

Dort, wo jeder Ausweg abgeschnitten scheint, wo der „dunkle Engel“ Jakob überfällt, mobilisiert dieser seine letzten Kräfte. Am Ende hat er seinen Segen, seinen „Platz an der Sonne“ erkämpft.

Ganz gleich, in welcher Lebenssituation wir im Moment stehen, ganz gleich, in welchen Alltag wir morgen – vielleicht ein wenig mehr hinkend als bisher – zurückkehren: wir haben die Kraft aus dem alltäglichen Gotteskampf nötig. Das Wissen, daß die Sonne strahlt, offene Arme für die anderen, die Fähigkeit, mit offenen Wunden zu leben, mag ein Hinweis darauf sein, ob wir gesegnet aus dem Kampf hervorgegangen sind.

Kardinal Newman

Skizzen zu Person und Gestalt*

Wolfgang Klaghofer-Treitler, Senftenberg

John Henry Newman (1801–1890)¹ lebte in einer Zeit, die als Zeit der Auflösung begriffen werden kann: Die großen Geister, die gewaltige Synthesen zu bilden verstanden, waren dahin, und was auf sie folgte, war Eklektizismus, der sich in Einzelnes verlor; Kant, Fichte, Hegel und Schelling, diese vier großen Denker, die in diesen wenigen Jahrzehnten die Geistesgeschichte fulminant vorantreiben konnten, standen auf geistiger Höhe, in welcher Zusammenschau und also in aller Bestimmtheit „systema“ zu setzen war, wie sie für die Folgezeit zwar bestimmend blieb, jedoch nicht als solche bestehen und einfachhin wiederholt werden konnte; vielmehr brachen aus diesen Totalitäten, aus diesen Denkmälern des Geistes die folgenden Denker Brocken aus und nutzten diese als ihr

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, gehalten am 6. November 1990 anlässlich einer Festveranstaltung des Katholischen Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien zum 100. Todestag John Henry Kardinal Newmans; anschließend daran eine Lesung von Originaltexten durch Kammerschauspieler Prof. Erich Auer.

¹ *Veröffentlichungen der Internationalen Cardinal Newman Gesellschaft* (Begründet von H. Fries und W. Becker). Heroldsberg, Sigmaringendorf 1948–1990 (bisher 14 Folgen); G. Biemer, *John Henry Newman als Zeuge und Animateur des Glaubens*, in: *Theologische Berichte* 18 (1989) 61–88; C. S. Dessain, *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens*. Freiburg, Basel, Wien 1981; S. Gilley, *Newman and his age. A biography of Cardinal Newman*. London 1990; M. Laros, *Kardinal Newman* (= Religiöse Geister 4). Mainz 1921; N. Schiffrers, *Weltverständnis und Weltverhältnis bei Newman*, in: *Geist und Leben* 35 (1962) 208–219.

Fundament. Dieses Denken wurde damit notwendig partikulär und fand als eines seiner erschütterndsten Resultate – zumal was diese im Blick auf den kirchlichen Glauben anging, der bis dahin noch aller einseitigen Aufklärung zum Trotz als der vor allem ausgezeichnete Gegenstand des umfassenden Denkens geehrt worden war – in der Kritik der Religion (Feuerbach), der auf ihr fußenden Kritik der Politik (Marx) und schließlich des Geistes in seiner Unterschiedenheit von der Natur (Nietzsche) sein Finale und seine Erschöpfung, für welche das Ende Nietzsches stehen mag: Denn waren alle der voraufgehenden großen Zeit entstammenden Systeme und Denkleistungen stets auf der Kippe, sich abzuschließen und gewaltsam zu werden, so konnte ein Systemversuch, der sich schon im Bewußtsein der einseitigen und zugleich romantischen Kritik motivierte, doch nur hybrid und für den Denker selber verhängnisvoll werden.

Gleichen Zeichens war das Tun der Kunst, v. a. der literarischen, in der Zeit der Romantik, die sich zur Idee eines absoluten Buches oder Romanes verstieg, der alle Welt in sich aufschloß und so zugleich alle Hinweise über sich hinaus tilgte, und wollte, was nicht sein konnte: sich von einem einseitigen Standpunkt aus den gewaltsam erbrochenen oder den resignierenden Überblick zu verschaffen.²

In dieser Zeit allgemeiner Erschütterung und Auflösung substantieller Verhältnisse hatte nun dieser eigentümliche John Henry Newman zu leben, in der Zeit, in welcher das schließlich vereinsamte, von allem Allgemeinen in sich zurückgebogene neuzeitliche Subjekt zu sich, und d. h. in seine eigene Leere heimgefunden hat, beschwert von der unruhigen Angst, hier nicht ruhen zu können. Das Bewußtsein Augustins, daß das Herz des Menschen unruhig umgetrieben werde, bis es in Gott ruhen würde³, mag hier schon als die vor Zeiten artikulierte erhoffte Seligkeit des Einsamen gelten, die jetzt, in diesem 19. Jahrhundert, beginnt, zusehends ausgetragen zu werden. Die Empfindung dieses neuzeitlichen Subjekts, sofern es sich nicht resignativ ins vermeintlich über es verhängte Schicksal fügt und in Privatheit seinem entzogenen Leben nachtrauert, sondern seine Bestimmtheit christlich aufzufassen sich müht, schaffte sich in Newman gleichsam einen lebenslänglichen Kommentar zur Erkenntnis der Unruhe des Einsamen durch Augustin. Wenn darum diese Vorfindlichkeit sich bei Newman überall entdecken läßt, sich durch seine Bildung, wie er sie genossen, aber auch wie er sie als Idee etwa für die katholischen Theologen entwickelt hat⁴, durch seine Relation zu Gott,

² H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/Main 1989, 256f.

