

Anthropozentrismus und Theozentrismus im christlichen Leben

Die Herausforderung John Henry Newmans *

Von John F. Crosby

Der bei weitem längste Teil des *Athanasischen Glaubensbekenntnisses* behandelt die Dreieinigkeit: »Es ist aber katholischer Glaube, daß wir einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit anbeten. Ohne Vermengung der Personen und ohne Trennung der Wesenheiten. Denn verschieden ist die Person des Vaters, die des Sohnes und die des Heiligen Geistes. Aber nur eine Gottheit ist im Vater und im Sohne und im Heiligen Geiste, gleich ist Ihre Herrlichkeit, gleich ewig Ihre Majestät. Wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist. Unereschaffen ist der Vater, unereschaffen der Sohn, unereschaffen der Heilige Geist. Unermeßlich ist der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der Heilige Geist. Ewig ist der Vater, ewig der Sohn, ewig der Heilige Geist. Und doch sind es nicht drei Ewige, sondern nur ein Ewiger.«¹

Das mag genügen, uns das Bekenntnis zu vergegenwärtigen. Stellen wir nun eine Frage an diejenigen, die glauben, daß dieses Bekenntnis wahr ist: Was bedeutet es ihnen? Die meisten Gläubigen werden antworten, das Bekenntnis sei zu abstrakt und zu objektiv, um religiöse Kraft zu entwickeln, daß es Gott zu losgelöst von uns Menschen darstelle, um eine Rolle in unserem religiösen Leben zu spielen. Die typische Antwort ist wohl, es sei bestenfalls etwas für den Theologen, nicht jedoch für den Gläubigen. Möglicherweise bemängeln sie mit den bekannten Worten Newmans, dieses Glaubensbekenntnis könne nur Gegenstand begrifflicher, nicht aber realer Zustimmung sein.² Und fragen wir sie, wie denn die Lehre von der Dreieinigkeit verstanden sein müsse, damit sie wirkliche Zustimmung finde und spirituelle Kraft erlangen könnte, so werden sie sehr wahrscheinlich mit Karl Rahner antworten, man müsse die Trinität nicht für sich allein betrachten, wie es dieses Bekenntnis tue, sondern in Beziehung zu uns Menschen und zu unserer Erlösung. Man müsse, so meinen sie, zum Beispiel die göttliche Person im Verhältnis zum Menschen betrachten, also den Vater als Schöpfer, den Sohn als Erlöser und den Heiligen Geist als die uns heiligende Person. Oder – in der Sprache studierter Theologen: Die Trinitätslehre muß anthropozentrisch begründet

* Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der auf dem *Internationalen Kongreß über John Henry Newman*, 11.-15. Juni 1987, an der *University of Notre Dame*, Indiana (USA), gehalten wurde.

1 Zit. n. P. Morant (Hrsg.), *Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Brevirium Romanum*. Freiburg 1965, II, S. 14.

2 Diese Unterscheidung Newmans darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Der *locus classicus* bei Newman sind die ersten fünf Kapitel seines Buches *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870); deutsch: M. Laros/W. Becker (Hrsg.), *Ausgewählte Werke*, VII: *Entwurf einer Zustimmungstheorie*. Mainz 1961.

werden, ist also weniger theozentrisch als vielmehr anthropozentrisch zu reflektieren; sie ist neu zu formulieren, damit sie ebenso viel über die Menschen wie über Gott aussagt. Solange man die Trinitätslehre theozentrisch begreift, so sagen sie, bleibt sie uns verschlossen, ohne Bezug zu unserem Leben und ohne die Kraft, unser Leben religiös zu prägen.

All dies wird bezeichnenderweise gegen die Trinitätslehre des *Athanasischen Credo* eingewandt; und kennt man nur einige ganz bestimmte Aspekte im Denken Newmans, ohne zu wissen, was er über dieses Bekenntnis en detail sagt und wie er es in seinem Gebetsleben einbringt, so mag man glauben, das Empfinden religiöser Ohnmacht angesichts dieses Bekenntnisses entspreche auch Newmans Gedanken.

a) So mag man wie gesagt wissen, daß Newman nicht nur zwischen realer und begrifflicher Zustimmung unterschied, sondern sich auch der ungeheuren pastoralen Herausforderung bewußt war, Wege finden zu müssen, die eine reale Zustimmung zum christlichen Glauben wecken. Denn er wußte wohl, daß es nicht ausreicht, wenn der Gläubige einen Glauben hat, der nur dem Begriff nach wahr ist. Dieser Glaube muß subjektives Leben in ihm annehmen, und dies bedeutet, daß er in realer Zustimmung zur Offenbarung bestehen muß.

