

Zur Geschichte des »modernistischen« Newman.

Wenn man die Reden über Universitätserziehung, die Newman um 1850 in Dublin hielt, aufschlägt, so ist es ein merkwürdiges Gefühl, das einen beschleicht. Zug um Zug ist da jenes „Sammelbecken aller Häresien“ gezeichnet und als „Irrlehre unserer Tage“ verurteilt, dem über 50 Jahre später die entschiedene Sprache von *Pasceendi* und *Lamentabili* galt. Auf der andern Seite — wenn man die Entstehungsgeschichte des französischen Modernismus überschaut — behaupten alle seine ganzen oder halben, offenen oder geheimen Anhänger, „Newmanschüler“ zu sein, und in allen Schriften, die um das Modernismusproblem geschrieben sind, lehrt ausführlich oder weniger ausführlich die Frage wieder: Ist Kardinal Newman der Vater des Modernismus?

Wenn man nur kurz diesen merkwürdigen Gegensatz überblickt, wird man unwillkürlich an eine ähnliche Frage erinnert, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts auftauchte und dann in erbitterten Kämpfen bis ins Ende des 18. Jahrhunderts hineinging: Ist Augustinus der Vater des Jansenismus?

Die Lösung im Fall des großen Afrikaners vermochte nur eine historische Erforschung seiner Schriften zu geben, die sorgfältig auf die Fragestellungen der Augustinischen Zeit achtete. Die Lösung im Falle des großen Oxforders ist auch nur auf demselben Wege möglich. Aber hier, wo alles noch in größerer Nähe mit unserer Zeit liegt, läßt sich noch ein anderer Weg beschreiten, und dieser soll wenigstens in Umrissen in diesen Zeilen umschrieben werden: wie ist das Bild des „Vaters des Modernismus“ überhaupt zustande gekommen?

Die Newmanbiographie Henri Bremonds (Paris 1906), von dem dieses Bild ausging, bis es in der Newmanbiographie Charles Caroleas (Edinburgh 1908) seine letzte Konsequenz und in dieser Konsequenz seine Widerlegung erreichte, weist auf zwei Gewährsmänner an seinen entscheidenden Stellen: Alexander Whyte und Dean Church. In der Newmanzeichnung dieser beiden Freunde oder, wenigstens was Alexander Whyte betrifft, Korrespondenten Newmans liegen in der Tat die Anfänge des

„modernistischen Newman“. Aber auch diese beiden sind bei näherem Zusehen nur Ausläufer einer Newmanbeurteilung, die auf keinen geringeren zurückgeht als Newmans ehemaligen väterlichen Freund, den späteren anglikanischen Erzbischof von Dublin, Whatelap. Gerade als das Oxford Movement zu seinem Höhepunkt flog — wir wissen aus der Apologia, wie das Prinzip objektiven Dogmas und objektiver Kirche seine Grundprinzipien waren —, erhob Whatelap gegen seine Führer, vorab gegen Newman, den Vorwurf „geheimen Unglaubens“; er konnte sich die Glaubensbegeisterung dieser Bewegung nur erklären aus einer verzweifeltsten Flucht vor intellektuellem Nihilismus: ein rein gefühlsmäßiges Glaubenwollen, obwohl der Verstand den Inhalt dieses Glaubens als falsch bezeichnet¹. So findet sich schon in dieser allerersten Entwicklungsstufe des Bildes vom modernistischen Newman die berühmte Grundantithese des Modernismus: wogegen der Verstand Einspruch erhebt, das umfängt der Gläubige, weil es seinem Gefühl entspricht, weil er seiner „bedarf“.

Ein Schritt weiter, und wir finden den greisen Kardinal selbst zur Feder greifen, um sich gegen den Vorwurf geheimen Skeptizismus zu verteidigen, den Dr. Fairbairn gegen ihn erhoben hatte: Newman spreche dem Verstand alle Erkenntnisfähigkeit in religiösen Dingen ab². Wieder dasselbe Grundstück des Modernismus: der Verstand irreligiös, der Wille allein religiös.

