

J. H. Newmans Problemstellung

Bei aller Klärung der Lehren des englischen Kardinals¹ bleiben doch auch für eine sachliche Newman-Forschung letzte Verhangenheiten, vergleichbar denen, die fast alle Bilder des großen Einsamen von Edgbaston in der Tiefe hüllen. Steht hinter der Lehre Newmans vom Primat des realkonkreten Denkens („natural inference — real assent“) gegenüber dem abstrakten Denken („formal inference — notional assent“) nicht vielleicht doch im geheimen eine Skepsis am Denken überhaupt, zum mindesten an einem allgemeingültigen Denken gegenüber einem unverbindlichen „persönlichen Erleben“? Steht weiter hinter dem unleugbaren Gewissensprimat nicht vielleicht doch, wenn auch ganz im geheimen, eine Art Idealismus des Ichbewußtseins, für den die Außenwelt zum mindesten zweifelhaft ist, so daß folgerichtig Gott und Religion in das Innen gebannt sind? Diese Fragen lösen sich erst durch eine sorgfältige Herausarbeitung der Problemstellung Newmans. Es ist daher von Wichtigkeit, diese nicht nur im ganzen der Werke des großen Kardinals zu sehen, sondern auch in verstreuten Tagebuchblättern. Wir wollen darum im Folgenden an der Hand solcher Aufzeichnungen, die wir der Liebenswürdigkeit Francis Bachus' verdanken, versuchen, diese Problemstellung zu umzeichnen.

1.

Das Kernproblem Newmans ist die innere Struktur der konkreten Religion des konkreten Menschen. Darum wächst sein „Grammar of assent“ als Theorie des konkreten Denkens aus der Gesamtheit seiner Predigten und Vorträge, in denen selber die „University Sermons“ samt den zugeordneten Teilen der „Discourses to mixed congregations“ eine Art „Theorie der Praxis“ darstellen. Darum münden ebenso mit Vorbedacht die allgemeinen Teile des „Grammar of assent“ in eigentliche Theorie der Religion. Und ebenso binden sich die drei theoretischen Hauptwerke „Idea of a University“, „Essay of development“ und „Grammar of assent“ zueinander unter der gemeinsamen Idee derselben Theorie der Religion: „Grammar of assent“ als die Darlegung ihrer psychologischen, „Essay of development“ als die ihrer geschichtlichen Seite und „Idea of a University“ als Theorie des Corpus von Gesamtwissen von dieser Theorie von Religion aus. In diesen drei Hauptwerken sagt Newman deutlich, wie er die von ihm als Studienobjekt erkorene „konkrete Religion des konkreten Menschen“ gefaßt wissen wolle: auf der einen Seite gewiß nicht als einfaches „Exemplar“ des schulmäßig logischen Gebildes von Religion (denn er stellt im „Grammar of assent“ „natural inference“ und „real assent“ ausdrücklich der „formal inference“ und „notional assent“ gegenüber), auf der andern Seite aber auch nicht als rein irrationales Erlebnisgebilde (denn „natural inference“ wie „real assent“ sind für ihn rationale Gebilde, die personale Verschlungenheit „Konvergierenden“ Denkens, also ähnlich wie Guardinis „Gegensatzdenken“, nur nicht in einem Kategoriensystem, sondern in einem Konvergenzschema, das in der Einheit der denkenden Persönlichkeit ruht, wenngleich sein Ziel die objek-

¹ Vgl. hierzu und durchgehend zum Folgenden vom Verfasser „Einführung in Newmans Wesen und Werk“ (Freiburg 1922).

tive Wahrheit ist). Dieser Sinn der Theorie Newmans, der also die „Philosophie objektiver Religion“ (gemäß einer Formel der „Dublin Review“) voraussetzt, um ihre Gestalt in der konkreten Religiosität zu untersuchen, d. h. auf eine „Philosophie subjektiver Religion“ zielt: dieser entscheidende Sinn seiner Fragestellung geht nun mit gleicher Deutlichkeit aus den uns vorliegenden Tagebuchblättern hervor. Newman scheidet sein Forschungsobjekt von vornherein von objektiver Apologetik ab.

„Ich habe hier nicht darüber zu handeln, daß die angeführte Tatsache des übernatürlichen Ursprungs des Christentums demselben strengen Kreuzverhör unterworfen werden müsse und derselben logischen Prüfung von Wahrheit sich unterziehen müsse, die im Falle weltlicher Wissenschaften wie Chemie, Zoologie oder Staatswissenschaft angewandt würden. Ich beschäftige mich auch nicht mit der Aussage der Theologen, daß Christentum sich einer solchen Untersuchung unterzogen und sie bestanden habe. . . Ich wende mich vielmehr einer Frage zu, auf die Perrone viel Gewicht legt, nämlich eine bejahende Entscheidung in der Richtung, daß das „motivum credibilitatis“ jedem Individuum persönlich sei, ebenso wie es formal-ausdrückbar, öffentlich und objektiv nach Art einer Wissenschaft ist. Mein Unternehmen gründet sich auf die Annahme eines solchen individuellen Beweises und ist darauf gerichtet, ihn zu umzeichnen. Solche individuelle Überzeugung kann nicht aus Gründen erwachsen, die völlig verschieden sind von dem logischen und formalen Beweiskorpus; es muß mit ihm zusammenlaufen und in jenem moralischen und wissenschaftlichen Beweis einbeschlossen sein. Indes ist es doch sui generis und anders bei andern Individuen.“¹

Er formuliert dann die Schwierigkeit, aus der die Frage nach solchem „individuellem Beweis“ sich ergibt, nämlich die Tatsache, daß die meisten Menschen die formalen und wissenschaftlichen Beweise nicht kennen und trotzdem gehalten sind, ihren Glauben nicht anzuzweifeln.

„Wie kann sein Glaube [nämlich eines solchen Menschen] vernünftig genannt werden? Wie kann seine Behandlung seines Intellektes ehrlich genannt werden oder dankbar gegen dessen großen Schöpfer und Geber?“² Newman stellt sich gegen diese Frage als Einwurf: „Wenn keiner einen Glauben annehmen soll denn auf genügende Gründe hin, so muß die Religion, weil das für die breite Masse unmöglich ist, aus-

¹ Der englische Text lautet: „I am not here to dispute that the alleged fact of the supernatural origin of Christianity ought to be subjected to the same rigorous cross-examination, and ought to satisfy the same logical criticism of truth, which are applied in the case of secular sciences, such as chemistry, zoology, or political economy. Nor am I disputing the assertion of theologians that such an ordeal is actually met, undergone and satisfied by Christianity; but I am proposing to engage in an investigation, for which, except as a point ruled by their authority, this consideration is necessarily excluded [= die „popular, practical, personal evidence“ auf der einen Seite als etwas, in das, wegen und im Maße ihrer Wissenschaftsform, die theologische scientific evidence nicht eingeht, auf der andern Seite aber, als Beweis für theologische Gegenstände, etwas, das der Kompetenz von Theologen unterliegt]. I am addressing myself to a question, on which Father Perrone (der römische Professor Newmans, ein Jesuit) much insists, as demanding a decision in the affirmative, viz. that the *motivum credibilitatis* is personal to each individual as well as formal, public, and what may be called objective after the manner of a science. My undertaking is founded on the assumption of such individual proof and is directed to the drawing it out. Such individual conviction cannot rise from grounds altogether separate from the logical and formal body of evidence; it must be concurrent with and included in that moral and scientific proof. However it is sui generis and varying with the individual“ (5. Jan. 1860).

