

## Die Glaubensphilosophie Kardinal Newmans.

Von Dr. Karl Gladen.

Vor etwa 15 Jahren gab Theodor Häcker den *Essay in aid of a grammar of assent* von J. H. Kardinal Newman in deutscher Uebersetzung heraus und machte damit das philosophische Hauptwerk des großen englischen Konvertiten der deutschen Oeffentlichkeit zugänglich. In seinem vorzüglichen Nachwort sprach der Uebersetzer die Erwartung aus, daß eine Diskussion der Philosophen wie auch der Theologen über das Werk ja zweifellos erfolgen werde. Wenn wir dieser Erwartung, die zugleich wohl auch als Anregung gedacht war, entsprechen und die Newmansche *Philosophie des Glaubens*, insbesondere ihren philosophischen Ertrag, zum Gegenstande eines Aufsatzes machen, so kann es sich an dieser Stelle nur um einen vorläufigen Versuch handeln, das Werk Newmans von einem bestimmten Gesichtspunkte aus zu erschließen, nicht aber um eine abgeschlossene und endgültige Würdigung des gesamten Inhalts. Anknüpfend an Darlegungen Przywaras, der nahelegt, die Bedeutung Newmans in seiner eigenartigen Mittelstellung zwischen Scholastik und Moderne zu sehen, eine Stellung, die ihn zu einer bedeutsamen Vermittlerrolle befähigt, werden wir zunächst eine Parallele ziehen zwischen Thomas von Aquin und Newman,<sup>1)</sup> um in großen Umrissen anzudeuten, in welcher Richtung des letzteren Größe überhaupt zu suchen ist.

Ein Vergleich des Aquinaten mit dem englischen Kardinal empfiehlt sich aus mehreren Gründen. Einmal zeigen die beiden Philosophen und dementsprechend auch ihre Philosophien eine bemerkenswerte innere Verwandtschaft, sodann aber bei aller Verwandtschaft und innerhalb dieser eine charakteristische Verschiedenheit. Die Verwandtschaft zeigt sich vor allem in der gleichen geistigen Intention, wobei unter Intention das Ziel ihrer philosophischen

<sup>1)</sup> Vgl. dazu meine Schrift: *Die Erkenntnisphilosophie J. H. Kard. Newmans im Lichte der thomistischen Erkenntnislehre beurteilt*. Paderborn Junfermann 1933.

Spekulation verstanden ist, ebenso wie in der geistigen Haltung und Gesinnung, mit der sie dies Ziel intendieren. Die Verschiedenheit beider zeigt sich vor allem im Ausgangspunkt und in der Methode ihrer Philosophie. Für beide steht im Mittelpunkt des theoretischen Interesses und nicht nur des theoretischen Interesses Gott, und zwar der christliche Gott. Das Hauptproblem beider ist das christliche Problem „Glauben und Wissen“, das naturgemäß so alt ist wie das Christentum selbst, das aber eigentlich von jeder Kultur neu gestellt und gelöst werden muß. Damit ist aber schon der Unterschied in der Behandlung des Problems von seiten des Aquinaten und Newmans angedeutet: Thomas löste das Problem für seine Zeit, die der Höhepunkt des Mittelalters war, unter Zuhilfenahme der aus Antike und Theologie andrängenden Gedankenmassen; Newman löste es, wenigstens im Großen und Ganzen und wenn nicht alle Anzeichen trügen, für die Gegenwart. Während im Mittelalter das Problem „Glauben und Wissen“ mitgelöst wurde in dem größeren und umfassenderen Problem „Natur und Gnade“, löst Newman das Glaubensproblem direkt vom Menschen aus und für den Menschen. Während für Thomas die beiden Pole der Philosophie mehr Gott und die Welt sind, heißen sie für Newman mehr Gott und die Seele, oder wenn man extrem formulieren will: Gott und die Psychologie. Für Thomas ist Gott der Weltengott, für Newman der Gott des Menschen. Thomas von Aquin geht also — damit sind wir bei der Verschiedenheit des Ausgangspunktes angelangt — von der Welt aus, von dem objektiven Reich der Wirklichkeiten; Newman geht von der Seele aus, Thomas von der äußeren Erfahrung, Newman von der inneren Erfahrung. Jener ist, auch noch in seiner Erkenntnislehre, durchaus metaphysisch gerichtet, dieser durchweg psychologisch. Allerdings darf man hier unter Psychologie nicht eine Lehre von Empfindungen oder Assoziationen verstehen, sondern eine Wissenschaft von geistigen und sinnvollen Realitäten und Gesetzen. Es ist nur natürlich, daß sich der Unterschied der beiden Denker wie im Ausgangspunkt so auch in der Methode zeigt. Es ist zu erwarten, daß der metaphysischen Betrachtungsweise eine deduktive Methode entspricht, eine Methode des wissenschaftlichen Beweisverfahrens, während der psychologischen Betrachtungsweise Newmans der Weg phänomenologischer Beschreibung und entdeckender Selbstbeobachtung entspricht, die allerdings etwas ganz anderes ist, als die von der empirischen Psychologie ausgebildete und im Laboratorium anzuwendende gleichnamige Methode.

Die Beziehungen, die zwischen Thomismus und Newmanscher Philosophie bestehen, lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß

diese der gegebene moderne Interpretator jener ist. In der Tat drängen sich bei der Lektüre Newmans häufig thomistische Formulierungen auf, solche, die bestätigen, ergänzen, oder widersprechen, Formulierungen, die in der kahlen Abstraktheit und Begrifflichkeit, in der sie oft tradiert werden, kein Echo wecken, bei dem Vergleich mit der Newmanschen Philosophie aber plötzlich eine Fülle von Inhalt und Anschauung erhalten. Das kommt daher, daß Newman selbst in thomistischem Geiste denkt, allerdings nicht als epigonenhafter Nachfahre, sondern als originales Denkgenie. Als solches spricht er auch die Sprache seiner Zeit und wird von ihr verstanden. Wir sehen also die Bedeutung des englischen Kardinals zunächst darin, daß er die Tradition der *philosophia perennis* aus eigener Kraft und mit eigener Methode fortsetzt und deshalb der gegebene Interpretator auch der thomistischen Gedanken und der Scholastik ist, die vor dem Werke Newmans die allumfassende Systematik und die logische, begriffliche Schärfe voraus hat, dasjenige, was man mit einiger Vorsicht das Erbe des romanischen, hellen Südens nennen könnte, während Newman die nüchterne Tatsachenforschung des praktischen Engländers zu dem gemeinsamen Besitz der *philosophia perennis* hinzufügt. Wir müssen an dieser Stelle wenigstens anmerken, daß die Newmansche Philosophie eine ähnliche Interpretation wie für den Thomismus so auch für ein gut Teil der modernen Philosophie zu leisten geeignet ist. Wir wenden uns, da wir das im Einzelnen noch nicht zeigen können, dem Werke Newmans selbst zu.

Newmans wissenschaftliches Lebenswerk ist so stark von seiner Persönlichkeit durchdrungen, daß es sich empfiehlt, von dieser auszugehen. Newman ist nicht in erster Linie Fachphilosoph, sondern ein religiöser Mensch, und das in einem Ausmaß, daß man ihn schon einen heiligmäßigen Charakter nennen muß. Aber er ist nicht nur das, sondern er ist auch ein Genie, ein mit allen natürlichen geistigen Gaben überreich ausgestatteter Mensch. Er ist vielleicht der einzige Moderne, in dem sich Genialität und Heiligkeit in seltener Weise verbinden, in dem die Natur sich in einzigartiger Harmonie mit der Uebernatur und in ständiger Befruchtung von dieser entwickelte und ihre Früchte trug. Heiligkeit und Genialität fallen bei ihm nicht auseinander, sondern es besteht eine vollkommene Einheit zwischen beiden. Es scheint geradezu das Wesen Newmans auszumachen, daß sich das unausgesetzte Ringen um religiöse Dinge, konkret gesprochen, um Gott und die Kirche und um inneres Wachstum ungewollt auch seiner reichen Naturgaben bemächtigte und mit ihrer Hilfe Werke hervorbrachte, die thematisch und zielhaft religiös sind, aber

durch Inanspruchnahme des ganzen Menschen zugleich Werke von höchstem philosophischem oder dichterischem oder geschichtlichem Rang geworden sind. In dieser Hinsicht nur dem hl. Augustinus vergleichbar, hat er uns die beste religiöse Biographie des 19. Jahrhunderts (vielleicht der Gegenwart überhaupt) geschenkt, nämlich die *Apologia pro vita sua*. In seiner *Entwicklung der christlichen Lehre* und in seinem *Grammar of Assent* hat er uns zwei hervorragende Bücher moderner Glaubensbegründung hinterlassen, von denen das eine den geschichtlichen, das zweite den philosophischen Weg der Grundlegung des katholischen Christentums geht, und die beide in ihrer endgültigen Bedeutung für die Theologie, insbesondere für die Fundamentaltheologie und für die Philosophie, insbesondere für die durch die gegenwärtigen Systeme geschaffene philosophische Lage, noch nicht restlos erkannt und gewürdigt worden sind. Alle diese Bücher, entstanden aus innerer Nötigung der Selbstklärung oder zum Zwecke der Verteidigung nach außen, ragen ebensoweit über eine rein persönliche subjektive Bedeutung hinaus, wie die Person Newmans selbst als religiöser Mensch und als Genie seine Mitwelt und unmittelbare Nachwelt überragt. Diese überragende Stellung macht ihn zum Führer für viele, wie er ja auch zu Lebzeiten schon Führer war infolge der Eindringlichkeit seiner Kanzelpredigt, durch die Autorität seines akademischen Lehrberufes, später durch die hohe Stellung eines Kardinals und vor allem infolge der sich immer gleichbleibenden Lauterkeit und Reinheit seiner Gesinnung, wie sie sich in Tat und Rede, in Gebet und Schrift in gleicher Weise ausspricht.

