hielten oder auch außerhalb jeder Partei standen, persönlich zusammen. Eine derartige, auf die Macht des gemeinsamen Glaubens gestützte Verbindung mußte rascher als jede andere diese Abgeordneten einander nahe bringen. Die kirchlich-katholische Gemeinschaft als solche vermied die politische Beratung, aber die lebendigen Menschen, die ihr angehörten, mußten ganz von selbst in den Meinungs-austausch mit den Glaubensgenossen hineinkommen. Die Geistlichen, die nur in diesem katholischen Vereine einen parteiähnlichen Verband kennenlernten, sie und alle, die für ihren politischen Eifer nicht in einer Partei Genüge finden konnten, mochten am mächtigsten dazu ange- lockt werden, die religiösen Gedanken mit den politischen zu verbinden, die Kirchenpolitik als ein unablösbares Stück einer Gesamtpolitik zu begreifen, für die jeder Gedanke an ein preußisches Übergewicht in Deutschland schon allein kirchlich unerträglich war. Eben diese Männer aber, Ketteler nicht zuletzt, empfanden das energische Preu- bentum des leitenden Generals nach wenigen Monaten als Fessel im katholischen Verein.

Die politische Meinungsverschiedenheit, die Radowitz von den meisten Klerikalen trennte, zeigte sich schon in der Auffassung der grundsätzlichen Berechtigung der Nationalversammlung. Aber hier konnten keine Leidenschaften aufgeregt werden. Nicht, daß es sich um eine unbedeutende Sache gehandelt hätte. Die Frage, ob der künftige Reichsregent durch Vereinbarung mit den Regierungen oder durch einseitigen Parlamentsbeschluß bestellt werden solle, war wahr- lich wichtig genug. Ihre Lösung durch die Nationalversammlung er- schien zuerst fast als unmöglich.³⁾ An das Dasein des Bundestages hatte selbst der damals noch als Demokrat geltende Wilhelm Jordan am 14. Juni erinnert, wenn auch nicht in der Meinung, daß das ver-

¹⁾ Zur Gesch. d. dt. Verfassungswerkes 2, I (1850) S. 49.

²⁾ So K.: Br. 157 (19. 8. 48 an den zu s. Stellvertreter i. d. Nationalvers. ge- wählten Justizkommissär Thüssing in Warendorf). — In s. Brief an s. Bruder Richard 17. 9. 48 (s. unten S. 93) spricht K. von „unserem katholischen Klub“.

³⁾ Vgl. Rümelin 6 f.

haßte Alte beibehalten werden solle.¹⁾ Bald darauf hatte der westfälische Landrat Georg v. Vincke, der parlamentarisch glänzend begabte Sohn des Oberpräsidenten, in einer mutigen Rede gegen die Phrase von der Allmacht des Volkes die Vereinbarung des Verfassungswerkes geradezu als eine mindestens durch das preußische Wahlgesetz geforderte Pflicht der Abgeordneten bezeichnet, hatte der staatsmännisch maßvolle Mathy den Gedanken einer Entwicklung des Bundestages zum Staatenhause angeregt und die Versammlung beschworen, nicht mit zermalmender Machtvollkommenheit über das Recht der deutschen Staaten hinwegzuschreiten. Aber als Heinrich v. Gagern am 24. Juni mit dem von Mathy verworfenen „kühnen Griff“ für die Versammlung das Recht auf Schaffung der Zentralgewalt eroberte, hatte er die überwältigende Mehrheit der Abgeordneten hinter sich, die teils längst nach solcher Entscheidung begierig waren, teils durch sein Bekenntnis mitgerissen oder, wie Mathy selbst, durch den Hinweis auf das nachträgliche Einverständnis der Regierungen hinübergezogen wurden. Der Widerstand war bedeutungslos geworden, darum brauchte er nicht zu verstimmen. Der Zusammenhalt des katholischen Vereins konnte, von seiner politischen Neutralität ganz abgesehen, um so weniger bedroht werden, als zu den 31 Abgeordneten, die das vorherige Einverständnis der Regierungen forderten, außer Radowitz noch so hervorragende Mitglieder gehörten wie Diepenbrock, Döllinger und Phillips.²⁾ Für die Person des Erzherzogs Johann waren sie ohnedies alle gewonnen. Bei Ketteler wie bei seinen kirchlichen Gesinnungsgenossen zeigte sich vornehmlich diese Gewißheit der Erhebung des Habsburgers wirksam, wenn sie³⁾ der provisorischen Zentralgewalt nicht die Verpflichtung auferlegt wissen wollten, lediglich die Beschlüsse der Nationalversammlung zu verkünden und zu vollziehen. Dieser, die künftige Reichsregierung beschränkende Antrag fand bis in die Mitte hinein seine Anhänger und wurde nur mit 285 gegen 259 Stimmen abgelehnt.⁴⁾ Verworfen wurde auch der demokratische Vorschlag, die durch das demokratische Amerika geheiligte Bezeichnung „Präsident“ in die Verfassung zu bringen.

Ketteler stand jetzt, da es galt, dem katholischen Reichsverweser den Platz herzurichten, fest in der Reihe derer, die nicht dem ungewissen Willen wandelbarer Parlamentsmehrheiten die Macht überlassen wollten. Er hielt es, wie die meisten seiner klerikalen Gesinnungsgenossen, mit der Rechten gegen die Dreiviertelmehrheit der Versammlung, als diese die Zentralgewalt für die Entscheidung über

¹⁾ St. B. 1, 317. — Z. Folg.: St. B. 440 f., 519, 520 ff.

²⁾ St. B. 1, 576.

³⁾ Ausgenommen (siehe ich recht) nur Clemens und Walter aus Neustadt.

⁴⁾ St. B. 1, 581 ff., nach der Namenaufzählung (S. 586 irrig: 277 u. 261; Haym 1, 36 irrig: 265). — Fortan sind nur schwieriger aufzufindende Stellen der St. B. bezeichnet; die Angabe d. Daten kann sonst als Hinweis genügen.

Krieg und Frieden und über Verträge mit auswärtigen Mächten an das Einverständnis der Nationalversammlung band und der Versammlung die freie Wahl des Reichsverwesers überließ. So weit war Ketteler von politischem Demokratismus entfernt. Seine Zustimmung zu dem Antrage auf Unverantwortlichkeit des Regenten verstand sich danach von selbst. Für die Beibehaltung des Bundestages, der den Einzelstaaten, Preußen zumal, eine wirksame Vertretung gestattet hätte, war er auch jetzt und gerade jetzt, am Vorabend der Habsburgerwahl, natürlich nicht zu haben. Von den 35 konservativen Abgeordneten, die noch im letzten Augenblicke den Bundestag zu retten suchten, gehörte immerhin ein Drittel dem katholischen Verein an, und wiederum waren Diepenbrock und Radowitz, Döllinger und Phillips, auch Lasaulx und Lichnowsky darunter. Bei der Annahme des ganzen Gesetzes über die provisorische Zentralgewalt am 28. und bei der Wahl des Erzherzogs Johann am 29. Juni fanden sich auch alle Klerikalen wieder zusammen mit der überwiegenden Mehrheit der Abgeordneten. Die politischen Gedanken dieser im Jubel des Augenblicks geeinten Männer gingen freilich weit auseinander. Kettelers Haltung war wesentlich durch die auch kirchlich gerechtfertigte Zuneigung zum Hause Habsburg und die Abneigung gegen alle preußischen Machtansprüche eingegeben. Seine Abwendung von Preußen läßt sich hier und auch sonst in der Paulskirche deutlich erkennen. Nahezu 200 Abgeordnete, darunter die meisten Mitglieder des katholischen Vereins, erklärten zu Protokoll, nur im Vertrauen auf die Zustimmung der deutschen Regierungen für die Reichsverweserwahl durch die Nationalversammlung gestimmt zu haben. Die katholischen Preußen, wie die Bischöfe Diepenbrock und Müller, wie Radowitz und der Schlesier v. Bally und viele andere, gaben durch diesen Vorbehalt zu erkennen, daß sie um der neuen katholischen Reichsgewalt willen nicht einfach die alten Rechte ihres protestantischen Königs verleugnen wollten. Dem Pfarrer von Hopsten aber lagen näher als solche preußisch-legitimistischen Bedenken jene unpreußischen Empfindungen, wie sie sich damals gerade im katholischen Westfalen vordrängten.¹⁾ Dort wußten viele die Freude über die Frankfurter Wahl auch darum so recht von Herzen zu genießen, weil sie in der Erhebung des Erzherzogs eine Niederlage Preußens sahen. Münsterische Gassenhelden bewährten ihre Reichsstimmung durch das Niederreißen preußischer Fahnen. Das geschah schwerlich in Kettelers Sinn. Aber von dem Eigenrechte des preußischen Staates wollte er so wenig etwas wissen, wie von dem, was andere, auch manche strenge Katholiken, die preußische Ehre nannten.

¹⁾ Z. Folg.: Jung, J. Ficker 66 f.; Mz. J. 1848 Nr. 56 (11. 8., Beilage), Nr. 60; Buß, Teutsche Einheit S. 5; B. Weber, Charakt.-Bild. S. 335. Preuß. Stimmung damals z. B. bei H. Mallinckrodt (dessen Vater Protestant war!): Pfülf, Mallinckrodt 32; im allg.: Hüttemann (s. oben S. 70 Anm. 1) 114.

Solche Gegensätze waren unter den Klerikalen schon damals gefühlsmäßig gegenwärtig, und sie waren gefährlich genug. Aber, wenn in der Nationalversammlung überhaupt jetzt noch das Gemeinschaftsbewußtsein das stärkere war, wenn etwas wie eine mit Ewigkeiten rechnende Konzilsstimmung über ihr lag, so konnte insbesondere die katholische Vereinigung durch das einmütige Bekenntnis zu dem vom Parlament erhobenen und doch den alten Gewalten nicht fremden katholischen Reichsverweser höchstens gefestigt werden. Das Zusammenhalten mußte um so mehr auch als kirchliche Pflicht erscheinen, als der Verein bei der Beratung der Grundrechte seine Stärke auf seinem eigensten Gebiete zu zeigen hatte. Die Nationalversammlung, deren Mehrheit durch die Schaffung der vorläufigen Regierung den starken Bundesstaat gesichert zu haben glaubte, schob nun im Hochsommer den Abschluß der Reichsverfassung zurück zugunsten der Grundrechte.¹⁾ Die Deckung nach außen schien gegeben. Nun galt es die innere Deckung. Ideologie und berechnende Überlegung vereinigten sich in dem heißen Bemühen, inmitten des Ganzen der deutschen Nation dem politischen, geistigen, sittlichen Sein des Einzelnen und der außerstaatlichen Gemeinschaften die Bürgerschaft der Unantastbarkeit zu gewinnen, die persönlichen Rechte abzugrenzen gegen die Anforderungen des Staates, zugleich freilich dem Individualismus Schranken zu setzen, dem „Vandalismus der Freiheit“²⁾ zu steuern.

Mit dem Geiste der Versöhnung von Macht und Freiheit hatte der Verfassungsausschuß den Entwurf der Grundrechte zu erfüllen gesucht, den Georg Beseler am 3. Juli der Versammlung vorlegte. Die Unterschiede der liberalen und der klerikalen Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche waren schon in den Ausschußverhandlungen hervorgetreten. Mit den Erörterungen und Beschlüssen des Verfassungsausschusses³⁾, dessen historisch geschulte, politisch gewitzigte Mehrheit dem Verlangen nach schrankenloser Kirchenfreiheit nicht nachgeben wollte, beschäftigten sich die ersten Beratungen des katholischen Vereins. Er konnte bei der Aufstellung seiner Anträge dem Vorschlage der klerikalen Ausschußminderheit manches entnehmen, was sich mit den günstigen Bestimmungen des preußischen Verfassungsentwurfes berührte. Die Mehrheit des Frankfurter Verfassungsausschusses hatte nur die Freiheit der Bildung neuer Religionsgesellschaften gefordert, von den bestehenden kirchlichen Gemeinschaften aber geschwiegen. Der Gegenantrag der Mitglieder des katholischen Vereins suchte die Kirchenfreiheit schlechthin und in ihr die Freiheit der katholischen Kirche zu sichern, dem

¹⁾ Zur Rechtfertigung: namentlich Haym 1, 47 ff., auch K. G. W. Stenzel, G. A. H. Stenzels Leben (1897) S. 413.

²⁾ Haym 1, 56.

³⁾ J. G. Droysen, Verhandl. d. Verf.-Aussch. 1 (1849) S. 10 ff.

kanonischen Rechte die Möglichkeit ungehemmter Bewegung auf dem kirchlichen Boden zu verschaffen.¹⁾ Das war der innerste Gedanke des zum 12. Paragraphen des Entwurfes nach dem Vorbilde der belgischen Verfassung eingebrachten katholischen Zusatzantrages: „Die Freiheit jeder Gottesverehrung und ihrer öffentlichen Ausübung ist verbürgt“²⁾; das war der Sinn der Haupt- und Grundforderung des sog. Amendements Nagel: „Die bestehenden und neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt; sie ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig.“³⁾

Der katholische Verein, dem ein Haus am Hirschgraben, in der Straße des jungen Goethe, als Versammlungsplatz diente, begnügte sich nicht damit, die kirchenpolitischen Gegenstände durchzusprechen, die Anträge aufzustellen, die Redner zu bestimmen. Man wußte auch die katholische Bevölkerung allenthalben mit geräuschvollem Eifer für die katholischen Forderungen arbeiten zu lassen, man stützte sich zugleich in der Stille auf die Macht der katholischen Hierarchie. Geissels geschäftige und geschickte Hand stellte die Verbindung mit der Kurie her. Durch Pius IX. war für die deutschen Katholiken in den Märztagen „der Fortschritt gleichsam sanktioniert.“⁴⁾ Daß der Papst seitdem seine liberale und nationalitalienische Bahn immer mehr verlassen hatte, brauchte im Sommer 1848, in der Zeit zunehmender politischer Beruhigung in Deutschland den Klerikalen nicht als Nachteil zu gelten. Eben damals kam der Geschäftsträger Roms, der Wien wegen der (jetzt schon nachlassenden) Spannung zwischen der päpstlichen und der kaiserlichen Regierung verlassen hatte, in die nächste Umgebung der Nationalversammlung.

Viale Prelà⁵⁾, der auch in Kettelers Schicksal eingreifen sollte, ein gebildeter Prälat und gewandter Diplomat, war im Sommer 1845, erst sechsundvierzigjährig, auf Wunsch des Wiener Hofes⁶⁾ als Nachfolger des zum Kardinal erhobenen Altieri von seiner Münchner

¹⁾ Z. Folg.: Schnabel 80 ff.; Meinecke, Rad. 157 ff.; Lempp 27 (dazu Vigener: Theol. Lit.-Ztg. 1915 Nr. 24); Sägmüller: Theol. Quartalschr. 102 (1921), 97—133 (wertvoll, aber anfechtbare Folgerungen). — Vgl. auch unten S. 119.

²⁾ St. B. 3, 1637 (Reihenfolge der 46 Unterzeichner planlos; K. an 8. Stelle).

³⁾ St. B. 3, 1638. — Zu den Unterschriften (K. an 18. Stelle) vgl. die Rede v. E. v. Lasaulx: St. B. 3, 1781, Spalte 1 Mitte.

⁴⁾ „Katholik“ 1848 S. 115 (Korresp. aus Württemberg, 4. März).

⁵⁾ Vgl. u. a.: Pfülf, Geissel (Register); Friedrich, Döllinger 3, 184; Schnütgen: Freib. Diözesan-Archiv 49 (1921) S. 83 mit Anm. 1; Hussarek: Arch. f. öst. Gesch. 109 (1922) S. 533 ff. mit Anm. 173; Treitschke 5, 306 u. 309.

⁶⁾ Der hess. Gesandte v. Drachenfels an Dalwigk, Wien 14. 12. 1855: Darmstadt, Staatsmin. (Danach nahm Viale die Berufung nach Wien erst an, als Metternich Verhdl. über die Kirchenfrage in Aussicht stellte; das Wiener Zögern veranlaßte nach 2 Jahren den Nuntius zu einem Antrag auf Abberufung.) — Nach dem Abschluß des Konkordats von 1855 galt V. in Wien als künftiger Papstkandidat: Drachenfels an Dalwigk 30. 11. 1855.

Nuntiatur auf die wichtigere Wiener versetzt worden. Mit Geissel, um dessen Berufung auf den Kölner Stuhl er sich bemüht hatte, stand der gewandte Korse römischer Schulung, der das Deutsche vollkommen beherrschte, in vertrautem Briefverkehr. Erzbischof und Nuntius stimmten vortrefflich zusammen in ihrer straffen Kirchlichkeit und geschmeidigen Weltläufigkeit. Es geschah recht aus dem Bewußtsein der eigenen Gaben heraus, wenn Viale einmal den gerade zum Koadjutor Drostes bestellten Geissel ermahnte, ja auch die Schlangenklugheit nicht zu vergessen. Die kirchlichen Zustände Deutschlands, über die sein Vorgänger eine eigene Schrift veröffentlicht hatte, waren auch ihm aufs genaueste bekannt geworden. Im Geiste der Kurie wirkte er auf den Klerus, auf die katholische Presse, auf katholische Professoren. Er beschränkte sich nicht auf die rein kirchlichen Angelegenheiten; Geissel beriet sich mit ihm über den geplanten Einspruch gegen Bestimmungen des neuen preußischen Strafgesetzbuches. Als Viale die Wiener Nuntiatur übernahm, erwirkte der Erzbischof, der den Wechsel beklagte, die Erlaubnis, den wichtigen Geschäftsverkehr mit Rom nach wie vor durch Viale vermitteln zu lassen. Wie weit dieser Mann im Jahre 1848 die Kirchenpolitik der deutschen Katholiken mitbestimmt hat, ließe sich höchstens aus den römischen Akten erkennen. Er war sehr vorsichtig — je mehr die Zeiten erregt, desto argwöhnischer sind die Regierungen, schrieb er am 27. Juli 1848 an den Kölner Freund —, aber im August, während der vier Wochen seiner Kurzeit in Soden, gab er in Besprechungen mit Diepenbrock, der sich, schon den ganzen Juli hindurch leidend, Anfang August von dem Parlamentsgetriebe in das Bad zurückgezogen hatte, und in Beratungen mit Mitgliedern des katholischen Vereins dem kleinen Kreise erlesener Führer Weisungen für die kommende Würzburger Bischofsversammlung, den anderen seine Winke für die Frankfurter Fragen.¹⁾

Ketteler war mit Viale bereits acht Jahre zuvor in München bekannt geworden²⁾, aber er ist bei diesen Besprechungen nicht hervorgetreten und ebensowenig in dem ersten großen Parlamentskampfe um die Kirche, der sich vom 21. bis zum 28. August abspielte. Der geistliche und der weltliche Führer in der katholischen Vereinigung standen auch hier voran. Döllinger wußte durch die Geschmeidigkeit seiner gewandten Beweisführung die Gesinnungsgenossen und die Gegner zu fesseln; Radowitz wirkte auch in dieser Kirchenrede durch den Ernst seiner Gesinnung und den Reiz seines Gedankenspiels. Das Mißtrauen gegen den Machtbesitz und die Machtgedanken der katholischen Kirche vermochten sie freilich der Mehrheit nicht aus-

¹⁾ Reinkens 389 u. 411 (zu 391); Förster, Diep. 206. — Besprechungen Geissels mit den Klerikalen in Frankfurt (K. nicht genannt) Anf. Sept. 1848: Pfülf, G. 1, 591 f.

²⁾ Br. 50 (4. 3. 1840), vgl. Br. 23/24.

zutreiben; der Schwabe Gustav Rümelin¹⁾, der doch besser als die meisten protestantischen Abgeordneten das Katholische zu würdigen wußte, meinte am 30. August gar, je mehr Redner der ultramontanen Partei aufträten, desto mehr Anhänger verliere ihre Sache. Vergeblich blieb, als am 8. September diese Beratungen wieder aufgenommen wurden, die neue Beschwörung im Namen des religiösen Friedens, vergeblich der mahnende Hinweis auf den größten protestantischen Staat Deutschlands²⁾, umsonst selbst ließ man, unter Berufung auf die demokratischen Grundsätze, die tausend und mehr Petitionen mit ihrer Viertelmillion Unterschriften auffahren. Die erste Lesung der Grundrechte übertrug schließlich (11. September) den Religionsgesellschaften wohl die selbständige Ordnung ihrer Angelegenheiten, aber mit dem Vorbehalte der Unterordnung unter die Staatsgesetze. Das war nicht der Erfolg, den die Klerikalen erstrebt hatten. Radowitz selbst anerkannte zwar im Bericht an seine Wähler die Fortschritte im Vergleiche mit den früheren Verhältnissen, aber, erschüttert von den parlamentarischen Angriffen auf seine Kirche, sah er die kirchentreuen Parlamentarier einen „wirklichen Kreuzesweg“ gehen. Und Ketteler rief, obwohl die zweite Lesung im Dezember Verbesserungen brachte, noch auf der Katholikenversammlung zu Münster im Januar 1849: „Wie haben uns die sog. Volksvertreter behandelt!“

In der katholischen Presse, die im Juli sehr zuversichtlich gesprochen hatte, und nicht anders im Frankfurter katholischen Vereine war die Stimmung im Spätsommer gedämpft, zerrissen. Selbst die innere Einigkeit dieser kirchlichen Gruppe hatte schon einen starken Stoß erfahren. Die erste Beratung der Grundrechte, die innerhalb der Nationalversammlung wie draußen bald mehr Langeweile oder Ungeuld als Beruhigung oder Begeisterung weckte³⁾, ist durch Grenz- und Nationalitätsfragen, durch kurze, aber bedeutungsvolle Zwischenspiele auswärtiger Politik durchkreuzt und auseinandergerissen worden. Die polnische Frage im Juli, die schleswig-holsteinische im September erregten heftig die Geister und wirkten bis in die einzelnen Parteien und Gruppen hinein erbitternd und zersplitternd.

Der Streit um die Stellung des preußischen Großherzogtumes Posen im neuen Reiche war eine preußische und eine deutsche Angelegenheit; preußische Staatsgesinnung und deutsches Nationalgefühl konnten hier zusammengehen. Die theoretische Begeisterung für die Polen war durch die polnische Praxis seit den Märztagen erheblich abgekühlt worden

¹⁾ Erg. S. 81.

²⁾ v. Bally, 8. Sept.: St. B. 3, 1951.

³⁾ Haym 1, 47 ff.

