

# Friedrich Michelis als Schriftsteller : 1815-1886 [Fortsetzung]

Autor(en): **Menn**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **4 (1914)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403853>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Friedrich Michelis als Schriftsteller.

(1815—1886.)

(Fortsetzung <sup>1)</sup>).

---

### IV.

Haneberg, früher Abt von St. Bonifaz in München, dann Bischof von Speier, ein Mann, bei dem über den wahren Charakter der vatikanischen Dekrete keine Unklarheit herrschen konnte, hatte in einem Hirtenbriefe den Gewissenswiderstand der dem überlieferten Glauben treuen Katholiken als einen Abfall vom Glauben darzustellen versucht. Mit Recht warf ihm Prof. J. Friedrich (in einem Schreiben an Pfr. Rieks in Heidelberg) „bewusste Lüge“ und „elende Sophistik“ vor, für die er nur „die tiefste Verachtung“ verdiene. Charakteristisch für die Milde, die der starre Dogmatiker M. auch hier walten liess, ist seine Auffassung des Falles, die er in der nun zu besprechenden Schrift äussert: *Der Abfall vom Gewissen. Eine altkatholische Antwort auf Bischof Hanebergs Abfall vom Glauben.* Kaiserslautern 1875. Wenn er auch zugesteht: „Gewiss, in empörenderer Form kann einem der *Abfall vom eigenen Gewissen* nicht entgegentreten, als wenn er, wie hier, durch die unwahre Beschuldigung des Abfalles vom Glauben gegen andere sich zu decken sucht, und ich verstehe vollständig die tiefe Verachtung, die der ehemalige Kollege empfindet“, so meint er doch: „Ich glaube nicht, dass Haneberg diese Beschuldigung des Abfalles vom Glauben gegen seine ehemaligen antiinfallibilistischen Glaubensgenossen geschleudert haben würde, wenn er nicht, nachdem er Bischof geworden ist, diesen Abfall vom Gewissen

---

<sup>1)</sup> Siehe Heft II, Jahrgang 1914, dieser Zeitschrift.

in sich selbst vollzogen hätte. Um diesem Mysterium iniquitatis auf die rechte Spur zu kommen, legt M. Hanebergs verfehlte Geschichtsauffassung dar, die sich in seiner wissenschaftlich nicht überwundenen alttestamentlichen Anschauung ausspreche und ihn im absoluten und abstrakten Einheitsgedanken, zu dem der Monotheismus des A. T. in spezifisch jüdischer Fassung zusammengeschrumpft war, festhalte. Was bei Haneberg, was bei allen, die wenigstens nicht als Fanatiker, sondern mit schwerem Herzen sich der Unfehlbarkeit gefügt haben, mit seinem Bleigewichte die sittlichen und wissenschaftlichen Bedenken im katholischen Bewusstsein überwogen hat, das ist das Idol der Einheit der Kirche. Idol sage ich, denn diese Einheit in der Unwahrheit des päpstlichen Absolutismus ist für die Kirche nicht mehr wie ein Tau, womit man die auseinandergehenden Planken und Rippen eines Wrackes zusammenhält. Mir ist die Kirche kein Wrack . . .“ Missgünstigen Beurteilern des Altkatholizismus seien auch heute noch die Schlussworte empfohlen: „Ganz traurig und bedauernswert erscheint Haneberg in seinen Nörgeleien, Schmähungen und Verhöhnungen des Altkatholizismus. Er kommt mir da nicht anders vor, als wenn man ein Häuflein Tapferer verhöhnen wollte, die, wenn der Oberführer samt den Generalen und Offizieren mit dem Gros der Armee den Rücken zur Flucht gewandt haben, noch den Mut haben, an ihrem Posten auszuharren . . . *Nicht vom Glauben sind wir abgefallen, sondern dem Gewissen sind wir treu geblieben* und das Vertrauen zum Geiste Gottes in der Kirche haben wir bewahrt.“ — Möchten alle Altkatholiken solche Worte mit gutem Gewissen auf sich anwenden können.

Die Broschüre: „*Was ist und was will der Altkatholizismus?*“ sollte, wie der Titel weiter angibt „*Eine kurze Belehrung für das katholische Volk*“ sein (Konstanz 1875), und ist bestimmt für diejenigen, welche Katholiken sind und es bleiben und weder den christlichen und katholischen Glauben verlassen, noch der neuen römischen Irrlehre sich preisgeben wollen. Zunächst kommt der Verfasser auf den Primat zu sprechen, der durch die geschichtliche Entwicklung auf den Bischof von Rom überging und widerrechtlich zum Absolutismus sich ausgestaltete, der nun als Glaubenssatz gelten soll. Demgegenüber „ist der Altkatholizismus nichts anderes als die rechtmässige katholische Opposition gegen den aus der Überhebung des römischen Papstes

hervorgegangenen vatikanischen Kirchenstreich, wodurch . . . die von Christus gegründete Verfassung der Kirche zugunsten des römischen Papsttums und der Jesuiten in eine absolute Glaubens- und Gewissensdespotie umgewandelt werden soll“. Dies wird erhärtet durch den Nachweis, dass die Lehre von der Unfehlbarkeit erstens nicht in der göttlichen Offenbarung enthalten, zweitens nicht in der Überlieferung bezeugt und drittens nicht in rechtmässiger Weise als Dogma ausgesprochen sei. Als Ziel der altkatholischen Bewegung wird angegeben „die Durchführung jener Verbesserung an Haupt und Gliedern, welche schon im Mittelalter, gleich nachdem jene Überhebung des römischen Papsttums Platz gegriffen hatte, als das tiefste Bedürfnis der Kirche allgemein empfunden und in Angriff genommen wurde“. Nachdrücklich hebt M. hervor, „dass wir nicht zerstören, sondern aufbauen, dass wir nicht die Heilsordnung angreifen, die Christus in seiner Kirche zum Heile der Menschen gesetzt hat, sondern nur die Korruption, welche durch die Überhebung des römischen Papsttums in diese Heilsordnung gekommen“. Dieser durchaus positive Charakter des Altkatholizismus wird nach Ursprung und Entwicklung der Bewegung klargelegt, wobei auch der Vorwurf, dass wir auf halbem Wege stehen bleiben, treffend zurückgewiesen wird, indem gerade diese Voreiligen und Leichtfertigen die besten Mitarbeiter der Partei sind, die sich an die Stelle der Kirche setzen will. Auch die Schlussmahnung hat, wie damals, so heute noch ihre volle Bedeutung und alle Altkatholiken sollten sie sich eindringlich zu Gemüte führen: „So kommt es denn nur darauf an, dass die Altkatholiken das, was sie sein wollen und zu sein vorgeben, wirklich sind, resp. zu sein sich ernstlich bemühen. So wenig das Christentum bloss durch seine Idee ohne das Leben der ersten Christen die Welt überwunden hätte, so wenig dürfen wir Altkatholiken uns schmeicheln, ohne den vernünftigen Katholizismus im Leben darzustellen, mit unsern Ideen durchdringen zu können. Schliesslich aber wird jeder Katholik und jeder katholische Priester, der es redlich mit seiner Kirche meint, einsehen müssen, dass er nur durch die Ergreifung dieses vernünftigen Katholizismus, dessen notwendige erste Tat die Leugnung des neuen vatikanischen Dogmas ist, seiner Gewissenspflicht gegen Gott und die Menschen und gegen die Kirche Genüge tun kann“.

Wir wenden nunmehr unsere Aufmerksamkeit einer Streitschrift gegen Ketteler zu: *Die Verblendung Kettelers und der Gewissenskampf deutscher Katholiken gegen Rom. Antwort auf den: Kulturkampf gegen die katholische Kirche und die neuen Kirchengesetze für Hessen.* Bonn 1875. In dieser Schrift hatte der Bischof von Mainz den Streitpunkt zwischen Altkatholiken und Infallibilisten richtig dahin angegeben, dass es sich um die Frage handle, ob durch die vatikanischen Dekrete dem Papste eine absolute Macht zugelegt werde. „Einige wenige Katholiken“, sagte er, „stellen die Behauptung auf, dass nach den vatikanischen Dekreten der Papst eine absolute, unbeschränkte Macht habe, dass dadurch die Bischöfe ihre bisherige Selbständigkeit verloren hätten, und dass der Staat durch diese neue Lehre bedroht sei.“ Demgegenüber zeigt unser Gelehrter auf Grund einer weitläufigen Entwicklung des Begriffes des Absoluten, dass die Leugnung des absoluten Sinnes der Infallibilität durch Ketteler dem Wortlaute des Dekretes und der authentischen Interpretation der Gesetzgeber schnurstracks widerspricht. Nebstdem wird der Leser auf eine neue Erscheinung des: *Extrema se tangunt* aufmerksam gemacht, indem die Infallibilität nichts anderes ist als eine Übertragung des protestantischen Grundprinzips auf katholische Zustände. Der Protestant glaubt an eine Privatinspiration des Individuums, und der Katholik soll jetzt ebenso glauben an die Inspiration, oder wie man es sonst nennen will, eines Individuums, nur dass dieses Individuum hier der Papst ist, der zugleich allen Mitgliedern der katholischen Kirche absolute Autorität sein soll. Der unwahren Darstellung des Altkatholizismus durch Ketteler gegenüber betont M. nachdrücklich, dass der Altkatholizismus in erster Instanz und vor allem ein Kampf des katholischen Gewissens gegen die von Rom ausgehende Häresie ist. Sehr beherzigenswerte Worte, die vom Rechte der Kirche nichts preisgeben, lesen wir über den sogenannten Kulturkampf. Sie mögen ihrer Wichtigkeit wegen, wenigstens zum Teil, hier eine Stelle finden: „Der Gewissenskampf der Altkatholiken um die Wahrheit ihres katholischen Glaubens, gegenüber der Verirrung Roms schliesst in sich eine Versöhnung mit der modernen Kultur, insoweit diese zugleich einen Fortschritt in der Humanität, in der Repräsentation der Menschheitsidee auf Erden bedeutet. Erst wenn die die Reformgedanken ernstlich in sich aufneh-

mende Kirche den gleichen Widerstand von seiten der modernen Kultur fände, wie jetzt die gegen die Reform sich abschliessende und in ihrer ungöttlichen Form sich verhärtende, erst dann könnte mit Recht von einem solchen Kampfe auf Leben und Tod zwischen der modernen Kultur und der Kirche die Rede sein, wie ihn jetzt der Ultramontanismus provoziert. Das ist das Verhältnis unseres katholischen Gewissenskampfes zum Kulturkampfe. Viel ferner liegt unserem Gewissenskampfe der Kampf des modernen Staates, speziell der Kampf Preussens und des Deutschen Reiches, um seine Existenz gegenüber dem Ultramontanismus. Der Staat hat sich bei seinem Vorgehen um unsern katholischen Gewissenskampf nicht bekümmert, er hat den Kampf unternommen nach seinem Rechte und auf seine Rechnung. Durch die Gesetzgebung ist der Staat bis dahin nur in Baden einigermaßen, sonst nur durch vereinzelte Verwaltungsakte, uns gerecht geworden<sup>1)</sup>. Die ganze Autorität des Staates, seine Politik, seine Gerichte, seine polizeiliche Schutzmacht steht auf seiten der infalliblen römischen Kirche, die wir Altkatholiken als häretisch bekämpfen. Das ganze Odium aber der Polizeimassregeln, die der Staat in seinem Interesse im Kampfe mit dem Ultramontanismus nötig findet, fällt auf uns. Wenn wir den neuen Kirchengesetzen unsere Zustimmung nicht verweigern, so geschieht es, weil wir nach ruhiger Prüfung in ihnen nichts dem wirklichen Rechte der Kirche so Zuwiderlaufendes finden, dass es unserem katholischen Gewissen die Verweigerung der Zustimmung auferlegte, nicht weil wir von vornherein dem Staate ein Recht zuerkannten, über unser Gewissen an Gottes statt zu gebieten . . . Wenn etwa der Staat etwas Ungerechtes und dem Gewissen Zuwiderlaufendes forderte, so würden wir den Gehorsam verweigern müssen, so gut wie wir dem Papst den Gehorsam verweigern, weil er unserm katholischen Gewissen Zuwiderlaufendes von uns fordert“.

Am 5. Februar 1875 erklärte eine Enzyklika des Papstes an die preussischen Bischöfe die sogenannten Maigesetze für ungültig, „da sie der göttlichen Einrichtung der Kirche ganz und gar widerstreiten“. Darauf schrieb M.: *Eine katholische Antwort auf die päpstliche Enzyklika vom 5. Februar*. Bonn 1875. Er wies darauf hin, dass hier dieselbe Ordnung der Dinge

---

<sup>1)</sup> Vergleiche v. Schulte, Altkatholizismus S. 42 ff., S. 385 ff.

verdammt werde, die der Papst anderswo erträglich finde, und rechtfertigt den Gehorsam gegen diese Gesetze, „wenn gleich eine friedliche Auseinandersetzung der entwickelten Staats- und Rechtsordnung mit den berechtigten Ansprüchen und Privilegien der Kirche unser innigster Wunsch gewesen wäre“. Alsbald aber geht die Antwort auf die prinzipielle Seite der Sache ein, indem auf den unlösbaren Zusammenhang des päpstlichen Verfahrens mit der Infallibilität ausführlich hingewiesen wird. „Sind doch alle Deine Massregeln in diesem Kirchenstreite unzweifelhaft ein *notwendiger Ausfluss* der Stellung, die Du durch Deine zum Dogma erhobene Unfehlbarkeit in der Kirche eingenommen hast“. Im Anschlusse daran wird der Gedanke begründet, „dass allein in der Durchführung der rechten Verfassung in der Kirche ein Ausgang aus den jetzigen Wirren und eine hoffnungsreiche Zukunft auch der Kirche gelegen ist“. „Das Papsttum und die Vaterwürde als die Spitze der katholischen Kirchenverfassung werden dabei unangetastet bleiben, sobald der Vater die freie Verfassung der Kirche und, ähnlich wie das konstitutionelle Königtum, die volle Mündigkeit seiner Söhne als zu Recht bestehend anerkannt hat.“ Die an Pius gerichteten Mahnungen liessen sich vielleicht in die Worte zusammenfassen: „Nachdem Du durch den Gegensatz eines ungeläuterten Liberalismus und einer verderblichen Reaktion hindurch gegangen bist, vermöchtest Du noch heute in letzter Stunde das wahre Wort der Versöhnung zu sprechen, — der katholischen Kirche den Gottesraub zurückgebend, den Du in der Proklamation Deiner Unfehlbarkeit an ihr begangen hast.“ —

Im Herderschen Verlag erschien von einem ungenannten (Dr. Rolfus?) oine Broschüre (Die katholische Kirche und der Altkatholizismus, verglichen in ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), welche in ihrem Schlussteile sich gegen M. wandte. Dieser setzte ihr entgegen eine „*Altkatholische Antwort*“ Freiburg 1875. „Deshalb bleiben wir als Altkatholiken fest bei unserem Widerstande, um unsern katholischen Glauben, um die katholische Kirche, wie Christus sie gewollt hat, zu bewahren, unbekümmert um den Erfolg des Augenblickes, unbekümmert um die Not des Augenblickes; verleumdet von den Anhängern des Papstes, nicht verstanden von den glaubenslosen Indifferentisten, belastet mit der Gehässigkeit des polizeilichen Vorgehens gegen die Kirche, wozu der Staat in seinem Interesse gezwungen

ist; aber fest vertrauend auf die siegreiche Macht der Wahrheit und wissend, dass wir in ausharrendem Kampfe den Willen Gottes erfüllen und der Kirche, der Menschheit und dem Vaterland den Dienst eines ehrlichen Mannes leisten.“ —

Eine im Anfang des September 1875 zu Freiburg i. B. tagende ultramontane Versammlung forderte M. zu einer öffentlichen Besprechung von 5 Thesen heraus, die er zu diesem Zwecke aufgestellt hatte. Sie haben folgenden Wortlaut:

1. Die wahre von Christus ihrem göttlichen Stifter gegründete Verfassungsform der katholischen Kirche ist nicht der Absolutismus und die Abhängigkeit aller von dem Urteile eines einzigen in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern die der konstitutionellen Staatsform entsprechende, wonach, wie in einem konstitutionellen Staate, kein Gesetz durch den blossen Willen des Herrschers ohne den rechtmässig ausgesprochenen Willen des ganzen Volkes, so in der Kirche kein Glaubenssatz anders als aus dem rechtmässig festgestellten Gesamtglauben der Kirche aufgestellt werden kann.

2. Die vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 sind daher kein rechtmässiges katholisches Dogma, sondern eine Usurpation von seiten des Papstes, ein von der Partei der Jesuiten mit List und Gewalt ins Werk gesetzter Staats- oder Kirchenstreich, zum Umsturze der wahren von Christus gegründeten Kirchenverfassung und zur Umwandlung derselben in einen der Priesterherrschaft dienenden Absolutismus.

3. Alle Rechtfertigungs- und Verteidigungsversuche der Infallibilisten und der infallibilistischen Bischöfe, namentlich auch der neueste Ketteler, beruhen auf offener Unwahrheit oder auf Sophistereien, womit man das eigene böse Gewissen beschwichtigen und die Masse der Katholiken in die Irre zu führen und im Irrtum zu erhalten sucht. Die scheinbare Konsequenz der Infallibilität des Papstes aus dem katholischen Kirchenbegriffe kommt nur dadurch zustande, dass man der Kirche die im Mittelalter gegründete, nicht aber aus der göttlichen Offenbarung, sondern aus der menschlichen Politik der römischen Päpste hervorgehende Papstherrschaft und die mit ihr engverbundene scholastische Theologie unterschiebt. Ketteler mag Recht haben, wenn er seinen früheren Widerstand gegen die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit aus der Absicht, die Sache möglichst sicher zu stellen, erklärt; ich selbst habe diese Auf-



fassung seines Benehmens schon in der Schrift: „Der häretische Charakter der Infallibilitätslehre“ im Jahre 1872 ausgesprochen. Aber er umgeht auch jetzt, und wie kaum anders zu glauben ist, absichtlich und mit Bewusstsein den wesentlichen Hauptgrund, den durch die Infallibilität in die katholische Kirche als Glaubenssatz eingeführten und dadurch, wie es scheinen will, für alle Zukunft in der Welt befestigten Absolutismus. Während wir die vatikanische Neuerung deshalb bekämpfen, weil durch dieselbe das der Gesamtheit der Gläubigen wenigstens indirekt zustehende Mitbestimmungsrecht bei Feststellung des in der Kirche vorhandenen Glaubens im Prinzip aufgehoben und also eine in der göttlichen Stiftung der Kirche nicht enthaltene absolute Abhängigkeit aller von dem Einen, dem Papste, in die Kirche eingeführt wird, begnügt sich Ketteler mit der Ausrede, dass das Vatikanum den Papst nicht zu einem absoluten Wesen gemacht habe, in dem Sinne, wie Gott allein es ist, was wir freilich ohnehin glauben, weil wir wissen, dass dafür gesorgt ist, dass die Bäume nicht bis in den Himmel wachsen.

Uns liegt in unserem Kampfe daran, das falsche Prinzip eines menschlichen Absolutismus nicht in der Kirche aufkommen zu lassen, und wie wir darin für die wahre Verfassung der katholischen Kirche und für das von ihnen selbst preisgegebene Recht der Bischöfe, welche die natürlichen Vertreter des Glaubens der Gesamtkirche sind, einstehen, so sind wir uns bewusst, für die Erhaltung des Prinzipes der Freiheit in der Menschheit überhaupt zu kämpfen.

4. Die Triebfeder eines so frevelhaften Beginns in der Kirche kann nur eine ungöttliche sein. Wir erkennen dieselbe mit hinlänglicher Sicherheit in dem gottverlassenen Treiben der Jesuiten, welche der Menschheit unter dem Scheine der Religion und der kirchlichen Autorität eine Gott und Menschen verhasste Priesterherrschaft aufzudrängen bestrebt sind, und wir verstehn es aus dem Gange der Geschichte und aus der Weltlage vollständig, dass das nächste Ziel des Jesuitismus und Ultramontanismus die Paralyse der Einwirkung des deutschen Geistes auf die Kirche und daher der Sturz Deutschlands von der Höhe seiner jetzigen Weltstellung sein muss.