Bei dieser Lauterkeit der Gesinnung Newmans müssen wir noch ein wenig verweilen, da sie auch für seine Philosophie wichtig ist. Diese lautere und reine Gesinnung ist gleichsam die andere, mehr natürliche Seite der lebendigen Religiosität, die wir als den Grundzug des Newmanschen Wesens hingestellt haben. Die unbedingte Ehrlichkeit, die in Ruhe und Selbstverständlichkeit immer die Wahrheit sucht und sich durch keine Künste des Verstandes beirren läßt, die nichts will als einfache Schau des Wesentlichen, ist dasjenige an der Person Newmans, das auch für seine Philosophie bedeutsam ist. Sie ist gleichsam die Mitgift der Religiosität an die Philosophie. Gewiß, Newman brachte noch vieles andere in sein philosophisches Werk mit: reiche Verstandesgaben, eine gründliche wissenschaftliche Schulung und nicht zu vergessen: die Probleme. Aber die eigentliche persönliche Mitgift des Newmanschen Seins und Wesens ist vor allem die vollkommene, einerseits naturhafte, andererseits gnadenhafte Aufrichtigkeit des Herzens. Sie ist es, die dem Tatsachensinn, der, wie wir

schon andeuteten, das eigentlich Englische und Nationale an der Newmanschen Philosophie ist, noch eine besondere Qualität hinzufügt, indem sie ihn vergeistigt und letztlich verchristlicht. Sie ist es ferner, die seiner Person und allen seinen Werken jene Durchsichtigkeit verleiht, jene spürbare Musikalität, die man insbesondere an seinen Predigten und Briefen feststellen kann. Sein Stil ist ebenso sehr durch Bedeutsamkeit der Gedanken ausgezeichnet wie durch Durchsichtigkeit gekennzeichnet, die selbst noch an den entlegensten und zufälligsten Äußerungen haftet. Newmans großer Landsmann und Zeitgenosse Carlyle hat bekanntlich in der Aufrichtigkeit als dem naturhaften ungewollten, ja dem Zugriff des rationalen Willens völlig entzogenen Gerichtetsein auf das Wesentliche und ontologisch Wahre das eigentliche Kennzeichen des Genies gesehen. Schopenhauer mit seiner künstlerischen Ideenschau und Jean Paul mit dem trefflichen Begriff der Besonnenheit meinen dasselbe. Danach wäre die Aufrichtigkeit Newmans, wenigstens was ihre naturhafte Seite angeht, zugleich auch die Wurzel seiner Genialität. Die Größe seiner Genialität aber geht daraus hervor, daß sich bei ihm der Zug zum Objektiven in einer solchen Intensivität und Extensivität findet, daß er das ganze Universum der Welt, des Lebens und der Kultur zum Gegenstande hat, insbesondere aber auf das Konkrete in seiner ganzen Ausdehnung sich richtet, wie es ja Goethe von jedem großen Genie fordert und selbst verkörpert.

Nachdem wir im Vorhergehenden die allgemeinsten Beziehungen, die zwischen Newmans Sein und Schaffen bestehen, dargelegt haben, können wir uns jetzt seinem Schaffen selbst zuwenden, insbesondere seinem philosophischen Werk, das vor allem in dem *Grammar of Assent* dargestellt ist. Geschrieben in Jahren mühevollster Arbeit, abgeschlossen im Jahre 1870, also im 69. Lebensjahre Newmans, stellt es das letzte große wissenschaftliche Werk des Alternden dar, gleichsam den Ertrag seines Lebens auf philosophischer Ebene. Er selbst schreibt sechs Monate nach Erscheinen des *Grammar* von seinem Werk: „Ich sage nicht, daß es viel wert sei, nun da es herausgekommen ist, aber ich hatte das Gefühl, daß ich nicht sterben möchte, ehe ich es gesagt hätte“. In der Tat machen ja den Inhalt des Werkes wie auch seine Bedeutung Erlebnisse aus, die den Verfasser jahrzehntelang bestimmten, deren Verkettung seinem Leben Richtung und Sinn gab und die auch durch ständiges Durchdenken und durch wiederholtes Erproben an vielen Materien allmählich die Klarheit, Abstraktheit und Mitteilbarkeit philosophischer Gedanken annehmen konnten. Alle diese Gedanken sind aber auf das Glaubens-

problem gerichtet, wie es sich etwa folgendermaßen für Newman darstellte. Die Frage ist: Wie gelangt der Mensch zum Glauben, sei es an die religiösen Gegenstände, wie Gott und die Kirche, sei es an andere Realitäten und Tatsachen irgendwelcher Art, und wie ist dieser Glaube logisch zu rechtfertigen? Wie kommt es, daß der eine Mensch glaubt, der andere nicht, selbst wenn es sich um die gleichen Dinge unter gleichen Umständen handelt? Wie ist es möglich, daß eine Beweisführung den einen überzeugt, den andern nicht, wenn doch die Beweise dieselben sind? Sind es nur Gradunterschiede des Intellekts, die sich da geltend machen, oder sprechen noch Faktoren anderer Art mit, gleichsam Artunterschiede des Intellekts? So weitet sich das Glaubensproblem Newmans zu der Frage: Wie wird eine objektive Wahrheit oder eine Tatsache zum persönlichen Eigentum, zur Ueberzeugung von ihr? Newman ist von der Existenz Gottes fast fester überzeugt als von der Existenz der Dinge um ihn, und doch weiß er, daß es Leute gibt, die nicht an Gott glauben. Wie ist das möglich? Wie ist zumal diese Diskrepanz der Meinungen möglich? So wird Newman zu der Frage geführt, auf welche Weise denn der Mensch zum rechtmäßigen Glauben an natürliche (und übernatürliche) Dinge gelange. Newman geht nun bei der Lösung dieses außerordentlich schwierigen Problems aus von der Glaubens-tatsache als einer Sache feststellbarer Erfahrung. Es gibt Glauben, und dieser Glaube ist seines Gegenstandes unbedingt gewiß. Das steht für Newman fest, nicht zuletzt durch seine eigene innere Erfahrung. Nun gilt es, diesen Glauben, der da ist und dessen Dasein nicht wegzuleugnen ist, zu ergründen, d. h. die objektiven oder subjektiven Gründe zu erkennen, auf die er sich stützt. Auf Grund dieser erkannten und deutlich herauszustellenden Gründe soll dann zuletzt eine objektive, wenn man will: wissenschaftliche Begründung des Glaubens, also eine logische Rechtfertigung desselben erreicht werden sowie eine Hinführung zu demselben. So konnten wir in der Einleitung sagen, der methodische Weg verlaufe von der Konstatierung der Glaubens-tatsache zur Ergründung derselben und von da zur Begründung. Das letztgenannte Thema, nämlich die begründende Hinführung zum Glauben, gibt Newman speziell mit Rücksicht auf den religiösen Glauben das Recht, von einem praktischen Zweck seines Buches zu sprechen. In der Tat ist ja auch das Ziel der Sanktionierung des Glaubens an einen Gott und eine Kirche ein eminent praktisches, da es ja nicht auf eine Vermittlung einer Theorie über Gott und Kirche abgesehen ist, sondern auf Erzielung eines praktischen lebens-mäßigen Bekenntnisses zu Wirklichkeiten.

