

**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie  
**Band:** 3 (1913)  
**Heft:** 3  
  
**Artikel:** Friedrich Michelis als Schriftsteller : 1815-1886  
**Autor:** Menn  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-403835>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 22.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Friedrich Michelis als Schriftsteller.

(1815—1886.)

(Schluss des I. Abschnittes.)

---

Mehrere Jahre hindurch war unser Gelehrter bereits wider Willen dem Lehrberufe entrückt und ins Pfarramt eingetreten. Um den mit dieser Lage verbundenen Gefahren zu entgehen und sich zugleich die Brücke zu einer angemessenen Stellung in seinem eigentlichen Berufe zu bauen, wandte er sich mit erneutem Eifer den platonischen Studien zu, als deren Frucht das „dem unvergesslichen Andenken seines Lehrers Bernhard Limberg in dankbarer Erinnerung gewidmete“ Werk erschien über *„Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur offenbarten Wahrheit, kritisch aus den Quellen dargestellt.“* Erste Abteilung Münster 1859, zweite Abteilung ebenda 1860.

Vorzüglich aus drei Gründen glaubte er, nachdem Susemihl den Platon als den spezifisch protestantischen Philosophen in Anspruch genommen, vom katholischen Standpunkte aus das Studium der platonischen Schriften erneuern zu sollen. Der erste Gesichtspunkt ist der theologische und zwar hält M. dafür, „dass die Grundlage des ... theologischen Studiums das Studium des hl. Thomas von Aquin als des unbestritten vollendetsten Vertreters der scholastischen Theologie bildet.“ Dabei handelt es sich aber nicht um den Buchstaben, sondern um ein wahres inneres Verständnis. Des Thomas Doktrin ruht neben Aristoteles auf Plato. Nur durch ein erneutes Studium Platos kann daher Thomas richtig verstanden werden. Unter diesen Umständen ist die „Erneuerung der platonischen Studien geradezu eine Gewissenssache“.

Noch dringender werde eine solche Wiederaufnahme gefordert durch die Lage der Philosophie, die M. in folgenden

drastischen Worten beschreibt: „Nachdem durch Kant die vollständige und ungehemmte Ausgestaltung der subjektiven Richtung des Denkens die tonangebende Macht der modernen Geistesentwicklung geworden ist, sodann aber das hohe Spiel Hegels mit den von Kant gemischten Karten vollständig Fiasko gemacht hat, und infolgedessen über den Besitzstand der Philosophie der Konkurs eröffnet worden, in dem ein ideen- und glaubensloser Empirismus als Geburtshelfer eines schamlosen Materialismus den Hauptanspruch an die Masse erhoben hat, befindet sich das höhere Denken in einem Zustande von Ratlosigkeit, der einem jeden, den noch nicht über diesen Zustand Geistesverwirrung oder vollständiges Verzweifeln an der Philosophie erfasst hat, gewiss nichts näher legt als den Gedanken, ernstlich auf die uns eben jetzt so vollständig zugängliche Quelle des ganzen ... Stromes der Philosophie zurückzugehen und sich darüber Rechenschaft zu geben, in wie weit schon in der Quelle selbst oder vielleicht in einem ... Missverstehen derselben der wenigstens teilweise Grund der traurigen Lage zu suchen sei, in der die Philosophie sich gegenwärtig befindet.“

Als dritter Gesichtspunkt wird die allgemeine, die Zeit beherrschende Denkweise hervorgehoben, „ein zwar verfeinerter, aber doch roher Empirismus, Mangel an Idealität und höherem sittlichen Aufschwung des Denkens, weiterhin ein offener Sensualismus und Materialismus, der Schlaffheit, Engherzigkeit und Gemeinheit der Gesinnung in seinem notwendigen Gefolge hat“.

Aus dieser Anschauung der Bedeutung eines erneuten platonischen Studiums ergab sich ein dreifaches Ziel, das der Verfasser durch seine Arbeit zu erreichen strebte. Zunächst wollte er gegenüber der subjektiv-protestantischen Kritik nicht durch Missachtung, sondern durch Revision derselben eine neue und feste Grundlage für das Studium Platos vom objektiv kirchlichen Standpunkte aus gewinnen. Zweitens sollte ein Handbuch für das im bezeichneten Sinne zu erneuernde platonische Studium zum Gebrauche der Studierenden geliefert werden. Drittens wollte er einem weiteren Bildungskreise eine selbständige Einsicht in das Wesen der platonischen Philosophie vermitteln.

Den Kern der ganzen Arbeit und die Grundlage, wodurch der Verfasser dieses dreifache Ziel erreichen wollte, bilden die

überall dem Gedanken des Schriftstellers scharf nachgehenden und auch noch die Verschiedenheit in Ton und Haltung in etwa wiedergebenden Analysen der Dialoge mit ihren Beispielen.