5. Daher ist es eine Gewissenssache und eine h. Pflicht für jeden deutschen Katholiken, der als Katholik seinen Glauben

kennt und als Deutscher nicht ein Verräter seines Vaterlandes sein will, mit aller ihm zu Gebote stehenden Kraft und Energie gegen den Sieg dieser Partei in unserem deutschen Vaterlande einzustehen.

Und weil wir von der Voraussetzung ausgehen, dass sehr viele, ja vielleicht die meisten von denen, welche der die Kirche verwirrenden Partei dienen, verblendet sind und nicht wissen, was sie tun, so legen wir dem zu Freiburg tagenden Kongresse der dem unfehlbaren Papste gehorchenden Katholiken Deutschlands diese Sätze zur öffentlichen und ruhigen Diskussion vor, und namentlich erbietet sich der Unterzeichnete, mit dem ganzen römischkatholischen Kongresse, oder mit den von demselben Beauftragten, vor den Augen des urteilsfähigen Publikums den Kampf für die aufgestellten Sätze durchzuführen.

M. wurde zurückgewiesen aus dem Grunde, dass die Versammlung eine katholische sei, und wenn er wieder katholisch geworden sei, so würde man ihn mit Freuden wieder aufnehmen. Er nahm daher Gelegenheit, sich über diese Leitsätze in einer Rede zu verbreiten, die veröffentlicht wurde unter dem Titel: *Vortrag in der Altkatholikenversammlung in der Magnuskirche zu Worms, den 19. September 1875.* Worms 1875. —

Eine durch Kürze, Übersichtlichkeit und Verständlichkeit gleich ausgezeichnete Schrift ist die „*Kurze Geschichte des vaticanischen Konzils*“. Konstanz 1875. Sie ist infolge Erwähnung des Wesentlichen bei populärer Darstellung, namentlich gegenüber den stets wiederholten römischen Verdunkelungs- und Verwirrungsversuchen, zur Orientierung für jedermann geeignet und empfehlenswert. Es wäre ein verdienstliches Werk, durch eine Neuauflage der Broschüre heute noch eine weite Verbreitung und Beherzigung zu verschaffen. Wer sie gelesen hat, möge dann, wenn er dazu in der Lage ist, zu der grossen Konzilsgeschichte von Prof. Friedrich greifen.

In der „Vorbemerkung“ wird zunächst über die Bedeutung des allgemeinen Konzils für die Kirche gesprochen und durch einen Vergleich mit Staat und Landtag klargelegt. „Der Sinn des Konziliums ist, dass in den Bischöfen der Gesamtglaube der Kirche repräsentiert sein soll.“ Feste Regeln darüber existieren nicht, weil die Konzilien nicht eine auf unmittelbarer göttlicher Anordnung beruhende Einrichtung der Kirche, sondern rein geschichtlichen Ursprunges sind, aus dem Gesamtbewusst-

sein der Kirche und den Bedürfnissen der Zeit hervorgehend. Dies gilt auch vom Verhältnis des Papstes zum Konzil. Mit dem *Überwiegen* des im Primat vertretenen Einheitsprinzips kann und muss das Konzil mehr und mehr zu einem blossen Formalismus werden.

Die „Vorgeschichte und Vorbereitung des (vat.) Konzils“ schildert die Entwicklung seit der im Revolutionsjahre 1848 stattgefundenen Würzburger Bischofsversammlung, insbesondere die rührige und konsequente Tätigkeit der Jesuiten und Jesuitenanhänger auf den verschiedensten kirchlichen Gebieten. Eine unwillkürliche Förderung erhielten diese Bestrebungen durch den unkirchlichen Zeitgeist (wie auch ja heute noch der herrschende theoretische und praktische Materialismus die feste Stütze des Ultramontanismus ist). Es fehlte aber auch nicht an warnenden Stimmen: Die Münchener Gelehrtenversammlung und das Auftreten des Prof. Michelis, Döllinger u. a. gehören dahin. Inzwischen wurden die Bischöfe für ihre Stellung als päpstliche Thronassistenten eingeübt durch die Proklamation der imm. conc. 1854, zehn Jahre später durch den Syllabus und 1867 bei Gelegenheit des Zentenariums des hl. Petrus. Endlich konnte die Civiltà cattolica am 6. Februar 1869 das eigentliche Konzilsprogramm enthüllen.

Die beiden folgenden Abschnitte „Eröffnung und erste Periode des Konzils bis zur Revision der Geschäftsordnung vom 8. Dezember 1869 bis 20. Februar 1870“ und „Zweite Periode: Von der neuen Geschäftsordnung bis zum Schluss des Konzils. 20. Februar bis 18. Juli 1870“ schildern den Verlauf des kirchlichen Trauerspiels. Weil die Opposition nicht einheitlich und energisch genug vorging, gelangte, freilich nach harten Kämpfen, der Infallibilismus zum vorläufigen Siege.

Im Schlusswort schildert M. die „Lage der Kirche nach der Vertagung des Konzils“ dahin: „Der wirkliche Katholik sieht in diesem Zustande eine äusserste Störung in der Kirche, aber nicht eine Zerstörung der Kirche . . . Es kommt nur darauf an, dass der begonnene katholische Widerstand so erstarke, dass er diesem augenblicklichen unglückseligen Siege des Papalsystems die unverlorene Macht des katholischen Bewusstseins standhaft entgegenstelle, was . . . nur in der Weise sich realisieren wird, dass alle in der Christenheit noch vorhandenen wirklichen Glaubenselemente zum Widerstand gegen

das häretisch gewordene römische Papsttum sich konsolidieren. Es wird dann an diesem liegen, ob es sich in seinem Hochmut verhärten, oder ob der gefallene Petrus wahrhaft sich bekehren und seine Brüder stärken wird! . . . Man verzweifle nur nicht an der Zukunft der Kirche wegen der Krisis der Gegenwart . . . Die Kirche, wie sie Christus gegründet, ist ewig.“ —

Ein „*Kurzer Abriss der Kirchengeschichte vom (alt) katholischen Standpunkte aus*“, Konstanz 1875, zerfällt in folgende Abschnitte: I. Die Grundlegung der Kirche. II. Der erste Schritt zur Besitzergreifung der Welt oder die Kirche im Verhältnisse zur alten Welt. III. Der zweite Schritt; die Kirche in Beziehung zu den Germanen; vom siebenten bis zum vierzehnten Jahrhundert. IV. Dritte Periode der Kirchengeschichte. Das Zeitalter der Reform und die Kirche in ihrer tatsächlichen Beziehung zur Menschheit im ganzen von 1414 bis 1870. — Die in allgemein verständlicher Sprache abgefasste Darstellung bietet einen guten Überblick über das Gesamtgebiet, berücksichtigt auch die kulturgeschichtlichen Beziehungen und entwickelt namentlich die Verfassungsgeschichte. —

Im Jahre 1874 erschien zu Nördlingen im Beckschen Verlag eine anonyme Schrift: Die Ehe, populärwissenschaftlich dargestellt von einem katholischen Theologen. Nachdem sie in zweiter unveränderter Auflage, aber mit dem Namen des Verfassers Prof. Dr. Watterich, veröffentlicht worden, verfasste M. dagegen: „*Ein Wort zur Beleuchtung der Schrift Watterichs über die Ehe*“ Freiburg i. Br. 1876. Sein Urteil geht dahin, „dass, soweit Watterich die Wahrheit des Evangeliums und der Kirche . . . (sc. in betreff des hohen sittlichen Charakters der Ehe nach der Lehre der katholischen Kirche) vertritt, seine Leistung auch wissenschaftlich von nicht geringem Wert ist, dass er aber, insoweit er sich seiner subjektiven Konstruktion überlässt, auf unhaltbare und irreleitende Phantasien gerät, die nur verwirrend in die (altkatholische) Bewegung hineingreifen können“. Dies sei namentlich dort der Fall, wo Watterich im Anschluss an die Kurationslehre der Güntherschen Schule, die freilich selbst zu einem *anderen* Resultate kam, seine neue Theorie begründe, insbesondere bei seinen bis dahin unerhörten Angriffen auf den Apostel Paulus. „Wenn der Apostel Paulus im Vollbewusstsein seiner apostolischen Tätigkeit mit solcher Energie eben in dem Momente, wo er andererseits die Heiligkeit und das

Gesetz der christlichen Ehe verkündet, für den Vorzug des ehelosen Lebens eintritt, so ist das nicht so zu verstehen, als ob das eine dem andern Abbruch tue, sondern dass das eine das andere halten soll . . . Hätte der Apostel Paulus, indem er so energisch für den ehelosen Stand eintritt, auch nur das geringste getan, um nicht mit der Hervorhebung des ehelosen Standes zugleich eben auch die Heiligkeit und Hoheit der Ehe im Christentum zu erhalten, so würden wir bei ihm vielleicht ein solches Schwanken seiner Meinung vorwerfen können, wie es Watterich zu tun wagt, so aber stellt er uns die richtige Höhe des christlichen und kirchlichen Bewusstseins dar, welches in der energischen Hervorhebung des Übernatürlichen und Ewigen erst einen höhern sittlichen Stand im Natürlichen und Irdischen möglich macht, und welche im grossen und ganzen als der wahre Sinn der Kirche auch darin ausgesprochen ist, dass in ihr der Zölibat des Priestertums mit der Sakramentalität der Ehe zusammen durchgeführt ist.“ Von diesem Standpunkte aus, nicht „im Sinne des Naturalismus und vagen Liberalismus“, wollte M. auch die Frage der priesterlichen Zölibatspflicht beurteilt wissen. —

Die nun zu erwähnende Schrift war auf Veranlassung des damaligen Pfarrers Rieks zu Heidelberg für den von ihm begonnenen Zyklus von Bildern aus der Geschichte der katholischen Reformbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts verfasst und eben vollendet, als das Unternehmen wegen Mangel an Teilnahme von seiten des Publikums ins Stocken geriet. Aus Achtung vor dem Andenken Staudenmaiers und aus Entgegenkommen gegenüber dem verdienten Verfasser, entschloss sich der Fr. Wagnersche Verlag zum Druck des Manuskriptes: *Staudenmaiers wissenschaftliche Leistung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1877. Der Freiburger Gelehrte (geb. 1800 zu Donzdorf in Württemberg, zum Priester gew. 1827, Prof. der Theol. in Giessen 1830, in Freiburg 1837, gest. 1856) tritt uns in dem Buche als ein Mann entgegen, der ebenso sehr gläubiger Christ und treuer Sohn der katholischen Kirche war, als er anderseits von dem unersättlichen und nie ruhenden Drange beseelt war, in diesem inneren Zusammenhange des Glaubens die ganze Wahrheit des Denkens zu erfassen und das ganze Gebiet des Wissens zu umfassen. So schildert ihn M. in kritischer Würdigung seiner wissenschaftlichen Arbeit,

namentlich der Werke über Skotus Erigena, die Ideenlehre und das Hegelsche System, und weist zudem auf seine nahe Beziehung zu dem Wiener Philosophen A. Günther hin. Demnach ist Staudenmaier ein hervorragender und sympathischer Vertreter des vorvaticanischen Katholizismus.

In Michelis' Schriften ist häufig von „Reform“ die Rede. Wie er sich diese Reform dachte, deuten die beiden folgenden Äusserungen an, von denen die eine sich in der Vorbemerkung, die andere gegen den Schluss der Schrift über Staudenmaier findet. Nachdem M. das Misslingen des oben erwähnten Unternehmens beklagt, fährt er fort: „Der alkatholische Gewissenskampf müsste allerdings der Gefahr unterliegen, in einem oberflächlichen und zerfahrenen Reformieren an dem, was vorläufig Nebensache ist, seine sittliche Bedeutung für die Kirche, die Menschheit und das Vaterland zu vergeuden, wenn die ernstesten wissenschaftlichen und sittlichen Bestrebungen so sehr auf unfruchtbaren Boden fallen. Oder sollten wir uns wirklich eingestehen müssen, dass es den Jesuiten schon gelungen sei, die Geistesfunken echter Wissenschaft, die ein Staudenmaier und seine edlen Genossen im katholischen Deutschland entzündet haben, mittelst der Handhabung des zu viel geküssten päpstlichen Pantoffels für immer totzutreten? Ich meine doch nicht.“

— Dass Staudenmaier in seiner grossen wissenschaftlichen Tätigkeit, als ein wahrer Priester, des Volkes nicht vergass, beweisen seine populären Schriften, Bilderzyklus für katholische Christen, das Wesen der katholischen Kirche und vor allem die auch heute noch weit verbreitete Schrift: Geist des Christentums. Das letztgenannte Werk bezeichnet M. als „ein schönes Erzeugnis jenes Sinnes für die Kunst, der in Staudenmaier lebendig war, in welchem mit hoher Begeisterung der ins Tiefste der Menschennatur eingreifende echt christliche und poetische Charakter der katholischen Kirche in ihrem Kultus erfasst und dargestellt wird, und welches wir uns heute mit grossem Rechte als eine ernste Mahnung vorhalten dürfen, dass wir nicht in unserer Reformbestrebung mit der Hand eines ungeschickten Gemälderestaurateurs arbeiten sollen, der, indem er das Bild vom Schmutze reinigt, zugleich den zarten Ton des Kolorits mit wegnimmt, an dem man nicht zum geringsten Teil den Meister erkannte. Rom hat die Kunst in der Menschheit durch seine Kirchenpolitik um ihre innere himmlische Wahrheit

gebracht, und die Jesuiten haben dem, was davon noch in der Kirche blieb, den Zopf angehängt; hüten wir uns, dass wir nicht den Rest, der noch davon im Volke ist, mit dem Waschwamme vertilgen.“ —

Unseres Gelehrten „*Katholischer Katechismus*“, Freiburg 1878 ist eine Erläuterung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Das Büchlein ist kein Ersatz für den amtlichen Katechismus, wohl aber ist es durchaus geeignet, der reiferen Schuljugend zur Vertiefung und Zusammenfassung ihres Wissens zu dienen und wird auch für Erwachsene recht förderlich sein. Nebstdem können Religionslehrer daraus manchen schätzbaren Wink entnehmen. Möchte es in dieser dreifachen Hinsicht auch heute noch wirken! —

Als echter Priester suchte unser Gelehrter die gesicherten Resultate der wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der Naturwissenschaft, für den Unterricht der Jugend und die Belehrung der Erwachsenen nutzbar zu machen. Denn der Altkatholizismus hat ja überhaupt auch *die* Aufgabe, zu einer Verständigung und Aussöhnung der Wissenschaft und der fortgeschrittenen Menschheit mit Religion, Christentum und Kirche zu führen und so eine feste Grundlage für eine bessere und friedlichere Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu legen. Mit Recht ging M. dabei von der Anschauung aus, dass ein erster Schritt zu diesem Ziele die richtige Gestaltung des Religionsunterrichtes und die Einfügung der Resultate der Naturwissenschaft in denselben sei. So verfasste er: *Naturkunde als Ergänzung zu jedem Religionsunterricht*, Lahr 1878. Eine Ergänzung zu *jedem* Religionsunterricht ist die Schrift zunächst insofern, als sie jedem wahrhaften Religionsunterrichte ohne Unterschied der Konfession dienen soll. Ein wahrhafter Religionsunterricht ist aber nur der, der den Glauben an den persönlichen Gott als Schöpfer aufrecht hält. In *diesem* Sinne bekennt sich M. offen zu dem *tieferen* Kern des verpönten: Wir glauben all' an einen Gott, selbst auf die Gefahr hin, von denen, welche den Glauben an den römischen Papst vor dem Glauben an Gott den Vorzug geben zu wollen scheinen, als ein Ungläubiger verschrien zu werden. Aber auch das soll der Titel besagen, dass das Büchlein für den Religionsunterricht auf *jeder* Stufe bestimmt ist. Zwar ist es zunächst für die Schüler der mittleren und namentlich der oberen Klassen

höherer Lehranstalten berechnet und geeignet. Es soll aber ferner jedem Lehrer, namentlich Religionslehrer, auch der Volksschule, den sichern Fingerzeig geben, wie er die Resultate der Forschung für den Religionsunterricht zu verwerten hat. Dies gilt, was die Volksschule anbetrifft, vorzüglich von dem, was über das kopernikanische System gesagt ist, welches ja heute überall gelehrt wird. Der Verfasser beschränkt sich selbstverständlich auf das Notwendige und vermeidet es mit Recht, seinen speziellen philosophischen Standpunkt zur Geltung zu bringen. Somit hat M. ein naturwissenschaftliches Elementarbuch geschaffen, das neben dem angedeuteten Zweck auch Liebe zur Natur und Freude an der Natur erweckt und zur sinnigen Betrachtung derselben anleitet. Im übrigen ist die Schrift eine praktische Ausführung des in der früher erwähnten „Philosophie des Bewusstseins“, ferner in „Der Organismus und die Kirche“ Gesagten.

Zunächst spricht er über die Stellung der Erde im Weltganzen. Sie ist zwar nicht der örtliche Mittelpunkt, kann aber als Wohnsitz des Menschengeschlechtes sehr wohl der *Beziehungspunkt* der ganzen stofflichen Entwicklung und der ganzen Ausgestaltung des Stoffes im Weltsystem sein. Die folgenden Kapitel behandeln die Bewegung der Erde, die Verteilung von Land und Wasser auf derselben, sowie den Kreislauf des Wassers. Der 5. Abschnitt trägt die Grundbegriffe der Geologie vor, als deren Resultat die Erkenntnis anzusehen ist, wonach wir das Werden des jetzigen Zustandes als einen langen und langsamen Prozess im Gegeneinander- und doch Zusammenwirken des Niederschlags aus dem Wasser und der Hebung durch die von unten vom Innern der Erde aus wirkende Feuerkraft verstehen. Weiterhin wird die Lehre vom Stoff und seiner Bewegung, sowie von der Gestaltung und vom Organismus abgehandelt. Die Schlussbetrachtung bringt ein schönes Beispiel für die Art und Weise, wie M. die Natur nicht nur mit den Augen des ernstesten Forschers, sondern auch des sinnigen Beschauers und Bewunderers zu betrachten pflegte, und stellt endlich die Berechtigung und die Möglichkeit fest, im positiv gläubigen, im kirchlichen Bewusstsein auf das Ganze der Naturwissenschaft rücksichtslos wissenschaftlich einzugehen. —

Mehr und mehr trat, vornehmlich in Baden, der Wunsch nach Reformen, besonders in Hinsicht auf den Ritus der h.



Messe und den Priesterzölibat, hervor. Das wurde die Veranlassung zu der Schrift: *Unter welchen Bedingungen kann der Altkatholizismus seine ihm von Gott gegebene Aufgabe, die römische Weltherrschaft endgültig zu stürzen, erfüllen? Eine Gewissensfrage an die Altkatholiken zunächst Badens gestellt.* Strassburg i. E., 1878. Der Verfasser will sich nicht in eine Erörterung über die oben genannten Punkte einlassen, „über deren prinzipielle Beantwortung im ernstgemeinten Sinne der Reform wir einig, die aber ihrer Natur nach so beschaffen sind, dass sie gegen den Sinn und Geist der ersten Entstehung des Altkatholizismus unzeitig in den Vordergrund geschoben nur eine Verwirrung der Geister und eine Verdunkelung des grossen Zieles der Bewegung bewirken“. Vielmehr will er „den Kampf auf der weltgeschichtlichen Höhe erhalten, auf der er, als ein Gewissenskampf für die reine Idee der Kirche und ihre wahre Aufgabe für die Menschheit, entsprungen ist“. Somit ist seinem Ursprunge und Ziele nach der Altkatholizismus „der Widerstand des katholischen Bewusstseins gegen die unrechtmässig in der Kirche versuchte Legalisierung des päpstlichen Absolutismus“. Weil nun Baden, wie er meinte, „das in den früheren Kämpfen gereifte Land“ sei, „wo über der politischen Reife auch in der katholischen Bevölkerung das wahre Interesse für die Religion und für die katholische Kirche, wie sie sein kann und soll, noch nicht erstorben und abhanden gekommen ist“, darum „legt er einen Appell an den gesunden Sinn des badischen Altkatholizismus im ganzen ein zu dem Zwecke, dass mit einem klaren und festen Entschlusse diese Fragen für die nächsten Jahre als nicht opportun beiseite gelegt und das grosse Hauptziel des Kampfes mit erneuter Energie ins Auge gefasst und in den Vordergrund gerückt werde“. Nun entwickelt er und sucht als ausführbar nachzuweisen seinen Gedanken, eine Fortsetzung des vatikanischen Konzils auf deutschem Boden herbeizuführen. „Ein Gegenkonzil gegen das Vatikanum auf deutschem Boden, das erscheint mir als das durch die Lage der Sache geforderte rechte Mittel, auf das wir für die Erreichung unseres Hauptzieles, die endliche Niederlegung der römisch-päpstlichen Weltherrschaft, in diesem Augenblick angewiesen sind“. Er hofft dabei, dass sich für die ersten Beratungen mit den Altkatholiken eine immerhin genügende Anzahl denkender gläubiger Männer aus allen Konfessionen zusammenfinden würden.