Jeder, der einen Bericht über die Philosophie des Glaubens geben will, kann und darf sich nicht mit einem bloßen Referat darüber begnügen. Dies Buch wehrt sich von selbst dagegen, nur referiert zu werden. Es enthält so manche Unstimmigkeiten, zuweilen sogar offenbare Widersprüche,<sup>1)</sup> daß man nicht nur darstellen, sondern zugleich auch kritisieren muß. Aber eine solche Kritik kann fast alle ihre Korrekturen aus dem Werk selbst entnehmen, da sich die Unstimmigkeiten und Widersprüche meist als momentane, dem Eifer des Augenblicks entspringende, aber an anderer Stelle wieder gutgemachte Uebertreibungen herausstellen. Man muß also im Einzelnen aus dem Ganzen heraus kritisieren, um dieses selbe Ganze zu retten. Das ist der erste Grund dafür, weshalb man sich nicht mit einem bloßen Referat begnügen kann. Der wichtigste Grund aber ist der, daß die Newmansche Philosophie so original ist, daß sie in den wichtigsten Fachworten so eigen ist und in ihrem ganzen Aufbau und Wesen so außerhalb der gewohnten und gewöhnlichen Philosophie zu stehen scheint, daß man sie entweder im authentischen Text lesen muß, um ihren Geist zu verstehen, oder daß man, wenn man ein Referat derselben wünscht, zugleich mit dem Referat auch eine Interpretation, die sich zunächst mit den Hauptfachworten, dann mit den Hauptthesen erklärend befaßt, mit in Kauf nehmen muß. Die Notwendigkeit der beiläufigen Interpretation hat aber noch ein Anderes im Gefolge, auf das hingewiesen werden muß. Newmans Werk zwingt den Referenten zu interpretieren, möglichst objektiv zu interpretieren, aber damit legt es die Gefahr nahe, daß in einem ganz bestimmten Sinne interpretiert wird. Denn es enthält so vieles und dieses Viele in solch persönlicher Weise, daß nur wenige der ganzen Fülle des Inhalts gewachsen sind, zumal es die ersten Realitäten des Geistes zu seinem Gegenstande hat. Deshalb liegt zumindest die Gefahr sehr nahe, daß der Referent nur das in rechter Weise sieht, wofür er durch Veranlagung und Bildung am meisten geöffnet ist. So wird dasjenige, was eigentlich naturgemäß nur Referat sein sollte, zugleich zu einer, allerdings immanenten, Kritik, dann zu einer Interpretation und darauf zu einer mehr oder weniger bewußten Auslese der Newmanschen Philosophie und zu einer persönlichen Stellungnahme zu ihr.

Was unserer Auffassung den besonderen Stempel aufdrückt, ist zunächst der philosophische (nicht theologische) Gesichtspunkt, von dem aus wir die Glaubensphilosophie betrachten; innerhalb der philosophischen, insbesondere erkenntnisphilosophischen Betrachtungs-

<sup>1)</sup> Vgl. die Nominalismussfrage.

weise, kommt es uns vielleicht am meisten darauf an, die Darlegungen Newmans als einen Beweis der Einheit des menschlichen Erkenntnislebens darzutun. Denn gerade weil Newman darauf verzichtet, seine Gedanken in systematisierenden Disziplinen wie Logik, Erkenntnislehre oder Psychologie zu entwickeln, gewinnt er die Möglichkeit, in eindrucksvoller Weise das Ganze des geistigen Lebens, insofern es auf die Erkenntnis gerichtet ist, einheitlich zu schildern und damit zugleich auch die Philosophie jenseits aller disziplinären Einteilung als eine in sich geschlossene und aus einer Wurzel hervorgehende organische Ganzheit wieder einmal deutlich zu machen. In stetiger, ununterbrochener, wenn auch gelassener Abfolge reihen sich, wie es die Sache und nicht wie es die Disziplin verlangt, die Glieder des Erkenntnisprozesses aneinander. Jenes geistige Aktgefüge, das uns zum Glauben an natürliche Wahrheiten und Tatsachen führt und in seinem Ergebnis Glaube heißt, ist ein unzerstörbares, ineinandergreifendes Gewebe von Folgerungen und Zustimmungen, und selber wieder der Teil eines größeren Ganzen, nämlich der individuellen, mit einer bestimmten moralischen und intellektuellen Natur ausgestatteten Seele. Wenn wir nun dieser Einheit unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden, so sehen wir allerdings, daß es sich, zumal beim Erkennen, nicht um eine glatte und kampflöse Einheit handelt, sondern um eine solche, die sich gegen eine Zweiheit und trotz einer Zweiheit machtvoll durchsetzt. Das zeigt sich in der Wirklichkeit des menschlichen Geistes ebenso wie in der Newmanschen Philosophie, die uns wenigstens in dieser Hinsicht nur als ein getreuer Spiegel der Wirklichkeit erscheint. Doch darüber wird noch genug zu sagen sein.

Zuvor müssen wir einen Ueberblick über seine Philosophie selbst geben, über ihren tatsächlichen Inhalt, so gut es eben geht. Es erleichtert das Verständnis, wenn von vornherein auf die beiden Gedankenreihen hingewiesen wird, die sich in der Newmanschen Philosophie in mannigfacher Weise verschlingen und deshalb das Eindringen in sie erschweren können. Die eine dieser Gedankenreihen wird angegeben durch die Linie, die von den drei Begriffen: Erfassung, Folgerung und Zustimmung und deren Verbindung gebildet wird. Sie ist zugleich Repräsentant der Einheit des Erkennens, von der wir eben sprachen. Die andere Linie wird angedeutet durch den Dualismus der realen und begrifflichen Erkenntnis, der zugleich Repräsentant der Zweiheit ist, die wir erwähnten. In der Polarität dieser beiden verschiedenen Gedankenreihen entfaltet sich die Spannung und das dramatische Leben der Glaubensphilosophie.



Der Anfang des Essays führt gleich in medias res. „Sätze (bestehend aus einem Subjekt und Prädikat, verbunden durch die Kopula) können eine kategorische, bedingte oder fragende Form annehmen“. Damit stellt Newman die Frage, den Schluß und die Behauptung als die Hauptarten von Sätzen auf. Jede Art ist in sich verschieden von der andern. Wohl kann die Frage zum Schluß werden und der Schluß zur Behauptung, aber „wenn wir behaupten, folgern wir nicht, und wenn wir behaupten oder folgern, fragen wir nicht.“ Den drei Arten von Sätzen als Weisen der Kundgabe entsprechen drei Hauptarten von Gedanken als Weisen des geistigen Haltens von Sätzen. „Diese drei geistigen Akte (bezw. Aktgruppen) sind »Zweifel«, »Folgerung« und »Zustimmung«. Eine Frage ist der Ausdruck eines Zweifels, ein Schluß ist der Ausdruck eines Aktes der Folgerung, und eine Behauptung ist der Ausdruck eines Aktes der Zustimmung.“ Jeder grammatikalische Satz ist also Gegenstand und Ausdruck eines dieser drei geistigen Akte. Was nun den Inhalt der Sätze angeht, so ist er entweder begrifflicher oder realer Natur, d. h. er kann sich auf Begriffe oder Dinge beziehen. Die Erfassung eines Satzes kann also realen oder begrifflichen Charakter haben, je nachdem Gedanken oder Dinge den Inhalt des Satzes bilden. Damit ist zum ersten Male die Zweiheit in den Gang der Untersuchung eingeführt.

Newman verweilt zunächst bei den drei geistigen Akten der Zustimmung, der Folgerung und des Zweifels. Er hält es für wichtig genug, festzustellen, daß alle drei Akte dem menschlichen Erkenntnisvermögen natürlich sind, d. h. „wir erfüllen nur unsere Natur, wenn wir zweifeln, folgern und zustimmen, und unsere Pflicht ist, nicht der Ausübung irgendeiner Funktion unserer Natur uns zu enthalten, sondern was in sich selber richtig ist, richtig zu tun“ (S. 4). Nach dieser Feststellung wird auf die bedeutsame Tatsache hingewiesen, daß manche Menschen eine dieser drei Arten des geistigen Haltens von Sätzen gesondert und getrennt von den beiden andern Arten verwirklichen und infolgedessen eine ganz bestimmte Geizteshaltung in sich ausprägen und einen eigentümlichen Denkcharakter darstellen, nämlich den eines ausgesprochenen Skeptikers oder eines Philosophen oder eines Gläubigen. Dieser Hinweis Newmans, vorgetragen gleich auf den ersten Seiten seines Essays, mag manchem wie ein voreiliger und daher unverständlicher Exkurs vorkommen, aber er ist in Wirklichkeit nur die erste Einführung des Denkmotivs, auf das es im folgenden besonders abgesehen ist, nämlich auf den Glauben als eine Tatsache der menschlichen Natur und auf die Erforschung derselben. Glaube als natürlicher (und auch als übernatürlicher) Akt des Für-