³ Augustinus, *Bekenntnisse*. Zürich 1983, 31.

⁴ R. Jenkins, *Newman and the idea of an university*, in: D. Brown (Hg.), *Newman: a man of our time. Centenary essays*. London 1990, 141–158.

ja schließlich in seiner Lebensgestalt selber findet, sich über dies alles gleichmäßig legt, so kann dies nicht mehr überraschen, sondern allein als Entfaltung dessen gelten, was im allgemeinen diesen Menschen gezeichnet hat.

Weil jedoch, auch wenn man, wie dies hier versucht werden soll, die Gestalt eines Menschen skizzieren will, nichts ohne maßgebliche äußere Daten getan werden kann, sollen hier gleich vorweg zwei einschneidende genannt werden: zunächst Newmans religiöse Wandlung als Fünfzehnjähriger, als er fühlte, ein „gewaltiger Umschwung in meiner Seele“⁵ habe ihn verrückt aus der Sphäre des ihm bekannten weltmännischen Christentums, in dem er durch familiäre Bande und Erziehung sich eingefunden hat, hin zur Innerlichkeit, zur Besinnung und Insichkehr, in welcher sich ihm die Ahnung des Großen auftat, was dem Christentum fernab von pompöser Repräsentanz seine Stärke gegeben hat. Aufgerührt wurde er durch den eben damals entstehenden Methodismus, der sich als Bewegung verstand, welche sich gegen die verflachte Religiosität, wie sie nicht zuletzt an den Universitäten zelebriert worden war, zugunsten der Sichtung und Gewinnung der Fundamente des christlichen Glaubens entwickelt hat. – Dann die Konversion von der anglikanischen zur römisch-katholischen Kirche, welche sich in den ersten Oktobertagen 1845 vollzog und mit der Ablegung des Glaubensbekenntnisses am 10. Oktober des gleichen Jahres abschloß.⁶ Diese Konversion, so tief ein solcher Einschnitt gewöhnlich sich in die Persönlichkeit eines Menschen eingräbt, hinterließ freilich auch an dem späteren Kardinal ihre Spuren, nicht jedoch so, daß er gebrochen aus ihr hervorgegangen wäre, sondern vielmehr so, daß er als der gleiche, der er war, in der bleibenden Identität seiner Person sich über diese Klippe hinwegbrachte. Darum gilt es, zwar von einem Newman der anglikanischen und einem Newman der katholischen Zeit zu sprechen, nicht aber in der Weise, als ständen hier beinahe zwei verschiedene Charaktere auf. Die Konversion war nicht Resultat, das in sich Gespaltener zog, sondern Resultat einer peniblen geistigen Entwicklung, in welcher die Bestimmtheit einer Logik dies formte, der Newman später in seinem im Jahr 1870 veröffentlichten Werk „An Essay in Aid of a Grammar of Assent“⁷ theologisch nachgedacht hat. Nach diesem kann die Konversion darum nicht als abstrakt logisch zwingendes Resultat, sondern schließlich als Entscheid verstanden werden, welcher seine Wahrheit und Stringenz in sich, genauer: im Anspruch des unerbitt-

⁵ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*. Hausen 1913, 4.

⁶ M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 35.

⁷ In deutscher Übersetzung: J. H. Newman, *Entwurf einer Zustimmungslhre*. Mainz 1961.

lich fordernden und billigenden oder verwerfenden Gewissens barg.⁸ Darum steht Newman schließlich als in der Kirche lebend zugleich über ihr und kann nach dieser Seite – unbeschadet aller Einwände, die sich gegen jede exponierte Persönlichkeit aufbringen lassen – als Erweis und Zeuge des absoluten Gottes dienen, der in diesem ihm nachfolgenden Leben sein Abbild dargeboten hat, das hier wiederum auf bestimmte Weise Mensch und Sendung geworden ist.

Bildung Newmans

Newman war von Anfang an inspiriert durch wissenschaftliches und theologisches Interesse, das ihn in die Welt des Geistes und seiner Tradition eingeführt und ihm zugleich die Festigkeit und Beständigkeit verliehen hat, allen Attacken zu widerstehen und getrost das Seine zu verrichten. Dieses Interesse hat sich nach einer zweifachen Richtung entwickelt.

Zum einen vermochte sich Newman – als Anglikaner – mit der Hochzeit der ihm unmittelbar voraufgegangenen Denkgeschichte zu befassen und so auch in seine katholische Zeit mitzunehmen, was damals in der katholischen Theologie nicht eben zum Gängigen zählte: das protestantische Ereignis des Idealismus und seiner – noch bedeutender – Denkungsart des unanfechtbaren Gewissens, in dessen Anspruch schon Luther aufgetreten war und sich bis zum Ende unbeugsam zeigte. Kants Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft unternahm es, die Bestimmtheit des Gewissens philosophisch zu erhellen und gelangte schließlich über den Gedanken einer geforderten ausgleichenden Gerechtigkeit⁹, welche den absolut Redlichen für seine ihm dialektisch widerfahrenden Widerstände und Peinigungen entschädigen sollte, zum Postulat (eines) Gottes, welcher als regulative Idee Resultat der Theorie des Gewissens ist. – Wenn auch der Verlauf anders vorliegt, so weist doch die Idee, welche Newman in seiner dann in katholischer Zeit verfaßten Zustimmungslehre auslegte, in die gleiche Richtung¹⁰: Gott nicht mehr aus dem, was ist, mittels eines doch irgendwie aristotelisch – scholastisch gewandten Beweisverfahrens zu erschließen, sondern aus dem Andrängen des Gewissens in

⁸ A.a.O. 74–77.

⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 631–643; ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Stuttgart 1974, 178–181.

¹⁰ J. H. Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre* (Anm. 7), 77: „Wenn die Ursachen dieser Gemütsbewegung (sc. der Peinigung durch das Gewissen) nicht der sichtbaren Welt angehören, so muß der Gegenstand, auf den seine Wahrnehmung gerichtet ist, übernatürlich und göttlich sein. So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend, vergeltend. Es ist das schöpferische Prinzip der Religion.“

seiner nicht suspendierbaren Unbedingtheit ein Argument für den persönlich zu denkenden Herrn und Gott zu gewinnen, welcher dem Menschen als Person zugleich angemessener erscheint als ein Gottesgedanke, welcher am Ende einer im wesentlichen physiologischen Argumentation liegt. Hier erweist sich also Newman als Geist seiner Zeit, der ihr Bestes in sich sammelt und theologisch gegen das Gängige (wenngleich nicht als Opposition intendiert) entwickelt.

Zum anderen wandte sich Newman der frühen Theologie- und Dogmengeschichte zu¹¹; und dies leitete ihm die Erkenntnis für die Wahrheit Gottes in ihrer kirchlich-konfessionellen Vermittlung und so schließlich auch seine Konversion ein. Die Orientierung an dem, was Urkirche genannt wurde, sowie die Einsicht in die frühen theologischen Debatten um die Wahrheit des Jesus von Nazareth als dem letzten Wort, als dem „Sohn“ Gottes, hatte er stets auf die Wahrheit der Kirche gewandt und diesen sich ihm vermittelnden Begriff auf die Realität zuerst der anglikanischen, dann der römisch-katholischen Kirche bezogen.¹²

Diese beiden Seiten seiner Bildung setzten in ihm die geistige Fähigkeit, in der dürrer werdenden Zeit, die auf die großen Geister folgte, nochmals und nun theologisch wissenschaftliche Synthesen zu denken, welche die möglichen Antagonismen von Tradition und Fortschritt, von Kirche und Welt (Kultur), von Gewissen und Gehorsam auflösten in einer gegenseitigen Vermittlung, die alle Einseitigkeiten verlassen und so weit hinter sich zurücklassen wollte. Was sich hier theologisch verfolgen läßt, ist die wissenschaftliche Lauterkeit, mit welcher er gearbeitet hat: unbeeindruckt von Gegnern gleichermaßen wie Freunden oder von Lobhudlern, streng gerichtet auf das, was er als von sich gefordert erkannte, stand er in intellektueller Ehrlichkeit über allen opportunen Parteinahmen und verstand schon damals, was das 2. Vatikanische Konzil den Glaubenden, vornehmlich aber den Verantwortlichen der Kirche zumutet: die Zeichen der Zeit recht zu lesen sich bemühen.¹³

Nicht korrumpierbar, erhob darum der anglikanische Lehrer, der Newman schon mit 27 Jahren geworden war, die Forderung einer zweiten Reformation, die innerhalb der anglikanischen Hochkirche greifen sollte; innerhalb ihrer darum, weil Newman sie damals noch als die Mitte zwischen den beiden Extremen des reinen Protestantismus und des römi-

¹¹ Als Resultat dieser Studien kann seine umfangreiche Schrift betreffend die Lehrentwicklung des christlichen Glaubens gelten: J. H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*. Mainz 1969; vgl. auch: L. Govaert, *Newman – in search of light*, in: *International centre of Newman friends*. Rome 1985, 17.

¹² M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 24f.

¹³ Vgl. *Gaudium et spes* 4 und 11.

schen Katholizismus und deshalb als die wahre Kirche gehalten und gemeint hat, dieser wahren Kirche müsse eine wahre und zweite Erneuerung angedeihen.¹⁴ Doch die zunehmende Vertiefung v.a. in die frühkirchlichen theologischen Dispute und deren autoritative Lösungen führten Newman schließlich dazu, der anglikanischen Hochkirche dieses Maß als Mitte wieder zu entziehen und aufgrund der von ihm scharf konturierten schiefen Christussicht derselben den Verdacht des Monophysitismus zu äußern: Der allmächtige Pantokrator hat die Menschheit des Jesus von Nazareth in der offiziellen Frömmigkeit und Darstellung in sich resorbiert und einen Gottesbegriff übriggelassen, in dem genau verloren ist, was das Christentum als solches bestimmt hat: die Menschwerdung Gottes, ganz antignostisch, ganz antimonophysitisch. Newman hat diese theologische Vermutung ausgesprochen, was ihm selber freilich nicht gut bekam, weil er sich spätestens von da an ständiger Verdächtigung, ja Ablehnung innerhalb der Hochkirche gegenüberfand, die ihm seine bisher ohnedies spärlichen Gefährten zusehends noch entfremdete. Die Konversion nun schließlich doch als Resultat menschlicher Enttäuschung durch die eigenen Kirchengenossen zu halten, würde unterstellen, daß die wissenschaftliche Diszipliniertheit, mit welcher Newman immer zu Werke zu gehen sich mühte, schließlich doch zur Unerheblichkeit herabgesetzt werden müßte, als wäre sie nicht der eigentliche Prozeß zu dieser Entscheidung gewesen. Sie ist trotz allem, was sie erleichtert haben mag, doch das offene Ende theologischen Bemühens; unterhalb dieses Niveaus hätte es sich Newman nur verstatten können, eine so weittragende Entscheidung auch nur hypothetisch zu erwägen.

