

Weltverständnis und Weltverhältnis bei Newman

Von Norbert Schiffrers, Aachen

Obwohl John Henry Newman im Elternhaus in jener Art von „Bibelreligion“ erzogen wurde, die nichts anderes ist als eine Auslegung des kirchlichen Katechismus¹, geriet der fünfzehnjährige Junge unter dem Einfluß von Walter Mayers in den Bereich der evangelikalen Erweckungsbewegung². Bekanntlich wurde damit Newmans sogenannte „erste Bekehrung“ ausgelöst, die an eine pascalsche Erweiterung des descartschen „cogito ergo sum“ erinnert mit der für Newman beglückenden Erfahrung des „Ich selbst und mein Schöpfer“. Mit diesem Innwerden waren für Newman in der Unermeßlichkeit und Haltlosigkeit des Universums als ruhende Stationen gleichsam Mond und Sonne entdeckt als die beiden „einzig absoluten und in leuchtender Selbstverständlichkeit existierenden Wesen“³. Und zugleich war in der transsubjektiven Relation zum Schöpfer Hoffnung gegeben, einen Standort zu finden, von dem aus es möglich sein konnte, die Welt geistig in den Griff zu bekommen.

Solches Weltverständnis schien damals noch wissenschaftlich belegbar, weil die Erkenntnistheorie das „Ich“ erwies und die vorherrschende deistische Theologie Gott als den Weltingenieur und Weltbaumeister in physikalisch-kausalen Gottesbeweisen zeigte. Doch Newman zeigte sich daran nicht interessiert, weil sein Erlebnis religiös-erlebnismäßiger Natur war. Er hatte die Stimme seines Gewissens und Herzens gehört, die ihm einleuchtend machten in der Introversion, daß er als Schuldiger inmitten einer schuldbeladenen und unter dieser Schuld stöhnenden Welt wenigstens die Gewißheit eines für ihn daseienden Richters hatte, der gütigerweise auch sein Schöpfer war. Noch als Katholik schreibt Newman über diese Erfahrung: „Wäre es nicht um dieser Stimme willen, die so klar in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde ein Atheist sein, ein Pantheist, oder ein Polytheist, wenn ich in die Welt blicke. Gewiß, ich spreche nur für mich selbst; und ich bin weit entfernt davon, die wirkliche Kraft der Argumente eines Gottesbeweises zu leugnen. Aber sie erwärmen mich nicht. Sie nehmen den Winter meiner Trostlosigkeit nicht weg und lassen meine moralische Verfassung nicht wieder froh werden. Das Gesicht dieser Welt bietet nichts anderes als die Rolle des Propheten dar: es ist voller Klagen ohne Trost, voller Trauer und Leid“⁴.

Es war wohl Newmans sensible und manchmal sich fast skrupulös äußernde Veranlagung, die ihn zu solchem Weltverständnis und zu einem Weltverhältnis gebracht hat, das sich auf sich selbst zurückzieht, wenn es der erheiternden Gefühle bedarf oder Gewißheit sucht über jene Anstrengungen, die notwendig sind, um einen Weg

¹ Vgl. Newmans Beschreibung dieser „nationalen Religion Englands“: *Grammar of Assent* (= Gram), 56ff.

² *Apologia pro vita sua* (= Apol) 1—3; Maisie Ward, *Young Mister Newman*, London 1948, 13ff.

³ Apol 4.

⁴ Apol 241; vgl. PPS VI, 327—342; Gram 397, 498, 500.

zu finden, der die Welt ein Stück weit verändern hilft⁵. Doch wurde er dadurch auf einen Weg gesetzt, der mit den Stufen seiner Läuterung zu jenem existential-ontologisch zu interpretierenden Satz geführt hat, der vom erwähnten Anfangserlebnis her psychologistisch mißdeutet wurde, obwohl er am Ende einer lebenslangen intensiven Denkanstrengung gesprochen wurde: „Egoismus ist wahre Bescheidenheit“⁶. Doch wird man nicht umhin können, das Sichhintasten Newmans zur seinsgebundenen personalen Interpretation des erwähnten Satzes im Lebensvollzug Newmans aufzuweisen, weil alle seine philosophisch-spekulativen Bemühungen nach dem Ausweis der Schriften Newmans auch autobiographischen Charakter tragen.

In Oxford verhalten dem nach eigener Aussage zunächst linkisch und furchtsam auftretenden Newman seine Lehrer dazu, den Verstand mehr als seine Gefühle zu schätzen und in Diskussion und Kontroverse die Methode des Abgrenzens und Klärens mit Geschick anzuwenden⁷. Aristotelische und platonische Philosophie, sowie das Studium lateinischer und griechischer Klassiker und Kirchenväter machten über die methodischen Anleitungen seiner Lehrer hinaus auf Newmans subjektivistisch-evangelikale Anfangshaltung jenen umstürzenden Eindruck, der seinen Niederschlag gefunden hat in der „*Idea of a University*“, jener Sammlung von Vorträgen aus der Gründungszeit der Katholischen Universität von Dublin, die diktiert sind von dem durchgreifenden Wandel in seinem Verhältnis zur Welt aus den Oxford-Jahren⁸.