wahrhaltens irgendwelcher Tatsachen und Wahrheiten ist aber nichts anderes als reale Zustimmung, d. h. Zustimmung, die Realitäten gegeben wird, nicht abstrakten Begriffen. Das Zustandekommen der realen Zustimmung wird also, wie wir jetzt sagen können, Gegenstand der Untersuchung sein müssen. Newman sagt selbst in zwar vorläufiger, aber programmatischer Formulierung: „In diesem Essay handle ich von Sätzen nur in ihrer Beziehung zu konkreten Dingen, und ich beschäftige mich hauptsächlich mit »Zustimmung«, mit »Folgerung« in ihrem Verhältnis zu »Zustimmung« und mit der Folgerung nur insoweit, als sie nicht Demonstration ist, mit »Zweifel« überhaupt kaum.“ Was nun das Verhältnis von Folgerung und Zustimmung angeht, so bestehen zwei wesentliche Kontraste zwischen ihnen als tatsächlichen Akten des Verstandes. Während die Zustimmung unbedingt ist, ist Folgerung immer bedingt, der gefolgerte Satz gilt nämlich unter der Bedingung, daß auch seine Prämissen gelten. Der eine Kontrast zwischen Folgerung und Zustimmung ist also der Gegensatz zwischen bedingt und unbedingt. Der andere Kontrast ist der, daß Zustimmung eine tiefere und intensivere Erfassung des Satzinhaltes, dem zugestimmt werden soll, verlangt als bloße Folgerung. Irgendeine Erfassung ist notwendig sowohl zum Zustimmungen wie zum Folgern, aber die Zustimmung fordert ein volleres Erfassen, ein umfassenderes Sichzueigenmachen des Gegenstandes, da sie ihn „um seiner selbst willen und in seinem wesentlichen Sinn“ betrachten muß, nicht bloß in seinen „Beziehungen zu anderen Sätzen“.

Es gibt nun aber zwei Hauptarten der Erfassung eines Satzes, eine begriffliche und eine reale. Hier erscheint also die bekannte dualistische Unterscheidung von neuem; bei ihr müssen wir jetzt einen Augenblick stehen bleiben, ohne allerdings schon etwas Endgültiges über sie sagen zu können. Die Glieder eines Satzes können stehen „für gewisse Ideen, die in unserm Geiste existieren und nicht außer ihm; zuweilen für Dinge schlechtweg außer uns, die uns durch die Erfahrungen und Berichte, welche wir über sie haben, nahegebracht werden.“ Die Ideen aber oder Begriffe sind Abstraktionen, die der Verstand „durch einen schöpferischen Akt“ aus den einheitlichen und individuellen Dingen gebildet hat. Reale Erfassung ist also die Erfassung von Dingen, die uns durch die Sinne oder das sehr wichtige Amt des Gedächtnisses und der Einbildungskraft vermittelt werden, und begriffliche Erfassung ist die Erfassung von Begriffen oder — so können wir vorläufig allgemeiner sagen — von Konventionen. Denn es kommt hier vor allem darauf an, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen zwischen original vollzogener Wirklichkeitserfassung und re-

zeptiver und konventioneller Aufnahme von „Ansichten über Dinge“. Dieser Unterschied wird an dieser Stelle gemacht, um den zweiten Kontrast zwischen Folgerung und Zustimmung bestimmt herauszustellen. Der Kontrast besteht aber darin, daß „Folgerungen, welche bedingte Akte sind, vor allem mit begrifflicher Erfassung, und Zustimmungen, welche unbedingt sind, besonders mit realer verwandt sind“, wie Newman sich vorsichtig ausdrückt.

Fast unmerklich hat sich neben Folgerung und Zustimmung, die ja von den drei Hauptarten geistiger Akte nach Eliminierung des Zweifels allein übrig blieben, als neuer dritter Hauptbegriff die „Erfassung“ eingeführt. Erfassen ist weder Folgern noch Zustimmung, sondern lediglich das Hinnehmen eines Objektiv-Gegebenen, von außen an den Geist Herangebrachten. „Erfassung also ist einfach ein Verständnis der Idee oder Tatsache, die ein Satz kundtut.“ Soweit kommt der Erfassung keine besondere Bedeutung in der Newmanschen Philosophie zu. Das wird mit einem Schlage anders, sobald der eben behandelte gegensätzliche Unterschied von realer und begrifflicher Erfassung eines Satzes gemacht ist. Damit erhält der an sich vage und unbestimmte Begriff der Erfassung eine Schärfe und terminologische Bestimmtheit, die ihn befähigt, Träger eines großen Teiles der Untersuchung zu sein, speziell Träger jenes Dualismus der realen und begrifflichen Erkenntnis, der sich immer wieder in die Untersuchung einfügt. Allerdings tritt er im weiteren Verlauf derselben seine Trägerrolle mehr und mehr zunächst an die Zustimmung, dann an die Folgerung ab, denen ja sachlich, wie wir wissen, eine viel größere Bedeutung innerhalb der Newmanschen Philosophie zukommt als der Erfassung. Diese ist eigentlich nichts anderes als der Platzhalter und Stellvertreter für jene beiden Begriffe, solange bis diese selbst genügend geklärt sind und geeignet werden, selbst den Dualismus des realen und begrifflichen Erkennens zu tragen. Was nun den Unterschied von realer und begrifflicher Erkenntnis angeht, so sei er noch einmal in der unübertrefflichen Formulierung Newmans mitgeteilt. „Das sind die beiden Weisen der Erfassung. Die Glieder eines Satzes stehen oder stehen nicht für Dinge. Wenn sie es tun, dann sind sie Einzelausdrücke, denn alle Dinge, die sind, sind Einheiten. Aber wenn sie nicht für Dinge stehen, müssen sie für Begriffe stehen, und sind allgemeine Ausdrücke. Eigennamen stammen aus der Erfahrung, allgemeine aus der Abstraktion. Die Erfassung der ersteren nenne ich real, die der zweiten begrifflich.“

Nachdem wir im Vorhergehenden die Fundamente der Glaubensphilosophie gelegt haben, können wir jetzt daran gehen, diese selbst durch Verknüpfung der Hauptbegriffe aufzubauen. Die beiden Ge-

dankenreihen, die wir zu Beginn des eigentlichen Referates erwähnten und die uns als Repräsentanten der Einheit bzw. der Zweierheit des Erkenntnislebens galten, standen bisher noch ziemlich unverbunden nebeneinander. Jetzt ist es an der Zeit, zu sagen, daß es sich im folgenden hauptsächlich um die Inbeziehungsetzung der beiden Gedankenreihen handelt. Dabei wird sich der Dualismus allmählich der Erforschung der Zustimmung und der Folgerung unterordnen müssen, genauer gesagt: er muß Mittel sein zu dem Zweck der Zustimmungserforschung, oder was dasselbe ist, der Glaubensergründung, die ja letztes Ziel der Newmanschen Philosophie ist.

Zunächst aber wird unermüdlich die begonnene Phänomenologie des Dualismus der Erkenntnis fortgesetzt, insbesondere der realen Erkenntnis und der begrifflichen nur insoweit, als sie geeignet ist, die reale zu erhellen. Dieser Phänomenologie des Dualismus läuft eine gleichzeitige Vertiefung und Klärung der drei Hauptbegriffe parallel, wobei, wie schon gesagt, die „Erfassung“ mehr und mehr ausgeschaltet wird, um den beiden Hauptbegriffen, der Zustimmung und Folgerung, Platz zu machen. Die Inbeziehungsetzung des Dualismus und der drei Hauptbegriffe aber besteht vor allem darin, daß die Zustimmung sich deutlich der realen Erfassung nähert, während die Folgerung als Repräsentant der begrifflichen Erkenntnis erscheint. Allerdings ist Newman vorsichtig genug, nicht ins Extrem zu fallen und glattweg Zustimmung und Folgerung mit dem Erkenntnisdualismus zu identifizieren. Es kommt also nicht etwa zu einem förmlichen Zusammenfallen der beiden Gedankenreihen. Die Annäherung beider wird nur soweit durchgeführt, bis klar sichtbar ist, daß eine nahe Verwandtschaft besteht zwischen Zustimmung und realer Erkenntnis einerseits und Folgerung und begrifflicher Erkenntnis andererseits, wie das ja schon bei der Grundlegung und Konstatierung der Hauptbegriffe betont wurde. Newman geht in dem Bestreben, die beiden Gedankenreihen nicht zusammenfallen zu lassen, sogar so weit, daß er der realen Zustimmung, die auf Dinge geht, ausdrücklich begriffliche Zustimmungen, die sich auf Begriffe richten, gegenüberstellt. In allen Fällen hat aber die Zustimmung den Charakter der Unbedingtheit, der ja zu ihrem Wesen gehört, während die Folgerung dadurch gekennzeichnet ist, daß sie bedingt ist, d. h. die Annahme eines Satzes auf Grund der Bedingung seiner Prämissen vollzieht.

