

selbst im Größten. Auch in Oliver Cromwell war etwas Erbarmungswürdiges, ein Mensch, von Leiden und Qualen erschüttert, ein verwehendes Blatt in dem Sturm des Weltgeschehens. Und doch — auch dieses arme Blatt war etwas Einmaliges, Unersetzliches, allen irdischen Dingen unendlich Überlegenenes, wie es in allen Menschen ist, wie es aber in den großen Persönlichkeiten ergreifender erscheint, weil es hinter dem äußern, vergänglichen Glanze steht als das Eigentliche, Echte, Tiefe und Ewige. Dieses Menschliche tritt in Cromwell zu Tage in seinem schönen Familienleben, in seiner Trauer um die früh entrissene Tochter, in der zarten, bis ins Alter und in den Tod währenden Liebe zur Gattin, in seiner rührenden Hilflosigkeit angesichts der staatlichen Macht, die in seine Hände gelegt war und mit der er eigentlich nichts Rechtes anzufangen wußte, und — in seinem religiösen Ringen und Kämpfen. Man kann nicht anders als auch den Menschen Cromwell lieben, gerade ihn, der in seiner letzten Stunde wieder dem furchtbaren Zweifel an seiner Auserwählung überantwortet schien. Ob man die Gnade auch wieder verlieren könne, fragte er den Prediger: „Ich weiß“, sagte er, wie beruhigend zu sich selbst, „daß ich mich einst in der Gnade befunden habe.“ Aber die Zweifel kehrten immer wieder. „Es ist furchtbar“, murmelte er, fast in seinem letzten Augenblick, „in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“

Das Ergreifendste, das Wunderbarste in den Menschen, auch in den großen Menschen, ist eben doch immer wieder ihr Menschsein: *ecce homo*.

Harnack und Newman

Von Jakob Overmans S. J.

In den Jahren seit 1930, als Adolf Harnacks Tochter Agnes am Leben ihres Vaters schrieb, wurde in den Niederlanden von Katholiken und Nichtkatholiken die dort ohnehin schon beträchtliche Literatur über Newman um auffallend viele gründliche Werke vermehrt. Dieser Zufall rückt in geistiger Schau die beiden zugleich gegensätzlichen und verwandten Gestalten zusammen, deren Ringen um die Kirche zwei gerade heute wieder Beachtung heischende Seelenhaltungen ergreifend verkörpert. Beide gingen vom christlichen Offenbarungsglauben aus, beide durchforschten mit ungewöhnlicher Begabung die frühchristlichen Urkunden wie die Lebensformen des Christentums der Gegenwart, beide waren mit Licht und Schatten der römisch-katholischen Kirche vertraut — und doch kamen sie im Wesentlichen zu so verschiedenen Ergebnissen, daß Newman auf der Höhe seines Lebens ein gläubiger Katholik wurde und es trotz jahrzehntelanger Enttäuschungen bis zum Tode mit aufrichtiger Überzeugung blieb, während Harnack mit dem offenbarungsgläubigen Lutherum seiner Kindheit brach und erst recht die katholische Kirche entschieden ablehnte.

Zum Verständnis der religiösen Entwicklung Harnacks bietet das Buch

seiner Tochter wesentliche Hilfe¹. Natürlich wird man darin weder eine abschließende Würdigung der wissenschaftlichen und organisatorischen Leistungen des Theologen noch vollen Aufschluß über Vorzüge und Fehler des Menschen suchen, aber die Verfasserin ist durch ihre eigenen akademischen Studien mit der geistigen Welt ihres Vaters vertraut und hat eine solche Fülle von handschriftlichen Bemerkungen und Briefen zur Verfügung gehabt, daß aus ihrer gewandten und keineswegs überschwenglichen Darstellung die persönliche Haltung Harnacks gegenüber der christlichen Religion an vielen Stellen deutlicher hervortritt als aus der langen Reihe seiner gedruckten Arbeiten.

Hauptsächlich aus Briefen schöpft auch eine nach holländischem Brauch umfangreiche Dissertation über Newmans Kirchenerlebnis, die von der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Utrecht angenommen worden ist². Der nichtkatholische, mit großem Ernst auch sonst um die christliche Einheitsbewegung bemühte Verfasser geht sehr genau und manchmal fast zu ausführlich allen seelischen Wandlungen nach, die sich in Newmans Ringen um die volle Erfassung der Kirche als der Verkörperung der göttlichen Offenbarung feststellen lassen. Die vielen zur Beweisführung erforderlichen Textauszüge werden in der Ursprache ohne Übersetzung angeführt, so daß man das innere Verhältnis Newmans zur Kirche wohl nirgendwo so unmittelbar überschauen kann.

Ursprünglich stand Harnack dem christlichen Offenbarungsglauben wahrscheinlich näher als Newman. Der Dorpater Theologe Theodosius Andreas Harnack erzog seine hochbegabten Söhne im strengsten Lutherum, und sowohl seine erste wie seine zweite Frau stimmten darin ganz mit ihm überein und ergänzten durch ihre ungewöhnliche religiöse Zartheit die fromme Festigkeit des Vaters. Dagegen hatte Newman, der aus einem Londoner Bankhause stammte, in den Kinderjahren fast nichts von einem genau umschriebenen Glaubensbekenntnisse gehört. Er selbst sagte später, daß er sich als Knabe um die Gebote des Christentums wenig gekümmert und im ganzen für kirchliche Dinge nicht viel übrig gehabt habe. Dennoch begann er sein Universitätsstudium als streng dogmengläubiger Christ — und Harnack nicht.