„Die wahre Unterlage der Verständigung zwischen den Gläubigen liegt nach dem gegenwärtigen Stande der Intelligenz in der Entscheidung über die beiden wesentlich miteinander zusammenhängenden, ja voneinander abhängigen Fragen, ob man erstens im selbstbewussten Geiste des Menschen, gegenüber seinem organischen Leibe und der materiellen Natur eine reale Existenz, und ob man zweitens in Christus den Erlöser, die wahrhafte Vereinigung Gottes mit der Menschheit anerkennt. Wer das tut, der darf sich mit Recht einen Christen nennen, und das wäre die einzige Bedingung für die Teilnahme an einer solchen Beratung der Christenheit, zu der den Umständen gemäss die Einladung von den Altkatholiken ausgehen würde in der ausgesprochenen Absicht, die Reform der Kirche zu ihrer wahren Form ernstlich ins Auge zu fassen.“

Doch die Dinge entwickelten sich nicht völlig nach dem Wunsche unseres Vorkämpfers. Zwei Stellen aber seines Büchleins sollen hiernach mitgeteilt werden. Die erste charakterisiert treffend das Gefährliche und Aussichtslose des sogenannten Kulturkampfes: „Man braucht wahrlich nicht das Recht des Staates in dem gegenwärtigen Kampfe gegen den kirchlichen Absolutismus zu verkennen, man braucht wahrlich kein schlechter deutscher Patriot zu sein, um es mit ganzem Nachdrucke auszusprechen, dass die Politik, dass der Staat aus sich nicht die Mittel besitzt, diesen Kampf mit der Kirche zum glücklichen Ziele zu führen. Der in sich berechtigte Anspruch des Staates, sich der Kirche gegenüber in seinem Rechte selbständig abzugrenzen, wird, solange man mit der Kirche einen Kampf auf Leben und Tod führen muss, immer zu dem tatsächlich begründeten Scheine führen, als ob der Staat sich seinerseits nicht im relativen Sinne, sondern im absoluten Sinne absolut setze und in das Recht und die Selbständigkeit der Kirche eingreife, und dieser sachlich begründete und durch keine Erklärung, dass es nicht so gemeint sei, abzuweisende Schein wird mehr und mehr nicht allein diejenigen, welche aus religiöser Überzeugung von der Kirche als dem Höchsten nicht lassen wollen, sondern auch die, welche in einem solchen Absolutismus des Staates aus politischen und moralischen Gründen mit Recht die höchste Gefährdung der Freiheit erblicken, zu Bundesgenossen der Kirche in diesem Streite machen.“

Über die Bedeutung des Altkatholizismus für den Staat aber heisst es eindringlich: „Wenn Deutschland in der Tat das überhört und verachtet, was der Altkatholizismus ihm bietet, so wird ihm der Weg durch die allerbittersten Erfahrungen nicht erspart bleiben, wenn wir auch dem Gedanken keinen Raum geben mögen in unserer Seele, dass es an dieser Wunde verbluten und eine Beute seiner neidischen Nachbarn werden sollte, eine Befürchtung, die allerdings naheliegt, wenn nicht die festgeschlossene Einheit im Innern bewahrt wird.“ Immer mehr bewahrheiten sich diese Worte. —

Als bald nach der Wahl Leos XIII. erschien: *Unfehlbar oder vernünftig? Eine offene Frage an den neuen Papst Leo XIII.* Strassburg 1878. Eine italienische Übersetzung wurde im selben Jahre zu Neapel herausgegeben: *Infallibile o ragionevole?* Charakteristisch für unseres Gelehrten ganze Auffassung und seine daraus hervorgehende Betätigung ist die folgende schöne Stelle (S. 9): „In der Tat bin ich immer der Überzeugung gewesen, dass es zwischen den römischen Katholiken und den Altkatholiken in letzter Instanz sich nur um ein Missverständnis handle; in dem Sinne freilich, wie ich allen menschlichen Kampf um die Wahrheit in letzter Instanz auf ein Missverständnis zurückführe, weil ich eine dämonische Verhärtung in der Unwahrheit unter Menschen nicht anzunehmen berechtigt bin; eine Annahme also, die keineswegs die weitgehendste innere Differenz zwischen den Parteien ausschliesst, nur nicht eine solche, bei der man schlechthin an der Möglichkeit einer Verständigung zu verzweifeln hätte.“ Im übrigen mögen über Inhalt und Tendenz der Schrift die folgenden Zitate einiger-massen orientieren: „Dass Du als klarer Denker, der mit Liebe in der Theologie und Philosophie des hl. Thomas unterrichtet hat, wie Dein Vorgänger Pius, der gewiss ein gläubiger Christ und ein guter Mensch, aber ebenso gewiss ein schlechter Theologe war, die Unfehlbarkeit in Dir selbst sichtbar wahrnehmen und zu verspüren glauben solltest, das kann ich nun und nimmermehr annehmen. Die Ernüchterung des Paroxysmus, der in der Person Pius IX. nach dem Gange der Weltgeschichte das Papsttum betroffen hat, wird nach den Gesetzen der menschlichen Natur, die sich auch im Papsttum geltend machen, bei Dir natürlicherweise sich einstellen. Eine Anwendung der Unfehlbarkeit, eine Entscheidung in Gemässheit dieser durch

das Vermächtnis Deines Vorgängers Dir zugefallenen Prärogative würde Dir, wenn Du in den Fall kämest, sicher Not und Angst genug machen. So leicht wie Deinem Vorgänger die Schöpfung, würde Dir die Erhaltung und Anwendung der Unfehlbarkeit nicht werden, und schwerer als Dein grosser Vorgänger Innocenz III. würdest Du die Verantwortlichkeit Deines Amtes fühlen, nachdem Du vermöge der Unfehlbarkeit nicht mehr einfach als den Stellvertreter Gottes, sondern als den Ersatzmann Gottes und Christi auf Erden Dich betrachten musst. . . Unmöglich kann in der Kirche Christi die Wahrheit jedem Bewusstsein entschwenden, dass die als Dogma proklamierte Unfehlbarkeit des Papstes, wie sie in sich ein undefinierbarer, der Vernunft wie der Offenbarung in gleicher Weise widersprechender Begriff ist, doch nach dem katholischen Glaubensprinzip tatsächlich nicht ein zu Recht bestehender Konzilienbeschluss, sondern eine eigenmächtige Erklärung des theologisch schwachsinnigen Pius ist, welche, wenn er sie proprio motu in die Welt geschleudert hätte, ihn als einen geradezu Geistesschwachen, um respektvoll zu sprechen, würde gekennzeichnet haben, welche aber doch dadurch nicht zu einer ewigen Wahrheit und göttlichen Offenbarung gestempelt werden kann, dass sie in den Augen der Welt mit dem rechtshinfalligen Scheine einer konziliarischen Definition umgeben ist . . . Als vernünftiger Papst, man hört es ja von allen Seiten, wirst Du transigieren mit der Politik, mit den realen Verhältnissen und der modernen Entwicklung. Aber wenn Du selbst Dir sagen musst, dass Du als vernünftiger Papst nur möglich bist um den Preis der wenigstens vorläufigen und tatsächlichen Suspension Deiner Infallibilität, wenn Du Dich vor der Welt Deiner Infallibilität gewissermassen schämst, muss Dich dann nicht Dein Gewissen mit einer unwiderstehlichen Gewalt antreiben, Dir Rechenschaft zu geben von der wahren Grundlage dieser Deiner bedenklichen Prärogative? . . . Die europäische Politik freilich ist ganz geneigt, wenn auch nicht nach Canossa zu gehen, so doch Dir den Steigbügel zu halten wie Friedrich Barbarossa Alexander III. Ich aber als altkatholischer Priester würde selbst nicht die nominelle Verleugnung der Infallibilität durch einen Fusskuss von Dir erkaufen, weil sie dann eben nur ein Schein sein würde. Was ich Dir vorgelegt habe, ist die Wahrheit der weltgeschichtlichen Lage, worin Du Dich

befindest: eine *weltgeschichtliche* Sühne und Busse für die Sünden des Papsttums, deren grösste die Infallibilität ist, musst Du leisten, wenn Du dem Geiste der Kirche genug tun willst. Sie würde Dich nicht erniedrigen, sondern sie allein wird Dich wahrhaft gross machen.“ —

Bald nach Beendigung des Berliner Kongresses, auf dem Bismarcks Staatskunst neue Triumphe feierte, erschien: *Das Eine, was Bismarck nicht kann. Ein kirchlich-politisches Plaidoyer zur gegenwärtigen Lage Deutschlands und der Welt.* Strassburg 1878. „Das Eine, was Bismarck nicht kann, was keine Politik, keine menschliche Macht und Weisheit uns bringen kann, was aber als Gottes Wille und Werk in der Menschheit vorhanden ist und besteht, jeden Augenblick des sicheren Erfolges gewärtig, wenns nur von den Menschen begriffen und ergriffen wird, *das ist die Kirche, ihre Ordnung und ihr Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft, wie Christus der Erlöser sie gestiftet hat.* . . . Die rechte Mitwirkung ist zunächst den Altkatholiken Deutschlands in die Hand gegeben.“ Nach Vorschlag des Verfassers soll daher baldmöglichst eine Versammlung zu München stattfinden, „deren Hauptzweck ist, die kirchliche Stellung und Tendenz des deutschen Altkatholizismus mit ausdrücklicher Anerkennung des Primates als wesentlichen Bestandteils der Kirchenverfassung auszusprechen . . . Weiterhin würden wir auf dieser Versammlung das bewusste und ausdrückliche Zusammengehen des deutschen Altkatholizismus mit dem holländischen und schweizer. Altkatholizismus auf jener ausgesprochenen kirchlich-katholischen Grundlage anbahnen oder aussprechen. Dann erst ist die Grundlage gewonnen, um nach drei Seiten hin in die Ausführung und Verwirklichung des reinen kirchlichen Gedankens einzutreten; erstens durch eine Verbindung und Verständigung mit dem deutschen Protestantismus nach Massgabe der oben dargelegten inneren Möglichkeit zu einer solchen (in der hier besprochenen Broschüre hat M. seine Ansicht von dieser Möglichkeit entwickelt, wie er es später auch in seiner „Kathol. Dogmatik“ tat); zweitens mit den aufrichtigen liberalen Katholiken in den romanischen Ländern, namentlich in Italien und Frankreich; drittens mit der griechisch-katholischen Kirche im Osten und mit der anglikanisch-katholischen Kirche im Westen. — Selbstverständlich kann es sich nur darum handeln, auf der ausgespro-

chenen kirchlichen Grundlage den Angriffspunkt einer gemeinsamen internationalen Aktion gegen die Macht Roms und des Jesuitismus zu gewinnen, für welche aber unserseits die ausdrückliche Anerkennung des Primates als Bestandteils der kirchlichen Verfassung eine unumgängliche Bedingung ist, weil ohne dies unsere kirchliche Überzeugung keine Wahrheit wäre. Das eine, meine ich, müsste jedem klarsehenden Menschen gewiss sein, dass nicht durch den Unglauben und nicht durch den Staat und irgendeine irdische Macht, sondern nur durch den Glauben und die Kirche Gottes die Macht Roms gebrochen und überwunden werden kann. — Das ist das eine, was Bismarck nicht kann . . .“ —

Die Fastenzeit gab Veranlassung zu dem Flugblatte: „*Ein Wort an die altkatholische Gemeinde zu Freiburg i. B.*“, Freiburg i. B. 1881. Er wendet sich darin gegen die gerichtlich verurteilten, von römisch-amtlicher Seite ausgehenden „unwahren Darstellungen, durch die vom ersten Beginne an unser Kampf für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens auf offiziellem Wege im Bewusstsein des in dieser Weise getäuschten katholischen Volkes herabgesetzt wurde“. Gegenüber diesen Angriffen begründet er das Recht und die Hoffnung des altkatholischen Kampfes durch einen Hinweis auf die Instruktion, die der ernst und redlich gesinnte Papst Hadrian VI. dem beim Beginne der deutschen Reformation nach Deutschland geschickten Legaten, dem Kardinal Chiregati, mit auf den Weg gab, zwar dem Beginnen Luthers entgegenzutreten, aber auch die Schuld der Priester und Päpste offen zu bekennen. „Wenn jetzt, so fährt er fort, durch das Opfer der Vernunft nicht weniger als durch die Verleugnung der gesunden Grundlagen des alten katholischen Glaubens die Annahme der persönlichen Unfehlbarkeit des römischen Papstes von uns verlangt wird mit der ausdrücklichen Anerkennung, dass die römischen Päpste nie ihre Vollmacht überschritten haben, ist das nicht, im geraden Gegensatze zu dem ernststen Bussgeiste eines christlich gesinnten Papstes, die reine Verhärtung in den Sünden, die das römische Papsttum auf sich geladen hat? Wird dieser Charakter der römischen Anmassung dadurch geändert, dass es der Partei in der Kirche durch Gottes Zulassung und die Schwäche der Menschen gelungen ist, für den Augenblick die Oberhand zu gewinnen? Sodann richtet er an die Leser die eindringliche

Mahnung, das Vertrauen zur Kirche nicht zu verlieren, sondern festzustehen in dem begonnenen Kampfe zum Segen der Kirche und des Vaterlandes. —

„Die Lüge ist ein schmachvolles Verbrechen“, so beginnt die Schrift: *„Die Lügnerin Germania, ertappt, entlarvt und gebrandmarkt“*, Landsberg a. W. 1881. Im September 1880 hatte M. die zu Konstanz tagende Generalversammlung der Ultramontanen, als er hörte, dass die Bischöfe Greith und Hefele dieselbe besuchen würden, zum offenen Kampf über die wahre katholische Überzeugung herausgefordert durch einen sogenannten „Cornutus“, dessen Schlusssatz lautete: „Daher ist die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes ein ungeheurer Betrug, durch den aber kein Katholik sich in seinem Glauben irremachen lassen, sondern dem jeder in seinem Glauben unterrichtete Katholik, vorab jeder ehrliche Deutsche, offen ins Angesicht widerstehen soll.“ Die Generalversammlung ignorierte die Aufforderung, statt dessen übernahm es die Berliner „Germania“, in ihrer Weise den Kampf zu führen. Sie machte den Versuch, Michelis durch Michelis zu widerlegen und nachzuweisen, dass M. selbst früher 1846 — in der Schrift: *Der Katholizismus und die Lüge* — und sogar noch 1868 in seiner Broschüre über den Pfarrer Knak die päpstliche Unfehlbarkeit verteidigt habe. Dazu konnte M. nicht schweigen, und der Beweis der Lüge gelang ihm um so leichter und vollständiger, als gerade M. unter den deutschen Theologen zuerst offen und längst vor 1868 gegen das Drängen auf eine Dogmatisierung der Infallibilität aufgetreten war. Er zeigt klar, dass das von der genannten Zeitung Angeführte insofern eine grobe Fälschung war, als die von ihr angeführten Sätze aus dem Zusammenhang gerissen waren und dadurch einen andern Sinn erhalten, als sie in Wirklichkeit haben. Dann aber weist er auch aus seinen andern Schriften nach, welches seine Ansicht über die päpstliche Infallibilität von jeher war, und wie er ihr schon vor 1870 entgegengetreten sei. —

Im Jahre 1882 erschien zu Freiburg i. B. *Altkatholischer Kommunionunterricht*. Über Inhalt und Anordnung möge die folgende Skizze einen Überblick bieten:

*I. Lehre von Gott dem Vater und der Schöpfung.*

1. Ich glaube an Gott den Vater.
2. Gott, Schöpfer Himmels und der Erde.

3. Von den Eigenschaften Gottes.
4. Von der Erhaltung und Regierung der Welt und der göttlichen Vorsehung.

*II. Lehre von Gott dem Sohne und der Erlösung.*

5. Von dem Geheimnisse der hl. Dreifaltigkeit.
6. Von der Sünde als der Veranlassung der Erlösung.
7. Von der Person des Erlösers.
8. Von der Genugtuung.
9. Von der Vorbereitung der Ankunft Christi.
10. Von der Geburt und dem Leben Jesu Christi.
11. Von dem Werke Christi und der Rechtfertigung.

*III. Lehre vom hl. Geiste und der Kirche.*

12. Von dem Wesen und der Stiftung der Kirche.
13. Von dem Lehramte in der Kirche.
14. Von dem Vorsteheramte und den Werken.
15. Erklärung der hl. zehn Gebote.
16. Von der christlichen Tugend und ihrem Gegenteil, der Sünde.
17. Von den Pflichten des Vorsteheramtes in der Kirche.

*IV. Von den hl. Sakramenten und dem Priesterstande.*

18. Von der Gnade und den Gnadenmitteln.
19. Von den hl. Sakramenten insbesondere, und zwar erstens:  
Von den drei ersten (Taufe, Firmung, Ölung).
20. Vom Sakramente der Busse.
21. Von dem hl. Altarssakramente.  
(Ehe und Priesterweihe sind übergangen, weil darüber eine besondere Belehrung gegeben wird für die, welche in den Stand der Ehe oder des Priestertums einzutreten beabsichtigen).
22. Über die letzten Punkte im Glaubensbekenntnisse.

Auch heute noch wird der Religionslehrer das Büchlein bei seiner Vorbereitung auf den Unterricht mit Nutzen verwenden. Nebstdem sei es als gutes Orientierungsmittel allen empfohlen, die durch einen kurzen Leitfaden sich über den Glauben klar werden wollen.