² „How can his belief be called rational? How can his treatment of his intellect be called honest or dutiful to its great Maker and Giver?“ (Ebd.)

sterben.“¹ Aber er antwortet unerbittlich mit der Gegenfrage: „Wie kannst du einen bekehren, wenn du das böse Gewissen hast, daß du zum Glauben hinführst auf ungenügende Gründe hin, die man als Gründe gegen dich in der Türkei oder Persien gebrauchen mag, wie sie für dich sprechen in Italien oder Spanien? Weiter, warum verbietest du andern so unbedingt, die Gründe nachzuprüfen... Kindern, wenn sie heranwachsen, Menschen der niederen Klassen, im Maße, als sie sie nachzudenken und zu lesen Gelegenheit haben, — während du doch behauptest, daß Vernunft mit ihrem Glauben so wenig zu tun habe? Ist das nicht Selbstverrat deines Geheimnisses, natürlich Geheimnisses mit dir allein, daß Christentum das volle Licht von Vernunft nicht verfrage, oder daß, wie man es manchmal ausgedrückt hat, Unwissenheit die Mutter von Frömmigkeit sei?“²

Newman besteht mit Energie darum auf einer intellektuellen Rechtfertigung des Glaubens. „Sobald ein Mensch seine Vernunft gebrauchen kann, soll er im Fortgang ihrer Ausübung sie auf das religiöse Gebiet anwenden.“³ „Wenn auch die wirkliche Quelle und Ursache religiösen Glaubens übernatürlich und über Vernunft ist, so ist doch Vernunft die Voraussetzung und *causa sine qua non* [muß wohl besagen: *conditio sine qua non*] und unter diesem Aspekt fällt er [Glauben] unter meine Untersuchung.“⁴ „Keiner ererbter Glauben bei solchen, die einen einsichtigen Glauben haben können, ist zum mindesten gefährlich und widerspruchsvoll, und ich würde sagen: im Falle eines religiösen Menschen, unmöglich. Ich behaupte, Glaube muß ruhen auf Vernunft, auch im Fall von Kindern und der Unwissendsten und Ungebildetsten, wo immer Glaube in Liebe lebendig ist, und sicher in einer großen Menge Fälle überdies. Ich beginne also mit der tiefen Überzeugung, daß das der Grund der [obigen] Einwände ist, daß Glaube nicht nur auf Vernunft ruhen soll als seiner menschlichen Basis, sondern ruhen muß und nicht anders als ruhen kann, wenn er den Namen Glauben verdienen will. Und mein Versuch geht dahin, andern zur Genüge zu zeigen, welches diese Vernunftgründe sind.“⁵ „Ebenso wie wir von vornherein aus der Natur der Sache schließen, daß, wenn eine Offenbarung als Offenbarung gegeben wird, ihr ein Prophet oder ein Orakel, und

¹ „If no one is to accept a faith till he has sufficient ground for it, religion must, from the impossibility of people doing so, die out of the world“ (12. Januar 1860).

² „With what face, with what hope can you set about converting them, while you have the bad conscience that you are persuading them on insufficient grounds, which may be used against you in Turkey or Persia, as they tell for you in Italy or Spain? And next, why do you so peremptorily forbid them to re-examine (at least Catholic do, and all denominations in a measure in spite of their profession) or rather to examine for themselves — boys when they grow up, men of the lower classes in proportion as they have the means of thinking and reading, while you acknowledge that reason has so little to do with their faith? Does it not simply let out your secret, secret perhaps from yourself, that Christianity stand the full light of reason, or as it has sometimes been expressed, that ignorance is the mother of devotion?“ (Ebd.)

³ „I grant that as soon as a person can use his reason, so far forth as he exercises it, he ought to exercise it on religion“ (ebd.).

⁴ „Though the real source and cause of religious faith is beyond nature and actual reason, still reason is its antecedent and *causa* [*conditio*?] *sine qua non*, and it is in this aspect that it falls to me to consider it“ (12. Januar 1860).

⁵ „I grant then that mere hereditary faith, in those who can have an intelligent faith, is, to say the least, dangerous and inconsistent, nay, in the case of a religious person rather I would affirm that it is impossible. I would affirm that faith must rest on reason, nay, even in the case of children, and of the most ignorant and dull peasant, wherever faith is living and loving; and of course in a great many other cases besides. I start then with a deep conviction that that is the case on which the objection I am to answer bases itself; viz. that faith not only ought to rest upon reason as its human basis, but does rest and cannot but so rest, if it deserves the name of faith. And my task is to elicit and show to the satisfaction of others what these grounds of reason are“ (ebd.).

zwar ein ganz bestimmtes zugeordnet sein müsse, so können wir auch von vornherein schließen, daß, wenn eine Religion Vernunft zur Voraussetzung hat und das für alle Menschen, es möglich sein muß, Gründe zu finden für die vernünftige Überzeugung jedes Individuums.“¹

Hieraus ergibt sich nun Newmans Programm, das in zwei Skizzen vorliegt (ohne daß beide ausgeführt wären).

Die erste lautet: „Mein erstes Kapitel soll eine genaue Umzeichnung dessen sein, was man in der Idee unter einem Beweiskorpus versteht, d. h. alle Argumente zusammen in eine Ordnung wie in einem Brennpunkt und einem System — wie dieses sich verhält zu dem System der Offenbarungen selber —, wie es analog steht zum Beweis, z. B. des Newton-Systems. ... Mein zweites Kapitel soll eine Darlegung dessen sein, was man unter dem persönlichen Beweis versteht, z. B. Mrs. L. kommt und sagt: ‚Ich will katholisch werden‘, ihr Katechist ist betroffen, denn er kann kein Motiv finden, außer dem einen: ich (der Katechist) bin eines, und sie kennt mich usw.“² Die zweite Skizze ist ausführlicher. „Zunächst bemerke ich: da die Gründe auf alle Klassen von Menschen anwendbar sein müssen, so müssen sie tief in der Konstitution unsrer Natur ruhen. Weiter, sie müssen leicht handlich und nicht abstrakt sein, von natürlicher Überzeugungskraft, fähig, verständlich zu sein für alle Menschen, ihre Aufmerksamkeit zu fesseln, sie zu packen, ihnen einzugehen und auf sie zu wirken. Weiter, da sie für alle Menschen gelten sollen, Ungebildete wie Gebildete, so dürfen sie nicht Bücherstudium, Bildung... usw. erfordern, sondern tragbar durchs Leben wie die „philosophia“ des römischen Redners „*quae peregrinatur nobiscum*“, die mit uns durchs Leben geht. Und daselbe folgt aus der Notwendigkeit, daß sie durchdauernd seien, den Geist hindurch tragend durch alle Versuchungen zu Unglauben, voll Kraft in jeglicher Zeit des Lebens, im Alter wie in der Jugend. Unter manchen dieser Rücksichten ähneln unsere Gründe den Kennzeichen der Kirche, deren Charakter sie beleuchten kann, und die unter ihnen Platz nehmen können. Diesen Kennzeichen geben die Theologen folgende Eigenschaften: Die wahre Kirche Christi muß erkennbar sein in Zeichen, die in aller Augen fallen. Diese Zeichen dürfen nicht willkürlich sein, sondern aus dem innersten und grundlegenden Wesen der Kirche selber entspringen, — sagt Perrone.“³

¹ „In the same way that we argue antecedently from the nature of the case that if a Revelation be given as a Revelation, it will have a Prophet or Oracle and that a distinct one, so again we may argue antecedently, that if a religion is consequent upon reason, and at the same time for all men, there must be reasons producible sufficient for the rational conviction of every individual.“ (Undatierte Note zu den Aufzeichnungen vom 12. Januar 1860.)