— am meisten dort, wo man die polnische Rebellion mit ihren Ausschreitungen erlebt und die Überheblichkeit der Polen täglich vor Augen hatte. Aber der Drang, das Recht der Selbstbestimmung vor allem einmal den anderen zu schaffen, lenkte noch immer hunderttausende Deutsche. Was diesen Drang so stark machte, war freilich nicht so das überkommene Mitgefühl, das auch dem jüngeren Geschlechte nicht fehlte¹⁾, oder der Glaube edler Schwärmer, nicht so der Fanatismus starrer Doktrinäre oder das ursprüngliche Verständnis, das die nach neuer Revolution drängenden deutschen Radikalen den erprobten polnischen Praktikern der Revolution entgegenbrachten: die Haltung der sog. Polenfreunde im Sommer 1848 ward vielmehr am stärksten bestimmt durch innerdeutsche politische Wünsche und überdeutsche kirchliche Vorstellungen. Demokraten wollten das verhaßte militärisch-autokratische Preußen treffen, das sie wieder aufstehen sahen, Klerikale zugleich den protestantischen Staat, dem keine Gewalt eingeräumt werden sollte über die katholischen Polen.²⁾ Der preußenfeindliche Teil der deutschen Katholiken nahm Klagen und Forderungen der Polen begierig auf: die kirchlichen, und — um der kirchlichen willen, zugleich aber in inniger Befriedigung eigener politischer Empfindungen — auch politische. Katholisches Brudergefühl, kirchenpolitische Berechnung, Abneigung gegen den preußischen Staats- und Machtgedanken bestimmten auch die Haltung der Mehrheit der Frankfurter Klerikalen bei der Behandlung des bescheidenen Antrags, den Anfang Juli durch eine Demarkationslinie abgegrenzten westlichen Teil Posens in den deutschen Bund, die dort gewählten Abgeordneten in die deutsche Nationalversammlung aufzunehmen.

Daß diese nationalpolitische Sache leicht alle konfessionellen Leidenschaften werde aufregen können, hatte man vorausgesehen. In der großen Mittelpartei des Casinos, der Reichensperger, Max von Gagern und manche andere Klerikale angehörten, gab man sich das Wort, auf die katholische Empfindlichkeit Rücksicht zu nehmen. Der Vorsitzende des katholischen Vereins aber warnte seine Freunde vor der Vermengung des Politischen und des Kirchlichen, wie die Polen sie eifrig betrieben. Indessen nur wenige empfanden, gleich Radowitz, ein politisches Bedürfnis zur Eindämmung ihrer kirchlichen Vorliebe für Polen; bei den meisten vielmehr gab herzhaft Abneigung gegen Preußen der katholischen Polenfürsorge einen besonderen Reiz. Radowitz kannte die Dehnbarkeit des Begriffes „kirchlich“ gut genug; er mußte es zufrieden sein, wenigstens den katholischen Verein als solchen von einer Behandlung der Polenfrage,

¹⁾ Vgl. z. B. Haym 1, 77.

²⁾ Sogar K. Jürgens (s. oben S. 80 bei Anm. 1) 2 I S. 48 gibt zu, „daß in gewissen Fragen, z. B. in der Polenfrage, bei den Katholiken konfessionelle Beengtheit sich eingemischt habe“.

von einer Bindung an die kirchlich-polnische Auffassung fernzuhalten. Aber er konnte nicht verhindern, daß die meisten Mitglieder der Vereinigung sich persönlich über ihre Haltung berieten und verabredeten. Vergebens suchte er noch mitten in der Polendebatte die Leidenschaften zu dämpfen. Er bekannte den katholischen Grundsatz, daß alle politischen, alle nationalen Rücksichten schwinden müßten, wenn es die Verteidigung der katholischen Kirche gelte, aber er bestritt, daß die polnische Frage in solchem Sinne eine katholische sei.

Diese Warnung verschärfte nur die Gegensätze im katholischen Lager. Der Bonner Privatdozent Clemens¹⁾, Geissels neuscholastischer Günstling, ein eifriger junger Mann, vielseitig unterrichtet, gewandt, eitel, der drei Jahre zuvor die Sache des heiligen Rockes gegen Gildemeister und Sybel verfochten hatte, selbst Mitglied des katholischen Vereins, scheute sich nicht, offen gegen Radowitz aufzutreten. Er wollte zwar, so beteuerte er, weder aus Gerechtigkeitsliebe unpatriotisch noch aus Patriotismus ungerecht sein, er erklärte sich bereit, Radowitzens Rat zu befolgen und die Religion aus dem Spiele zu lassen. Aber er nahm sogleich dieses Versprechen wieder zurück und ließ in Wahrheit hinter seinen vorsichtigen Worten überall den konfessionellen Untergrund erkennen. Aus ihm sprach, nur ein wenig parlamentarisch gedämpft, der klerikale Partikularismus, in dessen Luft er in Koblenz groß geworden war, dessen Geist die Jesuitenerziehung kirchlich noch fester unterbaut hatte, dem es Bedürfnis war, die Abneigung gegen Preußen kirchlich zugleich und rheinisch zu rechtfertigen. Was Clemens, der selbst sich an der „sog. paritätischen Universität“ zurückgesetzt fühlte, an berechtigten und unberechtigten Klagen über die Zurücksetzung der Einheimischen und der Katholiken vorbrachte, war im Rheinlande seit alters zu hören; selbst die aufreizende vergleichende Verbindung zwischen den Verhältnissen an der Warthe und am Rheine, die Clemens sich nicht versagen konnte, war z. B. erst wenige Wochen vorher in einer niederrheinischen Zuschrift des Mainzer „Katholik“²⁾ hergestellt worden. In persönlichen Auseinandersetzungen mit Radowitz forderte Clemens vorläufige Einverleibung des gesamten Großherzogtums Posen in den deutschen Bund und neue Wahlen für das Gebiet; künftige Teilung unter Wahrung der deutschen Interessen sollte vorbehalten bleiben, aber der Antrag rechnete zugleich mit der Möglichkeit einer Lösung eines Teiles von Posen aus dem preußischen Staate, und Clemens selbst meinte am Schlusse, ihn noch darum besonders empfehlen zu können, weil er den Polen die größte Hoffnung für die Zukunft lasse und also ihre Zustimmung finden werde.³⁾

¹⁾ Vgl. über ihn zuletzt Fr. v. Bezold, *Gesch. d. Friedr.-Wilh.-Universität* (1920) S. 372, 385 f., 441 f.

²⁾ 1848 S. 226 f. — möglicherweise von Clemens selbst.

³⁾ *St. B.* 2, 1172. — *Z. Folg.*: 1121 ff.; 1130 (dazu 1225 u. 1233).

Neben Clemens hatte Dieringer, der Bonner Dogmatiker, selbst Mitglied des Kasinos, einen bescheiden gefaßten Antrag eingebracht, die preußische Regierung zur Wiederherstellung des status quo im Großherzogtume Posen und zur Abhilfe gerechter Beschwerden der polnischen Einwohner aufzufordern. Beide Anträge fanden nicht einmal die nötige Unterstützung, fielen also aus. Aber sowohl Dieringer wie Clemens hatten auch — und das deutet auf Verabredung einer ganzen Gruppe klerikaler Abgeordneter — den Verbesserungsantrag unterschrieben, den Döllinger, Ketteler und andere Klerikale vorlegten. Dieser Antrag, den beiden anderen verwandt, doch einschneidender und bestimmter, freilich allzu künstlich, ging dahin, die Einverleibung Posens in den deutschen Bund, sowie die Wahlen für nichtig zu erklären, den König-Großherzog aufzufordern, in einer Vertreterversammlung des ganzen Großherzogtums, dessen Erhebung zu einem unteilbaren, in dauernder Realunion mit dem deutschen Reiche stehenden Staate bei Gleichberechtigung der deutschen und der polnischen Nationalität beschließen zu lassen; der preußischen und deutschen Festung Posen blieb, wie zur Beruhigung, die deutsche Besatzung gewahrt, im übrigen sollte die Regelung der inneren Verhältnisse dem Entschlusse des Königs anheimgegeben sein. Der widerspruchsvolle Antrag fand noch eben ausreichende Unterstützung, um zugelassen zu werden. Die radikalen Gegner Preußens hätte manches an ihm locken können, allein sie mußten schon durch den Schlußsatz, der wichtige Entscheidungen in die Hand des Königs gab, zurückgestoßen werden.

Da dieser ihr eigener Antrag so gut wie aussichtslos war, hielten Ketteler und seine Gesinnungsgenossen sich einen anderen Weg offen: sie unterstützten die Linke in ihrem Verlangen nach kommissarischer Untersuchung der Verhältnisse in Posen.¹⁾ Es war indessen nur die Minderheit, die in dem Wunsche, der preußischen Regierung in Posen Schwierigkeiten zu machen, oder in der dauerhaften Liebe zu den polnischen Katholiken alle anderen Erwägungen unterdrückte; bei der Mehrheit aber — weit über zwei Drittel der Abstimmenden waren es — siegten die namentlich durch Wilhelm Jordans große Rede mächtig angetriebenen nationalen Empfindungen oder die politische Einsicht, daß das erstarkende Preußen, mochten die Berliner Abgeordneten so oder so entscheiden, diese Einmischung nicht dulden werde, mit Rücksicht auf Rußland nicht einmal dulden könne. Der Antrag Döllingers vollends wurde gegen wenige Stimmen verworfen. Diese Klerikalen, die von den anders denkenden Beobachtern jetzt, da sie im Sinne der ungeschriebenen Satzungen ihrer Vereinigung nicht parteimäßig auftreten wollten, doch eben mit begreiflicher Vereinfachung als katholische Partei genommen wurden²⁾, sie hatten verspielt. Die Abstimmung über die wiederholte Anerkennung der früher in den deutschen

¹⁾ St. B. 2, 1228.

²⁾ Dt. Zeitg. 1848 Nr. 209 (29. 7.) S. 1660 u. 1661.

Bund aufgenommenen Teile des Großherzogtums Posen zeigte, daß die wenigen, die sich für den Antrag Döllinger eingesetzt hatten, nicht einmal bis zum Schlusse zusammenhielten. Zu denen, die ja sagten, ist keiner übergegangen. Aber ein Teil entzog sich durch Stimmenthaltung oder, wie Döllinger selbst, durch Fernbleiben der Verwerfung, die von dem anderen Fähnlein, dem Ketteler zugehörte, entschlossen ausgesprochen wurde. Die letzte Abspaltung brachte der Antrag, der über das linke Zentrum hinaus als politische Torheit und zugleich als beleidigende Anmaßung empfunden wurde¹⁾, die Frage: „Erklärt die Nationalversammlung die Teilung Polens für ein schmachvolles Unrecht und erkennt sie die heilige Pflicht des deutschen Volkes an, zur Wiederherstellung eines selbständigen Polens mitzuwirken?“ Den Radikalen, die durch Verwirrung harmloser Gemüter noch im letzten Augenblicke ihrer Sache einen Erfolg verschaffen zu können wähten, stellten sich jetzt von den Klerikalen nur noch Ketteler, sein Landsmann zum Sande und der eigenbrödlerische Lasaulx zur Seite. Allerdings zeigte z. B. noch Kettelers Lehrer und Freund Phillips, daß er mit den drei kirchlichen Genossen im Urteil übereinstimmte: er und neun andere — Österreicher zumeist — gaben die Erklärung ab²⁾, sie hielten die Teilung Polens für ein Unrecht: „da jedoch Urteile über Ereignisse früherer Jahrhunderte nicht unter die gesetzlichen Bestimmungen der verfassunggebenden Nationalversammlung gehören, stimmten sie gegen die Aufnahme der Erklärung, welche das Urteil über diese Tatsache ausspricht“. Die meisten von der Mehrheit aber, etwa 200, unter ihnen Radowitz, Lichnowsky und andere Katholiken, wollten offenbar begründen und beschwichtigen zugleich, wenn sie sich der durch Gagerns Freund Wernher verlesenen Motivierung ihrer Abstimmung anschlossen: es sei nicht Aufgabe der Nationalversammlung ein Urteil über vergangene geschichtliche Ereignisse auszusprechen und für die Zukunft unbestimmte Verheißungen zu geben.

Für den katholischen Verein konnte diese, trotz der Radowitzschen Erklärung doch auch die kirchlichen Anschauungen berührende politische Meinungsverschiedenheit um so gefährlicher werden, als sie auch nach außen hervorgetreten war. Die protestantischen Beobachter der Mittelpartei, die nun ihrerseits gerade dem katholischen General nicht trauten, stellten den Zwiespalt in der „kirchlichen Truppe“³⁾ nicht ohne Befriedigung fest. Es ist ein glänzender Führererfolg, daß es Radowitz gelang, den katholischen Verein durch diese Erschütterungen hindurchzuleiten und ihn vorerst noch fester zusammenzuhalten als zuvor. So wenig parteimäßig geschlossen diese kirchliche Beratungsgemeinschaft war, der General verstand es doch, als die Jesuitenfrage wiederum die Geister trennte und gegeneinander antrieb,

¹⁾ Vgl. z. B. Rümelin 48 u. 53 f.

²⁾ St. B. 2, 1247, Spalte 1 oben.

³⁾ Laube 1, 302.

den Zwang eines Mehrheitsbeschlusses wirken zu lassen. Im Namen der Katholiken des Parlaments, d. h. im Auftrage der katholischen Vereinigung, gab Radowitz in seiner Rede vom 24. August eine Erklärung ab, die unter Zurückweisung aller Sondergesetze gegen den Orden doch das Bedürfnis nach Einführung der Jesuiten in Deutschland bestritt und die Zulassung tatsächlich verwarf. Auch in den kirchlichen Kreisen hegten eben nicht alle eine Vorliebe für die Jesuiten, obgleich diese unmittelbar nach der Revolution ihre konstitutionelle Gesinnung, ihr Verständnis für politische Freiheit beteuert hatten.¹⁾ Aber jener Beschluß des katholischen Vereins war keineswegs einhellig. Diese Katholiken, durch kirchliche Zucht dazu erzogen auch kirchenpolitisch das Gesicht zu wahren, ließen allerdings die anderen nicht ahnen, daß sie nur eine mit Zwiespalt erkaufte Einmütigkeit vortäuschten.

Ketteler, der sich bei der Polendebatte am weitesten von Radowitz entfernt hatte, gehörte auch jetzt zu dessen Widersachern, zu der Minderheit, die in den Beratungen des Vereins jener „unwürdigen Konzession“ widersprochen, dann aber nachgegeben hatte. Mit seiner Bewunderung für jesuitische Erziehungskunst vertrug sich nicht eine so kühl abweisende Beurteilung des Ordens. Was ihn aber zum scharfen Gegner jener Erklärung machen mußte, war seine Überzeugung von dem Nutzen der Jesuiten für die Seelsorge und Seelengewinnung in Deutschland selbst. Radowitz nannte den Orden eine Aushilfe des 16. Jahrhunderts, um Bedürfnissen der katholischen Kirche zu dienen, die in der deutschen Gegenwart ohne die Jesuiten ebenso gut oder besser zu befriedigen seien; Ketteler aber sah in den Vätern der Gesellschaft Jesu die erwünschten Helfer in der Gegenwart, besonders für die Diaspora, und geradezu die besten Erzieher zur strengsten Kirchlichkeit; in seiner Pfarrei zog er bald darauf die Jesuiten zur Missionsarbeit heran — recht als ob er Radowitzens Erklärung hinterdrein wenigstens hätte Lügen strafen wollen.

Jene Diplomatenverbeugung vor der unkirchlichen Welt mußte die kirchliche Mißstimmung Kettelers nur noch vermehren, die durch den Gang der Polenverhandlung und die ersten Einblicke in die kirchenfeindliche Parlamentsstimmung geweckt worden war. Sie gewiß hat ihn neben den rein seelsorgerischen Bedenken auf den Gedanken gebracht, sofort nach der ersten Lesung der Kirchen- und Schulbestimmungen seinen Platz in der Paulskirche zu räumen. Und nun gefährdeten bald darauf politische Meinungsverschiedenheiten von neuem den Frieden der katholischen Vereinigung. Am 26. August schloß Preußen zu Malmö den Waffenstillstand mit Dänemark, der die endgültige Aufgabe des Kampfes für die deutsche Sache in Schleswig bedeuten zu sollen schien. Preußen handelte zugleich im Namen der

¹⁾ Z. B. „Katholik“ 1848, Sonntagsbeilage (Neueste Nachrichten aus d. kath. Missionen) S. 39.

deutschen Nationalversammlung, achtete aber nicht die Grenzen seiner Vollmacht. In Frankfurt war die deutsch-bewußte Stimmung, die im Juni die Behandlung der Sache Schleswigs umweht hatte, nicht vergangen. Man fühlte sich jetzt im deutschen Empfinden wie in der parlamentarischen Empfindlichkeit getroffen. Niemand wagte Preußen förmlich zu rechtfertigen. Der bittere Entschluß des Reichsministeriums, trotz allem die Annahme des Waffenstillstandes zu empfehlen, fand allerdings außerhalb der Linken bei den meisten Verständnis. Aber den Demokraten, die diese durch das Nationalgefühl gedeckte Gelegenheit zu einem Vorstoße gegen das verhaßte Preußen aufs gründlichste auszunützen suchten, gesellten sich unter Dahlmanns Führung jene Männer der Mitte und der Rechten, die in ihrer tiefen vaterländischen Erregung das staatsmännische Wort Radowitzens nicht zu würdigen wußten, daß auf dem Gebiete der Politik die Pflicht nicht weiter reiche als die Möglichkeit. Am 6. September sprach sich die Nationalversammlung mit geringer Mehrheit gegen den Waffenstillstand aus. Die Versuche, auf der Grundlage der Kampfansage an Preußen ein Ministerium zu bilden, scheiterten, ohne daß dadurch die Masse der nichtradikalen Gegner des Malmöer Vertrages bekehrt worden wäre. Aber die wenigen, denen die Unmöglichkeit einer auf die Gunst der Demokraten angewiesenen Stimmungspolitik in den auch Besonnenen fast hoffnungslos scheinenden Tagen nach dem 6. September klar wurde, reichten eben hin, die Minderheit zur Mehrheit zu machen. Am 16. September wurde der erneute Antrag auf Verwerfung des Waffenstillstandes und Weiterführung des Krieges mit 258 gegen 237 Stimmen abgelehnt.

Die namentlichen Abstimmungen gestatten uns auch hier einen Einblick in die Zusammensetzung der Mehrheit. Wir können feststellen, daß einige Stimmungsgegner sich beugten. Wir bemerken vor allem, daß die Klerikalen schon am 6. September fast einmütig auf dem Standpunkte der preußischen und der Reichsregierung standen, und daß die wenigen, die damals anders stimmten, am 16. September ihren Widerspruch aufgaben. Gewiß, es war eine politische Frage, die Billigung oder Verwerfung des Vertrages von Malmö, aber eine Frage, von deren Entscheidung die Zukunft der Nationalversammlung selbst abhängen konnte; nach Radowitz bedeutete die Ablehnung des Vertrages nichts anderes als die Zertrümmerung des erst aus dem Fundamente sich erhebenden Reichsbaues. Radowitzens politischer und kirchlicher Gesinnungsgenosse Lichnowsky wagte es sogar, der doch auch nicht wenig von Begeisterung für das eigene Selbst bewegten Nationalversammlung, unter dem Murren der Linken, zuzurufen: „Die einzige Gefahr liegt in der Meinung unserer eigenen Omnipotenz, und darin, daß uns der Schwindel derselben nicht ergreife“. Es war nicht n u r, aber es war doch a u c h klug berechnet, diese Abschätzung der Wirkung des endgültigen Parlamentsurteils über Malmö nicht

nur auf Preußen und auf Deutschland, sondern auch auf die Nationalversammlung selbst zu beziehen. So wird Radowitz in Fühlung mit einzelnen politischen Freunden versucht haben, auch auf die katholischen Freunde einzuwirken, die ihm politisch nicht nahestanden. Vielleicht ist diesmal von dem katholischen Verein als solchem die Besprechung der politischen Lage nicht ferngehalten worden; jedenfalls wurde auch er von der politischen Erregung erfaßt.¹⁾

Ketteler hielt sich von Anfang an zu denen, die den Waffenstillstand gelten ließen. Ihn bestimmte die Rücksicht auf die wirtschaftliche Lage der deutschen Ostseeländer — übrigens eine Gedanke, den auch Radowitz in seiner Rede vom 5. September nachdrücklich hervorgehoben hatte. Aber die preußischen Empfindungen und Erwägungen des Generals blieben dem Pfarrer fremd: „widerwärtig“ war es ihm vielmehr, das „Preußentum so durchschlüpfen zu lassen“. Gerade unter dem Eindrucke der Annahme des Waffenstillstandes schrieb er die Worte, denen wir eine Anschauung von der Art und der Macht der Gegensätze im katholischen Verein und zugleich von Kettelers politischem Temperament verdanken.²⁾ „Radowitz hemmt uns offenbar und bindet uns im preußischen Interesse, und so sehr ich ihn schätze und hochachte, so ist dies unbedingt vom größten Nachteile.“ Nicht also eine Bindung „an“ das preußische Interesse stellte Ketteler fest, noch konnte er ernstlich befürchten, Radowitz wolle seine Glaubensgenossen geradezu in das preußische Lager ziehen.³⁾ Wohl aber verhinderte der Bestand der durch Radowitz geschickt geleiteten, von seiner überlegenen Persönlichkeit abhängigen katholisch-kirchlichen Vereinigung den Zusammenschluß einer ausgesprochenenmaßen gegen die preußische Führung Deutschlands gerichteten klerikalen politischen Partei. Der Widerstand gegen diese „Bindung“, die schon bei der Polendebatte, wo sie doch kaum wirksam werden konnte, störend empfunden worden war, bezeichnet den Inhalt der „großen Bewegung“ im katholischen Klub, von der Ketteler erzählt. Er hat diese Bewegung nicht entfesselt — sein Brief eben beweist das —, aber er stimmte ihren Absichten von Herzen zu. Sein politischer Drang drohte die Fesseln geistlicher Rücksichten zu zerreißen; in seiner triebfreudigen politischen Leidenschaft vermochte er es „kaum auszuhalten in unserem politischen Indifferentismus“. Was „viele“ in dem Vereine wollten, die Umgestaltung des kirchlichen Klubs zu einer politischen Partei, „um dadurch mehr Gewicht in der Versammlung zu gewinnen“, das war auch Kettelers eigentliche Meinung: „eine politische Partei aus einigen Rheinländern, Westfalen und Baiern“. Was ihn von dem

¹⁾ Vgl. dazu die demokrat. „Reichstagszeitung“ v. 19. 9. 48: Friedrich, Döllinger 2, 419.

²⁾ K. an s. Bruder Richard 17. 9. 48: Br. 168 mit Auslassungen; vollständ.: Pfülf 1, 158 mit falscher Datierung.