Harnack schrieb mit 17 Jahren, mehrere Monate vor seinem Dorpater Abiturientenexamen, an einen Freund, er werde Theologie studieren; denn selbst wenn das Christentum ein Irrtum wäre, sei es „von dem größten Interesse“, der Geschichte dieses weltbewegenden Irrtums nachzugehen. Außerdem führe jede große Lebensfrage auf religiöses Gebiet, und so hoffe er, in der Theologie „den Weg zur Lösung der Hauptprobleme unseres Lebens zu finden“. Und dann bekannte er geradeaus: „Nicht eine Fülle fertig gemachter Glaubenssätze begehre ich, sondern jeden einzelnen Satz in dem Gewebe will ich mir selbsttätig produzieren und zu eigen

¹ Adolf von Harnack, Von Agnes von Zahn-Harnack. 8^o (580 S. mit 4 Abb.) (Berlin 1936, Hans Bott). Kart. M 7.50. Im Folgenden mit H bezeichnet.

² De Kerk in het Leven en Denken van Newman. Von Dr. W. H. van de Pol. 8^o (XVI u. 304 S. mit einer Abb.) Nijkerk 1936, Callenbach. Hfl. 3.—. Im Folgenden mit P bezeichnet.

machen“ (H 40). Im Gegensatz zu dieser jugendlichen Dogmenscheu kam Newman, kurz bevor er mit 15 Jahren die Universität Oxford bezog, unter dem Einflusse seines kalvinistischen Lehrers Mayers zu einer so klaren und vorbehaltlosen Hingabe an ein dogmatisch gegebenes Christentum, daß ihm noch als Kardinal diese „innere Wandlung“ sicherer war, wie er sich ausdrückte, als daß er Hände und Füße habe (P 62 ff.).

Der Knabe offenbarte hier eine Denkweise, die für sein ganzes Leben kennzeichnend blieb. Die englischen Oratorianer Bacchus und Tristram, die den Nachlaß Newmans verwalten und seine Schriften am genauesten kennen, sagen im „Dictionnaire de théologie catholique“, Newman habe 1872 vernichtet, was er im Anschluß an seine „Bekehrung“ vom Jahre 1816 aufgezeichnet hatte, vorher aber einige Stellen daraus abgeschrieben, darunter diese: „Ich weiß, daß ich die Wahrheit habe. Wie weiß ich das? Ich weiß, daß ich es weiß. Wieso? Ich weiß, daß ich weiß, daß ich es weiß.“³ Außerhalb dieses Zusammenhanges finden sich ähnliche Ausdrucksformen einer Gewißheit, die jede Erörterung ausschließt, in Newmans Spätwerk „Grammar of Assent“⁴. Weder dort noch bei der bekannten Darstellung in „Apologia pro vita sua“⁵ gebraucht Newman Wendungen, die im Sinne der Mystiker von einer unmittelbaren innern Erfahrung Gottes verstanden werden müßten. Das Wenige, was van de Pol (36 ff.) anführt, um Newmans Gotteserkenntnis als mystisch bezeichnen zu können, enthält nichts, was über die van de Pol geläufigen Lehren Newmans von der erlebnismäßigen Erkenntnis des Konkreten (real assent) und von dem abgekürzten Schlußverfahren des gesunden Urteils (illative sense) notwendig hinauswiese. Man wird also sicherer gehen, wenn man sich, wie Bacchus und Tristram, mit der Feststellung begnügt, daß Newman selber „die verstandesmäßige Seite seiner Bekehrung hervorhebt“; insofern unterscheidet sich seine Hinwendung zu Gott „klar von den gefühlsmäßigen Bekehrungen, mit denen man sie oft verglichen hat“⁶.

Jedenfalls haben nach Newmans Versicherung an den bereits angeführten Stellen der „Apologia“ mehrere Bücher kalvinistischer Theologen bei seiner innern Umwandlung eine entscheidende Rolle gespielt, und auch in den folgenden dreißig Jahren seines Lebens in Oxford sehen wir nach zahlreichen Zeugnissen seine religiöse Entwicklung durch ernste Studien, vor allem durch geschichtliche Studien bestimmt. Er war der Meinung, daß Deutsche und mehr noch Franzosen, Italiener und Spanier durch reines Denken, die Engländer dagegen eher durch die Geschichte zur Erkenntnis der Wahrheit kämen (P 278). Mehr als zehn Jahre lang durchforschte er systematisch die Kirchenväter und die Akten der ersten Konzilien. Solange er in den anglikanischen Bischöfen noch die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel erblickte, gab die kirchliche Vergangenheit ihnen in seinen Augen eine überwältigende Weihe. „Jeder Bischof“,

³ Vacant, Dictionnaire de théologie catholique XI, I (Paris 1931) 329.

⁴ Vierte Auflage (London 1874) 195 ff.

⁵ (London 1931) 107 f.