² „My first chapter shall be an exact drawing out of what is meant in idea by the body of evidences—that is) all arguments brought together into an order, focus and system—how it stands related to the revealed system itself—how it stands analogously to the proof of, for example, the Newtonian system—whom it affects—who are its guardians—how it stands relatively to the body of Catholics—and what is its right viewed as an authoritative doctrine of the learned (i. e. of the scholar) as separate from its interior logical force. My second chapter shall be an exposition of what is meant by personal evidences, e. g. Mrs. L. comes and says ‘I want to be a catholic’. Her catechist is frightened, for he can find no *motivum* except the I [the catechist] am one, and she knows me, etc.“ (5. Januar 1860.)

³ „Next I observe since the grounds are to be such as apply to all classes of men, they must lie deep in the constitution of our nature. And further they must be obvious and not abstract; of a natural persuasiveness, of a nature to be intelligible too and to arrest the attention of all, and to touch them, and to come home to them, and to work upon them. And, moreover, since they apply to all men, ignorant as well as learned, they must not require books or education or an array of facts or the like, but they must be portable, like the *philosophia* of the Roman Orator, which *peregrinatur nobiscum*. And the same thing follows from the necessity that they should be lasting, carrying the mind through all temptations to unbelief, and of force in every season of life—in age as well as in youth.—In some of these respects they resemble the

Aus diesen wichtigen Aufzeichnungen wird ein Doppeltes klar. Einmal, daß die innerste Gedankenrichtung Newmans nicht nur nicht das Geringste mit den Theorien einer „Irrationalität“ des Glaubens zu tun hat, sondern daß ihr ganzes Ringen sich ausdrücklich gegen sie richtet. Was in der „Idea of a University“ in unwidersprechlicher Klarheit steht: Newmans Vorauszeichnung des kommenden Gebildes eines Erlebnisglaubens (eine Vorauszeichnung, die nach D’Owyers lichtvoller Untersuchung sich ganz in Parallele zu Pascendi stellen läßt) und sein entschiedener Kampf gegen dasselbe, das ist in diesen Tagebuchblättern aus der Zeit der intensivsten Arbeit Newmans an seiner Religionsphilosophie mit der fast noch größeren Unwidersprechlichkeit eines ausdrücklichen Programms dargelegt. Der bewußte Ausgangspunkt Newmans ist die Lehre der Theologen von den rationalen „Praeambula fidei“ als der „conditio sine qua non“ des übernatürlichen Glaubens, also jene Lehre, gegen die Traditionalismus und Modernismus der Vergangenheit wie Phänomenologismus unserer Tage Sturm gelaufen haben und laufen. Das Zweite ergibt sich von selbst hieraus: was Newman in seinen Schriften über die Gestalt des konkreten persönlichen Glaubens ausführt, ist nicht gedacht als Gegensatz zu objektiver wissenschaftlicher Glaubensbegründung, sondern als die Konkret-Personalgestalt des Gehalts dieser objektiven Begründung im konkret-persönlichen Leben. Mit andern Worten: die Formel, die wir seinerzeit für das Verhältnis zwischen „real“ und „notional“ bei Newman sowie für unsere eigene Religionsbegründungstheorie gebrauchten, daß die objektiven „Rechtsgründe“ des „Beweises“ sich als subjektiv wirkende „Wirkgründe“ in der Lebendigkeit der „Erfahrung“ bergen, diese Formel ist fast wörtlich die Programmformel Newmans selbst. Wenn also seine Schriften die Lehre von der Korrespondenz zwischen der objektiven Analogie von Naturwelt und Offenbarungswelt und der subjektiven Einheitlichkeit der „first principles“, der „legten seelischen Einstellungen“, von erster tastender Religiosität zu übernatürlicher Religion als Lösung seines großen Problems darbieten, so ist, gemäß dem ausdrücklichen Programm diese Lösung aufzufassen als Antwort auf die Frage nach dem „Gesamtkorpus“ der objektiven Beweise in seiner „konkret-persönlichen Gestalt“, mit andern Worten: in der Form, wie unsere Rekonstruktion des religionsphilosophischen Systems Newmans verläuft¹.

Darum protestiert Newman in einem (unveröffentlichten) Briefwechsel mit Hutton über den „Grammar of assent“ dagegen, als ob er an die Stelle strengen Beweises (proof) reine Wahrscheinlichkeit (probability) setze und „praktische“ Erkenntnis im Sinne eines Gegensatzes zu eigentlicher Wahrheitserkenntnis fasse. „Ich denke, daß das Resultat kombinierter Wahrscheinlichkeiten, d. h. wahrscheinlicher Argumente, ein wirklich strenger Beweis sei, d. h. rechtmäßig an Stelle eines Beweises stehend, und nur eine Vorwegnahme höchstens, aber

Notes of the Church, the character of which may be taken to illustrate them and which indeed will take their place among them. These Notes are described by theologians as having the following qualifications: ‚Deprehendi debet vera Christi ecclesia‘, says Perrone, ‚per signa quae in omnium oculos facile incurunt. . . . Hae notae non debent ad arbitrium confingi . . . debent ex intima ac essentiali ipsius ecclesiae constitutione sua sponte nasci‘ (tome II, p. 96) (12. Januar 1860).

¹ J. H. Newman, *Christentum I—VIII* (Freiburg 1922/23).

sicher eine solche einer unentweichbaren Schlussfolgerung.“¹ „Der Artikel [Huttens über den „Grammar of assent“] gebraucht durchgehend das Wort „praktisch“. Es hat einen Sinn, in dem ich es annehme, aber einen andern auch, in dem es mir nicht möglich ist. Wir gebrauchen das Wort im Gegensatz zu ‚spekulativ‘, in Argumenten, und meinen damit solche, die genügend sind nicht für Glauben oder Versicherung der Wahrheit, sondern für das Tun. Meine Behauptung geht aber dahin, daß Wahrscheinlichkeiten zu einer Schlussfolgerung führen, auf die sich nicht nur eine genügende Sicherheit zum Handeln bietet, sondern die auch als wahr anzuerkennen ist.“² Mit dieser scharfen Akzentuierung verurteilt Newman im voraus jene romanhafte Deutung Bremonds, die ihn noch nach seinem Tode „unter die Wolke“ der Verdächtigung bringen sollte.