In diesem Prospekt über eine Universität wird die Existentialinterpretation von Welt schon deutlich in der Grundforderung, daß auch bei einer von ihrer Wissenschaftlichkeit so zur Sachlichkeit bestimmten Anstalt, wie einer Universität, Ziel und Mittelpunkt der Mensch bleiben muß. Wenn im Vollzug des Universitätslebens allen „oberflächlichen Geistreicheleien“ nur dadurch zu wehren ist, daß sich jedes Fach verpflichtet, seine Sache im einzelnen zu bedenken unter Zuhilfenahme der von der Sache her geforderten Methode, so erhofft Newman doch von jeder Spezialforschung, daß sie den Ort ihrer Ergebnisse im Ganzen der konkreten Welt des Menschen erhebe und somit auch das Ganze sehen lehre. Dabei ist es selbstredend der Natur des Unterfangens gemäß, wenn Newman für Spezialforschung und studium generale die Kultivierung des Intellekts als erste Bildungsaufgabe der Alma Mater fordert mit dem Anruf: „*Intellect first*“. Doch ist damit für Newman auch ein Urteil über jegliche Form eines introvertierten Subjektivismus gesprochen, weil in der Satzbildung der Intellekt fortschreitet vom Subjekt zum Objekt, intellektuelle Beschäftigung also notwendig transsubjektiv ist.

Dieser transsubjektive Charakter des Satzdenkens zeitigt nach Newmans These sozialetische Wirkungen, wenn intellektuelle Redlichkeit vor allem auch für die Selbsterkenntnis des Menschen gefordert wird. Weil Fachwissenschaft nicht selten in die Versuchung jener Art von Diktatur hineingezogen wird, die in dem Irrtum wurzelt, Denken sei nicht nur seinvernehmend, sondern seinschaffend, verlangt New-

⁵ *Letters and Correspondence* I, 126; Henry Tristram, *J. H. Newmans religiöse Eigenart im Spiegel seiner Tagebücher*. In: Newman-Studien II, 11–20.

⁶ Gram 385.

⁷ Apol 8–11.

⁸ Dazu: A. Dwight Culler, *The Imperial Intellect*, New Haven 1955; H. Fries, Einleitung zu: *John Henry Newman, Christentum und Wissenschaft*, Darmstadt (1957), VII bis XX.

mans Modell die Formung von Willen und Charakter der Intellektuellen bis hin zu jener Festigkeit und Kraft, die beim Versuch, das Sein universal zu vernehmen, aus Einsicht in die Beschränktheit des konkreten Menschen die Bescheidenheit als Tugend der humanitas leben lehrt. Mit der auf diese Weise angestrebten Einübung moralischer Kräfte glaubt Newman jene Wertschätzung von Fühlen und Wollen zu gewinnen, die jeglicher rationalistisch-flachen Gleichmacherei die Spitze bricht. Erst durch die Ganzheitsformung von Verstand und Willen, die in actu im Menschen niemals getrennt sind, kommen jene „first principles“ zum Tragen, die eine Weise des Lebens sind und Ehrfurcht vor der geistigen Eigenständigkeit auch des Mitmenschen zeugen⁹. Mit dieser Konzeption einer Bildung für ein menschlich-ganzheitliches Verhältnis zur Außenwelt des Ich hebt Newman seine Alma Mater ab von den „Schulen der Welt, in denen die Wege zur Wahrheit als breite Heerstraßen gelten, offen allen Menschen, mit welcher inneren Voraussetzung sie auch kämen . . . Da gilt jeder auf gleicher Stufe stehend wie sein Nachbar. Oder besser: die Kräfte des Verstandes, Schärfe, Spitzfindigkeit und präzises Ausloten werden als die (einzigen) Führer zur Wahrheit angesehen. Da glaubt man ebenso volles Recht zu haben zur Erörterung religiöser Fragen, als wäre man selber religiös“¹⁰.

Eindeutig spricht in diesen Sätzen jener Newman, der gelernt hat, den Intellekt und intellektuelle Schulung zu schätzen und deshalb zum Gesprächspartner der Intellektualisten berufen ist. Zu einem Gespräch aber auch, das den Versuch unternimmt, allen indifferenten Intellektualismus des religiösen Liberalismus in die Schranken zu weisen. Wie selbstverständlich führt Newman auch hier wieder die Auseinandersetzung, bei allem Eintreten für sachlich-institutionale Belange der Kirche, zuletzt auf die personale Ebene zurück, wenn er die Unterscheidung und Zuordnung von Offenbarung und Glauben in die Diskussion einführt. Den Irrtum des religiösen Liberalismus sieht Newman darin, daß er sich um die dem Menschen stets vorgegebene personale Ansprache des sich offenbarenden Gottes als Gegenstand nicht mehr kümmert, in deren Erfassung durch den Menschen die Antwort erst wächst. Wo der Mensch sich vorwiegend um die Intensität der Antwort kümmert, um jene „Schwingungen“ seiner eigenen personalen Fähigkeiten, dort ist er für Newman in der Gefahr, jener homo incurvatus zu werden, der in der Beschäftigung mit sich selbst so befangen ist, daß er nicht zur Gott entsprechenden Antwort findet, sondern die Entsprechungen seines Ich als die geforderte Antwort ansieht. Transsubjektivität und damit Befreiung ist aber in der hier geforderten Wendung des Ich zu seinem Außen nur möglich, wenn personaler Glaube die unkonditionierte „absolute Annahme des göttlichen Wortes“ ist¹¹. Mag es auch wie ein Paradox aussehen, wenn sich Newman um des personalen Glaubens willen in seinen Vorlesungen über die Rechtfertigungslehre¹² gegen jenes „Lehrsystem wendet, in welchem der Glaube oder die geistliche Gesinnung als Ziel der Religion angesehen und als Grundlage gewählt werden“, so ist dies doch für Newman nur folgerichtig, weil er stets das

⁹ J. H. Newman, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London 1851, 284.

¹⁰ J. H. Newman, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, London 1880, 198f.

¹¹ Dev 325.

¹² J. H. Newman, *Lectures on Doctrine of Justification*, I. A., London 1838.