Zur Zeit der Beilegung des sogenannten Kulturkampfes hielt M. am 6. Januar 1882 zu Heidelberg und am 22. ds. Mts. zu Freiburg i. B. Vorträge, die gedruckt erschienen unter dem



Titel: *Parallele zwischen Perikles und Bismarck. Zwei Vorträge über Deutschlands Zukunft*, Freiburg i. B. 1882 <sup>1)</sup>. Es handelt sich dabei nicht um eine Vergleichung der Personen der beiden Staatsmänner, sondern die Parallele bezieht sich auf eine Schilderung der kulturellen und politischen Höhe Athens zur Zeit des Perikles und Deutschlands nach Erreichung seiner Einheit. Insbesondere aber findet der Redner die allerfrappanteste Ähnlichkeit in sittlich-religiöser Hinsicht, „um nicht zu sagen, in kirchlicher Beziehung“. Neben hoher geistiger Entwicklung herrschen Aberglaube und Frivolität auf beiden Seiten. — Von besonderer Bedeutung ist an dieser Stelle zunächst unseres Gelehrten Darlegung über unsere Stellung zum Protestantismus und zum Liberalismus. „Die Kirche ist ihrem Wesen nach katholisch, nicht eingeschlossen in den Nationen, sondern universal. Ich bin überzeugt, dass jeder Protestant, der wahrhaft an Christus glaubt und die Sache in diesem Sinne fasst, vollständig mit mir einverstanden ist.“ *Heute* nicht minder, wie damals, sind die Worte berechtigt, die er an die Liberalen richtet. Oft genug, besonders zu Wahlzeiten, begegnet man auch jetzt noch bis zum Ekel der *mindestens* fahrlässigen Unrichtigkeit, dass jemand ein „Liberaler“ und zugleich „ein guter Katholik“, d. h. ein guter Römischer sein könne. „Meine Herren Liberalen, täuschen Sie sich nicht; ohne ernstlich auf die religiösen Fragen zurückzugehen, werden Sie mit den bloss äusseren Mitteln des Liberalismus die Aufgabe, die jetzt zu lösen ist, werden Sie den Kampf mit Rom und dem Ultramontanismus nicht bestehen. Das kann nur der klar gefasste christliche katholische Glaube, der . . . uns beseelt zum Widerstand gegen die Häresie der Unfehlbarkeit, worin alle bisherigen Missbildungen in der Kirche gipfeln.“ Über die Bismarcksche Kirchenpolitik aber heisst es ebenso wahr als entschieden: „Jede Verhandlung mit Rom, welche auch nur stillschweigend den unfehlbaren Papst als den legitimen Vertreter der gesetzlichen katholischen Kirche anerkennt, ist ein Sieg der römischen Politik über die deutsche . . . Eine Entschuldigung aber oder eine Rechtfertigung findet diese Politik nicht darin, dass sie als Politik eben nur ein Abfinden mit einem bestehenden Zu-

---

<sup>1)</sup> Der in Heidelberg gehaltene Vortrag erschien auch unter dem Titel: „Reichskanzler Fürst Bismarck und Deutschlands Zukunft“ als Separatdruck aus dem „Altkatholischen Boten“, Nr. 2 und 3, Heidelberg 1882.

stande sein soll. Denn so wenig wie die Politik als solche die Sittlichkeit und die Wahrheit zu vertreten hat, so gewiss ist es doch, dass eine Politik auch als solche sich selbst verleugnet, wenn sie mit einem System der Lüge und des Unrechts sich auf gleichen Fuss setzt. Der Frieden und selbst nur der Kompromiss mit dem unfehlbaren Papste ist aber nicht möglich, ohne die Lüge, welche in dem Scheindogma von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes als katholischer Lehre konstatiert ist, als zu Recht bestehend anzuerkennen, und in derselben Masse denjenigen Katholiken, welche das legitime und gesetzlich zu Recht bestehende katholische Dogma vertreten, Unrecht zu tun; wobei ich mit vollem Nachdruck hervorhebe, dass es sich für die Regierung nur um eine Rechtsfrage und nicht um eine dogmatische Frage handelt.“ Als immer richtiger erweist sich in der Gegenwart die Voraussage: „Wenn die deutsche Politik damit endet, dass sie mit dem unfehlbaren Papste, der nichts ist als die Quintessenz des innerlich verkommensten Mittelalters, Frieden schliessen will und das von der deutschen Nation erwartet, dass sie in einem solchen Frieden ihre Zukunft sehen soll, dann sind wir verraten und verkauft.“

Die Einweihung des Niederwalddenkmals gab den Anstoss zu der Broschüre: „*Warum werden wir nicht alle Altkatholiken? Ein Nachklang zur deutschen Nationalfeier auf dem Niederwalde*, Mainz 1883. M. richtet diese Frage, deren bejahende Antwort er jeweils ausführlich motiviert, zunächst an die Protestanten, dann an die Freimaurer und die Sozialisten, die Semiten und Antisemiten, die Philosophen und Spiritisten, endlich an die Professoren und die Leute von gesundem Menschenverstand. Diesen allen zeigt er, dass auf der Grundlage des Altkatholizismus ihnen das gegeben ist, was sie im Grunde wollen und suchen. Darum: Warum werden wir nicht alle altkatholisch? —

Als eine Frucht umfassender Studien und angestrenzter Gedankenarbeit stellt sich dar die: *Katholische Dogmatik*. Zwei Teile. Freiburg i. Br. 1881. Es handelt sich dabei nicht um eine Dogmatik im gewöhnlichen Sinne, nicht um eine Darlegung der katholischen Glaubenslehre unter Beifügung der Beweise aus Schrift und Tradition. Diese durch die *positive* Dogmatik vermittelte Kenntniss setzt unser Gelehrter voraus, er will eine *spekulative* Dogmatik liefern. Im Gegensatze zu Schleiermacher,

der die Weltweisheit ablehnte, ist er der Überzeugung, dass jede christliche Dogmatik von einem bestimmten philosophischen Standpunkte aus geschrieben sein solle. Auch die mittelalterliche Dogmatik, die Scholastik, sei nur mit Hülfe der platonisch-aristotelischen Philosophie zustande gekommen. Darum müsse auch jeder Weiterbildung der alten Dogmatik eine genaue Prüfung der Lehren des Plato und des Aristoteles vorausgehen. Dieser Anforderung hat Michelis selbst entsprochen. Schon 26 Jahre vor Erscheinen der Dogmatik nahm er in seiner Kritik Günthers (S. 42) neben dem allgemein zugestandenen negativen Kriterium der Glaubenswahrheiten („dass sie der Vernunft nicht widersprechen dürfen“) ein positives Kriterium derselben („dass sie mit der Vernunft völlig übereinstimmen müssen“) in Anspruch, unter der Voraussetzung freilich, dass man nicht unter die Form des *endlichen* Denkens bringen wolle, was nicht unter derselben zu begreifen sei. Fünf Jahre später bestimmte er dann in seiner Philosophie Platons (I, S. 110) dieses positive Kriterium näher dahin: „Zwischen dem menschlichen Denken und den christlichen Glaubenswahrheiten finde eine solche innere Beziehung statt, dass dasselbe nur in ihnen seine volle Erfüllung und Befriedigung finden könne. Die christlichen Glaubenswahrheiten sind demnach Postulate des menschlichen Denkens. Weiterhin hatte M. schon in seiner Geschichte der Philosophie und in seiner Philosophie des Bewusstseins seinen philosophischen Standpunkt klargelegt. Auch der zweite Teil der Dogmatik selbst hat diesen Inhalt.

M. stellt sich nun die Aufgabe, die gesamten christlichen Glaubenslehren nach ihrem wahren Gehalte als Postulate des rechten Denkens zu erweisen. Das rechte Denken ist allen Menschen gemeinsam, die Postulate des rechten Denkens sind darum auch bei allen Menschen die gleichen; sind die christlichen Glaubenswahrheiten in der Tat Postulate des Denkens, so müssen in ihnen auch alle christlichen Konfessionen im Grunde übereinstimmen. In *diesem* — nicht im konfessionellen — Sinne nennt der Verfasser seine Dogmatik katholische, d. h. allgemeine Dogmatik. Somit nimmt er seinen Standpunkt zwischen der ausgebildeten protestantischen und der ausgebildeten römisch-katholischen oder infallibilistischen Dogmatik, nicht zum Zwecke einer „indifferenten und unentschiedenen Vermittlung“, sondern was er will, ist die „selbstbewusste Durch-

führung der ewigen in Christus geoffenbarten Wahrheit in Überwindung der Gegensätze, die sich in der Kirche geschichtlich herausgebildet haben“ (S. 3). Katholisch nennt er seine Dogmatik also darum, weil er, wie er selbst sagt (S. 470), „in Anspruch nimmt, in ihr den Glauben der ganzen Kirche zu vertreten, insofern derselbe schon einen zu Recht bestehenden dogmatischen Ausdruck gefunden, oder wenigstens, insofern dieses noch nicht der Fall ist, doch kein demselben fremdes Element in die Dogmatik aufgenommen zu haben“, und die Aufgabe, die er sich gesetzt, präzisiert er dahin, „das Glaubensbewusstsein der Kirche aus dem Stande der Vorstellung in den Stand des (philosophischen) Denkens umzusetzen“.

M. nimmt bei der Lösung dieser Aufgabe durchweg besondere Rücksicht auf die „christliche Dogmatik“ von Biedermann. Aber wenn er diese nicht nur als „eine wissenschaftliche Leistung von eminenter Bedeutung“ bezeichnet, sondern auch zu der Weise, wie Biedermann die Aufgabe der christlichen Dogmatik fasst, seine Zustimmung ausspricht, so weicht er doch nicht nur in vielen Einzelheiten von Biedermann ab, sondern tritt zu ihm bezüglich der Lösung in einen entschiedenen Gegensatz. Auch Biedermann will allerdings „nicht mit Hegel den Glaubensinhalt des christlichen Dogmas als eine niedere Stufe der Erkenntnis durch die Philosophie beseitigen, um an seine Stelle eine subjektive, scheinbar philosophische Konstruktion zu setzen, sondern er will den rechten Sinn des Dogmas als den ewigen Wahrheitskern aus der Vorstellungsform des kirchlichen Dogmas loslösen und heraus Schälen“, und insofern sagt M., dass „die im wahren Sinne katholische Dogmatik mit der Intention der christlichen Dogmatik Biedermanns zusammenfalle und sich decke“ (S. 334); aber Biedermann „repräsentiert oder konserviert nicht mehr das katholische Dogma der Kirche — er vertritt auch nicht mehr das protestantische Dogma“ (ibid.), sondern er „macht schliesslich die Denkform der modernen Philosophie zur Richterin über das kirchliche Bewusstsein und deutet so den übernatürlichen Glaubensinhalt naturalistisch um“ (S. 253), wodurch die Dogmen im kirchlichen Sinne völlig eliminiert werden. So treten z. B. an die Stelle der im Bewusstsein der Kirche vorhandenen dogmatischen Trinitätslehre bei Biedermann „die drei Momente der Selbstoffenbarung Gottes, nämlich das Setzen der Welt als Naturprozess ausser Gott, das

Bewusstwerden des unendlichen Geistes im endlichen (menschlichen) Geiste an der Natur, drittens die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes im endlichen Geiste“ (S. 33); die ganze kirchliche Lehre von den reinen Geistern wird, „obwohl sie im dogmatischen Bewusstsein der Kirche so fest steht, wie irgend ein anderer Glaubenssatz“, positiv und prinzipiell gezeugnet (S. 75); ja Biedermann kommt sogar zur wissenschaftlichen Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit (S. 322).

Im Gegensatze dazu hält M. unverbrüchlich an der Aufgabe fest, zunächst das gegebene kirchliche Dogma zu konstatieren, dann „den geschichtlich gegebenen vorstellungsmässigen dogmatischen Kirchenglauben ins wissenschaftliche Bewusstsein umzusetzen“ (S. 63), aber „nicht den Glauben zu beseitigen oder im Denken zu überschreiten, sondern ihn denkend zu erfassen“ (S. 92 und 94).

Auf der andern Seite sieht M. „die offizielle Vertretung der ausgebildeten römischkatholischen oder infallibilistischen Dogmatik natürlich in den vatikanischen Konstitutionen, welche den Übergang der alten scholastischen, aber noch katholischen, Dogmatik zu der neuen, das Prinzip der Kirche verleugnenden römischkatholischen aufweisen“ (S. 3). Als deren Repräsentanten betrachtet er Scheeben, auf den er wiederholt Bezug nimmt.

Das ganze Werk zerfällt in zwei Teile, von denen der eine dogmatisch, der andere erkenntnistheoretisch-kritisch ist.

In dem ersten dogmatischen Teile folgt auf einen Exkurs über „Standpunkt und Ziel“ zunächst eine Erörterung über „Grundbegriff und formelles Grundprinzip der katholischen Dogmatik“. Biedermann definiert die Religion als die reale Wechselwirkung zwischen Gott als dem unendlichen und dem Menschen als dem endlichen Geiste, was von seiten Gottes die Offenbarung, von seiten des Menschen den Glauben als die wesentlichen Bestandteile der Religion bedingt. Der katholische Dogmatiker akzeptiert diese Definition der Religion mit der einzigen Änderung, dass an die Stelle des Wortes Geist das Wort Bewusstsein gesetzt wird. Somit ist Religion die Wechselwirkung zwischen Gott, dem unendlichen (absoluten) und dem Menschen als dem endlichen Bewusstsein. M. fasst den Terminus ‚Bewusstsein‘ im Sinne von ‚bewusstes Sein‘. Den Vorzug dieser Änderung hat er weitläufig begründet. Der Abschnitt:

„Lehre vom Wesen Gottes und das Dogma von der Trinität“ löst die Schwierigkeit, welche der dogmatische Begriff der Dreipersonlichkeit Gottes bietet, durch genaue und umständliche Erörterung der im Begriffe Person liegenden Unklarheiten. Das kirchliche Dogma von der Trinität ist nur der vorstellungsmässige Ausdruck für den Begriff Gottes als des absoluten Bewusstseins. Diese Erkenntnis ist vom Standpunkte des kirchlichen Dogmas aus nicht allein zulässig, sondern notwendig; allein die dogmatische Umsetzung der kirchlichen Trinitätslehre in den Begriff des absoluten Bewusstseins genügt dem Denken. Er will zwar die Ausdrücke der Kirchenlehre beibehalten wissen, aber die Bezeichnung „drei Personen oder Hypostasen“ hält er für wenig glücklich. Die dogmatische Formulierung des Geheimnisses hängt wesentlich mit der zu überwindenden Herrschaft der aristotelischen Logik und Metaphysik zusammen. M. selbst deutet die Dreiheit in Gott auf das denkende Subjekt, den Vater, das gedachte Objekt, den Sohn, und die Vereinigung beider, das Subjekt-Objekt, den hl. Geist. Nebenher geht auch eine andere Deutung auf die Grundkräfte des Bewusstseins: Denken, Wollen und Fühlen. Die Unterschiede bestehen nur zwischen den Personen, durchaus nicht zwischen den Personen und dem göttlichen Wesen („*unus Deus in tribus distinctis personis*“, nicht „*distinctus in tribus personis*“).

Es folgt „die Lehre von der Schöpfung“. Das Dogma der Kirche stellt den Begriff der Schöpfung exakt fest als den durch den Willensakt Gottes gesetzten Gegensatz von Geist und Stoff mit dem Menschen als der Vermittlung zwischen den beiden Gliedern des endlichen Gegensatzes und daher der Vollendung der Schöpfung. Mit Entschiedenheit betont M., im Unterschied von Biedermann, der „reiner“ Geist und „absoluter“ Geist identisch setzt, das Dasein reiner Geister, deren Anzahl eine sehr grosse (Myriaden mal Myriaden), aber keine unendliche ist. Unmittelbar nach der Schöpfung (*in instanti creationis*) fiel ein Teil der Geister und wurde zu bösen Engeln. Durch den Satan wurde auch das erste Menschenpaar, von dem alle anderen Menschen abstammen, zum Bösen verführt. Durch den Sündenfall wurde nicht allein die Beschaffenheit des Menschen, sondern auch die der Natur zum Schlimmen verändert (Verfluchung des Ackers, 1. Mos., und das Seufzen der Kreatur, Römerbrief),

„so aber, dass sie sofort durch die heilend und erlösend eingreifende Allmacht des Schöpfers unter das Gesetz der Differenzierung, auf welcher die Bewegung und weiterhin die Gestaltung beruht, gestellt wurde“.

Als „Anhang zur Lehre von der Dreieinigkeit und der Schöpfung“ erscheinen „die Grundzüge der Vernunftreligion oder der natürlichen Theologie“: 1. „Die Beweise für das Dasein Gottes“ werden auf den richtig gefassten ontologischen Beweis zurückgeführt, dessen Zusammenhang mit dem richtigen Schöpfungsbegriff nachgewiesen wird. 2. „Die Lehre von den Eigenschaften Gottes“ bezeichnet diese als die Merkmale, wodurch wir in unserm Denken Gott als das Unendliche (das absolute Bewusstsein) vom Endlichen unterscheiden. Die Frage nach der Immanenz und Transszendenz Gottes findet ihre Lösung in den richtigen Begriffen von Raum und Zeit. Die moralischen oder psychologischen Eigenschaften Gottes werden aus dem Begriff des absoluten Bewusstseins abgeleitet. 3. „Die Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt und von der göttlichen Vorsehung“ enthält eine Kritik der theologischen Lehre vom Concursus divinus.

„Die Lehre von der Erlösung“ knüpft an die Schöpfungslehre an — wie denn überhaupt auf den innern Zusammenhang, in welchem die einzelnen Teile der Dogmatik miteinander stehen, wiederholt hingewiesen wird — und hat drei Unterabteilungen: 1. Lehre vom Urstande des Menschen; 2. Lehre von der Erbsünde; 3. Lehre von der Erlösung selbst: *a)* Von der Person des Erlösers; *b)* von dem Werke des Erlösers.

Bereits in der Lehre von der Schöpfung finden wir (S. 82 ff.) einen Gedanken entwickelt, der sich durch einen grossen Teil der Erlösungslehre hindurchzieht und bei der Nachweisung des innern Zusammenhanges der Glaubenswahrheiten eine grosse Rolle spielt. Es ist dies „die im Glauben zwar vorhandene, aber im Denken bis dahin nicht verwertete Tatsache der Ursünde im Geisterreiche und der dadurch in der Entwicklung der Schöpfung bewirkten Störung“. Er will allerdings nicht diese „nach seiner Überzeugung im Dogma begründete Ansicht zum Dogma stempeln“ (S. 87). Er beansprucht nur, dass er mit dieser Überzeugung nicht den Standpunkt des „kirchlichen Glaubensbewusstseins verlasse, sondern nur ein bisher brachliegendes und deshalb unverstandenes Moment zur Geltung

bringe“ und zwar als „eine Hypothese, die ihre Berechtigung durch das Mass nachweisen und sich erkämpfen müsse, in dem sie die Summe der Erscheinungen auf ein Prinzip in Gemässheit der gemachten Voraussetzung zurückzuführen imstande sei“. Die Bedeutung der Ursünde im Geisterreiche beschreibt M. nun in den folgenden Worten: „Ist in der Tat durch die Ursünde im Geisterreiche eine Störung in den von Gott beabsichtigten Entwicklungsgang der Schöpfung hineingekommen, ist demnach die sogenannte *creatio secunda*, d. h. die Herstellung der sichtbaren Schöpfung im Sechstageswerk zu der Form, die unserer sinnlichen Wahrnehmung und der exakten Naturforschung als ihr Objekt untersteht, zu verstehen als die Organisation des in die Störung hineingezogenen Stoffes seitens des direkt wieder in die Entwicklung eingreifenden allmächtigen Schöpferwillens zum Behufe des Eintrittes des Menschen als des vollendeten Gliedes in die ganze Schöpfung, welcher, wie wir gleich hinzunehmen können, nun auch die Aufgabe hatte, den Kampf mit dem in die Schöpfung eingetretenen Bösen zu bestehen, so ergibt sich ja als notwendige Konsequenz aus diesem Zusammenhange, dass der Mensch, so wie er jetzt nach den durch die Störung modifizierten Schöpfungsverhältnissen ins Dasein gerufen wurde, unter der Höhenlinie stand, in der er würde geschaffen sein, wenn die Störung nicht in die Schöpfung gekommen wäre“.

In der „Lehre von der Erbsünde“ und später in der Erlösungslehre wird der von der Theologie in Anspruch genommene Begriff einer sittlichen Stellvertretung auf den im Wesen der Menschheit als einer geistigen Vielheit bei organischer Einheit begründeten Begriff der Solidarität zurückgeführt, der indess dem sittlichen, einzig von seinem persönlichen Tun abhängigen Werte oder Unwerte des Einzelnen in keiner Weise derogieren kann. Sünde und Schuld als solche können nicht vererben, und die Entwicklung des Menschengeschlechtes ist schon ein Werk der gleich an die Ursünde geknüpften Erlösung.

Der Abschnitt „von der Person des Erlösers“ zeigt den Weg, wie die noch nicht gelösten Schwierigkeiten der kirchlich-dogmatischen Fassung dieser Lehre zu beseitigen sind durch die wahrhaft vollzogene Überwindung der Vorstellung durch das Denken. Durch die richtige Erfassung der Trinität als des absoluten Bewusstseins durch kritische Würdigung des Be-



griffes Person, und das festgehaltene kirchlich-dogmatische Verständnis der Tatsache der Menschwerdung werden die logisch-metaphysischen Schwierigkeiten in dem Grundgeheimnisse des christlichen Glaubens wahrhaft überwunden. — Speziell wird hier von der übernatürlichen Geburt Jesu und seiner Auferstehung gehandelt. Bezüglich der Parthenogenese bietet ihm seine Hypothese von der Störung des Schöpfungsverhältnisses durch die Ursünde die rechte Erklärung. Die Auferstehung ist nicht mythisch, sondern geschichtlich. Die Erscheinung des Auferstandenen kann nur als Vision verstanden werden, verliert aber durch die richtig gefasste Visionshypothese nicht ihre Wahrheit.