Die Dialoge werden in drei Reihen gruppiert. I. Die dialektischen Dialoge: Kratylos, Theätetos, Sophistes, Politikos (der fehlende Philosophos), Parmenides, die sokratischen Dialoge, besonders Protagoras, Gorgias, Menon, Euthydemos. II. Die Übergangs-Dialoge: Phädrus, Gastmahl, Phädon, Philibos, Menexenos. III. Die konstruktiven Dialoge: Die zehn Bücher vom Staate, Timäus, Kritias, die zwölf Bücher der Gesetze.

Vorausgeschickt sind drei einleitende Abschnitte, am Schlusse fassen drei Abhandlungen das Resultat zusammen. In der allgemeinen Einleitung wird zunächst die Grundidee der hellenischen Geschichte und Platons Verhältnis zu derselben dargelegt. Es folgt eine zusammenfassende Entwicklung der griechischen Philosophie bis auf Platon. Hierauf wird die nähere Bestimmung der Aufgabe angegeben und die christliche Offenbarung als absoluter Massstab aller Philosophie aufgezeigt. Die das Resultat zusammenfassenden Abhandlungen am Schlusse betreffen die Bedeutung des platonischen Schrifttums und die Form der platonischen Philosophie, behandeln dann die Ideenlehre und den Inhalt der Philosophie Platons und weisen endlich die innere Beziehung der Philosophie Platons zur Offenbarung und ihre Bedeutung für die Gegenwart nach.

Aus der Fülle des Stoffes mögen zunächst einige Bemerkungen hervorgehoben werden, welche die Ansicht unseres Gelehrten über die innere Beziehung der platonischen Philosophie zur geoffenbarten Wahrheit erläutern. Er geht davon aus, dass die christliche Offenbarung in ihrer begrifflich-dogmatischen Fassung zum menschlichen Denken in einer solchen wesentlichen und inneren Beziehung steht, dass dieses in ihr allein seine volle Befriedigung findet. Andererseits erblickt er in Plato den Höhepunkt der Entwicklung der griechischen Philosophie, die ihrem innersten Wesen nach in nichts anderem bestand, als in dem Ringen und Streben des menschlichen Bewusstseins, denkend mit sich über sich selbst und seine Stellung im ganzen ins klare zu kommen. Dabei will er nicht bestreiten, dass Plato die Möglichkeit und das Bedürfnis einer Ergänzung

durch Aristoteles hat, behauptet aber, dass er diese Vervollständigung selbst schon, mehr als er sich dessen selber bewusst war, wenigstens im Keime in sich trägt, während umgekehrt Aristoteles überhaupt nur insoweit noch Philosoph ist, als er die platonische Grundlage nicht verlassen hat.

Die innere Beziehung nun zwischen der platonischen Philosophie und der christlichen Offenbarung ist demnach begründet in der Beziehung, in der beide zu dem denkenden menschlichen Bewusstsein stehen, also in dem allgemeinen menschlichen Charakter, der in beiden von verschiedenen Seiten her zum Durchbruch kommt. Durch diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes wird die Art und Weise der Beziehung genauer bestimmt. Die platonische Philosophie und die christliche Offenbarung, deren Grundwahrheit Trinität und Schöpfung sind, verhalten sich darnach wie Frage und Antwort, wie menschlich gesuchte und göttlich gegebene Wahrheit. Und wenn nun in der hellenischen Philosophie, speziell in Platon, als dem objektivierten Sokrates, der anderseits in seinem Idealismus den aristotelischen Empirismus als seine Ergänzung im Keime schon in sich trägt, das menschliche Bewusstsein zur Fragestellung über die absolute Wahrheit sich emporgerungen hat, und wenn anderseits in der christlichen Offenbarung die absolute göttliche Antwort auf diese Frage gegeben ist, so ist es von vornherein einleuchtend, dass die tiefinnerste Beziehung zwischen beiden stattfinden muss.