Wenn wir jetzt, von dem so gewonnenen Standpunkt aus, dasjenige ins Auge fassen, von dem wir wissen, daß es Ziel und Ende der Glaubensphilosophie ist, nämlich eine Ergründung und daraus folgend eine Begründung des Glaubensaktes aus all seinen wesent-

lichen und natürlichen Beziehungen zu geben, so scheinen wir weiter als je von einer Lösung der Aufgabe entfernt zu sein.

Newman sagt zu Anfang des zweiten Hauptteiles seines Buches, der in seiner ganzen Ausdehnung dem Verhältnis von Folgerung und Zustimmung gewidmet ist: „Wie die Erfassung ein begleitender, so ist die Folgerung für gewöhnlich der vorhergehende Umstand der Zustimmung . . . Zustimmung ist ihrer Natur nach absolut und unbedingt, wiewohl sie nicht gegeben werden kann, es sei denn unter gewissen Bedingungen.“ Bei dieser Lage der Dinge ergibt sich das eigentliche zentrale Problem der Newmanschen Philosophie. Zweierlei steht fest: Einmal, daß der Glaube unbedingte Anerkennung einer Wirklichkeit ist und als solche der realen Erfassung irgendwie bedarf; sodann, daß der Glaube für gewöhnlich (wie Newman sagt) zu seinem faktischen Zustandekommen einer vorausgehenden Folgerung bedarf. Nun ist aber die Folgerung förmlich der Repräsentant der begrifflichen Erkenntnis, also einer vagen, allgemeinen und konventionellen und dazu noch bedingten Erkenntnis. Wie kann aber eine allgemeine und bedingte Erkenntnis, wie die Folgerung, eine durchaus bestimmte und unbedingte Erkenntnis fundieren, als die sich der Glaube darstellt? Wie kann (begriffliche) Folgerung zu (realer) Zustimmung führen? Das ist das Problem.

Es kommt alles darauf an, die beiden Momente, die im Glaubensakt als faktischem geistigem Komplex zusammentreffen und von denen das eine mehr bedingten und begrifflichen, das andere mehr unbedingten und realen Charakter hat, zu versöhnen. Newman sagt selbst: „Das Problem, das ich mir vorgenommen habe, ist, zu ermitteln, wie es zugeht, daß ein bedingter Akt zu einem unbedingten führt.“ Dies scheinbar unlösliche Dilemma wird auf eine ebenso einfache wie geniale Weise gelöst. Man ist versucht, diese Lösung als das „Ei des Kolumbus“ der Newmanschen Philosophie zu bezeichnen. Der Folgerung, die bisher Repräsentant der begrifflichen Erkenntnis war und es auch im folgenden bleibt, wird eine andere Folgerung gegenübergestellt. Diese zweite Folgerung heißt formlos, natürlich, instinktiv, zum Unterschied von der ersten, die den Namen formale Folgerung erhält. Bevor wir diese wichtige Unterscheidung für die Lösung des Glaubensproblems fruchtbar machen können, ist eine genauere Darlegung dessen unerlässlich, was Newman unter dieser so plötzlich auftauchenden und wie ein Reiter in der Not erscheinenden Folgerung versteht und worin er deren Bedeutung sieht. Der Begriff der natürlichen Folgerung ist schon deshalb beachtenswert, weil er das eigentlich Neue darstellt, das Newman der abendländischen Philo-

sophie als sein eigenstes, originales Gut hinzufügt. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß bei dieser neuen Unterscheidung, die eigentlich eine Spaltung der Folgerung in zwei verschiedene Folgerungen ist, der alte Dualismus von begrifflicher und realer Erkenntnis wiederzukehren scheint. In der Tat haben wir hier dasselbe Manöver, ausgeführt an der Folgerung vor uns, das wir schon bei Erfassung und Zustimmung kennengelernt haben. Wir können also zuerst einmal die formale Folgerung eine begriffliche nennen, d. h. eine Folgerung, die ausgeübt wird an Begriffen, und die formlose Folgerung eine reale, weil sie in erster Linie ausgeübt wird an Realitäten. Die formale Folgerung ist ferner die von der Wissenschaft, insbesondere von der an der Mathematik methodisch orientierten neueren Wissenschaft ausgebildete „Kunst“ des Folgerns, die formlose dagegen wird vom Menschenverstande angewandt, sofern er im „Naturzustande“ sich befindet. Die formale Folgerung, ausgedrückt und repräsentiert durch die verbalen Schlußfiguren des Syllogismus, soll uns „ein Mittel vereinter Forschung“ und eine „anerkannte intellektuelle Norm“ an die Hand geben. Sie soll, wie Newman etwas verächtlich sagt: „wissenschaftliche Methoden solcherart, daß alle sie anwenden können, an die Stelle der Tätigkeit individuellen Genies . . . (S. 222) setzen“. Die individuelle Denkarbeit kann aber niemals durch eine Schlußfigur ersetzt werden. Diese hat sicherlich auch ihre Vorteile, wie Newman mehrfach entschieden betont. Formale Schlußfolgerung aber als solche ist in ihrer Anwendung beschränkt auf rein theoretische Disziplinen; in Fragen der Praxis, wozu auch Fragen religiöser, historischer, rechtlicher, poetischer Natur gehören, ist sie unzulänglich und deshalb inkompetent. Newman sagt: „Zu echten Beweisen in konkreten Dingen brauchen wir ein delikateres, geschmeidigeres und elastischeres Organon als verbale Beweisführung es ist“ (S. 230). Dieses Mittel ist eben die formlose Folgerung, und ihre Methode ist die „Häufung von Wahrscheinlichkeiten, unabhängig voneinander, entspringend der Natur und den Umständen des einzelnen Falles, der gerade untersucht wird: Wahrscheinlichkeiten, zu zart, um einzeln von Nutzen zu sein, zu subtil und weitschweifig, um in Syllogismen umwandelbar zu sein, zu zahlreich und verschiedenartig für eine solche Umwandlung . . .“ (S. 245). Diese formlose oder natürliche Folgerung ist also eigentlich die Basis und Grundlage der formalen Folgerung. Sie verläuft auf einer tieferen Ebene des Geistes als diese und hat als Objekt direkt und unmittelbar Dinge und Realitäten, aber nicht bloße Begriffe. Die natürliche Folgerung holt gleichsam mit einem Griff die in der Wirk-

lichkeit gegebenen Prämissen heraus, faßt sie zusammen und erhält so eine neue Erkenntnis, die Konklusion. Wir müssen es uns hier versagen, die aus dem Begriff der natürlichen Folgerung sich ergebenden Anwendungen zu ziehen, die zum Beispiel für die Theorie der Intuition, der Abstraktion, des Verstehens, der Kunst u. a. hier und anderswo zu machen wären. Nur auf eins müssen wir noch hinweisen, da es einen wichtigen Punkt der Newmanschen Philosophie selbst darstellt. Es wird nämlich energisch gesagt, daß der einzelne, da er ja für sein Erkennen keinen wesentlichen Halt an den von der Logik aufgestellten Regeln findet, ganz auf sich allein angewiesen ist, auf seinen eigenen Verstand, und da dieser nur ein Teil seiner Person ist, auf sein persönliches Menschentum. Es gibt Wahrheit auch im Konkreten, aber sie wird uns nicht entgegengetragen in syllogistischen Sätzen, sondern sie kommt zu uns „durch das Medium sowohl unseres intellektuellen wie unseres sittlichen Wesens.“ (S. 266). Die Person ist es also letztlich, die über die Annahme oder Nichtannahme einer Wahrheit entscheidet, nicht die Logik. Diese Feststellung ist außerordentlich wichtig, da nur mit ihrer Hilfe das Ziel der Glaubensbegründung und insbesondere der Gotteserweisung zu erreichen ist, wenigstens was die Newmansche Methode betrifft. Doch das führt schon in die eigentliche Problembehandlung hinüber, die hier im Rahmen des Referates nicht begonnen werden soll. Abschließend läßt sich über die formlose Folgerung sagen, daß sie nicht zur Deckung gebracht werden kann mit der formalen, da ihre Reichhaltigkeit und Fülle nicht restlos in dem Prokrustesbett formaler und verbaler Schlußfolgerung untergebracht werden kann. Weil aber die formlose Folgerung dem Menschen natürlicher ist als die andere, deshalb nennt Newman sie auch natürliche Folgerung und kann von ihr sagen: „Ich behaupte also, daß die uns natürlichste Weise zu urteilen ist, nicht von Sätzen zu Sätzen, sondern von Dingen zu Dingen, von Konkretem zu Konkreten, von Ganzem zu Ganzen“ (S. 282).

Bevor wir die Anwendung des Begriffes der natürlichen Folgerung auf das Problem des Zustandekommens unbedingter Zustimmung vornehmen, können wir zusammenfassend und rückschauend Folgendes sagen.