Zwei Einzelheiten seien hier noch, z. T. vorgreifend, erwähnt. M. bejaht die Frage, ob Christus würde Mensch geworden sein, wenn Adam nicht gesündigt hätte. — Zwar verwirft er das neu-römische Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias, weil es zwar „offenbar hervorgegangen ist aus einer im kirchlichen Bewusstsein vorhandenen Ahnung des tieferen Zusammenhanges (scl. Gottes als des absoluten Bewusstseins in seinem Verhältnis zur Schöpfung und zur Störung, die in die Schöpfung eingetreten ist) im Erlösungswerke, welche aber unzeitig und unrechtmässig von Rom in eine sehr unklare dogmatische Zwangsform gebracht worden ist. An sich aber ist es mir eine grosse Genugtuung, dass ich in meiner Auffassung der tiefen Empfindung und besonderen Verehrung, womit das wahre kirchliche Bewusstsein zu allen Zeiten der hl. Jungfrau und Mutter Maria gegenüber gestanden hat, so vollständig auch in der Dogmatik Rechnung tragen kann, und gerade diese tiefere Begründung wird das rechte Mittel sein, die Überschreitungen des Gefühles in richtiger Weise zu würdigen“. Auch im folgenden Kapitel (von der Erlösung, S. 201) zeigt M., dass man kein Recht hat (wie es nicht selten geschieht), die Verwerfung des Dogmas vom 8. Dezember 1854 durch den Mangel an Frömmigkeit und an Verehrung für die hl. Jungfrau zu erklären. Er schreibt dort: „In seiner Ausführung ist dieser als solcher absolut und schlechthin aus Gott entspringende Ratschluss (scl. dass der Sohn Gottes Mensch werden sollte) allerdings auch an menschliche Mitwirkung geknüpft, an den Willensentschluss der hl. Jungfrau nämlich, sich zum Werkzeug der göttlichen Gnade für die Erlösung der Welt hinzugeben („Ich

bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte“), und darin ist vollständig die besondere Verehrung begründet, welche die Kirche zu allen Zeiten gegen die hl. Jungfrau und Gottesgebärerin geübt hat, und welche in dem wahren Sinne der Kirche nicht in einem Aberglauben, sondern in der Tatsache unserer Erlösung begründet ist und mit dem Bekenntnisse der wahren Gottheit Christi innerlich wesentlich zusammenhängt und zusammengeht“.

In dem Kapitel „Von dem Werke Christi“ werden u. a. folgende Gedanken ausgeführt: Das Werk Christi ist die Erlösung, d. h. die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Schöpfungsverhältnisse, umfasst also die ganze Schöpfung. Der Begriff der Erlösung im engeren Sinne mit nächster Beziehung auf den Menschen zerlegt sich in die beiden Begriffe der Genugtuung und der Rechtfertigung. Genugtuung wird dasjenige Moment der Erlösung genannt, welches allein von Gott ausgehen konnte und kann, wobei also von keiner Mitwirkung, von keinem Verdienste des Menschen die Rede sein kann. Rechtfertigung aber ist das Moment der Erlösung, das die Mitwirkung von seiten des Menschen voraussetzt und erfordert. Demnach ist die ganze real sich vollziehende Erlösung das unter Mitwirkung von seiten der Menschen sich vollziehende reine Gnadenwerk der Genugtuung für die Sünde. Beim Begriffe der Rechtfertigung sind auseinander zu halten die Frage nach der Aneignung der Genugtuung an den Einzelnen — Rechtfertigung im eigentlichen und engeren Sinne — wobei die notwendige Mitwirkung von seiten des Menschen sofort klar in die Augen springt, und die Applikation der Genugtuung an die Menschheit im ganzen, wobei wir auch von der freien Mitwirkung nicht absehen können, die aber doch als solche so von der Disposition Gottes und seiner erlösenden Liebe abhängt, dass dabei von einer positiven Mitwirkung des Menschen nicht die Rede sein kann, daher auch besser hier das Wort Applikation als Aneignung zu gebrauchen ist. In diesem Verhältnisse liegt eine tatsächliche Schwierigkeit für die klare Auseinanderhaltung der Begriffe der Genugtuung und der Rechtfertigung. Die Konfusion dieser beiden Begriffe ist von den traurigsten Folgen begleitet, wie wir sie in dem Zwiespalte zwischen Katholiken und Protestanten, „die beide gleich wahr an Christus als ihren Erlöser glauben“, fortbestehen sehen.

Diese Konfusion ist nur durch ein richtiges Verständniß der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit zu heben, welche selbst aber durch die Erfassung der höheren in der Erlösung begründeten Bedeutung der Sprache bedingt ist. Nachdem er auseinandergesetzt, was es heisst, dass Christus in der Fülle der Zeiten Mensch geworden ist, kritisiert M. eingehend die durch die Scholastik ausgebildete und dann ins theologische und insoweit ins kirchliche Bewusstsein aufgenommene und als kirchlich geltende Erlösungstheorie, „wonach man nicht mehr die Menschwerdung als Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott, als faktische Aufhebung der durch die Sünde bewirkten Trennung der Menschen von Gott, als die eigentliche Substanz des Erlösungsbegriffes, und die Erniedrigung, das Leiden und den Tod Christi als den positiven Grund und nicht als die negative Bedingung für den Zweck der Erlösung verstehen soll; wonach man also umgekehrt die Erniedrigung, das Leiden und den Tod als den Zweck der Menschwerdung betrachtet, damit in solcher Weise der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünde der Menschen die Genugtuung geleistet werde, die dann als von ihm, dem Unschuldigen, geleistet auf die anderen übertragen oder ihnen zugerechnet die Versöhnung mit Gott bewirkt“. M. erkennt an, dass „diese Theorie in der hl. Schrift, besonders in der durchschlagenden Auffassung des Apostels Paulus, und demnach bei den Vätern der ersten Kirche einen wirklichen Anhalt habe, und dass sie dem christlichen Gefühle und dem Verstande in einem hohen Grade Genüge tue“. Er zeigt aber, wie die „im tiefsten Grunde unhaltbare und im Denken undurchführbare juristische Genugtuungslehre“ erst durch Anselmus, den Vater der Scholastik, in seiner Schrift *Cur Deus homo* begründet, von Thomas von Aquin in das ganze theologische System verwebt und mit Thomas, „in welchem die Schule (der Aristotelismus) über die Kirche gesiegt hat, im kirchlichen Bewusstsein auf den Thron erhoben wurde und dann, ähnlich wie das römische Papsttum und die juristische Form, die die ganze Kirche in ihm angenommen hatte, im Bewusstsein der Kirche hängen blieb“, so dass auch Luther, als er diese Form durchbrach, jene scholastische Theorie nicht überwand. So ist, schliesst M., „die energische Glaubenstat Luthers —, die an sich und als solche in ihrem tiefsten Grunde als die direkte und unmittelbare Erfassung der Erlösung in der göttlichen

Liebestat der Menschwerdung, im Urbewusstsein der Kirche und im Wesen des Christentums begründet und einzig berechtigt ist —, indem sie selbst noch unter der Zwangsform der scholastischen juridischen Genugtuungslehre sich vollzog, theologisch zu jener unverständlichen, unverdaulichen Verzerrung ausgewachsen, die sich in den pietistischen Liedern von dem Werte des Blutes Christi und in der jesuitischen Verehrung des Herzens Jesu in gleicher Weise darstellt, und die mehr als alles andere dazu beigetragen hat, die denkende Menschheit dem Christentum zu entfremden“.

M. liebt es, bestehende Differenzen auf zu beseitigende Missverständnisse zurückzuführen. So kommt er auch hier bei der Lehre von der Rechtfertigung in der folgenden schönen Stelle „zu dem Resultate, dass in dem grossen Streite, der die abendländische Kirche in den feindlichen Gegensatz von Protestanten und Römischkatholischen zerrissen hat und bis auf diesen Augenblick zerreisst, im vollsten Sinne des Wortes ein Missverständnis Platz gegriffen hat. . . . Nicht um den Glauben an Christus als unsern gottmenschlichen Erlöser und um die Anerkennung seiner Genugtuung als des reinen Werkes der göttlichen Liebe und Gnade handelt es sich in der Differenz zwischen Protestanten und (Römisch-) Katholischen; diesen Glauben haben sie beide miteinander gemein; es ist der gemeinsame Boden, worauf Biedermann als der protestantische Dogmatiker per eminentiam mit dem vatikanischen Dogmatiker steht. Diese Anerkennung kann der vatikanische Dogmatiker dem Protestanten, gesetzt auch, dass dieser nach seiner Auffassung dem Glauben an Christus einen ganz unrichtigen Sinn unterlege, nicht verweigern. Umgekehrt kann aber der Protestant dem Katholiken, und wie ich hier mit Emphase hervorhebe, auch dem Römisch-Katholischen, selbst dem Vatikanisch-Katholischen nicht die Anerkennung versagen, dass er wegen seiner Anschauung von der Kirche an und für sich nicht schon Christus als den einzigen Erlöser und Heilswirker verleugne, weil der Katholik (ob mit Recht oder Unrecht, frage ich hier noch nicht) jedenfalls die Kirche und alles, was uns in ihr geboten ist, als ein Werk und eine Anordnung Christi betrachtet, also in ihr und mit ihr nicht Christus verleugnen und etwas anderes als Heilsgrund neben ihn setzen, sondern ihn bekennen und seinen Willen erfüllen will. Wenn heute der Katholik bei

der rationalistischen und naturalistischen Richtung der Wissenschaft und des Denkens so wenig geneigt ist, den protestantischen Glauben an Christus als einen richtigen und aufrichtigen anzunehmen, solange er von der (römisch-) katholischen Kirche sich fernhält, so darf man das kühn als ein geschichtliches Äquivalent betrachten für die Ungerechtigkeit von seiten der Protestanten, dass sie im Sinne der persönlichen und subjektiven Glaubensenergie Luthers dem Katholiken schon die Anerkennung der Notwendigkeit der Kirche und ihrer äussern Heilmittel als eine Verleugnung Christi anrechnen und auslegen, da sie jedenfalls, sollten sie auch darüber im Irrtum sein, in der Kirche nur das Werk Christi anerkennen, also Christus in seinem Werke nicht verleugnen, sondern bekennen wollen. Indem man also beiderseits in der Rechtfertigung als der Aneignung der in Christo gebotenen Gnade das freilich noch nicht, wie im modernen Denken, atomistisch ausgeschiedene, aber doch in seinem Verhältnis zum Ganzen der Menschheit in Sprache und Geschichte noch nicht erfasste persönliche Individuum vor Augen hatte, so stellt das, was man als Rechtfertigung definierte und beschrieb, nur einen psychologischen Prozess dar, in dem sowohl die protestantische wie die (römisch-) katholische Lehre ein wahres Moment vertritt, und welcher als solcher durchaus keinen rationellen und dogmatischen Gegensatz begründet. Die protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein drückt die psychologisch wahre Tatsache aus, dass der zum Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit Kommende nur durch eine sein ganzes Innere erregende Zuwendung aus dem Scheine der Welt heraus das neue Leben in Christus ergreifen kann, sei es, dass er, wie ein Augustinus die Korruption der Sünde in seinem eigenen Leben vollauf erfahren, sei es, dass er, wie wir es bei Luther anders voraussetzen auch nicht die leiseste Veranlassung haben, die in der Erbsünde auf uns allen lastende Korruption der Natur in ihrer ganzen Wahrheit in seinem Bewusstsein zu durchleben berufen war, und allein schon diese so nahe liegende Zusammenstellung von Augustinus mit Luther ist imstande, uns die ganze geschichtliche Bedeutung des Prozesses, der in der protestantischen Rechtfertigungslehre seinen Ausdruck fand, klarzumachen. — Die katholische Rechtfertigungslehre hingegen, wie sie im Tridentinum aufgestellt ist, gibt uns die wahrhafte und ein-

leuchtende Beschreibung des normalen Prozesses, wie die Aneignung der Genugtuung an das Individuum in der Kirche sich vollzieht, wodurch jene explosive Äusserung der Glaubenskraft, wie sie der protestantischen Rechtfertigungslehre zugrunde liegt, als ein mögliches und nach Umständen als ein motiviertes Vorkommen durchaus nicht ausgeschlossen ist. — Insoweit nun also in der Gemeinschaft (Gemeinde, Kirche) ein christliches Glaubensleben bereits Platz gegriffen hat, ist es eine unvernünftige Forderung, dass das Individuum auf dem Wege einer solchen Lebenserfahrung, welche jene explosive Äusserung der Glaubenskraft motiviert, zu Christus kommen muss und nur auf diesem zu ihm kommen könne und nicht vielmehr auf dem ruhigen und normalen Wege in das schon Bestehende eingeführt werde. Diese einfache Reflexion bekommt aber eine dogmatische Bedeutung und Tragweite, sobald wir die Frage dahin stellen, ob Christus selbst für die Ausführung seines Werkes in der Menschheit eine bestimmte Ordnung grundgelegt habe. Ist dieses, wie die katholische Voraussetzung will, der Fall, so ist natürlich die Einhaltung dieser Ordnung nicht eine Abwendung von Christus, sondern eine Zuwendung zu Christus. Diese Voraussetzung ist aber um so entscheidender in ihrer Bedeutung, weil daran das Verhältnis des Individuums zum Ganzen, des Einzelnen zur Gemeinschaft und zur Autorität sich entscheidet. Hat Christus als die nächste Frucht seiner Erlösung eine neue und höhere Ordnung des Lebens in der Gemeinde, Kirche, für die Menschheit gegründet, worin diese in ihm wiedergewonnene Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander realisiert werden und ihren Ausdruck finden soll, dann kann die Verleugnung dieser von Christus gesetzten Ordnung von seiten des Individuums nur mehr als eine Verleugnung Christi selbst in seinem Werke erscheinen“.

Anhangsweise werden einige spezielle Fragen behandelt. Zunächst die theologische oder philosophische Theorie — es handelt sich hier nicht um eine kirchlich-dogmatische Entscheidung — in betreff der *Fortpflanzung des Menschengeschlechtes* (Kreatianismus, der eine gewisse Bevorzugung im kirchlichen Bewusstsein hat; Traduzianismus: Tertullian und Augustinus; Generatianismus: Klee, Frohschammer; die römische Verwerfung trägt, wie M. betont, schon zu sehr den Stempel des Partei-

getriebes an sich, als dass man darin die Stimme des kirchlichen Bewusstseins erkennen könnte; Präexistenzianismus: Origenes, wurde zwar schon auf der 5. ökumenischen Synode verworfen, beruht aber auf einem Missverständnis der platonischen Lehre). Diese Streitfrage findet ihre genügende Lösung in der Lehre von der Erbsünde und Erlösung; ebenso die theologischen *Streitfragen über die Vereinbarkeit der göttlichen Gnadenwirkung mit der Freiheit der Geschöpfe* und die philosophischen Systeme des Materialismus und Fatalismus. Weiterhin wirft der Verfasser einen Rückblick auf die *christliche Entwicklung des Menschengeschlechtes* in Familie, Staat und Kirche. „Die ganze Entwicklung der Geschichte der Menschheit gestaltet sich als ein Kampf des Guten mit dem Bösen mit der Zuversicht auf den endlichen Sieg des Guten, oder als ein Kampf der Idee mit der Wirklichkeit, des Übernatürlichen mit dem Natürlichen, so jedoch, dass der sittliche Gegensatz des Guten und des Bösen nicht schlechthin mit dem philosophischen Gegensatze der Idee und der Wirklichkeit oder dem theologischen Gegensatze des Übernatürlichen und Natürlichen zusammenfällt, sowie auch dogmatisch die Genugtuung und die Rechtfertigung begrifflich auseinandergehalten werden müssen.“ — Das *Wunder* hat seine Begründung nicht in der Schöpfung, sondern in der Erlösung und wird verständlich erst durch die wahre Erfassung der Persönlichkeit Gottes als des absoluten Bewusstseins und zweitens durch den Begriff eines immanenten, aber nicht absoluten Naturgesetzes, welches in dem Verhältnisse des Geistes zum Stoffe und dessen Störung begründet ist.

Als Abschluss und Vollendung der Dogmatik erscheint an sechster Stelle „Die Lehre von der Kirche“, auf deren Zusammenhang mit der Erlösungslehre schon im vorausgehenden Abschnitt hingewiesen wurde. „Kommt in dieser Weise die ganze Dogmatik, indem die Lehre von der Schöpfung mit dem Vater, die Erlösung mit dem Sohne, die Heiligung oder Vollendung mit dem hl. Geiste näher zusammenhängt, auf die Anordnung des apostolischen Symbolums, welches von allen christlichen Konfessionen zugrunde gelegt wird, zurück, so ist das ein für den höchsten Zweck einer inneren Aussöhnung des christlich-kirchlichen Bewusstseins aus den Irrungen seiner bisherigen Entwicklung höchstwillkommenes Resultat.“ Die reine Idee der Kirche als der katholischen wird entwickelt

aus dem Begriffe der Schöpfung und Erlösung und dahin festgestellt: „dass wir unter der Kirche nichts anderes zu verstehen haben, als die durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes wiedergewonnene ideale Form der Menschheit (und aller Kreatur) in ihrem wahren Verhältnisse zu Gott, speziell also die (streitende) Kirche hier auf Erden nichts anderes ist als die, nachdem Christus in der Fülle der Zeiten in das Geschlecht eingetreten ist und in seiner Person das Werk der göttlichen Liebe in der Genugtuung vollzogen hat, durch ihn und seine Einsetzung ins Leben getretene Realisierung dieser idealen Form der Menschheit, wie sie natürlich eben durch die diesseitige Existenz bedingt und ermöglicht war“. Ist dies so, „so ist ja klar, dass von einer Verkürzung des Werkes Christi und seiner absoluten Gnade durch die im Begriffe der Kirche geforderte Mitwirkung von seiten des Menschen nicht die Rede sein kann, dass wir vielmehr umgekehrt eine Realisierung seines Werkes nimmer erwarten können als in der Form, die er gesetzt hat. Das ganze Missverständnis kommt dann darauf zurück, dass man das dem Begriffe der Menschheit wesentliche Grundverhältnis des Individuums zur Gemeinschaft (in Gemässheit der geltenden atomisierenden Richtung in unserer Erkenntnislehre) nicht in Erwägung gezogen und nicht in Anschlag gebracht hat. So wenig wie für den Einzelnen, d. h. für den als persönlich bewusstes Wesen gedachten Menschen die unerlässliche freie Ergreifung und Mitwirkung mit der Gnade den absoluten Charakter der göttlichen Liebeswirkung in der Gnade, der im Begriffe der Genugtuung liegt, entgegenstehen und ihm derogieren kann, so wenig kann es ein dem wahren Begriffe der Erlösung und der christlichen Heilswirkung zuwiderlaufendes Moment sein, wenn wir katholischerseits in der Kirche eine von Christus dem Erlöser selbst angeordnete Form und gestiftete Anstalt erkennen, in der sein Werk auf Erden soll ausgeführt werden“. Die Lehre von der Kirche im einzelnen wird dann nach den drei Ämtern, dem Priesteramte, Lehramte und Vorsteheramte, entwickelt und zwar so, dass diese aus der Idee der Kirche nachgewiesen werden. Hier wird zunächst die Lehre vom Messopfer und von den Sakramenten vorgetragen. Ersteres ist „nach wahren katholischem Begriffe nichts als die Form, in der sich die den Gehalt des Erlösungsglaubens enthaltende Idee der in dem menschengewordenen Sohne