Über einiges von dem Endergebnis wollen wir unseres Philosophen eigene Worte vernehmen: „Ist die durchgeführte Auffassung der Philosophie Platons richtig und was man dann wird zugestehen müssen, die bis dahin allein exakt richtige, so muss ich schliesslich auch in Anspruch nehmen, dass erst auf dieser Grundlage eine der Wahrheit entsprechende Bestimmung des Verhältnisses derselben zur Offenbarung sich ergeben kann. Dass wir mit einer solchen noch im Rückstande sind, beweiset ein Blick auf die Stellung und die Leistungen derer, welche diesen Gegenstand ausdrücklich behandelt haben. Dieselben sind teils von der tiefer eingehenden Kritik, deren Wendepunkt, was das innere Verständnis Platons angeht, durchaus von Zeller datiert, noch ganz unberührt, was unter den neueren katholischerseits von Staudenmaier (Philosophie des Christentums), protestantischerseits von Akermann (Das Christliche in

Platon und der platonischen Philosophie) gilt, teils stehen sie unter der Herrschaft dieser negativ-rationalistischen und subjektiven Auffassung Zellers. Dies ist der Fall, sowohl protestantischerseits, wo Bauer (Sokrates und Christus) in diesem Sinne die Sache durchgeführt hat, als auch katholischerseits, wo ich auf die Abhandlung von Mattes: Das Christliche in Platon (Tübing. Quart.-Schrift 1845, Heft 4) und von Wörter: Der Platonismus der Kirchenväter im Freiburger Kirchenlexikon verweise. Wenn der Rationalismus die platonische Philosophie als die natürliche nächste Vorstufe des Christentums als der absoluten Religion, die nach seiner Auffassung auch eben nur eine subjektive Entfaltung des Menschengestes ist, betrachtet, so hat sich die katholische Bekämpfung dieses radikalen Irrtums ihrerseits bis zur Behauptung eines direkten inneren Widerspruches zwischen der Philosophie Platons und der Offenbarung fortreißen lassen, was nur dadurch möglich war, dass sie, statt die in Zeller durchgeführte Prätention des protestantischen Subjektivismus, welcher die Philosophie Platons für sich in Anspruch nimmt, zu prüfen und auf wissenschaftlichem Wege den ursprünglichen Anspruch gerade der katholischen Wissenschaft auf Platon wiederherzustellen, vielmehr diese Prätention ohne weiteres als zu Recht bestehend angenommen und also indirekt eben diesem rein subjektiven Prinzipie gehuldigt hat. — Susemihl, der den extremen Rationalismus Zellers mit einem subjektiven christlichen Gefühle versetzt, hat in diesem Sinne Platon schon geradezu als den eigentlichen Philosophen des Protestantismus in Anspruch genommen. Ich meinerseits knüpfe durchaus an das in der kirchlichen Wissenschaft von Anfang an vorhandene Bewusstsein einer besonderen inneren Verwandtschaft gerade der Philosophie Platons mit dem Christentum und der Kirche an und erstrebe nur, dass die historisch unhaltbare Annahme einer direkten Verbindung Platons mit der positiven Offenbarung durch eine wissenschaftliche Begründung des wahren Verhältnisses ersetzt werde, wodurch dann zugleich alle hier naheliegenden Missverständnisse beseitigt sind.“

Das Ergebnis der Forschung aber ist: „Wir haben gesehen, dass die ganze Erhebung der Philosophie und des menschlichen Geistes in Sokrates aus dem zum Bewusstsein gekommenen sittlichen Momente hervorging, welches der geschichtlichen Herausbildung der Staatsidee, oder sagen wir richtiger, der

πόλις bei den Hellenen zugrunde lag. Wir haben uns nun ferner durch die Untersuchung überzeugt, wie an diese Idee die ganze Entwicklung Platons sich anlehnt. Den Gedanken der πόλις als der auf sittlicher Grundlage ruhenden eine sittliche Idee, die Idee der Gerechtigkeit, darstellenden Gemeinschaft durchzuführen, das ist das Ziel, welches die ganze Entwicklung des platonischen Denkens und Bewusstseins beherrscht. Bis zu diesem klar erfassten Gedanken sehen wir Platon am Schlusse seiner rein sokratischen Entwicklung im Gorgias sich erheben; auf diesen sehen wir ihn bei der zusammenfassenden Darstellung seines ganzen Denkens in der Republik zurückkommen; an diesen sehen wir nach dem abermaligen Schiffbruche der nach der idealen versuchten empirischen Konstruktion in den Gesetzen ihn sich anklammern. Die Durchführung dieses Gedankens trägt aber in sich die prophetische Erfassung der Idee der Kirche; denn die auf sittlicher Grundlage ruhende eine sittliche Idee darstellende Gemeinschaft ist ihrem Wesen nach etwas allgemein menschliches, nicht etwa national beschränktes.“