Ganze der Person bedenkt und dabei bemüht ist, die einzelnen Grundfähigkeiten in diesem Ganzen in ihrer stufenweisen Hinordnung aufeinander zu erfassen. Die damit geforderte Ganzheitsschau des konkreten Ich ist möglich in der Reflexion auf das Selbstbewußtsein, welche ausweist, daß jener „Akt, der gemeinhin Denken genannt wird, der nächste von allen (zum Selbstbewußtsein) ist“, da Selbstbewußtsein nur möglich ist aufgrund einer Beurteilung aller Äußerungen des Ich, ein Urteil aber nur gefunden werden kann in der Satzbildung, deren Voraussetzung das Intätigkeit-Treten des Denkens ist. Der transsubjektive Charakter aller Erstgegebenheiten des Geistes — zu denen Newman außer dem Denken das Gewissen, die Erinnerung, die Empfindung und das Wollen rechnet — ruft über alle Stimmungen der Seele hinaus nach dem Urteil des Denkens, in dem der Mensch zum Sich-Bewußt-Werden all seiner existentialen Fähigkeiten kommt.

Wenn nun im Denken alle Fähigkeiten des Geistes nach außen gerichtet werden können, so weiß Newman aus der für die Interpretation seiner Geisteswelt entscheidenden philosophischen Reflexion über das cartesianische „*cogito ergo sum*“, daß auch das Denken transsubjektiv ist, sich öffnet zu jenen Existenzen hin, die außerhalb der Person des denkenden Subjektes stehen¹³. Personale Existenz ist für Newman immer offene, ausschauende Existenz. Offen zur Umwelt des Ich hin, deren menschlich-geschichtlicher Aspekt aber einem Newman „den Schrecken vor ihrer trockenen Hoffnungslosigkeit“ einjagt und die Einsicht bringt, daß auf Dauer Freiheit von dorthier nicht möglich ist¹⁴. Bestand haben und damit Existenz ist deshalb für Newman nur möglich, wenn sich das Ich in seiner Offenheit bindet an jenen Gott, der sich um der denkerischen Erfassung des Menschen willen offenbart im Wort, das personale Existenz in Christus hat: „Arme, bedauernwerte Gefangene, denen die Betrachtung unserer Gefühle als Mittel und Erweis unserer Rechtfertigung wie ein Evangelium vorgelegt wird! Ist das die Freiheit, mit der uns Christus befreit hat und in der wir stehen: die Stätte unserer eigenen Gedanken, das Gefängnis unserer eigenen Empfindungen, die Provinz des eigenen Ich, das langweilige Geständnis dessen, was wir von Natur aus sind? Nicht dessen, was Christus in uns ist. . . Das ist nichts anderes als schmeichelhafter Götzendienst“¹⁵.

Die Emphase dieser Sätze könnte nicht überzeugen, wenn nicht gefragt würde nach den Gründen für dies beim Newman der späten Oxford-Jahre erstaunliche Pathos. In seiner „*Grammar of Assent*“ wird Newman dafür die Einsicht in das Urvertrauen der natürlichen Religion angeben, die in der doppelten Einsicht wurzelt,

¹³ In seinen philosophischen Überlegungen zum cartesianischen Satz „*cogito ergo sum*“ bezeichnet Newman die „*first principles*“ zunächst als „*faculties*“, dann aber ontologisch als „*conditions of mind*“: J. H. Newman, *Proof of Theism. Discursive Enquiries on Metaphysical Subjects* (unveröffentlichtes MS im Newman-Archiv von Birmingham unter dem Datum vom 7. Nov. 1859); — dazu: Gram 197, 287 A 1; Th. Haecker, *Newman, Philosophie des Glaubens*, München 1921, 439: Gewißheit ist „die Wahrnehmung einer Wahrheit zugleich mit der Wahrnehmung, daß sie eine Wahrheit ist, die subjektiv wahre Überzeugung von einer objektiven Wahrheit“; — E. Przywara, *Newmans Problemstellung*. In: *Ringen der Gegenwart* II, 802ff; — G. Rombold, *Das Wagnis des Glaubens. John Henry Newmans Grundlegung einer Philosophie der Person*. In: *Wort und Wahrheit*, XIV. Jhg., bes. 660ff.

¹⁴ Apol 241f.

¹⁵ *Lectures on Doctrine of Justification*, 330; 324f.

daß der Mensch sich immer selbst voraussetzt und sich somit als Geschenk erfährt¹⁶. Diese Erweiterung seines Nachsinnens über den Intellekt des Menschen war Newman bei den Vorarbeiten zur „Grammar of Assent“ zugefallen in der schon erwähnten Reflexion über den Satz Descartes', in der ihm klar wurde, daß die Vorfindlichkeit des Menschen nicht im Bewußtwerden des Verstandes besteht, sondern hier nur aufgewiesen wird. Die Erfahrung des cartesianischen Satzes will und kann nur dafür sorgen, daß ich meiner Existenz bewußt werde. Nur Hinweis auf das Ich bleibt seine Aussage, auf jenes Ich, das nicht erstellt wird durch den formalen Gedankenakt des Descartes, der diesen Satz zur Aussage bringt. Wenn Newman auf die Feststellung großen Wert legt, daß man das „ergo“ nicht in der Weise bewußtseinsimmanenter Erkenntnistheorien interpretieren darf, denen die Aussage des Satzes schließlich konjunktivistisch wird — „wenn ich denke, dann bin ich“ —, so hat er sich damit die Möglichkeit für die Transzendenz des Ich offen gehalten. Nach Newman will Descartes sagen, daß sich das Ich „äußert“ im Denken, daß Denken Aussage des Ich ist, oder Dokumentation seiner Transzendenz. Diese Transzendenz ist aber offenbar nur möglich, wenn das Ich vorgegeben ist jeglichem Akt, der es transzendiert. Steht dies — und damit der erste Teil der These vom Urvertrauen der natürlichen Religion — einmal fest, dann bleibt noch die entscheidend weiterführende Frage, ob das Ich in sich selbst ruht, oder von einem anderen abhängt¹⁷.