Gottes für die Ewigkeit wiedergegebenen lebendigen und realen Wiedervereinigung der Menschheit (und der ganzen Schöpfung) mit Gott offenbarungsgemäss unter den äussern Gestalten des Brodes und des Weines subjektiv im Bewusstsein der Menschheit in der Kirche vollzieht“. Der Katholik sieht im hl. Messopfer nichts anderes, als die Erfüllung des Gebotes: Tut dies zu meinem Andenken. Eine ausführliche Erörterung ist dem Begriffe der Transsubstantiation gewidmet, der, wie schon 17 Jahre früher im Plato mordens nachgewiesen worden, nur ein scholastischer und dogmatisch unhaltbarer philosophischer Ausdruck ist. Wie auch sonst, so zeigt sich besonders hier, wie scharf M. zwischen dem katholischen Dogma und der scholastischen Fassung desselben unterscheidet. Er präzisiert seine „wissenschaftliche und insoweit subjektive“ Auffassung, deren dogmatische Feststellung „nur die Sache eines allgemeinen Konzils sein kann, welches den Sieg der Kirche über die Schule zu konstatieren haben wird“, dahin, „dass ich den dogmatischen Begriff der Transsubstantiation für die katholische Dogmatik ablehne als einen unvollkommenen philosophischen Schulterminus, der das Bewusstsein der Kirche auf unserm Stande der Erkenntnis nicht mehr richtig ausdrückt. Die kirchliche Berechtigung dieses Protestes nach seiner negativen Seite liegt so evident vor, dass dagegen nicht aufzukommen ist. Der Begriff der Transsubstantiation beruht lediglich auf dem aristotelischen Substanzbegriffe, welcher nichts anderes als eine unrichtige Übersetzung des formal-logischen Subjektbegriffes ins Metaphysisch-Reale bedeutet. Eine Substanz im aristotelischen Sinne gibt es nicht und hat es nie gegeben... Diesen unklaren Begriff... hat die exakte Naturbeobachtung unerbitlich zerstört, und mit ihr muss dann natürlich auch der Begriff oder die Vorstellung der Transsubstantiation fallen... Kein naturwissenschaftlich Gebildeter wird den Glauben an die wahre Gegenwart Christi im hl. Geheimnisse des Altares in sich aufnehmen oder festhalten können, wenn er gezwungen wird, damit zugleich eine naturwissenschaftlich unannehmbare Vorstellung in sich aufzunehmen... An dem Inhalte unseres Glaubens soll und braucht auch nach seiner schärfsten dogmatischen Fassung nicht gerüttelt zu werden, da ja unter der Gestalt dogmatisch genommen die ganze sinnfällige Erscheinung oder Realität zu verstehen ist, und wir also mit unserem

dogmatischen Bewusstsein von der wirklichen Gegenwart Christi unter den Gestalten des Brodes und des Weines ganz auf der Höhe der exakten Natur- oder Stofferkennntnis stehen, deren Resultat aber die jetzt sogenannte Naturwissenschaft denkend nicht erfasst hat. Denn dieses Resultat ist kein anderes, als dass die ganze sinnfällige Naturerscheinung, ob wir sie mit unbewaffnetem oder mit bewaffnetem Auge ansehen, für unsere Erkenntnis nichts anderes ist, als wie ein Regenbogen, der in der Wolke vor mir steht. Wer das bedacht hat, der kann es verstehen, was die wirkliche Gegenwart Christi unter den Gestalten des Brodes und des Weines bedeutet. Positiv genommen, hat mein dogmatischer Protest gegen den scholastischen Terminus der Transsubstantiation seinen festen Anhalt in der nach meiner Überzeugung richtigen und einzig richtigen Reduktion des Stoffes in der Erscheinung, d. h. des atomisierten, differenzierten und individuell gestalteten Stoffes auf den einigen Urstoff . . . — Die innere Begründung der Siebenzahl der Sakramente wird in folgenden Worten formuliert: „Den natürlichen normalen Lebenslauf des Individuums bezeichnen drei wesentliche Punkte, die Geburt, die Erlangung der individuellen Selbständigkeit und der Tod; diesen entsprechen die drei Sakramente, der Taufe, der Firmung und der Ölung der Kranken. Seinem sittlichen Stande nach ist der Christ entweder in der Trennung von Gott durch die Sünde, und dafür ist das Sakrament der Busse, oder in der Vereinigung mit Gott durch die Liebe, und das erreicht seinen vollen Ausdruck und Höhepunkt im Sakrament des Altares. Endlich ist die Fortpflanzung des natürlichen Lebens der Menschheit bedingt durch die Ehe und die des übernatürlichen (im apostolischen Amte) durch die Priesterweihe; in betreff welcher Beziehung ich hier nur bemerke, dass im wahren Sinne der Kirche der Priesterzölibat eine tief innere Beziehung hat zur sakramentalen Heiligung der Ehe“. — Nach einem Exkurs über das Bussakrament werden die beiden anderen Ämter besprochen, wobei besonders von Schrift und Tradition sowie von der Inspiration und von der Verfassung der Kirche die Rede ist. Der Primat wird als Anordnung Christi scharf hervorgehoben, während selbstverständlich der Papat energisch abgewiesen wird. „Der wahre Katholik kann in diesem Falle Roms in die Häresie nur eine jener anfangs unbegreiflichen Zulassungen der göttlichen Vor-

sehung erkennen, durch welche in der kämpfenden Entwicklung der Menschheit und des Reiches Gottes auf Erden die mächtigsten Fortschritte zum Siege des Guten und der Wahrheit in der ganzen Menschheit eingeleitet zu werden pflegen“. — Sodann wird die bestehende Hauptdifferenz zwischen Katholiken und Protestanten in betreff der Rechtfertigung durch den Glauben allein oder durch den Glauben und die Werke ausgeglichen in der richtig durchgeführten Erlösungslehre und aufgelöst in eine tiefere Begründung der Moral durch die Dogmatik, wie speziell an den drei hauptsächlich sogenannten guten Werken, Fasten, Beten, Almosen, nachgewiesen wird. Ähnlich verhält es sich mit dem anstößigen Begriffe des Verdienstes, dem Meritum de congruo und dem Meritum de condigno und dem opus operatum. Nachdem die chilias-tischen Erwartungen richtig gestellt sind, folgt die Lehre von den letzten Dingen, vom Fegefeuer, von der Verehrung der Heiligen und von der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen. Die Lehre von der Hölle gehört nach M. nicht in die Dogmatik, sondern in die Moral, womit er indessen die Tatsächlichkeit der ewigen Verdammnis und die Hölle nicht bestreiten will.

Der zweite, erkenntnistheoretisch-kritische Teil enthält zunächst eine ausführliche, auch auf die neuesten philosophischen Erörterungen darüber gründlich eingehende Darstellung der Erkenntnistheorie, wie er sie schon früher in seiner Philosophie des Bewusstseins entwickelt hatte. Das Resultat ist das, namentlich auch durch Beachtung der der Sprache zukommenden Bedeutung gewonnene „Grundgesetz des korrigierten Denkens“, das er so definiert: „Mit einem Worte bezeichne ich dieses Grundgesetz des korrigierten Denkens als das Gesetz der Umkehr, weil das endliche, im Gegensatze stehende Bewusstsein, um sich in seiner Realität zu konservieren, auf ein nicht wieder unter dem Gegensatze stehendes Unendliches zurückbiegen, dann aber sich vielmehr als von diesem Unendlichen, welches er formal denkend gesetzt hat, real gesetzt erkennen muss“. Im übrigen kann hier diese tiefgründige philosophische Abhandlung nicht wohl genauer entwickelt werden. Es muss zur vorläufigen Bekanntmachung damit das folgende Zitat genügen: „Wenn es richtig ist, dass das Denken und das denkende Bewusstsein des Menschen bestimmt ist, erstens durch seinen Charakter als eines endlichen

geschaffenen Wesens, und zweitens durch seine Stellung in der Schöpfung als das leiblich-geistige zwischen dem rein Geistigen und dem Stoffe vermittelnd und vollendend in der Schöpfung stehende Wesen, und wenn es ferner richtig ist, dass in die Verhältnisse der Schöpfung durch die Sünde eine Störung hineingekommen ist, in die der Mensch dieser seiner Stellung gemäss hineingezogen wurde, so liegt es nahe, in diesen Verhältnissen nicht allein die wahre Aufklärung über die Glaubenswahrheiten als solche und ihren innern Zusammenhang zu suchen, sondern auch einen wesentlichen Beitrag für das Verständnis unserer empirischen Erkenntnis, ihrer Form und ihrer Entwicklung, von daher zu erwarten. Jene zwei dogmatischen Tatsachen begründen aus sich und a priori zwei Stufen in der Korrektur unseres empirischen Denkens, die ich als das Gesetz der Rektifikation und als Gesetz der Umkehr bezeichne. Die Rektifikation entspricht der Tatsache der Störung in den Schöpfungsverhältnissen; die Umkehr drückt den normalen Stand des geschöpflichen d. h. hier des menschlichen Denkens aus; woraus dann weiterhin sofort folgt, dass erst diese Unterscheidung des Begriffes der Rektifikation und des Begriffes der Umkehr das Gesetz des korrigierten Denkens begründen kann. Ist wirklich der Stand unseres empirischen Denkens und Bewusstseins durch eine in die Lebensverhältnisse des Menschen und der Schöpfung hineingekommene Störung bedingt, so ist es selbstverständlich, dass, wenn diese Störung nicht in Rechnung gebracht, sondern eben mit den gestörten Verhältnissen als normalen gerechnet wird, dann kein richtiges Resultat erzielt werden kann; und dass die erste und notwendigste Sorge eines nach Wahrheit strebenden Denkens die sein muss, entweder die Störung selbst aufzuheben oder, wenn dieses im Augenblicke noch nicht möglich ist, wenigstens sich der Störung bewusst zu werden und wenigstens nicht unbewusst mit dem Fehler zu rechnen; so wie es, wenn ich mit dem Mikroskope arbeite, meine erste Sorge ist, das Instrument rein und klar zu stellen. Dass es aber nicht unmöglich ist, selbst von dem beibehaltenen unrichtigen Standpunkte aus, wenn man sich nur desselben bewusst bleibt, richtig zu konstruieren, darüber kann uns ja einfach wieder der überwundene geozentrische Standpunkt belehren. Sind wir uns dann des normalen geschöpflichen und menschlichen Standpunktes bewusst geworden,

so wissen wir auch, dass wir das geschöpfliche Bewusstsein nicht als solches auf den Schöpfer, dass wir die endliche Denkform nicht auf das Unendliche übertragen dürfen, und darin ist das zweite Gesetz, das Gesetz der Umkehr begründet. Wir vergessen aber nicht, dass wir, solange wir im empirischen Erkennen, so lange wir, um dem Glauben gemäss zu sprechen, im sterblichen Leibe sind, diesen Standpunkt des reinen Denkens nur unter der fortdauernden Bindung des Denkens durch die Vorstellung im empirischen Denken nicht eigentlich gewinnen, sondern nur bezeichnen und uns desselben bewusst bleiben können, also nur unter einer unaufhörlich bewussten Anwendung des Gesetzes der Rektifikation, was die grosse Schwierigkeit der wahren Denkarbeit von vornherein begreiflich macht. Nehmen wir dann die nach unserer Auffassung im Dogma begründete Tatsache hinzu, dass die ganze diesseitige Ausgestaltung des Stoffes, die erscheinende Natur, eben nur ein in der Urstörung der Schöpfungsverhältnisse begründeter vergänglicher Schein ist (die Form dieser Welt geht vorüber und die Kreatur seufzt nach der Vollendung der Kinder Gottes), und dass die Bindung des empirischen und natürlichen menschlichen Denkens und Bewusstseins wesentlich mit diesem Scheine zusammenhängt und auf ihn basiert ist, so möchte sich leicht die oben in Anspruch genommene Parallele zwischen den beiden in den Tatsachen der Schöpfung und der Störung der Schöpfungsverhältnisse durch die Sünde begründeten Stufen der Korrektion des Denkens in der Rektifikation und der Umkehr und jenen beiden in der Korrektur der Vorstellung (als Vorstellen und Vorstellung) durch das Denken bezeichneten Stufen nachweisen lassen“.

Sodann vollzieht der Verfasser die Anwendung des korrigierten Denkgesetzes auf die Hauptpunkte der Dogmatik derart, dass er, die dogmatische Ausführung rekapitulierend, die in derselben noch gelassenen Lücken ausfüllt. So kommt zunächst zur Behandlung die Trinitäts- und Schöpfungslehre mit dem Ergebnis, dass der definitive Beweis für das Dasein Gottes sich deckt mit dem korrigierten Grundgesetz des Denkens, so wie das Wesen Gottes mit dem absoluten Bewusstsein und die Tatsache der Schöpfung mit dem Denken, als der Tätigkeit des endlichen Bewusstseins. — In der Anwendung auf die Erlösungslehre wird u. a. der Begriff einer stellvertretenden Genugtuung im Sinne des sittlichen und insoweit auch des rechtlichen Ein-

tretens des einen für den andern — wie auch der Begriff der Erbsünde als einer ererbten Sünde oder Schuld, weil das Wesen der Sittlichkeit aufhebend — abgelehnt und auf den im Wesen der Menschheit als einer geistigen Vielheit bei organischer Einheit begründeten Begriff der Solidarität zurückgeführt. — In der Lehre von der Kirche bemerkt M. u. a., „dass auch unser altkatholischer Katechismus den ganz richtigen Ausdruck an diesem Punkte (Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche) noch nicht gegeben hat. Es darf nicht heissen, dass die Kirche an sich und ihrem Wesen nach unsichtbar ist, dass es aber auch eine sichtbare Kirche gibt, sondern die Kirche ist ihrem Wesen nach als Organismus sichtbar, aber als die eine heilige katholische und apostolische Kirche ist sie ihrem Wesen nach ideal, aber nicht als ein menschlich subjektiver, sondern ein göttlich objektiver in Christo realisierter Gedanke, der für die Ewigkeit gewonnen ist, in der Zeit sich aber in fortschreitender Entwicklung realisieren soll, natürlich in der Form, die Christus gesetzt hat“. Nachdem M. noch einmal den aristotelisch-scholastischen Substanzbegriff berührt, der „auf dem nichtüberwundenen vorstellungsmässigen Standpunkte des Denkens beruht, welches aus der Stofferscheinung mittels der Form der Sprache den Begriff der Substanz als das reale abstrahiert, an dem dann alles andere als Accidens gedacht wird“, will er den Anstoss, den der Protestant am Messopfer nimmt, durch die folgende Definition überwinden, die ihm den wahren Sinn des katholischen Dogmas der realen Gegenwart ausdrückt: „Das hl. Messopfer ist, wie nur die Erfüllung des Gebotes Christi beim hl. Abendmahl: Tuet dies zu meinem Andenken, so von seiten der Kirche nur der Akt, worin sie das Bewusstsein ihres Glaubens an Christus den Auferstandenen und seine Gegenwart in der Kirche oder vielmehr der Kirche in ihm bekennt. Dagegen opponieren kann nur der Unglaube oder der Eigenwille, von denen der eine so wenig ein Recht hat, wie der andere. Insoweit im Messopfer der alttestamentliche Begriff des Opfers (die Opferung, Darbringung der Gaben) aufrechterhalten ist, denken wir nur an den ersten der drei wesentlichen Teile, als die physische Vorbedingung, so wie die Kommunion der moralische Zweck ist. Der Begriff des Opfers selbst liegt in dem Akte der Vergegenwärtigung, der weder als subjektiv noch als objektiv nach den jetzt geltenden Ter-

minis richtig bezeichnet wird, nicht als subjektiv im Sinne der individuellen Subjektivität und nicht als objektiv im Sinne der Vorstellung, d. h. der Umwandlung einer materiellen Form in eine andere, sondern der uns in die höhere (ideale) Realität versetzt, die in dem auferstandenen Erlöser die Wahrheit des ewigen Lebens uns gibt“. Mit Bezug auf das Bussakrament heisst es: „Wir dürfen behaupten, dass durch die Bestimmungen der altkatholischen Synode in Deutschland der rechte kirchliche Begriff wiederhergestellt ist, wonach die Beichte als ein integrierender Teil des Bussakramentes festgehalten, das Urteil aber über die Notwendigkeit des Empfanges des Sakramentes in das Gewissen des Einzelnen gelegt wird, natürlich des Mündig gewordenen; denn zur richtigen Ausführung der Reform wird es ohne Zweifel gehören, das pädagogische Moment im Sakramente der Busse nicht einfach wegzuwerfen.“

Nachdem er mit Bezug auf den Primat ausgeführt, dass über „die Frage, ob Christus, indem er im Apostolate seine Kirche begründete, in die Verfassung derselben das Moment hineinlegte, welches wir dogmatisch als den richtig verstandenen Primat bezeichnen, so wenig ein Zweifel sein kann, wie über irgend ein anderes katholisches Dogma“, bemerkt er bezüglich der gegenwärtigen Lage, „dass der römische Bischof den etwa geschichtlich begründeten Anspruch auf den Primat rechtskräftig jedenfalls durch die vatikanische Häresie verloren hat; das hat aber mit der katholischen Dogmatik, die über die geschichtliche Frage der Zuständigkeit des römischen Anspruches nicht entscheiden kann, nichts zu schaffen und sie muss es der Politik der Reformbewegung in der Kirche anheimstellen, inwieweit es zweckmässig ist, dem römischen Bischöfe, nachdem er durch das vatikanische Attentat als Häretiker und Zerstörer der Kirche selbst nach kanonischem Rechte den Anspruch auf den Primat verwirkt hat, etwa mittels einer legitimen Fortsetzung des abgebrochenen vatikanischen Konzils den Weg einer weltgeschichtlichen Busse und aufrichtigen Remedur zu eröffnen“.

Den Schluss bildet der Paragraph „Die kritische Stellung der katholischen Dogmatik“, aus welchem die ausführliche Erörterung über den Neuplatonismus als ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie besonders hervorzuheben ist.

Beim Studium des inhaltreichen Buches fällt es besonders wohltuend auf, dass der energische Vorkämpfer des Katholizismus stets das Gute auf beiden Seiten — beim Protestantismus sowohl als bei der Scholastik — rückhaltlos anerkennt, die Irrtümer, wenn auch entschieden, doch durchweg ruhig und milde, ablehnt. So ist das Werk nicht nur eine zeitgemässe Symbolik, sondern kann geradezu als vorbildliche Irenik bezeichnet werden. — Beiläufig sei bemerkt, dass angesichts dieser Dogmatik der dem Verfasser hier und da gemachte Vorwurf, als ob er zu schroff gegenüber dem Protestantismus sei, sich als gänzlich unbegründet herausstellt. —

Über den eben erwähnten Neuplatonismus hielt M. in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin einige Jahre später einen Vortrag, der im 8. Heft der Neuen Folge der „Philos. Vorträge, herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin“ erschien unter dem Titel: *Über die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwicklung der christlichen Spekulation*“. Halle a. d. S. 1885.

Von Freiburg aus war M. fortgesetzt in den verschiedensten Gemeinden tätig. Eine bei einer solchen Gelegenheit gehaltene Rede ist die *„Predigt gehalten bei der Einweihung der neuen Orgel in der St. Fridolinskirche zu Säckingen am 7. Januar 1883“*. Säckingen 1883. Ausgehend vom Evangelium: Der zwölfjährige Jesus im Tempel, und auf Grundlage des Introitus der hl. Messe am Sonntag nach Weihnachten: Als alles im tiefsten Schweigen war und Mitternacht auf der Erde lag, da ist dein allmächtiges Wort, o Gott, von dem königlichen Sitze auf die Erde herabgestiegen, um der Erlöser der Menschen zu sein, verbreitet sich der Redner über die Entstehung, die Bedeutung und die Gewalt der Orgel. Sodann schildert er, anknüpfend an die Erneuerung der Orgel, die altkatholische Aufgabe der Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern. „Dann wird sie, wie diese Orgel in der Fridolinskirche, wieder den rechten Klang geben, wenn, wie jetzt hier, überall in ihr der reine katholische Glaube wieder wird gepredigt werden, wie ihn der hl. Fridolin gebracht hat“. Wie in der Wissenschaft, so ist auch in der Kirche Versöhnung sein Ziel; daher schliesst er mit der Mahnung: „Erneuern wir . . . in uns das klare Bewusstsein, dass wir im Kampfe stehen für die hl. Sache der Wahrheit in der



Kirche ohne Bitterkeit gegen die Personen, und der Segen Gottes wird mit unserm Werke sein“.

