

»Das schöpferische Prinzip aller Religion«

Das Gewissen bei Kardinal Newman

Von *John F. Crosby, Liechtenstein*

I.

Es wird vielleicht nicht ganz überflüssig sein, Einiges über das Leben Newmans und über die geistige Gestalt, die er war, unseren Ausführungen vorzuschicken. Sein Leben umspannte fast das ganze 19. Jahrhundert: 1801-1890. Er hat als junger Mann mit einem ruhigen Leben als Pfarrer in der Staatskirche Englands und als Dozent in Oxford gerechnet. Schon im Jahre 1833 ging ihm die ersehnte Ruhe verloren. Das war das Jahr, in dem die sogenannte Oxford-Bewegung »ausbrach«. Diese war eine Reformbewegung in der anglikanischen Kirche, die von der Überzeugung getragen war, daß das christliche Leben Englands verweltlicht, die Verkündigung der christlichen Lehre verwässert und die Würde der Kirche als übernatürlicher Gemeinschaft vom Staat mißachtet worden war. Sehr früh ist Newman zum führenden Geist dieser Oxford-Bewegung geworden. Er wirkte durch seine theologischen Abhandlungen, durch seine historischen Studien, seine polemischen Schriften, seine Briefe, seine Gedichte, aber vor allem durch seine Predigten. Die Predigten aus seiner anglikanischen Zeit gehören zu dem Sublimsten, zu dem Erschütterndsten, zu dem Überzeugendsten, was je in der christlichen Verkündigung gesagt worden ist. Nun aber zu seinen historischen Studien: Er ging zu den Vätern der frühesten christlichen Zeiten, vor allem zu den griechischen Vätern von Alexandrien, zurück und hat die damalige englische Kirche an jener ursprünglichen Christlichkeit gemessen, die er bei diesen Vätern gefunden hat. Im Laufe seiner patristischen Studien befaßte er sich mit der Geschichte der arianischen Häresie und stieß dabei zu seinem Entsetzen auf die frappierende Ähnlichkeit zwischen einer gewissen halbarianischen Partei und seiner anglikanischen Kirche, ebenfalls auf eine frappierende Ähnlichkeit zwischen dem Rom des 4. Jahrhunderts und dem Rom des 19. Jahrhunderts. Nach näheren Forschungen, und vor allem nach vielem Ringen, Fasten und Gebet, gelangte er zu der Überzeugung, daß er sich in einer schismatischen Kirche befand. Im Jahr 1845 löste er sich von der anglikanischen Kirche Englands und ließ sich in die katholische Kirche aufnehmen. Damit zerfiel natürlich die Oxford-Bewegung; ihr führender Geist verließ sie, und sie konnte sich nicht mehr halten.

Nur ein Wort noch zur katholischen Hälfte seines Lebens, die ein ganz anderes Gepräge als die anglikanische Zeit trägt. Wenn wir sagen, daß Newman sich als Anglikaner um die Reinheit christlicher Heiligkeit, um die Unbedingtheit christlicher Hingabe und um die Unverfälschtheit der christlichen Lehre bemüht hat, dann können wir – wenn auch etwas vereinfachend – sagen, daß er als Katholik um die Auseinandersetzung mit der modernen Welt bemüht war. Litt er unter der

Weltlichkeit der anglikanischen Kirche, so litt er unter der geistigen Enge der katholischen Kirche, unter der übertriebenen Abwehreinrichtung gegenüber allem Modernen. Daher scheinen so viele seiner katholischen Briefe prophetisch auf jene Erneuerung hinzuweisen, um die das II. Vatikanum bemüht war. Mit anderen Worten: Die beiden kirchlichen Situationen, in denen er sich zuerst als Anglikaner und dann als Katholik vorgefunden hat, haben zwei ganz verschiedene Seiten seines religiösen Wesens herausgefordert. Man kann die einzigartige Weisheit Newmans nur dann erfassen, wenn man die Einheit dieser zwei Seiten erfaßt, das heißt, die Einheit seiner um Gottes Ehre eifernden Abwendung von der Welt und der Kühnheit seiner Aufgeschlossenheit für alles eventuell Wahre und Gute im modernen Denken und Fühlen.¹

Es gibt in Newman noch eine Einheit von Elementen, die allzu oft auseinandergeraten und nur bei einigen wenigen Menschen in ihrer Einheit noch vorkommen. Newman ist eine gigantische Gestalt in intellektueller und in geistiger Hinsicht. Seine Schriften sowohl aus der anglikanischen wie aus der katholischen Zeit zeugen von einer letzten geistigen Bedeutung und Größe. Nun, im Mittelalter und auch früher war es so, daß die bedeutendsten christlichen Denker auch heiligmäßige religiöse Gestalten waren; sie waren keine bloßen Professoren, die das unbedingte Heiligkeitsstreben anderen überlassen haben. Newman knüpft an diese früher gelebte, uns vielfach abhandengekommene Einheit des Ringens um das Verstehen und des Lebens aus dem Glauben an. Sein Leben war durch die Unbedingtheit seiner Gottesliebe ein heiligmäßiges Leben. Sogar im protestantischen England wurde er am Ende seines Lebens von seinen Landsleuten wie eine Art Heiliger verehrt. Pius XII. hat im Gespräch mit Jean Guitton seine Überzeugung geäußert, daß der Tag kommen wird, an dem die Kirche Newman nicht nur als Kirchenlehrer, sondern auch als Heiligen anerkennen wird. Das Wichtigste scheint mir eben die Einheit (im Unterschied zum bloßen Nebeneinanderstehen) zu sein, die Newmans intellektuelles Leben mit seinem Heiligkeitsstreben bildet, die nicht nur in seinem Lebenswandel zum Ausdruck kommt, sondern auch in seinen Schriften und Worten, die ja eine Tiefe und eine Überzeugungskraft besitzen, die die Heiligkeit des Autors geradezu fühlen lassen.

Schließen wir diesen einleitenden Überblick über Newmans Leben und auch über einige Hauptzüge seines geistlichen Wesens mit dem bekannten Wort von Przywara, daß die überragende geistige Gestalt der patristischen Zeit Augustinus, die des Mittelalters Thomas von Aquin und die der Neuzeit eben Newman war.

II.

Wenn man heutzutage das Thema Gewissen anschneidet, denkt man zunächst an die Pflicht jedes Menschen, dem eigenen Gewissen zu folgen und wohl noch mehr an *das Recht* jedes Menschen, ihm zu folgen. Man denkt dann gern an Fälle wie Thomas Morus, wo dieses Recht mißachtet wurde. Geht man das Thema

¹ Man könnte des näheren zeigen, daß diese Kühnheit sich vor allem in der Art zeigt, wie Newman die moderne Wendung zur Subjektivität bei sich vollzieht und verarbeitet. Etwas davon werden wir unten kennenlernen.

Gewissen im katholischen Raum an, so ist man schnell bei dem Problem, wie denn die Autorität der Kirche ausgeübt werden kann, ohne dabei dieses Recht jedes Gläubigen zu verletzen. Zu diesem Problem hat sich auch Newman geäußert.² Doch war es nicht vor allem dieses Problem, das das Gewissen ins Zentrum von Newmans Denken rücken ließ. Am Gewissen interessiert Newman vor allen Dingen dies, daß es »the creative principle of religion (das schöpferische Prinzip der Religion)« ist. Eben diese letzte religiöse Tiefe des Gewissens im Denken Newmans soll uns hier beschäftigen. Es geht uns hier also um das Gewissen aus religionsphilosophischer Sicht und nicht primär aus ethischer Sicht. Unsere Frage lautet: Warum hat Newman gerade im Gewissen die tiefste Quelle des religiösen Erlebens gesehen, das vor der Offenbarung Christi uns möglich ist? Warum hat er das Gewissen mit »dem Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt« identifiziert? Warum hat er unter den verschiedenen Gottesbeweisen immer nur den aus dem Gewissen gebraucht und entwickelt? Warum hat er auf das Gewissen zurückgegriffen, um der verbürgerlichten Christenheit Englands neues religiöses Leben einzuflößen?