b) Vielleicht weiß man ebenfalls etwas über die Kritik Newmans an der rationalistisch-christlichen Apologetik (man denke etwa an Paley), die höchstens den Verstand derer, die nicht glauben, bezwingen könne, jedoch nicht dazu in der Lage sei, wirkliche religiöse Wirkkraft zu vermitteln.

c) Vielleicht erinnert man sich sogar der Bemerkung Newmans in der *Apologia*, daß die traditionellen Gottesbeweise ihn nicht »erwärmen und erleuchten (...); 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 Soviel Newman sich mit der Wahrheit über Gott beschäftigte, so sehr ging es ihm jedoch auch um die lebendige Erfahrung Gottes. Deshalb war ihm auch die Begegnung mit Gott im Gewissen so wichtig; denn hier fand er empirisches Wissen über Gott und die Quelle realer Zustimmung zu Seiner Existenz.

d) Ganz allgemein kann man sagen, daß Newman durch und durch ein moderner Denker war in dem Sinne, daß er die moderne Entdeckung der persönlichen Subjektivität in und an sich selbst zutiefst erfuhr. E. Sellm drückt dies genau aus, wenn er Newman den »Vorreiter einer neuen Philosophie der Individualität in Person und Wesen« nennt.⁴ In der Tat ist Newmans Hinwendung zur persönlichen Subjektivität deutlich genug, um eine Grundlage für den Vorwurf des Subjektivismus, des Skeptizismus und des Modernismus zu bilden, mit dem man ihn häufig attackiert hat. Und obwohl ich glaube, daß diese Vorwürfe nicht gerechtfertigt sind und auf erheblichen Mißverständnissen beruhen, so wären sie einzig dann plausibel, wenn man sie ausschließlich auf Newmans Verhältnis zu persönlicher Subjektivität bezieht.

So mußte er sich denn auch in der Frage der Trinität mit ihrer persönlichen Aneignung und nicht nur mit ihrer Wahrhaftigkeit beschäftigen; er mußte nach etwas

³ *Apologia pro vita sua. History of my Religious Opinions* (1865); deutsch: *Ausgewählte Werke*, I: *Apologia pro vita sua*.

⁴ E. Sellm im Einführungsband zu den von ihm herausgegebenen Notizen Newmans: *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*. Löwen 1969, I, S. 250.

suchen, das seine religiöse Einbildungskraft ansprach. Und so könnte man also annehmen, daß er keinen Platz für das *Athanasische Glaubensbekenntnis* in seinem religiösen Leben fand, um – wie so viele heute – von seiner religiösen Unfruchtbarkeit zu sprechen.

Dies klingt alles ziemlich einleuchtend, und doch liegt man damit völlig falsch. Vielmehr schrieb Newman über das *Athanasische Credo*: »Es ist ein Psalm oder Hymnus des Preisens, des Bekennens, einer tiefen demütigen Huldigung, ähnlich den Lobgesängen der Auserwählten in der Apokalypse (...) Es ist ein Kriegsgesang des Glaubens (...) Was mich betrifft, so habe ich es immer als die einfachste und höchste, die andächtigste Formel empfunden, die das Christentum erzeugt hat, sogar mehr noch als das *Veni Creator* und das *Te Deum*.«⁵ Und man kann davon ausgehen, daß er damit ausdrückte, wovon er seit etwa 1930 tief überzeugt war.