Erfassung, Folgerung und Zustimmung sind die drei Haupttermini der Untersuchung. Jeder der durch die Termini bezeichneten geistigen Akte läßt sich anwenden entweder auf Dinge oder auf Begriffe. Wir unterscheiden daher mit Newman reale Erfassung und begriffliche, reale Zustimmung und begriffliche, reale Folgerung und begriffliche. Statt dreier

Hauptbegriffe bekommen wir also sechs Hauptbegriffe, statt einer Reihe geistiger Akte eine Doppelreihe, von denen die eine Reihe realen, die andere begrifflichen Charakter hat. Hier zeigt sich deutlich der Dualismus, der sich durch das ganze Newmansche Werk hindurchzieht, nämlich der Dualismus der realen und begrifflichen Erkenntnis. Der Dualismus erschien zuerst bei der Erfassung, nach deren Eliminierung bei der Zustimmung, wobei aber die reale Zustimmung wegen offensichtlicher Verwandtschaft von Zustimmung und realer Erfassung in den Vordergrund trat. Zuletzt wurde auch in die bis dahin einheitliche Folgerung der Dualismus hineingetragen und scharf unterschieden zwischen künstlicher d. i. also begrifflicher und natürlicher, d. i. natürlicher Folgerung. Das erwies sich als nötig, um die Kluft, die zwischen Folgerung als bedingtem und mehr begrifflichem Akt und Zustimmung als unbedingtem und mehr realem Akt der Erkenntnis bestand, zu überbrücken. Soweit hatte uns das Referat geführt. Jetzt ist zunächst zu sagen, daß ebenso wie die begriffliche Erfassung und begriffliche Zustimmung auch die begriffliche Folgerung als für den Zweck der Untersuchung untauglich eliminiert wird. Es bleiben also nur noch die beiden Begriffe der realen Folgerung und der realen Zustimmung übrig. Diese beiden Begriffe, oder vielmehr die durch sie bezeichneten geistigen Akte, sind es also, die im Glauben als faktischem Komplex zusammentreffen, indem die Folgerung als bedingter Akt die Zustimmung als unbedingten Akt fundiert. Der Gegensatz zwischen bedingt und unbedingt bleibt also durchaus erhalten, er gehört ja auch zum Wesen der beiden Akte und macht ihren eigentlichen Unterschied aus. Das Wichtige und Entscheidende ist, daß die Folgerung, die förmlich als Repräsentant der begrifflichen Erkenntnis dagestanden hatte und recht eigentlich der Stein des Anstoßes und das große Hindernis bei der „Erklärung“ des Glaubensaktes der Zustimmung gewesen war, als begriffliche Folgerung offenbar wurde und eine Reduktion erfahren mußte auf die reale oder natürliche Folgerung. Dadurch stellen sich Folgerung und Zustimmung bei allem bestehenbleibenden Wesensunterschiede als zwei homogene, beide aus dem Kontakt mit Realitäten sich ergebende geistige Akte heraus. Es besteht kein unüberbrückbarer Spalt mehr zwischen ihnen. Folgerung, vorher formal, syllogistisch wissenschaftliches Beweisverfahren, wird auf einmal zu dem formlosen, instinktiven Folgerungssinn des gesunden Menschenverstandes; künstliches Denken entpuppt sich als bloße Vereinseitigung, als wissenschaftlicher Zweig des natürlichen Denkens, in dem auch die Wissenschaft erst lebt



und in dem alles Erkennen wurzelt und geschieht. Wir folgern nicht mechanisch, gehen nicht auf Stelzen, sondern folgern unvermittelt aus der Wirklichkeit. Diese Art zu folgern ist es also, die reale Zustimmung fundiert, ja überhaupt fundieren kann. Damit ist die Einheit der Seele wieder hergestellt, die in die beiden Hälften der (begrifflichen) Folgerung und (realen) Zustimmung auseinanderzufallen drohte. Der Kreislauf der Erkenntnis ist geschlossen, die elementaren Akte sind zu einem einheitlichen Erkenntnisprozeß zusammengefügt, wenn auch natürlich nicht die Stelle angegeben werden kann, wo Folgerung nun eigentlich in Zustimmung übergeht. Fest steht aber, daß es tatsächlich den Glaubensakt unbedingter Zustimmung gibt und daß dieser sich (für gewöhnlich) auf Grund einer Folgerung, wenn auch einer unmittelbaren, einstellt. Newman hat das seinige getan, die Hindernisse, die auf dem Wege von der Folgerung zur Zustimmung zu liegen schienen, beiseite zu räumen, und zwar auf eine ebenso einfache wie geniale Art. Diese Art und Weise ist aber zugleich auch dasjenige, von dem wir sagten, daß es das eigentlich Neue sei, was der große Engländer der abendländischen Philosophie schenkt und womit er zugleich den Empirismus seiner bekannten Landsleute fortsetzt, allerdings auf einer höheren Ebene.

Es darf nicht übersehen werden, daß die vorgetragene Lösung ausdrücklich nur die reale Erkenntnis betrifft, also die Erkenntnis des Konkreten und Realen. Aber was geschieht mit dem eigentlichen Dualismus, der uns durch das ganze Referat begleitet hat? Je mehr sich der Essay seinem Ende und damit seinem Ziele nähert, um so mehr verschwindet die begriffliche Erkenntnis aus dem Gesichtskreis Newmans, um der realen Platz zu machen. Das ist berechtigt, einerseits weil es das ausgesprochene Ziel der Glaubensphilosophie ist, die reale Erkenntnis zu untersuchen, andererseits, weil diese auch sachlich den Primat vor der begrifflichen hat. Aber erwarten wir nicht auch ein abschließendes Wort über den Dualismus? Wenigstens über das Verhältnis der begrifflichen zur realen Erkenntnis?

Newman gibt an mehreren Stellen seines Buches eine Antwort auf diese Fragen, insbesondere auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Erkenntnisweisen. Die wichtigste und aufschlußreichste ist folgende Stelle, bei der auch manche andere Probleme, z. B. die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Wissenschaft schlaglichtartig beleuchtet und zu einem guten Teile gelöst werden. „Begrifflich erfassen heißt Geistesumfang haben, aber hohl sein; real erfassen heißt tief, aber beschränkt sein“ (S. 27). Zur Erklärung dieses Satzes wird noch hinzugefügt: „Das zweite ist das konservative Prinzip der

Erkenntnis, und das erste das Prinzip ihres Fortschritts. Ohne die Erfassung von Begriffen würden wir für immer in einem kleinen Kreis von Wissen herumgehen; ohne einen festen Halt an den Dingen werden wir uns in vagen Spekulationen verlieren. Indessen: reale Erfassung hat den Vorrang, da sie die Absicht, das Ziel und der Prüfstein begrifflicher ist . . ." Mit diesen Worten ist eigentlich alles Wesentliche über das Verhältnis von realer und begrifflicher Erkenntnis gesagt. Beide haben ihren besonderen Bereich und Beruf, aber sie leisten zusammen dasjenige, was wir als Gesamterkenntnis (des Menschen) bezeichnen können. Beide sind und bleiben völlig verschieden voneinander, aber sie bilden eine Art Leistungseinheit. In dieser Weise betrachtet, erscheint der Dualismus als eine Arbeitsteilung, vorgenommen innerhalb der faktisch bestehenden Einheit des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Newmans Werk zeigt also trotz des Dualismus eine unleugbare Einheit des Aufbaus. Dieser einheitliche Aufbau entspricht einmal der in der Wirklichkeit bestehenden faktischen Leistungseinheit des menschlichen Erkennens, sodann aber wird er auch erreicht durch Hinordnung der gesamten Untersuchung auf die konkrete und reale Erkenntnis, die den „Roten Faden“ des Essays darstellt und zu der die begriffliche Erkenntnis eigentlich nur in dem Verhältnis eines Trabanten steht. Abschließend müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß die begriffliche und reale Erkenntnis selbstverständlich nicht mit dem Dualismus von sinnlicher und verstandesmäßiger Erkenntnis verwechselt werden darf, der ja eigentlich nur die allerdings berechnete Uebertragung des menschlichen Urdualismus von Leib und Seele auf die Ebene der Erkenntnis ist.