Gehen wir davon aus, daß Newman vom Gewissen als dem schöpferischen Prinzip *der Religion* und nicht etwa der Theologie spricht. Er unterscheidet nämlich zwischen einem religiösen und einem theologischen Erfassen Gottes. Das religiöse ordnet er der Vorstellungskraft (*imagination*), das theologische dem Intellekt zu. Das religiöse Erfassen ist konkreter, das theologische abstrakter. Religiös wird Gott, wie Newman sagt, *real* erfaßt, theologisch wird er hingegen vorwiegend *notional* erfaßt. Erläuternd können wir auch sagen: Religiös wird Gott in der lebendigen Begegnung, in der Er sich uns irgendwie offenbart, erfaßt, theologisch dagegen als ein unserem Zugriff jederzeit zugänglicher Gegenstand. Oder noch kürzer, wenn auch stark vereinfachend: Religiös wird Er als Subjekt, theologisch wird Er als Objekt erfaßt. Newman leugnet in keiner Weise die eigene Würde theologischer Erkenntnis, war er doch selbst ein bedeutender Theologe. Er ist sich auch durchaus der Bedeutung der theologischen Erkenntnis für die religiöse bewußt. Aber er interessierte sich weit mehr für die religiöse, und zwar aus seiner pastoralen Gesinnung; er wußte, daß nur die religiöse Erfassung Gottes ein echt religiöses Leben begründen kann. Der theologisch nachdenkende Mensch kann bloßer Zuschauer bleiben, der religiös Fühlende wird in seiner Subjektivität berührt und erschüttert. Nicht weniger als sein Zeitgenosse Kierkegaard durchschaute Newman die hohle Konventionalität der damaligen etablierten Christenheit. Er führte diese Konventionalität auf einen Schwund nicht so sehr der theologischen als vielmehr der echt religiösen Erkenntnis zurück. Daher war er als Pastor besonders um die Wiederbelebung gerade des Religiösen bemüht.

Vielleicht wird mancher einen Subjektivismus in Newmans Unterscheidung zwischen theologischer und religiöser Erkenntnis wittern. Vielleicht wird man von einer unseligen Wendung von der objektiven Wahrheit zum subjektiven Gefühl sprechen und eine Stelle wie die folgende zitieren, die seiner Autobiographie entnommen ist:

² Vor allem in seiner großen Streitschrift »Kirche und Gewissen« (»Letter to the Duke of Norfolk«): Polemische Schriften (Ausgewählte Werke IV) (Mainz, 1959), 111–251.

»Es liegt mir fern, die wirkliche Kraft der Beweisgründe für die Existenz Gottes zu leugnen, die aus der allgemeinen Tatsache der menschlichen Gesellschaft und aus dem Gang der Geschichte genommen werden; aber sie erwärmen und erleuchten mich nicht; sie nehmen den Winterfrost meiner Trostlosigkeit nicht von mir, bringen keine Knospen in mir zur Entfaltung und keine Blätter zum Grünen, sondern lassen meine Seele freudenleer.«³

Warum ich hier keinen Subjektivismus zu entdecken vermag, läßt sich am besten durch eine Analogie mit den menschlichen Beziehungen veranschaulichen. Wenn ich mit einem *Wissen über* einen bestimmten Menschen nicht zufrieden bin und ihm daher begegnen will, um eine innigere Erkenntnis zu gewinnen, die auch ein Kennen ist, wird es wohl niemandem in den Sinn kommen, von einer Subjektivierung meines Interesses für ihn zu sprechen. Es gehört ja vielmehr zur Hingabe an den anderen, zum ernsteren Eingehen auf ihn, daß ich ihn in dieser innigeren, eine eventuelle Freundschaft begründenden Weise kennenlernen will. Analog gehört es zur Hingabe an Gott, eine innigere, echt religiöse Erfassung von Ihm zu erstreben. In dieser Stelle Newmans würde ich also nicht mehr als sein Verlangen nach einer solchen religiösen Erfassung Gottes sehen.⁴

Sie werden nun fragen, wie sollte man religiöses Empfinden und Erfassen erwecken können? Ja, wie ist das überhaupt möglich? Es wäre schon sehr viel, wenn wir uns ein wenig theologische Erkenntnis erwerben könnten; ist es uns aber überhaupt gewährt, etwas von jener konkreteren, existenzielleren, aus der Begegnung mit Gott geborenen Erkenntnis, die Newman als religiös qualifiziert, zu haben?

III.

Hören wir zunächst, wo wir nach Newman diese so kostbare Erkenntnis nicht primär suchen sollen: Nicht sollen wir sie primär in der Welt, d. h. in der Natur und in der Geschichte suchen. Gerade das taten viele Zeitgenossen Newmans im viktorianischen England; er selber sah darin eine große religiöse Ahnungslosigkeit. Wir sollen diese Erkenntnis vielmehr in uns (eben im Gewissen) und nicht außerhalb von uns suchen.

1. Er vertrat diesen Standpunkt zunächst einmal deshalb, weil der religiös Suchende eine fast erschreckende Abwesenheit Gottes von Seiner Welt feststellen muß. Was immer man für theologische Erkenntnisse von der Welt aus gewinnen kann: diese schaut, religiös betrachtet, fast gottverlassen aus. So schreibt er an der soeben zitierten Stelle in der *Apologia*:

»Die Welt scheint einfach die große Wahrheit (daß es Gott gibt) Lügen zu strafen, von der mein ganzes Wesen (aufgrund des Gewissens) erfüllt ist, und die

³ *Apologia pro Vita Sua* (Ausgewählte Werke I) (Mainz, 1951), 279.

⁴ In »*Gaudium et spes*« sieht man, wie es dem II. Vatikanum an der spezifisch religiösen Erkenntnis gelegen ist. In Kap. 14 wird von der Begegnung mit Gott in den Tiefen der Innerlichkeit der Person (*interioritate enim sua*) und in Kap. 16 von der Begegnung mit Gott im Gewissen gesprochen. Diese Stellen hätten nicht viel anders ausfallen können, wenn sie von Newman selbst entworfen worden wären.

Wirkung auf mich ist notwendig nicht weniger verwirrend, als wenn dieselbe Welt meine eigene Existenz leugnete. Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. Das ist für mich eine der großen Schwierigkeiten dieser unbedingten, ersten Wahrheit, von denen ich eben gesprochen habe. Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten.«⁵

Diese Abwesenheit Gottes von Seiner Welt und im Gegensatz dazu Seine Anwesenheit in unserem Innern, im Gewissen, ist so charakteristisch für das religiöse Denken und Empfinden Newmans:

»Diese festgefügte Ordnung der Dinge, in der wir uns finden, muß, wenn sie einen Schöpfer hat, sicherlich in ihren großen Umrissen und ihren Hauptergebnissen von Seinem Willen sprechen. Steht die Gewißheit dieses Prinzips fest, dann ist, wenn wir zu seiner Anwendung auf die Dinge, wie sie sind, übergehen, unser erstes Gefühl das der Überraschung und (ich darf sagen) der Bestürzung darüber, daß Seine Oberaufsicht über diese lebendige Welt eine so indirekte und Sein Handeln ein so verborgenes ist. Das ist die erste Lektion, die wir aus dem Gang der menschlichen Geschäfte gewinnen. Was dem Geist so stark und so peinlich auffällt, ist Seine Abwesenheit (wenn ich so sagen darf) von Seiner eigenen Welt. Es ist ein Schweigen, das redet. Es ist, wie wenn andere von Seinem Werk Besitz ergriffen hätten. Warum gibt Er, unser Schöpfer und Herr, uns nicht irgendeine unmittelbare Kenntnis Seiner selbst? Warum schreibt Er nicht Seine sittliche Natur mit großen Buchstaben auf die Stirne der Geschichte, und warum bringt Er nicht den blinden tumultuarischen Sturz ihrer Ereignisse in eine himmlische, hierarchische Ordnung? ... Warum hat nicht von Anfang der Zeiten an ein einziges gleichförmiges, stetes Licht allen Familien auf Erden und allen individuellen Menschen den Weg gezeigt, wie man Ihm gefallen könne? Warum geht Er nicht mit uns Einzelnen, wie da gesagt wird, daß Er in alten Tagen mit Seinen Erwählten ging? Warum ist es ohne Absurdität möglich, Seinen Willen, Seine Attribute, Seine Existenz zu leugnen? ... Wir sehen einander und wissen auch voneinander; wenn wir schon den Anblick von Ihm nicht haben können, warum haben wir nicht wenigstens das Wissen? Er aber ist im Gegenteil in ganz besonderer Weise 'ein verborgener Gott'; und mit allen unseren Anstrengungen können wir nur an der Oberfläche der Welt einige wenige blasse und fragmentarische Ausblicke (views) auf Ihn mühsam zusammensuchen.«⁶

Es folgen tiefe Reflexionen über die Übermacht des Bösen und das unbegreifliche Ausmaß des Leidens in der Welt und über unser dadurch verstärktes Gefühl, in einer gottverlassenen Welt zu leben.