Was Newman hier an sich selber exerzierte, faßte er als zugleich allgemein geboten auf – gemäß der Einsicht, daß die Schärfe und Klarheit des Gewissens von allgemeiner, d. h. alle und jeden einzelnen betreffender Bestimmtheit ist: War sein Weg erleuchtet durch die Fackel der unentstellten Einsichtsversuche, die er unternommen hatte, so sah er in ihm zugleich den allgemeinen Weg auf der Suche nach der Erkenntnis Gottes, für welche die Kirche Mittel ist. Die Freiheit der Forschung erhob er darum zur Forderung in Unbedingtheit, weil er innerhalb dieser am ehesten einen möglichen Zugang zu Gott erkannte.¹⁵ Dieser Freiheit sollen

¹⁴ M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 21 f.

¹⁵ Zitiert a.a.O. 45 f etwa allgemein auf den wissenschaftlich-universitären Diskurs hin, welcher im Dienst des Wahrheitsprozesses steht: „Die Universität muß der Ort sein, wo die Geister mit der Überzeugung arbeiten und forschen, stets ebenbürtigen, wenn auch antagonistischen Kräften und überlegenen Wahrheitsentscheidungen zu begegnen. Hier werden Untersuchungen gefördert, Entdeckungen geprüft und vervollständigt, vorschnelle Entschlüsse schadlos gemacht und der Irrtum durch den Zusammenstoß der Geister und durch die Prüfung des Wissens durch das Wissen gebessert.“ – Weiteres siehe Anm. 17.

alle Vernünftigen sich bedienen können, vor allem die jungen Menschen, welche man gewähren zu lassen habe; nicht die „jungen Leute durch ein Spionagesystem überwachen und bevormunden, sondern ihnen Vertrauen entgegenbringen, auch wenn sie durch Torheiten und Unüberlegtheiten sich dessen nicht würdig zeigen.“¹⁶ Dem freien Disput, welcher sich allein der wissenschaftlichen Stringenz übergibt, traute Newman zu, das zu leisten, was von außen allein nicht verordnet werden kann und darum in seiner Festigkeit auf sandigem Fundament des nicht Vermittelten stehen würde; anders: Der theologische Prozeß begrifflicher Klärung und Vermittlung würde gewiß Resultate, wie sie sich der Wahrheit annähern, im Verlauf seiner allseitigen Wahrnehmung zu erzielen vermögen, wohingegen die lehramtliche Stellungnahme in einem Theologenstreit, vor allem dort, wo sie sich voreilig und als alles überwachend und dirigierend geriert, genau diesem Prozeß im Wege stehen müßte: „Da hat vielleicht ein Gelehrter einige Gedanken, die er für wahr oder zeitgemäß halten möchte; aber er ist seiner Sache nicht ganz gewiß und möchte darum die Ansicht anderer hören; er wäre gerne bereit, sie aufzugeben, wenn mit Sicherheit nachgewiesen würde, daß sie irrig oder gefährlich seien. Die öffentliche Erörterung führt ihn zum Ziele; es werden Gegen Gründe geltend gemacht, und er gibt nach oder findet, daß er im Recht ist. Aber er wird nicht so zu handeln wagen, wenn er weiß, daß die höchste entscheidende Autorität jedes seiner Worte auf die Goldwaage legt und über jeden Satz ihr allerhöchstes Urteil spricht. Dann würde er allerdings gleich dem persischen Soldaten nur unter Peitschenhieben ins Gefecht gehen, und man könnte in Wahrheit sagen, daß die Freiheit des vernünftigen Denkens von der unfehlbaren Gewalt erdrückt worden sei.“¹⁷ Und knapp darauf mahnt Newman, überzeugt von der Richtigkeit eines solchen allgemeinen Diskurses, der doch zugleich seine traditionelle Begründung in einer innerkirchlich wirksamen Konsensfindung gewinnt, wie sie durch all die Jahrhunderte der Kirche bis zur Unfehlbarkeitsentscheidung des 1. Vatikanischen Konzils unverbrüchlich aufrecht und auch durchgesetzt war¹⁸: „Diejenigen erweisen darum dem Heiligen Stuhl einen schlechten Dienst, welche einen eifrigen Menschen nicht gewähren lassen, wenn er auf seine Weise an die Verteidigung der Kirche herantritt, und die ihn mit dem Vorwurf der Heterodoxie so lange verfolgen, bis er sich auf ihre ausgetretenen Gleise begibt.“¹⁹ Wenn bedacht wird, daß alle lehramtlichen Entscheidungen Resultat oder Reaktion auf theologisch Vorgelegtes ge-

¹⁶ Zitiert nach M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 59.

¹⁷ Zitiert a.a.O. 41.

¹⁸ Vgl. H. Bacht, *Consensus*, in: *LThK* ²III, 43–46.

¹⁹ Zitiert nach M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 41.

wesen sind, und daß sie selber eminent theologisch zu argumentieren hatten, so ergibt sich von selbst, daß wenn, wie Newman gemeint hat, die Zumutung *unmittelbar* einzulösender Bindung der Theologie ans Lehramt gesetzt wird, nicht allein die Theologie in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit, sondern das Lehramt selber sich in seiner Aufgabe versäumt. Eine Bestimmung des Lehramtes, die dazu führte, daß dieses der wissenschaftlichen Theologie sich entzieht oder diese niederhält und insgeheim oder offiziell abzuschaffen gedenkt, wird darum am Ende selber stumm oder schwärmerisch, auf jeden Fall unvernünftig und in seinem Gehalt unvermittelbar. Um der Wahrhaftigkeit des Lehramtes willen also suchte Newman die innerkirchliche Bildungsinstanz der Theologie in der ihr durch all die Jahrhunderte bestimmten Position gegen alle integralistischen Angriffe zu erhalten.