Einmal auf den Weg gesetzt, das eigene Ich auszuloten, muß sich Newman dieser Frage stellen. Weil aber jede Frage auf Antwort hin tendiert, manifestiert sich in solchem Fragen immer schon jener Vorgang, in dem sich der Mensch transzendiert auf etwas hin, das nicht mehr er selbst ist, sondern Grund seines Selbstseins. Eine erste Antwort auf dieses Fragen nach der Gründung der Person ist für Newman ihr Bezug zur Gemeinschaft: „Der Mensch ist ein soziales Wesen und kann kaum ohne Gemeinschaft leben“, weil — und dies ist typisch für den Denkansatz Newmans — seine Fähigkeiten — „primary conditions of mind“ — nach außen gerichtet, auf die Kultivierung seiner Umwelt hin angelegt sind. Er will und braucht Gemeinschaft, die gleicherweise Schöpfung der und Heimat für die Kultur ist¹⁸. Er braucht Gemeinschaft, um in der Welt bestehen und in ihr etwas vollbringen zu können. Denn die „Welt ist grenzenlos wie die Wüste, ruhelos und stürmisch wie das Meer, unbeständig wie Wind und Wetter... Sie ist wie ein Schatten oder ein Trugbild. Willst du es verfolgen, willst du es fassen, dann weicht es zurück von dir oder ist noch bösartig und spielt dir übel mit“¹⁹. Die Welt ist für Newman „von schlechter Unendlichkeit“²⁰, weil die transsubjektiven Möglichkeiten der Grundfähigkeiten des Menschen in bezug auf die Welt formal unbegrenzt sind. So scheint nur in der Ausgrenzung einiger Möglichkeiten Kultur — und damit Gemeinschaft und in ihr Geborgenheit — für das Ich möglich. In diesem Sinne ist Welt für Newman sinnvoll nur als zuhandene Welt. Und es bleibt die Frage, ob der Mensch bei

¹⁶ Gram 61.

¹⁷ Vgl. W. Hamme l, *Die „Natürliche Religion“ bei Newman und die „Religiosität A“ bei Kierkegaard*. In: Newman-Studien II, bes. 23; — K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, 19f.

¹⁸ J. H. Newman, *Christentum und Wissenschaft*, Darmstadt (1957), 20ff.

¹⁹ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, London 1870, IV, 215; I, 23.

²⁰ Ebda.

seinen zahllosen transzendentalen Möglichkeiten auf Welt hin sich nicht einfach tragen lassen sollte von jener Inständigkeit, die dem Ereignis zugehört. Ob nicht Geborgenheit gegeben ist, wo sich der Einzelne von der Kultur tragen läßt. Doch hatte Newman schon bei seiner Besinnung über den „taste of beauty“, den die „liberal education“ im Bereich der Kultur schenkt, erkannt, daß zwar die Freude beim Geschmack am Schönen in sich selbst ruht, aber damit den Akt des Transzendierens auf eine einzige Grundfähigkeit des Menschen — das Gefühl — zurückbeugt²¹. Dies würde für Newman Verrat am Menschen sein, weil nicht mehr die Gesamtheit aller Grundhaltungen des Geistes sich auswirken könnte.

Deshalb steht am Ende dieser Überlegungen für Newman immer noch die Frage in der Behauptung: „Wir brauchen etwas, das diese Welt nicht geben kann. Da liegt unsere Not“²². Weil er sich dieser Frage stellte, wurde er bewahrt vor jenem Scheitern an der Existenz, die weltanschaulich Nihilismus bedeutet. Und er hat sich dieser Frage gestellt, weil er die Grundfähigkeiten des Menschen in ihrer Gesamtheit einsetzen wollte für ein Verständnis über das Sich-befinden des Menschen im Dasein. Wieder ist damit die Frage nach der Zuordnung der „conditions of mind“ aufgeworfen, die sich in der Antwort schließlich als Aufgipfelung darstellt. Um der Fähigkeit des Transzendierens willen hatte er die Fähigkeiten Erinnerung, Empfindung und Wille dem Denken zugeordnet: intellect first. Schließlich aber findet er, angestoßen durch eine etymologische Besinnung, daß alles Wissen sich aufgipfelt zu Ge-wissen²³. Diese Deutung stimmt insoweit, als der Gewissensspruch beurteilende Zusammenfassung einer Kumulation von Erfahrungen ist, ist aber damit noch keine endgültige Aussage über das, was Newman unter Gewissen versteht, das von einer Grunderfahrung lebt, die Newman als höchste aller Erstgegebenheiten des Selbst „Instinkt des Geistes“²⁴ nennt. An diesem Ausdruck hat Newman festgehalten, obwohl er für Mißdeutungen offen ist, weil er mit der intuitiven Schau des Instinktes am besten die Gesamterfahrung aller Erstgegebenheiten des menschlichen Geistes glaubte vergleichen zu können. Diese Gesamterfahrung wird jedenfalls für Newman am ehesten möglich in der Gewissenserfahrung, weil diese von einer Intensität ist, die sie abhebt von den übrigen „first principles“ im Menschen.

Die Intensität des Gewissensspruches ist nun nach Newmans Erfahrung nicht besonders stark bei jener Art von Selbstbewußtsein, die man „gutes Gewissen“ nennt. Aber unerbittlich und von starker Intensität ist das Gewissen, wenn es von der Schuld des Menschen in der Vergangenheit und von Schuld als Möglichkeit für die Zukunft spricht. Deshalb ist im Sprachgebrauch Newmans Gewissen immer das „Echo jener Stimme“, die von dem Elend spricht, welches der „Ungehorsam gegen das Bewußtsein des Menschen für Recht“ ist. Im Sich-Selbst-Bewußtwerden beim Hinhören auf den Gewissensspruch erfaßt der Mensch am Grunde seiner Existenz die Schuld²⁵.