³⁾ So: Meinecke, Radowitz 166, ähnl. Schnabel 99 u. 117 f.

tätigen Bekenntnis zu diesem Gedanken abhielt, war einmal und vor allem die Erinnerung an sein Priestertum; er hatte eben damals öffentlich und förmlich der Politik abgeschworen.¹⁾ Ferner aber, das erkannte Ketteler und das werden auch die anderen sich gesagt haben, hätte die Bildung einer klerikalen Parlamentspartei ein „großes Schisma“ veranlassen müssen, da „Radowitz dann unfehlbar austreten würde“.

In der Tat, jetzt, da die Frage der Reichsverfassung und damit der künftigen Reichsleitung naherückte, konnte der Preuße Radowitz am allerwenigsten wünschen, aus einer kirchlichen Beratungsgemeinschaft, die den Katholiken Radowitz befriedigte, eine preußenfeindliche politische Partei hervorzuwachsen zu sehen; eben jetzt aber mußten die Klerikalen, die großdeutsche und katholisch-kirchliche Politik als Eins zu fassen suchten, mächtig zum parteimäßigen Zusammenschlusse gelockt werden. Indessen: nicht nur Ketteler persönlich hat die Versuchung bestanden; die Gefahr des Zerfalls ging im September überhaupt noch einmal an dieser katholischen Vereinigung vorüber. Was gegen die Gründung der klerikalen Partei sprach, war zunächst eben die Scheu vor dem „Schisma“, vor dem Bruche mit Radowitz, der dank seiner bedeutenden Persönlichkeit und seinen bedeutenden Beziehungen — auch trotz aller hemmenden Wirkung, den preußischen — in der Gemeinschaft des katholischen Vereins der katholischen Sache die besten Dienste leistete. Auf taktische Erwägungen anderer Art führt uns der Entwurf einer Rede, die Ketteler der Münsterer Katholikenversammlung vom Januar 1849 hielt.²⁾ In der Erfassung aller Gemeinden durch die katholischen Vereine sah Ketteler das Mittel, eine katholische öffentliche Meinung zu schaffen, und in dieser erst die Gewähr einer Besserung der bisherigen Zustände; denn noch schien ihm „das katholische Interesse ohne die ihm gebührende Vertretung auf allen Landes- und Nationalversammlungen“. Die durchgreifende Sammlung, die Ordnung der katholischen Massen, mit der man nach den Anregungen des Badeners Buß, nach dem Vorbilde des Mainzer Piusvereines erst begonnen hatte, betrachtete er als Voraussetzung einer starken klerikalen Parlamentspartei. Der begründete Zweifel an dem Erfolge einer solchen parteipolitischen Neubildung in Frankfurt wird es ihm und den Gesinnungsverwandten leichter gemacht haben, sich dem fesselnden Willen des preußischen Generals zu fügen. Auch die Beschäftigung mit den kirchlichen Parlamentsaufgaben mußte die Trennungsgedanken zurückdrängen, die sich kaum noch hervorgewagt hatten. Eben jetzt führte die Beratung der Grundrechte zur Schulfrage. Gab es noch eine Sache, die stärker als diese die überzeugten Katholiken im Parlamente zur Einigkeit hätte mahnen können? Hier lockte die Möglichkeit, ein wertvolles Stück von dem, was in den Bestimmungen über die Kirche grundsätz-

¹⁾ Vgl. unten S. 111.

²⁾ Pfülf 1, 171 Anm. 1.

lich nicht hatte gesichert werden können, tatsächlich zu retten: die Freiheit kirchlicher Erziehungsarbeit. Und schließlich zu allem noch der schicksalhafte Augenblick: der 18. September, der Tag des Frankfurter Aufstandes, der dem katholischen Verein in dem Fürsten Lichnowsky eine der glänzendsten Gestalten entriß, diese radikal demokratische Schilderhebung, deren Nachwehen bald die Parteien des Revolutionsfrühlings umwandeln sollten, mußte auf den Verein unmittelbar im Sinne der Versöhnung wirken und die kleinen Leidenschaften der im großen geistig geeinten Männer beruhigen.

So konnte die kirchliche Arbeitsgemeinschaft, deren schwerste Krisis jedem fremden Auge verborgen blieb, im wesentlichen geschlossen den Kampf um die Schule aufnehmen. Über die Schulfrage selbst urteilten freilich die einzelnen Mitglieder des Vereins verschieden. Nicht über die letzten Grundsätze. Sie alle kannten das katholische Ideal und verehrten es: jegliche Erziehung kirchlich nicht nur ihrem Geiste nach, sondern auch kirchlich geleitet; sie alle sahen in der Verbindung zwischen Schule und Kirche die kirchlich gebotene Bürgschaft für eine kirchliche Jugendernziehung. Auch darin stimmten sie überein, daß die reine Staatsschule bekämpft werden müsse. Das war längst eine geläufige katholische Klage, daß der „omnipotente“ Staat die Volksschule verdorben habe. Die uneingeschränkte Staatsmacht war beseitigt; sie etwa im Unterrichtswesen wieder herzustellen, lag der Paulskirche fern. Der Ausschuß selbst forderte die grundsätzliche Anerkennung des Rechtes eines jeden Deutschen, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen. Aber damit ward nicht die staatliche Prüfung der Lehrer beseitigt, noch gar das tatsächliche Übergewicht staatlicher Schulen. Die förmliche, gesetzliche Genehmigung freier kirchlicher Schulen war von der Nationalversammlung nicht zu erwarten. Da man die Verbindung zwischen Kirche und Schule als solche nicht durchsetzen konnte, so mußte man sich bemühen, den grundsätzlichen Standpunkt zu wahren durch Ablehnung aller Anträge, die das ganze Schulwesen dem geistlichen Einflusse überhaupt entziehen wollten, und gleichzeitig versuchen, durch den Antrag auf Überlassung der Volksschulen an die Gemeinden den Zugang zur Schule für die Kirche freizuhalten.

Der Ausschuß für Schulwesen schlug der Nationalversammlung vor: „Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht jedes einzelnen Staates, bildet einen abgesonderten Verwaltungszweig und ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher entzogen.“ Dem stellten die Klerikalen den Antrag entgegen: „Die Einrichtung und Unterhaltung der Volksschulen liegt nach Maßgabe des vorhandenen Bedürfnisses vorerst der Gemeinde ob.“

In diesem Gedanken einigte sich der katholische Verein nach langen Beratungen, an denen auch Erzbischof Geissel beteiligt war. Bestimmend wirkte natürlich die Erwägung, daß die Volksschule, wenn sie Gemeindeschule wurde, in vorwiegend katholischen Gemeinden vollkommen der kirchlichen Leitung überlassen war. In der Nationalversammlung kam es nur darauf an, diese Forderung mit dem liberalen Gedanken von dem gleichen Recht und der gleichen Freiheit für alle zu begründen.

Ketteler, der schon als Kaplan sich besonders um die Schule bemüht hatte, der jetzt bei den Schulverhandlungen des katholischen Vereins mitarbeitete, wurde zum Redner bestellt. Nicht er allein. Vor ihm sprach der schlesische Gymnasiallehrer Kahlert und nach ihm, am 20. September, dem Tage der Abstimmung, der Bonner Theologe Knoodt. Indessen Kahlert kam kaum darüber hinaus, in allgemeinen Darlegungen für den konfessionellen Religionsunterricht und für die Konfessionsschule einzutreten. Knoodt aber entsetzte die Hörer durch platte, verschnörkelte Weitschweifigkeit, die vergebens den „Hauch der Freiheit“ auch für sich beanspruchte; seine eigenen Gesinnungsgenossen waren sicher nicht erbaut davon, daß er mit geringer Geschicklichkeit für das kämpfte, was Ketteler zwei Tage zuvor wirkungsvoll vertreten hatte.

Auch Kettelers Rede¹⁾ verheimlichte die kirchlichen Wünsche nicht; im Gegenteil, er suchte durch Offenheit oder wenigstens durch die Beteuerung seiner Offenheit zu verblüffen. „Ich habe keinen Gedanken in der Seele, den ich Ihnen nicht gern mitteilte“, rief er aus, und er suchte mit diesen Worten einigermaßen Ernst zu machen. In den Mittelpunkt seiner Rede stellte er eine kühne Kampf-ansage gegen jeden Versuch, das ganze Erziehungs- und Unterrichtswesen dem Staate zu übergeben. Unter der Unruhe des Hauses erklärte er, mit einer solchen Schulgesetzgebung stelle man sich in die geradeste Opposition gegen den Willen des katholischen Volkes und werde die Katholiken herausfordern zu einem „Kampfe auf Leben und Tod gegen die Gesetzgebung des Reiches“. Diese Drohung mit dem politischen Kampfe aus kirchlichen Gründen klingt nochmals heraus aus dem Schlußworte: „Wir verlangen eine Verfassung, wo jeder frei sich entwickeln kann, jeder nach seinem eigenen Glauben und nach seiner eigenen Überzeugung. Gewähren Sie uns das, und nichts wird vermögen, die Katholiken vom Reiche loszureißen. Dann werden sie eintreten wie ein Mann bei allen Gefahren für die Erhaltung der Einheit und der Kraft Deutschlands.“ Mit dieser Verkündigung einer bedingten Vaterlandsliebe konnte Ketteler freilich die Mehrheit der Nationalversammlung nur verstimmen; sie einzuschüchtern, dazu reichte die Macht des politischen Katholizismus doch nicht aus.

Dem Abgeordneten oder richtiger dem Pfarrer Ketteler kam es bei dieser Parlamentsrede einmal auf die grundsätzliche Betonung des kirchlichen Erziehungsrechtes an; dann aber, ganz im Sinne der Beschlüsse des katholischen Vereins, auf die demokratisch begründete Empfehlung des demokratischen Weges einer Sicherung des kirchlichen Einflusses. Mit dem kanonischen Rechte mochte man bei geistlichen Beratungen arbeiten; jetzt galt es, die kirchliche Macht auf die allgemeine Freiheit zu gründen. Den Erziehungsinhalt soll nicht der gleichmachende Wille der Staatsgewalt bestimmen, sondern die Überzeugung der Eltern. „Die Richtung

¹⁾ St. B. 3, 2182 ff. — Knoodt: 2279 ff.

anzugeben, worin der Vater seine Kinder erziehen lassen soll, das wäre Tyrannei, das wäre der schmachvollste Absolutismus.¹⁾ Dem Ungläubigen müsse die Erziehung seiner Kinder im Unglauben gestattet sein²⁾, dem Katholiken aber auch die katholische Erziehung. Streng durchgeführt, hätte diese Forderung zur Atomisierung der Erziehung führen müssen — außer bei den kirchlich Gesinnten, die in der festen Einheit ihrer Lehre und ihrer Organisation, im Welt- und Ordensklerus die Gewähr des Zusammenhaltes hatten. Die vollkommene Unterrichtsfreiheit, die alle anderen Bindungen beseitigt hätte, wäre allein für die katholische Kirche in dem Deutschland der Konfessionsmischung und der Duldung ein Gewinn gewesen. Aber eben die Einsicht, daß an die Durchsetzung der uneingeschränkten Unterrichtsfreiheit nicht zu denken sei, hatte den katholischen Verein zur Anerkennung des immer noch höchst verheißungsvollen Gemeinderechts geführt. Ketteler wußte diese kirchliche Forderung nicht ungeschickt sozial zugleich und demokratisch zu rechtfertigen. Die Lehr- und Lernfreiheit Sorge nur für die Wohlhabenden. Den Minderbemittelten seien die Rechte an ihren Kindern nur dann gesichert, wenn die Volksschule in die Hände der Gemeinde gelegt werde. Die Berufung der Lehrer dachte er sich auf der scheinbar höchst einfachen demokratischen Grundlage: die Mehrheit der Familienväter entscheidet über die Einrichtung der Gemeindeschulen. Daß damit überall dort, wo die eine Konfession die überwältigende Mehrheit besaß, die Freiheit der Armen nicht gesichert, daß tatsächlich auf dem flachen Lande wenigstens jede Minderheit erst recht preisgegeben war, wenn sie sich nicht der ausgleichenden Staatsgewalt, sondern der selbtherrlichen Entscheidung einer Dorfgemeinde gegenübergestellt sah, das mußte freilich jedem Nachdenkenden deutlich werden. Die Unterrichtsfreiheit, die dem einzelnen grundsätzlich zugebilligt war, wurde zum inhaltlosen Rechte; das Schicksal solcher Minderheiten hat der Redner nicht ausgemalt. Ihm war es vor allem darum zu tun, von der Verfassung die Bestimmung fernzuhalten, die dem Staate den unmittelbaren und entscheidenden Einfluß auf die Volksschulen gegeben haben würde. Der Staat sollte auch für die Volksschulen nur einen bestimmten Grad formaler Geistesbildung vorschreiben dürfen. „Aber das Verhältnis der Schule zur Kirche, der Stoff, der zum Unterrichte gebraucht wird, geht ihn nichts an.“ Man will die allgemeine kirchliche Anschauung auf den bestimmten Fall anwenden, nur muß, da die Kirche ihre Ansprüche nicht unmittelbar verwirklichen kann, die Gemeinde als Mittelstufe hingenommen werden! Die Berufung der Lehrer soll „ein für allemal in die Hand der Gemeinde gelegt werden, und sie allein — die Gemeinde, sage ich, nicht die Kirche —, sie entscheidet, in welches Verhältnis sie ihre Schüler zur Kirche setzen will, und will sie diese Verbindung, dann hat sie dasselbe Recht, ihre Schule mit der Kirche zu verbinden, wie die anderen Gemeinden das Recht haben, sie von der Kirche zu trennen“. Darum konnte sich Ketteler auch mit einem Antrage des den Klerikalen fernstehenden Breslauer Professors Tellkamp zufrieden geben, der³⁾ den Gemeinden die Wahl der (staatlich geprüften) Volksschullehrer und der (staatlicher Oberaufsicht unterstellten) Schulinspektoren zuwieß. Es war damit doch immerhin der katholischen Gemeinde die Auswahl streng kirchlicher Lehrer freigegeben. An der Forderung, daß die Erziehung und Bildung als solche ihren ganzen Gehalt durch die Überzeugung der Eltern bekommen müsse, hat er, wie es auch dem Standpunkte des katholischen Vereins und der katholischen Massenpetitionen entsprach, durchaus festgehalten; der Kirche, die nun doch einmal in Deutschland nicht mehr rein nach kanonischer Satzung herrschen durfte, sollte so der Einfluß auf die Schule gesichert bleiben; denn konnten wahrhaft katholische Eltern je etwas anderes meinen, als die Kirche meinte?

¹⁾ Wahrscheinlich kannte K. damals schon die verwandten Bemerkungen in Fr. J. Stahls „Rechts- u. Staatslehre“ (1. Aufl. 1838). 14 Jahre später, in „Freiheit, Autorität u. Kirche“, verwertete er das Buch ausgiebig. Vgl. unten Buch 3, Abschn. 1.

²⁾ So auch Döllinger schon am 22. August: Friedrich 2, 397.

³⁾ St. B. 3, 2175.

Daß Ketteler es vermocht hätte, diesen zugleich volkstümlichen und kirchlich fruchtbaren Gedanken auszunutzen, wo immer ihm die Möglichkeit geboten worden wäre, das läßt auch der offene Brief erkennen, den er, gezwungen durch den Angriff seines erwählten Stellvertreters, eines westfälischen Juristen, am Tage vor seiner Rede, an seine Wähler richtete.¹⁾ Aus den klug gewählten Worten hört man den erfahrenen Bauernpastor heraus. Er spricht mit Stolz von seiner Kenntnis des Willens „namentlich des Bauernstandes“. Er ruft von der Paulskirche aus seinen für die Anerkennung ihrer eigenen Bedeutung empfänglichen Wählern zu: „Mein oberster Grundsatz ist es hier, daß Sie selbst, meine Herren Familienväter, nach göttlichem und natürlichem Rechte auch die Herren ihrer Kinder sind, und daß Sie, die Eltern, das heilige und unverletzte Recht haben, zu entscheiden, wie ihre Kinder erzogen und gebildet werden sollen.“ Er höhnt, daß sein Gegner ihnen nur den Leib überlasse, die Seele der Kinder aber dem Staate gebe. Er fühlt sich sachlich überlegen und darf sich persönlich bei seinen Wählern im Vorsprunge glauben, wenn er der Meinung des andern, daß die Gemeinde ihr Dasein lediglich durch den Staat habe und ohne ihn nicht gedacht, daß sie willkürlich aufgehoben, daß sie rechtlich und in ihrer geographischen Begrenzung umgestaltet werden könne, die eigene Meinung entgegenstelle, der Staat habe vielmehr sein Dasein lediglich durch die Gemeinde und könne ohne sie nicht gedacht werden; Staatsgebiete und Verfassungen seien zusammengestürzt, der Gemeindeverband aber sei bestehen geblieben und reiche hinauf bis zu den Uranfängen der Geschichte unseres Volkes. Er hält der gegnerischen Auffassung, die das rechtliche Sein des Staates mit einem Atemzuge aus dem Staate selbst und aus dem Gesamtwillen des ganzen Volkes ableite, ihre Widersprüche vor und macht den Gegner lächerlich, indem er ihn Hand in Hand gehen läßt mit Hans v. Rochow, dem Minister des beschränkten Untertanenverständes. Er weiß, es paßt vortrefflich zu den Gedanken seiner Wähler, wenn er dem Rechte der Individuen, dem Elternrechte das Recht der Gemeinden auf Selbstbestimmung in eigener Sache gesellen darf, wenn er das „Volk“ in Gegensatz zu den „Gelehrten“ stellt und rühmt, daß es in seinen Gemeindeangelegenheiten eine praktische politische Schule durchmache, wo sich im kleinen die Fragen wiederholen, die in dem Parlamente im großen verhandelt würden, daß so das Volk eine politische Bildung gewinne und die Tüchtigkeit, die dem Manne das Gefühl der Selbständigkeit gewähre. Er fordere die Volksschule für die Gemeinde auch darum, weil das eine Angelegenheit sei, die sie selbst besorgen könne. Wie in diesem Schreiben an seine Wähler, so berief er sich in der gleichfalls auch den Wählern geltenden Rede auf das Recht, auf den Willen der katholischen Eltern, der sich in den zahllosen Petitionen ausspreche, berief er sich auf den Volkswillen.

Kettelers Rede, seine erste und letzte in der Nationalversammlung, fiel auf den Vormittag des 18. Septembers. Man sprach drinnen über Schule und Erziehung, während draußen die geschulten Unerzogenen sich zur gassenmäßigen Auslegung des Parlamentsradikalismus rüsteten, die „Idioten der Freiheit“²⁾ die Paulskirche zu stürmen drohten. Die Reden vom 18. September sind fast untergegangen in der Unruhe, die, ein Widerschein der Sturmszenen auf den Straßen, die Versammlung durchzitterte. Ketteler aber vermochte durchzudringen. Die kirchlichen Gesinnungsgenossen auch außerhalb des Kreises der katholischen Parlamentarier durften sich daran erbauen, daß Ketteler in der Verteidigung des Rechtes der Freiheit der Eltern und Gemeinden entschlossen und geschickt die Verteidigung der kirchlichen Rechte

¹⁾ Br. 160 ff.

²⁾ Haym 2 S. 1.

zu bergen wußte. Der Frankfurter Mitarbeiter des „Mainzer Journals“, das sich in den zwei Monaten seines Bestehens schon bei den westdeutschen Klerikalen einzubürgern begonnen hatte, war insbesondere davon angetan, daß Ketteler „den Maulhelden der Freiheit scharf ins Herz gegriffen“ habe.¹⁾ Aber auch die Gegner, die eine deutsche Vaterlandsliebe mit geistlichem Vorbehalte freilich nicht gelten lassen konnten, horchten bei seinem „kräftigen und klaren Vortrage“²⁾ auf. Leider hat Heinrich Laube, der gewandteste Literat des linken Zentrums, der sich sonst nicht leicht einen Charakterkopf entgehen ließ, zum 18. September, mächtig ergriffen von dem Aufstande der „Wichte der Revolution“, nur obenhin vermerkt: „Eisenmann und Tellkampf, Linke und Ultramontane hielten Reden.“ Sein Klubgenosse Karl Biedermann aber, der junge Leipziger Professor, ein parteieifriges, liebenswürdiges und bewegliches Mitglied des Augsburger Hofes, hat den Eindruck der Persönlichkeit Kettelers festgehalten. Er rechnet³⁾ Ketteler neben Döllinger und Dieringer zu den Feinen unter den Klerikalen. Ist ihm der Bonner Theolog ein feiner Kopf und Dialektiker, Döllinger der Feinste, eine echte Jesuitengestalt, so erschien ihm doch Ketteler schwungvoller und muskulöser in seinen Reden. Biedermann wird dabei neben der Schulrede Kettelers die Leichenrede im Sinne gehabt haben, die Ketteler am 21. September den Opfern des Septemberaufstandes hielt.

Der westfälische Pfarrer sprach als erster am Grabe der beiden vom Pöbel abgeschlachteten Abgeordneten, des Fürsten Felix Lichnowsky, der sein Freund und kirchlicher Gesinnungsgenosse war, und des Generals v. Auerswald. Er sprach von ihrem Schicksale, von Lichnowskys Schicksal und Art insbesondere, persönlich bewegt, zugleich mit einem geistlichen Pathos, das gewiß nur wenigen unter den vielen kritischen Köpfen ringsum ganz nach dem Sinne war, das aber im Persönlichen und Allgemeinen durchaus würdevoll und vornehm blieb, eine Totenklage, die auch auf anders Gesinnte Eindruck machte. Die Grabrede — das ist das Besondere und Bedeutungsvolle an ihr — wendet sich rasch von den Toten zu den Lebenden. Sie wird zur priesterlichen Mahnung und zur politischen Warnung. Ob Ketteler tatsächlich gehofft hat, auch nur einen Radikalen bekehren, nur einen abseits von der Kirche stehenden Liberalen überzeugen zu können? Jedenfalls: das lag ihm am Herzen, ernst gestimmten Menschen und zugleich den erbitterten und drohenden Freunden des Radikalismus das Bekenntnis zuzurufen, das ihn erfüllte. Er hat nicht ganz mit der Schärfe gezügelter Leidenschaft, wie nach ihm Wilhelm Jordan, den politischen Anverwandten der Mörder die Anklagen ins Gesicht geschleudert. Er wollte vielmehr die priesterliche Pflicht der Versöhnung üben und den heiligen Ort durch Worte des Hasses nicht entweihen. Er suchte die wahren Mörder nicht in den Sensenmännern selbst, sondern in den dem deutschen Volke fremden Gedanken. Aber er scheute sich nicht, auch die Träger dieser Gedanken unmittelbar anzugreifen und jene Männer, die Christus, das Christentum, die Kirche vor dem Volke verhöhnern, als die Mörder zu bezeichnen, jene Leute, die den Umsturz zum Prinzip erheben und das Volk von Umsturz zu Umsturz hinreißen, jene Männer, die sich selbst zu den Lügengötzen des Volkes machen wollen, das vor

¹⁾ Mz. J. 1848 Nr. 89 (19. 9.), Beilage.