„Die in dem jetzigen Bestande der menschlichen Natur als solcher liegenden Beschränkungen, die Verschiedenheit der Geschlechter, die daraus hervorgehenden engen Familienbände zu überwinden, ist ja eine ausdrückliche Intention der zu verwirklichenden Idee und die unnatürlichen und unausführbaren Wege, auf die Platon zu diesem Zweck gerät, können uns bei dem reinen und tiefen Ernste des sittlichen Strebens, der die ganze Schwierigkeit der Sache so tief fühlt, wohl von der einen Seite die Unmöglichkeit, die reine sittliche Idee der menschlichen Gemeinschaft anders als auf der übernatürlichen Grundlage durchzuführen, so nahe legen wie möglich, aber anderseits müssen auch gerade sie den schlagendsten Beweis dafür geben, dass Platon in seiner Politeia in der Tat bis unmittelbar an die Idee der Kirche als der verwirklichten Form der sittlichen Gemeinschaft der Menschen als solcher herantritt, ohne freilich anders als wesentlich nur negativerweise den Beweis zu geben, dass auf natürlich geschichtlicher Grundlage diese Idee nicht zur Geltung kommen kann.“

„Der moderne Staat, insoweit er die sittliche Idee der Gesellschaft nicht auf Grundlage der Kirche, sondern in Opposition zur Kirche für sich in Anspruch nimmt, hat dabei ebensovienig Recht auf Platon sich zu berufen, als anderseits die

Zerrbilder der christlichen Ordnung, welche im Sozialismus, Kommunismus und der Revolution als Schreckbilder hinter dieser pseudolegitimen Ordnung des modernen nicht auf der Grundlage der Kirche stehenden Staates sich erheben.“

„Allein die Kirche kann einen begründeten Anspruch auf die platonische Politeia machen, indem sie allein die übernatürliche Grundlage enthält, wegen deren Mangels die an sich reine und wahre sittliche Idee Platons zu einem unausführbaren Phantasiegebilde werden müsste. Und weil es sich einmal, wie die Sachen stehen, um eine unvermeidliche Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus und ihren beiderseitigen Ansprüchen an die Menschheit und ihre Zukunft handelt, so will ich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, wie auch dieser Gegensatz in der platonischen Entwicklung schon seinen Ausdruck gefunden hat. Denn wie sich die Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus in dieser Beziehung dahin formulieren lässt, dass während der Katholizismus die Idee der Kirche, als der durch die Erlösung wiedergewonnenen und universalen Lebensordnung der Menschheit faktisch behauptet, der Protestantismus nur die Idee der Gemeinde in Wirklichkeit festhält, so lässt sich das Verhältnis der Politeia zu den Gesetzen in der Tat richtig nach diesem Verhältnisse von Kirche und Gemeinde bestimmen. Allerdings konnte Platon, und auch darin zeigt sich wieder der enge Zusammenhang seiner Entwicklung mit seiner geschichtlichen Stellung, wesentlich nur von dem Gedanken der Gemeinde ausgehen, in der bei den Hellenen der Begriff der *πολιτεία* entwickelt war (*πόλις* Stadt und Staat), und insoweit stehen die Politeia und die Gesetze durchaus auf derselben Grundlage. Aber desungeachtet wird man es nicht verkennen können, wie in der schwunghaften Erhebung der idealen Politeia aus dem engen Begriff der *πόλις* ebensosehr eine alle beengenden Schranken durchbrechen wollende universale Richtung hervortritt, als die mehr auf die empirische Verwirklichung gerichteten Gesetze eine bewusste Beschränkung auf die engere Form der Gemeinde mit sich bringen.“

Von besonderem Interesse ist die folgende Stelle, weil sie zeigt, wie Michelis den kirchlichen Primat, der später in seinem Leben und Kämpfen eine so bedeutsame Rolle spielen sollte, zu Platon in Beziehung bringt: „Der durch das Christentum

in die Wirklichkeit eingeführte, in der göttlich gestifteten Ordnung der Kirche — im Verhältnis von Primat und Episkopat — am reinsten sich darstellende Gedanke, dass jede lebendige organische Gemeinschaft einem Kreise zu vergleichen ist, in dem weder die Peripherie ohne das Zentrum auch nur einmal gedacht werden kann, noch auch die Peripherie im Zentrum untergehen kann, ist die Realisierung dessen, was Platon in dem göttlichen Absolutismus von der einen und in der organischen Gliederung der als solcher die Idee der Gerechtigkeit ausprägenden Staatsidee andererseits in seine Momente auseinandergelegt hat, ohne sie zur rechten Ausgleichung bringen zu können. Von dem modernen Gegensatze des Absolutismus und Konstitutionalismus ist aber keine Spur im Platon.“

Was er endlich von einem zur wahren Anerkennung seiner Bedeutung erhobenen Platon in der Gegenwart erwartet, fasst er kurz und bündig in die folgenden Sätze zusammen:

„1. Platon muss die Philosophie erlösen aus ihrer schier masslos gewordenen subjektiven Zerfahrenheit und zwar nicht etwa dadurch, dass er die Autorität eines Namens an die Stelle der Vernunft setzt, sondern dadurch, dass er die Tatsache der Bindung alles individuellen und subjektiven Denkens, insofern es seinen Anspruch auf Vernunft nicht aufgeben will, an die vom Individuum unabhängige Autorität der Sprache zum Bewusstsein bringt, dergestalt, dass fortan eine absolut subjektiv sein wollende Philosophie oder Vernunft eine nicht minder grosse Lächerlichkeit sein wird, als wenn einer das individuelle Stimmrecht auf die unmündigen Kinder in der Wiege ausdehnen wollte; eine Philosophie aber, welche die absolute tatsächliche Abhängigkeit des subjektiven Denkens von der Sprache erkennt, ohne sich über die Tatsache Rechenschaft geben zu wollen, fortan auf dieselbe Stufe gestellt wird mit einer Naturforschung, welche etwa heute noch den Verbrennungsprozess auf das Stahlsche Phlogiston zurückführen, oder einer Geschichtsforschung, welche heute noch an eine Verbrennung Magdeburgs durch Tilly glauben wollte.

2. Der wahrhaft erkannte Platon muss die Theologie erlösen von dem Banne der Ungerechtigkeit, welche sie fort und fort begeht, zunächst an Platon selbst und dann weiterhin an der ganzen geschichtlichen Entwicklung, mit der er unzertrennlich zusammenhängt, und dadurch von dem Unsegen der Ste-

rität, womit sie infolge dieser Ungerechtigkeit geschlagen ist. Um mich kurz zu fassen: Ich erachte eine wahrhafte Anerkennung des Hellenentums (nicht Heidentums), die an der Anerkennung Platons hängt, von seiten der kirchlichen Wissenschaft für die Gegenwart für kaum minder wesentlich und bedeutsam, als es für die erste Zeit der Kirche wesentlich und bedeutsam war, dass „der Aposel der Heiden“ berufen ward, dem den Geist der Kirche zu ersticken drohenden engherzigen Judaismus tatsächlich den Garaus zu machen.

3. Wenn dieses richtig ist, dann wird der in der Kirche zu seiner wahren Stellung gelangte Platon allem unerquicklichen und unberechtigten Streit der Prinzipien ein Ende machen, wird eine wahre Wissenschaft aus dem Glauben begründen, wird den Materialismus und Empirismus überwinden, indem er die echten idealen Prinzipien des Denkens mit der wahrhaften Empirie verbindet, wird eine neue schwunghafte Schule in der Kirche gründen, wird mit einem Worte der Schlüssel sein, um ganz und voll die himmlischen Schätze der Menschheit wieder zu erschliessen, die ihr in der Kirche wahrhaft und wesentlich gegeben sind.“

Durch die Schrift des Jesuiten Kleutgen: *Die Philosophie der Vorzeit*, 2 Teile. Münster 1860, wurde M. zu einer Replik veranlasst, die bei Herder erschien unter dem Titel: *„Bemerkungen zu der durch J. Kleutgen S. J. verteidigten Philosophie der Vorzeit.“* Freiburg im Breisgau 1861. Das Motto lautet: *Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.* Der Standpunkt, den unser Gelehrter gegenüber der repristinirten Scholastik einnimmt, ist dieser: Er dringt auf ein erneutes Studium der alten Scholastik und der Kirchenväter. Dieses aber ist nicht möglich ohne eine durch die inzwischen gemachten Fortschritte der Forschung vertiefte und berichtigte Kenntnissnahme der Philosophie des Platon und des Aristoteles. Durch eine solche kritische Stellungnahme hoffte er zu einem für die Gegenwart haltbaren philosophischen Fundamente vorzudringen.

Zunächst wenden sich die Bemerkungen dem von Kleutgen in den Vordergrund gestellten Hauptbegriffe der allgemeinen oder intellektualen Vorstellung zu. Die von Kleutgen allerdings im Unklaren gelassene Definition dieses Begriffes ist die, dass die allgemeine oder intellektuale Vorstellung im Gegensatze

zu der besonderen oder sinnlichen die Vorstellung von dem Wesen der Sache, und zwar, weil hier zunächst vom sinnlich Wahrnehmbaren die Rede ist, die Vorstellung von dem hinter der Erscheinung oder ihr zugrunde liegenden Wesen des Sinnenobjektes sei. In dem Sinne aber, dass als Gegenstand der intellektualen Vorstellung die in dem Einzeldinge zur Erscheinung kommende, sein Wesen begründende Substanz aufgestellt wird, ist der Begriff der intellektualen Vorstellung unhaltbar, indem die neuere Naturwissenschaft den Begriff einer derartigen Substanz unwiederbringlich vernichtet hat und nur noch die Zelle in ihren verschiedenartigen Modifikationen und Verbindungen, die näheren und entfernteren chemischen Stoffverbindungen als materielle oder substantielle Grundlage gelten lässt. Das alles aber entspricht nicht der scholastischen Substanz, welche die repristinierte Scholastik mit ihrer intellektualen Vorstellung erfassen will.