Also, von einer religiösen Erkenntnis begründenden Begegnung mit Gott in der Welt kann keine Rede sein. Wie wir aber sehen werden, findet Newman im

⁵ A. a. O. 278 f.

⁶ Entwurf einer Zustimmungslehre (The Grammar of Assent) (Ausgewählte Werke VII) (Mainz, 1969), 278 f.

Gewissen nichts von einer solchen schmerzlichen Abwesenheit Gottes; im Gewissen findet er weit mehr als »einige wenige blasse und fragmentarische Ansichten von Ihm.«

2. Vielleicht wird man sagen, daß diese Worte Newmans sich mehr auf die Geschichte als auf die Natur zu beziehen scheinen, und vielleicht wird man dann fragen, ob er denn wirklich auch in der Natur eine solche Abwesenheit Gottes empfand. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die Frage bejahe, wenn er auch nicht die gleiche Unordnung in der Natur wie in der Geschichte empfand. Wenn mir der Rahmen dieses Aufsatzes es erlauben würde, würde ich Newmans Verständnis der religiösen Möglichkeiten des Naturerlebnisses anhand seiner tief-sinnigen Reflexionen über die Tiere näher erläutern. In aller Kürze aber soll zumindest dies gesagt werden: statt in den Tieren nur eine beglückende Offenbarung der Weisheit und der vorsorglichen Güte Gottes zu erblicken, hat Newman die Tiere als zutiefst rätselhaft, ja als geradezu unheimlich empfunden. Er empfand sie als »so wunderbar und wild in ihrer Gestalt«⁷, und an dieser Stelle führt er aus, warum wir eigentlich viel mehr über die Engel als über die Tiere wissen. Er fand es schwierig, den Zusammenhang zwischen ihnen und dem Gott, der sie erschaffen hat, zu erfassen.⁸ Ich glaube, Newman hätte sich sehr verstanden gefühlt in der folgenden tiefen Äußerung von Urs von Balthasar:

»Darum kann der Kosmos auch nicht mehr so ungebrochen, wie es Väter und Scholastiker in der Nachfolge Plotins sahen, als eine Verstrahlung der göttlichen Gnadensonne verstanden werden, sondern ist heute viel tiefer gezeichnet von der abgründigen Unbegreiflichkeit göttlicher Entscheidung aus grundloser Freiheit.«⁹

Bei all dem muß man im Auge behalten, daß Newman nicht leugnen würde, daß man von der Natur ausgehend *theologische* Erkenntnisse entwickeln kann; er sagt nur, daß man von diesem Ausgangspunkt nur dürftige *religiöse* Erkenntnisse gewinnen kann. Er würde auch nicht leugnen, daß man vielfach Gott in der Natur wiedererkennen kann, wenn man aus einer schon bestehenden religiösen Grundhaltung heraus an sie herangeht. Er sagt nur, daß das religiöse Erkennen kaum seinen *Ursprung* im Erlebnis der Natur wird nehmen können, jedenfalls nicht in dem einzigartigen Ausmaß, in dem es seinen Ursprung im Erlebnis des Gewissens nehmen kann.

3. Newman meint, daß das Wenige an religiöser Erkenntnis, das sich der Natur abgewinnen läßt, sehr oft dem Ausweichen vor unserer Schuld und Erlösungsbedürftigkeit Vorschub leistet. Denn in der Natur, auch in der religiös erlebten Natur, erfassen wir nichts von der göttlichen Gerechtigkeit, von Gott als Richter, von der Last unserer Schuld. Wenn man all dem ausweichen, sich aber als gläubig noch verstehen will, liegt es sehr nahe, nur den Gott, der sich in der Natur kundgibt, kennen zu wollen. In seiner strengen, aufrüttelnden Predigt »Die Religion des Tages« spricht Newman von denen, die die Religion verharmlosen und verflachen

⁷ Newman, Pfarr- und Volkspredigten (Predigten IV) (Stuttgart, 1952), 233f.

⁸ Vgl. Newman, Essays on Miracles (London, 1918), 147–153.

⁹ Von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien, 1956), 110.

und wie sie sich dabei von einer allein an der Natur sich entzündenden Religion gut zu bedienen wissen. Da sagt er von ihnen:

»Doch sie *alle* legen die (wie sie es nennen) düsteren Anschauungen der Religion beiseite; sie alle trauen sich selber mehr als dem Worte Gottes... sie sind bereit, die gefällige, trostvolle, einem kultivierten Zeitalter natürliche Religion zu ergreifen. Sie legen großen Nachdruck auf Werke über *natürliche Theologie* und meinen, daß in diesen alle Religion enthalten sei, während es doch in Wahrheit keine größere Täuschung gibt als die Annahme, solche Werke seien an sich in irgendeinem wahren Sinne überhaupt religiös. Religion ist, wie treffend bemerkt worden ist, etwas *auf uns Bezügliches*, ein System von Geboten und Verheißungen Gottes *an* uns. Aber was haben wir zu schaffen mit Sonne, Mond und Sternen? Oder mit den Gesetzen des Universums? Wie sollen diese uns unsere Pflicht lehren? Wie wollen sie zu *Sündern* sprechen? Sie sprechen überhaupt nicht zu Sündern. Sie wurden geschaffen, ehe Adam fiel. Sie 'künden den *Ruhm* Gottes', aber nicht Seinen Willen. Sie sind alle vollkommen, alle harmonisch, aber diese Lichtheit und Vorzüglichkeit, die sie in ihrer eigenen Schöpfung herauskehren, und die göttliche Güte, die darin sichtbar ist, sind von wenig Bedeutung für den gefallenen Menschen. Wir sehen hier nichts von Gottes *Zorn*, von dem das Gewissen eines Sünders laut spricht, so daß da keine gefährlichere (wiewohl gewöhnliche) List Satans ist, als uns abzulenken von unsern eigenen, geheimen Gedanken, um uns unser eigenes Herz vergessen zu machen, das zu uns vom Gott der Gerechtigkeit und der Heiligkeit redet, und unsere Aufmerksamkeit nur auf den Gott zu lenken, der die Himmel schuf...«.¹⁰

Wir sind vielleicht geneigt, Newman entgegenzuhalten, daß wir auch in der Natur sicherlich Zeichen der Entfremdung von Gott finden und das stöhnende Warten der Natur auf die Erlösung durch die Offenbarung der Söhne Gottes vernehmen können. Newman würde uns antworten, daß man diese optimistische Lieber-Gott-Stimmung wohl auch aufgrund eines vertieften, ihm persönlich, wie wir sahen, sehr liegenden Naturerlebnisses kritisieren könnte, daß aber ein solches Erlebnis seine eigentliche religiöse Interpretation erst aufgrund des Gewissenserlebnisses (speziell des schuldigen Gewissens) erhalten kann und daß es daher kein *ursprüngliches* religiöses Erlebnis wie das des Gewissens ist.