²⁾ Dt. Zeitg. 1848 Nr. 256 (20. 9.) S. 1928.

³⁾ Erinnerungen aus d. Paulskirche S. 191.

ihnen niederfalle und sie anbete. So schlug doch selbst sein geistliches Wort auf die Parlamentsgenossen ein und es hat sie getroffen. Auch wandte er sich wider die „falschen Propheten“, die die Arbeitslust untergraben und die Gier nach fremdem Gute wecken, denen die Freiheit, die sie fordern, für andere nicht gilt, und tadelte den Stammeshader, der den Drang zur Einheit hemme. Damit sie jene mörderischen Gedanken nach seinem Sinne überwinden lernen, wollte er, „der feurige Apostel des Glaubens“¹⁾, der sich abmühenden Welt das Mittel hinhalten, das allein zum Ziele verhelfen könne: die religiöse Erneuerung ist ihm Vorbedingung der politischen. Er bekennt, daß er die Gegenwart schon deshalb liebe, weil sie so gewaltig nach der Erfüllung der Ideen von Freiheit, Einheit und Humanität ringe. Aber er weiß nur einen Weg zur Verwirklichung dieser erhabenen Ideen: die Gemeinschaft mit Christus, der diese Ideale erst in die Welt gebracht habe. Ketteler deutete so auf die Richtung, die schließlich allen gläubigen Christen als die rechte erscheinen konnte. Aber gab es auch einen gemeinschaftlichen Weg für sie alle? Was in diesem Augenblicke auszusprechen, taktlos und töricht zugleich gewesen wäre, lag doch hinter den Worten verborgen: der Katholizismus, der kirchliche, der soziale, der politische, sollte das wahre Heilmittel der Zeit sein. Mit Christus, so verkündete er, kann man „selbst Gemeinschaft der Güter und den ewigen Frieden herstellen, und zugleich die freiesten politischen und sozialen Institutionen schaffen, ohne ihn werden wir mit Schmach, Schande und Elend zugrunde gehen, ein Spott und ein Hohn für die Nachwelt.“

Diese Ansprache ist im November 1848 veröffentlicht worden.²⁾ Mehr als die anderen — zwischen Ketteler und Jordan sprachen der Göttinger Jurist Zachariä als Vertreter der großen Mittelpartei und Heinrich von Gagern — wurde sie gerühmt und verbreitet. Ihre werbenden Worte, die nicht lediglich an das parlamentarische und militärische Grabgeleite und an die Zufallshörerschaft gerichtet waren, haben den Namen des Pfarrers Ketteler zum ersten Male über den engsten Kreis hinausgetragen. Bischöfe, die anderthalb Jahre später bei Kettelers Erhebung auf den Mainzer Stuhl mitwirken sollten, überhörten dieses nach Taten rufende Bekenntnis nicht; katholisierende Lutheraner von der Art J. Fr. Böhmers gewannen hier den Eindruck einer starken Persönlichkeit³⁾, und konservativen Protestanten der Nachbarschaft blieb die Grabrede als mutiges politisches Wort im Gedächtnis.⁴⁾ Ketteler selbst wahrte sich für diese bescheidene erste Hindeutung auf die geistig erobernden sozialen Kräfte der katholischen Kirche etwas wie das Gefühl einer ersten Liebe: seine große

¹⁾ Biedermann, Erinnerungen a. a. O.

²⁾ Leichenrede, gesprochen am Grabe der am 18. Sept. zu Frankfurt a. M. gewaltsam Ermordeten und der im Kampfe gegen die Aufständischen Gefallenen von Pfarrer v. Ketteler. Mit Bewilligung d. H. Verf. hg. u. mit einigen Anhängen versehen. Leipzig, Fritzsche, 1848. (Nachschr. d. Herausgebers 15. 11. 48. — Ex. d. Freiburg. Univ.-Bibl. mit Eintrag: R. Schleiden, Berlin, Nov. 48). Wieder abgedr.: Predigten 2, 107—114; Mumbauer 2, 188—190. — Über die Verbreitung: Arneth 1, 214. — Vgl. noch Wichmann, Denkw. 259; Br. 221 u. 527 f.; Sepp 1, 112.

³⁾ Pfülf 1, 142.

⁴⁾ Noch im Frühjahr 1868 erinnert ein Darmstädter Protestant in der Kreuzzeitg. (abgedr.: Mz. J. 1868, Nr. 95, 22. 4.) daran, daß K. damals „in furchtlosester Entschlossenheit der bluttrunkenen Demokratie den Handschuh ins Gesicht warf.“ — B. Blum v. Limburg erwähnte bei K.s Bischofsweihe die Grabrede (Pfülf 1, 1, 219; Hs. d. Predigt Blums: Mainz, Stadtbibl.). Vgl. auch unten S. 126.

Programmschrift von 1862: „Freiheit, Autorität und Kirche“ beginnt mit jenem kirchlichen Kernstücke der Grabrede von 1848 über die Begründung aller gegenwärtigen Aufgaben in Christus, und wieder fast ein Jahrzehnt später vergaß er als Reichstagsabgeordneter nicht, den kurzen Lebensdaten für den Parlamentsalmanach einen Hinweis auf diese Rede mitzugeben. Er hatte die richtige Empfindung, daß hier die Anfänge seiner kirchenpolitischen und kirchlich-sozialen Propaganda lagen. Die Grabrede ist in der Tat fast schon eine Programmrede, zu der Ketteler noch in demselben Jahre 1848 eine gegenständlichere religiös-kirchliche und auch taktische Ergänzung gab in seiner Ansprache auf der ersten deutschen Katholikentagung und in seinen Dompredigten zu Mainz.

Die Mainzer Tagung der Piusvereine vom 3. bis zum 5. Oktober 1848 ist das volkstümliche Gegenstück zu der Würzburger Bischofsversammlung, die seit Monaten vorbereitet und am 1. Oktober einberufen, drei Wochen später unter Geissels Leitung zustande kam. Der ersten allgemeinen deutschen Bischofszusammenkunft, die beim römischen Stuhle ein wenig die Sorge vor nationalkirchlichen Bestrebungen aufleben ließ, folgte erst nach 19 Jahren in bescheideneren Formen die zweite. Der Mainzer Katholikentag aber eröffnet die eindrucksvolle Reihe der Versammlungen, in denen fortan fast Jahr für Jahr der deutsche Katholizismus der kirchlichen, sozialen und politischen Propaganda seine große Heerschau halten sollte. Freilich hatte diese Mainzer Tagung des „katholischen Vereines Deutschlands“ für eine große, ganz Deutschland umfassende, auf den örtlichen Vereinen ruhende Volksorganisation erst Vorarbeiten zu leisten, Richtlinien für die Zukunft zu geben. Sie vermochte darum auch nicht mit der durchschlagenden Wirkungskraft, wie die meisten späteren Katholikentage die ausgleichende Verbindung herzustellen zwischen autoritativer Ansprache und mitschaffender Aussprache. Überdies stand die Mainzer Katholikenversammlung in ihrem Auftreten nach außen unter dem beherrschenden Eindrucke der Frankfurter Nationalversammlung.

Der Leiter der Tagung, der Freiburger Professor Franz Josef Buß, jener demokratisch-katholische Agitator und Organisator voll heißer Leidenschaft, derber Volkstümlichkeit und etwas geschraubter juristisch-theologischer Gelehrtenhaftigkeit, der damals noch nicht in der Paulskirche saß, urteilte zwar dritthalb Jahre später¹⁾ mit nicht ganz unberechtigtem Stolze, „gegenüber der Frankfurter Zerklüftung und Zerstörung sollte in Mainz die katholische Macht der Einheit und Erhaltung sich darstellen“. Aber die besondere Farbe erhielt die Main-

¹⁾ Buß, Aufgaben 165. — Z. Folg.: Verhdl. d. 1. Verslg. d. kath. Vereins in Dtl. am 3., 4., 5. u. 6. Okt. zu Mainz. Amtl. Bericht. (Mainz 1848.) — Buß, Der kath. Verein (Freib. 1849) S. 17 ff.; Buß, Aufg., bes. 171.

zer Versammlung eben durch die Auseinandersetzung mit den Frankfurter Beschlüssen über Kirche und Schule, und insbesondere durch die Teilnahme katholischer Parlamentarier; so wurde der Eindruck der stillen Arbeit an den Satzungen und der gelegentlich etwas ungelenkten Aussprache über sie zurückgedrängt. Buß wollte am ersten Beratungstage den Plan der Vorträge für die öffentliche Sitzung des nächsten Tages festsetzen lassen, aber die Anmeldung von 20 bis 25 Abgeordneten der Nationalversammlung nötigte ihn zum Verzichte. Buß selbst, der auch in Mainz im Sinne eines katholisch-sozialen Programmes redete, die Vertreter der drei Dutzend auswärtigen Piusvereine, aus deren Mitte sich schon die Forderung des allgemeinen und direkten Wahlrechtes erhob, auch die Mainzer Führer, wie der gewandte Domherr Lennig, — sie alle mußten in der großen allgemeinen Versammlung vom 4. Oktober zurücktreten: die katholischen Abgeordneten beherrschten diesen Tag. Sie wollten ausgesprochenermaßen aufgenommen sein „nicht etwa als Reichstagsmitglieder, sondern lediglich als einzelne glaubenstreue Katholiken“, aber ihre parlamentarische Eigenschaft war es doch, die ihnen den ersten Platz auf dieser Tagung verschaffte, und sie suchten die Verbindung zwischen dem parlamentarischen Katholizismus und dem Katholizismus der Vereinspropaganda zu festigen.

Döllinger berichtete sogar förmlich im Auftrage der katholischen Abgeordneten über die Behandlung der Kirchenfrage in Frankfurt. Seine Rede verriet nicht die Zweifel an der Macht der Nationalversammlung, denen damals schon die wenigsten sich ganz entziehen konnten. Döllinger stand auf dem Boden der Nationalversammlung; ihre Eigenmacht sollte unerschüttert gelten. Durch die Überzeugung von der Notwendigkeit eines neuen Rechtsbodens und der Befugnis, das neue Recht mitschaffen zu dürfen, fanden sich auch die katholischen Abgeordneten jeder Rücksicht auf das alte Recht, das Recht der Einzelstaaten enthoben. Der Gedanke, daß die künftige Rechtsordnung schon im voraus von alten Verpflichtungen entbinde, war nach Döllingers eigener Erklärung maßgebend für die Frankfurter katholische Vereinigung. Die erste Lesung der Grundrechte hatte nun freilich die klerikale Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche beiseite geschoben und in der Schulfrage nicht das Programm der Katholiken, sondern die Vorschläge gebilligt¹⁾, die mit der Forderung staatlicher Prüfung der Volksschullehrer und der Ausschließung der Geistlichkeit „als solcher“ von der Volksschule die tatsächliche Durchsetzung der kirchlichen Absichten erschwerten. Aber der feine Döllinger ließ, zum Ärger des grobschlächtigen Buß, kaum etwas verlauten von der Erbitterung, die manche seiner Gesinnungsgenossen angesichts der Haltung der Parlamentsmehrheit erfaßt hatte. Er glaubte, durch Zu-

¹⁾ St. B. 3, 2303.

rückhaltung im Urteile noch am ehesten der katholischen Sache nützen zu können. Aber auch er, der kühle Gelehrte, scheute nicht davor zurück, mit der neuen Macht der öffentlichen Meinung zu arbeiten. Die Propaganda der Petitionen, die schon vor den Septemberbeschlüssen allem Spotte der Gegner zum Trotze nicht ohne Eindruck geblieben war, sollte nun, geleitet von den katholischen Vereinen mit Macht und Mäßigung zugleich einsetzen, um den endgültigen Beschlüssen nach Möglichkeit ein kirchenfreundlicheres Antlitz zu verschaffen.

Um die Hoffnungen der katholischen Parlamentarier auf die Paulskirche zuversichtlicher erscheinen zu lassen als sie waren, ließ man nur den Einen Döllinger in glättender Darstellung berichten, die Meinungsverschiedenheit der Frankfurter Abgeordneten sollte nicht in die buntgemischte Mainzer Versammlung hineingetragen werden. Die anderen, die mit Döllinger von Frankfurt gekommen waren, hielten freie Ansprachen, ohne in die Beurteilung der Parlamentsstreitigkeiten einzu dringen. Ketteler nahm hier in Mainz die Andeutungen seiner Gedanken vom 21. September auf. Mit seiner Anregung, den Piusvereinen kirchlich-soziale Richtlinien zu geben, kam er freilich zu spät. Die soziale Frage war bereits durch Beschluß der Ausschüsse in das Programm aufgenommen worden, was Buß, der sich als sozialpolitischer Wegbereiter des demokratischen Katholizismus fühlte, mit etwas vorwurfsvollen Worten feststellte.¹⁾ Überhaupt ist nicht Ketteler zuerst mit sozialen Mahnungen kirchlicher Prägung an den Mainzer Katholikentag herangetreten. Schon in der ersten öffentlichen Abendversammlung, am 3. Oktober, hatte der Berliner Kaplan Ruland die politische Schöpferkraft der christlichen Liebe gepriesen, hatte insbesondere der Advokat Lingens die soziale Frage dargestellt als die große Aufgabe der Gegenwart überhaupt und des Katholizismus insbesondere, der hier „ohne Zweifel in der nächsten Zukunft seine Triumphe feiern“ werde.²⁾ Lingens selbst gab freilich nur bescheidene Hinweise auf wohltätige kirchliche Anstalten, namentlich in seiner Vaterstadt Aachen, wo die bedenklichen sozialen Begleiterscheinungen eines schon bedeutenden Industriebetriebes, wie man meinen möchte, der fast geschlossen katholischen Bevölkerung und ihrem einflußreichen Klerus die soziale Arbeit geradezu hätten aufzwingen müssen.

Eine tiefgreifende Begründung der sozialen Aufgaben des Katholizismus wird man auch in Kettelers Ansprache vom 4. Oktober nicht finden. Der Pfarrer, der aus seiner Seelsorge nur das ländliche Elend von Kleinpächtern und Tagelöhnern kannte, verstand die Beschäftigung mit der sozialen Frage als Pflicht jener Barmherzigkeit, die mit Almosen hilft, wo die Not des Nächsten nach ihr verlangt. Er möchte die Katholiken seiner Zeit, denen er die Verleugnung des Geistes christlicher Liebe schuld gibt, wieder erfüllt sehen von dem Ideale des heiligen Franziskus, ihr Leben geregelt wissen durch die opferwillige Bruderliebe der ersten Christen.

¹⁾ Buß, Aufg. 181 Anm.

²⁾ Verhandl. 53; bezeichnenderweise auch bei Buß, Aufg. 183 f. — Z. Folg.: Verhandl. 25 ff.

Er wandte sich an das Gemüt des Einzelnen, die Mildtätigkeit der Besitzenden. Das war kein neues kirchlich-soziales Programm, keine Anweisung zu organisatorischer Arbeit; es konnte eher wie eine Individualisierung der sozialen Aufgaben erscheinen. Aber die Leistung des Einzelnen, jede Tat katholischer Nächstenliebe sollte nicht nur Leiden lindern, sondern auch Seelen gewinnen; die katholische Caritas mußte die mächtigste Werbung für die katholische Kirche werden. Die Kirche sollte den Antrieb zur sozialen Arbeit geben und zugleich deren letztes Ziel sein. „Daß es sich zeigen wird, zeigen muß, welche Kirche die Kraft der göttlichen Wahrheit in sich trage“, das war es, was dem Pfarrer Ketteler die sozialen Aufgaben zur geistlichen Freude machte. Auch hier wirkte, abgesehen von den vorangehenden Ansprachen, fremde Anregung mit. Ein protestantischer Geistlicher hatte als Abgeordneter in der Paulskirche erklärt, der Kampf zwischen protestantischem und katholischem Glauben auf dem Gebiete des Dogmas werde fortan ruhen, dagegen der Kampf entstehen auf dem Gebiete der sozialen Fragen. Über den Ausgang dieses Wettkampfes kannte Ketteler keinen Zweifel. Eben mit dieser Richtung auf die Kirche selbst aber wies seine geistliche Ermahnungsrede doch über die bloße Caritas hinaus. Die endliche Lösung der sozialen Frage, für die Ketteler dem Staate die Kraft absprach, sollte der katholischen Kirche vorbehalten sein. Damit ließ er erkennen, daß er mehr wollte, als durch Almosen kleinen Nöten abhelfen lassen. Die Mittel und Wege zur Bewältigung dieser großen kirchlichen Aufgabe hat er allerdings nicht aufgedeckt. Nur die geistige Grundlage, wie er sie sich dachte, berührte er wenigstens. Er wünschte die kirchliche Sozialpolitik theoretisch zu rechtfertigen, indem er sie theologisch rechtfertigte. In der Eigentumslehre des Thomas von Aquino, die im kirchlichen Bewußtsein auch damals nicht untergegangen war, fand er den Nachweis für Sinn und Art der „Ausgleichung zwischen Besitz und Nichtbesitz“.

Was Ketteler auf dem Katholikentag aussprach, war nichts Eigenes von Bedeutung. Aber er wirkte mächtig auf diese kirchlich gesinnten und doch auch national bewegten Menschen, weil er deutsche und kirchliche Gedanken in Eins zusammenschauen und so auch die deutsche Stimmung kirchlich zu erfassen und mit der kirchlichen vereint auf die sozialen Pflichten zu lenken wußte. Die Art seines Auftretens und seines Vortrages fesselte, bannte, mehr als das: sie erschütterte; die Hörer bis zu Tränen zu rühren, das blieb doch ihm vorbehalten. Ein Parlamentsgenosse, ihm verwandt an warmherziger Ursprünglichkeit, an kirchlichem Enthusiasmus und kirchenpolitischem Eifer, aber romantischer zugleich und geistig vollblütiger in der Wesensart, Beda Weber, der Tiroler Benediktiner und künftige Stadtpfarrer in Frankfurt, hat mit hübschen Worten von dem „eigentümlichen Stolz“ dieser Rede gesprochen¹⁾, die in den Errungenschaften der Märztage das Mittel sehe, den Dom der deutschen Kirche auszubauen, früher und herrlicher als den Dom zu Köln. „Daher schlug sein Wort mit regelloser Macht in die Zuhörer ein, die nur den Widerhall des eigenen Herzens vernahmen. Wenn ich an den Redner Ketteler denke, so denk' ich mir stets einen ganzen Mann; er kann manches Herz in Furcht versetzen, aber er hat ein Recht zu sein.“

Die geistlichen Führer des Mainzer Piusvereins nützten die Nachbarschaft des nun bei den Mainzer Katholiken volkstümlichen Parla-

¹⁾ Hist.-pol. Bl. 22 (1848), 664 = B. Weber, Char.-Bilder 400 f.

mentspfarrers. So bekam Ketteler Gelegenheit, das kirchlich-soziale Thema, das er in der Katholikenversammlung angeschlagen hatte, in Adventspredigten über „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart“ wieder aufzunehmen.

Diese sechs Predigten, die im November und Dezember 1848 von der Domkanzel herab gehalten wurden, hatten die Aufgabe, die Gläubigen aus der Ruhe der Gesinnungsfrömmigkeit zur Frömmigkeit des Handelns zu führen, aus dem Glauben kirchliche Taten zu erwecken. Der Prediger will nachweisen, daß nicht die willkürlichen und wandelbaren Zeitmeinungen, sondern die ewig erhabenen Lehren der Kirche das Mittel bieten, die Leiden der Gegenwart zu heilen. Die soziale Frage ist ihm zunächst eine Besitzfrage, das aber heißt in seinem Sinne: nicht eine volkswirtschaftliche, sondern eine kirchliche Frage. Sie muß geprüft werden an der Kirchenlehre vom Rechte des Eigentums. Wie der Kommunismus verwerflich ist, so jene schrankenlose Herrschaft des Einzelnen über seinen Besitz, die den Menschen zum „Gotte seines Vermögens“ macht. Diese Lehre vom starren Rechte des Eigentums ist eine fortgesetzte Sünde wider die Natur, denn sie erklärt einen fortgesetzten Diebstahl für Recht. Der berüchtigte Ausspruch: „Eigentum ist Diebstahl!“ ist nicht bloß eine Lüge, er enthält neben der großen Lüge zugleich eine furchtbare Wahrheit, und mit Spott und Hohn läßt er sich nicht mehr beseitigen. Das Wahre wird auch hier nur von der Kirche dargeboten. Gott, so lehrt Thomas von Aquino, ist der wahre und ausschließliche Eigentümer alles Geschaffenen; dem Menschen ist nur das Nutzungsrecht gewährt, das Recht, die Güter so zu benutzen, wie Gott es festgesetzt hat. Die Fürsorge für andere soll Pflicht, aber auch Verdienst des Einzelnen sein. Darum darf sie nicht vom Staate vorgeschrieben werden. Der bisherige Polizeistaat mit seinen Armengesetzen hat versagt. Begründung der Wohlfahrt darf man nicht vom Staate, nicht von irgendeiner Staatsform erwarten. Aber überhaupt alle die Mittel, wie die Welt sie bietet, das Assoziationsrecht, das freie Wahlrecht, sie fruchten nichts, und die sog. Volksfreunde sind im Grunde eitle Schwätzer.