Diese Haltung blieb von der Konversion unversehrt und unmodifiziert, der Überzeugte kannte an sie keine Zugeständnisse, und wenn ihm früher, in anglikanischer Zeit, ein dunkler Schatten durch viele Unterstellungen und Verdachtsäußerungen nachgegangen war, so nahm er auch dies ungewollt in seine katholische Zeit mit. Solch pointierte Stellung in der Frage freier Forschung der Theologie und ihrer Bezogenheit zum Lehramt brachte ihn darum auch hier in den Strudel von Verdächtigungen, deren spitze Spitze darin bestand – die wie die meisten übrigen sich auch den Gerüchten geschickter Taktierer verdankte –, er, Newman, sei das englische Zentrum einer betont antirömischen Bewegung.²⁰ Newman zu verletzen, ihn weiter in sich zurückzudrängen, hat dies genügt; doch war damit nichts Gehaltvolles gesagt, vielmehr hätten ihm seine Gegner, denen er nicht allein in dieser Frage Anhalt dafür bot, ihn anzuschwärzen als einen, welcher sich nicht fügte, auf dem Niveau wissenschaftlicher Argumentation zu begegnen gehabt und darauf Verzicht zu tun, das von Newman Geforderte ins Kirchenpolitische zu versetzen und dann im Gerücht zu diffamieren.

Newman, illuminiert vom Plan, ein katholisches College in Oxford einzurichten, dessen Besucher an der freien Oxforder Universität studieren und sich allgemeine Bildung aneignen sollten, damit sie dem rauen Wind der Gesellschaft gewachsen sein würden und es nicht nötig hätten, im Allerweltsjammer aus der Welt sich zurückzuziehen und in isolierten Zirkeln die Schlechtigkeit der Welt und die eigene, aber eben dieser Welt zugelastete Unfähigkeit der Vermittlung der Glaubensbotschaft zu bedauern, gab in der Folge, als diese Verdachtsmomente überall anfangen zu greifen, seinen Plan dieser Gründung auf und schrieb in seiner Resi-

²⁰ E. Prucell, *Life of Cardinal Manning. Bd. II.* London 1985, 318–324.

gnation: „Wir sind nun einmal in einer Periode des Übergangs und müssen geduldig warten, auch wenn der Sturm unser ganzes Leben andauert ... Es kann sein, daß ein anderer Papst einer anderen Generation das alles erlaubt ... Einstweilen ist es aber besser, eine Sache nicht zu tun als schlecht zu tun.“²¹ Dies war 1864, als das Ende dieses Plans gekommen war, auf welches der damalige Erzbischof Newmans, Manning, durch gezielte Erwähnungen des Namens Newmans in ebenso gezielten Zusammenhängen hingearbeitet hatte.

Gebrochen war der wissenschaftliche Wille Newmans dadurch jedoch nicht, nur war er innerlicher geworden. Dies machte es auch, daß in dieser Zeit, wie nebenher, sein „Entwurf einer Zustimmungslern“²² entstanden war, in der, wiederum scheinbar wenig traditionell, ohne die mittelalterlichen Formen der Glaubensreflexion und der Begründung der Glaubensgewißheit die Logik des menschlichen und als solchen an die Person des einzelnen gebundenen Folgerungssinnes, welcher wohl als im Zeichen des Gewissens stehend begriffen werden kann, entwickelt worden war, die nicht als Durchführung einer logischen Ableitung ihr Resultat erreichen wollte, sondern sich als zuletzt unableitbar und doch oder gerade so, in dieser bestimmten Positivität, als vernünftig erweisen lassen sollte. Was Schelling in seiner Philosophie der Mythologie und in der Philosophie der Offenbarung als „positive Philosophie“²³ schließlich ausgab, welche sich dem Entschluß des Willens verdankt, bei Gott und seinen Vermittlungsgestalten anfangen zu wollen und nicht – wie die „negative Philosophie“²⁴, wie er sie vor allem in der Logik Hegels auffaßte – beim Gott am logischen Ende, stellt sich etwa 25 Jahre später bei

²¹ Zitiert nach M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 53.

²² Vgl. Anm. 7.

²³ F. W. J. Schelling, *Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der irrationalen Philosophie (zwischen 1847 und 1852)*, in: ders., *Schriften. 1842–1852. 1. Teilband* (= Ausgewählte Schriften Bd. 5). Frankfurt/Main 1985, 263–582; ders., *Erstes Buch. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43), in: ders., *Schriften. 1842–1852. 1. Teilband* (= Ausgewählte Schriften Bd. 5). Frankfurt/Main 1985, 603–776.

²⁴ So hat es Schelling gegen Hegel deutlich gemacht, als er in philosophiegeschichtlicher Absicht sich mit diesem befaßte, dem er unterstellte, sein Gottesbegriff sei als bloß logisch entwickelter ein solcher am ebenso bloß logischen Ende des begrifflichen Prozesses und darum im eminenten Sinn unwirklich: „Denn der Gott, sofern er nur *Ende* ist, wie er in der rein rationalen Philosophie nur Ende seyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nicht anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Prinzip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist ... nicht Geist in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; ... denn wie sollte *wirklicher* Geist seyn, was vom Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinweg kann“ (F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie (Wohl 1833/34)*, in: ders., *Schriften. 1807–1834* (= Ausgewählte Schriften Bd. 4). Frankfurt/Main 1985, 571.

Newman in der Zustimmungstheorie in ähnlicher Weise vor, als durch die Entscheidung des Gewissens, welche innerlich notwendig und theoretisch gleichsam im nachhinein darstellbar ist, der irreduzible und indeduzible Anfang aller gültigen theologisch-inhaltlichen Reflexion gesetzt werden muß; das Frösteln, das diese beiden Denker in Ansehung der strikten Logik befiel und den einen – Newman – schließlich in die katholische Kirche führte, den andern – Schelling – zumindest in den Verdacht brachte, ein lauer Protestant und kryptischer Katholik geworden zu sein, hat sich durch diese gedanklichen Vermittlungen an einer Stätte erwärmen wollen, wo es heimeliger sein sollte.