Betrachten wir eine seiner Predigten zum Dreifaltigkeitsfest. Hier sehen wir, wie er gerade darüber jubelt, was die religiöse Unfruchtbarkeit dieser Lehre auszumachen scheint, nämlich daß sie Gott behandelt, wie Er in Sich Selbst ist und nicht in seiner Beziehung zu uns und hinsichtlich unserer Erlösung. »Die Verkündigung, die Geburt Christi, Sein Tod am Kreuz, Seine Auferstehung, die Herabkunft des Heiligen Geistes, das sind lauter Geheimnisse; aber wir feiern sie nicht darum selbst, sondern wegen der Segnungen, die wir von ihnen empfangen. Heute aber feiern wir keinen Akt, die die göttliche Barmherzigkeit uns gegenüber vollbracht hat, sondern wir vergessen uns, schauen nur auf Ihn und preisen ehrerbietig und ehrfürchtig, jedoch freudig, nicht die Wunder Seiner Werke, sondern die Seiner eigenen Natur. Wir erheben Herz und Augen zu Ihm und reden von dem, was Er in Sich Selbst ist. Wir wagen es, von Seiner ewigen und unendlichen Weisheit zu sprechen; wir betrachten ein ausgesprochenes Geheimnis, das tiefe, unergründliche Geheimnis der Dreiheit in der Einheit.«⁶ Wenn Newman die Wunder der Natur Gottes »ehrerbietig und ehrfürchtig, jedoch freudig« preisen konnte, dann konnte die Trinitätslehre nicht als unfruchtbar und abstrakt empfunden werden. Sie muß auf seine religiöse Vorstellung einen tiefen Eindruck gemacht haben.

Es kann also nicht überraschen, daß Newman das *Athanasische Bekenntnis* häufig als Lobgesang benutzte; es gibt viele Belege in seinen Predigten und Meditationen. Hier ist nur ein Beispiel aus einer weiteren anglikanischen Predigt, die er an einem Trinitatissonntag gehalten hat. Zu Anfang dieses Ausschnittes drückt Newman in der ihm so eigenen Weise sein Verlangen nach Ruhe und Frieden aus, die er in der Ewigkeit erwartet. »Nach dem Fieber dieses Lebens, nach Ermüdung und Krankheit, Kampf und Mutlosigkeit, Schwäche und Verdruß, nach Ringen und Versagen, Ringen und Gelingen, nach all dem Wechsel und Hoffen dieses mühseligen, unheilbringenden Zustandes kommt endlich der Tod, endlich der weiße Thron Gottes, endlich die selige Anschauung. Nach der Ruhelosigkeit kommt Ruhe, Friede, Freude; – unser ewiger Anteil, wenn wir seiner würdig sind; – der Anblick der ebenedeiten Drei, des Einen Heiligen; der Drei, die Zeugnis geben im Himmel; in unzugänglichem Licht, in der Herrlichkeit ohne Fleck und Makel, in der Kraft ohne Veränderung oder Schatten der

5 J.H. Newman, *Zustimmungslehre*, a.a.O., Kap. 5, Art. 2, S. 93.

6 *Parochial and Plain Sermons, 1834-43*; deutsch: *Gesamtausgabe*, VI: *Pfarr- und Volkspredigten VI*. Stuttgart 1954, S. 452f.

Veränderlichkeit« (Jak 1,17).⁷ Und dann, in stiller heiliger Ehrfurcht von dem sprechend, was er durch den Glauben sieht, beginnt Newman spontan das *Athanasischen Bekenntnis* zu zitieren. Was heißt zu zitieren: er stimmt einen Lobgesang an. Das folgende Zitat schließt unmittelbar an das letzte an: »Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott; der Vater ist Herr, der Sohn ist Herr und der Heilige Geist ist Herr; der Vater unerschaffen, der Sohn unerschaffen, der Heilige Geist unerschaffen; der Vater unfaßbar, der Sohn unfaßbar, der Heilige Geist unfaßbar. Denn eine andere Person ist die des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heiligen Geistes; wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist; und doch sind es nicht drei Götter, noch drei Herren, noch drei Unfaßbare, noch drei Unerschaffene; sondern ein Gott, ein Herr, ein Unerschaffener und ein Unfaßbarer.«⁸

Einem zeitgenössischen Leser mit religiösem Gespür wird nicht der Geist der Verehrung entgehen können, in dem Newman das *Athanasische Credo* wie einen Psalm oder Hymnus aufnimmt, besonders, wenn man die Predigt als Ganzes betrachtet. Was ihm aber wahrscheinlich schwerfallen wird zu begreifen, ist, warum gerade dieses Bekenntnis so viel religiöse Kraft für Newman hatte. Obwohl gerade Newman so empfindsam war für die Aufgabe, die christliche Lehre subjektiv nachzuvollziehen und sie sich zu eigen zu machen, hat er nicht das Bedürfnis, die Trinitätslehre im Punkte der Erlösung umzuformen, ihr eine anthropologische Grundlage zu geben oder sie gleichermaßen über Gott und die Menschen sprechen zu lassen. Dies ist nicht die Art und Weise, jedenfalls nicht die wesentliche und schon gar nicht die einzige, in der diese Lehre für ihn lebendig wird. Sie wird es aber gerade in der Strenge, der scheinbar so objektiven Formulierung des *Athanasischen Bekenntnisses*.