Lediglich die Lehren des Christentums können der drohenden Massenverarmung steuern. Von ihnen her muß die Rettung kommen. „Nicht in der äußeren Not liegt unser soziales Elend, sondern in der inneren Gesinnung.“ Eine innere Wandlung ist notwendig. Sie wird bedingt durch eine richtige Einsicht in eine grundlegende Lehre der Kirche. Nur die Lehre von der Erbsünde, deren Bedeutung für den Einzelnen Ketteler mit Worten Pascals begrifflich zu machen sucht, verbreitet zugleich „wahres Licht über unsere Zustände“. Von hier aus ist der Weg zur Gesinnungsänderung zu finden. Die Nächstenliebe, wie Christus sie fordert, wird Rettung bringen. Wahres Christentum aber ist eins mit der katholischen Kirche. „In Jesus Christus und der von ihm gestifteten heiligen katholischen Kirche“ ruht alles Heil. Hier liegt die Quelle menschlicher Freiheit, nicht jener unchristlichen Freiheit, die zur Ungebundenheit, zur Vernichtung aller höheren Ordnung, aller Gesetze führt, sondern der Freiheit, die den Menschen lehrt, sich „mit freiem Willen“ dem Gesetze Gottes zu unterwerfen; aus dieser freien Selbstbestimmung sollen die guten Werke hervorgehen. „Die katholische Lehre von der Freiheit des Menschen“ — ihr gilt die dritte Predigt — führt unmittelbar zu der Lehre von der Bestimmung des Menschen, die in Kettelers Sinn für die Gesamtheit das leisten soll, was jene für den Einzelnen leistet. Der kirchliche Begriff von Vernunft und Glauben verbürgt wahre Arbeitsamkeit und wahren Wohlstand und so den Zusammenhalt der Gesellschaft; Unglaube führt dagegen mit Notwendigkeit zur Arbeitsscheu und Sinnelust, zu allen Freveltaten, führt also dem göttlichen Strafgericht entgegen. Auf die Kirche gründen sich auch Ehe und Familie mit ihren unermeßlichen sozialen Werten. Wenn das Heidentum sittliche Verwilderung bedeutete, wenn auch dem Judentume der volle Gedanke Gottes von der Ehe fehlte, so ist die Ehe „durchaus ein Heiligtum des Christentums, und zwar . . . des wahren, vollen, lebendigen Chri-

stentums, also der katholischen Kirche“; nur die katholische Kirche kann das Ideal der wahrhaft christlichen Ehe schaffen, die den Einzelnen für die Gesellschaft erzieht. Die Kirche also ist die Grundlage zugleich und die Krönung des gesamten sozialen Lebens. Es ist darum nur folgerichtig, wenn die sechste und letzte Predigt die Autorität der unfehlbaren Kirche als die schlechthin unentbehrliche Führerin zum wahren Vernunftgebrauche und zum wahren Leben erkennen lehrt, den Unglauben aber, der die außermenschliche Autorität verwirft, als Satanslehre und offene Lüge darstellt.

Das Thema dieser letzten Predigt, die mit dem Ausblick auf das Jüngste Gericht schließt, bezeichnet im Grunde auch den Inhalt der anderen. Diese Dompredigten hatten wenig von dem zu sagen, was man auch damals schon unter sozialer Frage verstand. Sie lösten alles Leben in dem einen Gegensatz auf: Kirche und Unglaube. Der Prediger, den das Verlangen trieb, anderen mitzuteilen, was er selbst „in Christus und seiner Kirche gefunden und erfahren“ hatte, mochte meinen, die Lösung der großen sozialen Fragen zu lehren, indem er „die innere erbauende Kraft des Christentums und somit der Kirche und die zerstörende Kraft des Unglaubens in dem Gebäude der gesellschaftlichen Ordnung“ nachwies. Und die Massen der Gläubigen, die den Dom füllten, werden gewiß nichts sachlich Unbefriedigendes, Zwiespältiges, Widerspruchsvolles in diesen Predigten bemerkt haben. Das Erbauliche, der Kampf gegen Unglauben und Unsittlichkeit, die Berufung an das kirchliche Gewissen des Einzelnen, die Apotheose der katholischen Ehe und Familie — das alles war dem einfachen Sinne leicht zugänglich; für jeden bescheidenen Ansatz zu schwierigeren Auseinandersetzungen wurden die Hörer immer sogleich wieder entschädigt, jetzt durch warmherzige Erfassung dessen, was sie alle bewegte, jetzt durch kräftige Abwehr der Gedanken, die ihnen selbst hassenswert erschienen oder erscheinen sollten.

Aber nicht lediglich an diese Mainzer Katholiken wandten sich Kettelers Predigten. Er veröffentlichte sie Mitte März 1849 als Buch unter dem anspruchs- und verheißungsvollen Titel: „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart“.¹⁾ So, wie er sie im Dome gehalten hatte, legte er sie der Welt da draußen vor, die er zugleich bekämpfen und bekehren wollte. Dort aber blieben sie ohne Wirkung. Man darf darum doch nicht sagen, Kettelers Anregung zu der Beschäftigung mit den großen sozialen Problemen habe keine ernsthaftere Beachtung gefunden.²⁾ Denn eben diese „Anregung“ hat Ketteler gar nicht gegeben. Durch den Titel dieses Büchleins sind ernsthafte Gelehrte,

¹⁾ Mainz 1849. Abgedr.: Predigten 2, 115—221; Mumbauer 2, 210—320.

²⁾ So: Grünberg, Christl. Sozialismus: Wörterbuch der Volkswirtsch. 2. A. 1, 618 (3. A. 1, 644). — Weiter: Hashagen in der „Hilfe“ 1912 Nr. 51; Bergsträßer 163. Von späteren Katholikentagsreden und ähnlichen Kundgebungen über den sozialpolit. „Bahnbrecher“ K. usw. sei abgesehen. Kritisch K. Holl, Chalmers: Zs. f. Theol. u. Kirche 24 (1913), 261 Anm.

die versäumten ihn mit dem Inhalte zu vergleichen, bis in unsere Tage hinein irreführt worden. Unsere Analyse zeigt, daß man von dem Ketteler des Jahres 1848 alles eher behaupten kann, als daß er in der Fürsorge für die modernen Industriearbeiter die Führung übernommen habe. Ketteler biegt immer wieder — bei einer Predigt ist das verständlich, und daß diese Predigten überhaupt von „sozialen Fragen“ handelten, ist Verdienst genug —, er biegt da gerade ab, wo er auf die Wirklichkeit der sich doch schon deutlich erhebenden Arbeiterfragen, auf die sozialpolitischen Aufgaben überhaupt hätte eingehen müssen. Er weist die Staatshilfe, den großen Gedanken staatlicher Sozialpolitik schlechthin mit einer einfachen scholastischen Handbewegung von sich. Er will nur von der sozialen Macht der Kirche etwas wissen, aber er zeigt nicht, wie aus dem alten kirchlichen Kleinbetriebe eine neue Wirksamkeit im großen werden soll, und er zieht keine Verbindungslinien zu den Verhältnissen der Lohnarbeiter im besonderen. Das Wichtigste war ihm die kirchliche Eigentumslehre. Er sah das Besondere der katholischen Anschauung gerade darin, daß sie das Eigentumsrecht, die Teilung der Güter, wie sie sich unter den Menschen entwickelt habe, anerkenne, zugleich aber den Kommunismus heilige, indem sie die Früchte des Eigentums wieder zum Gemeingut aller mache. Das hieß denn doch nur ein neues Dilemma schaffen, höchstens eine Aufgabe stellen, keine Lösung geben. Die Gegner meinten wohl später, um solcher Bemerkungen willen in ihm den rechten und echten Kommunisten fassen zu dürfen¹⁾; er selbst aber, der persönlich immer zum Helfen im kirchlichen Geiste bereit war, hat gar nicht versucht, diesen geheiligten Kommunismus zum gestaltenden Gedanken der Sozialreform zu machen, und die kirchlichen Freunde gaben sich mit der beruhigenden Einsicht zufrieden, daß er das Eigentum als die Grundlage aller sittlichen Ordnung ansehe.²⁾

Es ist nicht so, daß angeblich neue sozialpolitische Gedanken dieser Predigten von anderen vernachlässigt worden wären, vielmehr hat Ketteler keinen Anschluß gefunden an ältere und viel gegenständlichere Anregungen anderer. Das Assoziationsrecht, das auch christliche Sozialreformer längst als wirksames Hilfsmittel der Arbeiterschaft verkündet hatten, rechnete er einfach zu den nichtigen Verheißungen,

¹⁾ Vgl. Uhlhorn, Katholiz. u. Protest. gegen. d. soz. Frage (1887) S. 20 f., aber schon die Schrift „Bischofskampf am Rhein“ (1854 s. unten II 1) S. 24: „Sind etwa jene sozialistisch-kommunistische Kanzelreden, welche Herr Bischof v. Ketteler in einer Sammlung vereinte, aus dem Gedächtnisse und Buchladen verschwunden?“ Auch an K. mag Mor. Hartmann gedacht haben, wenn er Anfang 1849 im 1. Buche der „Reimchronik des Pfaffen Maurizius“ Kap. II, 1. Taubenpost von den „demokratischen Ekklesiasten“ sagt: „Sie sprechen fast so scharlachrot, wie westphälische Kommunisten.“

²⁾ B. Weber, Char.-Bilder 472 f. (= Hist.-pol. Bl. 23, 336). — Vgl. A. Reichenspergers Aufzeichnungen v. April 1848 (Pastor 1, 235) u. s. Rede v. 4. Okt.: St. B. 4, 2423.

mit denen Führer und Verführer „das Volk“ irreleiten. Er bleibt der damals in allen sozialen Schichten und Gruppen besprochenen Arbeiterfrage als solcher so fern, wie nur eben möglich. Nicht die Predigt, aber das Buch mußte mit dieser Unfruchtbarkeit um so mehr enttäuschen, als Ketteler selbst die soziale Frage die wichtigste der Gegenwart nannte. Aus selbständigem Studium war er damals offenbar weder mit den katholisierenden Saint-Simonisten und den sozialen Lehren des katholischen Demokratismus in Frankreich vertraut noch mit der englischen Arbeiterbewegung, und man sieht nicht, daß ihm die deutsche sozialpolitische Literatur des Jahres 1848 und der vorangehenden Jahre¹⁾ anders als durch die sanften Ausstrahlungen in den Historisch-politischen Blättern, dem „Katholik“ und den sonstigen katholischen Zeitschriften und Zeitungen bekannt geworden wäre.

Die noch ungeschriebene Geschichte des sozialen Gedankens im vor-märzlichen Deutschland wird neben den Einwirkungen fremder Erfahrungen und Lehren die Anregungen deutscher Ideen nachzuweisen haben. Daß die Romantik wesentlich mitgeholfen hat, das Verständnis für die Sache des vierten Standes zu wecken, steht heute schon fest. Auch die katholisch-soziale Bewegung²⁾ verrät ihren Zusammenhang mit der Romantik; den uralten Mutterboden hat sie aber in der Kirche selbst. Die kirchliche Fürsorgearbeit war eine stetig wirkende Sozialpolitik im kleinen. Darum gerade ist es nicht leicht gewesen, die kirchliche Caritas zur modernen Sozialpolitik zu erheben. Auch in den industriell schon stark entwickelten und fast ganz katholischen Gebieten hatte die katholische Kirche noch um das Jahr 1848 nirgends die Arbeiter organisiert; selbst Kolpings katholische Gesellenvereine, die an den Industriearbeitern vorübergingen³⁾, standen damals noch in den Anfängen. Aber einige katholische Gelehrte und Literaten zeigten in den dreißiger Jahren schon Verständnis für die Sozialpolitik der Zukunft.

Ein in die Tiefe schauender Mann wie Radowitz bemerkte, unbefangener urteilend als selbst Möhler, im Jahre 1837 einmal⁴⁾, daß im Saint-Simonismus ein großes christlich-soziales Kapital geborgen ruhe. Vor ihm aber hat mit stärker drängender Kraft der bedeutendste katholische Philosoph der ersten Jahrhunderthälfte den Gedanken

¹⁾ Vgl. jetzt P. Momberts Übersicht: „Aus der Liter. über die soz. Frage u. über die Arbeiterbeweg. i. Dtl. i. d. 1. Hälfte d. 19. Jhs.“: Archiv f. Gesch. d. Sozial. 9 (1921), 169—236.

²⁾ Die neuere kathol. Darstellung v. Alb. Franz, Der soz. Kath. bis z. Tode K.s (1914) ist oft unkritisch, aber nicht unnütz. — Lehrreicher Ausschnitt: W. Schwer, Der soz. Gedanke i. d. kathol. Seelsorge (1921).

³⁾ Dazu jetzt die berechtigten Bemerkungen von Th. Brauer, Kolping (1923) S. 13 ff.

⁴⁾ Radowitz, Schriften 5 (1853), 105. — Möhler: Theol. Quartalschr. 1832 S. 305 ff. = Möhlers Gesamm. Schriften u. Aufs. hg. v. Döllinger (1839) 2, 34 ff. — Vgl. Friedr. Eberl, Die Kirche u. d. Assoziation d. Arbeiter (1866) S. 66.

der sozialen Fürsorge auf dem alten kirchlichen Untergrunde betrachtet und zugleich mit dem Gegenwartsleben der aufsteigenden Arbeiterfragen zu verbinden gesucht. Franz Baaders geistiges Wesen durchziehen überhaupt scholastische, mittelalterlich-ständische Anschauungen und Forderungen in wundersamer Verschlingung mit modernen Begriffen und Aufgaben, denen sich wieder mystische Vorstellungen beimischen. Baader faßte in seiner Schrift vom Jahre 1835¹⁾ das Mißverhältnis zwischen Vermögenslosen und Vermögenden nach der wirtschaftlichen und geistigen Seite. Das Recht der Proletarier auf Erleichterung des Lebens erkannte er ohne Einschränkung an und in ihrem Drange nach gemeinsamem Zusammenschluß gegen die Arbeitgeber sah er die begreifliche Reaktion gegen die „Conspirationen“ der Fabrikherren. Das Problem der Einbürgerung des Proletariats, glaubte er, könne durch die vom Staat zu beaufsichtigende Assoziation und die der Kirche zukommende moralische Leitung gelöst werden. Ihn erfüllte der Gedanke, daß der soziale Katholizismus die Massen gewinnen müsse; die Fürsorge der Priester für die Not der Einzelnen soll das Proletariat dem verderblichen Einflusse der Demagogen entziehen. Es kennzeichnet die Einsicht, die dieser spekulative Philosoph in das soziale Leben seiner Tage unter dem Eindruck englischer Verhältnisse gewonnen hatte, daß er sich von dem in kirchlichen Kreisen noch später heimischen Wahne freihielt, als ob die sozialen Gefahren der wachsenden Industrialisierung durch Bekämpfung der Industrie selbst beschworen werden könnten. Es geschah offenbar unter dem Eindrucke auch der Baaderschen Gedankenentwicklung, wenn bald darauf der erstaunlich belesene Buß²⁾, der überhaupt mehr durch Lesen als durch Erleben auf die soziale Frage geführt wurde, in der badischen Kammer den vielgerühmten, aber wirkungslosen Antrag auf gesetzlichen Schutz der Fabrikarbeit einbrachte. Der Gedanke einer kirchlichen Führung der sozialen Reformarbeit lag ihm damals fern; nur leise berührte er die Bedeutung der Religion. Auch hat Buß in den vielen Schriften, die er nun rasch hintereinander hinaus sandte, die eigene Anregung vom Jahre 1837 nicht weiter verfolgt, nicht mit den ihm immer mächtiger ergreifenden kirchlichen Gedanken zu einem kirchlich-sozialen Systeme verschmolzen.

Die überkommene kirchliche Caritaslehre gewann indessen allenthalben etwas mehr sozialpolitischen Inhalt, die Forderungen sozialer Fürsorge wurden in den Zeitungen fast zu alltäglichen Erscheinungen. Die Historisch-politischen Blätter z. B. brachten sogleich im ersten Jahr-

¹⁾ „Über das dermal. Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu . . .“ abgedr.: Werke 6 (1854) S. 125—144; s. bes. 138 ff., 135 f. — Treitschke 4, 599 f. hat die Bedeutung der B.schen Flugschrift hervorgehoben; v. d. Nationalökonomien ist sie kaum beachtet worden, wohl aber von Holl a. a. O. (oben S. 106 Anm. 2).

²⁾ 1841 jedenfalls nennt er Baader: Franz, Soz. Kath. 48. — Z. Folg.: Leonh. Müller, Bad. Landtagsgesch. 4 (1902) S. 93; Schnabel S. 22 u. 50 ff.; Dor, Buß (1912) S. 22 ff.

gang¹⁾ einen Aufsatz „Über Armut, Armenwesen und Armengesetze“; die Regelung des Verhältnisses von Armut und Reichtum erschien hier als eine „Lebensfrage unserer Zeit, bei deren Lösung gleichmäßig die christliche Menschenliebe, die mit jedem Leiden mitleidet wie die allgemeine Sicherheit und der Wohlstand der Länder beteiligt ist“. Im Jahre 1843 benutzten die Blätter — wir kennen sie als Kettelers ständige Begleiter — ihre Klagen über die Fortschritte der „revolutionären Theorie und Praxis, um das Staatskirchentum in Deutschland dafür verantwortlich zu machen, daß hier nicht nach Pariser Muster christliche Arbeiterbruderschaften als Phalanx gegen den Kommunismus aufgerichtet werden könnten. In demselben Jahrgange und seitdem öfter erschienen bescheidene sozialpolitische Betrachtungen kirchlichen Gepräges, auch über die aus dem Fabrikwesen aufsteigenden Bestrebungen, die immerhin zu den „vorherrschenden Tendenzen der Gegenwart“ gerechnet werden. In anderen kirchlichen Zeitschriften, im Mainzer „Katholik“ etwa, wird schon vor der Februarrevolution auch im Hinblick auf Deutschland die Erkenntnis ausgesprochen, daß in den Verhältnissen des Proletariats eine der wichtigsten Fragen der Zeit gegeben sei.²⁾ In die deutsche Märzbewegung aber wurde kein großes politisches Programm hineingeworfen, das nicht auch die soziale Frage berührt hätte.

Was bis zum Herbst 1848 über die Arbeiterfrage gesagt worden war von der deutschen Wissenschaft — Ende 1847 hatte Bruno Hildebrand den ersten Teil seiner „Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft“ abgeschlossen —, von den Parteien, in Vereinen und Versammlungen, in Büchern und in der Presse — auch in dem neuen katholischen „Mainzer Journal“ seit dem Sommer 1848³⁾ —, und alles das, was das Leben selbst lehrte, hätte Antrieb und Anhalt gewähren können zu einer tiefer greifenden Behandlung der „großen sozialen Fragen der Gegenwart“. Ketteler aber blieb der Prediger, der nur soziale Bereitschaft lehrte und sie lediglich als ein Stück kirchlicher Gesinnung, kirchlicher Frömmigkeit faßte. Das begeisterte Bekenntnis zu der Kirche als einzig zulässiger, aber auch völlig zureichender Helferin, die Weckung des kirchlichen Geistes ist diesem Seelsorger das Wichtigste; die Sinnesänderung, die Herzenerneuerung des kirchlich geleiteten Individuums bildete den Mittelpunkt seines Systems und von ihm strahlte dann, als christliche Tugend, die Liebe zum Nächsten, das soziale Verantwortungsgefühl, der soziale Geist überhaupt aus. In dieser Verbindung der persönlichen Frömmigkeit mit den sozialen Pflichten, in der wenigstens andeutenden Mahnung, die innere Ge-

¹⁾ Hist.-pol. Bl. 1 (1838), 150—163. — Z. Folg.: 11 (1843), 521—542; 12 (1843), 377—399; 17 (1846); 19 (1847) u. ö.

²⁾ Schwer 54 ff. u. 67 f.

³⁾ A. Diehl, Zur Geschichte der kath. Bewegung im 19. Jahrh. Das „Mainzer Journal“ i. J. 1848 (1911).

sinnung zur sozialen Tat werden zu lassen, darin lag das, was in diesen Predigten über Kirche und Kanzel hinauswies in den weiten Kreis der sozialen Arbeit — nur, daß jede Anleitung zu dieser sozialen Arbeit selbst noch fehlte. Diese Predigten wurden nirgends zum gegenständlichen sozialpolitischen Programm. So blieb ihre Wirkung eben Predigtwirkung. Die ergreifenden Worte mögen viele gute Vorsätze, manche gute Werke angeregt haben. Aber was wollte das für „die großen sozialen Fragen“ bedeuten?

In der zweiten Predigt, am 3. Dezember 1848, hatte Kettler es als Erfahrung der Gegenwart ausgesprochen, daß keine Staatsform, sondern allein die Kirche Gottes fähig sei, die Wohlfahrt der Menschheit zu begründen. Das war die Absage an die Frankfurter Reichsversammlung, die sich eben jetzt wieder eifrig mit dem Verfassungswerke beschäftigte. Kettler hatte im Spätsommer beabsichtigt, die Paulskirche wieder mit der Pfarrkirche zu vertauschen. Durch die Haltung seines Stellvertreters wurde ihm das verwehrt. Mit etwas unbesonnener Aufrichtigkeit hatte er diesem geschrieben¹⁾: „Nur ein kirchliches Interesse konnte mich bestimmen, die Wahl anzunehmen und auf einige Zeit aus meinem geistlichen Berufe herauszutreten. Ein politisches Interesse kenne ich für mich nicht mehr.“ Die Veröffentlichung seines Briefes nötigte ihn, sich vor seinen Wählern zu rechtfertigen. Er zeigte dabei jene geschmeidige Dialektik und rücksichtslos-geschickte Polemik, die er später in unablässigem Kampfe immer wieder bewähren sollte. Aber er mußte in der Verteidigung dem Sinn seiner Worte eine Ausdeutung geben, die einer Zurücknahme gleichkam, und er mußte nun die Lossagung von seiner geistlichen Verwerfung politischer Pflichten vor seinen Wählern und vor dem Reichstage auch durch die Tat beweisen.

Zu den Sitzungen des Reichstags, die er seit dem Mainzer Katholikentage ohne Entschuldigung versäumt hatte²⁾, kehrte Kettler zurück, als im doppelten Sinne eine österreichische Frage gestellt war: in Österreich selbst durch die im Augenblicke siegreiche Wiener Oktoberrevolution, in Frankfurt durch die Paragraphen 2 und 3 des Verfassungsentwurfes. Die Besprechung der Wiener Vorgänge hatte die Fortsetzung der Verhandlungen, die am 20. Oktober über diese, Österreichs Stellung im Reiche berührenden Paragraphen begonnen hatten, bis zum 24. Oktober verschoben. Kettler war schon wieder zugegen³⁾, als man am 23. Oktober beschloß, Beauftragte der

¹⁾ 19. 8. 1848: Br. 157. — Z. Folg.: oben S. 98.

²⁾ Vgl. St. B. 4, 2451, 2458, 2517, 2569, 2671, 2691. Vgl. dazu 3, 2363; Valentin, Die erste deutsche Nationalvers. (1919) S. 73.

³⁾ St. B. 4, 2836. — Z. Folg.: 2918 ff. usw.