⁶ Dictionnaire de théologie catholique XI, I, 328.

sagte er in einer Predigt, „erinnert an eine lange Geschichte von Kämpfen und Heimsuchungen, von Leiden und Sorgen, von Hoffnungen und Befürchtungen vieler Jahrhunderte. Ihnen verdankt er, daß er heute hier steht. Er ist das lebende Denkmal der Toten. Er ist die Verheißung mutigen Streites und treuen Bekenntnisses und, wenn es sein muß, frohen Martertodes nach dem Beispiel alter Zeiten. Auf unsern Kirchenmauern sehen wir ihre Bilder, ihre Gräber sind unter unsern Füßen, und wir haben das Zutrauen, ja wir haben die Gewißheit, daß Gott uns heute sein wird, was er ihnen war“ (P 102). Einige Jahre später schrieb er unbedenklich: „Wer sich in die Geschichte vertieft, kann nicht Protestant bleiben“ (P 247). Erst nach sehr langem Forschen und Beten und unter häufigem innerem Widerstreben war er 1845 zu dieser Überzeugung gekommen. Sie hatte sich ihm, wie er kurz vorher bekannte, schon seit 1839 mehr und mehr aufgedrängt. „Ich sah“, heißt es in einem seiner Briefe, „wenn ich mich nach der Frühzeit des Christentums richten sollte, daß der Papst eine ganz andere Stelle in der Kirche einnahm, als ich gedacht hatte. Während sich diese Vermutung in meinem Geiste festsetzte und ich selbständig die geschichtlichen Tatsachen betrachtete, brach das ganze anglikanische System rings um mich zusammen“ (P 174 f.).

Diese Erkenntnis der altchristlichen Geltung des Papsttums und damit der katholischen Kirche war auch Harnack vor der Mitte seiner Lebenszeit aufgegangen. Als er 1909 über Batiffols Buch: „L'Eglise naissante et le catholicisme“, urteilte, „mit größerer Sachkenntnis“ könne man „den Beweis für die wurzelhafte Einheit von Christentum, Katholizismus und römischem Primat nicht unternehmen“, fügte er hinzu, er selber habe vor 22 Jahren in seiner Dogmengeschichte „unter gewissen Reserven“ dargestellt, daß die altrömische Kirche der Apostel schon die wesentlich katholischen Züge getragen habe, und diese Anschauung sei dann durch andere nichtkatholische Forscher bestätigt worden. Also scheine „der katholischen Geschichtsbetrachtung, ohne daß sie sich selbst sonderlich bemüht hätte, der Sieg zugefallen zu sein“. Aber in Wirklichkeit fehle „noch immer alles, um hier von einem Siege sprechen zu können“. Zunächst sei „die Kluft zwischen Jesus und den Aposteln nicht überbrückt und nicht zu überbrücken“, und dann seien in der Zeit von den Aposteln bis um die Mitte des 3. Jahrhunderts langsam immer neue Änderungen eingetreten. Batiffol habe trotz seiner „bekannten gründlichen Sachkenntnis“ der Reihe nach „die kleinen Winkel übersehen, die in ihrer Summation die größten Richtungsänderungen ergeben“⁷.

Wie ein Geschichtsforscher trotz seiner „gründlichen Sachkenntnis“ die von Harnack behaupteten „größten Richtungsänderungen“ der Kirche zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert „übersehen“ kann, ist gewiß nicht ohne weiteres begreiflich. Völlig unerklärbar wäre aber die angeblich nicht zu überbrückende Kluft zwischen Jesus und den Aposteln — wenn Harnack an die Gottheit Jesu glaubte. Denn wie kann Gott als erste Lehrer und Leiter der von ihm für alle Zeiten gestifteten Kirche durch

⁷ Theologische Literaturzeitung 34 (1909) 51 ff.

ausdrückliche Berufung Männer wählen, von denen er kraft seiner Allwissenheit voraussieht, daß sie seinen Auftrag sofort wesentlich ändern werden? Tatsächlich hat Harnack sich, seit er wissenschaftlich arbeitete, nie zur Anerkennung der Gottheit Christi verstehen können, und es ist merkwürdig, daß ihn nicht eigentlich geschichtliche Gründe dazu bestimmt zu haben scheinen, obwohl er den geschichtlichen Weg für den zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit am besten geeigneten hielt. Man müsse „das Dogma durch die Geschichte läutern“, schrieb er z. B. 1888 an Althoff; nicht durch Exegese und Dogmatik, sondern durch „die Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung“ werde „der Bann lastender und die Gewissen verwirrender Traditionen“ gebrochen (H 176). Daß aber ein Geschichtsforscher den von Loofs vertretenen Satz: „Das Leben Jesu war kein rein menschliches“, anerkennen solle, nannte Harnack in einem Briefe an Loofs „ein horrendum“; man ver falle damit „rettungslos in den Dokerismus oder in die Zwei-Naturenlehre“, müsse also entweder leugnen, daß Christus wirklicher Mensch sei, oder gar behaupten, daß er Gott und Mensch zugleich sei (H 247).