2.

Aus dieser Fragestellung Newmans, die auf die konkrete Religiosität des konkreten Menschen geht, ergibt sich eigentlich von selbst die Primatstellung, die bei ihm das Gewissen einnimmt. „Gott im Gewissen“ bedeutet demnach bei Newman, im Lichte seines allgemeinen Programms, auf der einen Seite gewiß nicht nur „Gewissen“ im Sinne des Organs subjektiver Anwendung objektiver Gründe-in-sich (denn Newman faßt das „Gott im Gewissen“ als Grundlage und Ausgangspunkt seines intendierten „konkret-persönlichen Beweises“, also in diesem Sinn als „Beweis“ des Daseins Gottes, „my own chosen proof“, wie er in den Manuskripten sagt), auf der andern Seite aber auch nicht „grundlegender Beweis“ im Sinne eines grundsätzlichen Erfasses der andern Beweise durch ein anderes Beweisprinzip (denn das Formprinzip des „Gewissensbeweises“ bei Newman ist kein anderes als das des Augustinischen „Wahrheitsbeweises“, d. h. das Prinzip der „via gradationis“, für die sich Gott im jeweils geschöpfshöchsten Phänomen, der reinen Wahrheit oder dem reinen Geistesleben oder der reinen sittlichen Norm oder der reinen Schönheit, fast unmittelbar gibt; die „via gradationis“ aber ist ein Typus der allgemeinen objektiven Gottesbegründung³). Mithin ist von vornherein zu erwarten, daß Newman sein „Gott im Gewissen“ auf der einen Seite als Begründungsweg individuell-praktischer Religiosität faßt und darum auch in der Form konkret-praktischen Erfahrens, d. h. nicht als formalen Beweis, sondern, wie er sich ausdrückt, als Erfahren Gottes als des Persönlichen, das in „sittlicher Verpflichtung“ sich mir enthüllt: — auf der andern Seite aber als Begründungsweg, der nichts weiter ist als die konkret-persönliche Gestalt objektiver Begründung in sich (freilich objektiver Begründung, wie sie dem besondern Typ Newmans entspricht, d. h. in der Richtung der augustinischen „via gradationis“).

¹ „I think that the outcome of combined probabilities, i. e. probable arguments, is a real proof, that is, that it legitimately stands for a proof, as being but an anticipation at most, though certainly it is an anticipation, of an inevitable conclusion“ (27. April 1876).

² „The Article uses the word ‚practical‘ throughout. There is a sense in which I should admit the word, but also a sense in which I should not. We commonly use the word in opposition to speculative when we use it of arguments, that is of what is sufficient, not for belief, or assurance of truth, but for action. But I mean to assert that probable arguments may lead to a conclusion which is not only safe to act upon, but is to be embraced as true“ (ebd.).

³ Vgl. des Verf. Religionsphilosophie kath. Theologie, München 1926.

Im ersten Sinn (kein formaler Beweis, sondern Erfahrung!) spricht darum Newman von einem „Analysieren“ des Bewissensvorgangs; „Ich habe eine gewisse Erfahrung oder Zustand (feeling im allgemeinen Sinn) in meinem Geist, die ich Gewissen nenne. Wenn ich sie analysiere, so erfahre ich, daß sie die Idee eines Vaters und Richters einschließt, eines, der mein Herz sieht.“¹ Er formuliert gegen ein Mißverständnis Wards: „Es gibt einen Gott, weil es eine sittliche Verpflichtung gibt.“² Da nun der Bewissensvorgang in der Form des Einzelurteils über das, was gut und böse ist (als „particular judgment“, wie Newman sagt), ein Vorgang ist, in dem mir die Tatsache meiner Existenz unmittelbar einsichtig ist („through which my existence is brought home to me“), so hängt die Einsichtigkeit des Daseins Gottes, die mir im Bewissensvorgang nach der Seite der in ihm erscheinenden „absoluten Verpflichtung“ (die also als „formale Verpflichtung“ unterschieden und geschieden ist gegen das Was des sittlichen Inhalts) aufleuchtet, aufs innigste mit der fast unmittelbaren Einsichtigkeit meiner eigenen Existenz zusammen. Mit andern Worten: Newman erreicht mit diesem Weg zu Gott ein Doppeltes: auf der einen Seite erscheint so das Dasein Gottes in gleicher Sicherheit wie das eigene Dasein, auf der andern Seite steht es kraft der Geschiedenheit des Ausgangspunktes (der für das eigene Dasein das lebendig wechselnde sittliche Inhaltsurteil, für das Dasein Gottes aber die überindividuell unwandelbar absolute sittliche Verpflichtung ist) als klar geschieden gegen die eigene Existenz.

Newman will, wie die Zusammenhänge zeigen, damit natürlich nicht sagen, daß die objektiven Inhalte des Sittlichen in sich lediglich relativ und wandelbar seien. Denn er spricht in seiner Diskussion des „Gewissens“ allein von dem subjektiven Bewissensvorgang, der als subjektiver Vorgang, empirisch-faktisch betrachtet, tatsächlich diese doppelte Seite zeigt: die Wandelbarkeitsseite unfires empirisch-faktischen sittlichen Urteilens und die Unwandelbarkeitsseite des Bewußtseins der Absolutheit der sittlichen Verpflichtung. Newmans Ausgangspunkt ist also, wenn wir es im Extrem nehmen, die Tatsache, daß auch einem irrigen sittlichen Urteil die Erfahrung der Absolutheit sittlicher Verpflichtung innewohnt.³ Mit diesem Ausgangspunkt hat aber Newman, was er suchte: etwas Empirisch-Faktisches, das das Intim-Persönlichste jeglicher konkreter Person darstellt und trotzdem durch das Individuell-Begrenzte, Einmalige und Wechselnde ins Überpersönlich-Allgemeine und Ewige hinausweist: der Bewissensvorgang „hebt den Geist aus sich selbst und jenseits seiner selbst“⁴, und dies (was für Newmans Ziel ja das Entscheidende ist) nicht kraft des reinen, logischen Vorgangs einer rein abstrakten Folgerichtigkeitseinsicht, sondern kraft der lebendigen Sinnkonkretheit des lebendigen Vorgangs.

¹ „I have a certain feeling on my mind which I call conscience. When I analyse this, I feel it involves the idea of a Father and Judge—of one who sees my heart, etc.“ (7. Nov 1859).

² „Ward thinks I hold that moral obligation is, because there is a God. But I hold just the reverse, viz. there is a God, because there is a moral obligation“ (ebd.).

³ „If in any particular my conscience is false, and I come to see it, then I reverse my judgment in the particular case about what is right or wrong, but I do not thereby at all weaken my sense of a law and consequent obligation“ (ebd.).

⁴ „It is these feelings, which carry the mind out of itself and beyond itself, which imply a tribunal in future, or reward and punishment, which are so special“ (ebd.).