Der nachhaltigste formale Eindruck der Newmanschen Glaubensphilosophie ist der einer großen und umfassenden Einheit, einer Einheit, die auch den Dualismus mit einschließt. Die Einheit ist gleichsam der versöhnende Hintergrund, auf dem sich der Dualismus abzeichnet. Dieser vermag also die Einheit nicht zu sprengen, aber er macht diese zu einer lebendigen Spannungseinheit. Innerhalb dieser Spannungseinheit, die sowohl dem Newmanschen Werk als solchem wie auch dessen Gegenstände, der menschlichen Erkenntnis eignet, baut sich dasjenige auf, was wir als Leistungseinheit bezeichnen haben. Die Leistungseinheit kommt zustande durch Zusammenwirken der realen und begrifflichen Erkenntnis, indem die eine den eigentlichen Inhalt der Erkenntnis gibt und die andere den Umfang. Wir können auch unter Zuhilfenahme früherer Definitionen sagen: die eine betrachtet ihr Objekt um seiner selbst willen, die andere sieht

das Objekt mehr in seinen Beziehungen zu andern Objekten und Gegenständen. Wenn wir die grundlegenden Gedanken Newmans über das Verhältnis von begrifflicher und realer Erkenntnis zum Teil mit anderen als Newmanschen Gedankenmitteln erklärend fortsetzen wollen, so können wir folgendes sagen: Zu einer vollen Erkenntnis gehört einmal das Erfassen des Gegenstandes an und für sich, dann aber auch das Erfassen des Gegenstandes innerhalb seiner seinshaften Zusammenhänge. Es ist nun aber klar, daß zu einer solchen Kenntnisnahme eine Fülle von Momenten gehört, die alle in die ursprüngliche Anschauung des einen Gegenstandes eingebaut werden müssen. Sicherlich stammen alle diese Momente auch aus (sinnlichen) Anschauungen, aber sie müssen eine gewisse Entfernung und Distanzierung von den zugrundeliegenden Anschauungen gewonnen und eine geklärte und abstraktere Gestalt angenommen haben, um zu gleicher Zeit in der „Enge des Bewußtseins“ sein und der konkret angeschauten Idee des einen Gegenstandes eingefügt werden zu können. Ebenso klar ist es, daß die alles beherrschende Idee nur in einem Stadium nicht mehr ganz konkreter Fassung die andern Momente oder wie wir jetzt sagen können: Begriffe in sich aufnehmen kann. Die in einem blitzartigen Erkenntnisakt geborene Idee muß einen gewissen Weg zurückgelegt haben, ehe sie von einem bloß ontologisch vorgefundenen Gegenstand zu einem reflektierten Gegenstande des Erkennens oder besser der Gesamterkenntnis wird. Sie darf sich nicht mehr dagegen wehren, auch einmal durch ein von der produktiven Phantasie vollzogenes geistiges Experiment in andere, nicht gerade unmittelbar sich ergebende Beziehungen und Zusammenhänge gesetzt zu werden. Sie muß einen guten Teil ihres Eigenlebens aufgeben, um es nachher in höherem Grade wiederzugewinnen.

Wir stehen am Abschluß unseres Referates, das eigentlich nur eine fragmentarische Auslese aus der Newmanschen Philosophie war. Insbesondere mußten wir die wichtigen Ausführungen Newmans über die Autorität, über die intellektuellen und moralischen Prinzipien als erste „Einstellungen“ der Person beiseitelassen. Der wichtigste Mangel unseres Referates aber ist, daß es die mehr theologischen Partien der Glaubensphilosophie außer acht läßt, die den Höhepunkt und das Ziel des Ganzen darstellen. Insbesondere die Schilderung des Wissensweges zu Gott, der eine neue Begründung des Daseins Gottes gibt und eine Anwendung dessen, was wir als reale Erkenntnis kennengelernt haben, auf die Gotteserkenntnis darstellt, ist unübertrefflich und erscheint uns als Angelpunkt des ganzen Werkes. Die

Methode des „formlosen Beweises“, also die Häufung von „Wahrscheinlichkeiten“ führt dann von Gott zur Kirche. Gott und die Kirche sind also die beiden Wirklichkeiten, zu deren Erweis das ganze grandiose Gebäude der Newmanschen Philosophie aufgebaut ist. Die Ergründung des natürlichen Glaubensaktes der realen Zustimmung und ihrer Voraussetzung, der natürlichen Folgerung stellt die Mittel bereit, die angewandt werden zur Begründung des Glaubens an übernatürliche Wirklichkeiten. „Glaube an offenbarte Wahrheit hängt ab vom Glauben an natürliche . . . ; Glaube erzeugt Glauben, Zustände des Geistes entsprechen einander,“ sagt Newman, ohne dabei das Werk der Gnade leugnen zu wollen. Durch Inbeziehungsetzung des natürlichen Glaubens zum Glauben an Uebernatürliches erreicht er also sein Ziel auf seine eigene und originale Weise. Er gelangt nicht vom Kosmos her in metaphysischem Stufenbau zu Gott, wie der Aquinate, sondern er neigt sich — darin einem Zuge der neueren abendländischen Philosophie entsprechend — mehr dem Menschen als der zentralen Wirklichkeit der geschaffenen Welt zu und kommt auf dem immanenten Wege der Erforschung der geistigen Natur dieses Menschen zur Erfassung Gottes und der Uebernatur.

Newmans Verdienst, rein philosophisch gesehen, ist es, das Problem des realen und natürlichen Denkens mit aller Deutlichkeit erkannt und mit allem Nachdruck sowohl in logischer wie in psychologischer Beziehung in Angriff genommen zu haben. (Die näheren Nachweise zum Folgenden siehe in meiner obengenannten Schrift.) Wenn auch manche Punkte der Newmanschen Philosophie schon in der umfassenden Erkenntnis-systematik des Aquinaten, allerdings nur in großen Umrissen vorgezeichnet sind, so bleibt doch die originale Leistung Newmans ungeschmälert bestehen. Denn einmal war er kein Neuscholastiker, weil er die eigentliche Scholastik oder Thomistik nicht in dem Maße kannte, daß man ihn einen tatsächlichen oder gar bewußten Ueberlieferer der scholastischen Schulphilosophie nennen könnte. Vielmehr hat er völlig aus sich, aus seinem persönlichen Erleben und aus seiner persönlichen, auf dem Anglikanismus Oxfords, dem englischen Empirismus, der patristischen Theologie und der aristotelischen Philosophie sich aufbauenden Bildungswelt heraus seine Glaubensphilosophie geschaffen, allerdings ganz im Geiste der Kirche und deshalb sowie infolge seiner aristotelischen und patristischen Studien von vornherein dem thomistischen System nicht widersprechend. Bei dieser Originalität ist es verständlich, daß Newman

eben was das real-konkrete Denken und dessen Sicherung durch besondere Prinzipien angeht, in so tiefdringender Weise die thomistische Philosophie ergänzt, daß man seine Philosophie mit Recht eine originale Fortsetzung der philosophia perennis nennen kann, insofern sie unter Voraussetzung der wesentlichen scholastisch-thomistischen Prinzipien im Geiste des hl. Thomas die besonderen Anwendungen des bedeutenden scholastischen Gedankengutes auf die Bedürfnisse, die sich aus der Bewußtseinslage des gegenwärtigen Menschen ergeben, möglich gemacht hat. Durch seine Analyse der faktischen Bedingungen des Zustandekommens wahrer und gewisser Erkenntnis hat er eine neue psychologische Grundlage geschaffen, auf grund deren das thomistische System nun von neuem seine Fruchtbarkeit in der wahren Lösung der letzten Fragen bewähren kann. Durch die Newmansche Unterbauung werden die thomistischen „Beweise“ nicht aufgehoben, sondern neu in Kraft gesetzt, indem die psychologischen Voraussetzungen geschaffen werden, unter denen diese Beweise für den modernen Menschen wieder zu „funktionieren“ anfangen.

Was speziell die Erkenntnisbegründung als solche angeht, so stimmen die beiden Philosophen in dem wichtigen Punkte überein, daß eine Erkenntnistheorie zuerst die Thatsachen des Erkennens aufsuchen muß. Die Thatsachen des Erkennens sind aber wesensgemäß Bewußtseinstatsachen. Diese gilt es zu beschreiben und bis ins letzte in ihrem Gehalt auszuschöpfen, um von da aus die „prinzipielle“ Begründung der Wahrheit und Gewißheit unseres Erkennens vorzunehmen. So wird die Erkenntnislehre von einer Thatsachenlehre zur Prinzipienwissenschaft und dann zur Normwissenschaft des Erkennens. Nun besteht ja der Unterschied der beiden Denker Newman und Thomas vor allem darin, daß Thomas sozusagen die Selbsterkenntnis der Vernunft an Hand der ersten Prinzipien überhaupt leistet, während Newman unter selbstverständlicher Voraussetzung des von Thomas Geleisteten sich sofort, dem dringenden Bedürfnis der Zeit entsprechend, der Erhellung und Sicherung des real-konkreten Erkennens zuwendet, indem er ausgeht von Gewißheit im Konkreten als einem Akt des Geistes und dann zur Begründung dieser Gewißheit durch Einführung der formlosen Folgerung voranschreitet, die ihrerseits wieder in der umfassenderen spekulativen Erkenntnispsychologie des Aquinaten ihre Vorzeichnung findet, und zwar in der vom intellectus agens vollzogenen Abstraktion des universale directum. So fordern sich beide Philosophien gegenseitig, indem Thomas die an sich früheren, nämlich logischen Fundamentalprinzipien gibt: die Gründe dafür, weshalb wir überhaupt Wahrheit erkennen, während Newman durch psychologische