Die Zweinaturenlehre und alle übernatürlichen Geheimnisse des Glaubens hielt Harnack von vornherein für unannehmbar. An seine livländische Verwandte Marie von Oettingen schrieb er 1883: „Unser Herz und Geist kann im Diesseits nicht von Rätseln und Mysterien leben und durch den Glauben an ihre Existenz stark und selig werden, sondern er braucht ein helles Licht und eine bis zum Grunde faßbare Botschaft.“ Wer untersuche, ob Christus „wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch“ gewesen ist, gerate „notwendig“ auf „Paradoxien“, und der christliche Glaube vertrage nicht, „daß man seine Gewißheit an Paradoxien hängt“ (H 100 ff.). In dem zu Beginn der neunziger Jahre mit großer Erregung geführten Kampf um die Verpflichtung der protestantischen Prediger auf das Apostolische Glaubensbekenntnis bezeichnete Harnack die Worte „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau“ als eine Behauptung, die „vielen gläubigen Christen unglaublich ist“ (H 198). Als ein Jahrzehnt später der Babel-Bibel-Streit auch die Frage der Gottheit Christi wieder aufwarf und in einem für die Öffentlichkeit geschriebenen Briefe Kaiser Wilhelms II. an den Admiral Hollmann das Bekenntnis stand: „Christus ist Gott in menschlicher Gestalt“, bemerkte Harnack öffentlich dagegen, man könne nicht mehr sagen als „Gott war in Christus“ (H 345). Noch drei Jahre vor seinem Tode wiederholte er aus Anlaß der Lausanner Weltkonferenz für Glauben und Verfassung, „aus erkenntnismäßigen und aus religiösen Gründen“ sei es „zahlreichen Christen seit zwei Jahrhunderten“ unmöglich, Christus für Gott zu halten; trotz der „Einzigkeit der Gottessohnschaft Christi“ dürfe man „nach Analogie des Wohnens Gottes in den gläubigen Menschen“ nur sagen: „Gott war in Christus“ (H 541).

Aus dieser Leugnung der Gottheit Christi folgt selbstverständlich, daß es für die Erkenntnis des wahren Glaubens noch nichts Entscheidendes bedeuten würde, wenn Harnack zugäbe, die „Kluft zwischen Jesus und den Aposteln“ sei überbrückt, d. h. die Kirche der Apostel, in der Harnack

ausgesprochen katholische Züge findet, habe wirklich die von Christus offenbarte Lehre unverfälscht gepredigt — denn ist Christus nur Mensch, so fehlt ein allseitig geschlossener Beweis dafür, daß er sich nicht geirrt hat. Wirklich geht aus einem lehrreichen Briefe Harnacks an seine Tochter Anna hervor, daß er sich in seinem Glauben volle Freiheit wahrte, nach eigener Einsicht auch von Christus abzuweichen. Anna fühlte sich in einer protestantisch-orthodoxen Erziehungsanstalt darüber beunruhigt, daß die dort vorgetragene Lehre vom Teufel nicht mit den Ansichten ihres Vaters übereinstimmte. Harnack antwortete ihr, es könne „kein Zweifel sein, daß die Heilige Schrift einen persönlichen Teufel meint . . ., und daß Christus und die Apostel an die Existenz eines persönlichen Teufels geglaubt haben“, aber damit sei nicht „das letzte Wort“ gesagt, denn die Bibel sei nicht unfehlbar. Die Lehre vom Teufel erkläre sich aus allgemeinen Zeitvorstellungen, „die wir nicht mehr teilen“; außerdem sei „die ganze Vorstellung auch in philosophisch-theologische Schwierigkeiten verwickelt“. Aber „trotzdem könnte es ja einen Teufel geben, und tiefsinnige, keineswegs auf den Kopf gefallene Leute behaupten das heute noch. Sie glauben, die innere Erfahrung von seiner Existenz gemacht zu haben. Ich habe eine solche Erfahrung nicht gemacht; daher, und weil die historischen Berichte mir nicht schlechthin maßgebend sind, kann ich mich von seiner Existenz nicht überzeugen.“ Er halte „die kategorische Behauptung: ‚Es gibt keinen Teufel‘, für unvorsichtig“; man solle lieber sagen: „Ich kenne keinen Teufel und kann mich bisher von seiner Existenz nicht überzeugen“ (H 284 f.).

Nun würde man sehr irren, wenn man diese Geisteshaltung Harnacks einfach als kalten, religiös schwer zugänglichen Rationalismus zu deuten unternähme. Wie ein Brief an Loofs erkennen läßt, „fühlte er sich wie der Problemstellung so der Frömmigkeit des Rationalismus verwandter als der der Romantik, deren Gefühlskraft und innere Lebendigkeit er freilich nicht missen wollte“ (H 244). Er liebte sein Leben lang die Innigkeit alter Kirchenlieder (H 110) und hielt regelmäßig im Kreise seiner Angehörigen Hausandachten, bei Familienfesten mit Ansprachen über Bibeltexte, so bei seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag über die Worte: „Herr, ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und Treue, die du an deinem Knechte getan hast“ (H 535). Vergebens bemühte er sich als Generaldirektor der Königlichen Bibliothek in Berlin, daß auf den gewaltigen Neubau die Inschrift „Veni Creator Spiritus“ gesetzt werde; aber als er am Tage der Einweihung in den erblichen Adel erhoben wurde, wählte er diese Gebetsworte als Wappenspruch (H 337). Sein wissenschaftliches Arbeiten ordnete er bewußt auf ewige Werte und auf Gott hin (H 84 221). Er wollte nicht davon lassen, „daß die feierlichen Fragen des religiösen Gewissens, wie es durch das Christentum erzogen ist, auch heute noch das verborgene Fundament und Hauptstück der Kultur bilden“ (H 347). Er unterstützte eifrig die Heidenmissionen und empfand das als Pflicht, weil das Christentum, wie er sagte, „nicht eine Religion neben andern“, sondern „die Religion selbst ist“, und weil „daher erst in ihr und durch sie jedes Volk und die Menschheit das wird, was sie sein sollen“ (H 227).