²¹ Newman trifft hier Erkenntnisse moderner Philosophen: Ortega y Gasset, *Be-trachtungen über die Technik*, 29 u. 31; A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern (1961), 9; M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt (1950), 82ff.

²² Parochial and Plain Sermons IV, 215.

²³ Gram 62ff, 110.

²⁴ Gram 117; — dazu: A. L ä p p l e, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theo-logie des Einzelnen nach John Henry Newman*, I, München 1952, 274ff.

²⁵ Gram 399.

Allgemeinmenschlich ist für Newman diese Schuld erfahrung, obwohl er weiß, daß man versuchen kann, das Lustmoment der schuldhaften Tat so ins Licht seines Bewußtseins zu stellen, daß Hedonismus zur Weltanschauung wird und das Verhalten des Menschen zur Welt bestimmt. Doch wird ihn dann die Gier aus dem Teufelskreis seiner Lust nicht herauskommen lassen, so daß sein Unterfangen unmenschlich wird, weil er damit die transzendentalen Fähigkeiten am Grunde menschlicher Existenz leugnen will. Freiheit ist auf diese Weise nicht zu gewinnen²⁶.

Geistreicher scheint schon der Versuch, den Absolutheitsanspruch der Gewissensforderung durch Verstandesoperationen aufzulösen. Dies führt zu einer Kette endloser Bedingungen und Begründungen, hinter deren Denkanstrengung schließlich die Unbedingtheit des Gewissensspruches schwinden kann. Die tatsächliche Endlosigkeit der konsequenterweise notwendigen Verstandesoperationen führt in den *circulus rationis* und macht mit diesem Verrat an der Transzendenz des Denkens auf seine Weise wiederum Freiheit unmöglich. Es kann schließlich dieser Versuch auch zum Agnostizismus führen, der aus der Einsicht in die Beschränktheit menschlichen Nachdenkens vor der stets neugeforderten weiteren Verstandesoperation kapituliert und sich dann religiös-liberal gibt, indem er jeden Menschen nach seiner Façon selig werden läßt²⁷. Eindringlich glaubt Newman vor dieser Zivilisationskrankheit warnen zu müssen, die „nicht eine Entwicklung der ganzen Natur des Menschen ist, sondern hauptsächlich des Intellekts“ und bei intellektuellen Typen zum Moralisieren des Sarkasten führt²⁸: „Brüder . . ., lernt für eure Seele fürchten. Es ist ja wohl schon etwas, im inneren Frieden zu sein; aber es ist dies nicht alles — es könnte die Todeskrankheit sein“²⁹.

Alle diese Unterfangen sind für Newman nichts anderes als Flucht vor dem Sich-eingestehen der nun einmal vorliegenden Schuld: „Der Böse flieht, auch wenn ihn keiner verfolgt“³⁰. Auf der Flucht aber kann es kein erlösendes Weltverhältnis geben. Deshalb stellt sich Newman der eigenen Schuld, von der das Gewissen so eindringlich spricht, aus der Einsicht heraus, daß hier Sichstellen gefordert ist, weil das Gewissen in seinen Äußerungen sich als eine Rechtsinstanz erweist, auf die hin der Mensch offen ist, obwohl er keine Macht über sie hat. Weil man schließlich sich beim Gewissen nicht beruhigen kann wie bei der Freude über die vom Denken erstellten Sätze und Urteile, oder auch bei der Freude über die Gefühlsseligkeit: deshalb liegt für Newman der Schluß nahe, daß die Aufforderung des Gewissens von außerhalb des Menschen komme und ihr Vernehmen wie das „Echo einer Stimme“ ist, die als Stimme zu einer Person gehören muß, die größer ist als der Mensch. Sonst wäre Flucht schließlich doch noch möglich³¹. Wo aber Flucht nicht möglich ist, da ist Ausschauen nach dem Richter und Sichunterwerfen unter seinen Spruch immer noch möglich. Und dies ist für Newman, der unentwegt nach der entscheidenden Möglichkeit der Transsubjektivität gesucht hat, die Forderung der natürlichen Religion.

²⁶ Gram 110.

²⁷ J. H. Newman, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, London 1880, 205.

²⁸ Gram 396, 400.

²⁹ J. H. Newman, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, London 1896, I, 94f.

³⁰ Gram 110.

³¹ *University Sermons* 19; Gram 109.

Mehr als das redliche Sichverhalten zum eigenen Selbst und damit Ausschauen nach dem, und Sichunterwerfen unter den Richter scheint die natürliche Religion zunächst nicht geben zu können, weil es im Gewissen keine nachweisbare Möglichkeit für Verzeihung und Barmherzigkeit gibt — und damit keine Freiheit von der Schuld, die am Grunde des Menschen und seiner Welt erfahren wird³². Gewiß, man kann in der so erfahrenen Welt voller Klagen ohne Trost Kierkegaards Sprung über den Abgrund hinein in die barmherzigen Hände Gottes erwägen. Doch bleibt dies das Wagnis wider alle innerweltliche Hoffnung. Es sei denn, im Menschen liegen Grundfähigkeiten verborgen, die auf Transsubjektivität hin angelegt sind, und damit einen Grund zur Hoffnung geben, den Kierkegaard nicht sah.