Michelis war nicht nur von vorbildlichem kirchlichem Eifer beseelt, sondern auch ein deutscher Patriot, der die politischen Vorgänge in seinem Vaterlande aufmerksam verfolgte und, soweit er es vermochte, die werdenden Verhältnisse zu gestalten bestrebt war. Als anfangs der 80er Jahre der sog. Kulturkampf, über dessen Gefährlichkeit und Aussichtslosigkeit er nie im Zweifel war, aufhörte, und es immer deutlicher wurde, dass die unkatholische und unpatriotische Zentrumsparthei auf der ganzen Linie Siegerin sei, veröffentlichte er i. J. 1883 einen Aufruf: *Deutschlands Zukunft. Ein Mahnwort an alle Katholiken und Protestanten, welche redliche Deutsche bleiben wollen*. Löbau i. Westp. o. J. Was ihm in der damaligen Lage nötig zu sein schien, fasst er in die Worte zusammen: Die nächste politische Tat in Deutschland muss eine Vereinigung der Altkatholiken oder überhaupt der aufrichtig liberalen Katholiken mit den aufrichtig gläubigen liberalen Protestanten gegenüber der Verbindung des ultramontanen Zentrums mit den orthodoxen Konservativen sein. Die Gegensätze im Glauben oder vielmehr in der Kirche mögen bestehen, so lange Gott sie bestehen lässt; aber das kann und soll doch das gemeinsame Handeln zu dem einen höchsten Zweck nicht hindern in dem Augenblick, wo es so not tut. Eine solche verständige Vereinigung könnte schon bei den nächsten Reichstagswahlen eine politische Bedeutung gewinnen.

Seine Ausführung formuliert er in folgenden Sätzen:

1. In dem Bestande der sogenannten katholischen Zentrumsfraktion im deutschen Reichstage und im preussischen Abgeordnetenhaus, namentlich in ihrer Vereinigung mit den orthodoxen Protestanten, liegt eine nahe und grosse, aber auch die einzige wirkliche Gefahr für die Zukunft des deutschen Volkes. Nicht die sozialen, nicht die volkswirtschaftlichen, nicht die intellektuellen Gegensätze, um von den totgeborenen partikularistischen Bestrebungen ganz abzusehen, bergen die Gefahr einer Entartung der Parteikämpfe in sich, sondern allein die religiösen und die kirchlichen in der Form, wie sie von der Zentrumsfraktion als angebliche Vertretung der Interessen der katholischen Kirche in die politischen Kämpfe und Fragen, nicht in versöhnlicher, sondern in fanatisch aufregender Weise, nicht

als ein Heilmittel, sondern als ein Gift hineingetragen werden. Da die Religion und das Ewige auch in der Verzerrung doch immer das massgebende und das tiefste Interesse des Menschen bleibt, so kann der Erfolg nur eine Verbitterung der Gemüter sein, welche schliesslich die Flammen patriotischer Begeisterung erstickt.

2. Diese dem deutschen Volke von dem Bestande der Zentrumsfraktion drohende Gefahr liegt nicht in dem katholischen, sondern in dem ultramontanen, römisch-jesuitischen Charakter derselben begründet. Die Altkatholiken halten fest an dem von Christus grundgelegten Primat und Episkopat, während die Politik die Umwandlung des katholischen Glaubens in den römischen Aberglauben akzeptiert hat. Es ist ein verhängnisvolles Missverständnis der Protestanten, wenn sie meinen, sich deshalb von der katholischen Kirche fernhalten und den Riss fortbestehen lassen zu sollen, weil wir eine, an und für sich äussere, Ordnung nicht aufgeben können, die wir als eine von Christus gesetzte ohne revolutionär zu werden nicht verleugnen dürfen. Die reine Ordnung in der Kirche zum wahren und ewigen Heile der Menschheit nach den Absichten der göttlichen Liebe in Christus dem Erlöser wird dann wieder hergestellt sein, wenn so wenig den Protestanten ihr protestantisches, wie den Katholiken ihr katholisches Prinzip zum einseitigen Schibboleth und zur Häresie wird. „Und das ist es, was aus der Krisis der jetzigen Verwicklung nach meiner altkatholischen Überzeugung auf deutschem Boden hervorgehen soll, und worin ich den gegenwärtigen Beruf des deutschen Volkes erkenne, von dessen Ergreifung und Erfüllung seine Zukunft abhängt“.

3. Es gibt, wie die Sachen liegen, keinen andern Weg die Zukunft Deutschlands zu retten und zu sichern, als die Verbindung der wahren Katholiken und der wahren Protestanten zu einer politischen Partei mit dem ausgesprochenen Zwecke, die undeutschen Tendenzen des Zentrums zu entlarven und demselben auf parlamentarischem Wege die durch den Schein einer Vertretung der katholischen Kirche errungene entscheidende Stellung wieder zu entreissen. Der Ultramontanismus an sich, das römische Kirchenwesen, wie es durch die vatikanische Häresie geworden ist, als solches macht einen aufrichtigen und in specie einen aufrichtigen deutschen Patriotismus unmöglich. Aber der Begriff der Kirche fasst seinem Wesen

nach die höchsten Interessen der Menschen in sich. Um nun bei dieser Überzeugung von der Bedeutung der Kirche für das ewige Heil des Menschen nicht zu jenem fanatischen Dilemma zu kommen, welches den Katholiken, der seiner Kirche treu bleiben will, vor die Wahl zwischen seinem himmlischen und seinem irdischen Vaterlande stellt, muss man Katholizismus und Vatikanismus scharf und klar unterscheiden. Nur einen Weg gibt es, die Macht des Zentrums, das in allen Fragen die Entscheidung in der Hand hat, zu brechen. Das Ziel würde in demselben Augenblicke erreicht, wo zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland der innere Zwiespalt überwunden wäre, wo das Prinzip des Altkatholizismus, welcher die Reformation in der Kirche über den Riss hinaus auf der Grundlage der alten Reformkonzilien, die dem Deutschland des alten Reiches wenigstens auf dem Papiere das privilegierte Recht eingetragen haben, an die Unfehlbarkeit des Papstes nicht glauben zu müssen, anerkannt und siegreich durchgeführt wäre. Wenn alle deutschen Katholiken und Protestanten, denen, neben der Zukunft des Vaterlandes, Religion, Christentum und Kirche noch soweit am Herzen liegt, dass sie in der lügenhaft missbrauchten Kirche die unbedingt grösste Gefahr für die Zukunft des Vaterlandes erkennen, sich zu einer politischen Aktion verbinden, so ist es möglich, die Machtstellung des Zentrums durch die Aufdeckung des scheinbaren und verlogenen katholischen Charakters zu vernichten. Die Macht des Zentrums ist die Fabel vom Esel in der Löwenhaut. „Man packe mit fester Hand die Larve an und ziehe ihm die Löwenhaut ab, und man wird sich ärgern über den Schrecken, den man sich hat einjagen lassen“.

Schon diese Skizze wird dem Leser zeigen, dass die Schrift heute noch gerade so aktuell ist, wie damals. Die „aufrichtig liberalen Katholiken“ und die „aufrichtig gläubigen liberalen Protestanten“ haben sich aber immer noch nicht gefunden. —

Als der sog. Kulturkampf zu Ende ging, wandte sich der unentwegte Streiter an zwei ehemalige Freunde mit der Frage: „Was sagt das Gewissen dazu? Ein nicht kulturkämpferischer Freundesbrief an Johann Bernhard Brinkmann, Bischof von Münster, und den Domkapitular und Regens des dortigen Priesterseminars, Wilhelm Kramer“. Dortmund 1884. Ich möchte, so sagt er, „mit euch, meinen alten katholischen und priesterlichen

Freunden, den Tatbestand der Kirche nach der vatikanischen Katastrophe untersuchen“. Das tut er nun, indem er der Entstehung und Durchsetzung der Infallibilität nachgeht und zugleich zeigt, dass freilich in der Kirche ihrer menschliche Seite nach Ärgernisse vorkommen können. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass das Vatikanum in Wahrheit nur den authentischen Beweis geliefert hat für den häretischen Charakter des Papalsystems und für die Akatholizität und Unchristlichkeit des vorläufig sich so breit machenden Ultramontanismus. „Nach meiner Gewissensüberzeugung und meinem alten katholischen Glauben ist das bisherige Werk des Vatikanums, wenn es auch äusserlich höchstens nur als eine Verfassungsveränderung, ja nur als die Legalisierung und Dogmatisierung des bereits in der katholischen Kirche bestehenden Zustandes erscheint, innerlich und nach seinem wahren Werte beurteilt der Gipfel aller Häresie, die Krönung aller Revolution, die Spitze alles Verbrechens gegen Gott und die Menschheit, das reine Werk des Vaters der Lüge, das teuflische Gegenteil von dem, was die himmlischen Heerschaaren bei der Geburt des Erlösers verkündet: Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind; die Verleugnung und der Widerruf des: Weiche von mir Satan, womit der Erlöser beim Beginn seines Lehramtes die satanische Verkehrung seines Werkes auf Erden von sich wies“. —

Nach Schopenhauer kann man nicht Dichter und Philosoph zugleich sein. Ähnlich dachte M., als er eine Gedichtsammlung herausgab unter dem Titel: *Hobelspäne, Gedichte mit einem geharnischten Vorwort*. Mainz 1885, obwohl er „dabei doch nicht vergessen haben will, dass es auch bei Hobelspänen nicht ganz gleichgültig ist, von welchem Holz sie gefallen sind“. Ferner finden wir in der Vorrede die merkwürdigen Worte, die für die Erkenntnis seiner wissenschaftlichen Richtung und kirchlichen Haltung wichtig sind: „Mein Leben ist durch den einen Gedanken bestimmt, dass in Platon, dem Hellenen und Schüler des Sokrates, im grossen Entwicklungsgange der Menschheit auf Erden der Punkt bezeichnet ist, wo die Poesie in die Philosophie umschlug, und wie dieser früh in meine Seele gepflanzte Gedanke die treibende Kraft in der ersten Hälfte meines Lebens und bei meiner Berufswahl zum Priestertum war, so hat er in der zweiten mich aufrecht erhalten zum

Kampf für die Wahrheit und Würde meines katholischen Priestertums gegenüber der Verunstaltung der Kirche durch den Jesuitismus, die in ihrem tiefsten Grunde nichts anderes ist, als die kirchliche Dogmatisierung des nur halben wissenschaftlichen Verständnisses der Wirklichkeit, welches aus dem von Platon gegebenen Anstosse durch seinen Schüler Aristoteles hervorgegangen ist“. Das will sagen: Während bis auf Platon in den versuchten Lösungen der Welträtsel das Gefühl und die Phantasie die Hauptrolle spielten, ist in Platon das *Grunddenken* des Menschen in dem ersten wahrhaft vernünftigen Anfange zur Geltung gekommen. Der erste Wurf der Philosophie war auch zugleich der genialste; hätte die Menschheit diesen glücklichen Anfang in vollem Verständnis festgehalten und weiter entwickelt, dann wäre die Wirklichkeit ganz erfasst worden, soweit die Vernunft sie zu erkennen vermag, und der Versuch des Ausgleichs zwischen Wissen und Glauben, zwischen Natur und Offenbarung hätte gelingen müssen. Und hätte man diesen Ausgleich durchgeführt, dann wäre das meiste Unheil der Kirche und der Welt vermieden worden. Aber Platons Schüler, Aristoteles, verstand den Meister nur halb, und gerade der Irrtum in seinem Verständnisse ist für die scholastische Philosophie massgebend geworden. Unseres Philosophen Bestreben war es nun, innerhalb der Kirche in Plato die rechte Grundlage zur Anerkennung zu bringen und dadurch die wahre Entwicklung der christlichen Ideen herbeizuführen <sup>1)</sup>.

Zwei Proben möge der Leser freundlich aufnehmen. Das Gedicht „Die Kirche“ stammt aus dem Jahre 1837 und lautet:

Die Kirche ist der Zeiten Ziel und Ende,  
Sie ruhet nicht, wenngleich in ihr zu ruhen  
Das Streben alles Seins ist.  
Auch schläft sie nicht; sie kämpft,  
Doch Glaube ist ihr Schild und Liebe ihre Waffe.  
Und sie zerstöret nicht;  
Durch sich verklärend nimmt sie  
Das Haus, den Staat und was in diesen kreisend  
Von höherem Sein je der Mensch begriff,  
Die Wissenschaft, die Kunst, des Lebens Blüten  
An ihres Busens voller Schöne auf.

Das andere Gedicht entstand 1875 auf dem Wege nach Kappel am Rhein. Leider hat die dortige Gemeinde später

---

<sup>1)</sup> Vgl. diese Zeitschrift 1911, S. 319 f. D. Merkur 1886, 362.

die Prüfung eines Kirchentausches nicht bestanden und sich trotz des Eingreifens des sel. B. Weber aufgelöst.

Hinaus, hinaus in die dunkle Nacht,  
Wo der Stern nicht scheint, wo der Mond nicht wacht;  
Wo der Nebel sich schwer auf die Erde legt,  
Und kein Laut sich mehr und kein Leben sich regt.

Wo Tier und Mensch in Schlaf sich gesenkt,  
Wo die Liebe nicht sorgt und der Hass nicht kränkt,  
Wo Farbe auf Farbe in Grau sich verliert,  
Die Gestaltung ein neues Chaos gebiert.

Da geh' ich hinaus — meiner selbst bewusst;  
Der Glaube gibt Kraft, die Liebe gibt Lust,  
Aus dem Chaos der Kirche Bild sich erhebt,  
Wie's lauter und rein vor der Seele schwebt.

Was den Apostel trieb über Meer und Land,  
Was die Scheidewand stürzt und den Dämon band;  
Was die Liebe auf Erden hat angefacht,  
Das treibt mich hier durch die dunkle Nacht. —

Aus Anlass des 70. Geburtstages Bismarcks erschien: *Suum cuique! Ein alkatholischer Festgruss an den Fürsten Reichskanzler zu seinem Ehrentag.* Mainz 1885. M. kommt aber nicht, wie er sagt, „als ein devoter Gratulant, nicht als Querulant oder Bettler; nicht als Mephistopheles oder Loki, sondern mit der Forderung des sittlichen Bewusstseins der deutschen Nation, welche die richtige Durchführung der Reformation als den weltgeschichtlichen Beruf des deutschen Volkes erkennt. . . . So lange der Druck der päpstlich römischen Weltherrschaft auf dem deutschen Gemüte liegt, wird die deutsche Politik keinen reinen Aufschwung mehr nehmen; selbst die Kolonialpolitik und die in ihrer inneren Güte etwas zweifelhaftere Sozialpolitik geben uns keinen genügenden Ersatz für das Defizit, das die Sünde der Unterhandlungs- und Kompromisspolitik mit dem Usurpator der Unfehlbarkeit, der den Absolutismus und die Revolution zugleich, oder vielmehr die Revolution in der Form des Absolutismus für ewige Zeiten über Europa und die Welt verhängt, in die deutsche Rechnung bringt. Wo die innere freudige Gewissheit des sittlichen und des geistigen Fortschritts im Kampfe für die ewige Wahrheit fehlt; wo die Nation auf ihrem Höhepunkte die leitende Politik unter das Joch einer lügenhaften Pfaffenpolitik sich beugen

sieht, da kann kein Völker-, kein Menschheitsfrühling mehr zur freudigen Blüte und zur Frucht gedeihen. . . .“

„Die Lösung des kirchlichen Kampfes ist aussichtslos, so lange die katholische Kirche, die eingestandenermassen weltgeschichtlich den äusserlich bestbegründeten Anspruch hat, die Idee der Kirche auf Erden zu vertreten, in der Form, die sie durch den Vatikanismus angenommen hat, als Kirche, ich sage ausdrücklich als Kirche, und nicht als die Kirche, vom Staate anerkannt wird. Der Vatikanismus ist nicht mehr Kirche; der Vatikanismus beruht lediglich auf der schein dogmatischen Verabsolutierung der Form, welche die Kirche im Mittelalter durch die Politik der Päpste angenommen hat — eine Form, die nur als eine Übergangsform im weltgeschichtlichen Prozess der Menschheit möglich war und zu verstehen ist, wo einerseits der Staat von der Kirche seinen ganzen sittlichen Inhalt und andererseits die Kirche vom Staate ihre Form nahm. So lange nun der Vatikanismus vom Staate als die oder als eine zu Recht bestehende Form der Kirche angesehen wird, kämpft der Staat, der dann nicht umhin kann, in irgend einer Weise in die wirklichen Rechte der Kirche einzugreifen, nicht gegen die Kirche, sondern gegen einen anderen Staat, der ihm in der Form der Kirche gegenübersteht, und der ihm, auch wenn er in der Machtstellung der jetzigen deutschen Politik ihm gegenübersteht, doch als ein die ganze Menschheit umspannender und neben den irdischen Mitteln des Geldes und der politischen Erfahrung die ewigen Interessen, den Glauben und das Gewissen, in seinen Dienst stellender Organismus so überlegen ist, dass der Staat in dem ungleichen Kampfe sicher unterliegen wird.“

Die deutsche Politik in der kirchlichen Frage verdankt nach Michelis ihre bisherigen Misserfolge dem Mangel an Prinzipien. Es ist in sich unmöglich und daher auf die Dauer unhaltbar, was das Altkatholikengesetz, insoweit es im Reiche gilt, aufstellt und will, dass der Vatikanismus und der Altkatholizismus zugleich als das katholische Bekenntnis resp. die katholische Kirche vom Staate anerkannt werden. Diese Stellung involviert eine *contradictio in adjecto*; sie ist ein logischer Fehler, und dieser logische Fehler wird zu einem politischen und zu einem weltpolitischen, der die Zukunft der ganzen Stellung, die Deutschland wieder gewonnen hat, in Frage und

die grosse deutsche Politik vor den Vorwurf stellt, aus der Geschichte nichts gelernt und im entscheidenden Moment ihren Beruf nicht verstanden zu haben. . . . Die Politik musste sich doch die klare Frage stellen, ob sie die in den vatikanischen Dekreten durchgesetzte Verfassungsänderung der katholischen Kirche den bestehenden Verhältnissen gegenüber als zu Recht bestehend anerkennen wollte oder nicht. Sie hat sich diese Frage nicht gestellt, ist sich der Lage der Sache nicht bewusst geworden. . . . Die Politik wollte sich in den theologischen Streit nicht einmischen; aber musste sie deshalb auch die Rechtsfrage beiseite schieben? . . . Oder war es selbst für einen Nichttheologen so schwer einzusehen, was es für eine politische Bedeutung hat, wenn eine die Welt umspannende und die Nationen durchsetzende Organisation, die die römisch-katholische Kirche, den Absolutismus, den Willen eines Einzigen, der dabei freilich nur von der Partei, wie ihr System durchgesetzt hat, regiert und geleitet wird, zum Glaubens- und Gewissenszwange macht?

Die Konzessionen, mit denen die deutsche Politik bisher dem Vatikanismus und Ultramontanismus in Deutschland entgegengekommen ist, müssen eine Grenze haben, wenn nicht über sie das verhängnisvolle Zuspät kommen soll. Vor allem sind es zwei Punkte, die die Politik ins Auge zu fassen hat“.