Endlich, nach dem Tode Newmans, als seine Gegner den großen Kontroversisten nicht mehr zu fürchten und seine anglikanischen Freunde freies Spiel hatten, die peinliche Konversion ihres ehemaligen glänzenden Theologen geschickt zu erklären, geht die Entwicklung des „modernistischen Newman“ rasch voran. Da ist es Professor Huxley, der die These Whatelaps und Fairbairns von neuem ausgräbt, und gegen dessen Verdrehungen vorab Huttons Newmanbiographie gerichtet ist, die mit der Hand des langjährigen Freundes das Bild des eben Verewigten zeichnet³. Da ist es endlich Abbot, der die Whatelap-Fairbairn-Huxley-These durch eine neue ergänzt: Newmans Religion sei die „Schreckensreligion des Alten Testaments“ und nicht die „Vertrauensreligion des Neuen Testaments“; so erklärt er sich Newmans Abneigung gegen alles Protestantische.

¹ Dean Church, *The Oxford Movement* (London 1900) 152 f.

² *Contemporary Review* 1885; vgl. W. Ward, *The Life of J. H. Card. Newman* II (London 1912) 506—508.

³ *Nineteenth Century* 1889; Hutton, *Cardinal Newman*, London 1891.

Auf diesem Hintergrund nun erscheinen die beiden Gewährsmänner Bremonds, Alexander Whyte und Dean Church. Auf Alexander Whyte fußend entwirft Bremond seinen Aufbau des inneren Lebens Newmans, auf Dean Church baut er die „religiöse Philosophie Newmans“ auf. Alexander Whyte in seiner *Appreciation* (London 1901) teilt die These Abbots: „Newmans St. Mary-Predigten . . . sind eigentlich überhaupt nicht neutestamentliche Predigt. . . . Newmans ständige Lehre ist jene, die der Apostel mit seinen Anathemas trifft — Erlösung durch Werke, Gesetzeswerke oder Werke des Evangeliums. . . . Newman war niemals, bis zum Tage seines Todes, dem Gesetze tot durch den Leib Christi, wie Paulus es war und Luther“ (91—104). Diese These von der „Schreckensreligion“ wird für Bremond zum Grundbau einer seiner geistreichsten Konstruktionen: er läßt den „Schrecken“ bis zum Höhepunkt steigen, damit in seinem Höhepunkt das Liebeserlebnis herausbreche: „In den Augen dieses biblischen Christen birgt jedes Leiden die Heimsuchung eines rächenden Gottes. Bei jeder Prüfung, bei jedem Zufall nimmt er die Haltung eines Verurteilten ein, der seine Strafe abbüßt.“ Woher aber demgegenüber das Ethos der Ruhe in Newmans Predigten? „Die überlegende Vernunft hat die Grundlagen dieses Friedens nicht gelegt und kann sie auch nicht zerstören. Im innersten Mittelpunkt unseres Lebens, die wirkliche Gegenwart eines persönlichen Gottes, Gottes der Gerechtigkeit und Erbarmung, führt herbei und erklärt diese Vertrauenshaltung. . . . Im Augenblick, wo die Furcht am stärksten scheint, wiederholt eine unfehlbare Stimme der christlichen Seele, daß das letzte Wort die Liebe hat.“ So erklärt Bremond das „Zusammengehen von Furcht und Liebe“, wohinein Newman die Eigenart christlichen Lebens legt — durch ein irrationales Umschlags Erlebnis: christliche Seelenhaltung basiert in Irrationalem¹.

Was in dieser Benutzung der Whyte-These noch verschleiert erscheint, wird klarer bei der Benutzung der Church-These, die, wie wir oben zeigten, nur der Ausläufer der Whately-Fairbairn-Hugley-These ist. Dean Church bringt sie nur zögernd als eine Art vernünftige Erklärung für Newmans Übertritt; die extremen Behauptungen eines Hugley sind dem Newmanfreund, der sonst mit so zarter Hand an das Bild seines tiefverehrten Freundes rührt, fremd. Aber nach dem Tode des Kardinals scheint ihm die Frage „Warum ist Newman übergetreten?“ denn doch nach einer Lösung

¹ Newman (Paris 1906) 249—256.

zu verlangen, und er gibt sie, wie er sie eben als Anglikaner geben mußte. Merkwürdig genug, diese Lösung geht vom geraden Gegenteil der WhYTE-These aus; Dean Church sagt: „Ist nicht der letzte Schlüssel zu Newmans Leben sein geschärfter und tiefer Sinn für Leben, Gemeinschaftsbegriff und Wirkgrundsätze des Neuen Testaments?“