4. Es gibt bei Newman einen ganz andersartigen Grund für seine Weigerung, bei der Erwerbung der religiösen Erkenntnis von der Welt auszugehen. Es ist dies kein speziell religionsphilosophischer, sondern vielmehr ein allgemeinphilosophischer Grund, der gleich gut für die theologische wie für die religiöse Erkenntnis gilt. Er ist nämlich zutiefst davon überzeugt, daß wir erst aufgrund des Gottvertrauens mit Sicherheit wissen können, daß es eine außerhalb unseres eigenen Bewußtseins bestehende Welt überhaupt wirklich gibt. Man kann also nicht von der Welt zu Gott aufsteigen, da wir das Dasein Gottes schon erfaßt haben müssen, um das Dasein der Welt erfassen zu können. Newman denkt in diesem Punkt also ganz ähnlich wie Descartes, der ja bekanntlich von seinem Ich ausgehend zunächst die

¹⁰ Newman, Die Kirche und die Welt (Leipzig, 1938), 166f.

Existenz Gottes beweist und dann erst und aufgrund eines Gottvertrauens zur Wirklichkeit der Welt gelangt.¹¹

Für Newman erlaubt uns die Begegnung mit Gott im Gewissen nicht nur, Gott in der Welt wiederzuerkennen – das versteht sich ohne weiteres – sondern auch – und das überrascht zunächst – die Welt als wirklich seiende Welt überhaupt erst zu erkennen.

Es ist nun an der Zeit, uns dem schon viel angesprochenen Gewissen direkt zuzuwenden. Wie können wir aus ihm das gesuchte religiöse Erkennen und Fühlen schöpfen, das wir aus der Welt umsonst zu schöpfen versuchten?

IV.

Newman unterscheidet zwei Aspekte des Gewissens. Wir müssen von dieser Unterscheidung ausgehen, falls wir ihn verstehen wollen. Er sagt, das Gewissen hat »ein kritisches Amt«, aber auch ein »richterliches Amt«. Diese zwei Aspekte des Gewissens werden nur mit anderen Worten bezeichnet, wenn er sagt, daß das Gewissen »ein Urteil der Vernunft«, aber auch »einen herrischen Befehl« (magisterial dictate) enthält. Das kritische Amt wird dann ausgeübt bzw. das »Urteil der Vernunft« wird gefällt, wenn ich Recht und Unrecht prinzipiell verstehe, d. h. allgemeine, sittliche Erkenntnis gewinne, oder mit anderen Worten, wenn ich die Inhalte des natürlichen Sittengesetzes verstehe. Komme ich nun in eine Situation, in der ich versucht bin, das als unrecht Erkannte zu tun, dann wird das »richterliche Amt« des Gewissens ausgeübt. Ich vernehme einen Imperativ, einen »herrischen Befehl«, mein Vorhaben zu lassen. Dann bin ich mir eines verbotenden Gesetzes bewußt. Damit erlebe ich Gewissen in einem anderen, nach Newman eigentlicheren Sinne. Dies ist jedenfalls das religiös potente Gewissen. Es ist Gewissen als das Erlebnis des Imperativs, des nur durch einen Gehorsamsakt zu erfüllenden Rufes an mich.¹²

Dadurch, daß er eine religiöse Deutung nur des richterlichen und nicht des kritischen Gewissens erstrebt, glaubt Newman, den ihm geläufigsten Einwand erledigen zu können, daß nämlich das Gewissen immer wieder allerlei prinzipiellen Irrtümern erliegt und daß man Gott im Irrtum doch nicht erkennen kann. Wahrheit und Irrtum ist Sache des Gewissens in seinem kritischen Amt, während Newman Gott vor allem in dem Imperativ, der ja Sache des Gewissens in seinem richterlichen Amt ist, sucht. Wenn wir zwischen Materie und Form im Gewissenserlebnis unterscheiden (Newman verwendet diese Begriffe nicht), könnten wir sagen, der Einwand bezieht sich auf häufig vorkommende *Mängel in der Materie* des Gewis-

¹¹ Eine wichtige Quelle für dieses Thema bei Newman ist das Papier, das erst posthum als das Kap. IV in A. J. Boekrad, *The Argument from Conscience to the Existence of God* (Louvain, 1961) veröffentlicht wurde. In dem Papier sind auch die Stellen, die Newman aus den eigenen Schriften zitiert, zu beachten. Leider fehlt uns im Rahmen dieses Aufsatzes die Gelegenheit zu zeigen, daß diese These Descartes und Newmans gar nicht so absonderlich ist, wie sie manchem zuerst erscheinen mag, und daß sie meistens ziemlich verständnislos zurückgewiesen wird.

¹² Ich stelle diese entscheidende Unterscheidung Newmans nach den Ausführungen der Zustimmungstheorie, Kap. V, § 1, dar. Es ist übrigens bemerkenswert, daß bedeutende Ethiker nach Newman auf die gleiche Unterscheidung gestoßen sind, ohne sie bei Newman gekannt zu haben. So z. B. D. von Hildebrand, »Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis«, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* V (1922), 477–480, und auch R. Otto, *Aufsätze zur Ethik* (München, 1980), 194f.

sens, Newman aber sucht eine religiöse Tiefe in der *Unbedingtheit der Form* des Gewissens.

Stellen wir wirklich das Erlebnis eines solchen Imperativs in uns fest, dann ist es nicht weit bis zu dessen religiöser Deutung; ja, es ist im Grund schwieriger, beim Festhalten dieses Erlebnisses sich der religiösen Deutung zu verschließen, als sie durchzuführen. Alles hängt also von der Phänomenologie des Gewissens ab und davon, ob wir das Gebieterische der sittlichen Forderung in der Erfahrung wirklich aufweisen können. Newman setzt diesen Aufweis voraus und geht gleich weiter mit seiner religionsphilosophischen Analyse des Gewissens. Aber wir wissen, daß seit Newman die ethische Skepsis sich dermaßen breit gemacht hat, daß man das Phänomen der imperativischen Verpflichtung erst erarbeiten muß. Nehmen wir also einige der heute gängigen Hauptzweifel zur Kenntnis.

Viele meinen, daß die eigentlichen sittlichen Forderungen viel »mäßiger« bzw. bloß hypothetischer Art sind, wie sie sagen; dementsprechend sieht man in einer gebietenden Forderung nichts als eine krankhafte seelische Erscheinung, so etwas wie eine Zwangsneurose oder ein krankhaftes Bedürfnis nach Abhängigkeit. Andere lassen das Gebieterische im Gewissen als eine »normale«, wenn auch eine letztlich zu überwindende Entwicklungsstufe gelten. Vielleicht erklären sie es aber als Produkt einer Internalisierung irgendwelcher menschlichen Autorität, mit einem Wort als Super-Ego. In dem einen, so gut wie in dem anderen Fall kommt eine religiöse Deutung des Gewissens nicht in Frage. Nun setzt sich Newman mit diesen zwei Einwänden zwar nicht ausdrücklich auseinander, doch braucht man seine phänomenologische Analyse nicht viel weiter zu führen, um schon zu einigen überzeugenden Antworten zu gelangen. Versuchen wir, zwei solcher Antworten zu finden.

1. Wenn man *aufgrund der eigenen Einsicht* sich verpflichtet weiß, dann macht man sich die Verpflichtung dermaßen zueigen, man internalisiert sie dermaßen, daß man sich als zutiefst frei in der Verpflichtung weiß, auch wenn die Verpflichtung Hartes erfordert: alles kommt auf die eigene Einsicht in den Grund der Verpflichtung an. Nun spricht der Einwand von Gewissenserlebnissen, bei denen das Gebieterische der Verpflichtung etwas Bedrückendes, die Freiheit Beengendes dadurch erhält, daß der Verpflichtete die volle eigene Einsicht in den Sinn seines sittlichen Tuns eben nicht besitzt. Er würde das Bedrückende überwinden und wieder sittlich frei werden, wenn er nur zur eigenen Einsicht gelangen könnte. Würde er aber damit das Gebieterische der Verpflichtung prinzipiell überwinden? Ist dieses unzertrennlich von einem Mangel an eigener Einsicht? Ein Beispiel legt eine verneinende Antwort nahe: als Sokrates nach vielen Überlegungen einzusehen glaubte, daß er aus dem Kerker nicht fliehen dürfte, hat seine wohlbegründete, durchaus eigene Einsicht das Bewußtsein des unbedingten Nichtdürfens nicht ausgelöscht, sondern erst begründet. Es kann also das Bewußtsein einer unbedingten sittlichen Forderung mit dem Super-Ego oder mit einem neurotischen Zwang nicht gleichzusetzen sein, da nur das Letztere, nicht aber das Erstere durch eigene Einsicht unterminiert wird. In Newmans Begriffen: man könnte zeigen, wie das Gewissen in seinem kritischen Amt mit dem eigentlicheren, gebietenden und anklagenden Gewissen so zusammenarbeitet, daß jenes dieses nicht verdrängt, sondern begründet.