Nicht zu übersehen ist, daß in diesem letzten Ausschnitt ein gewisses religiöses Bedürfnis Newmans zum Ausdruck kommt, nämlich eine gewisse Ruhelosigkeit, die ihn danach verlangen läßt, das Angesicht Gottes in der Ewigkeit zu schauen. Genau dieses Bedürfnis ist es, auf das ich meine Aufmerksamkeit richten möchte. Es scheint ein Verlangen nach Gott selbst zu sein, so wie er von Ewigkeit her gewesen ist, nicht nur ein Verlangen nach Gott, wie er uns Menschen begegnet.

Natürlich bedarf Newman Gottes auch als Heiland, als Beschützer, als Quelle und Sinn seines Daseins. Es wäre eine Überzeichnung des Theozentrismus, wollte man diese Bedürfnisse als eine Art religiöser Unvollkommenheit betrachten, als etwas, das überwunden werden müsse von jenen, die Gott wahrhaftig ergeben sind. Newmans Theozentrismus, weit davon entfernt, solche Bedürfnisse auszuschließen, formt sie und gibt ihnen einen Platz in der ganzen Wahrheit über Gott und die Menschen. Denn wenn Newman Gott als Erlöser anruft, vergißt er niemals, wer es ist, der unter uns kommt um unserer Erlösung willen, und welche Verehrung Ihm gebührt. Newman lebt mit einer theozentrischen Einstellung nicht nur, wenn er die Artikel des *Athanasischen Glaubensbekenntnisses* wie einen Hymnus gebraucht, sondern auch, wenn er in einer dunklen Stunde darum betet, ein »liebes Licht« zu erhalten,⁹ das ihn leite. Seine theozentrische Einstellung schmälert in keiner Weise sein persönliches Bittgebet; sie ist

7 Ebd., S. 398.

8 Ebd., S. 389f.

9 Vgl. Newmans Dichtung vom 16. Juni 1833 mit dem Titel *The Pillar of the Cloud*, in: ders., *Verses on Various Occasions* (1868), S. 156f.

vielmehr dessen Voraussetzung, indem sie ihm eine Tiefe, Frömmigkeit und Wahrhaftigkeit gibt, derer es völlig entbehren würde, wäre es ausschließlich aus einer anthropozentrischen Sichtweise geäußert. Aber wir wollen dieser Spur der Vereinigung von Anthropozentrismus und Theozentrismus bei Newman weiter nachgehen.

Wir finden einen Theozentrismus naturgemäß nicht nur in Newmans Hingebung zur Trinität; er ist formende Kraft seiner ganzen Religion. In der Meditation *Gott, die unmitteilbare Vollkommenheit*¹⁰ sinniert Newman über die Formen der göttlichen Vollkommenheit nach. Nachdem er einige Gründe nennt, warum er glaubt, daß Gott der »einzige und allein absolute, alles erfüllende Sitz und Inbegriff aller Vollkommenheiten« sei, fährt er fort, warum es gut sei, diese Ansicht zu vertreten. »Ich halte an dieser Wahrheit fest, weil ich ohne dich nicht leben kann, o mein Herr und Leben, und weil ich Segnungen über Begreifen erwarte aus dem Weilen bei Dir. Ich halte an ihr fest aus Schrecken, in dieser bösen Welt ohne Beistand und Schutz zu bleiben.«¹¹