Eine weitere Bemerkung betrifft einen Lieblingsgegenstand der philosophischen Spekulation unseres Gelehrten. Die Polemik Kleutgens gegen die Bedeutung der Sprache für die menschliche Erkenntnis beruht auf einer ungenügenden Auffassung dieses Verhältnisses, indem sich das Wesen der Sprache nicht in der Beziehung der Begriffe durch Laute erschöpft und Sprache nicht schlechtweg irgend eine Verbindung von Worten ist, „sondern Sprache-Satz ist Verbindung von Substantiv und verbum finitum, d. h. Sprache ist die Ineinsbildung der Kategorie des Seins und der Kategorie der Bewegung, der Persönlichkeit.“

Sodann nimmt er Platon in Schutz, dessen Ideenlehre Kleutgen bis zu dem Vorwurfe der Häresie angeschuldigt hatte, und zeigt weiter, dass der von Kleutgen als Grundbegriff der scholastischen Erkenntnislehre aufgestellte Begriff der allgemeinen oder intellektualen Vorstellung nicht auf Aristoteles zurückgeführt werden kann. Dieser Begriff, so wird an letzter Stelle ausgeführt, insoweit darunter die vermeintlich hinter der Erscheinung liegende, mittels der Vorstellung zu ergreifende Substanz oder Wesenheit der erscheinenden Dinge verstanden wird, ist auch in der scholastischen Philosophie und speziell im hl. Thomas nicht begründet und beruht lediglich auf einer Verwechslung „mit dem Begriffe (*λόγος*), demgemäss das Wesen der erscheinenden Dinge nicht vermittels der Vorstellung, sondern durch Abkehr (Abstraktion) von der Vorstellung, und

nicht hinter der Erscheinung, sondern in ihrem wahren Grunde im Zusammenhange des Ganzen, zuletzt in Gott gesucht wird“.

Zur Verteidigung des vorhin genannten Buches über Platon, das zumeist ignoriert wurde, verfasste M.: *Plato mordens. Ein motiviertes Gutachten über den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft*. Münster 1862. Der „erste Gang“: „Die historisch-philosophische Kritik“, enthält eine Auseinandersetzung mit Überweg und dessen Schrift: „Untersuchungen über die Echtheit und die Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platos Leben, Wien 1861“. Im „zweiten Gang“: „Die moderne Philosophie“ wendet er sich an Frohschammer, der im „Athenäum“ (Jahrg. I, Heft IV) sein Platobuch besprochen, mit einer Erörterung über die Bedeutung der Sprache. Den Hauptteil bildet der „dritte Gang“: „Die modernisierte Scholastik, oder der Mainzer Katholik und die Küchlein, die er unter seine Flügel genommen hat“. Hierbei handelt es sich in erster Linie um die Frage, ob Thomas absolut für alle Zeiten in Theologie und Philosophie massgebend sei, eine Frage, die M. verneint, die aber später in der Infallibilistengemeinschaft in bejahendem Sinne entschieden wurde. Dann bringt M. eine Reihe von Beispielen dafür, wie der „M. K.“ rezensierte. Der „vierte Gang“ bespricht die günstigere Aufnahme, welche die „christlich-protestantische Richtung“ seinem Buche durch sachliche Besprechung und Polemik bereitete. Im Schlussabschnitt: „Ende gut, alles gut“ wird unser Gelehrter humoristisch, was sonst nicht seine Art war: „Wenn ihr im lieben weiten Vaterland hin und wieder euch wundert, was der Pfarrer von Albachten bei Münster mit seinem Plato mordens will, so denkt, dass durch Gottes Willen es wohl geschehen könnte, dass ein blindes Huhn — oder weil ich doch kein Femininum bin, — ein blinder Hahn, der aber doch noch krähen kann, unversehens einen verlorenen kostbaren Edelstein aus dem metaphysischen Misthaufen der Weltgeschichte, den man Philosophie nennt, herauskratzte“. —

Auch auf dem Gebiete der Politik versuchte sich M. und war eine Zeitlang Abgeordneter. Er gab indessen diese Tätigkeit bald wieder auf. Damals schrieb er: *Preussens Beruf für Deutschland und die Weltgeschichte. Ein freies Wort zur rechten Zeit*. Paderborn 1863. Im ersten Teil rechtfertigt er sich wegen einer in grossdeutschem Sinne zu Frankfurt am 28. Oktober