Ausdrücklich erklärte er es zu Beginn seiner Vorlesungen über das Wesen des Christentums als einen Irrtum, von Wissen und Wissenschaft zu erwarten, „man könne diese so ausdehnen, daß sie alle Bedürfnisse des Geistes und des Herzens umspannt und befriedigt“. Diese Erkenntnis falle „zentnerschwer“ in „manchen Stunden heißer Arbeit auf unsere Seele“. Darauf kommt er am Schlusse des Buches zurück, wo er mit Berufung auf seine dreißigjährigen Mühen sagt: „Die Religion, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, ist es, die dem Leben einen Sinn gibt; die Wissenschaft vermag das nicht.“⁸ Nicht einmal das eigentliche Wunder lehnte er mit rationalistischer Unbedingtheit ab; denn er schrieb an Loofs: „Ich weiß nur, daß, wenn ich andere lehre, ich ihnen mit dem Wunder nicht kommen darf, auch nicht mit einem; denn einmal ist hier ein Freibrief für allemal. Aber wenn mir einst aufgehen sollte, daß Gott einmal die Himmel zerrissen und contra naturam eingegriffen hat, so wird diese Offenbarung hoffentlich keinen ganz unvorbereiteten Jünger finden“ (H 248).

Kein Übermaß an Rationalismus versperrte ihm das Verständnis für die Offenbarungswelt göttlicher Geheimnisse, sondern ein geradezu auffallender Mangel an philosophischer Klarheit und Gründlichkeit. Im Alter von 37 Jahren schrieb er an Martin Rade, anfangs hätten ihn die „sehr eingehend betriebenen Studien Kants und der englischen Philosophen“ derart in der „Erkenntnis der Unmöglichkeit der Metaphysik“ bestärkt, daß er jahrelang ein „rigider Positivist“ gewesen sei. Statt zu „spekulieren“, habe er es vorgezogen, „sich mit den großen Persönlichkeiten der Geschichte zu befreunden“, und wenn er jetzt der idealistischen Philosophie mehr zutraue als früher, komme das vielleicht daher, daß er „diese Studien nicht mehr von Grund aus betreibe“ (H 546). Wie sehr er den Blick für Philosophie verlor, zeigt ein Brief Houston Stewart Chamberlains, mit dem Harnack im November 1901 beim deutschen Kaiser auf dem Schloß des Fürsten Eulenburg war. Chamberlain und Harnack wurden gute Freunde, dachten aber so verschieden, daß Chamberlain an Cosima Wagner schrieb: „Der Reichskanzler mußte förmlich intervenieren, als Harnack Kant jede Bedeutung absprach — man könnte ihn ruhig aus der Geschichte streichen, meinte er, es würde nichts fehlen; das Wenige, was von ihm Wert besitze, sei schon in Plato usw. Da riß mir denn doch die Langmut“ (H 353). Immer wieder stößt man, wo Harnack ein Dogma ablehnt, auf ein Versagen des philosophischen Unterscheidungsvermögens. So schimmert die Verwechslung wesentlicher Begriffe deutlich durch, wenn er sagt, die katholische Kirche fasse die „Erlösung“ als „die Erfüllung mit einer übernatürlichen göttlichen Substanz, die an Stelle unserer irdischen Natur tritt“ (H 215), während die hier offenbar gemeinte heiligmachende Gnade in der katholischen Theologie weder als Substanz bezeichnet wird noch die „irdische Natur“ verdrängt. Ebenso sieht er nicht, daß „die Beziehungen der alttestamentlichen Stoffe zu der babylonischen Kulturwelt“ und „die Inspiration des Alten Testa-

⁸ Das Wesen des Christentums. 45.—70. Tsd. (Leipzig 1903) 188.

ments“ miteinander sehr wohl vereinbar sind (H 344). Besonders was die Begriffe Person und Natur in ihrer Anwendung auf Gott und Christus bedeuten, ist ihm völlig entgangen, und doch stützt er auf diese beiden Begriffe und auf seine ebenfalls mangelhafte Durchdringung des Religionsbegriffes die Ablehnung der Gottheit Christi (H 541). Mit aller gebührenden Zurückhaltung räumt seine Tochter wenigstens ein, daß er „kein Philosoph im fachlichen Sinne“ war, und mit gutem Grunde fügt sie hinzu: „Gegen die Terminologie der philosophischen Schulen war er mißtrauisch“ (H 546 f.). Bei so dürftiger philosophischer Ausrüstung kann es nicht überraschen, daß Harnack den scharfsinnigen Gedanken der an der griechischen Dialektik geschulten Kirchenväter und Scholastiker oft nicht zu folgen vermochte. Deshalb wählte er sich bei seinen dogmengeschichtlichen Untersuchungen gerade auf den wichtigsten Punkten der Offenbarungslehre von vornherein vor die Aufgabe gestellt, das Entstehen nicht einer religiösen Wahrheit, sondern eines religiösen Irrtums nachzuweisen, und im Gegensatz zu Newman bedeutete für ihn die Erkenntnis der Wesensgleichheit zwischen der altchristlichen und der heutigen katholischen Kirche keinen Erweis ihrer Wahrheit.