2. Um eine zweite Antwort im Sinne Newmans auf die moderne Kritik am Gewissen zu finden, gehe ich von einem der wundervollsten, staunenswertesten Phänomene im Leben der Person aus. Der »herrische Befehl« der eingesehenen sittlichen Forderung erschüttert uns zutiefst, er berührt uns im intimsten, heiligsten Zentrum unserer Existenz, er ruft uns in der existenziellsten Weise an, er läßt uns in einzigartiger Weise als Person leben und aus uns selbst in letzter Freiheit handeln. Verglichen mit diesem erschütterten, potenzierten Leben im Gewissen kommt uns das Alltagsleben wie verschlafen vor. In der Berührung mit dem »herrischen Befehl« sind wir uns auch bewußt, daß wir uns eine furchtbare Wunde in unserem Inneren zufügen und alle Quellen unseres Glückes vergiften würden im Falle, daß wir an ihm vorbeihandeln würden. Man hätte vielleicht gedacht, daß das Gebieterische des Gewissens nur von außen an uns unnachgiebig herantritt und unsere Subjektivität vergewaltigt. In Wirklichkeit aber erweckt es sie, nimmt sie ernst, ruft uns in unserer Freiheit an. Man kann von einem paradoxalen Ineinander von Objektivität und Subjektivität, von Forderung und Innerlichkeit im Gewissen, so wie Newman es verstanden hat, sprechen.

Es ist mir, wie gesagt, nicht bekannt, daß Newman jemals von dieser Innerlichkeit der Person gerade im Zusammenhang mit dem Gewissen spricht, doch ist sie in vielen anderen Zusammenhängen ein großes Thema seines Schrifttums, wie man etwa aus dieser Stelle ersieht:

»Verstehen, daß wir eine Seele besitzen, heißt unseren Abstand empfinden von der sichtbaren Welt, unsere Unabhängigkeit von ihr, unser Eigensein, unsere Individualität, unsere Macht, so oder so zu handeln, unsere Verantwortlichkeit für unser Tun.«¹³

Gerade das, was Newman hier Seele nennt (was wir vielleicht eher Person nennen würden), wird im Gewissen wie sonst nirgends erlebt, durchlebt. Die folgende Stelle dringt wohl noch tiefer in das Geheimnis personaler Existenz ein:

»Oder wiederum: überblickt eine volkreiche Stadt; Scharen ergießen sich durch die Straßen, einige zu Fuß, andere in Fahrzeugen, und, könnten wir hineinschauen, die Läden sind voll Menschen und die Häuser desgleichen. Jeder Teil ist voll des Lebens. Daraus gewinnen wir eine allgemeine Vorstellung von Glanz, Pracht, Wohlhabenheit und Energie. Aber was ist die Wahrheit? Nun, daß jedes Wesen in diesem großen Gewühl sein eigener Mittelpunkt und alles um ihn herum nur Schatten ist, nur 'ein eitler Schatten', in welchem er 'wandelt und vergebens sich abmüht'. Jeder hat seine eigenen Hoffnungen und Ängste, seine eigenen Wünsche, Urteile und Ziele; er ist sich selbst alles und kein anderer bedeutet ihm in Wirklichkeit etwas. Niemand außer ihm kann ihn wahrhaft fassen, kann seine Seele fassen... Er hat in sich eine unergründliche Tiefe, einen grenzenlosen Abgrund des Daseins; und die Szene, in der er für einen Augenblick auftritt, ist nur gleich dem Sonnenstrahl auf ihrer Oberfläche.«¹⁴

Es ist so gut wie sicher, daß die besondere Tiefe, mit der Newman die Innerlichkeit der Person erlebt hat, vor allem auf sein Gewissenserlebnis zurückgeht, auch wenn er den Zusammenhang zwischen Imperativ und Innerlichkeit m.W. nie thematisiert.

¹³ »Die Unsterblichkeit der Seele«: Newman, Pfarr- und Volkspredigten (Predigten I) (Stuttgart, 1948), 21 f.

¹⁴ »Die Individualität der Seele«: Newman, Pfarr- und Volkspredigten (Predigten IV) (Stuttgart, 1952), 98 f.

Nun zurück zu den oben angeführten Einwänden gegen Newmans Gewissensanalyse! Die sittliche Forderung als eine gebieterische zu erleben soll krankhaft sein? Wie kann ein krankhafter Zwang so tief in unsere personale Existenz eindringen, wie kann sie bisher verborgene Tiefen in uns erleuchten? Die gebieterische Forderung ist der Person zu sehr kongenial, um krankhaft zu sein. Dasselbe läßt sich gegen die Auffassung des Gewissens als Super-Ego sagen. Unter dem Bann einer internalisierten Autorität zu leben ist nicht gerade befreiend, ein solches Leben ist alles andere als die Fülle personaler Existenz. Da aber die in unbedingter Weise verpflichtete Person aus eben dieser Fülle und im Vollbesitz ihrer Freiheit lebt, muß die Unbedingtheit etwas grundsätzlich anderes als der Druck des Super-Egos sein.

Im Rahmen dieses Aufsatzes muß das zur Erhärtung des Gewissensphänomenes, von dem Newman ausgeht, genügen.

V.

Hält man das fest, so ist es, wie gesagt, schwieriger, auf eine religiöse Deutung zu verzichten, als sie durchzuführen. Hören wir nun Newmans eigene Worte, mit denen er an die Schwelle »des schöpferischen Prinzipes der Religion« im Gewissen gelangt.

»Infolge dieses Vorrechtes zu diktieren und zu befehlen, welches zu seinem Wesen gehört, hat das Gewissen eine innige Beziehung zu unseren Gefühlen und Gemütsbewegungen, indem es uns zu Ehrfurcht und Scheu führt, zu Hoffnung und Furcht, im besonderen zur Furcht... Keine Furcht empfindet, wer anerkennt, daß seine Haltung nicht schön gewesen ist, obgleich er sich über sich selbst ärgern mag, wenn er vielleicht dadurch irgendeinen Vorteil eingebüßt hat. Aber wenn er zu irgendeiner Art Unsittlichkeit verlockt worden ist, so hat er ein lebhaftes Gefühl der Verantwortlichkeit und Schuld, wiewohl die Handlung kein Vergehen gegen die Gesellschaft zu sein braucht, von Qual und Furcht, wiewohl sie sogar von augenblicklichem Nutzen für ihn sein kann, von Reue und Bedauern, wiewohl sie in sich selbst höchst lustvoll sein kann, von Verwirrung in Gesicht und Miene, wiewohl sie keine Zeugen zu haben braucht. Diese verschiedenen Beunruhigungen des Geistes, die für ein schlechtes Gewissen charakteristisch sind und sehr bedeutend sein können - Selbstvorwürfe, stechende Scham, unaufhörliche Gewissensbisse, Schreck und Entmutigung beim Ausblick in die Zukunft - und ihre Gegensätze, wenn das Gewissen gut ist, ebenso wirklich, wenn auch weniger eindringlich: Selbstbilligung, innerer Friede, Leichtigkeit des Herzens und ähnliches - diese Gemütsbewegungen konstituieren einen Unterschied der Art zwischen dem Gewissen und unseren anderen intellektuellen Sinnen.«