Der Gewissensvorgang „ist etwas analoges oder ähnliches wie unser Fühlen in menschlichen Beziehungen gegen eine Person, die wir beleidigt haben. Da ist eine Zartheit wie in Tränen, wenn wir fehl gehen, und eine dankbare Innigkeit, wenn wir recht handeln, also etwas, was wir fühlen gegen einen Vater oder verehrten Vorgesetzten, wenn wir ihm mißfallen. So mag der Geist, wenn er dieses sein Fühlen nachdenklich beschaut, vernunftgemäß schließen, daß da ein unsichtbarer Vater ist, auf den als Objekt dies Fühlen sich richtet.“¹

Es ist auf der einen Seite, als lebendiger Vorgang, nicht ein Schließen „aus einem abstrakten Argument kraft der Gewalt der Termini (wie z. B. ‚ein Gesetz beschließt einen Gesetzgeber ein‘), sondern aus der Eigenart des Fühlens, das ich Gewissen nenne“², auf der andern Seite aber ein wahres, wenn auch konkret-einschlußweises Schließen in der ruhigen Erwägung der Eigenart des Gewissensvorgangs, wie Newman es in der vorigen Stelle zeichnete: „vernunftmäßig schließen, das da ein unsichtbarer Vater ist“.

Daraus ergibt sich somit wie von selbst die Ausgestaltung des zweiten Sinnes des „Gott im Gewissen“ bei Newman, d. h. die Art, wie dieser Gewissensweg nun als konkret-persönliche Gestalt des Wesenspunktes objektiver Gottesbegründung-in-sich erscheint. In den Schriften Newmans zeigt sich das zur Deutlichkeit daran, daß derselbe Denker, der den Gewissensweg vor andern Wegen zu Gott vorzieht, doch in zusammenhängenden Darstellungen des Wesens Gottes zum Grundprinzip die überlieferte Gottesmetaphysik nimmt. Das muß als Widerspruch erscheinen, wenn man den Gewissensweg im Gegensatz zum Grundprinzip dieser überlieferten Gottesmetaphysik stellt. Es ist aber folgerichtig, wenn für Newman, wie wir es eben nachgewiesen haben, der Gewissensweg selber in all seiner natürlichen Konkretheit dieses Grundprinzips in sich birgt, d. h. den „Schluß“, wie Newman selber sagt, von der Kreatürlichkeit (die als Spannung von „ist“ und „nicht ist“ im Gewissensvorgang nur ihre innerste Konkretgestalt hat: in seiner Spannung zwischen der „Absolutheit“ und „Ewigkeit“ der Verpflichtung und der „Relativität“ und „Wandelbarkeit“ des Subjektes, in dem dieses „Absolute“ und „Ewige“ aufleuchtet) zur Absolutheit und Ewigkeit Gottes (die, in der augustininischen Form der „via gradationis“, als das in der „Absolutheit“ der sittlichen Verpflichtung Letztgemeinte in deren Tiefen sich kundtut).

Dieser Zusammenhang hat nun auch in den Manuskripten einen eigentümlichen Ausdruck, indem sich an die Skizzen über den Gewissensweg ein Kapitel anschließt über das Bild Gottes, wie es in der letzten Spannung der Ihm zugeschriebenen Attribute erscheint. Es ist ein Lieblingsgedanke Newmans, der schon früh in den Predigten erscheint und dann im „Grammar of assent“ einen charakteristischen Ausdruck hat: die Schwierigkeiten gegen die Glaubensmysterien des Christentums sind nichts Unerhörtes, sondern nur der letzte

¹ „The feeling is one analogous or similar to that which we feel in human matters towards a person whom we have offended, there is a tenderness almost tearful in going wrong, and a grateful cheerfulness when we go right, which is just what we feel in displeasing a father or revered superior. So that contemplating and revolving on this feeling, the mind will reasonably conclude that it is an unseen father who is the object of this feeling“ (ebd.).

² „I say this, not from any abstract argument, from the force of the terms (e. g. A Law implies a Lawgiver), but from the peculiarity of that feeling to which I give the name of conscience“ (ebd.).

Ausdruck der Schwierigkeiten, die im Begriff Gottes selber liegen. Newman leitet diese Schwierigkeit nun hier aus dem Grundprinzip unfres Gotteserkenntnis selber ab. Unser Gotteserkenntnis kann nicht anders, denn vom Kreatürlichen aufsteigen. Aber indem es in der Gesamtschau aller Vollkommenheiten von Kreatur den Vollblick zu Gott hebt, entweder (in der *via negativa*) in Scheidung Gottes von allem irgendwie Kreatürlichen, so daß Gott schließlich als das erscheint, über das ich nur aussagen kann, was es nicht ist, oder (in der *via positiva*) in Schau Gottes als des Absoluten aller kreatürlichen relativen Vollkommenheit. Der erste Weg nun führt für sich allein praktisch zu einer Entfernung Gottes von uns: „Je mehr wir Ihn von uns entfernen, um so mehr entfernen wir uns von Ihm.“¹ Der zweite hingegen hat die Schwierigkeit, daß die kreatürlichen Vollkommenheiten in letzter Spannung zueinander stehen, so daß ihr Zusammendenken in eins entweder ihr Besonderes auslöscht oder keinen rechten lebendigen Begriff der Einheit Gottes aufkommen läßt. „Er ist unendlich eins und doch überströmend vielgehaltig. Wir ziehen Linien, die uns parallel scheinen, weil der Punkt, in dem sie sich treffen, so weit entfernt ist und wir nicht einmal ihr Sich-treffen in ihm sehen und nur erschließen, daß sie sich treffen.“²

In diesen Darlegungen wird mithin ein Doppeltes klar. Erstens, daß für Newman die Gotteserkenntnis überhaupt einen Charakter trägt, der sich in innerer Folgerichtigkeit aus dem Seinsverhältnis des Relativen zum Absoluten ergibt. Zweitens, daß die besondere Gestalt, in der Newman dieses Seinsverhältnis faßt, die augustinische der „*via gradationis*“ ist, der es in besonderem Maße eignet, daß sie von den Dingen weg führt und damit auch in ihren positiven Aussagen über Gott den besondern Akzent auf Seine alles Begreifen übersteigende Unbegreiflichkeit legt. Damit gewinnt das „Gott im Gewissen“ seine letzten Konturen. Kraft des Ersten zeigt sich uns deutlicher der in ihm liegende „Schluß“ vom Verpflichtungserlebnis zum verpflichtenden Gott als Schluß von einem irgendwie „Relativen“ zum Absoluten. Denn da nach Newman das Seinsverhältnis des Relativen zum Absoluten die innere Form von Gotteserkenntnis überhaupt darstellt, so verstärkt sich die ebenfalls dahingehende Färbung, die gemäß unsern früheren Ausführungen das „Gott im Gewissen“ aus sich selber trägt. Das zweite aber erklärt, warum das „Gott im Gewissen“ bei Newman jene eigentümliche relative Unmittelbarkeit trägt, in der Gott in der Verpflichtung fast „gesehen“ wird. Denn indem die spezifisch augustinische Gottesbegründung „*via gradationis*“ ist, d. h. ein betontes immer höher gesteigertes „von weg“ von den Dingen, muß auch das „Kreatürliche“ des Gewissenserlebnisses ins Wesenlose verschwimmen vor dem allwirklich-allwirksamen Gott.