Allerdings war auch Newman, wie van de Pol mit Recht bemerkt, „weder Theologe noch Philosoph, wenigstens nicht, wenn man darunter einen Fachgelehrten oder Systematiker versteht“ (P 10). Zur Klärung dieser Frage hat der Löwener Professor Paul Sobry durch seine gründliche psychologische und vor allem stilkritische Erforschung der Denkweise Newmans, die er nicht ausschließlich an dem im Titel seiner Dissertation genannten Werke untersucht, wohl am meisten beigetragen⁹. Carlyle, der sich ja nicht selten lieber kräftig als genau ausdrückte, billigte Newman so viel Verstand zu wie einem „mittelgroßen Kaninchen“ (S. 48). Was ernst zu nehmende Kritiker, auch katholische, an ihm häufig vermißt haben, ist keineswegs die Schärfe des Verstandes, sondern die Geradlinigkeit der Gedankenführung und die schulgerechte Geschlossenheit der Behandlung eines Themas. Newman denkt gewöhnlich nicht in abstrakten Begriffen, sondern in konkreten Vorstellungen, er spricht mehr aus, was ihn selber bewegt, als was für alle Gültigkeit haben soll, er kann den Eindruck der Unsicherheit machen, weil er seine Behauptungen immer wieder eingeschränkt, aber bei genauerem Zusehen beweisen diese Einschränkungen eher die Feinheit seiner Beobachtung. Viele Fäden vereinen sich in seinen Büchern zu einem leuchtenden Gewebe: „Fäden des Wissens und des Glaubens, der Erkenntnis und des sittlichen Strebens, der Kreatur und der Übernatur laufen immer wieder aufeinander zu, kreuzen sich und sind zuletzt untrennbar ineinandergeflochten“ (S. 190). Wer Sobrys Buch liest, kann sich zahlreiche Beispiele für Newmans ungewöhnlich scharfes Denken sammeln, da gerade die von Sobry durchforschten Vorträge über den Universitätsgedanken sich oft in hohen philosophischen Bahnen bewegen. Und wie klar Newman schon in seiner anglikanischen Zeit die

⁹ Newman en zijn *Idea of a University*. Von Paul Sobry. 8^o (VIII u. 208 S.) (Löwen 1934, Universitätsbibliothek) Fr. 30.—. Im folgenden mit S bezeichnet.

schwierigen theologischen Begriffe der tridentinischen Lehre über die Eucharistie gegen die Auffassungen der englischen Hochkirche abgrenzte, hebt van de Pol gebührend hervor (P 211 ff.).

Newman wäre daher sehr wohl befähigt gewesen, vor seinem Eintritt in die katholische Kirche streng wissenschaftlich zu prüfen, ob die Annahme der Glaubensgeheimnisse verstandeswidrig sei. Er hatte keine Veranlassung dazu, weil er sich keiner verstandeswidrigen Zumutung bewußt war. Als Kardinal bekannte er im Jahre 1887, die „großen und brennenden Wahrheiten“, die er dem Religionsunterricht seiner Knabenzeit verdanke, habe die römisch-katholische Kirche seinem Herzen „mit frischer und immer wachsender Kraft eingeprägt“. Diese Kirche habe das „einfache Christentum seiner ersten Lehrer erweitert“, aber sie habe es „in keiner Weise verdunkelt, verwässert, geschwächt“. Vielmehr habe er „in Christi Gottheit und Erlösung, in seiner wirklichen Gegenwart im Altarssakrament, in seiner göttlichen und menschlichen Macht“ mehr „Kraft, Hilfe, Geborgenheit und Trost“ gefunden als früher (P 252). Einen Widerspruch zwischen dem katholischen Glauben und den wirklichen Ergebnissen der Wissenschaft hielt er für so sicher ausgeschlossen, daß er schrieb, der echte Katholik lache über den Einfall, „irgend etwas könne auf irgend einem wissenschaftlichen Wege gefunden werden, was einem Dogma seiner Religion widerspräche“¹⁰. Diese überlegene Gewißheit ergab sich für Newman aus der einfachen Erwägung, daß keine wissenschaftliche Entdeckung im Gegensatz zu Gottes Allwissenheit stehen kann, und daß derselbe allwissende Gott die von ihm gegründete Kirche vor der Verfälschung des Glaubensgutes schützt, das er ihr für alle Zeiten anvertraut hat.

Stand aber einmal fest, daß die katholische Kirche die von Gott gewollte Religionsgemeinschaft ist, so durfte Newman den Eintritt in sie nicht von dem Verhalten ihrer Mitglieder abhängig machen. Das galt ihm ebenso selbstverständlich für die anglikanische Kirche, solange er überzeugt war, daß sie die wahre Kirche Christi sei. Nach Gottes „geheimnisvoller Fügung“, sagte er damals in einer Predigt, habe „die heilige Kirche unheilige Mitglieder“ und gebe ihre Segnungen auch Unwürdigen. „Glaube und Unglaube, Demut und Stolz, Liebe und Selbstsucht sind seit den apostolischen Zeiten in derselben Gemeinschaft vereint gewesen, und kein menschliches Auge ist scharf genug, sie voneinander zu trennen“ (P 120). Deshalb urteilte Newman als Anglikaner über Rom, das er 1833 besuchte: „Es ist sehr schwierig, über Rom etwas zu sagen, weil da Gutes mit Schlechtem vermengt ist... Die Verderbtheit des christlichen Systems dort ist beklagenswert — aber dort ruht doch der Staub der Apostel, und die heutigen Geistlichen sind ihre Nachfolger“; freilich ließen sich diese Nachfolger nach seiner damaligen Ansicht eine „elende Verfälschung der Wahrheit“ zu schulden kommen, mit der man sich „keinen Augenblick“ abzufinden vermöge (P 93). Einige Jahre später faßte er seine Anklagen gegen die Anhänger Roms in einem Aufsatz zur Verteidigung des Angli-