Es fehlt nur noch ein Schritt in Newmans Analyse, eben der ins Religiöse. Er fährt fort:

»Diese Gefühle in uns sind derart, daß sie als erregende Ursache ein intelligentes Wesen erfordern. Wir sind nicht zärtlich gegenüber einem Stein, noch fühlen wir Scham vor einem Pferd oder einem Hund. Wir haben keine Gewissensbisse oder Reue, wenn wir ein bloß menschliches Gesetz brechen. Indessen, so ist es: Das

Gewissen erregt alle diese peinvollen Gemütsbewegungen, Verwirrung, böse Ahnungen, Selbstverurteilung. Und andererseits ergießt es über uns einen tiefen Frieden, ein Gefühl der Sicherheit, eine Ergebung und eine Hoffnung, die kein sichtbarer, kein irdischer Gegenstand hervorlocken kann. 'Der Böse flieht, wenn keiner ihn verfolgt.' Aber warum flieht er dann? Woher sein Schrecken? Wer ist es, den er in der Einsamkeit sieht, in der Finsternis, in den verborgenen Kammern seines Herzens? Wenn die Ursachen dieser Gemütsbewegungen nicht dieser sichtbaren Welt angehören, so muß der Gegenstand, auf den seine Wahrnehmung gerichtet ist, übernatürlich und göttlich sein. So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend und vergeltend. Es ist das schöpferische Prinzip der Religion...«¹⁵

Ich mache gleich aufmerksam auf Newmans Rede von einem im Gewissen sich abzeichnenden »Bild« von Gott. Er meint natürlich nichts von einem körperlichen Bild, sondern bringt nur jene der religiösen Erkenntnis eigentümliche *Konkretheit* zum Ausdruck.

Man sieht, daß es sich hier nicht um einen eigentlichen Beweis der Existenz Gottes handelt; im Raum der echt religiösen Erkenntnis verspricht sich Newman wenig von den schlußfolgernden Beweisen.¹⁶ Es handelt sich vielmehr darum, sich in ein Erlebnis, in dem man Gott nicht von vornherein erfäßt, bis zu dem Punkt zu vertiefen, daß man Gott als das letzte Objekt des Erlebnisses zu erfassen lernt. Vielleicht könnte man im Anschluß an Max Scheler von einem Aufweis statt von einem Beweis der Existenz Gottes sprechen.¹⁷

¹⁵ Zustimmungstheorie, 75–77. Eine sehr ähnliche religiöse Deutung des Gewissens gibt Max Scheler in den ersten Sätzen von seinem schönen Aufsatz »Reue und Wiedergeburt«:

»In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie, natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen. Es ist eine Frage, die hier nicht entschieden sei: ob es überhaupt möglich ist, die besondere Einheit und den Sinn der sog. 'Gewissens' regungen von dieser Deutung als einer geheimen 'Stimme' und Zeichensprache Gottes so abzulösen, daß die Einheit dessen, was wir 'Gewissen' nennen, überhaupt noch fortbestände. Ich bezweifle es und glaube vielmehr, daß ohne die Mitgewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. Auch scheint es mir keines eigentlichen deutenden Aktes zu bedürfen, um der seelischen Materie dieser Regungen die Funktion erst zu verleihen, dadurch sie einen solchen Richter präsentieren. Sie selbst üben von sich her diese Gott präsentierende Funktion aus, und es bedarf umgekehrt eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben.« (Gesammelte Werke V, Bern, 1954, 29). Es folgt eine Analogie zwischen den Farben- und Tonscheinungen und den Gewissensphänomenen, die sich mit der von Newman selbst aufgestellten Analogie (Zustimmungstheorie, 84–85) zwischen diesen zwei Gegebenheiten weitgehend deckt.

¹⁶ Vgl. Scheler, a. a. O., 29.

¹⁷ Übrigens will Newman mit seiner religiösen Analyse des Gewissens nicht nur ungläubige Menschen an die Existenz Gottes heranzuführen, sondern will auch gläubige Menschen, deren Glaube bloß konventionell geworden ist, zu religiöser Vertiefung hinführen. Das »schöpferische Prinzip der Religion« soll nicht nur Religion dort begründen, wo keine vorhanden war, sondern sie auch dort erneuern, wo ihre Macht über die Existenz derer, die ihr anhängen, weitgehend verloren gegangen war.

VI.

Gerade diese Rede von Aufweis und generell von der Unmittelbarkeit der im Gewissen gewonnenen Erkenntnis Gottes erweckt bei manchem Leser ein Bedenken. Ist es dem Menschen überhaupt möglich, so etwas wie ein konkretes Bild Gottes zu gewinnen? An einer Stelle geht Newman so weit, zu sagen, daß wir Gott durch das Gewissen ähnlich wie die materiellen Dinge durch die Sinne erfassen.¹⁸ Ja, im Grunde ist für Newman jenes ein selbständigeres Erfassen als dieses, da dieses, wie wir schon wissen, von der Gotteserkenntnis abhängt, während jenes von keiner anderen Erkenntnis abhängt, sondern ganz in sich begründet ist. Schreibt er damit dem Menschen nicht fast eine Schau Gottes zu? Durchzieht nicht die von Newman angesprochene Verborgenheit Gottes unsere ganze Existenz so, daß sie auch im Innern sich schmerzlich spürbar macht und auch im Gewissen nicht aufzuheben ist?

Nichts läge Newman ferner, nichts paßte weniger zu seinem christlichen Realismus, als überspannt die Bedingungen des irdischen Daseins nicht wahrhaben zu wollen und zu tun, wie wenn man schon in der Ewigkeit wäre. Daher hat er die alte Hagiographie, bei der der Heilige oft nichts von menschlichen Schwächen und Gebrechen mehr wußte, abgelehnt. »*Humani nihil a me alienum puto*« gilt in besonders hohem Maß für Newman.¹⁹ So denkt er nicht daran, im Gewissen eine Art Schau Gottes anzuerkennen. Als er auf dem eigenen Grabstein die Worte »*ex umbris et imaginibus in veritatem*« anbringen ließ, war er sich durchaus bewußt, daß diese Schattenhaftigkeit unserer diesseitigen Existenz auch im Gewissen nicht aufgehoben wird und daß er sich nach einer Fülle der Wahrheit Gottes sehnt, die auch im Gewissen nicht zu besitzen ist. Er lehrt nur, daß die reichste Quelle echt religiösen Erlebens für uns eben das Gewissen ist, er sagt aber nicht, daß die letzte Erfüllung aller tiefsten religiösen Sehnsüchte im Gewissen zu finden ist. Ja, er würde sagen, daß diese Sehnsüchte im Gewissen mehr erweckt als erfüllt werden.

Hören wir eine großartige Stelle, in der Newman eine gewisse Gebrechlichkeit der aus dem Gewissen geborenen sittlichen und religiösen Erkenntnis in erfahrungsnaher Weise schildert und zugleich diese Erkenntnis in mancher Hinsicht in die Nähe des Glaubens rückt. Die Stelle entstammt einem vor einer medizinischen Fakultät gehaltenen Vortrag.

»Die sichtbare Natur liegt vor uns, sie ist sichtbar und greifbar und spricht die Sinne so eindeutig an, daß die Wissenschaft, die auf diesen Wahrnehmungen aufbaut, uns ebenso sicher erscheint wie die Tatsache unserer Existenz als Person. Hingegen haben die Phänomene, welche der Moral und der Religion zugrunde liegen, nichts von dieser leuchtenden Evidenz. Diese drängen sich unserem Bemerkten nicht auf, so daß wir sie nicht übersehen könnten, sondern sind Forderungen

¹⁸ Vgl. Zustimmungslehre, 72f.