Grund für die Hoffnung indessen liegt schon darin, daß Hoffnung jedem Menschen möglich und vorgegeben zu eigen ist. Nie hört der Schuldige auf zu hoffen: „Unser Hoffen ist ein Beweis, daß Hoffnung als solche nicht eine Extravaganz ist“³³. Der Mensch der natürlichen Religion wird, „weil er seine Unwissenheit, seine Fesseln, seine Schuld und seine Gefahr fühlt, wenn er nicht den Segen einer Offenbarung besitzt, nach einer solchen Ausschau halten“³⁴. Wenn Newman hier „fühlt“ sagt, so deshalb, weil es sich um eine vorintellektuelle Erkenntnis handelt. Solche Erkenntnisse sind nach Newman dem „illative sense — Folgerungssinn“ zugeordnet und damit dem Geist des Menschen, der den Vollzug jeden Erkennens auslöst. Als Sinn für das aus jeder Erkenntnis Folgende drängt er auf umfassendere, und schließlich auf die zusammenfassende Erkenntnis des Gewissens hin. Diese Strebekraft des Geistes — Newman nennt sie „Instinkt des Geistes“ — liegt am Grunde aller Erstgegebenheiten des Geistes, macht sie transsubjektiv und ist, personal gesehen, eine Weise des Liebens. Ohne diese Liebeskraft, die sich als Interesse, Anstrengung, Faszination, oder wie immer, äußern kann, ist Denken, Wollen, Fühlen und Sich-Erinnern im Vollzug nicht möglich³⁵. In der Liebeskraft der „first principles“ liegt der Grund für die Hoffnung des Menschen.

Wo aber der Mensch auf das ihm transzendente Objekt, das als personales Wesen selbst wieder Subjekt sein kann, hindenkt, da kann seine Aussage entweder anthropomorph sein und damit wieder zur Immanenz neigen, oder sie muß um der Transzendenz willen anlog sein. Deshalb liegt es in der Konsequenz des newmanschen Ansatzes, wenn Newman, ausgehend vom transsubjektiven Charakter der „first principles“, um der Hoffnung willen auf das von Joseph Butler entwickelte Analogieverfahren zurückgreift. Ausgehend von den konkreten Anlagen des Menschen öffnet er noch einmal die Aussichten der natürlichen Religion, wenn er einen kumulativen Probabilitätenbeweis zu führen versucht bis hin zu der moralischen Gewißheit, daß da ein Gott ist, der sich der Welt und den Menschen zuneigt.

Allerdings übernimmt Newman in seinem distanzierten Weltverhältnis nicht den Ausgangspunkt von Butlers Analogie — jene Art von Optimismus einer jugendbewegten Weltoffenheit, der die Welt als Natur schon intelligibel und zur Tran-

³² J. H. Newman, *Sermons preached on Various Occasions*, London 1874, 66f.

³³ Gram 344.

³⁴ *Sermons on Various Occasions* 67; Gram 268; J. H. Newman, *Stray Essays*, Birmingham 1890, 97.

³⁵ W. Hamme1, a.a.O. 39.

szendenz geöffnet ist —, sondern nur das bei Butler erlernte Prinzip der Analogie. Ausgangspunkt für Newman werden die „Erstgegebenheiten des Geistes“: das Gewissen einerseits und, komplementär zu ihm, die Strebekraft am Grunde aller „first principles“. Wenn dabei in der Analogie dem Gewissen als absolut richterlicher Instanz der unbarmherzig richtende Gott entspricht, dann müßte nach demselben Gesetz der Analogie der Liebeskraft am Grunde aller „primary conditions of mind“ der liebend-barmherzige Gott entsprechen. Mit großer Besonnenheit häuft dementsprechend Newman, ausgehend von der Vorfindlichkeit des Menschen, eine Fülle von Wahrscheinlichkeiten auf, „bis hin zu dem Punkt“, wo der Qualitätsübergang zur Gewißheit“ für den Analogieschluß auf einen liebenden Gott statt hat³⁶.

Es ist erquickend zu sehen, wie bei diesem sich auf Jahrzehnte erstreckenden Versuch das Verhältnis Newmans zur Geschichte der Menschen — und dies ist sein Weltverhältnis — stets positiver wird, weil sein Weltverständnis nicht stehen bleibt bei den augenfälligen Aspekten der Geschichte des Menschen. Newman hat in der Besinnung auf die Erstgegebenheiten des Geistes den Menschen auf Gott hin offen gemacht, und damit auch für die Welt. Das „my soul and my creator“, welches immerfort in der Gefahr stand, nur den Richtergott zu sehen, hat sich in der Existenzialinterpretation des Menschen in der Welt organisch erweitert in das weit hoffnungsvollere „my soul and my creator and my saviour“. Zahlreiche Predigten, Betrachtungen und Gebete Newmans sprechen von dem mit der Anhäufung von Probabilitäten gestützten Vorsehungsglauben mit einer Geisteskraft, die allerdings nicht selten die natürliche Anstrengung des Analogieschlusses übersteigt, weil sie als Bestätigung die Antwort der Offenbarung auf die im Innern des Menschen bohrende Frage kennt. Mit Recht deutet man deshalb in der neueren Newmanliteratur den Vorsehungsglauben als den hervorstechenden Charakterzug Newmans und damit als eine existentielle Bestätigung seiner religionsphilosophischen Bemühungen³⁷.

Glauben heißt jetzt, aus der Einsicht in das, und dem Stehen zum innersten Wesen des Menschen, im „to realise“, ernst damit machen, ein Geschöpf zu sein, das als Kreatur seinem Richter gegenübersteht, der zugleich sein Erlöser sein will³⁸. Glauben heißt, zur Verwirklichung seines wesentlichen Menschseins stehen, das hingeordnet ist auf den Gott jener Offenbarung, der in der Inkarnation einen „persönlichen Charakter“ und eine „greifbare Geschichte“ angenommen hat. Zu Gott in Christus, der lebendig ist und handelt, um die Menschen zum Handeln anzuregen; der ihre Gefühle und Geisteskräfte auf sich zu vereinigen vermag³⁹. Glauben heißt ob der Schuld des Menschen willen schließlich, auf dem Boden des Evangeliums stehen, in dem das Kreuz steht und im Kreuz mit der Schuld das Gericht und zugleich die Erlösung für Mensch und Welt⁴⁰.