Die Logik der Zustimmung, ihre Auslegung, wie sie Newman gab, kann darum verstanden werden als eine Weise der Einführung in die unerschütterliche Gottesgewißheit, die auf einer Höhe zu stehen kommt – Bilder von der einsamen Höhe, wo der Lärm der Welt nicht mehr stört und die Nähe Gottes in dieser stillen Einöde fühlbar wird, gehören zum innigsten metaphorischen Hausrat Newmans²⁵ –, auf welcher nichts mehr anfißt. Anders gewendet – und dies weist den biographischen Anhalt dieser Theorie der Zustimmung aus: Sie ist wissenschaftliche Reflexion, die sich Rechenschaft über die eigene Gewißheit des Glaubens abgelegt hat, der doch durch so viele Erschütterungen gezeichnet wäre, wenn, ja wenn sie, obwohl oft innerkirchlich zugefügt, wirklich an diese je herangereicht hätten.

Newmans Gottesbeziehung

Newman hielt je länger, um so bestimmter an einer zuletzt gar nicht mehr erschütterbaren Beziehung zu seinem Gott fest, den er in der rigoros andrängenden inneren Stimme des Gewissens als sich vollständig gewiß empfand, und zwar in der Bestimmtheit der persönlich anredenden und anfordernden Stimme, Stimme des Allmächtigen.²⁶ Diese Relation stand ihm fest, und sie wurde, wie schon bemerkt, zum Grundprinzip seiner Frömmigkeit und durch sie hindurch seines theologisch wahrscheinlich

²⁵ Vgl. etwa: J. H. Newman, *Welt*. Freiburg/Breisgau 1922, 72f.

²⁶ Ders., *Entwurf einer Zustimmungstheorie* (Anm. 7), 75: „Das Gewissen aber ruht nicht in sich selbst, sondern langt in vager Weise vor zu etwas jenseits seiner selbst und erkennt undeutlich eine Billigung seiner Entscheidungen, die höher ist als es selbst und bewiesen ist in jenem scharfen Sinn für Verpflichtung und Verantwortung, der sie trägt. Daher kommt es, daß wir gewohnt sind, vom Gewissen zu sprechen als von einer Stimme – ein Ausdruck, den auf den Sinn für das Schöne anzuwenden uns niemals einfallen würde. Und überdies ist es eine Stimme oder das Echo einer Stimme, herrisch und nötigend wie kein anderer Befehl im ganzen Bereich unserer Erfahrung.“ Vgl. dazu auch: S. A. Grave, *Conscience in Newman's thought*. Oxford 1989.

größten Werkes, des „Entwurfs einer Zustimmungslehre“. Gerade in dieser Sphäre inniger Gewißheit müßte um so dringlicher gelten, was Hegel in der Sphäre der moralisch bestimmten Sittlichkeit aussprach: daß das Gewissen anzutasten Frevel sei.²⁷ Seine Auflösung, wie sie manchmal im Zeichen des Diktums vom irrenden Gewissen geschieht, angesichts dessen gefragt werden sollte, ob hier diese negative Auffassung nicht angetrieben wird durch den Verlust der begrifflichen und wirklichen Differenz von Gewissen, wie es in seiner ganzen und strikten Formalität das allgemeine Gute unerbittlich einfordert, und der Einsicht, der das Nächste fremd und unbekannt sein kann, so daß das, was scheinbar allein aus dem Gewissen geschehen und schließlich böß gewesen sein mag, doch in Wahrheit der irrenden Einsicht zugemessen werden müsse – seine Auflösung also käme der Vernichtung Gottes für das Bewußtsein des Kardinals hier gleich. Die im Gewissen sicher gewordene innigste Relation von – zeitgenössisch gesagt – Seele und Gott ist das absolute Zentrum, und von ihm aus wird alles erreicht, was im Leben Relevanz gewinnen wird.²⁸

Die Bestimmtheit dieser Relation fand Newman in einer letzten Unabhängigkeit, wie sie der so mit Gott einige Mensch darlegen konnte. Über allen Gipfeln ist Ruh, und aus dieser nicht allein glücklichen, sondern ebenso schmerzvoll empfundenen Einsamkeit hatte sich das ganze Leben Newmans zu verfassen. Glück und Schmerz lagen hier zusammen, und abstrakt könnte der Versuch nur sein, das, was als Konkretes zusammenstand, irgendwie zu separieren; bloß dies, daß beide Seiten zusammenge-spannt sein Bewußtsein Gottes ihm wirklich sein ließen, kann, aber muß auch festgehalten werden. Dies beides in eins – das läßt sich auch in der Polarität von Gottvertrauen und Gottesfurcht wiedererkennen, die Newman geäußert hat²⁹, und in deren Zeichen er im Bewußtsein der absoluten – hier nicht nur eminent, sondern ebenso negativ gesetzten (Schlegel)³⁰ – Unendlichkeit Gottes schon Jahrzehnte vor R. Otto³¹ dessen religionswissenschaftlich durchgeführte Dialektik des göttlichen mysterium fascinosum et tremendum artikuliert hatte. Daß dieser Dialektik auch die Gottesliebe, wie Newman sie gekannt hat, organisch sich angefügt hat, ergibt sich fast von selbst; auch diese nämlich hat ihn nicht zu einer schließlichen Klärung ins restlos Schöne und Anmutige, unbedingt

²⁷ G. W. F. Hegel, *Werke* 7. *Philosophie des Rechtes*. Frankfurt/Main 1971, 418.