1862 gehaltenen Rede, der fälschlich eine preussenfeindliche Tendenz untergeschoben worden war. Im zweiten, positiven, Teile zeigt er, dass das wahre Heil und die wahre Aufgabe Preussens allein in der Anbahnung der rechten „nach innen aufrichtig paritätischen und nach aussen aufrichtig deutschen Politik“ zu erblicken sei. So werde dieser Staat dazu beitragen, die weltgeschichtliche Idee der Reformation der Kirche, die, weil nicht energisch genug aufgenommen, zur Revolution über-  
schlug, durchzuführen. „Ich denke mir unter der Reformations-  
idee eine freie und autonome Kirche, welche mit dem freien und autonomen Staate im richtigen Verhältnisse des Zusammen-  
wirkens auf dem Boden des Konkordates steht; einen Papst, der, selbständiger Herrscher ohne eine politische Macht zu sein, umgeben von einem aus allen Nationen der Erde hervorge-  
gangenen Kardinalskollegium, alle unnötigen mittelalterlichen Reminiszenzen so viel als möglich aufgebend, einen desto grö-  
seren moralischen Einfluss ausübt; einen Welt- und Ordens-  
klerus, der die nicht zu umgehenden Prätentionen seiner geist-  
lichen Würde so viel wie möglich durch geistige Bildung überbietet; eine Wissenschaft und eine Philosophie, welche die wahre und ewige, im Dogma fortschreitend fixierte, nicht die vermeintliche Buchstabenwahrheit des Glaubens zur alles be-  
herrschenden Macht des Denkens gestaltet; ein Unterrichts-  
system, welches von der Dorfschule bis zur Universität nur die stufenmässig entwickelte und verteilte Ausübung dieser Wissen-  
schaft des Glaubens wäre; eine Barmherzigkeit, die mehr darauf bedacht wäre, an dem inneren Ausbau der Gesellschaft nach ihren natürlichen Grundlagen zu arbeiten, und die besonderen Institutionen nur als notwendige Ergänzungen des natürlichen Organismus anzuwenden, als in das Danaidenfass eines zer-  
störten gesellschaftlichen Organismus zu schöpfen usw. usw.“. —

1863 veröffentlichte J. E. Renan zum ersten Male sein „Leben Jesu“. „Es ist schon gut, dass man Gebete anstellt zur Sühnung der Renanschen Blasphemie; aber ich denke, wir sollten endlich auch daraus lernen, dass wir theologischerseits ernstlicher abrechnen müssen mit dem wirklichen Fortschritte der Wissen-  
schaft, und um abrechnen zu können, uns mehr um die Sache bekümmern sollen, nicht bloss als wir bisher getan haben, son-  
dern auch als wir in diesem Augenblicke noch zu tun gewillt sind“. Von dieser Seite 17 der jetzt zu behandelnden Schrift

ausgesprochenen Ansicht ausgehend, publizierte M.: *Renans Roman vom Leben Jesu. Eine deutsche Antwort auf die französische Blasphemie*. 3. Aufl. Münster 1864. Den Zweck des französischen Autors gibt er dahin an: „Es ist die einzige Tendenz seiner Schrift, die weltgeschichtliche Tatsache des Christentums in ihrer Entstehung ohne die Wunder und auf bloss natürlichem Wege zu erklären“. Das erste Kapitel enthält eine Kritik des Renanschen Wunderbegriffes. Indem Renan dem historischen Standpunkte der Untersuchung den scheinbar naturwissenschaftlichen, in Wirklichkeit materialistischen unter-schiebt, will er nicht die blosse Unwahrscheinlichkeit, sondern die Unwahrheit der Wunder und dadurch das in ihnen sich offenbarende Übernatürliche als Täuschung erweisen. — Der zweite Abschnitt befasst sich mit der willkürlichen Quellen-insbesondere Evangelienkritik des Franzosen. — An dritter Stelle zieht der Verfasser das Fazit aus der bisherigen Darlegung dahin, dass der wahre Charakter der Renanschen Erzählung im eigentlichen Sinne der eines Romans ist, dem eine Parallele zwischen Christus und Mohammed zugrunde liegt. An einer Reihe von Beispielen, namentlich am Berichte über das hl. Altarssakrament, wird dieser romanhafte Charakter des Buches nachgewiesen. — Weiterhin bespricht M. Renans Stellung zu Strauss, dessen Mythentheorie eine Konsequenz der Hegelschen Philosophie ist. Strauss musste seine Mythenhypothese einschränken zugunsten eines legendenartigen Charakters der Evangelien<sup>1)</sup>. Diesen Standpunkt der Legende griff Renan auf. Übrigens will M. bei aller Festhaltung des Geschichtlichen das poetische Recht der Legende nicht in Abrede stellen, was er an dem Beispiele der Weisen aus dem Morgenlande erläutert, die wir als die hl. drei Könige denken, als die Repräsentanten der drei Hauptstämme der Menschheit auffassen, und deren Opfergaben wir auf die Siegesbeute des Welteroberers Alexander zurück-