¹⁰ Idea of a University (London 1931) 466.

kanismus so zusammen: „Bevor wir in ihrer Kirche mehr Geradheit, Wahrheit und Offenheit sehen, mehr pünktlichen Gehorsam gegen die geringsten Gebote Gottes, mehr Gewissenhaftigkeit in der Wahl der Mittel, einen weniger politischen, berechnenden, habgierigen Geist, weniger Intrigen, weniger Hohles und Oberflächliches, weniger Anpassung an den Geschmack der Massen, weniger Nachgiebigkeit gegen die Laster der Reichen..., solange werden wir ihnen ebenso fern bleiben wie jetzt“ (P 201). Allerdings kam er durch tiefere Studien allmählich zu der Einsicht, daß er die Haltung Roms in wesentlichen Punkten mißverstanden und zu Unrecht verdächtigt hatte, und schon zwei Jahre vor seinem Eintritt in die katholische Kirche nahm er diese übertriebenen Anklagen öffentlich zurück (P 240 f.).

Trotzdem war er, als er katholisch wurde, auf unerfreuliche Dinge gefaßt. „Ich gehe“, schrieb er an seine Schwester, „zu Leuten, die ich nicht kenne und von denen ich sehr wenig erwarte. Ich mache mich zu einem Ausgestoßenen, und das in meinem Alter.... Was anders kann mich dazu treiben als eine harte Notwendigkeit?“ (P 47.) In den ausführlichen Darstellungen seines Lebens, besonders in der von Wilfrid Ward (London 1912), ist genau belegt, wieviel Mißerfolg und Verkennung, wieviel heimliche und offene Gegnerschaft selbst an hohen kirchlichen Stellen er oft für seine edelsten Bemühungen erntete. Die damalige katholische Kirche besaß in England noch keine Männer von der Geistesweite, die zum Verständnis seiner ungewöhnlichen und allerdings nicht leicht zu behandelnden Art erforderlich gewesen wäre. Newman aber hatte die feste Überzeugung, in der katholischen Kirche die wahre Kirche Christi gefunden zu haben, und gegen diese Erkenntnis bewiesen alle widrigen Erfahrungen nichts. Als 1862, 17 Jahre nach seinem Übertritt, englische Zeitungen das Gerücht verbreiteten, er wolle zum Anglikanismus zurückkehren, antwortete er: „Seit ich in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen worden bin, habe ich keinen Augenblick an ihr gezweifelt. Ich glaube und habe immer geglaubt, daß der Papst der Mittelpunkt ihrer Einheit und Stellvertreter Christi ist. Immer habe ich, wie noch jetzt, ohne Vorbehalt an allen Sätzen ihres Bekenntnisses festgehalten, ich bin von ihrem Kult, ihren Anordnungen und Lehren durchaus befriedigt, und ich wünsche und hoffe gegen alle Hoffnung, viele liebe Freunde, die ich im Protestantismus zurückgelassen habe, möchten mein Glück teilen.“ Und 1868 fügte er aus ähnlichem Anlaß hinzu, angesichts der tiefen und kraftvollen Wahrheit der katholischen Kirche „wiege die Verkennung, die man von einzelnen, wenn auch noch so hochstehenden Menschen erfahre, leicht wie Staub. Hier liegt das wahre Geheimnis der kirchlichen Macht, aus diesem Grunde ist die Kirche unvergänglich, ist sie Unterpfand und Anfang der himmlischen Ruhe“ (P 258 ff.).

Eine solche Betrachtungsweise war Harnack unmöglich, weil er sich die Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten durch seine unzulängliche Philosophie verbaut hatte. Wohl sah er in der katholischen Kirche „die größte religiös-politische Schöpfung der Geschichte“ (H 317), und er sprach auch öffentlich aus, daß es viele katholische Theologen „von außer-

ordentlichem Wissen und ungewöhnlichem Scharfsinn“ gibt, die „felsensfest davon überzeugt sind, daß nur die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi und ihr Papst sein Statthalter ist“, aber er ließ diese Theologen nur deshalb wissenschaftlich gelten, weil die Wissenschaft „auch die sonderbarsten Voraussetzungen“ unbehelligt lassen müsse, „wenn sie ihr als Überzeugungen entgegentreten, und wenn die, welche sie hegen, sie mit wissenschaftlichen Mitteln darzutun streben“ (H 416). Ebenso empfand Harnack die katholische Einheit, die Verehrung des Altarssakramentes, die Übung der Beichte und das Klosterleben als wertvolle Anregungen zur Herübernahme, nicht der Formen, aber der Grundgedanken, in den Protestantismus (H 408). Was er hier als Grundgedanken ansah, hielt sich ganz im Kreise natürlicher Frömmigkeit, und schon daß er in demselben Vortrage, der diese Zugeständnisse enthielt, das Christentum nach Kulturstufen bewertete, oder daß er es unerträglich fand, wenn Bischöfe die päpstliche Unfehlbarkeit vor der Konzilsdefinition bezweifeln und nach der Konzilsdefinition bedingungslos glauben, läßt deutlich erkennen, wie wenig er in das übernatürliche Leben der von Christus gestifteten Kirche eingedrungen ist. Weder sein begeisterter Drang nach geschichtlicher Wahrheit, noch die mitreißende religiöse Wärme, von der seine theologischen Schriften und mit mir Tausende seiner Hörer Zeugnis ablegen können, vermochten die Mängel seiner philosophischen Voraussetzungen zu überwinden.