In diesem Sinne werden nun verständlich die wichtigen Zeilen, in denen Newman in den Manuskripten seine Gründe dafür darlegt, daß er den Gewissensweg in seinen Büchern so bevorzugt.

¹ „The more we remove Him from us, so much the more do we remove ourselves from Him“ (1. Dezember 1863).

² He is infinitely one yet He is exuberantly manifold. We draw lines which seem to us parallel, because the point at which they meet is so distant and we do not ever (wohl: even?) see that they do meet in it, we only know by calculation that they must“ (1. Dezember 1863).

„Ich bin zu ihm geneigt, nicht nur seiner inneren Wahrheit wegen, sondern auch wegen seiner großen Zugänglichkeit und Angepaßtheit in diesen Tagen. Erstens: es ist ein Beweis allen gleich zugänglich, Hohen und Niedern, von früher Kindheit an. Er lebt zusammengedrängt in jeder Seele. Er ist immer hervorholbar, braucht keine gelehrte Methodik, ist Heiden eigen und Christen. Zweitens: er ist innerlichst verknüpft mit praktischem Leben. Er ist keine abstrakte Wahrheit, herausgestellt durch den reinen Intellekt oder rein theoretisch wie das teleologische Argument. Er geht in den Kern der Sache und ist die Quelle von praktischer Religiosität zugleich und reiner Religionswahrheit. Drittens: er löst und widerlegt die Annahme einer ‚philosophischen Sünde‘, die in seinem Licht erscheint als Verkehrung dessen, was, leitend oder entgegenend, Stimme Gottes ist, in ein reines Taktgefühl. Viertens: er begründet das Vertrauen auf die Sinne. Denn wenn es einen Gott gibt und ich seine Kreatur, betraut mit einer Sendung [‚Mission‘ als wahrscheinlichste Deutung eines unleserlichen Wortes, gemäß Francis Bacchus], so ist es seine Absicht, daß ich die Sinne gebrauche, und ich nehme dann hin, was sie mir bringen als von ihm kommend, was auch im übrigen ihr intellektueller und philosophischer Wert sein mag.“¹

3.

Der letzte Grund Newmans für das „Gott im Gewissen“ führt uns in sein letztes Problem. Ist es wirklich nur der „konkret-praktische Charakter“ des Gewissensweges, der die Vorliebe Newmans erklärt, oder ist der letzte, wenn auch nicht wissenschaftlich-objektive, so doch wenigstens persönlich-subjektive Grund eine bestimmte letzte erkenntnistheoretische Einstellung, wie sie in dem eigentümlichen vierten Grund durchzuleuchten scheint, eine erkenntnistheoretische Einstellung, die Newman in eine, wenn auch entfernte, Nähe zu Berkeley stellen würde (die Außenwelt als Sinnessprache Gottes)?

Wenn wir zunächst von dem ausgehen, was die Schriften Newmans uns bieten, so läßt sich wohl Folgendes sagen. Die „Discussions and Arguments“ sowie die „Idea of a University“ wie verschiedene Einzelpredigten weisen uns erstens auf einen, man kann wohl sagen, asketischen Grund hin, der seinen Hintergrund im religiösen Natursentimentalismus als einer mächtigen Strömung im England Newmans hat. Newman betont den Gewissensweg, weil er den naturjenseitigen Gott gegenüber einem „Göttlichkeitschimmer“ reiner Natur, den Gott der praktischen Lebensforderung gegenüber einem rein kontemplativ als „schön“ bewunderten Gott der „schönen“ Natur, akzentuiert.

Dieser asketische Grund hat aber fraglos zweitens eine irgendwie persönliche vorwiegende Hinneigung zu seinem Kern, eine Hinneigung, die sich

¹ „I am led to it, not only by its truth, but by its great convenience and appositeness in this day.—1. It is a proof common to all, high and low, from earliest infancy. It is carried about in a compact form in every soul. It is ever available—it requires no learning—it is possessed by pagans as well as Christians.—2. And next it is intimately combined with practice. It is not some abstract truth wrought out by the pure intellect, or wrought out theoretically, as that from design. It goes to the roof of the matter, and is the source of practical religion as well as speculative.—3. It explains and refutes the supposed ‘philosophical sin’, which according to it will be the conversion into a mere taste of that which is the voice of God directing or rewarding.—4. It forms a basis for belief in the senses—, for if there be a God, and I am His creature with a (mission?), He means me to use the senses—and I accept what they convey as coming from Him, whatever be its intellectual and philosophical worth (vide my University Sermon on Development)“ (7. November 1859).

im anglikanischen Newman in einer herben und hie und da fast puritanisch strengen Abwendung vom Naturhaften zeigt, freilich einer Abwendung, die in keiner Weise so etwas wie Verachtung in sich trägt, sondern eher ein schmerzliches und wie nach Innen blutendes Verzichten, — eine persönliche Färbung, die im katholischen Newman wohl in wachsendem Maß ihre fast krampfhaft angelegte Spannung verliert, aber doch auch den reifen Kardinal wie ein leiser Schleier der Melancholie umflort.

In dieses mehr asketisch-persönliche Moment fließt aber endlich auch ein Letztes ein, daß man geneigt sein könnte, „erkenntnistheoretisch“ im besondern Sinn zu nennen. Es offenbart sich in den eigentümlichen Stellen der berühmten Frühpredigt über die Engel, der Arianergeschichte („The Arians of the fourth century“) und der Apologia: die Sinnenwelt wie als Traumgebilde, wie als Sinnenschimmer rein geistiger Welt, als „Ökonomie“, d. h. als Sinnen-sprache göttlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit. Dieses Moment nun, das der reife Newman zu überwinden sucht, spricht ohne Frage auch in dem merkwürdigen letzten Grund mit, den Newman in den Manuskripten für seine Bevorzugung des Gewissenweges anführt. Das wird, wie es scheint, noch deutlicher in jenen Stellen der Manuskripte, die, freilich sporadisch und in der Form hinflizierter, weiterhin zu prüfender Möglichkeiten, erkenntnistheoretische Fragen erörtern.

Eine erste Gruppe von Erörterungen behandelt die Frage, ob die letzte erkenntnistheoretische Grundlage ein „blinder Glaube“ sei („foi aveugle“), nach der von Ward und Newman gemeinsam bekämpften französischen Theorie, sei es an die eigene Existenz, sei es an die Gesundheit der eigenen Fähigkeiten. Newman antwortet, daß das Letzte eine unmittelbare Einsicht in die eigene Existenz im unmittelbaren Bewußtsein der eigenen Fähigkeiten sei. Ich habe nicht einen „Glauben“ an mein Dasein oder meine Fähigkeiten, sondern „ich bin mir bewußt, daß ich bin, indem ich mir bewußt bin, daß ich denke („cogito ergo sum“), fühle, mich erinnere oder rede.“¹ „Ich gehe nicht von einem Satz zu einem andern über, wenn ich mein Dasein weiß im Wissen um mein Fühlen, sondern ein und derselbe Bewußtseinsakt stellt mir vor, was ich nachher willkürlich in zwei Sätze zerlege, indem ich zwei Aspekte aus vielen andern desselben Dinges herauszeichne.“² Einen „Glauben“ nimmt an diesen Stellen Newman nur für die Erkenntnis der Außenwelt an. „Die Sinneserfahrung ist nicht ein Objekt des Glaubens, sondern des Bewußtseins, aber das zweite (die Gegenwart usw.