---

<sup>1)</sup> Der Mythos und die Legende (Sage) sind zwei einander entgegengesetzte Auffassungsweisen in Beziehung auf das geschichtlich Wirkliche. Der Mythos ist die Personifikation einer allgemeinen Idee, die Legende ist eine gewisse Verallgemeinerung eines geschichtlich Gegebenen. Die heidnischen Gottheiten sind mythisch, insoweit sie die rein gedachten persönlichen Darstellungen von allgemeinen Gedanken oder Ideen sind; in den Lebenserzählungen der Heiligen oder anderer ausgezeichneten Menschen wird vieles legendenhaft, insofern hier an das geschichtlich Wahre vieles andere Unverbürgte angeknüpft wird.

führen. — Das 5. Kapitel beleuchtet den scheinbar historischen Hintergrund des als Roman behandelten Lebens Jesu. Zwei Punkte kommen hier zur Sprache. Der erste Punkt ist die Parallele zwischen dem Verhältnisse Christi zu den Pharisiäern und des Sokrates zu den Sophisten; der andere die Parallele zwischen den Synoptikern und dem Evangelium nach Johannes von der einen Seite und Xenophon und Platon von der andern Seite. — Der letzte Abschnitt erläutert die Beziehung der Schrift Renans zur Gegenwart, speziell zum zweiten französischen Kaisertum. „Wie das zweite Kaisertum die Konsolidierung der stürmisch und blutig proklamierten Revolutionsprinzipien vom Jahr 1789 mittels der systematisierten Lüge als Grundlage der neuen antichristlichen Weltordnung unter Frankreichs Ägide bedeutet, so scheint Renan die Aufgabe, ich weiss nicht ob den Auftrag gehabt zu haben, das Christentum als eine sentimentale und ideale Lüge für diese neue Weltordnung praktikabel zu machen.“

M. schliesst seine Schrift mit der folgenden energischen Aufforderung: „Renan ist ein Abklatsch von Strauss... Bis dahin haben die Katholiken den Protestanten ihren Strauss vorgerückt; jetzt stehen wir pari. Wohlan, erfassen wir denn auch unser gemeinschaftliches christliches Interesse; sagen wirs dem *revolutionären* Franzosentum, dass wir Deutsche bei allem Liberalismus so tief noch nicht in die Gemeinheit einer Hundennatur versunken sind, dass wir unser Ausgespieenes verschlingen sollten, weils in einer Pariser Pastete verbacken ist. Wir Deutsche, Katholiken und Protestanten, mögen wir auch in der Auffassung *des Werkes Jesu Christi* zurzeit noch nicht zur rechten Verständigung gekommen sein, wir sind eins in der Anerkennung der göttlichen Person unseres Herrn und Erlösers... Wir sind zu ernst, zu ehrlich, zu klar, um durch den romanhaften Aufputz einer materialistischen Verliederlichung uns um unser Heiligstes dúpieren zu lassen. Darum möge ein gemeinsames deutsches Bekenntnis dem gallisierten Strauss entgegentreten: Ja wir glauben an Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes; wir glauben an den einen Namen, in dem allein das Heil ist; wir beugen unser Knie dem, dem aller Kniee sich beugen sollen im Himmel und auf Erden“. —

Als Professor der Philosophie führte sich unser Gelehrter am Lyceum Hosianum ein durch eine unten zu erwähnende

gedruckte Abhandlung und durch eine Rede über Wesen und Aufgabe der Philosophie. Diese erschien gedruckt unter dem Titel: *De philosophiæ vi ac munere oratio quam occasione data habitam ex plurium voto typis imprimendam curavit F. M. etc. Brunsbergæ 1864.* Nach einigen einleitenden Bemerkungen über das Darniederlegen der Philosophie erläutert er die Aufgabe der von ihm zu lehrenden Wissenschaft an dem Beispiele des ermländischen Domherrn Kopernikus dahin, dass sie die menschliche Erkenntnis richtig zu stellen und zu verbessern habe. Sodann wendet er sich kritisch gegen Kant und seine Nachfolger und schliesst mit dem Versprechen, mitarbeiten zu wollen an dem Ziele der Anstalt, dass Theologie und Philosophie einträchtig zusammenwirkten zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen. —

In der Habilitationsschrift „*De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario*“, Brunsbergæ 1864, verbreitet M. sich über die Bekämpfung der Ideenlehre Platons durch dessen Schüler Aristoteles.

MENN.

(Fortsetzung folgt.)

---