Wenigstens ein anthropozentrischer Zug im Denken Newmans wird hier klar, denn er fühlt sich zu Gott hingezogen als seinem Wohltäter und Beschützer. Aber man beachte die theozentrische Wende, die die Meditation nimmt. Das folgende Zitat schließt unmittelbar an den letzten Abschnitt an. »Ich glaube an sie aus demütiger Liebe zu Dir, aus Freude an Deiner Herrlichkeit und Erhabenheit und aus dem Verlangen, daß Du groß und der einzige Große seiest. Um Deiner selbst willen halte ich an ihr fest, und weil ich den Gedanken an Dich, den Glorreichen, Vollkommenen und Schönen liebe.«¹² Hätte einer unserer Zeitgenossen, hingezogen zu der »anthropologischen Wende« in der Theologie, Newman fragen können, wie es möglich sei, in der göttlichen Vollkommenheit umfassen zu sein, ohne sie enger mit den Menschen in Verbindung zu bringen, hätte Newman geantwortet, daß der Mensch dazu in der Lage sei, die göttliche Vollkommenheit um ihrer selbst willen zu verehren und zu preisen,¹³ und obwohl dies nicht die einzige Beziehung zwischen einem Gläubigen und der göttlichen Vollkommenheit sei, sie dennoch ausreiche zu erklären, wie die göttliche Vollkommenheit im gläubigen Menschen lebendig werden könne; alle anderen Beziehungen zwischen den Gläubigen und der göttlichen Vollkommenheit setzten diese eine für ihre Vollständigkeit voraus. Es zeigt sich immer wieder, daß der gleiche Newman, der sich so sehr mit dem gewaltigen religiösen Unterschied zwischen begrifflicher und realer Zustimmung zu der Existenz Gottes beschäftigte und dessen religiöse Subjektivität so tief war, ein religiös völlig erfülltes Leben geführt hat, ohne sich dabei einer wie auch immer gearteten anthropologisch beeinflussten Gottessicht zu bedienen.

Wie kann man diesen Aspekt in Newmans Spiritualität erklären? Welches ist der zugrundeliegende Gottesbegriff, der Newman zu einer subjektiven Aneignung der Offen-

10 »God the Incommunicable Perfection«, in: *Meditations and Devotions* (1912); deutsch: »Gott, die unmitteilbare Vollkommenheit«, in: *Betrachtungen und Gebete*. München 1952, S. 228-231.

11 Ebd., S. 229.

12 Ebd., S. 229f.

13 Man könnte Newmans Ansicht damit verdeutlichen, daß man sich der wohlbekanntesten Kategorien aus von Hildebrands *Ethik* »Wertantwort« und »Beziehung des Gebührens« bedient. Der Theozentrismus Newmans ist lediglich eine Frömmigkeit, die völlig von der Wertantwort der religiösen Verehrung geformt ist, also von der Antwort, Gott in dem Bewußtsein zu verehren, daß Ihm Ehre gebührt. Vgl. D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Ethik*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, Kap. 1-3, 17, 18.

barung führt, obwohl er doch mit einer so starken theozentrischen Einstellung lebt? Welches religiöse Wissen, welche Erfahrungen bringen Newman dazu, die Offenbarung anzuhören? Wer sich ein wenig mit Newman befaßt hat, kennt die Antwort: Es ist die Erfahrung Gottes im Gewissen. Wir wollen versuchen herauszubekommen, was an dieser Begegnung mit Gott theozentrisch ist.

Newman maß der Unterscheidung zwischen Gewissen als einem »Urteil der Vernunft« und Gewissen als »herrischem Befehl« besondere Bedeutung bei;¹⁴ oder mit anderen Worten, zwischen dem Gewissen als »Regel für rechtes Verhalten« und Gewissen als »Billigung rechten Verhaltens«. ¹⁵ Ohne diese Unterscheidung verstanden zu haben, wird man seiner Lehre vom Gewissen kaum folgen können.

Durch Gewissen im ersteren Sinne kommt das moralische Subjekt zum Verständnis dessen, was im Prinzip richtig oder falsch ist, oder in anderen Worten: es kommt dazu, den Inhalt des moralischen Gesetzes zu verstehen; Gewissen im letzteren Sinn läßt es das imperative Gebot erfahren, wie sich also in einer konkreten Situation zu verhalten sei. Newman hält diese zweite Bedeutung von Gewissen für die treffendere, und sie ist es auch, die ihn in erster Linie interessiert. Wenn er vom Gewissen als dem »schöpferischen Prinzip der Religion« spricht,¹⁶ so meint er Gewissen in diesem zweiten Sinne als ein Zentrum, in dem uns der herrliche Ruf einer sittlichen Verpflichtung in einer konkreten moralischen Situation erreicht. Newman hielt diesen autoritativen Ruf und die Art und Weise, in der er uns erreicht und berührt, nicht nur für ein deutliches Zeichen für die Realität Gottes, sondern für eine *Begegnung* mit dem lebendigen Gott. Deshalb hat Gewissen für Newman nicht nur metaphysische oder theologische Bedeutung, sondern genau und gerade *religiöse*.