Vertiefung die für uns früheren, da faktisch gewisse Erkenntnisvollzüge erst möglich machenden besonderen sowohl intellektuellen wie moralischen Prinzipien energisch hervorhebt und damit das rein ideale Denken wieder in den Zusammenhang der Person und des Gegenstandes bringt. So liegt Newmans Essay auf dem Wege eines differenzierten Ausbaus der Erkenntnistheorie von der prinzipiellen Logik der aristotelisch-thomistischen Tradition zu einer immer weiteren Anpassung einerseits an das Erkenntnissubjekt und seine verfeinerte Seelenlage, andererseits an die Objekte und ihre immer drückender werdende Menge und verwickelter werdende Kompliziertheit. Es ist vielleicht ein Verhängnis des modernen Geistes gewesen, daß er in seiner Logik und Erkenntnistheorie keinen gleichen Schritt gehalten hat mit der ungeheuren wissenschaftlichen Eroberung der Welt und komplizierenden Verbreiterung der Kultur, daß er keine entsprechende Logik als Instrument der Beherrschung all dieser neu geschaffenen Tatbestände und neu entdeckten Wirklichkeitskomplexe geschaffen hat. In diesem Zusammenhang erscheint Newmans Werk als ein kühner und was speziell die Religion angeht, für lange Zeit maßgebender Vorstoß in neues Terrain.

Die endgültige Bedeutung der durch das thomistische Denken geklärten Philosophie für die Erkenntnisforschung überhaupt läßt sich erst völlig ermessen an Hand einer Einordnung der Glaubensphilosophie in die zeitgeschichtliche Situation der neueren Philosophie, insbesondere der Aufklärungsphilosophie, sowohl der empiristisch-englischen wie auch der rationalistisch-französischen. Denn die Newmansche Glaubensphilosophie wächst zu einem nicht geringen Teil gerade aus der durch die großen Aufklärungssysteme geschaffenen philosophischen Lage hervor, um diese dann allerdings zu überholen und zu überwinden. Mit der englischen Aufklärung z. B. eines Locke, Hume u. a. verbindet Newman sowohl die empirische, auf das Tatsächliche gehende Grundrichtung seines Wesens, die allerdings wohl zugleich etwas typisch Englisches, nicht bloß einer bestimmten Schule eigenes ist, ferner die vorsichtige Zurückhaltung und das behutsame Abschätzen problematischer Dinge, dem er aber im Gegensatz zu der schließlich im Positivismus, wenn nicht in Skepsis auslaufenden Geisteshaltung z. B. eines Hume eine machtvolle Anerkennung der Wirklichkeit und der Wahrheitserkenntnis gegenüberstellt. Was sodann die Aufklärung des Festlandes angeht, so ist die Newmansche Philosophie durch einen unverkennbaren Gegensatz zu ihr charakterisiert. Dieser Gegensatz ist hervorgerufen in erster Linie durch das mathematische Evidenzideal, das die neuzeitliche

Philosophie, durch ihre enge, oft personale Verbundenheit mit der Mathematik und mit der an der Mathematik methodisch orientierten Naturwissenschaft veranlaßt, immer mehr ausgebildet und zum Ideal der Erkenntnis schlechthin, geltend für alle Gegenstandsbereiche, wenn nicht immer proklamiert, so doch stillschweigend erhoben hatte. Diesem Ideal mathematischer Demonstration, das auch den englischen Empiristen vorgeschwebt haben muß, weshalb sie angesichts der Unbrauchbarkeit dieses Ideals für die Erkenntnis des Tatsächlichen völlig an der Wirklichkeitserkenntnis verzweifelten und resignierend in einen bewußtseins-immanenten Positivismus gerieten, — diesem Ideal galt Newmans schärfster Kampf. Daher erklärt sich in erster Linie seine Feindschaft gegen das Abstrakte, gegen Demonstration in Fragen konkreter Tatsächlichkeit (hierin den englischen Empiristen durchaus folgend) und sein Eintreten für eine dem Gegenstand angemessene „Forschung“. So konnte es kommen, daß Newman dem mathematischen Evidenzideal seinen Begriff der „wahrscheinlichen Evidenz“ gegenüberstellt, einen Begriff, der also eigentlich, wie hier noch einmal deutlich wird, ein polemischer oder wenigstens Kontroversbegriff ist und als solcher von Butler und Keble her von Newman übernommen, weiter ausgebaut und logisch gesichert wurde.

Nicht Beweis sondern Untersuchung, nicht Deduktion sondern Induktion hatte schon Bacon in seinem *Novum Organum* verlangt und hatte damit dem neuerwachenden Forschungstrieb zu den Dingen selbst eine neue Methode zu schaffen versucht. Der Drang zur Natur, zu den Sachen war geblieben, aber unter dem Einfluß Descartes' Spinozas, Wolffs und zum Teil Leibnizens hatte sich das mathematische Ideal, die geometrische Methode des neuen Materials bemächtigt und war auch in der Philosophie herrschend geworden. Wohl erhoben sich Kontroversen über die Berechtigung der mathematischen Methode in der Philosophie, aber im Hintergrunde der ganzen Zeit bis in unsere Tage stand doch immer das Ideal streng deduktiver Beweisführung in allen Fragen der Wissenschaft, die Suche nach einem Prinzip, aus dem oder mit dem alles begriffen werden könnte (vgl. den absoluten Idealismus) und nach der unbedingt sicheren Methode, die auf allen Gebieten gleich sichere Ergebnisse liefern können wie die Mathematik auf ihrem Gebiet. Hiergegen erhebt sich der Protest Newmans, dessen Bedeutung darin liegt, die Grenzen des Beweises aufgezeigt, und die Möglichkeit auch einer nicht streng beweisenden Erkenntnis erwiesen und die Verteidigung des Konkret-Werthafte[n], so der Religion, Moral, Kunst und Erfahrung

des praktischen Lebens gegen die Ansprüche des mathematischen Wahrheitsideals übernommen zu haben. Wohl hatte schon Hume zwischen Glauben (belief) als dem für die Praxis und das Handeln durchaus zureichenden Fürwahrhalten und einem Vorstellungswissen unterschieden, aber er hatte eine so große Kluft zwischen diesen beiden Begriffen aufgerissen, daß eine völlige Trennung von Denken und Handeln, von Erkennen und Tun unvermeidlich war, wobei obendrein noch ein unüberbrückbarer Spalt zwischen Wahrheit und Wirklichkeit aufgähnte, da das Wissen nur im Bereich der Vorstellung galt. Newman dagegen nimmt die Vereinigung der beiden getrennten Gebiete wieder vor, indem er das gesamte Handeln auf ein legitimes Erkennen basiert, dieses dann aber --- soweit notwendig --- von dem Ideal einer mathematisch-demonstrativen Methode reinigt. In der doppelseitigen Ueberwindung einerseits eines überspannten Rationalismus, andererseits eines falschverstandenen, nur dem Sinnlichen verhafteten bzw. bei Hume in psychologischer Methode nur den bewußtseinsimmanenten Vorstellungsideen zugewandten Empirismus ist die geistesgeschichtliche Situation der Newmanschen Glaubensphilosophie dem Gesamtwerke Kants vergleichbar, der ja auch auf die Synthese des ihm historisch gegebenen Empirismus der Engländer, besonders Humes und des Rationalismus der festländischen Aufklärung, insbesondere Wolffs gerichtet ist, allerdings diese Synthese nicht ohne eine grundsätzliche Trennung von Denken und Handeln, von theoretischer und praktischer Vernunft, von Metaphysik und Ethos zustandebringt. Während Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit einer Metaphysik und einer rationalen Religionsbegründung leugnet, gibt Newman durch seine Phänomenologie der gläubigen Vernunft im Gegensatz zu Kant eine vernünftige Religionsbegründung von säkularer Bedeutung. Diese konnte ihm aber nur gelingen: nicht durch eine dem Positivismus bzw. Skeptizismus Vorschub leistende Trennung, sondern nur durch eine Neuvermählung von Theorie und Praxis, von Denken und Glauben (in natürlichem wie übernatürlichem Sinne), erreicht durch eine vorsichtige Reduktion des reinen Denkens auf das reale Denken und durch die Aufstellung der besonderen Prinzipien, deren sich dieses reale Denken bedient, um sein Ziel zu erreichen. Die letzte Basis auch der Newmanschen Philosophie aber bleibt das scholastisch-thomistische „System der Vernunft“ mit seinen Fundamentalprinzipien, zu denen sich die besonderen Prinzipien Newmans ergänzend und die philosophia perennis auf schöpferische Art fortsetzend, neu hinzufügen.