Reichsversammlung „zur Abwehr des Bürgerkrieges“ nach Wien zu senden, und das Reichsministerium zu allen Maßregeln für den Schutz der Interessen Deutschlands ermächtigte. Auch er stimmte zu. Da ein Erzherzog Reichsverweser war und ein Österreicher von der Energie und der entschieden österreichischen Gesinnung Schmerlings an der Spitze des Reichsministeriums stand, forderte dieser Beschluß von den Freunden Österreichs kein Opfer. Auch bei der Abstimmung über § 2 des Verfassungsentwurfes „Kein Teil des Deutschen Reiches darf mit nichtdeutschen Ländern zu einem Staate vereinigt sein“ standen noch keineswegs scharf abgegrenzt Kleindeutsche und Großdeutsche einander gegenüber; denn auch Freunde preußischer Leitung des Reiches träumten davon, daß es Deutsch-Österreich in sich schließen werde. Die Minderheit, die einen Verzicht Österreichs auf seine staatliche Einheit nicht wünschte, und an ihn auch jetzt, da der Staat erschüttert schien, nicht glauben wollte, sie allerdings mußte in diesem Antrage schon den Ausschluß Österreichs ausgesprochen finden. Gemeinsam mit einigen anderen Klerikalen gehörte Ketteler zu dieser kleinen Gruppe, die den Antrag des Verfassungsausschusses verwarf. Als grundsätzlicher Gegner der Ausschließung und der Auflockerung Österreichs war er so starr folgerichtig, auch den Zusatzantrag der Ausschlußminderheit, daß im Wege des völkerrechtlichen Bündnisses der innigste Anschluß Österreichs an Preußen geschlossen werden solle, im Gegensatz zu seinen kirchlichen Gesinnungsgenossen Aulike und v. Bally zu verwerfen. Den ganz anders gearteten Zusatz, der „die Verhältnisse Österreichs der definitiven Ordnung vorbehalten“ wollte, hat Ketteler mit allen Gegnern und einigen überklugen Anhängern des § 2 unterstützt. Man wollte so dem Paragraphen den Stachel nehmen. Fast genau die gleiche Dreiviertelmehrheit, die diesen Versuch vereitelte, gab die notwendige Ergänzung zu ihrem ersten Beschluß, indem sie durch Annahme des dritten Paragraphen für das Verhältnis der deutschen und nichtdeutschen Länder eines Fürsten lediglich die Grundsätze der reinen Personalunion als maßgebend festsetzte. Ketteler verwarf natürlich diese Bestimmung. Er blieb sich auch darin treu, daß er die etwas preußisch schillernde Umhüllung seines Standpunktes verschmähte, nach der einige andere, auch klerikale, preußische Gegner der beiden Paragraphen griffen. Demgemäß hielt er sich bei der schwachen Minderheit, die am 3. November durch den Antrag auf Übergang zur Tagesordnung das Verhalten der siegreichen österreichischen Regierung gegenüber der deutschen Zentralgewalt und gegenüber dem österreichischen Volke der Kritik des Frankfurter Reichstages entziehen wollte. Nach diesen Mißerfolgen der streng konservativ-österreichischen Auffassung hatte er wenigstens die Genugtuung, daß die über Wiens Eroberung durch Windischgrätz erbitterten Demokraten, vergebens von dem Reichsministerium ein gröbliches Dreinfahren in Deutsch-Österreich verlangt wissen

wollten.¹⁾ Die Rücksicht auf Österreich war es wieder, die neben der kirchlichen Abneigung gegen Deutschkatholizismus und antiklerikales Demokratentum ihn und einige, meist baierische und österreichische Katholiken veranlaßte, gegen den Gedanken einer parlamentarischen Totenfeier für Robert Blum aufzutreten; die Hinrichtung Blums, die alle Demokraten bis aufs Blut empörte und weit über deren Reihen hinaus als anmaßliche und unkluge Herausforderung des deutschen Reichstages empfunden wurde, hat mindestens den Abgeordneten Ketteler nicht berührt. Sein und seiner Freunde Antrag auf Übergang zur Tagesordnung²⁾ wurde zwar unterstützt, aber abgelehnt. Die Versammlung beschloß, für Blum eine kirchliche Feier in der katholischen Kirche abhalten zu lassen; ein kirchlicher Schlag für einen Priester wie Ketteler, aber parlamentarisch erträglich, da kein gemeinschaftlicher Zug der Abgeordneten stattfinden sollte.

Die Frage an Österreich, die in den ersten Paragraphen des Verfassungsentwurfes gestellt war, wurde jetzt noch nicht entschieden. Aber alle parlamentarischen Freunde österreichisch-katholischer Vorherrschaft in Deutschland begleitete doch das bange Gefühl, daß die Arbeit an der Reichsverfassung auf ein unerwünschtes Ziel ausmünden werde, daß die Macht, die man schaffen sollte und wollte, schließlich in preußische Hände fallen, daß das Reich ein Deutschland ohne Österreich werden könne. Die Eifrigsten wollten den Einzelstaaten, und das hieß insbesondere Preußen, möglichst noch geringere Rechte zuerkannt wissen, als in dem Verfassungsentwurfe vorgesehen war. Man versteht danach, daß Ketteler z. B. in Gemeinschaft mit einigen wenigen Klerikalen für den vorwiegend von Demokraten gestützten, beinahe tatsächlich zum Siege geführten Antrag stimmte, den einzelnen deutschen Regierungen nicht nur das Recht zu ständigen, sondern das Recht zu Gesandten überhaupt zu nehmen.³⁾ Aber eben jede Stärkung der Reichsgewalt konnte künftig jenem Preußen zustatten kommen, das man in Schranken halten wollte. Der Artikel 3 des Entwurfes führte überhaupt in ein Gebiet, wo, nach Radowitzens aufrichtigem Bekenntnis, die eigentliche Schwierigkeit des Verfassungswerkes lag. Gerade die aus politischen oder kirchlichen Gründen fest zu Österreich haltenden Abgeordneten mußten bei diesen tief in alle Empfindungen eingreifenden Verhandlungen ein zwiespältiges und unsicheres Gefühl in sich tragen; der Zusammenstoß zwischen preußischer Krone und preußischer Nationalversammlung, der fast gleichzeitig mit dem Siege der österreichischen Regierung über die Wiener Revolution eintrat und sich seit der Berufung des Ministeriums Brandenburg am 2. November rasch verschärfte, mußte ihnen alle Erwägungen noch schwieriger, alle Erwartungen noch ungewisser machen. Es ist darum gerade

¹⁾ 17. 11. 48: St. B. 5, 3398 f.

²⁾ St. B. 5, 3625.

³⁾ St. B. 4, 2994 (31. 10). Anders beim Konsularrecht: 2999.

bei einem zugleich berechnenden und impulsiven Manne wie Ketteler nicht leicht, aus den Abstimmungen dieser erregten Wochen die leitenden Gedanken herauszufinden.

Man darf es wohl als einen Ausdruck seines Autoritätsgefühles, seines praktischen Verstandes und seiner Abneigung gegen jeglichen Parlamentsabsolutismus nehmen, wenn er zusammen mit Radowitz, auch mit Phillips und anderen seiner kirchlichen Freunde bei der Beratung des Ausschußberichtes über die Berliner Ereignisse für Vinckes Antrag auf Übergang zur motivierten Tagesordnung stimmte.¹⁾ Die Begründung dieses Antrages enthielt freilich neben der Anerkennung der verfassungsmäßigen Berechtigung des Vorgehens der preußischen Regierung die Erwägung, daß man über die Zweckmäßigkeit ihrer Anforderungen zur Zeit in Frankfurt nicht urteilen könne, und die den Reichsgedanken anerkennende Feststellung, daß das Reichsministerium bereits eingeleitet habe, was in der Sache im Interesse Deutschlands zu tun war. Die kleine Gruppe von 45 Abgeordneten, die sich vergebens für Vinckes Antrag einsetzte, stand erst dann im großen Verbanne mit fast allen Gegnern der Demokratie, als man Heinrich Simons grobschlächtige Forderung abwies, die preußische Regierung durch die Zentralgewalt als außer ihrem Rechte erklären zu lassen, wenn sie dem Lande ein Ministerium gegen den Willen der Volksvertretung aufdringen und diese eigenmächtig vertagen oder verlegen wolle. Die anderen radikalen Vorstöße gegen Preußen machte Ketteler ebenso wenig mit; auch er konnte die mögliche Gefahr einer demokratisch-radikalen Kammerherrschaft in Berlin nicht verkennen. Aber ihn bestimmte neben kirchlichen Erwägungen nur der Gedanke an die allgemeine Sicherheit und Ordnung; die besonderen Sorgen der Preußenfreunde bekümmerten ihn nicht. Gerade darum brauchte er den Fehler, den die führenden Frankfurter Mittelparteien durch die den Ausschußanträgen entsprechenden polizeimäßig-vormundschafftlichen Beschlüsse vom 14. und 20. November gegenüber der preußischen Regierung begingen, nicht auch als eigene Fehler zu empfinden. Manche konservative Klerikale, wie Radowitz und Phillips, gehörten am 20. November zu den wenigen, die dem Frankfurter Reichstage nicht die Aufgabe zuteilten (und wohl auch nicht die Kraft zutrauten), mit Hilfe der Zentralgewalt die preußische Krone zu der Berufung eines volkstümlichen Ministeriums zu bewegen. Ketteler ist, anders als die meisten aus der Mitte, ganz gewiß nicht dem „leisen Einflusse der populären Stimmung“²⁾ gewichen; er mag vielmehr recht bewußt die Befriedigung genossen haben, diesmal nicht wie zwei Monate zuvor, gezwungen zu sein, das „Preußentum“ durchschlüpfen zu lassen. Vor einer demokratischen Ausdeutung seiner Abstimmung

¹⁾ St. B. 5, 3296 (14. 11.).

²⁾ Haym 2, 37. Vgl. Meinecke, Weltb. 2385; 2396 f.

schützte ihn der gegen die Demokraten unter ihren Pfuirufen angenommene zweite Absatz des Ausschußantrages, worin die Reichsversammlung „den auf Suspension der Steuererhebung gerichteten, offenbar rechtswidrigen, die Staatsgesellschaft gefährdenden Beschluß der in Berlin zurückgebliebenen Versammlung ausdrücklich für null und nichtig“ erklärte; er unterzeichnete überdies gemeinsam mit fast allen seinen katholischen Freunden die protestantische Erklärung, kraft deren insgesamt 140 Abgeordnete sich ausdrücklich verwahrten „gegen die Auslegung, als enthielte unser Votum die indirekte Anerkennung der Rechtmäßigkeit irgendeines von jener Versammlung seit ihrer Vertagung gefaßten Beschlusses“.¹⁾

Der demokratische Gedanke also, das preußische Königtum durch Begünstigung der preußischen Nationalversammlung zu treffen, blieb dem Abgeordneten v. Ketteler fremd. Er hat auch jetzt noch rein demokratische Forderungen, wie etwa das Einkammersystem, abgelehnt. Er stimmte sogar am 12. Dezember — gerade von seiner letzten Mainzer Predigt zurückkehrend — für das absolute Veto der Reichsgewalt. Aber als der Antrag in der Minderheit blieb, ist Ketteler nicht jener Erklärung gegen die Folgen dieses Beschlusses beigetreten, die seine unbedingt monarchischen oder entschieden preußisch gerichteten Genossen, Radowitz voran, zusammen mit anderen Anhängern einer starken Monarchie sofort abgaben. Er unterstützte vielmehr jetzt, wie einst in der polnischen Frage von den Freunden getrennt, die demokratischen Bemühungen, das künftige Reichsoberhaupt von dem künftigen Reichstage verfassungsmäßig abhängig zu machen. Ende November hatte Felix Schwarzenberg als Ministerpräsident die Festigung des „verjüngten“ Österreich verkündet. Damit war die Ausschließung Österreichs vom Frankfurter deutschen Verfassungswerke wahrscheinlich geworden. Es wirkte die Sorge vor der preußisch-kleindeutschen Lösung der deutschen Frage, wenn Ketteler sich auf der Seite der Demokraten mit dem bloß aufschiebenden Einspruchsrechte der Reichsgewalt einverstanden erklärte²⁾, zuletzt, da die strengeren Fassungen abgelehnt wurden, auch mit der gelinderen, die eine ziemlich bedeutende Mehrheit fand und doch immer noch bei Meinungsverschiedenheiten zwischen Reichstag und Reichsoberhaupt den Willen des Reichstages zum Gesetze machte. Er wurde offenbar getrieben von einer Stimmung, wie sie später im Frühjahr 1849 manche Klerikale zur Annahme des Erbkaiserantrages bewog: das suspensive Veto sollte im voraus wie eine Suspension des preußischen Kaisergedankens wirken; Ketteler durfte sich sagen, daß Friedrich Wilhelm IV. eine Kaiserkrone mit parlamentarischer Hypothek nicht annehmen werde.

¹⁾ St. B. 5, 3475 (21. 11.).

²⁾ St. B. 6, 4106 (12. 12.). — Z. Folg.: 4120.

Ketteler hat also auch diesen Paulskirchenkampf nicht ohne politische Gedanken und selbst nicht ohne politische Leidenschaft mitgekämpft. Aber, was ihn, der sich ehrlich auch nach seiner Seelsorge sehnte, bis dicht an Weihnachten heran in Frankfurt festhielt, das war nicht dieser in die Zukunft weisende Kampf, der durch ganz andere als die parlamentarischen Kräfte entschieden werden mußte, waren vielmehr wiederum kirchliche und kirchenpolitische Aufgaben: neben der Mainzer Predigtspflicht die zweite Lesung der Frankfurter Grundrechte. Eben darum unterstützte er auch das demokratische Begehren am 2. Dezember, schon auf die nächste Tagesordnung die Grundrechte statt des Reichstages zu setzen, „weil das Volk mit Ungeduld auf diese Grundrechte wartet“.¹⁾ Die Zustimmung zu diesem popularitätslüsternden Antrage würde, wenn die geistliche Ungeduld ihn nicht gedrängt hätte, gewiß ihm selbst so fern gelegen haben wie den meisten Mitgliedern des katholischen Vereins; nur Deiters, der Ausschußberichterstatter über die Grundrechte war, und der beharrlich zur Linken haltende Clemens standen neben ihm, während die übrigen gerade durch ihre Stimmen die Ablehnung herbeiführten.

Schon am 6. Dezember wurde indessen tatsächlich die zweite Grundrechtsbesprechung in die Beratung über die Reichsverfassung hineingeschoben. Nun zogen noch einmal binnen vierzehn Tagen jene schönen „Grundrechte“ vorüber, die allen so erdennahe erschienen und doch auch damals wie im luftleeren Raume über dem noch luftleeren Reiche schwebten. Die Adelsfrage erhob sich jetzt wieder. Der Ausschuß hatte sich im Artikel 2 der Grundrechte auf die Feststellung der Abschaffung der Standesvorrechte und der gesetzlichen Gleichheit der Deutschen beschränkt.²⁾ Der Zusatzantrag Moriz Mohls „Der Adel wird hiermit abgeschafft und darf nicht wieder eingeführt werden“ wurde gegen eine starke Minderheit abgelehnt, ebenso der zweite Antrag der Linken, daß alle Adelsbezeichnungen ihre Bedeutung verlieren und vom Staate weder anerkannt noch gebraucht werden sollten. Mit dem zurückhaltenderen Zusatze „Der Adel als Stand ist abgeschafft“ hatten die Demokraten Glück; er wurde mit geringfügiger Mehrheit unter dem Beifall der Linken angenommen. Ketteler hatte gegen diese Zusatzanträge gestimmt. Zu dem letzten aber gab er mit 60 anderen Abgeordneten — von seinen katholischen Genossen wieder nur Clemens — die Erklärung ab, nur deshalb dagegen gestimmt zu haben, weil nach der im §7 bereits ausgesprochenen Abschaffung der gesetzlichen Standesunterschiede eine besondere Erwähnung der Aufhebung eines nicht mehr existierenden „Adelsstandes“ gänzlich überflüssig sei. Es klingen in dieser Erklärung Gedanken der ungehaltenen Adelsrede Kettelers an. Die Adelsbezeichnungen — sie wurden in der Reichsversammlung

¹⁾ St. B. 5, 3791.

²⁾ St. B. 5, 3870. — Z. Folg.: 3906, 3915.

sogar von den Adligen beibehalten, die gegen ihren amtlichen Gebrauch stimmten — ließ er jetzt gelten, aber die Preisgabe der Standesvorrechte wolle er noch einmal geflissentlich betonen. Es ist sehr bezeichnend, daß die übrigen adligen und bürgerlichen Mitglieder des katholischen Vereins, wohl von Radowitz veranlaßt, zusammen mit einigen wenigen anderen Abgeordneten dieser Erklärung noch hinterdrein eine andere entgegenhielten¹⁾, die mit Berufung auf die Ablehnung der gegen den Adel als solchen gerichteten Anträge feststellte, daß die Nationalversammlung „den Fortbestand des Adels an und für sich nicht beanstandet“ habe. Die Zustimmung einer Zufallsmehrheit zu jenem außerhalb des Zusammenhangs der Abstimmungen mißverständlichen und eben darum der Linken erwünschten Antrage „Der Adel als Stand ist abgeschafft“ mußte in der Tat denen, die auch nicht Stimmungszugeständnisse machen wollten, diese ausdrückliche Feststellung näher legen als jene halb entschuldigende Erklärung.

Übrigens stimmten bei diesen ersten Grundrechtsfragen noch mehr als sonst in diesem Parlamente der selbständigen Köpfe nicht Parteien, sondern Persönlichkeiten. Demokratische Gleichmacherei lehnte auch Ketteler ab. Er gehörte nicht zu der seltsam zusammengesetzten Mehrheit, die, dem verständigen Ausschußantrage zuwider, am 6. Dezember auch jenes Grundrecht des Revolutionsssommers wiederherstellte, daß alle nicht mit einem Amte verbundenen Titel aufgehoben seien und — von neuem erkennt man hier im kleinen die konziliäre Ewigkeitsstimmung dieses Parlaments! — „nie wieder“ eingeführt werden dürften. Er stimmte auch gegen die demokratischen Ordensverteilungsanträge²⁾, deren erster, auf Abschaffung der staatlichen Ordensverleihung gerichtet, fiel, während der zweite, der die Annahme ausländischer Orden verbot, eine Mehrheit fand. Die Beseitigung der Todesstrafe blieb wie bei der ersten Lesung bestehen. Man wird Kettelers innere Begründung wohl richtig treffen, wenn man sich die Erwägungen, die einst der junge Karl Hase³⁾ in einer vielbeachteten Schrift gegen die Todesstrafe ins Feld führte, katholisch ergänzt denkt: unbedingte Achtung des Menschenlebens für seine unsterblichen Zwecke, solange Gott und die Natur es bestehen lassen; der Kirche als der Vertreterin Gottes gehört das Leben, das der Staat nicht durch Rechtspruch kürzen darf. Die meisten katholischen Freunde Kettelers, auch geistliche, dachten schon anders. Die Todesstrafe nach Kriegerecht versuchte niemand zu beseitigen, und der demokratische Wunsch, dieses Recht auf die Dauer eines Krieges mit auswärtigen Staaten zu beschränken, hatte tatsächlich nur die demokratische Minderheit hinter sich; auch dem allzu offen durch Revolutionsbedürfnisse eingegebenen

¹⁾ St. B. 5, 3939 (7. 12.).

²⁾ St. B. 5, 3920, 3925 (6. 12.). — Z. Folg.: 3944 ff.

³⁾ Vgl. K. v. Hase, Ideale und Irrtümer (1872) Kap. 7 S. 283 f. (7. Aufl. S. 227 f.).

Begehren, die Befugnis zur Erklärung des Belagerungszustandes und des Standrechtes nur für Zeiten eines auswärtigen Krieges gelten zu lassen, versagte sich Ketteler mit der gemäßigten Minderheit ebenso, wie dem „Grundrechte“, die Fälle und Formen der Anwendung solcher Rechte durch ein Reichsgesetz bestimmen zu lassen. Die Preßfreiheit wurde nicht umstritten; nur die Beschränkung auf die Abwehr „vorbeugender Maßregeln“ gegen die Pressefreiheit veranlaßte eine Plänkelei mit einer kleinen radikalen Gruppe.

Die Artikel 5 und 6 des neuen Entwurfes aber, die den früheren Grundrechtsartikeln 3 und 4 des Entwurfes entsprachen, führten wiederum auf den alten Kampfplatz um Glaubensrechte, Kirche und Schule. Hier begann der Streit sogleich mit den ersten Folgerungen aus der zur Selbstverständlichkeit gewordenen, zwar nicht von allen gebilligten, aber doch von niemand, vollends nicht mit kanonischen Satzungen offen angefochtenen Anerkennung der vollen Glaubens- und Gewissensfreiheit jedes Deutschen, „Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren, oder sich irgendeiner religiösen Genossenschaft anzuschließen“. So lautete der zweite Absatz des einleitenden Paragraphen. Er hatte vielfach Anstoß gegeben, hatte, wie der Verfassungsausschuß selbst erklärte, als eine Art Proklamierung des Indifferentismus das religiöse Gefühl vieler Deutschen verletzt, wie die zahlreichen Eingaben zeigten. Die Mehrheit des Ausschusses strich den Satz, da sie der Überzeugung war, dem religiösen Gefühle Rechnung tragen zu können, ohne irgendwie das Prinzip der Freiheit zu verletzen. Man erkennt aus diesen und anderen Änderungen die Wirkungen der katholischen Wünsche, die draußen, in der Versammlung, im Verfassungsausschusse geäußert worden waren. Demokraten aber verurteilten gerade auch derartige kirchenfreundliche Beschlüsse als einen Rückfall, wie sie denn überhaupt in der zweiten Bearbeitung der Grundrechte eine Umgestaltung „im Sinne der vorrevolutionären, polizeistaatlichen Auffassungsweise“ sahen und darum den durch Venedeys leidenschaftliche Rede vom 6. Dezember begründeten Antrag stellten, einen neuen, im Geiste der ersten Grundrechtslesung arbeitenden Ausschuß zu ernennen. Dieser Vorstoß scheiterte, aber die von der Minderheit des Verfassungsausschusses vorgeschlagene Wiedereinsetzung jener Worte über die Offenbarung der religiösen Überzeugung erhielt eine knappe Mehrheit, während der dem katholischen Empfinden noch unerfreulichere Satz über die „religiöse Genossenschaft“ fiel.

Rücksicht auf kirchliche Ansprüche bewies die Ausschußmehrheit auch bei der Überarbeitung des § 14. Sie beließ die Erklärung „Es besteht fernerhin keine Staatskirche“, beseitigte aber den einschneidenden Satz „Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat“. Die Minderheit des Ausschusses aber legte den Satz, der sich aus den liberalen Grundgedanken ohne weiteres ableiten ließ,

von neuem vor und sie kam zum Ziele.¹⁾ Die fast geschlossene Gegnerschaft der Klerikalen gegen diese Bestimmung erklärt sich aus dem Wunsche, in der Reichsverfassung, die eine unbeschränkte Kirchenfreiheit versagte, nicht auch noch die bestehenden kirchlichen Vorrechte grundsätzlich beseitigen zu lassen. Ketteler wird bei der Ablehnung auch von seinem Abscheu vor einer Gleichstellung des Deutschkatholizismus und ähnlicher Gemeinschaftsbildungen mit seiner Kirche angetrieben worden sein. Der Gleichheitsstandpunkt, den seine Septemberrede aus taktischen Gründen so übereifrig in den Vordergrund geschoben hatte, galt ihm jetzt jedenfalls nicht als Hindernis, und er wie seine Gesinnungsgenossen zeigten mit dieser Abstimmung, daß sie nicht den Anspruch erhoben, als grundsätzliche Anhänger der Trennung von Staat und Kirche zu gelten.