Wie ich schon bemerkt habe, gibt es etwas in dieser Suche nach dem Religiösen, das man anthropozentrisch nennen könnte. Newman hätte durchaus zugegeben haben können, daß etwas das Theozentrische in der metaphysischen Analyse Gottes bescheidet, zumindest wenn man eine solche Analyse vom Standpunkt unserer religiösen Existenz aus betrachtet. Aber gleichzeitig gibt es etwas durch und durch Theozentrisches in der religiösen Erfahrung, die Newman im Gewissen findet, was wir daran ablesen können, auf welche Weise er die imperative Kraft der Gewissensverpflichtung betont. Er spricht von sittlicher Verpflichtung als dem »Befehl eines autoritativen Mahners (...), der sich auf die Details der Lebensführung bezieht«¹⁷ und als »einer Stimme, herrlich und nötigend wie kein anderer Befehl im ganzen Bereich unserer Erfahrung«¹⁸. Dies bedeutet, daß das sittliche Leben, insoweit es als Antwort auf die moralische Verpflichtung geführt wird, nicht nur auf unsere eigene (menschliche) Vervollkommnung und unser Glück zielt; vielmehr beinhaltet das sittliche Leben auch ein Element des Gehorsams, das den Rahmen einer jeden lediglich eudämonistischen Erklärung sprengt. Natürlich ist dieser Gehorsam nicht blind, sondern sehend, denn nach Newman sind die Vorschriften des moralischen Gesetzes nicht nur zufällige Bestimmungen, sondern be-

14 Vgl. J.H. Newman, *Zustimmungslehre*, a.a.O., S. 74.

15 Ebd., S. 75,

16 Ebd., S. 77.

17 Ebd., S. 74.

18 Ebd., S. 75.

gündet auf gewissen Gütern und Werten, die wir durch das Gewissen im ersteren Sinne erfahren. Aber das Gewissen im zweiten Sinne läßt uns entdecken, daß unsere moralische Aufgabe nicht nur darin besteht, diese Güter zu schützen und zu verwirklichen, sondern auch darin, einen gewissen Gehorsam unserer Verpflichtung gegenüber zu erfüllen, einen Gehorsam, der, wenn er ausschließlich auf Güter und Werte gerichtet wäre, in den meisten Fällen zu Abgötterei führen würde.¹⁹

Falls nun das Gewissen im zweiten Sinne »das schöpferische Prinzip der Religion« ist, welche Vorstellung von Gott geht dann daraus hervor? Wir erfahren Gott als einen, der uns befiehlt, einen autoritären Herrscher, als Herrn; wir erfahren ihn – in Newmans Worten – »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 (...).«²⁰ Dies ist nicht ein Gott, den wir lediglich darin erfahren, daß Er in wohlwollender Fügung das ›Geschäft‹ unserer Erlösung betreibt. Natürlich erfahren wir den Gott, der uns im Gewissen offenbar wird, als gut und folglich als jemanden, den wir lieben, denn wie Newman feinsinnig beobachtet, vertritt Er ein Gesetz, das wir (durch das Gewissen im ersten Sinne) als gut und wertvoll erachten. Dieser Wert jedoch dient eher dazu, einen Eindruck von der Heiligkeit Gottes als von Seinem Wohlwollen den Menschen gegenüber zu geben. Hier wird der theozentrische Charakter der Religion Newmans offenkundig: Ist das Gewissen das »schöpferische Prinzip der Religion« und hat der Gott des Gewissens diese Heiligkeit und Autorität und verlangt den Gehorsam der Kreatur, dann ist Newmans Religion in radikaler Weise theozentrisch.²¹

Man wird, genau wie beim *Athanasischen Bekenntnis*, einwenden wollen, daß der Gott, der sich im Gewissen fühlbar macht, zu weit außerhalb, dem Menschen zu fremd sei, zu wenig beschäftigt mit dem menschlichen Wohlgefallen, und daß man keinerlei lebendige religiöse Existenz in Beziehung zu einem solchen Gott entwickeln könnte. Aber man muß sich der Tatsache stellen – so überraschend sie auch sein mag, wenn man sie abstrakt bedenkt –, daß die Begegnung mit Gott im Gewissen für Newman eine tief religiöse Erfahrung ist, eigentlich *die* grundlegende religiöse Erfahrung an sich. Dies ist nicht so schwer zu verstehen, wenn wir ein wenig tiefer in die Erfahrung eindringen, im Gewissen gebunden zu sein, und ein wenig über Newmans Analyse hin-

19 Zur Rolle des Gehorsams in Erfüllung des natürlichen moralischen Gesetzes sei auf meinen Aufsatz verwiesen, der Newman stark verpflichtet ist: *The Encounter of God and Man in Moral Obligation*, in: *The New Scholasticism* 60 (1986), S. 317-355.