¹⁹ Über diese Menschlichkeit und über diesen christlichen Realismus Newmans habe ich in meinem Beitrag »Christliche Heiligkeit als Einheit von scheinbaren Gegensätzen: die Lehre und das Zeugnis John Henry Newmans«, Newman-Studien XII (Heroldsberg, 1988), 207–218, einiges zu sagen versucht.

des Gewissens oder des Glaubens. Sie sind gleichsam schwache Schatten und Nachzeichnungen, die zwar gewiß sind, aber doch zart, zerbrechlich und fast flüchtig; die der Verstand zu einer bestimmten Zeit versteht, zu einer anderen nicht, – die er versteht, wenn er in Ruhe ist, die er verliert, wenn er sich aufregt. Das Abbilden des Himmels und der Berge auf einem See ist ein Beweis, daß Himmel und Berge um ihn herum sind, aber Zwielficht, oder Nebel, oder ein plötzlicher Sturm treibt das schöne Bild weg und läßt keine Erinnerung von ihm zurück. Von dieser Art sind das sittliche Gesetz und die Lehren des Glaubens, wenn sie sich dem Verstand des Einzelnen darbieten. Wer kann die Existenz des Gewissens leugnen? Wer fühlt nicht die Macht seiner Vorschriften? Aber wie schwach ist seine Erleuchtung und sein Einfluß, wenn man die Evidenz des Sehens und Tastens damit vergleicht, welche die Grundlagen der Naturwissenschaften bildet. Wie leicht kann man sich doch aus den selbstverständlichsten Verpflichtungen herausreden! Wie schnell zerbricht diese oder jene Verpflichtung, wenn sie grob gehandhabt wird! Wie schnell verlieren wir die Furcht vor der Sünde, ebenso schnell wie die Ausstrahlung des Schamgefühls vom Gesicht verschwindet, und dann sagt man: Es ist alles Aberglaube. Aber etwas später schauen wir zurück und zu unserer Überraschung entdecken wir uns gegenüber wie zuvor dasselbe sittliche Gesetz, dieselben ethischen Normen, dieselben Anklagen gegen die Sünde, am selben Ort, als wären sie niemals weggeschoben worden, ähnlich wie die göttliche Handschrift an der Wand beim Gastmahl. Dann behandeln wir sie wiederum auf grobe Weise, untersuchen sie ehrfurchtslos, greifen sie skeptisch an, und sie verschwinden abermals, wie eine Erscheinung, die uns in ihrer kalten Schönheit vorschwebt, sich uns aber nicht leiblich präsentiert und sozusagen keine Untersuchung ihrer Hände und Füße zuläßt.«²⁰

Wir merken nur noch an, daß die Rede von der »luminous evidence«, die die Sinneswahrnehmung der sittlichen Erfahrung voraus hat, bei Newman nur in einer bestimmten psychologischen Hinsicht zu verstehen ist. Vertieft man sich gesammelt in die Evidenz des Gewissens, so erweist sie eine Unmittelbarkeit und eine Gewißheit, die die Evidenz der Sinneswahrnehmung ganz in den Schatten stellt und sie »wie einen eitlen Schleier«²¹ erscheinen läßt. Übrigens findet sich diese Unterscheidung in gewisser Weise auch bei Augustinus. Für ihn ist die erste und unerschütterlichste Evidenz die des eigenen Bewußtseins (*si fallor sum*), doch erkennt er an, daß die meisten Menschen in den materiellen Bildern so verloren leben, daß diese Bilder ihnen auf den ersten Blick weit evidenter als das eigene Bewußtsein scheinen.

VII.

Nachdem nun das schöpferische Prinzip sein Werk getan hat, führt Newman die oben ausgeschaltete, aus der Welt geschöpfte religiöse Erkenntnis wieder ein. Er meint, daß auf der Basis der Begegnung mit Gott im Gewissen auch eine von ihr abhängige Begegnung mit Gott in der Welt erfolgen kann.

²⁰ Newman, para. 4 of »Christianity and Medical Science«, in: *The Idea of a University* (Oxford, 1976), 412f.

²¹ Newman, *Pfarr- und Volkspredigten* (Predigten I) (Stuttgart, 1948), 23.

»Es ist möglich, dem Gang der Dinge eine Deutung zu geben, durch die jedes Ereignis und Vorkommnis in seiner Ordnung providentiell wird. Zwar hält diese Interpretation nur dann wirklich stand, wenn die Welt von einem besonderen Gesichtspunkt aus betrachtet wird, unter *einem* gegebenen Aspekt, und *bestimmten inneren Erfahrungen* und persönlichen ersten Prinzipien und Urteilen. Doch können diese mit gutem Recht als gemeinsame Bedingungen des menschlichen Denkens angesprochen werden, das heißt bis sie willentlich oder zufällig verloren werden. Und sie laufen tatsächlich darauf hinaus, daß sie die Mehrzahl der Menschen zur Erkenntnis der Hand einer unsichtbaren Macht führen, die in Gnade oder Gericht die physische und die sittliche Welt lenkt. In den hervorstechenden vergangenen und zeitgenössischen Ereignissen, in dem schlimmen oder guten Schicksal großer Männer, dem Aufstieg oder Niedergang der Staaten, in Volksrevolutionen, Entscheidungsschlachten, Völkerwanderungen, in der Zunahme der Erdbevölkerung, in Erdbeben und Pest, in wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen, in der Geschichte der Philosophie, dem Fortschritt der Erkenntnis – in diesem allen wird die *spontane Frömmigkeit des menschlichen Geistes* einer göttlichen Oberaufsicht ansichtig. Ja, *der Wirksamkeit des Gewissens entspringt unmittelbar ein allgemeines Gefühl*, eine derartige Lenkung erstreckt sich auch auf das persönliche Schicksal der Individuen, die dadurch die Zwecke einer allmächtigen Vorsehung erfüllen und auch ihre gerechte Vergeltung empfangen.«²²

Widerspricht diese Stelle denjenigen, die von der Abwesenheit Gottes von Seiner Welt sprechen? Ist Gott denn wirklich so schmerzlich abwesend, wie es vorhin hieß, wenn wir Sein Wirken bei frommer Betrachtung der Welt überall unterscheiden können? Ist es so verwunderlich, daß jemand, der die Welt mit rein naturalistischen Augen anschaut, Gott darin nicht finden kann? Die Antwort Newmans würde sicherlich die sein, daß die fromme Weltbetrachtung nichts als ein Tasten ist und daß der religiös tief fühlende Mensch nur soviel erahnt, als genügt, um ihn die Verborgenheit Gottes neu spüren zu lassen. Jedenfalls gibt Er sich viel inniger und auch viel ursprünglicher im Gewissen zu erkennen. Denn das Gewissen beruht nicht auf irgendeiner anderen religiösen Erkenntnis; es gibt nicht abgeleitete, sondern ursprünglichste religiöse Erkenntnis.

Bemerkenswert ist übrigens Newmans religiöse Deutung nicht nur von der Abwesenheit Gottes in den geschichtlichen Ereignissen, sondern auch gerade von der Abwesenheit Gottes von der Welt; auch aus ihr soll eine abgeleitete religiöse Erkenntnis aufgrund des Gewissens geholt werden.

»Ich sehe die Erklärung einer so kritischen Tatsache (wie der der Abwesenheit Gottes) nur in der Wahl eines Entweder-Oder: entweder gibt es keinen Schöpfer, oder Er hat Seine Geschöpfe enteignet. ...*mein belastetes Gewissen* gibt mir die wahre Antwort auf jede dieser einander widerstreitenden Fragen zugleich: Es sagt ohne jede Besorgnis aus, daß Gott existiert, und es sagt ebenso gewiß aus, daß ich ihm entfremdet bin.«²³

²² Zustimmungslhre, 282f. (Alle Hervorhebungen von mir, außer der Hervorhebung von »einem«).

²³ A. a. O., 279 (Hervorhebung von mir).

Er verweist damit auf die Erfahrung, daß wir die im Gewissen vernommenen Forderungen bestenfalls nur sehr partiell erfüllen. Je mehr wir uns sittlich bemühen, desto mehr gewahren wir einen geheimnisvollen Bruch in unserer sittlichen Natur und damit auch eine Entfremdung von dem sich im Gewissen offenbarenden Gott, eine Entfremdung, die wir durch noch so große eigene Anstrengungen unmöglich aussöhnen können. Diese Entfremdung wird primär im Gewissen, aber abgeleitet auch in der Welt erfahren.