„Der erste Punkt ist die Forderung, dass sich die deutsche Politik nicht bis zu dem Grade ferner den jesuitischen und ultramontanen Praktiken beuge, dass sie, dem bestehenden Altkatholikengesetz zuwider, auf die von der römischen Kurie verordnete Massregel eingehe, dass die römischen Katholiken nicht mit den Altkatholiken in demselben Lokale den Gottesdienst haben dürfen. . . . Es soll im katholischen Volke die Lüge befestigt werden, dass die Altkatholiken nicht wahre, nur gegen die vatikanische Neuerung protestierende Katholiken, sondern eine gottlose und ungläubige Rotte seien, die es noch über die Protestanten hinaus, mit denen ja der Gottesdienst in demselben Lokale gestattet ist, gleich den Freimaurern nach römischer Vorstellung auf den Umsturz aller Religion und speziell der katholischen Religion abgesehen haben, weil sie an den unfehlbaren Papst nicht glauben. Nur durch die Befestigung einer solchen Lüge konnte überhaupt im katholischen Volke Deutschlands die aufkeimende Begeisterung für den Altkatholizismus bis dahin niedergehalten werden.“



„Nicht so einfach, aber desto nachhaltiger in seiner Wirkung ist der zweite Punkt, nämlich die Verbesserung des Altkatholikengesetzes in dem Sinne, dass nicht den dem alten Glauben und der alten Verfassung treuen Katholiken, sondern denen, welche der Neuerung sich anschliessen, die Pflicht der Anzeige und des Bekenntnisses bei der staatlichen Behörde zum Behufe der Anerkennung als Mitglieder der katholischen Kirche und der Erlangung des Genusses der staatlich ihnen zustehenden Rechte und Vorteile, auferlegt werde. Wenn der Staat den umgekehrten Weg geht, so hat er indirekt schon die Neuerung, den Vatikanismus, als die katholische Kirche anerkannt.“

„Wenn der Reichskanzler, dem es, wie die Erfahrung im vollsten Masse zeigt, weder an den Mitteln noch an der Energie fehlt, das durchzusetzen, was er als ein für Deutschland erstrebenswertes Ziel erkannt hat, in dem angedeuteten Sinne die Initiative zum Austrag der kirchlichen Wirren ergreift, so wird dadurch auf ruhigem Wege die Grundlage für die glückliche Weiterentwicklung der Menschheit gewonnen werden, welche seine deutsche Politik bis dahin so glücklich eingeleitet hat, und welche allein die wahre Krönung seiner deutschen Politik bieten kann, wenn sie nicht im entgegengesetzten Falle mit einer unsäglichen sittlichen und geistigen Niederlage enden soll“. —

Eine in der Form eines Hirtenbriefes veröffentlichte exegetische Studie des Bischofes Dr. E. Herzog über die bekannten drei den Primat Petri betreffenden Hauptstellen der Evangelien veranlasste den temperamentvollen Michelis zu der kritischen Abhandlung: *„Der exegetische Hirtenbrief des Bischofes Herzog in seiner Beziehung zum Primat“*. Freiburg i. Br. 1885. Zunächst konstatiert M., „dass es sich direkt wenigstens für mich nur um die Erklärung der biblischen Stellen, nicht um die Primatsfrage an sich handelt, dass also ein direkter Widerspruch des schweizer. Bischofes und insoweit der schweizer. Altkatholiken in dem Hirtenbriefe des Bischofes Herzog nicht vorliegt. Ein solcher Widerspruch liegt auch in der wissenschaftlichen Haltung der exegetischen Studie des Hirtenbriefes nicht vor, indem Bischof Herzog den Worten des Herrn im Evangelium nur den Vatikanismus mit seiner exzessiven und, wie keinem Katholiken, der mit seinem Gewissen an seinem Glauben festhält,

zweifelhaft sein kann, häretischen Forderungen direkt gegenüberstellt, nicht den vorvaticanischen römisch-katholischen Glauben, wie überhaupt die exegetische Studie sich streng innerhalb ihrer Grenze als solche hält und von jeder Rücksicht auf die Überlieferung und die geschichtliche Entwicklung absieht. Wie aber nicht zweifelhaft ist, dass dies unter der Voraussetzung geschieht, dass dieselbe zugunsten der im Hirtenbriefe dargelegten Auffassung spreche, so ergibt sich selbstverständlich, dass, wenn der Primat im römisch-katholischen vorvaticanischen Sinne in den betreffenden Hauptstellen, also überhaupt, keine biblische oder evangelische Begründung hat, auch höchstens nur noch von einer geschichtlichen Entstehung, nicht mehr von einer göttlichen Institution des Primates in überzeugender Weise die Rede sein kann“. M. legt aber überall darauf den Nachdruck, dass der Primat als solcher eine göttliche Institution ist, wenn auch die Bindung desselben an Rom nur geschichtliche und insofern zufällige Bedeutung hat.

M. charakterisiert nun das Ergebnis des Hirtenbriefes dahin, „dass nach dem Sinne desselben eben nur die Tat, die einmalige Tat des Bekenntnisses Petri es sein soll, weshalb er das Fundament der Kirche genannt wird“.

Dagegen wird nun folgendes ausgeführt:

Es ist überaus schwer, sich in diese Auffassung des Hirtenbriefes von der blossen Tat des Bekenntnisses, als dem Fundamente der Kirche, abgesehen von der Person und den Verhältnissen hineinzudenken, ganz gelingt es auch dem Hirtenbriefe nicht; und in demselben Masse zeigen sich schon die Schwächen des exegetischen Versuches. Es ist schon nicht zulässig, bei dem Hirtenamt, bei der Macht zu binden und zu lösen oder gar dem Sündenvergeben und Nichtvergeben nur an die Verkündigung der Lehre zu denken. Wenn ferner die dem Petrus verliehene Schlüsselgewalt deshalb, weil Jesus an einer anderen Stelle (Luk. 11, 52) mit Beziehung auf die Pharisäer von einem Schlüssel der Erkenntnis spricht, auch auf die Worte Christi an Petrus nur in diesem Sinne bezogen wird, so ist übersehen, dass von einem Schlüssel der Erkenntnis eben bei unserer Stelle nicht die Rede ist. Das Bild vom Schlüssel hat nach allgemeinem Gebrauche eine weitere Bedeutung. Was aber die natürlich von dem Bekenntnisse schlechthin nicht abzutrennende Person angeht, so wird der Hirtenbrief, wie in dem

Bekenntnisse ganz einzeitig nur auf die Lehre, so ganz auf das psychologische Moment in der Person hinausgedrängt, und dadurch verschliesst er sich dem richtigen Verständnisse des einzelnen Momentes, das er über die drei allein behandelten Stellen hinaus aus dem ganzen wahren Zusammenhange noch festhält; dass nämlich Christus schon gleich bei der Berufung dem Simon den Namen Kephas, Petrus, gibt, mit Beziehung worauf dann offenbar die entscheidenden Worte nach dem Bekenntnisse gesprochen sind. Wenn wir die im Glauben an die Gottheit Christi begründete Einsicht festhalten, dass doch der Herr bei seiner Wirksamkeit sein Ziel im Auge hatte und wusste, was er tat, so können wir die Beziehung der Namensänderung gleich bei der Berufung zu den entscheidenden Worten am Abschlusse des Lehramtes doch nur so verstehen, dass Christus, wie er überhaupt in der Auswahl der 12 Apostel (offenbar mit Rücksicht auf die Zwölfzahl der Stämme Israels, so dass der Zusammenhang des A. T. mit dem N., der Vorbereitung mit der Erfüllung, hervorgehoben wird) sein Werk für die Zukunft in der Gründung der Kirche grundlegte, so auch namentlich dem Petrus seine besondere Stelle anwies. . . . Wenn nebenbei erwähnt wird, dass eine solche Namensänderung nichts Aussergewöhnliches gewesen sei, und dafür auf die Bezeichnung des Johannes und Jakobus als Donnersöhne (Boanerges) hingewiesen wird, so möchte ich doch bemerken, dass es gerade nur diese drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes, die der Heiland auch bei anderen Gelegenheiten — bei der Erweckung der Tochter des Jairus, bei der Verklärung auf dem Berge Tabor und beim Anfange seiner Leiden am Ölberge — zu seinen besonderen Zeugen macht, sind, welche in dieser Weise hervorgehoben werden, und dass es denn doch wohl nicht ganz zufällig ist, dass nur beim Simon an diese Namensänderung sich eine positive Bedeutung knüpft. . . . Der Hirtenbrief ist also im Irrtume, wenn er meint, dass diese spitzfindige Deutung der an Petrus gerichteten Worte auf die einmalige Tat des Bekenntnisses im Sinne der Väter sei. Sie ist vielmehr mit ihrer doktrinellen Beschränkung auf die Lehre und ihrer rein psychologischen Begründung ganz im Sinne der modernen Denkweise, und dem Verfasser selbst entgeht es nicht, dass, wenn man bei seiner Auslegung der Worte noch an eine über die Person Petri hinausgehende Geltung der an ihn gerichteten

Worte denken wollte, gerade durch sie der Meinung von der persönlichen Unfehlbarkeit dessen, der als Nachfolger Petri gilt, die kräftigste Grundlage gegeben sein würde; deshalb ist es nicht zufällig, sondern wesentlich — und das möchte das Motiv seiner Stellungnahme sein — dass er dieser Konsequenz nur durch die skrupulöseste Leugnung jeder über die Person des Petrus hinausgehenden Geltung der Worte entgegen gehen kann. Dass wenn die Väter im allgemeinen unter dem Felsen, worauf Christus seine Kirche bauen will, das in der Person Petri ausgesprochene Bekenntnis der wahren Gottheit Christi verstehen, sie dies nicht in dem im Hirtenbriefe urgierten Sinne der einmaligen Tat des Bekenntnisses gemeint haben, ist daraus klar, dass sie ebenso allgemein in den Worten Christi den Primat des römischen Bischofs als Nachfolgers Petri im vorvaticanischen römisch-katholischen Sinne in demselben ausgesprochen finden, wobei ich davon absehe, ob diese Annahme von dem römischen Episkopate des Petrus geschichtlich begründet ist oder nicht. . . . Dass Christus in diesem Sinne, und nicht in dem doktrinell psychologischen modernen Verständnisse, hinter welchem die ganze Missentwicklung unserer Philosophie und unserer Intelligenz liegt, auf die ich hier nicht eingehen will, seine wie an Petrus so an die Apostel überhaupt gerichteten Worte gemeint hat, dafür brauchen wir uns ja nur an das eine bekannte Wort zu erinnern: Ich bleibe bei *euch* bis zum Ende der Welt. In seinen Aposteln gründet Christus die Ordnung seiner Kirche auf Erden, die deshalb so wenig wie ein Samenkorn als ein organisch Unbestimmtes und Zweifelhafte in die Wirklichkeit eintritt. Und wie es in dem Wesen der Kirche, welche eine oder vielmehr die organisierte menschliche Gesellschaft und nicht eine blosse Schule sein soll, begründet ist, wird in den klaren Worten Christi: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch; wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich“, der katholische Gedanke der Stellvertretung Christi und in dem anderen Worte „Gehet hin in alle Welt, lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe“, ein dreifacher Auftrag und also das dreifache Amt der Kirche, das Lehramt, das Priesteramt und das Vorsteheramt begründet.

Und wenn nun Christus die Worte, worin dieses ganze apostolische Amt zusammengefasst ist: „Was ihr binden werdet auf Erden, das soll auch gebunden sein im Himmel, und was ihr lösen werdet auf Erden, das soll auch im Himmel gelöst sein“, das eine Mal an die Apostel insgesamt und das andere Mal unter den besonderen Umständen und mit den besonderen Zusätzen an Petrus insbesondere richtet, so ist damit klar das, aber auch nur das ausgesprochen, was wir nach dem alten katholischen Glauben darin finden und immer gefunden haben, dass Christus die stellvertretende apostolische Gewalt und das apostolische Amt in der Kirche in dem Kollegium der Apostel gründet, in welchem sowie diese Gemeinschaft eine sichtbare sein, so auch die organische Einheit durch einen vertreten sein soll. So verstehen wir vollständig, in welchem Sinne Petrus der Fels genannt wird, und wir verstehen es auch, dass diese von Christus gelegte Grundlage und Grundordnung in der Kirche ebensogut aufgehoben ist, wenn das Band der Einheit zerstört wird, als wenn der die Einheit Repräsentierende die ganze apostolische Vollgewalt für seine Person in Anspruch nimmt, was gar nicht möglich ist, ohne dass er sich in einer den Begriff der Stellvertretung verhöhnenden Weise an die Stelle Christi und Gottes setzt, weshalb wir als Katholiken mit Recht im Vatikanismus den formellen Gipfelpunkt aller Verirrung in der Kirche erblicken, bei dem nur noch fehlt, dass sich ein materieller Irrlehrer oder Gottesleugner auf den unfehlbaren Stuhl einschleiche, um den Antichrist verwirklicht zu sehen. Und so verstehen wir endlich auch vollständig, weshalb im Evangelium gleich hinter dem gewichtigen Wort von Petrus, als dem Felsen, worauf als dem Vertreter der Einheit die Kirche gebaut sein soll, das nicht weniger ernste Wort folgt, worin er als der Widersacher Christi zurückgewiesen wird. Wir müssen natürlich das eine so gut wie das andere von der Stelle, die Petrus in der Kirche, im Apostolate einnehmen soll, also vom Primate verstehen, und dann folgt gerade aus diesem vorausgesehen möglichen menschlichen Missbrauch der göttlichen Institution, dass diese als solche doch ihre Gültigkeit, für die kämpfende Kirche auf Erden natürlich, haben soll, geradeso wie wegen des Missbrauchs der väterlichen oder der königlichen Gewalt doch die Ordnung der Vaterschaft oder des Königtums nicht soll abgeschafft werden.

Wenn wir dann beachten, wie enge sich die Worte, die Christus hier zu dem irdisch gesinnten Petrus spricht, an die Worte anschliessen, mit denen er den Satan, der ihm die Reiche dieser Welt zeigte, zurückwies, so können wir als Katholiken über den Moment der Unfehlbarkeitserklärung, die nur eine Konsequenz der Weltherrschaft der Päpste ist, nicht in Ungewissheit sein . . . .

Es ist aber, was das Verhältnis der Grundlegung der Kirche im Apostolate und im Evangelium zu der geschichtlichen Entwicklung angeht, ein Punkt noch besonders zu bemerken, der vielleicht am ersten die Exegese auf den richtigen Weg zurückbringen könnte; ich meine den Umstand, dass Christus in den Worten, in denen er dem Petrus den Primat nach der altkatholischen Auffassung überträgt, nur in bildlichen Ausdrücken spricht im Gegensatze zu dem Worte, das Christus in Beziehung auf den Fall desselben spricht . . . . Nicht als ob Christus mit diesen Bildern nichts hätte sagen wollen, sondern dass es offenbar und klar daliege, dass er in seiner Kirche etwas ganz Neues, nicht ein weltliches, nicht ein politisches Verhältnis gründe; dass, wenn er Aufträge gibt, Ämter und Ordnungen gründet, er deshalb nicht in den Fusstapfen des A. T. stehen bleiben will; dass dieses der Ordnung wegen Erforderliche nicht den Geist, nicht das Leben in ihm, durch den allein wir das Heil haben, nicht den Kindessinn und die für alle gleiche Liebe ertönen soll. Und das ist eben das ganze Ziel, um welches wir im Altkatholizismus kämpfen; nicht dass die Ordnung, die Christus in der Kirche gesetzt hat, umgestossen werde, sondern dass die Umsetzung dieser im Sinne des Evangeliums nur sittlich zu verstehenden und nur auf das Gewissen angewiesenen Ordnung in eine politische, auf das Zwangsrecht angewiesene Ordnung, die in der Infallibilität gipfelt, *weltgeschichtlich* überwunden werde in der Kirche; das ist es, warum wir kämpfen“. —

Aus Anlass einer kirchlichen Feier erschien: „*Die Spendung des heiligen Sakramentes der Firmung und die Feier des zehnjährigen Bestandes der Gemeinde zu Freiburg i. Br. Ein altkatholisches Lebenszeichen.* Freiburg i. Br. 1885“. Richtiger wäre zu sagen: „des zwölfjährigen Bestandes“. Das Büchlein enthält ausser einem Bericht über die kirchlichen und die ausserkirchlichen Veranstaltungen eine Rede des praktischen Arztes

Franz Lang und daran anschliessend eine Ansprache von Michelis. Darin verbreitet er sich über die mittelalterlichen Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum und zeigt an einem Beispiel, in wie schlauer Weise das harmlose katholische Volk für den Vatikanismus eingefangen wird, gibt aber auch der Hoffnung Ausdruck, dass die Masse der Betörten dieses Intrigenspiel — die Verwechslung des katholischen Primates mit dem häretischen Papat — über kurz oder lang durchschauen werde. —

Michelis' zwei Jahre älterer Bruder Eduard war Kaplan und Sekretär des Erzbischofs Clemens August von Droste-Vischering von Köln; er starb schon 1855 als Professor am Seminar zu Luxemburg. Unser Michelis gab 1857 unter dem Titel: „*Lieder aus Westphalen*“ seine hinterlassenen Gedichte mit einer Biographie heraus.

Manche Anregung, namentlich in der Philosophie der Sprache, verdankte M. seinem Lehrer auf dem Gymnasium, Anton Bernard Limberg. Zusammen mit Chr. Schlüter gab er heraus: „*Gedanken und Aussprüche Ant. Bern. Limberg's, Oberlehrers am Kgl. Preuss. Gymnasium zu Münster, nebst einem Lebensabriss des Verewigten*. Münster 1861“.

---

Für die erste Auflage des Freiburger Kirchenlexikons schrieb M. einen längeren Aufsatz über Wolfram von Eschenbach. — Zudem war er Mitarbeiter einer grossen Anzahl von Zeitschriften. Er gründete 1855 „Natur und Offenbarung“ und war bis 1869, von wo ab sie in die Hände der Jesuiten geriet, der hervorragendste Mitarbeiter dieser Zeitschrift<sup>1)</sup>. Eine Reihe von kleinen Arbeiten stehen in den zu Paderborn erschienenen Blättern: „Westphälisches Kirchenblatt“ und „Bonifaziusblatt“ sowie in den zu Münster erschienenen „Katholisches Magazin“ und „Katholische Zeitschrift“<sup>2)</sup>. Für das von Reusch herausgegebene Bonner „Theologische Literaturblatt“ schrieb er 1866 bis 1879 eine Reihe von Besprechungen. In den letzten Wochen

---

<sup>1)</sup> Über die Gründung vom «Natur und Offenbarung» spricht er im «Deutschen Merkur» 1879, 13, 368; 1885, 261.

<sup>2)</sup> Die Beiträge für die Münsterschen Zeitschriften sind einzeln verzeichnet bei Rassmann, Nachrichten von . . . Münsterländ. Schriftstellern 1866, 213 und N. F. 1881, 14.

des Jahres 1871 gab er die Probenummern des von ihm in Verbindung mit Dr. Wollmann und Pfarrer Grunert gegründeten Wochenblattes „Der Katholik. Organ zum Kampfe gegen die jesuitische Neuerung in der Kirche“ heraus, welches vom 1. Januar 1872 ab regelmässig erschien, anfangs unter der verantwortlichen Leitung von Michelis (von 1873 an noch drei Jahre unter der Redaktion Grunert's). Er war ferner ein fleissiger Mitarbeiter des Rheinischen und Deutschen „Merkur“. In einem Artikel (1881, 29) sagt er, seine Korrespondenz im „Merkur“ sei ihm ein Stück seines Lebens. Von Zeit zu Zeit schrieb er auch Artikel für den „Altkatholischen Boten“<sup>1)</sup>. Seit Dezember 1885 bis zu seinem Tode gab er bei Poppen in Freiburg i. Br. das wöchentlich erscheinende „Altkatholische Sonntagsblatt“ heraus, das er allein schrieb<sup>2)</sup>. Ferner sind zu erwähnen die Jahrgänge 1880 und 1881 des bei Willmann in Lahr anonym erschienenen Zehn-Pfennig-Kalenders. Ausserdem fand er Gelegenheit, sich in verschiedenen andern nicht altkatholischen, ja nichts weniger als altkatholischen Blättern zu äussern.

---

Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft waren die Gebiete, die M. vorwiegend bearbeitete. In welcher ausgiebiger Weise dies geschah, haben die bibliographischen Angaben angedeutet. Dazu kam noch die gleichfalls ausgedehnte Tätigkeit als Professor, Pfarrer, Agitator. Fürwahr, er hat nach dem Worte gehandelt, das er an Döllinger richtete: *Wir müssen tun, was wir können*<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Wegen eines derselben wurde er von dem Bistumsverweser Kübel verklagt; das Schwurgericht zu Mannheim sprach ihn aber am 15. Dez. 1880 frei. «Deutscher Merkur» 1880, 393, 421; 1881, 12, 20.

<sup>2)</sup> Die letzte Nummer enthält die Grabrede auf Michelis von Prof. Watterich.

<sup>3)</sup> S. sein Schreiben an Döllinger vom 14. Mai 1882 in dieser Zeitschrift 1913, Heft 1.