Davon geht die Lösung aus; sie lautet: Newman hat neutestamentliches Christentum gesucht; er vermeinte es nicht mehr in der anglikanischen Kirche finden zu können, so trieb ihn sein Verlangen in die römische; er ließ sich leiten durch das Gefühl der imponierenden Größe Roms. „Es konnte ihm nicht entgehen und es entging ihm nicht, daß die römische Kirche mit allem Guten, was sie auch hat, ebenso ungleich sei der Kirche des Neuen Testaments wie die englische. . . . Aber was sein Herz gefangen nahm und seine Begeisterung, war etwas für sich; was seinem Verstand sich rechtfertigte, war ein anderes.“¹ „Nachdem ich alles gelesen habe, was über Newman geschrieben ist“, ruft Bremond angesichts dieses letzten Satzes Dean Churchs aus, „begreife ich, was diese zwei Zeilen Dean Churchs bedeuten, glaube ich behaupten zu können, daß sie Newman erklären und definieren.“ „Diese Seite wiegt zwanzig Bände auf, und in Wahrheit war mein Buch nur ihr Kommentar“ (475). Es ist sonderbar genug, derselbe Dean Church, der in seiner Geschichte des Oxford Movement die These von der „Vitalität der Heiligkeit“ als Beweis der wahren Kirche bei W. G. Ward als Konversionsbeweggrund nachweist und auf dem Hintergrund der für katholische Riten, klösterliches Leben schwärmenden Freunde Wards Newmans nüchternen Überlegungsgang zeichnet: „Ist die römische Kirche als die eine Kirche Christi historisch und theologisch nachweisbar?“² — es ist sonderbar genug, dieser selbe Dean Church schiebt hier diese Wardsche Heiligkeitsthese dem peinlichen Historiker des Development zu! Aber für Bremond ist Churchs Zeichnung hochwillkommen. Schon im Anfang seines Buches macht er sich Hurleys fast fanatische Abneigung gegen die Essay on Miracles zu eigen. Huttons ernste Rechtfertigung dieses Buches existiert für Bremond nicht. Der Grund enthüllt sich bald: Newman redet eben hier allzu deutlich vom Wunder als dem einzigen Kriterium einer Offenbarung. „Ich möchte diese Essays nicht ein Brevier der Leichtgläubigkeit, sondern ein Handbuch des Skeptizismus nennen. . . . Newman ist der am wenigsten leichtgläubige unter allen, und dieses bizarre Buch zeigt es zur

¹ Occasional Papers II (London 1897) 471—474. Der betreffende Aufsatz erschien 13. August 1890 als Retrospect. ² S. 338 ff.

Gentile. . . . Sein Glauben gründet sich nicht auf Wunder, er quält sich zu ihnen hin, aber kommt nur mühsam hin. . . . Noch einmal, dieses Buch ist entmutigend. . . . Seine (Newmans) persönliche Religion stützt sich zuallererst auf seine persönliche Erfahrung Gottes, die seit seiner ersten Bekehrung datiert“ (131—132). Man sieht, wie diesem Buch gegenüber, das in der Tat eine Prüfung auf Herz und Nieren bedeutet, Bremond seine ganze Abstammung verrät: Whately, Fairbairn, Huxley. Aber das ist nicht alles; er geht den einmal eingeschlagenen Weg zu Ende. Schon in seiner Analyse des Development (Paris 1905) hatte er bemerkt: „Bei Newman wäre der reine Denker ein schrecklicher Sämann von Zweifeln, aber der Christ, der Gläubige, läßt niemals . . . dem reinen Denker freien Weg“ (VI—VII). Nun, in der Newmanbiographie wird der Kardinal zum „Mitarbeiter am Werke Schleiermachers und seiner Schüler“ gemacht, und „die Newmansche Psychologie des Glaubens ist wie eine Einführung in den Pragmatismus und die Philosophie der Tat (philosophie de l'action“ (390—391) und „Anti-Intellektualismus ist die Grundidee seiner Psychologie des Glaubens“ (396). Diese Psychologie des Glaubens baut sich dann auf seither bekannten Wegen auf. Was bei Newman „Gewissen“ heißt, ist bei Bremond in „religiöses Erleben“ umgetauft und „Glauben im übrigen ist bei Newman nur ein anderer Name für (religiöses) Bewußtsein“ (418). „Newman hat nie von seiner Vernunft verlangt, die assises de sa foi grundzulegen. Wozu auch? . . . Eine denkwürdige Erfahrung seiner Jugend hat ihn über das Dasein Gottes und eines Gottes in drei Personen (?) so sicher gemacht wie über sein eigenes Dasein. Die Erinnerung an diese Erfahrung belebt, unterbaut, rechtfertigt seine ganze Philosophie des Glaubens. . . . Newman, ausgehend von der Tatsache seiner Bekehrung (der ‚ersten‘) und immer wieder darauf zurückweisend, macht keinen Anspruch, sich einem verständlich zu machen, der in seinem Leben keinen Zug oder Hauch eines ähnlichen Erlebnisses vorfände“ (421). Bremond stellt sich freilich die Frage, wie mit diesem „Primat religiöser Erfahrung“ der „Primat der Kirche“, den doch Newman so sehr betone, zusammenstimme. Er bemerkt gelegentlich, das sei eben nur ein Gegensatz, den man in Kauf nehmen müsse. Aber das ist doch nicht sein letztes Wort. Das lautet vielmehr: „Newman geht aus von einem persönlichen Erlebnis: er beobachtet und prüft die ‚Gesamterlebnisse‘ (d. h. die Kirchen), die ihm unter die Augen kommen. Bereits bekehrt — ich spreche von seiner ersten Bekehrung —, sucht er andere Bekehrte in seiner Umgebung, voll Verlangen,