³⁶ Th. Haecker, *J. H. Newman, Philosophie des Glaubens*, München 1921, 442.

³⁷ L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité*, Paris 1952; H. Fr. Davis, *Newman's Cause*. In: Blackfriars, Vol. XXXIII (1952), 396ff.

³⁸ W. Becker, *Der Überschnitt von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Theodor Haeckers*. In: Newman-Studien I, 262.

³⁹ J. H. Kardinal Newman, *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Matthias Laros, II, Mainz 1936, 15ff.

⁴⁰ J. H. Newman, *Sermons on Subjects of the Day*, London 1869, 14ff.

Natürlicher Glaube führt zum Schuldbewußtsein, aber auch zur Hoffnung. Auf diese Hoffnung aus dem natürlichen Glauben antwortet in entsprechender objektiver Weise die übernatürliche Offenbarung, die den Menschen nicht nur menschlicher, sondern heil und frei machen kann, wenn sie angenommen wird aus der Gnade des übernatürlichen Glaubens. Aufeinander hingeordnet sind Glaube und Offenbarung, wie in der Analogie der Mensch und sein Schöpfer und Richter, denen im Heilswirken Gottes nach demselben Gesetz der Analogie der sich zum Menschen beugende Erlöser und der Heilige entsprechen.

Es liegt auf der Hand, daß erst für diesen Newman unter der Offenbarung ein bejahendes Weltverhältnis möglich war. Zwar hatte er in unerbittlicher Suche nach der Ganzheit des konkreten Menschen schon davon erfahren, daß die Geisteskräfte des Menschen aufeinander hingeordnet sind und die Außenwelt des Menschen durch dessen gesammelte Kraft des Geistes auf ihn hin zu ordnen und damit zu einen ist. Doch war alles Füreinander einer geordneten Welt nur Schatten und Gleichnis geblieben, weil die Geschichte des Menschen das Gegeneinander als stärker auswies; weil in der „schlechten Unendlichkeit“ der Welt nur die Hoffnung auf den die Schöpfung wieder einenden Gott blieb; und weil, natürlich gesehen, der Tod schließlich das stärkere „anti“ zum Leben ist.

Patristische Theologie, die sich zusammenfassen läßt in zwei Gedanken der Alexandriner Origenes und Clemens, war es, die entscheidend wurde für Newmans Durchbruch zu einem positiven Weltverhältnis: der Satz des Origenes „ubi peccata, ibi multitudo“ schon als Schulderkenntnis des Christen — und die Lehre des Clemens von Christus als dem eigentlichen „pais theou“, dessen Kindestypus alle erhalten, die den Logos aufgenommen haben⁴¹. In der Einung mit Gott ist allein das sich Zusammenfügen der in Aspekte zerbrochenen Welt möglich, deren Ganzheit Newman in der Existentialinterpretation darzustellen versuchte. Dieser Einsicht gemäß glaubte Newman, einen Dienst am Menschen zu tun, wenn er sich von der Offenbarung her dazu berufen wußte, Werkzeug der Auferbauung und nicht der Zerstörung zu sein⁴². Doch noch unter diesem Auftrag wußte Newman um die Endlichkeit seiner Kräfte und bangte beim Gedanken an sein Versagen beim Aufbauen der Welt so intensiv, daß er sich nur im Raum der von Gott eigens zu diesem Werk eingesetzten Kirche seinen Beitrag wirksam vorstellen konnte. Man kann deshalb Newmans Weltverständnis religiös nennen, sein Weltverhältnis kirchlich, weil er nicht nur darum wußte, daß Christus der Hirt unserer Seele ist, sondern als Hirt der Kirche bemüht auch, die ganze Welt heimzuführen in Gottes einende Geborgenheit. Nicht ohne Absicht sind die letzten Zeilen der „Grammar of Assent“ ein Zitat jener Stelle aus dem Johannesevangelium, in der Christus sich vorstellt als der gute Hirt⁴³.

Zweifellos ist es das Verdienst Friedrich von Hügels, die Erkenntnisse Newmans für ein personales Weltverständnis unter die Kritik gesamteuropäischer Geistigkeit

⁴¹ Origenes, In Ezech. hom. 9, n. 1: Baehrens 405; Clemens Alex., Paidag. I. 5, 20 u. 24 — GCS Clem. 1, 102, 104; dazu: N. Schifffers, *Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman*, Düsseldorf (1956), 190ff.

⁴² 2 Kor 13, 10; — Apol 253; W. Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, London 1912, II, 404.

⁴³ Gram 492; vgl. *Parochial and Plain Sermons* VIII, 230ff.

gestellt zu haben⁴⁴. Ausgehend von der Grunderfahrung, daß wir „nichts so unmittelbar von innen her kennen, wie uns selbst“⁴⁵, bedenkt auch von Hügel die Grundfähigkeiten des Menschen auf ihre Transsubjektivität hin⁴⁶ und weiß bei aller Einzelanalyse stets, daß alle „Energien“ zusammen die menschliche Person ausmachen⁴⁷. So läßt auch für ihn die menschliche Person mit ihren Erstgegebenheiten des Geistes eine Analogie auf den personalen Gott zu⁴⁸ und legt umgekehrt von der Offenbarung her den Schluß nahe, daß die Religion die tiefste Betätigung und Einsicht in die Ganzheit der menschlichen Persönlichkeit ist⁴⁹.