Bei der zweiten Lesung des alten Artikels IV der Grundrechte, am 15. Dezember, versuchten die Klerikalen noch einmal, ihre Auffassung vom Schul- und Unterrichtswesen einigermaßen durchzusetzen. Ketteler, ihr rednerischer Führer bei der ersten Lesung, stand offenbar auch bei der Vorbereitung der Anträge zur zweiten Lesung voran. Nach dem § 23 der neuen Ausschlußfassung sollte die Bestimmung des alten § 18 „Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht des Staates und ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher entzogen“ — durch Weglassung des Wörtchens „gesamte“ aus Rücksicht auf die Familienerziehung, durch Zufügung der Worte „abgesehen von theologischem und Religionsunterricht“ im letzten Satzteile aus Rücksicht auf die Kirche geändert werden. Gegen diese neue Zufügung erhoben sich radikale, gegen den ganzen zweiten Absatz der klerikale Antrag, der also nur die jetzt nicht mehr zu umgehende Oberaufsicht des Staates anerkennen sollte. Diese Anträge wurden verworfen, die des Ausschusses angenommen. Dem ersten Teile des alten § 18 entsprach § 24 der neuen Fassung: „Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen und an solchen Unterricht zu erteilen, steht jedem Deutschen frei, wenn er seine sittliche und wissenschaftliche (oder technische) Befähigung der betreffenden Staatsbehörde nachgewiesen hat.“ Ein klerikaler Antrag wollte hier den bösen Bedingungsatz beseitigen. Dieser Antrag, wie der erste, wird in den Verhandlungen als „Amendement Phillips und Genossen“ bezeichnet. Ein kleiner parlamentarischer Zufall läßt uns indessen vermuten, daß Ketteler hier der Treibende war. Der Vizepräsident Beseler vergaß es, diesen Antrag zu verlesen. Da erinnerte Ketteler daran²⁾ und bat, dem Antrage, „der von mir mit mehreren anderen gestellt worden ist“, als dem weitest gehenden die erste Stelle bei der Abstimmung einzuräumen. Man mag im katholischen Verein erwartet haben, für diesen Antrag, der in der Tat die größte Bewegungsfreiheit ließ, die Radikalen alle

¹⁾ St. B. 6, 4127.

²⁾ St. B. 6, 4142 (15. 12. 48). — Z. Folg.: 4157 ff.

und noch etliche individualistische Theoretiker zu gewinnen. Aber den Demokraten, die durch parlamentarische Zugeständnisse an die kirchlichen Mächte ohnedies gereizt waren, schien er eben als klerikaler Vorschlag schon verdächtig. Er hatte so wenig Erfolg, wie der gleichfalls unter dem Namen Phillips gehende Eventualantrag, der bescheidenste unter den immer bescheidener werdenden Versuchen, einen Rest der klerikalen Schulpläne zu retten: man wollte den Befähigungsnachweis vor der Staatsbehörde ausdrücklich auf eine öffentliche Prüfung durch eine deutsche Prüfungskommission beschränkt wissen. Bei der Erfolglosigkeit aller dieser Bemühungen war es ein kleiner Trost wenigstens, daß der radikal-individualistische, antiklerikale zugleich und antisemitische Moriz Mohl¹⁾ mit seinem Antrage nicht durchdrang, die kirchlichen Behörden (abgesehen vom Religionsunterricht) und die Orden von dem Rechte der Schulgründung, Schulleitung und Unterrichterteilung eigens auszunehmen, vorbehaltlich gesetzlicher Bestimmungen. Übrigens wurde schließlich nicht die vom Verfassungsausschusse, sondern die vom Schulausschusse empfohlene Fassung angenommen, die nur den Nachweis der „Befähigung“ schlechthin forderte; die Klerikalen, unter ihnen Ketteler, stimmten gegen diesen Antrag und ließen so erkennen, daß es ihnen bei ihrem Eventualantrag eben lediglich um den Zusatz über die Prüfung zu tun war.

Die beiden Grundrechtsbestimmungen erster Lesung „Die öffentlichen Lehrer haben die Rechte der Staatsdiener. Die Gemeinden wählen aus den Geprüften die Lehrer der Volksschulen“ hatte der Verfassungsausschuß für die zweite Lesung fallen lassen, mit Berufung auch auf die einander widerstrebenden Eingaben. Aber gemäß dem Vorschlage des Schulausschusses wurde der erste Satz nach Abweisung der weitergehenden demokratischen Forderung einer Verstaatlichung aller Volksschulen genau im alten Wortlaute mit großer Mehrheit wiederhergestellt, der zweite Satz aber durch die staatsfreundlichere Vorschrift ersetzt „Der Staat stellt unter gesetzlich geordneter Beteiligung der Gemeinden aus der Zahl der Geprüften die Lehrer der Volksschulen an“. Ketteler hat mit fast allen seinen katholischen Freunden gegen diese Anträge gestimmt. Sie widersprachen durchaus der von ihm zwei Monate zuvor mit werbender Beredsamkeit verfochtenen Forderung, die Volksschulen zu Gemeindeschulen zu machen. Diese Forderung war bei der zweiten Lesung wiedergekehrt in dem Zusatzantrage der hier dem Namen nach von Phillips geführten Gruppe. Jetzt, da die Entschlüsse der Versammlung über den Antrag hinweggegangen waren, zog Phillips ihn zurück, nicht ohne dem notwendigen Verzicht einen volkstümlichen Schein zu geben, mit der spitzigen Erklärung: „weil durch die hohe Nationalversammlung den Gemeinden nicht die beantragten Rechte zugestanden worden sind, so wollen

¹⁾ Vgl. Lempp 202 ff.

wir ihnen auch nicht neue Pflichten auflegen.“¹⁾ Einige kleine Erfolge errangen immerhin Ketteler und seine Genossen von der katholischen Vereinigung noch zuletzt. Eben durch den Ausschlag ihrer Stimmen wurde der aller kirchlichen Auffassung grundsätzlich widersprechende Antrag des Schulausschusses „Die öffentlichen Schulen dürfen nicht konfessionell sein“ zu Fall gebracht. Auch die Forderung desselben Ausschusses „Besondere Schulen für Kinder armer Eltern (sog. Armenschulen) und geschlossene Waisenhausschulen dürfen nicht bestehen“ unterlag, freilich nur einer Zufallsmehrheit von acht Stimmen; damit blieben solche Schulen, die auf kirchlichen Stiftungen ruhten, kirchlichem Einflusse unterstanden, grundsätzlich gesichert. Schließlich scheiterte auch der demokratische Versuch, die vom Verfassungsausschuß beseitigte grundrechtliche Verbannung der Jesuiten und verwandter Orden wieder in die Grundrechte hineinzubringen; einige Demokraten sogar haben das um des Prinzips der Freiheit willen abgelehnt.

Diese letzten Schulkämpfe spielten sich am 15. Dezember ab. An diesem Tage bereits war die Berufung Heinrichs von Gagern in das Reichsministerium, die erst am 18. förmlich vollzogen wurde, eine feststehende Tatsache. Am 16. wurde sie zusammen mit der Entlassung Schmerlings der Paulskirche angezeigt. Diesem für alle Freunde einer preußischen Reichsleitung verheißungsvollen und feierlichen Augenblicke, da Gagern selbst sich dem Parlamente als den Minister der Zukunft vorstellte, ist Ketteler geflissentlich aus dem Wege gegangen. Er erschien zu Beginn der Sitzung am 16. Dezember, aber er verließ sie sogleich wieder. Er stand fortan in keiner anderen Verbindung mit dem Parlamente, als daß am 17. Dezember sein Urlaubsgesuch für einen Monat genehmigt wurde, und daß am 22. Januar 1849 der Präsident Eduard Simson der Versammlung mitteilte, Herr von Ketteler, Abgeordneter aus dem preußischen Westfalen, habe sein Mandat niedergelegt.

Es war die parlamentarische Flucht aus der deutschen Reichsversammlung, die ein preußisches Deutschland schaffen zu wollen schien, es war die priesterliche Rückkehr in den preußischen Staat, der jeglicher priesterlichen Tätigkeit freie Bahn verhieß. In Frankfurt war um die Dezembermitte alles durch den Gegensatz zwischen Großdeutsch und Kleindeutsch zerrissen. Parteigemeinschaften und persönliche Verbindungen lösten sich. Der katholische Verein hörte auf zu bestehen. Er hatte immer unpolitisch sein wollen. Gerade weil er wirklich unpolitisch war, konnte er sich nicht länger behaupten. Max von Gagern neben Buß, Radowitz neben Reichensperger — das vertrug sich jetzt nicht mehr. Es kam auch nicht zu der klerikalen Parteibildung, wie

¹⁾ St. B. 6, 4167.

sie ein Vierteljahr vorher Ketteler's politische Gedanken beschäftigt hatte. Die Masse der Klerikalen ging in der Masse der Großdeutschen auf. Eine unmittelbar kirchliche Frage war nicht mehr gestellt. Mit den Kirchen- und Schulrechten hatte man am 15. Dezember abgeschlossen. Für den Rest der Grundrechte — Eigentums-, Jagdrechte u. dgl. — bedurfte man keines katholischen Vereins mehr, und am 21. Dezember, als Ketteler, am Tage nach seiner letzten Mainzer Dompredigt, auf dem Wege in sein Pfarrdorf war, wurden die Grundrechte mit der Abstimmung über das Einführungsgesetz auch förmlich abgeschlossen.

Der katholische Verein, der in der Stille entstanden war und in der Stille verschwand, hat seine Ziele nicht erreicht. Aber die zweite Lesung der Grundrechte hatte einzelne Änderungen in seinem Sinne herbeigeführt, und die maßvolle Reichstagsmehrheit durfte sich mit Recht sagen, in der allgemeinen Freiheit auch die kirchliche genügend gesichert zu haben, wenn sie in den Grundrechten die Kirche lediglich den „allgemeinen“ Gesetzen unterordnete. Das alles indessen waren nur Formeln und Sätze. Sie bedeuteten wenig in ihren Einschränkungen, wenig in ihren Verheißungen. Der große Gewinn für die Männer der Kirche lag nicht in Frankfurt sondern in Berlin.

Am 5. Dezember 1848 wurde die preußische Verfassung veröffentlicht. Auch sie entsprang im politischen Sinne aus dem preußisch-deutschen, dem preußisch-österreichischen Ringen. Berlin schien Frankfurt zugleich und Wien überwinden zu wollen. Diese Verfassung war von der Krone dem Lande auferlegt worden, aber sie atmete liberalen Geist, und dieser preußische liberale Geist hatte, unbekümmerter als die sorglich wägende deutsche Gemeinschaft in Frankfurt, auch der stärksten selbständigen Macht im Staate eine Verwaltungsfreiheit gewährt, die durch keine Staatsverwaltung sollte gehemmt werden dürfen. „Die evangelische und die römisch-katholische Kirche sowie jede andere Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds.“ So lautete Artikel 12 der preußischen Verfassung. Hier kehrte der Frankfurter Satz von der Selbständigkeit kirchlicher Verwaltung wieder, doch ohne die Frankfurter Einschränkung, und hier ward der Besitzstand der Kirche verbürgt. Der preußische König gab der katholischen Kirche seines Landes mehr, als die katholischen Abgeordneten vom deutschen Parlamente je zu erwarten gewagt hatten. Hier waren die Herzenswünsche der Frankfurter Klerikalen erfüllt: die selbständige und doch privilegierte Kirche war in ihrer Freiheit anerkannt, — sie war anerkannt nicht von einem staatenlosen Parlamente, sondern von der stärksten politischen Macht, die es damals auf deutschem Boden gab.

So konnte Ketteler der rasch in Ohnmacht versinkenden kirchlich gleichgültig gewordenen Reichsversammlung den Rücken zukehren

und sich dem Staate zuwenden, dessen Dasein selbst er ein halbes Jahr zuvor in katholischer Reichsstimmung unbedenklich geopfert haben würde, dem er auch jetzt noch mit politischem Argwohn gegenüberstand, der nun aber das Land der kirchlichen „Magna charta“ geworden war.

In Preußen erhielt der Dorfpfarrer Freiherr von Ketteler wenige Monate nach seinem Verzicht auf die Abgeordnetentätigkeit und doch nicht zuletzt dank dieser Tätigkeit die bedeutendste katholische Pfarrei, die in der preußischen Monarchie überhaupt bestand. Eben als Pfarrer von St. Hedwig in Berlin freilich sollte er erfahren, daß auch in Preußen, den günstigen Verfassungsbestimmungen zum Trotz, die Bürokratie noch die Kirche umklammert hielt. Er lernte die alt-preußischen Verwaltungsmächte in ihrer Einwirkung auch auf die kirchlichen Verhältnisse aus der Nähe kennen und suchte sich mit ihnen auseinanderzusetzen; so erscheint in dem Berliner Propste der „streitbare“ Bischof der Kirchenpolitik vorgezeichnet.

Die Berufung Kettelers nach Berlin war vor allem das Werk des Geheimen Oberregierungsrates Matthias Aulike¹⁾ aus dem preußischen Kultusministerium. Mitglied der Paulskirche und des katholischen Vereins zu Frankfurt, hatte Aulike, vier Jahre vor Ketteler in Münster geboren, fast gleichzeitig mit seinem geistlichen Landsmanne, dem er noch in den letzten Kämpfen um die Schulrechte eng verbunden war, den Abschied aus der Nationalversammlung genommen. Aulike, seit März 1839 Hilfsarbeiter im Kultusministerium, seit Januar 1841 vortragender Rat in der neuen katholischen Abteilung, seit Oktober 1846 ihr tatsächlicher Leiter, war ein strenger Katholik. Nicht ohne Staatsgesinnung, recht von innen her auf den Ausgleich zwischen Kirche und Staat gerichtet, wurde er doch in der Tiefe so sehr durch kirchliche Gedanken beherrscht, daß er ganz wesentlich aus ihnen heraus seine Vorstellung von diesem Ausgleich bildete und auch da noch mit kirchlichen Begriffen arbeitete, wo er lediglich politisch zu denken meinte. Er brauchte in sich selbst einen Kampf zwischen weltlichem und kirchlichem Staatsbegriffen nicht erst durchzukämpfen; indem er dem katholischen Ideale diente, glaubte er zugleich dem wahren Wohle des Staates zu dienen. Er hatte zu viel bürokratisches Selbstgefühl, um jede Meinungsverschiedenheit, jede Spannung zwi-

¹⁾ Lebensdaten: R. Lüdicke, Die preuß. Kultusminister u. ihre Beamten (1918) S. 25. — Vgl. die Briefe bei Pfülf, Geissel (s. Register); J. F. v. Schulte, Leb. erg. 1, 63 ff.; Friedrich, Döllinger 1, 361 u. 3, 192 ff.; J. Jung, Ficker 68 f.; Pastor, Gagern 279 u. 328; Sepp 117; Hertling, Erg. 1, 57. Auch: O. Mejer, Z. Naturgesch. d. Zentrums (1882) S. 28; Hase, Polemik 4580; Treitschke 5, 298 (vgl. 4, 714). Mz. J. 1867 Nr. 242 (Denkmal für den 1865 verstorbenen Aulike).

schen Regierung und Episkopat ohne weiteres der weltlichen Seite zur Last zu legen, aber jeden tieferen geistlich-weltlichen Widerstreit überwand er persönlich im kirchlichen Geiste. Da er die Kirchenfreiheit im bischöflichen Sinne zu fassen wünschte, war er willens, in engster Fühlung mit den Bischöfen zu handeln. Unterordnung unter die berufenen Führer der Kirche mußte ihm mehr bedeuten als Unterordnung unter weltliche Gewalt. Er empfand es nicht als eine Verletzung seines Amtseides, sondern lediglich als Erfüllung einer Christenpflicht, wenn er das, was ihm dienstlich bekannt wurde, in vertraulichen Privatbriefen dem Kölner Erzbischofe weitergab. Geissel, der ihn schon seit dem Jahre 1841 als einen „sehr braven“ Katholiken kannte und ihm freundschaftlich verbunden war, erhielt durch ihn einen unmittelbaren Einblick in die Ministerialgeschäfte, und das bedeutete bei einem Manne von der kraftvollen Gewandtheit Geissels mehr als bloßes Zuschauen. Vielleicht ohne sich dessen bewußt zu werden, wurde Aulike gelegentlich aus einem Ministerialrate zum erzbischöflichen Rat. Wenn er sich mit gutem Recht ein Verdienst an den preußischen Kirchenparagraphen zuschrieb¹⁾, so steckte in seinen Bemühungen auch ein Stück des Willens und der Gedanken des Erzbischofs von Köln, der gerade im Frühjahr und im Sommer 1848 stets in Fühlung mit ihm blieb. Des geistlichen Antriebes hat es bei diesem Manne kaum bedurft. Seine Abneigung gegen staatliche Bevormundung der Kirche glich der des Erzbischofs. Schon vor den Märztagen vertrat er gegenüber dem Kultusminister von Raumer eifrig den katholischen Standpunkt. Jetzt, unter Ladenberg, der das Rheinland aus früherer Tätigkeit kannte, aber dem Kölner Erzbischof als ein besonders gefährlicher Bürokrat der alten Schule erschien, hielt Aulike vollends entschlossen an seiner katholischen Auffassung fest. Es bezeichnet seine Grundanschauung, daß er wie den unkirchlichen Bürokratismus in Preußen, so den scheinkirchlichen Josephinismus in Österreich als den Feind ansah, dessen Bekämpfung ihm eine Aufgabe von weltgeschichtlicher Bedeutung war.

Aus dieser seiner kirchlichen Gedankenwelt heraus ist Aulikes Bemühung um Ketteler zu verstehen.²⁾ Der Propst Brinkmann von St. Hedwig hatte sich schon im Frühjahr 1847 nach seiner westfälischen Heimat zurückgesehnt. In den Frankfurter Monaten beschäftigten also den Leiter der katholischen Abteilung seit langem die Gedanken an die Neubesetzung der wichtigen Stelle. Sobald Brinkmann vom König ein Kanonikat am Dom zu Münster erhalten hatte, wußte Aulike den Minister und auch Kettelers geistliche Oberen für seinen Plan zu gewinnen. Die Propstei unterstand dem Fürstbischof von Breslau. Diepenbrock hätte gern einen Schlesier nach Berlin gebracht. Er war

¹⁾ Schulte a. a. O.; Meineckes Vermutung (Weltbürgert. 6431) darf also bestimmter gefaßt werden.

²⁾ Z. Folg.: Br. 168—183; Pfülf 1, 176 ff.

auch nicht frei von Sorge vor dem Temperamente seines westfälischen Landsmanns¹⁾, aber Aulike vermochte ihn in mündlicher Besprechung sofort, einer Berufung Kettelers beizustimmen. Auch die Einwilligung des zuständigen Diözesanbischofs (Bischof Müller von Münster hatte gleichfalls der Frankfurter Nationalversammlung angehört) war in Aulikes Hand, als er sich an Ketteler wandte. Der so sorgsam vorbereitete Werbezug vom April 1849 führte dennoch über allerlei Umwege, die mit der Haltung Kettelers zugleich wieder seine kirchliche Wesensart erkennen lehren. Aulike legte der amtlichen Anfrage vom 11. April ein vertrauliches Schreiben bei, das vor allem auf den Seelsorgerdrang des Umworbenen berechnet war. Diesem Briefe folgten, noch ehe Kettelers Antwort nach Berlin kam, freundlich mahnende Worte Brinkmanns, den Ketteler fünf Jahre zuvor als den zweiten Kaplan in Beckum kennengelernt hatte, dann, gleichzeitig mit einem neuen Briefe Aulikes, ein von diesem veranlaßtes Schreiben des Bischofs von Münster. Der Bischof machte die inzwischen von Ketteler ausgesprochene Ablehnung zur moralischen Unmöglichkeit, indem er erklärte, er erkenne in dem Rufe die Fügung Gottes und müsse es als Versündigung gegen höhere Interessen der Kirche ansehen, wenn er ihm nicht unbedingt zur Annahme riete; es gäbe auf dem ganzen europäischen Kontinent keinen Missionsort, der jetzt mehr ins Auge gefaßt zu werden verdiene als Berlin.

Das gerade war das rechte Wort für Ketteler. Er hatte gegen Aulikes Antrag ernsthafte Erwägungen aufgeführt: die Liebe zu seiner Pfarrei, seine mangelhafte wissenschaftliche Ausbildung, Neigung zum Landleben, Sorge vor dem großen Geschäftsbetriebe der Propstei, sein Widerstreben gegen jede schweigende Unterordnung, vor allem seine Furcht, der Gemeinde kein wahrer katholischer Seelenhirt werden zu können. Es sind, in persönlicher Ausprägung, die althergebrachten Züge geistlicher Demut, die der innerlichen Bereitschaft ohne klügelnde Berechnung die freie Übertragung nach außen versagen. Ein geistliches Pflichtgefühl, dem durch die Mängel des eigenen Ich das Recht auf selbständiges, freies Ergreifen einer höheren Stellung verwirkt erschien, das ihm höchstens erlauben wollte, statt der Pfarrseelsorge die weniger verantwortliche Volksmission auf sich zu nehmen, überhaupt: jener mittelalterlich-mönchisch bewußte Verzicht auf die Freiheit der Entscheidung, der schon seinen Übergang von der Welt zur Kirche kennzeichnete, beherrschte auch jetzt seine Haltung, gewiß nicht ohne leicht umspielt zu werden von dem Gefühle mönchischer Befriedigung über diese Selbstentäußerung und von dem Gedanken an den vor auszusehenden Inhalt der fremden Entscheidung. Einem kirchlich erfahrenen Manne wie Aulike wäre das alles wohl deutlich ge-

¹⁾ Der Domherr Förster (Diepenbrocks Nachfolger) bei der Besprechung über die Nachfolgerschaft Diepenbrocks zu dem Reg.-Präs. v. Zedlitz-Trützschler, Anf. März 1853 (Bericht v. Zedl. a. d. Minist.: Akten des preuß. Kultusmin.).

worden, auch wenn Ketteler nicht ausdrücklich bemerkt hätte: „Nur wenn ich den Befehl meines geistlichen Obern vor mir habe und so den Willen Gottes in ihm vernehmen muß, werde ich mich blindlings jedem Berufe hingeben.“ Diese Erklärung, die aus der Ablehnung tatsächlich schon eine Zusage machte, steht nur scheinbar in Widerspruch zu der geistlichen Selbstverwerfung, ist in Wahrheit aber ein notwendiges Stück von ihr und trat darum auch in gleicher Weise bei Kettelers Ernennung zum Bischofe hervor; der Antrieb von außen, der autoritative Spruch erst kann der im geheimen, halb unter der Schwelle des Bewußtseins lebendigen Erwartung in der Gestalt des geistlichen Gehorsams ans Licht helfen und ihr zugleich höhere Berechtigung verleihen.