denen sich anzuschließen, deren Bekehrung ihm am vollendetsten und vollständigsten scheint. . . . Wie schon Leslie Stephen bemerkt hat: „An die Stelle der Frage nach logischer Legitimität setzt Newman die Frage nach der Lebenskraft der Systeme, nach ihrer praktischen Vitalität.“ (399). So wird denn der ganze Anschluß Newmans an die römisch-katholische Kirche als reines bedürfnishaftes „Kollektivstreben“ des inneren persönlichen Erlebnisses der „ersten Bekehrung“ gefaßt, und Newmans des Katholiken Sicherheit ist nicht die Wahrheit der Kirche, sondern die „innere Tatsache“ seines religiösen Erlebnisses: „Sie (d. h. diejenigen, die von Newmans Skeptizismus reden und die Theorie aufstellen, er sei übergetreten aus Verzweiflung, weil er sich nicht anders vor seinem Skeptizismus hätte retten können) vergessen, daß Newman immer, wie in verschlossener Hand, in der Erinnerung an seine erste Bekehrung die entscheidende Waffe gegen allen Zweifel trug: Ich weiß, weil ich weiß. . . . Und die bestürzlichsten Einwürfe vermögen nichts gegen diese unbeflegliche Sicherheit. Wenn er uns also die römische Kirche hinstellt als den einzigen Damm gegen den zeitgenössischen Unglauben, so spricht er nicht für seine Person, sondern für die Masse der Menschen, die für ihren schwankenden Glauben einer von außen kommenden Stütze bedürfen“ (408/409). So ist es denn nicht auffallend, wenn Bremond im folgenden das selbstverständliche Prinzip „Man dürfe keine Lehre glauben, die dem Gewissen widerspricht“ in das entsprechende „Vitalprinzip“ umkehrt: „Newman gesteht uns das Recht zu . . ., daß die Glaubensbereitschaft einer bestimmten Lehre gegenüber sich danach richte, ob diese Lehre mein sittliches Leben zu bereichern scheine, oder die Eingebungen meiner inneren Erfahrung bestimmter zu gestalten, zu unterstützen, zu vervollständigen“ (414 f.). So wird denn schließlich alles aufgelöst in ein „Weiterflammen religiösen Erlebnisses“ (414—416) und es erscheint gleichsam als Schlußwort der ganzen Theorie: „Von welcher Seite wir an diese Philosophie herantreten, wir finden entweder ein religiöses Bewußtsein, das sich offenbart — das ist die Theorie Newmans über den Glauben — oder ein Bewußtsein, das sich befreit, sich in Ausdruck gießt und sich entfaltet — das ist die Theorie der Kirche“ (418). Damit ist Newman „unser Vorläufer“ (407) und obgleich in seinem System noch die Antinomien des „Primates des religiösen Bewußtseins“ und des „dogmatischen Katholizismus“ nur „unvollkommen“ sich lösen, so führt doch gerade dieses dazu, „den katholischen Denkern neue Wege zu eröffnen oder alte Ausblicke zu erneuern. Newmans Psychologie des Glaubens