VIII.

Es sei noch zum Schluß auf eine besondere Schwierigkeit, die viele in Newmans Lehre von der religiösen Tiefe des Gewissens empfinden werden, hingewiesen. Man wird sagen, daß im Gewissen, wie Newman es versteht, Gott zu sehr in Seinem Herrentum, in Seiner hoheitlichen Autorität, als Einer, der das Recht hat, unseren Gehorsam zu erfordern, erscheint und daß Er zuwenig in Seiner Gutheit und Liebe erscheint. Man nimmt Anstoß an der schon zitierten Stelle, daß »das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet (ist), dem Geist das Bild eines Höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend und vergeltend.«²⁴ Noch mehr werden andere Stellen dieses Bedenken bekräftigen, so etwa diese: »Wir lernen..., uns den Allmächtigen vorzustellen, nicht in erster Linie als einen Gott der Weisheit, der Erkenntnis, der Macht, der Güte, sondern als einen Gott des Gerichts und der Gerechtigkeit; als Einen, der nicht einfach um des Übeltäters willen anordnet, daß der Übeltäter für seine Übeltat leiden sollte, sondern es anordnet als ein in sich gutes Ziel.«²⁵

Wie wenig gewinnend, wird man einwenden, ist eine Religion, die so stark um hoheitliche Heiligkeit, um Gerechtigkeit und Vergeltung kreist! Auf diesen Einwand kann man im Sinne Newmans verschiedene Antworten geben.

1. Es wäre christlich gesehen sehr verwunderlich, wenn die christliche Offenbarung nicht mehr über die Gutheit und die Liebe Gottes zu sagen wüßte, als wir schon dem Gewissen entnehmen können. Es gehört zum christlichen Sinn des Gewissens, uns mit unserer Entfremdung von Gott und damit mit seinem »Zorn« und nicht bloß mit seiner Güte bekannt zu machen und zu belasten.²⁶ Das Gewissen soll ja in uns das Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit und damit die Hoffnung auf eine im Gewissen nicht zu findende verzeihende Liebe erwecken.

2. Die Voraussetzung jener Einsicht in unsere Entfremdung von Gott ist nun die Gerechtigkeit Gottes. An vielen Stellen dringt Newman sehr tief in die Schön-

²⁴ A. a. O., 77.

²⁵ A. a. O., 274.

²⁶ A. a. O., 274–276.

heit und die Beglückendheit der göttlichen Gerechtigkeit ein.²⁷ Man verfiere einem ganz »verweichlichten« Menschenbild, wenn man meinen würde, der Mensch müsse immer nur getröstet werden, er könne nie eine tiefe Freude an dem haben, was richtig, geziemend und wahrheitsgemäß ist. Man würde verkennen, wie der Mensch aus der Wahrheit und auf die Wahrheit hin zu leben berufen ist.

3. In vielfacher Weise erkennt Newman im Gewissen die Gutheit Gottes an. Das sieht man schon daraus, daß der Gott des Gewissens jenes Urvertrauen in die wirkliche Existenz der Welt für Newman begründet, wie wir schon gesehen haben. Es sei auch auf die vorhin zitierte Stelle hingewiesen, wo es hieß, daß man im Gewissen eine auf individuelle Personen sich erstreckende Vorsehung erahnen kann.²⁸ Denken wir aber vor allem an jene »Potenzierung« der Existenz der Person im Gewissen: nur in der Begegnung mit einem Guten kann die Person so aufleben.

4. Newman erlebt die Gutheit Gottes im Gewissen als eine von Heiligkeit gesättigte Gutheit, die also eine fordernde, uns ernstnehmende Gutheit ist. Wir müssen einsehen, daß es nicht nur die göttliche Gutheit gibt, die die liebende Zuwendung Gottes zu den Menschen gebiert, sondern auch, und im Gewissen sogar primär, die göttliche Gutheit, die die anbetende Zuwendung des Menschen zu Gott erheischt. Das ist auch eine eigene Gutheit, die in ihrer Weise ebenso beglückend für uns, ebenso *fascinans* für uns ist, wie die in der *benevolentia* sich äußernde Gutheit Gottes, und ebenso wenig wie diese darf sie in echter Religion fehlen.

Es ist leider hier nicht möglich, anhand großartiger Newman-Stellen zu zeigen, wie die Religion durch die Alleinherrschaft der Gutheit im Sinne der *benevolentia* verharmlost wird. Man müßte vor allem seine vernichtende Kritik dessen, was er »die Religion der Zivilisation« nannte, und die Gründe, warum diese trotz aller äußeren Christlichkeit nichts als ein »great mockery« wahrer Religion war, studieren.²⁹ Da würde sich zeigen, daß diese Entartung der Religion ins bloß Ästhetische

²⁷ In seiner Predigt »Über die Gerechtigkeit als Prinzip der göttlichen Führung«, in der Newman erklärt, warum die göttliche Gerechtigkeit auf das göttliche Wohlwollen nicht restlos zurückzuführen ist, führt er aus:

»Auf der anderen Seite ist es Tatsache, daß nicht nur das Wohlwollen unsere Liebe und Ehrfurcht weckt, sondern ebenso zweifellos auch die vollkommene Gerechtigkeit... Wir werden doch natürlicherweise dazu hingezogen, das große Schauspiel (göttlicher Werke) zu bewundern und zu verehren, ebenso wie wir uns gedrängt fühlen (um einmal kleine Dinge mit großen in Vergleich zu setzen), voller Entzücken ein erlesenes Werk menschlicher Kunst, das schöne und harmonische Erzeugnis des höchsten und vollkommensten Genies zu bewundern. Wenn wir gewöhnlich nicht in gleicher Weise nach den Spuren der göttlichen Gerechtigkeit rings um uns her forschen und sie liebend betrachten, so liegt der Grund darin, daß wir ja selber Sünder sind und ein schlechtes Gewissen haben. Wir haben daher ein persönliches Interesse daran, sie wegzuleugnen, und erschrecken, wenn sie sich uns trotzdem aufdrängen... Die Heiligen im Himmel geben Gott die Ehre, 'weil seine Gerichte wahr und gerecht sind'... Ebenso wie die unendliche Güte Gottes unsere Liebe gewinnt, wird sie gewiß von seiner Gerechtigkeit erweckt.« Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten (Ausgewählte Werke VI) (Mainz, 1964), 85 f.

²⁸ Vgl. auch Zustimmungsslehre, 79.

²⁹ Darüber habe ich in meiner Abhandlung »Newman's Witness Against the Spirit of Liberalism in Religion« in: John Henry Newman (Rome, 1980), 99–126, Einiges referiert.

mit dem Verlust jener im Gewissen so tief ausgeprägten theozentrischen Einstellung Hand in Hand geht.

5. Freilich wird uns durch Christus eine sich entäußernde Gutheit und Liebe Gottes geoffenbart, von der wir aufgrund des »schöpferischen Prinzips der Religion« im Gewissen nichts träumen können. Damit aber wird die im Gewissen sich bekundende Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes in keiner Weise überholt, es wird auch die theozentrische Form der aus dem Gewissen geborenen Religion nicht ausgeschieden. Gerade die christliche Existenz Newmans bezeugt in tausendfacher Weise die Theozentrik seiner Religion. Sie bezeugt – was wir leider nicht mehr ausführen können³⁰ –, daß das Gewissen sich als schöpferisches Prinzip nicht nur am Anfang der Religion, sondern ebenfalls an deren christlicher Vollendung auswirkt.

³⁰ Die christliche Theozentrik Newmans habe ich anhand seiner Beziehung zur Trinitätslehre in meinem demnächst in der amerikanischen wie auch in der deutschen *Communio* erscheinenden Aufsatz: »What is Anthropocentric and What is Theocentric in Christian Existence? The Challenge of John Henry Newman« zu erläutern versucht.