Wenige Tage, nachdem Aulike die verheißungsvolle Ablehnung Kettelers mit dem richtigen Verständnis beantwortet hatte, fügte sich Ketteler willig dem erwarteten Winke seines Diözesanbischofs — der Bischof bezeichnete ja ganz unmittelbar auch die Berliner Seelsorge als Missionsposten — und dem erbetenen Rate eines benachbarten Jesuiten. Am 3. Mai 1849 erklärte er sich zur Annahme bereit. Dem formlos freundschaftlichen Briefe an Aulike folgte — auch das ist bezeichnend für Kettelers Art — erst auf Aulikes Mahnung am 10. Mai die förmliche Zusage. Am 15. Mai beantragte das Kultusministerium beim Könige die Ernennung Kettelers zum Propste. Der von Aulike verfaßte Bericht¹⁾ geht näher auf das Persönliche ein, als es wohl sonst bei solchen Vorschlägen der Fall sein mochte. Jetzt, da mit dem nahenden Ende der Reichsversammlung allenthalben wieder die Revolution drohte, durfte sich der Leiter der katholischen Abteilung bei einem Monarchen von der Art Friedrich Wilhelms IV. einen besonderen Erfolg versprechen, wenn er von dem Pfarrer Freiherrn von Ketteler zu melden wußte: „Vorzüglich hat sein Bestreben, für das Wohl der Armen und Leidenden zu wirken, sowie seine Kanzelgabe Anerkennung gefunden. Er hat sich dabei, worauf unter den jetzigen Zeitverhältnissen besonderer Wert gelegt werden muß, als ein Mann von entschiedenem politischem Charakter und treuer Ergebenheit bewährt, wovon unter anderem sein Verhalten bei der deutschen Nationalversammlung zu Frankfurt, der er im vorigen Jahre einige Monate lang als Deputierter angehörte, und besonders der sittliche Ernst und Mut Zeugnis ablegt, mit welchem er bei der von ihm geleiteten feierlichen Beerdigung des Fürsten Lichnowsky und Generals von Auerswald seinen Überzeugungen öffentlich kräftigen Ausdruck gab.“ Ein Abdruck der Grabrede wurde vorgelegt. So warben die Worte, die den Radikalen und Unchristlichen innerhalb und außerhalb des Parlaments Fehde angesagt hatten, jetzt für Ketteler bei dem Könige, der soeben die Krone des Parlamentsreiches abgelehnt hatte. Bereits am 19. Mai hat Fried-

¹⁾ Akten des preuß. Kultusmin.

rich Wilhelm, der ohnedies für einen Geistlichen vom westfälischen Adel angetan sein mußte¹⁾, die Ernennung vollzogen.

Im September 1849 siedelte der Propst v. Ketteler nach Berlin über. Daß er in eine fremde Welt geführt werde, war ihm von vornherein klar. Sein reizbares geistliches Empfinden wurde schon durch die Form der Berufung verletzt. Er kannte von der Heimat her den Patronat. Dort pflegten es gute Katholiken zu sein, die das Besetzungsrecht übten, und geistliche Berater sorgten dafür, daß die weltlichen Hände ohne Verstoß gegen kirchliche Vorschrift arbeiteten; Kettelers eigene Pfarrei Hopsten hatte den ihm verwandten Grafen Ferdinand Galen zum Patron.²⁾

Die Berliner Hedwigskirche aber unterstand dem Patronate des protestantischen Königs. Ketteler, der das geistliche Urteil anderer an die Stelle des eigenen gesetzt hatte, der nun vom Fürstbischof Diepenbrock die geistliche Berufung erwartete, empfand es bitter, vom preußischen Kultusminister über seine Ernennung durch den König unterrichtet zu werden.³⁾ In der charaktvollen Entschiedenheit, die ihn dort niemals im Stiche ließ, wo er kirchliche Rechte berührt glaubte, hat er nicht nur dem Breslauer Bischof über diese Verletzung des Kirchenrechtes lebhaft geklagt, sondern zugleich in einem kühlen Antwortschreiben an das Kultusministerium die königliche „Ernennung“ zur „Präsentation“ zurückgeschraubt und, statt seine ergebenste Dankbarkeit für die königliche „Übertragung“ der Propstei auszusprechen, vielmehr in priesterlich überlegener Bestimmtheit der Regierung zu verstehen gegeben, daß nur der Bischof ihm ein kirchliches Amt zu verleihen oder zu versagen habe.

Zum Widerstande gegen ein Staatskirchentum, das ihm in die heiligen Bischofsrechte einzugreifen schien, hat er dann alsbald von Berlin aus den Fürstbischof angerufen. Er bestritt nicht weniger als die ganze staatlich geregelte Grundlage der Stellung des Pfarrers zu St. Hedwig; sie stehe „im Widerspruch mit der göttlichen Autorität der Kirche“. Über Vermögensverwaltung nicht allein, sondern gar über Gottesdienstordnung und Seelsorge gab das vom Kultusministerium im November 1812 erlassene „Statut“ die Vorschriften. Diese Tatsache schon war ihm Beweis genug für die Nichtigkeit dieser Verordnung; bischöfliche Befugnis sah er hier willkürlich durch den Staat ausgeübt. Er würde vielleicht das grundsätzliche Verwerfliche eher hingenommen haben, wenn ihn das Statut nicht zugleich in seiner pfarrherrlichen Stellung beengt hätte. Er bemerkte, daß in der gesamten Verwaltung des Kirchenwesens, in den Fragen des Gottesdienstes, des Kirchs Schmuckes, des Schulunterrichts nicht der Pfarrer

¹⁾ Du Thil, Denkw. 210. Vgl. Treitschke 4, 690.

²⁾ Vgl. K. an Galen 6. 6. 49: Pfülf 1, 179 f.

³⁾ Z. Folg.: Br. 184 ff. Nr. 88 (mit Lücken), 90, 92.

bestimmte, sondern der Mehrheitsbeschluß des Kirchenkollegs, in dem der Pfarrer nur eine Stimme hatte. Selbst die Stellung des Pfarrers zu den Kaplänen, die kirchlichen Aufgaben des Propstes und der Kapläne fand er durch das Statut bestimmt und abgegrenzt. Das gerade traf ihn aufs tiefste, daß er hier die Aufgaben der Seelsorge durch tote Vorschriften, durch einen Geschäftsmechanismus gehemmt sehen mußte. Sein starkes, auch auf starkes Pflichtgefühl gegründetes Selbstbewußtsein, das er in unbewußter Entfaltung seines innersten Wesens garnicht als Widerspruch zu seiner stets bereiten Selbstentäußerung empfinden konnte, ließ ihn die persönliche Bindung an den „Schleppweg kollegialischer Verhandlungen“, ließ ihn überhaupt die Verhältnisse noch drückender empfinden, als sie waren. Schon nach zweimonatigem Wirken wurde er durch den Unmut über die Verfassung seiner Pfarrkirche, auch wohl durch den Ärger über die beiden älteren Kapläne, die seinem scharfen Kirchtum ablehnend gegenüberstanden, so weit gebracht, daß er seinem Bischofe mit dem Rücktritt glaubte drohen zu dürfen. Diepenbrock urteilte besonnener. Gewiß, auch er war nicht geneigt, die preußische Bürokratie, deren Rettung in den Wirren der Revolution er auch als sein und seines Klerus Verdienst ansprach, nun, da sie wieder zu Kräften kam, in kirchlichen Dingen nach altem Muster schalten und walten zu lassen. Die Beseitigung jenes „unseligen“ Statuts schien auch ihm eine lohnende Aufgabe; aber er sah ein, daß sie im Augenblicke nicht gelöst werden könne und selbst dann noch, wenn man nach entgeltiger Festlegung der preußischen Verfassung den rechten Boden gewonnen habe, einen schweren Kampf mit dem Ministerium kosten werde. Diepenbrocks überlegene Ruhe hat den stürmischen Propst wohl ein wenig besänftigt, keineswegs aber befriedigt. Ketteler suchte auch ohne Diepenbrock durchzudringen. Er wandte sich an seinen alten Berater Reisach, der (jetzt Erzbischof von München, und unter Pius IX. so gut wie unter Gregor XVI. von allen deutschen Bischöfen der vertrauteste Freund, der verlässlichste Berichterstatter der Kurie) tatsächlich für Kettelers Pläne seinen Einfluß eingesetzt haben würde, wenn nicht damals, zu Anfang März 1850, der Berliner Propst bereits zum Bischofe von Mainz bestimmt gewesen wäre. Bei der Regierung unmittelbar war natürlich nichts zu erreichen. Vom Hofe aber hielt der Propst sich fern, obwohl Friedrich Wilhelm den vornehmen und eifrigen katholischen Seelsorger nicht unbeachtet ließ.¹⁾

Fühlte sich Ketteler durch die Berliner Kirchenordnung in seiner pfarrherrlichen Geltung zugleich und in seinem priesterlichen Rechte getroffen, so lagen auch in der lebendigen Gemeinde be-

¹⁾ Vgl. Br. 241. — Juni 1850 erhielt er den Roten Adlerorden 2. Kl.: Br. 220.

deutende Schwierigkeiten. Berlin¹⁾, dessen Bevölkerung heute reichlich zu einem Zehntel katholisch ist, zählte damals unter 420 000 Einwohnern weniger als 20 000 Katholiken. Aber diese Tausende bildeten eine einzige Gemeinde. Für sie alle und für annähernd 5000 katholische Soldaten stand neben einer neuerbauten kleinen Kirche und einer Kapelle nur die eine Pfarrkirche St. Hedwig zur Verfügung. Der Propst hatte allerdings vier Kapläne an der Seite und einen Beamten für die Geschäfte. Aber ihm allein blieb doch die verantwortungsvolle Leitung der fürstbischöflichen Delegatur für die Mark Brandenburg und für Pommern. Dieses ungeheure Gebiet schloß neben der Berliner und den vereinzelt Pfarreien freilich nur zerstreute Gemeinden in sich, die keine regelrechte Seelsorge kannten. Über den verlassenen Zustand der Katholiken in der Mark hatte eine Zuschrift an den Mainzer „Katholik“ noch im Jahre 1847 geklagt. Die sechzehn zu Berlin gehörigen Missionsorte mußten zufrieden sein, wenn ein- oder zweimal im Jahre ein Geistlicher erschien. Auch Ketteler konnte an diesen Verhältnissen nichts ändern. Die Predigt zur Grundsteinlegung der Brandenburger Kirche im Oktober 1849, ein Besuch der Gemeinden in der Mark und in Pommern — das war alles, was nach außen hervortrat. Immerhin lernte er die Katholiken der Diaspora kennen mit ihrem kirchlichen Idealismus und ihren kirchlichen Nöten; hier sah er, welche gewaltige Verpflichtung zu seelsorgerischer Arbeit und jeglicher Hilfe die Bedürfnisse der verstreuten Gemeinden dieser Gebiete den Katholiken Westdeutschlands, den deutschen Katholiken überhaupt auferlegten. Auch gab diese Delegatur ihm zum ersten Male einen weiten Wirkungsbereich, dessen Aufgaben weniger durch die Anweisung des fernen Breslauer Bischofs als durch die Entschlußfähigkeit des Berliner Propstes zu lösen waren.

Seinem Vorgänger Brinkmann war in Berlin und in dem Missionsgebiete manches geglückt. Die Hauptstadt, die der strenge Aulike auch gegenüber dem von ihm umworbenen Ketteler als „in hohem Maße korrumpiert“ glaubte bezeichnen zu müssen, hatte freilich mit ihrem Boden und ihrem Geiste der katholischen Gemeinde arg zugesetzt. Schon die riesige räumliche Ausdehnung hemmte alle kirchlichen Bemühungen. Die Gleichgültigen und Schwachen so wenig wie die Selbständigen und Begehrlichen waren in dieser protestantisch-preußischen Welt, in dem lockenden Leben der großen Stadt mit ihren geistigen und sinnlichen Genüssen für ein kirchlich-katholisches Leben zu gewinnen, und nicht einmal alle kirchlich Gesinnten ließen sich leicht zusammenfassen. Weitaus die meisten jedenfalls von den Berlinern mit katholischen Taufscheine standen abseits. Die deutschkatholische

¹⁾ Z. Folg. u. a.: Der Bonifatius-Verein (Festschr. 1899) 2, 44; Dora Meyer, D. öff. Leben i. Berlin im J. vor d. Märzrev. (1912) S. 11 f.; Hist.-pol. Bl. 14 (1844), 171 ff.; Katholik 1847 S. 139 u. 1849 Nr. 52; K.s Predigt vom 3. (nicht 13.) 2. 50: Predigten 1, 177 ff.; Pfülf 1, 182 ff.

Bewegung, die in ihren Anfängen auch in Berlin von sich reden machte, ist vielleicht nicht so an dem kirchlichen Bewußtsein der Wenigen als an dem Gleichmut der Vielen zuschanden geworden. Sie war im Jahre 1849 schon zum Stehen gekommen. Die Berliner deutsch-katholische Gemeinde, die vom Radikalismus der Leipziger freigeblichen war, gab immerhin auch damals ihre Mitgliederzahl noch auf 2857 an.¹⁾ Aber der Deutschkatholizismus stand am Ende, der kirchliche Katholizismus am Beginne seines Aufstieges hier im protestantischen Norden. Diese Überzeugung hatte schon der Wirksamkeit Brinkmanns einen Schwung gegeben. Er hatte die Atemfreiheit, die der Katholizismus in Preußen genoß, und vollends die Bewegungsfreiheit des Jahres 1848 auszunutzen begonnen. Bei seinem Weggang durfte man wohl von seinen „Schöpfungen“ sprechen. Er war der Gründer des katholischen Krankenhauses: im März 1844 erhielt er die königliche Genehmigung, im September 1846 nahmen die barmherzigen Schwestern ihre Tätigkeit auf; erst Ketteler freilich hat dafür gesorgt, daß aus der kleinen Anstalt das große Hedwigs-Krankenhaus wurde.²⁾ Zur Sicherung des Bestandes der katholischen Volksschule hatte Brinkmann den Schulverein gestiftet. Der von ihm erwirkten Beihilfe des Lyoner Missionsvereins verdankten einige Gemeinden der Delegatur die Pfarrseelsorge. Unter seiner Leitung auch hatte sich in Berlin nach den Märztagen der politische Katholizismus zu sammeln begonnen. Der Berliner Piusverein, der wie die anderen Piusvereine die Politik als solche ausschloß und auf sein unpolitisches Gesicht etwas hielt³⁾, war bereits in den ersten Parlamentsmonaten an dem Petitionssturm für die Kirchenfreiheit beteiligt. Der Kaplan Ruland, der als Vorsitzender dieses Piusvereins schon auf der ersten Versammlung in Mainz hervorgetreten war, hatte sich soeben noch auf der Breslauer Katholikenversammlung vom Mai 1849 für die Selbständigkeit der deutschen Mission eingesetzt, ganz im Geiste seines seitherigen Propstes, der in fast leidenschaftlicher Liebe zur Diaspora im Jahre 1854 als Weihbischof von Münster sogar einen eigenen Missionsverein begründete und so die Entwicklung des jungen Bonifatiusvereins bedrohte.⁴⁾

Ketteler konnte also allenthalben anknüpfen an die Leistungen seines Vorgängers. Sie ins Große zu entwickeln, dazu reichten die wenigen Monate bis zu seiner Berufung auf den Bischofssitz nicht aus. Freilich war es auch etwas anderes, in der protestantischen Großstadt, die die zersplitterten Tausende von Katholiken zuzudecken drohte, Pfarrer zu sein, als in dem katholischen Dorfe, wo Dorfgemeinde und

¹⁾ Allg. Kirchenzeitg. (Darmst.) 1848 Nr. 94 (17. 6.) Sp. 767 (aus Berlin 1. 5.).

²⁾ K.s. „Hilferuf“ (März 1850), Flugschrift, abgedr.: Br. 194—204. — Vgl. Br. 227 f.

³⁾ Dt. Zeitg. 1849 Nr. 231 (22. 8.): Erklärung des Vorsitz. Ruland.

⁴⁾ Der Bonifatius-Verein 1, 42 ff.; 2, 41 ff.

Kirchengemeinde fast zusammenfielen. Ketteler mußte die Schwierigkeiten dieser Berliner Seelsorge empfinden ohne sie ganz überwinden zu können. Gewiß vermochte er mit seiner eindrucksvollen Persönlichkeit bei den eifrigsten Gemeindemitgliedern das Bewußtsein der Gemeinschaft zu heben¹⁾, und die Gräfin Ida Hahn-Hahn, durch Diepenbrock auf den Propst hingewiesen, fand in ihm den persönlichen Führer, der mit seiner zugleich weltförmigen und weltfernen Würde und dem frommen Ernst seiner Priesterlichkeit das Sehnen ihrer Seele nach dem sicheren Lande der Kirche zu erfüllen wußte.²⁾ Aber war ihm auch die rechte Art gegeben, die Berliner Katholiken im großen rasch zu gewinnen und zusammenzuhalten? Er griff noch im Februar 1850 zu dem derben Mittel, auf der Kanzel selbst den schlechten Kirchenbesuch zu beklagen, und gegen die Sabbatschändung in den großen Städten zu predigen, gegen dieses Zeichen, daß die Zeit eines großen Abfalls von dem wahren Glauben an den Sohn Gottes bevorstehe oder schon eingetreten sei. Seine Berliner Kanzelreden deuten überhaupt nicht auf den eigentlichen Großstadtprediger, und wenn, wie der damalige Ministerialrat Karl Friedrich v. Savigny, Kettelers späterer Fraktionsgenosse in der Zentrumspartei, meinte, sein Vortrag etwas Autoritatives hatte, so wird das gerade an diesem Platze schwerlich über den festen Kreis der gewissenhaften Kirchgänger hinaus stark gewirkt haben.

Seine Erfolge im kleinen und einzelnen liegen mehr in den alten Bahnen seiner seelsorgerischen Priestertätigkeit. Er führte die auch von Diepenbrock gewünschte *Vita communis* mit seinen Kaplänen wenigstens in der Form des gemeinsamen Mittagstisches ein — für Berlin immerhin eine Erleichterung des seelsorgerischen Zusammenarbeitens. Er selbst versuchte auch in Berlin die persönliche Wohltätigkeit zu üben, die dem einzelnen Armen sich zuwendet. Auch auf der Kanzel der Hedwigskirche berührte er die „große Aufgabe der Zeit, die furchtbare Kluft zwischen Arm und Reich wieder auszufüllen“; diese Aufgabe soll im kirchlichen Verstande gefaßt werden, und nur mit dem Geiste, wie er in den ersten Christengemeinden wirkte, läßt sie sich lösen. Er blieb also bei den Gedanken seiner Mainzer Predigten stehen, ohne sie stärker mit dem Leben des Tages zu verbinden. Die soziale Frage unmittelbar als praktische Arbeiterfrage zu begreifen, hat er auch in dieser Stadt nicht gelernt. Das damalige Berlin war keineswegs die Stätte einer großen Arbeiterbewegung. Aber vor Jahren bereits hatten hier kleine radikale Kreise die Arbeiter zu Kampfgruppen zu sammeln versucht, und auch jetzt, nachdem im Frühjahr 1849 die Geheimverbindungen der revolutionär gesinnten

¹⁾ Vgl. die Äußerung des Konvertiten E. Steinbrück (über ihn die Notiz von E. Daelen: A. D. B. 54, 463) bei Alb. Stolz, *Fügung und Führung* 4-5 (1919) S. 83 (vgl. 73).

²⁾ Br. 158, 192, 206, 213 f.

Arbeiterschaft unterdrückt worden waren, bestanden doch noch demokratische Arbeitervereine, die schon darum die Öffentlichkeit beschäftigten, weil viele ihrer Versammlungen aufgelöst wurden, ehe mit dem Sommer 1850 die Polizei ihnen selbst ans Leben ging.¹⁾

Immer bleibt es doch für Kettelers künftige Wirksamkeit wichtig, daß sich zwischen Dorfpfarre und Bistum die kurze Seelsorgezeit in der preußischen Hauptstadt schob. Nur sind es nicht sozialpolitische, sondern kirchenpolitische Eindrücke, die diesen Berliner Monaten ihren biographischen Inhalt geben. Die Theorie vom wahren Bischoftum war schon dem Theologiekandidaten aufgegangen; der Propst aber sah auch in die Praxis des Bischofskampfes hinein. Seine erste Klage in Berlin hatte der Kirchenverfassung von St. Hedwig gegolten; ihr galt auch sein letzter Berliner Wunsch. Im Dezember 1849 konnte er, der neue Pfarrer, nur dem Breslauer Bischof sein Herz ausschütten; im Juni 1850, als er die päpstliche Bulle über seine Ernennung zum Bischof von Mainz in der Hand hielt, durfte er es wagen, dem preußischen Kultusminister klarzumachen, daß auch die Berliner Pfarrei von den lastenden Gaben des Staatskirchenrechts erlöst werden müsse: nur dann — so schrieb der neue Bischof —, wenn man Verfassung und Seelsorgeordnung der Hedwigskirche umgestalten werde, könne es seinem Amtsnachfolger gelingen „den Geist der Gottesfurcht und Ordnung zum Heile des Einzelnen und zum Besten der Stadt und des Staates in der katholischen Gemeinde zu befestigen und, wo er geschwunden ist, wieder herzustellen“.

Mit dieser bischöflichen Mahnung nahm Ketteler im Sommer 1850 Abschied von der preußischen Regierung. Neben dem Bischof der Kirchenpolitik aber hat sich noch in Berlin auch der Bischof der feierlichen Kirchenpracht angekündigt. Er verschaffte der preußischen Hauptstadt den Anblick der ersten Fronleichnamsprozession. Er selbst, der ernannte Bischof, führte den wohlgeordneten Zug von mehr als tausend Gläubigen aus der Hedwigskirche die Linden entlang durch das Brandenburger Tor über Charlottenburg bis zur Kirche von Spandau — ein Schauspiel, das in Berlin mehr als irgendwo sonst den Eindruck der neugesicherten Macht der Kirche erwecken mußte.²⁾

¹⁾ Vgl. Steph. Born, Erg. (1898) S. 30 ff.; E. Bernstein, Gesch. d. Berl. Arb.-Beweg. 1 (1907) S. 75 u. 84 f.

²⁾ Vgl. W. H. Riehl, Land u. Leute IX, 2. Kap. (Ausg. v. 1861 S. 412).