Und doch wird es zur Fehlinterpretation von Newmans Grundansatz führen, wenn Friedrich von Hügel die „conditions of mind“ nur voluntativ-ethisch⁵⁰, und damit enger, auslegt als Newman, der sie für eine ontologische Deutung offenhält. Zwar spricht auch Newman manchmal von „faculties of mind“, aber es entspricht dem Tenor der „Grammar of Assent“, wenn er diesen Ausdruck in der für ihn entscheidenden philosophischen Meditation über das cartesianische „cogito ergo sum“ verbessert in „conditions — Gegebenheiten“. Nur von daher kann Newman auch das Gewissen ontologisch richtig als Anlage auffassen, während Friedrich von Hügel unter Anlage Fähigkeit versteht, womit das Vor-gegebene der „conditions of mind“ unter Zuhilfenahme der von James gelieferten Hypothese über das Unbewußte nicht mehr seinsbezogen, sondern psychologisch interpretiert wird⁵¹. Damit ist zwar für von Hügel eine dynamische Interpretation von Geschichte möglich geworden, aber der seinsbezogene „Hintergrund des In-Tätigkeit-Tretens“ der Erstgegebenheiten des Geistes wird kaum mehr beachtet⁵². Die Nähe zum Ontologismus pantheistischer Prägung⁵³ hat von Hügel trotz des immer wieder betonten gemeinsamen Denkansatzes mit Newman für die Analogie zwischen dem personalen Menschen und dem personalen Gott die existential-ontologische Interpretation so hintanstehen geheißen, daß er unter den Erstgegebenheiten des Geistes schließlich das Gewissen gar nicht mehr mitbedenkt⁵⁴. Damit ist der Grundansatz der newmanschen Überlegungen, der in der Frage nach der ontologischen Struktur des Gewissens liegt, verlassen und das Gewissen einseitig moralisierend dem Heroismus zugeordnet, der schließlich in der Interpretation Henri Bremonds zur Manifestation des „Mystikers“

⁴⁴ M. Schlüter-Hermkes, *Die geistige Gestalt Friedrich von Hügels*. Nachwort zu: *Friedrich von Hügel, Religion als Ganzheit*, Düsseldorf (1948), 428ff.

⁴⁵ Ebda. 22.

⁴⁶ Ebda. 12, 24f, 27.

⁴⁷ Fr. von Hügel, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 2. A., London 1921, I, 47.

⁴⁸ Ebda., I, XIII; — Ders., *The Mystical Element of Religion studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2. A., London 1923, I, 72; — Ders., *Eternal Life. A Study of its Implications and Applications*, London 1912.

⁴⁹ Ders., *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 2. A., London 1921, I, 46f.

⁵⁰ Ders., *The Mystical Element of Religion studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2. A., London 1923, II, 240.

⁵¹ Ebda., I, 221; II, 265—267, 283, 337—339; — N. Söderblom, *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, Stockholm 1910, II.

⁵² Fr. von Hügel, *The Mystical Element of Religion studied in Catherine of Genoa and her Friends*, 2. A., London 1923, I, 3—49, 54, 66.

⁵³ Ebda., II, 334f.

⁵⁴ Ebda., I, 72; II, 282.

Newman wird⁵⁵. Weil aber Baron von Hügel noch — anders als Bremond — darum wußte, daß „das Material des Übernatürlichen nicht nur das Heroische, sondern auch und zum größten Teil das Alltägliche“ ist⁵⁶, sollte man mit Newman das „Alltägliche“ personal und seinsbezogen interpretieren und von daher zuerst nicht die Anstrengung, sondern aristotelisch die Faszination des Seienden bedenken. Nur über das „thaumazein“ ist der Weg einer offenen Religionsphilosophie möglich, weil damit das Vor-gegebene bedacht wird und nicht nur der Mensch in seiner existentiellen Bemühung, die zwar zunächst umweltbezogener zu sein scheint, aber in folgerichtiger Konsequenz von Jean Paul Sartre letzthin als Unmöglichkeit aufgezeigt wurde. Newmans Vorsehungsglaube aber ist philosophisch naheliegend aufgrund von Newmans ontologischer Existentialanalyse und deshalb der stärkste Einwand gegen eine existentialistisch-heroische Interpretation seiner Erkenntnisse über die Welt Gottes und der Menschen.

Der „Sonnengesang“ des hl. Franziskus von Assisi und die „Hymne an die Materie“ des Teilhard de Chardin

Ein Vergleich zur Deutung der Struktur christlicher Schöpfungsfrömmigkeit

Von Leo Scheffczyk, Tübingen

Obleich das Christentum die Religion der Erlösung und der Gnade ist, hat in ihm die Naturfrömmigkeit doch einen legitimen Platz. Das zeigt sich schon am Ursprung des jungen Christentums, das hier nicht nur ein alttestamentliches Erbe übernahm¹, sondern seinem religiösen Naturerleben auch in eigenständigen Bildungen Ausdruck gab², die seitdem in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit immer neue Ausprägungen erfahren haben. Der tiefere Grund, der das Entstehen eines solchen religiösen Weltgefühls innerhalb der christlichen Erlösungs- und Gnadenwirklichkeit erklärt und rechtfertigt, ist in der innigen Zuordnung von Schöpfung und Erlösung zu sehen, näherhin in dem ertümlichen Glaubensbewußtsein, daß der

⁵⁵ Ebda., 283f; — H. Bremond, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris 1913, 43, 390f.

⁵⁶ Fr. von Hügel, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 2. A., London 1921, 287; — M. Schlüter-Hermkes, *Die geistige Gestalt Friedrich von Hügels*. In: Hochland, 24. Jhg., I, 208f.

¹ Vgl. die sog. „Naturpsalmen“ des AT: Ps 8, 19, 29, 33, 65, 104, 145, 147.

² Hymnenartige Lobpreisungen der Schöpfung finden sich schon bei Klemens v. Rom, 1 Kor 20 und 33; Ep. ad Diognet. 7; Theophilus v. Antiochien, Ad Autolycum I, 6—7; Minucius Felix, Octavius XVII, 5—9.