²⁸ So urteilt etwa P. Boyce, *At prayer with Newman*, in: *International Centre of Newman friends*. Rome 1985, 83: „Newman's long life was one of constant prayer and communication with the unseen world. It is not a mystical journey with extraordinary phenomena, but a preserving effort in the weakness and darkness of our human condition.“

²⁹ M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 74–79.

³⁰ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Anm. 2), 272.

³¹ R. Otto, *Das Heilige*. Breslau 1917.

Anziehende geführt, sondern eher zu einer letzten Aufspitzung der Dialektik, wenn er schreibt: „Die Liebe mildert die Furcht, und die Furcht macht die Liebe ernst.“³² Ob diese Liebe, welche sich zugleich repelliert vorfindet, abgeschreckt von dem, dem sie gelten soll, noch durchzudringen vermag zu der letzten Gelassenheit so, daß diese im jetzigen Leben dieser Liebe schon nicht allein ahnbar, sondern wirklich wird, bleibt allerdings zweifelhaft. Zu stark scheint diese Polarität, als daß ihre freilich allein eschatologisch erhoffbare Lösung im Wandel des zeitlichen Lebens selber schon in ihren Gestaltungen erkannt, wahrgenommen werden konnte. Newmans Gottesbeziehung trug darum stets ein unverwandelbares Siegel der Schwermut an sich, die er allem aufprägte, was in ihrem Umkreis existentiell thematisch werden konnte: So tritt auch das Gebet in diese Ambivalenz ein, motiviert zu sein einerseits vom kraftvollen Impetus der Attraktion durch Gott – und zugleich fast gehemmt zu werden von einer Erschütterung, welche den Beter beinah zum Verstummen bringt, ja zum Zweifel darüber, ob fürs Gebet überhaupt noch irgendein bestimmter Sinn auszumachen sei. Über dem Gebet schwebt darum, gleichsam als sein von Newman eigentümlich gefühlter Geist, sowohl die Freude wie auch die Mühe und die schwere Pflicht, die zu verhindern helfen soll, daß der Beter in der Sichtlosigkeit und Dunkelheit, in der ihm die Attraktion Gottes verdämmert ist, das Gebet überhaupt hinter sich in seine bewegtere Vergangenheit werfe.

Diese Stellung zum Gebet läßt sich an den Gebeten, die Newman selber geschrieben hat, auch nachvollziehen. Hier wird man gewahr, daß ihm die Beschwingtheit fehlt, die manche Frohgemute ihren Sinn ins Gebet bringen ließ, ebenso das in allem Schweren noch Kraftvolle und Mächtige, das den erhabenen Gott bezeugt wie etwa bei Johannes vom Kreuz, sondern daß sie alle aus dem Geist des – allerdings auf seine bescheidene und in dieser Demut doch wiederum eigentümlich wortgewandte Weise – zu Gott Aufblickenden geschrieben sind, der allein dadurch, daß er sich als zu seinem Gott schließlich unmittelbar und einsam stehend wußte, doch – manchmal unter massiver Aufbietung biblischer Bilder – sich dichterisch und gewiß in gutem Sinn mystisch, innerlich auszudrücken vermochte.³³ Für die Predigten gilt das in gleicher Weise. – Wie auch immer: Die sich vor Gott bringende Demut dieses Einsamen

³² Zitiert nach M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 77.

³³ Seine Sprache hatte darum nichts Forciertes, sondern kann als Ausdruckskraft gelten, in welcher er selber betend und glaubend sich offenbarte, wie P. Boyce, *At prayer with Newman* (Anm. 28), 71 schreibt: „Newman could have formulated prayers that would have given the impression of higher graces. Instead he shunned mystical eloquence and preferred to let the words he penned be the expression of what he genuinely felt.“

stand doch als Äußerung der Schwermut dieses Lebens auf, und diese wiederum als harte Empfindung seiner Verlassenheit von den vielen, wenngleich er – fast paradox – eine Korrespondenz entfaltet hat, die von teils tiefen menschlichen Begegnungen zeugt und gewiß an Umfang kaum ihresgleichen findet, und von der doch zugleich gesagt werden mußte, daß sie im Zeichen der Vorletzten gestanden hat: Alles, was er schrieb, was er an Verbindungen und Verbindlichkeiten unterhielt, worin er seinen Einsatz legte, alles dies war gehalten von dem vereinsamten Bewußtsein, daß nichts Letztes und Wahres in diesem Leben zu finden wäre, allein die Einwilligung in Gott bleibend ist, was ihm in schwerer Krankheit vollkommen klar wurde.³⁴

Newmans Lebensgestalt

So mag man seine Vereinsamung als Ratifikation der Einsicht ansehen, daß alles auf Erden Vorschein ist. Seine Einsamkeit als strenge Folge daraus, im Leben sich nirgends festmachen zu dürfen – an keinem Erfolg, aber auch an keinem Mißerfolg, in keinem Verhältnis je sein Herz ganz zu verlieren, um dann Gott zu verlieren –, könnte so nach dieser Seite zugleich als die Leibhaftigkeit dessen aufgefaßt werden, was literarisch die Romantik³⁵ entworfen hatte: romantische Ironie, die ein Ganzes, einmal versucht oder vielleicht gar entworfen, mit dem letzten Federstrich doch wieder annulliert; es war ernst, aber nicht todernst gemeint. Wenn der Romantiker allerdings seine Ernsthaftigkeit ins Leere hinein aufheben wollte und insofern Nietzsches Nihilismus, wie er sich aus der Schau der Natur und ihrer Wiederkehr gewonnen hat, um sie mit Willen zugleich herbeizuzwingen, aus ihr konsequent folgte und sie auf diese Weise an ihr Ende brachte, so vermochte Newman seinen Ernst zu Gott hin zu erheben und nicht im Todernst der Welt, den Freunden, der Kirche und seinen Gegnern, die an allen Orten standen, auf Gedeih und Verderb ausgeliefert zu sein. Daß er damit eine gelöste Sicherheit gewonnen hätte, wäre ein Schluß des Wunsches, der Newman gegönnt hätte, was ihm versagt blieb; der Zweifel an allem bohrte doch in ihm, und er erschütterte ihn da am schwersten, wo er an die Substanz seines auf Gott ausgerichteten Lebens ging: in Andacht, Gebet, Liebe. Davon klagte er verhalten und doch