ist wie eine Einführung in den Pragmatismus und in die Philosophie der Tat (*philosophie de l'action*)“ (390). Für uns Heutige, die die gesamte Entwicklung des Modernismus seit diesen Tagen überblicken können — es kommt noch dazu, daß auch die modernistische Entwicklungstheorie *Boisys* sich ausdrücklich hinter Newman zu decken suchte —, ist mit dieser kurzen Analyse genug gesagt. Es ist eine bittere Tragik, daß der große Vorkämpfer für den wahren Kirchengedanken so schmähsch gegen die Kirche mißbraucht werden konnte und infolgedessen bis heute in weiten Kreisen die Wolke des Mißtrauens von dem Namen des Kardinals nicht weichen will. Es ist aber auch eine schwere Verantwortung für alle diejenigen, die hier hätten helfen können und müssen.

Die Theorien Bremonds finden dann ihren Abschluß in der Newman-Biographie Charles Saroleas, eines ehemaligen (?) belgischen Katholiken (Edinburgh 1908). Das Buch ist gekennzeichnet durch eine merkwürdige Hilflosigkeit. Auf der einen Seite ist Bremond für Sarolea die Autorität, und Sarolea ist ein ungemein gelehriger Schüler, indem er aus den Darlegungen seines Meisters die letzten Konsequenzen zieht. Wenn es richtig ist, so folgert Sarolea, daß der letzte Grund des Kirchenanschlusses die Analogie und Verwandtschaft zwischen dem „Einzelerlebnis“ und dem „Kollektiverlebnis“ ist, so sind eben alle religiösen Systeme gleich wahr in sich und nur verschieden relativ zu den Individuen: dem einen Charakter entspricht dieses System und ist darum für ihn wahr; dem andern entspricht jenes System. So wird die Erklärung des Übertritts Newmans recht einfach: „Was ich behaupte, ist nur dies: Gegeben die Kombination seines Charakters mit den Umständen und der Umgebung, war das Ergebnis unvermeidlich“ (Kap. 4; vgl. 79). So übernimmt denn Sarolea auch alle übrigen Ideen Bremonds, nur daß er sie vergrößert: „der Folgerungsinn (in der Grammar of assent) als Deuter der Gegebenheiten der religiösen Erfahrung ist nichts weiter als das, was wir ‚Glauben‘ nennen“ (99). „Glaube ist ein Akt des Willens und ein Akt der Liebe“ (102). Nach Pascal und Newman gilt: „Religion ist ein Bestimmtheitsein der Seele, eine Erlebnis Tatsache. Religiöse Wahrheit beruht nicht auf unsern Denkfähigkeiten, sondern erweist sich und verwirklicht sich in unserem Leben“ (130). Und die letzte Konsequenz für den Kirchenbegriff nach Pascal und Newman ist: „Weder Pascal noch Newman haben viel übrig für das Mittelertum des Priesters; der einzige Mittler für Pascal ist Christus. Und für Newman gibt es nur zwei Wirklichkeiten: Gott und er selbst“ (131).