20 J.H. Newman, *Zustimmungslehre*, a.a.O., S. 274.

21 Es sollte in diesem Zusammenhang auf den theozentrischen Bezug des falschen Handelns hingewiesen werden, den Newman im Gewissen erfährt: Indem wir Falsches tun, fügen wir nicht nur uns selbst und manchmal auch anderen Schaden zu, sondern wir vergehen uns an Gott, d.h. wir wenden uns gegen ihn. Entsprechend hält Newman es für die schlimmste Form des Anthropozentrismus, falsches Handeln lediglich als eine Verstümmelung des Menschen zu betrachten und die religiöse Dimension dieses Handelns zu übersehen. Aussagen wir die folgende würde er auf das entschiedenste tadeln: »Wenn Gott die Sünde nicht ertragen kann, so nicht deshalb, weil dadurch seine Ehre verletzt wird ... Gott kann die Sünde deswegen nicht ertragen, weil er nicht will, daß die Menschen sich gegenseitig zerfleischen. Es geht Gott nicht um seine Ehre, sondern um unser Glück«, in: J. Brantschen, *Gott ist größer als unser Herz*. Freiburg 1981, S. 63. Dieses unglückliche kleine Buch ist durchdrungen von eben jenem Anthropozentrismus, den Newman als eine so schmerzliche Entstellung der Religion ansah und den er so sehr verabscheute.

ausgehen. Denn dann finden wir etwas ganz und gar Wunderbares, wert der genauesten philosophischen Aufmerksamkeit. Das autoritative Diktat einer sittlichen Verpflichtung erschüttert uns bis in die Grundfeste unseres Seins; es berührt uns im persönlichsten und heiligsten Mittelpunkt unseres Seins, und es macht dieses Zentrum erst erfahrbar. Dadurch, daß wir moralisch gebunden sind, werden wir gewahr, daß wir als Personen in einer einzigartigen Weise »animiert«, also als Personen lebendig werden; wir erfahren sittliche Verpflichtung als etwas, das *uns persönlich* betrifft, als eine existenzielle Angelegenheit. Vernachlässigen wir unsere Verpflichtung zugunsten eigensinniger Wünsche und Bedürfnisse, werden wir im Gewissen gewahr, daß wir im Innersten unseres Wesens verletzt werden und die Urquelle tiefsten Glücks betrogen haben. In der Verpflichtung gebunden zu sein, ist also keine gewalttätige, objektive Anforderung, die unsere Subjektivität vernachlässigt, wie einige meinen würden;²² es gibt eher eine gegenseitige Beeinflussung von Subjektivität und Objektivität. Man könnte eine ganze Philosophie der menschlichen Persönlichkeit aus diesem Paradoxon ableiten.

Diese Subjektivität des Gewissens ist gründlich von K. Wojtyla untersucht worden, dessen Arbeit über das Gewissen bei Newman eher die theologische Analyse vervollständigt.²³ Wenn ich ihn recht verstehe, möchte er ein allzu objektivistisches Verständnis der Verpflichtung überwinden, als hätten wir nur mit den Menschen zu tun, denen gegenüber wir die sittliche Verpflichtung haben; er möchte zeigen, daß wir mit ihnen zu tun haben, gleich als ob wir mit uns selbst zu tun hätten. Er erklärt den tiefen existenziellen Einfluß der sittlichen Verpflichtung so, als hätte ein Mensch auf eine unvergleichliche Weise mit sich selbst zu tun. Hat man einmal gesehen, wie diese personalistische Bedeutung des Gewissens (K. Wojtyla) mit der theologischen Bedeutung (Newman) verwoben ist, versteht man, daß Gott, wie er sich uns in der moralischen Verpflichtung offenbart, nicht etwas außerhalb von uns ist, das jeglicher existenzieller Bedeutung entbehrt; gerade indem Er sich uns als Herrscher zeigt und uns unser moralisches und religiöses Dasein auf Ihn selbst konzentrieren läßt, setzt Er uns in Beziehung zu uns selbst, so daß wir zum ersten Mal wirklich als eigenständige Personen leben.