¹ „I am conscious that I am, because I am conscious I am thinking (cogito, ergo sum) or feeling, or remembering or comparing or exercising discourse“ (7. November 1859).

² „I do not advance from one proposition to another, when I know my existence from being conscious of my feeling, but one and the same act of consciousness brings home to me that which afterwards at leisure I draw out into two propositions, denoting two out of many aspects of the one thing“ (ebd.).

An anderer Stelle sagt er: „Whereas the consciousness which I possess that I exist may be drawn out into ‘I am, for I feel’, ‘I am, for I remember’, ‘I am, for I think’, ‘I am, for I reason’, in all cases there is the ‘for’, or the consciousness of the presence of that condition on which the coincidence of the initial and secondary object of consciousness depends. I am conscious I exist in that I feel; but this ‘in that’ is what is commonly called a reason or the symbol of a act of reasoning“ (ebd.).

der äußern Objekte) ist ein Objekt des Glaubens. Ihre Wahrheit ist nicht eingeschlossen in jenen Akt des Bewußtseins, in dem ich erkenne, daß ich bin.“¹

Erscheint in dieser ersten Gruppe von Erörterungen des erkenntnistheoretischen Problems die Erkenntnis von Außenwelt von der Erfahrung des Innen scharf getrennt, so daß diese Gruppe für sich genommen fast die Gefahr eines gewissen Solipsismus in sich schließen könnte, so knüpft eine zweite Gruppe Innenwelt und Außenwelt fast leibnizisch zu- und ineinander. Newman stellt sich die Frage, wie der Geist zu den übersinnlichen Ideen von Einheit, Ganzheit usw. komme, und antwortet mit der Theorie, daß mit der Sinneserfahrung der Geist sozusagen zu sich selbst erwache und in diesem Erwachen zu sich selbst und aus ihm heraus „die Sinne durch seine eigenen Ideen deute“². Es wäre dies also ein mittlerer Standpunkt zwischen einer Annahme „eingeborener Ideen“ (die Newman ausdrücklich in den Manuskripten ablehnt) und einer Ableitung der Ideen aus der Sinneserfahrung (was für den Newman der Akzentuierung der Innenwelt erst recht ein unmöglicher Standpunkt ist). Aber Newman schließt die Darlegungen dieses Standpunkts mit einer Frage, die ihn selber in Frage stellt und auf eine tiefere Lösung hindeutet, die nicht den Weg einer Ableitung des einen aus dem andern (Außenerfahrung aus Innererfahrung oder umgekehrt) geht, sondern den weiseren Weg einer Rückführung in das letzte Ineinander beider. „Wie man vom Geiste sagen mag, gemäß meinen Darlegungen, daß er die Sinne durch seine eigenen Ideen deute, so kann es nicht geleugnet werden, daß das, was wir aus Erfahrung durch die Sinne lernen, zur Deutung der Erfahrung des Geistes wird.“³ „Die Frage ist [also], ob nicht alle unsere Bestimmungen, Ordnungsprinzipien, Denkformen in gleicher Weise von sichtbarer sinnlicher Erfahrung kommen, obgleich unser Denken einen wahren Erkenntnisgegenstand unabhängig von den Sinnen hat.“⁴

Dieser „Zirkel“, wie Newman ihn nennt, und mit dessen einfacher Feststellung die Darlegungen der zweiten Gruppe schließen, führt aber von selbst zur dritten Gruppe, die vielleicht die wichtigste ist, da sie eine formale Auseinandersetzung Newmans mit Kant enthält (4. Februar 1860). In ihr (die zeitlich später als die Darlegungen der beiden ersten Gruppen liegt) gibt New-

¹ „I have a sensation of colours and forms—this is one thing. I have a persuasion that these colours and forms convey to me the presence etc. of external objects—this is a second thing. I have said that the sensation is not an object of faith but of consciousness—but the second is an object of faith—its truth is not bound up in that act of consciousness by which I know I am (ebd.).“

² „I grant or I assume, that the soul would not think without some external stimulus; that if it were cut off from all external communication from the external world, it would pass this life in a sort of torpor. . . . But then, as soon as it is roused, it reflects upon itself, and thereby gains a number of ideas, quite independently of the external world, and with indefinitely more intimateness than the external world could convey them“ (24. Februar 1859). — „The objects then presented by the senses are unmeaning till they are interpreted by the mind; and the mind interprets out of its own resources. It brings to their contemplation the idea of order, arrangement, whole and parts, which seem original“ (3. Dezember 1859).

³ „As the mind may be said, as I have argued above, to interpret the senses by its own ideas, so it cannot be denied that the information supplied by experience through the senses interprets the experience of the mind“ (spätere Anmerkung zu den Ausführungen vom 3. Dez. 1859).

⁴ „The question is, whether all our determinations [folgt ein unleserliches Wort], principles of arrangement, forms of thought do not in like manner come from visible, sensible experience, though our thoughts have a real matter of knowledge independent of the senses“ (ebd.).“

man den Standpunkt vorab der ersten Gruppe fast auf und nimmt für die Erkenntnis der Außenwelt denselben Weg an wie für die Erkenntnis des eigenen Daseins. Die Stelle sei ihrer Wichtigkeit wegen ganz gegeben.

„Kant, dessen Philosophie ich eben in Chalybaus¹ gelesen habe, würde in Bezug auf Bewußtsein sagen: Gewiß, es bezeugt innere Tatsachen des Geistes, aber es ist unmöglich, sie, was immer sie seien, mit irgend einem Auseren zu verknüpfen. Nun, ich sage: Du kannst mich wohl in einen Zustand absoluten Skeptizismus' in Bezug auf alles, was dem Bewußtsein außen ist, führen, aber das bedeutet eine ‚reductio ad absurdum' alles Wissens von etwas, was uns außen ist, von Sinneswissen wie auch (ich würde sagen: noch mehr als) übersinnlichen. Wenn du aber nicht bis in dieses Extrem gehst, das es hoffnungslos macht, überhaupt etwas zu erschließen oder zu erforschen, so mußt du irgend etwas zugestehen, und, was ich dich bitte, zu erlauben, ist dies, daß es wahr sei, daß ich existiere, oder daß mein Bewußtsein, daß ich bin, die äußere Tatsache meiner Existenz meinem Bewußtsein darstellt. Nun sieh, was in dieser einen Annahme eingeschlossen ist, nämlich: Mein Bewußtsein, daß ich bin, ist nicht unmittelbar, sondern indirekt — ‚sentio, ergo sum: ich empfinde, also bin ich'. Darin ist also beschlossen die Gegenwart einer Fähigkeit, durch die ich aus dem, was ich erfahre, die Sicherheit gewinne über das, was ich nicht erfahre, nämlich über mein Dasein, da mein Dasein meinem Bewußtsein außen ist. Wenn nun aber eine nicht erfahrene äußere Tatsache durch Nachdenken über die Erfahrung erkannt werden kann, so kann es auch eine andere. Darum ist die Idee nicht absurd, daß wie ich von ‚sentio — ich empfinde' das Dasein meiner selbst gewinne, so auch von ‚conscientiam habeo — ich habe die Gewissens- erfahrung' das Dasein Gottes und vom Sinnesphänomen das Dasein von Stoffwelt.“²