Vielleicht hemmte ihn auch noch anderes. Wer als Gymnasiast erklärt hatte, er begehre nicht „eine Fülle fertig gemachter Glaubenssätze“, sondern er wolle sich „jeden einzelnen Satz selbsttätig produzieren und zu eigen machen“ (H 40), wer als Theologieprofessor auf die besorgte Andeutung einer Verwandten, er wolle doch nicht „aus dem christlichen Glauben das Mysterium und damit das Allerheiligste, über die menschliche Vernunft Gehende beseitigen“, die Antwort gab: „Das Christentum darf uns keine neuen Rätsel aufgeben“ (H 100), und wer dann die Mysterien zu den „unerträglichen Lasten“ zählt, die „abzutun“ seien (H 103), der besitzt wohl nicht die gegenüber der Frage nach einer göttlichen Offenbarung allein gezielende Seelenverfassung. Denn er will von seinem beschränkten Ich aus den Inhalt der Offenbarung entscheidend mitbestimmen, während er bloß demütig zu erforschen hätte, ob Gott etwas offenbart hat, da von vornherein feststeht, daß eine wirkliche Offenbarung Gottes wahr und gut ist und dankbar anzunehmen, wie immer sie lautet.

Für Newman war das selbstverständlich. Zu den letzten Zeilen, die er als Anglikaner für die Öffentlichkeit schrieb, gehören diese: „Erkläre nicht das als Wahrheit, was du wahr haben möchtest, und mache dir kein Götzenbild aus deinen Lieblingsträumen.“¹¹ Als die schließlich „allein durchschlagende Antwort“ auf die Frage, wie Newman dazu gekommen sei, katholisch zu werden, bezeichnet van de Pol sein Wort: „Man muß bereit sein, zu denken und sich der führenden Hand Gottes so willig überlassen, daß man ihr folgt, wohin es auch sei“ (P. 22 f.).

¹¹ An Essay on the Development of Christian Doctrine (London 1927) 445.

Letzte Klarheit darüber, warum Newman katholisch geworden ist und Harnack nicht, ist mit alldem doch nicht gewonnen, nicht einmal soweit, wie es durch genau untersuchte unmittelbare und mittelbare Selbstzeugnisse so reichbegabter, immer um die Religion kreisender Geister an und für sich möglich wäre. Beide scheuten sich, das tiefste Geheimnis ihrer Seelen zu enthüllen. Als in der Religionspsychologie die Versuche aufkamen, durch Befragung Unterlagen zur Kenntnis des religiösen Erlebnisses zu gewinnen, wandte sich Harnack in einem Brief an Martin Rade mit scharfen Worten gegen „diese unkeuschen und unzarten Enthüllungen“; solche Dinge müßten „wie der Wissenschaft, so dem Austausch ein Geheimnis bleiben“ (H 295). Und seine Tochter bezeugt ganz allgemein, daß er „überhaupt nur höchst selten und immer mit äußerster Zurückhaltung über seine eigene Entwicklung“ gesprochen habe (H 144). Ebenso hat Newman zwar in seiner Apologie mit voller Aufrichtigkeit über den Wandel seiner „religiösen Meinungen“ Bericht erstattet, aber doch die Warnung einfließen lassen: „Wer kann sich selbst und die Unmenge feiner Einflüsse kennen, unter denen er handelt?“¹² Als kurz nach seiner Aufnahme in die katholische Kirche Wiseman und Northcote ihn aufforderten, öffentlich darzulegen, was ihn zum Übertritt bewogen habe, antwortete er: „Ich weiß nicht, wie ich auch mit noch so vielen Worten die Gründe auseinandersetzen könnte, warum ich katholisch geworden bin.... Die Leute sollen nicht sagen: Da haben wir seine Gründe und wissen, was sie wert sind. Nein, ihr habt sie nicht, ihr könnt sie gar nicht haben, wenn ihr nicht etwas von dem durchmacht, was ich durchgemacht habe“ (P 20).

Christliche Philosophie

Von Bernhard Jansen S. J.

Seitdem in dieser Zeitschrift Januar 1935 zu der heißumstrittenen Frage über die Zulässigkeit und den Sinn einer christlichen Philosophie geschrieben wurde — vgl. die dort angeführte reiche Literatur —, sind die Auseinandersetzungen nicht verstummt weder in Fachzeitschriften noch in der Tagespresse: man sehe u. a. die Artikel von Professor J. M. Bochenski O. P. in der Wissenschaftlichen Beilage zur Postzeitung (Nr. 14, 6. April 1935), von Dr. Hilckmann (ebd. Nr. 17 und 30, 27. April und 30. Juli 1935), vor allem die von Balduin Schwarz besorgte deutsche Übertragung von J. Maritains Werk „Von der christlichen Philosophie“ (1935) und die Artikel von Professor Dr. G. M. Manser O. P. im Divus Thomas (1936). Heinrich Finke wendet sich im „Jahresbericht der Görresgesellschaft 1935“ gegen meine Darlegungen in dem Organ des Akademikerverbandes „Der katholische Gedanke“ (1935). Joseph de Vries vertieft und erklärt die Begriffe im Maiheft 1935 dieser Zeitschrift. Wenn ich nach all diesen wertvollen Darlegungen mit ihrem Reichtum an philosophischen und theologischen, metaphysischen und psychologisch-histori-

¹² Apologia pro vita sua, 191.