Das ist die eine Seite des Buches, sie zeigt deutlich die letzte Etappe der Bremond'schen Newmanzeichnung. Aber es ist nur die eine Seite des Buches. Bei seinem Erscheinen lag bereits Pascendi vor; und das Aufsehen über die energische Broschüre Bischof D'Omyers, die für die modernistischen Kreise ein so harter Schlag war, wird wohl noch frisch gewesen sein. So läßt sich denn in dem Buche Saroleas ein immer stärkeres Abdrücken von der These des „modernistischen Newman“ spüren bis zur fast energischen Absage im letzten Kapitel. Das beginnt schon bei der Parallele Pascal-Newman, wo er gegenüber der „erregten Krankhaftigkeit“ des Pascalschen Empfindens und Denkens die „Ruhe und Heiterkeit und das Gleichmaß“ Newmans herausstellt (128) und damit eigentlich an die psychologischen Grundlagen subjektivistischer und katholischer Seelenhaltung rührt: das Vergrabensein in der Enge des unruhigen Ich — und das stille Ruhen in Gott als dem, der aufgeleuchtet ist in Christus, dem in der Kirche Fortlebenden. Die Haltung Saroleas schwankt noch bei der Frage nach dem „liberalen Katholizismus“ Newmans, wo er das Gewissenprinzip Newmans als „geistigen Liberalismus“ bezeichnen möchte. Aber bei der Schlußfrage „Newman und Modernismus“ gibt er doch den alten Standpunkt auf; er stellt seiner früheren These von „Glauben als Willensakt“ die entschiedene unmißverständliche Sprache der Difficulties on Anglicans gegenüber, die keinen Zweifel lassen über Newmans wahre Lehre; und betreffs des Development muß er gestehen — im Gegensatz zu Voisy —, daß „Newmans Fassung eher von einem logischen Prozeß spreche als von einem organischen Wachsen; die Beziehung zwischen dem unentfalteten Dogma und seiner Entfaltung ist die Beziehung zwischen einer einschlußweisen und einer ausdrücklichen Behauptung“ (155). So ist denn der Schluß von allem mühseligen Zusammensuchen: „Newman bleibt im tiefsten Grund ein Scholastiker und Rationalist. . . . Es ist seine ganze Richtung, den transzendenten und übernatürlichen Charakter von Religion und Kirche festzuhalten und den Abgrund zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion zu vertiefen. . . . Ungewollt mögen manche Seiten seiner Lehre modernistisch aussehen; bewußt und systematisch war er ein religiöser Reaktionär. Und darum kann ich nur dann dem Wort ‚geistiger Vater des Modernismus‘ zustimmen, wenn man es so versteht, daß Kinder oft recht wenig Ähnlichkeit mit ihren Eltern haben und Eltern nicht verantwortlich sein können für die Taten ihrer Sprößlinge“ (170—172).

Aber auch ohne Newman, so tröstet sich Carolea zuletzt, und gegen Newmans eigene Gedanken werde das „reine Christentum“ kommen: „Der plastische Geist der Menschheit wird in seine (Newmans) religiöse Philosophie seine eigenen lebendigen Gedanken hineinlesen, und der Einfluß Newmans wird in dem Maße wachsen, als man ihn genial mißversteht.“ Mit diesen bezeichnenden Worten schließt das merkwürdige Buch.

Aber, so wird man fragen, haben die übrigen Biographen Newmans in den Lauf dieses Verdrehungsprozesses nicht eingreifen können? Der einzige, der an die Wurzel griff, war Hutton in seiner Stellungnahme gegen Huxley; aber wohl gerade deswegen drang seine Stimme nicht durch. Barry beschäftigt sich mit ingeniosen, literarisch blendenden Parallelen und mit dem Ausspinnen der Legende von der jüdischen Abstammung, weshalb im Lauf des Buches immer wieder der schöne Satz auftaucht: „Das ist Englisch oder besser Hebräergeist.“ Seine Analyse der Grammar of assent vermischt die Frage nach der „Realisation“ der Materialobjekte des Glaubens mit der Frage nach der kirchlichen Glaubensentfaltung; das System, das aus dieser Vermischung sich ergibt und in peinlicher Weise an modernistische Fassungen von der Entwicklung des religiösen Bewußtseins zu Ausdruck und symbolischer Wortfassung erinnert, ist samt der Legende von der jüdischen Abstammung zu Bremond und Blennerhassett hinübergewandert und so französisches und deutsches Erbgut geworden. Ward hat zwar die Judenlegende gehörig abgefertigt; aber wie es sich noch heute zeigt, ohne rechten Erfolg. Den theologischen Fragen ist er nur in einem Aufsatz seiner Problems and Persons (London 1903) nähergetreten, aber doch ohne die eigentlichen theologischen Probleme zu berühren; es ist nur eine Darstellung der immanenten Folgerichtigkeit des Denkens Newmans geworden.

So steht die Newmanfrage noch heute offen und ist durch ihre Zusammenhänge von der gleichen Bedeutung wie seinerzeit im Jansenistenstreit die Augustinusfrage. Mit ihrer Lösung ist die endliche Gesundung unseres heutigen katholischen Denkens von den Krankheiten der Modernismen und Integralismen verknüpft. Darum ist aber auch keine Newmanpropaganda zum Heil, die nicht zuerst ernst und gewissenhaft das Denken Newmans an dem theologischen Denken der Nach-Jansenismus- und Modernismusepoche geprüft hat.

Erich Przywara S. J.