Das Denkwürdige dieser Stelle ist also, daß Newman, konfrontiert mit einer konsequenten Philosophie des „Allein“ innerer Erfahrung (wie er wenigstens Kant auffaßt), den entscheidenden Sinn seiner eigenen Hinneigung zu einem gewissen Primat innerer Erfahrung erblicken läßt, nämlich erstens, daß er die Erkenntnis des eigenen Ich nicht als unmittelbare fasse, sondern als indirekte, aus einer Analyse von reinem Bewußtsein (Newman macht also vollen Ernst mit der Bewußtseinsgeschlossenheit), und zweitens, daß er sowohl Erkenntnis Gottes wie Erkenntnis der Außenwelt denselben Weg wie

¹ Gemeint ist offenbar H. M. Chalybaus (1796—1862), dessen „Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel“ (1837) zweimal ins Englische übertragen wurde, durch A. Tull (London 1854) und A. Edersheim (Edinburgh 1854).

² „Kant, whose philosophy I have just been reading in Chalybaus, would say as to consciousness: 'Yes, it bears witness to internal facts of the mind, but it is impossible to connect them, whatever they are, with anything external to it. Well then, I say:—You can indeed reduce me to a state of absolute scepticism about everything external to consciousness—but this is a reductio ad absurdum of all knowledge external to us whatever, of senses as well as (I should add much more than) supersensuous knowledge—but if you do not go this extrema length which makes it hopeless ever to reason or investigate at all you must allow something—and all I ask you to allow is this—that is true that I am—or that my consciousness that I am represents the fact external to my consciousness (viz.) of my existence. Now see what is involved in this one assumption, viz. My consciousness that I am is not immediate, but indirect—Sentio ergo sum. In this is involved therefore the presence of a faculty by which from what I have experience of I acquire [Fr. Bacchus vermutet „argue“ statt „acquire“] the certainty of that of which I have not experience, viz. my existence, my existence being a fact external to consciousness. — But if one external unexperienced fact may be known by reasoning upon experience, perhaps another may. Therefore the idea is not absurd that as from 'sentio' I infer the existence of myself, so from ‚conscientiam habeo' I infer the existence of God, and again from the phenomena of sense I have the existence of matter“ (4. Februar 1860).

zum eigenen Dasein gehen lasse, den des „I infer“¹. Damit dürfte über die wahrscheinliche Erkenntnistheorie Newmans und ihre Beziehung zum religiösen Gewissensweg sich wohl Folgendes sagen lassen. Die Verknüpfung des Gewissensweges mit einem Primat innerer Erfahrung entspricht wohl einer gewissen inneren Neigung Newmans, wird aber doch durch eine realistische Erkenntnistheorie überwunden, die freilich insofern auch als solche noch den Charakter einer Akzentuierung innerer Erfahrung trägt, als Newman auch weiterhin die Gotteserkenntnis primär an den Gewissensvorgang knüpft. Es bleibt, auch nach der entschiedenen Auseinandersetzung mit Kant, das letzte, man mag sagen, Irrationale eines Zurückstellens der sinnhaften Außenwelt. Aber es bleibt, wie das zaudernde Hin- und Herschwanken Newmans in diesen Fragen deutlich zeigt, in der gleichen Form, wie sie uns das praktische Verhalten Newmans in seinem Leben zeigt: der für das reale Leben bis zu Brückenbau und Politik und für das Menschenleben bis in seine tiefsten Intimitäten und für das Jubeln und Weinen der Kunst weit Aufgeschlossene — und doch der Einsame von Edgbaston, der alle Publizität flieht, der Distanzierte in aller Freundschaft, der aszetisch auf Ausübung seiner Violinkunst Verzichtende: das schmerzliche Antlitz, wie es Lady Coleridge uns verewigt hat².

* * *

Was ist aber doch der letzte Grund, daß der unerreichte Meister einer Philosophie und Theologie konkret-persönlicher Religiosität sich für eine tiefere Analyse, durch eine zum mindesten ungeklärte Erkenntnistheorie bedingt zeigt? Nichts anderes als der notwendige Tribut des Menschlichen in jeglichem Menschenwerk. Es ist die unbegreifliche Souveränität einer göttlichen Leitung des Weltlaufs, daß sie nicht nur die großen Irrwege der Wahrheit dienstbar macht, sondern auch in den großen Leuchten der Wahrheit selber das Pauluswort Wirklichkeit sein läßt: Wenn ich schwach bin, bin ich stark.

Erich Przywara S. J.

¹ Was solche „Analyse“ bei Newman bedeutet, zeigt ein Vergleich mit der phänomenologischen „Sinn-Analyse“. Für wahre Phänomenologie ist „Sinn-Analyse“ Analyse des inneren Formal-Objektes des Aktes, also des „Gedankens“ als des „noëma“ des „Denkens“ bzw. des „Wertes“ als des „axioma“ des Wertfühlers usw., also erstens (in Roman Ingardens guter Verwendung scholastischer Ausdrücke) nicht des „obiectum materiale“ oder eines bestimmten „Was“ des Gedankens bzw. Wertes, sondern des „obiectum formale“, d. h. des „Daß“ eines Gedankens bzw. Wertes überhaupt, — zweitens des inneren intentionalen, nicht des realen Objektes. Für Newman dagegen ist der Gegenstand der „Analyse“ das „obiectum materiale“ (z. B. nicht die „Verpflichtung“ als Objektkorrelat von „Sich-verpflichtet-wissen“, sondern der persönliche Gott als Vater und Richter) und das Real-Objekt (denn es geht um Real-Ich, Real-Gott, Real-Welt). So sehr darum Newman auch (im Gegensatz zu „reason or middle term“) gelegentlich von „continuous meditation . . . in the way of intuition“ spricht, so ist es für ihn doch, so oder so, ein Schlußverfahren („I infer“, „reasoning upon experience“ von dem „from what I have experience“ zu dem „of which I have not experience“) freilich (weil für ihn das Problem des Beweisgehalts des „konkreten Denkens“ gestellt ist) die Explizitierung eines im lebendigen Akt einschlußweisen Schlußverfahrens (das „involved in“ zum „explicit“) zur Reingestalt.

² Eine geistvolle Zusammenschau dieses eindringlichsten aller Newman-Bilder mit den Bildern aus der Zeit des Kardinalats stellt die Newman-Büste eines jungen Münchener Künstlers, Ostwald Hofmanns, dar, die allen Newman-Freunden aufs wärmste empfohlen sei (München, Bohnmerkt. 10 Kg.). Vgl. auch „Hochland“ 24 I (1926/27) 248.