³⁴ G. Biemer, *Gottes Vorsehung. Newmans Krankheitserfahrung auf Sizilien*, in: *Geist und Leben* 62 (1989) 126–138.

³⁵ Vgl. P. Nicholls/F. Kerr, *John Henry Newman. Reason, Rhetoric and Romanticism*. Bristol 1990.

bitter: „Je mehr meine Jahre schwinden, um so weniger fühle ich ernste Andacht und inneres Leben.“³⁶

Resignation zeichnete dieses Leben doch nicht, sondern was immer Züge einer solchen tragen mochte, war Selbstausdruck stiller, verdeckter Liebe des Einsamen, der nirgends zu Hause und doch allem verhalten, wengleich auch manchmal energisch, zugetan blieb. Daß der Heimatlose sich schließlich vor allem, wenn nicht allein, dem Scheitern hingegeben wußte, pointiert seine eigentümliche Lebensgestalt nur überdeutlich. So urteilte Laros in seiner knappen, jedoch sehr einführenden Biographie von 1921: „Alles, was er nach der Konversion begonnen hatte, war gescheitert.“³⁷ Dies mußte hart treffen, weil, wie schon erwähnt worden ist, die Wendung zur römisch-katholischen Kirche Resultat ernstesten Forschens und tiefen Entschlusses gewesen war, und das, was in dieser Kirche ihn verfolgte, eben darum als so beschwerend – ja manchmal kaum tragbar – von Newman ausgehalten worden ist. Allein während der letzten Jahre seines Lebens fand er sich in milderem Licht gesetzt. Die ihn in die Vereinsamung treibenden, diese festigenden Verdächtigungen kamen an ihr Ende durch eine mutige Entscheidung des Papstes Leo XIII., der Newman zum Kardinal erhob – trotz der schiefen Einflüsterungen, von denen der Papst geleitet hätte werden können, und auf die er sich auch bezog: „Mein Kardinal! Es war nicht leicht, wirklich, es war nicht leicht. Man sagte mir, er sei liberal. Aber ich glaube, daß ich mit seiner Auszeichnung die Kirche selbst geehrt habe.“³⁸ Triumphalismus folgte dieser späten Rechtfertigung nicht, sondern der einsame Vollzug seines Altwerdens, in dem er gleichsam bei sich wohnte.

Gerade gegen das Ende hin erwies sich, was sein ganzes Leben durchzogen hatte: Alle Freude ebenso wie aller Schmerz, jedes Gefecht wie jede einzelne Akzeptanz und Freundschaft – dies alles war wie verschatteter Vorschein auf die erhoffte Verheißung, welche der Tod als Sterben in Gott hinein in sich bergen sollte, in welchem Sterben auch der Wahlspruch des Kardinals: „Cor ad cor loquitur“ seine wahrhafte Erfüllung finden sollte. Darum war an der letzten Schwelle, an diesem Übergang, für Newman restlos gültig, was als sein Grabspruch gesetzt wurde: „ex umbris et imaginibus in veritatem.“

So scheint es beinahe einerlei zu sein, welches Glaubensleben man erzählt, welchem man nachdenkt, um es in seiner Bestimmtheit ein wenig anzunähern – es mag scheinbar verstellte Charaktere oder impulsive, so-

³⁶ Zitiert nach M. Laros, *Kardinal Newman* (Anm. 1), 99.

³⁷ A.a.O. 51.

³⁸ Zitiert a.a.O. 65.

genannte kleine und sogenannte große geben: Sie alle zeugen auf ihre Art für Gott, auch, ja gerade in ihren Beschränkungen, aus welchen heraus sie das Weite Gottes erhofften und für dieses sich einsetzten, damit als Botschaft für sie, aber auch für alle werde, daß der Erlösergott der Gott ist, für den es alles einzusetzen gilt, weil er die Offenbarung ist, daß kein menschlich ersinnbares Ende, keine Entstellung menschlichen Lebens und Leidens und Liebens mehr die kundgewordene Schrankenlosigkeit Gottes überwalten kann, wie sie sich über jede noch denkbare Gottverlassenheit hinaus erstreckt, sie in sich aufhebend. Das ist das theologische Recht wie auch die theologische Pflicht, von den Gestalten des Glaubens zu reden, gemäß der Einsicht eines anderen Großen der neueren Zeit, Hans Urs von Balthasars, der in den Heiligen, die doch in Wahrheit alle Erretteten sind, den lebendigen Kommentar des Evangeliums Gottes gefunden und erkannt hat.³⁹ So kann das Nachdenken einer solchen Lebensgeschichte nicht ins Belieben eines allein frommen Interesses gesetzt sein, sondern muß ebenso und notwendig in der theologischen Reflexion dargeboten werden, die in solchen Geschichten die unendliche Menschwerdung Gottes zu erkennen hat.

³⁹ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Schwwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*. Einsiedeln ³1978, 20.