Man mag hier vielleicht eher von einem anthropozentrischen Aspekt sprechen wollen als von einem personalistischen, wie ich ihn eben genannt habe; aber gleich welchen Begriff man wählt, wir sollten daran festhalten: Newman sagt *nicht* – es wäre das letzte, was er gesagt hätte –, daß die religiöse Bedeutung der Begegnung mit Gott im Gewissen darin besteht, daß wir durch sie erst als eigenständige Personen entstehen und daß *dies* der Grund ist, warum sie nicht nur begrifflich bleibt. Newman sagt stattdessen, *daß der Gott, der uns im Gewissen erscheint, eine tief religiöse Faszination von Ihm selbst in uns erweckt, unsere religiöse Vorstellung mit Sich ausfüllt, und uns dazu aufruft, Ihn um Seiner Herrlichkeit willen zu verehren*. Die Belebung in uns selbst

22 Niemand behauptet, daß nicht die moralischen Anforderungen, die im Gewissen empfunden werden, unter gewissen Umständen ihre Kraft verlieren können, an die tiefste Subjektivität des Menschen zu appellieren, und zu einer Quelle der Gewalt gegen den betreffenden werden können. Dies wird vielleicht nirgends so klar, wie in der moralischen Neurose der Skrupellosigkeit. Es bedarf jedoch sicher keiner besonders ausgeweiteten Phänomenologie des Gewissens, um zwischen einem gesunden und einem neurotisch entstellten Gewissen zu unterscheiden.

23 Vgl. K. Wojtyla, *Person und Tat*. Freiburg 1981, Kap. 1.

ist ein Reflex dieser Faszination und nicht ihre Ursache. An erster Stelle steht der Theozentrismus, und zwar ohne vom Anthropozentrismus gestützt zu werden (wenn man die Belebung in uns durch das Gewissen so nennen möchte).

Man kann allerdings bei Newman auch einen Theozentrismus finden, der in gewisser Weise anthropozentrisch gestützt wird. Wir brauchen bloß zu bedenken, daß wir durch die existenzielle Belebung, die wir vor Gott im Gewissen erfahren, in uns Tiefen der Subjektivität und des Seins entdecken, die nur vor Gott ans Licht kommen. Betrachten wir Gott als den Einen und den Einzigen, der unser innerstes Wesen erleuchten kann, dann könnten wir von einer gewissen anthropozentrischen Annäherung an Gott sprechen.²⁴ Aber dieser Anthropozentrismus wäre zur gleichen Zeit ein gewisser Theozentrismus, denn wenn sich der Mensch seiner selbst völlig dadurch offenbart, daß er sich in seiner Beziehung zu Gott betrachtet, dann erklärt er nicht sich selbst, und er besteht vor Gott in einer Weise, die man nur theozentrisch nennen kann.

Soweit ich sehen kann, ist dieser anthropozentrisch begründete Theozentrismus von Newman nicht oft in seinen Schriften behandelt worden, aber er ist in der folgenden Weise in seinen Gedanken vorhanden: Viele von Newmans innersten Vorstellungen von der Freiheit und der Verantwortung des Menschen, der unvermittelbaren Einzigartigkeit jedes Menschen, der Subjektivität des persönlichen Daseins sind von seiner Erfahrung Gottes im Gewissen abgeleitet. Insoweit als der Mensch die Wahrheit über sich selbst erfährt, wenn er vor Gott steht, kann sein religiöses Dasein anthropozentrisch genannt werden; und folglich können wir sie auch theozentrisch nennen.²⁵

Aber man muß diesen Theozentrismus von dem unterscheiden, der einen wichtigeren Stellenwert in den Gedanken und in der Spiritualität Newmans einnimmt und der im Mittelpunkt des »schöpferischen Prinzips der Religion« steht. Newman macht seinen Weg zu einer wirklichen Erkenntnis und realen Zustimmung zur Existenz Gottes nicht in erster Linie aufgrund der Entdeckung, daß er selbst dem Gott des Gewissens begegnet, sondern weil er erfährt, daß Gott Sich selbst begegnet.

Ich sage nicht, daß Newman, hätte er diesen anthropozentrisch begründeten Theozentrismus weiter ergründet, nicht vielleicht seine Religionsphilosophie vertieft und sein Vorhaben, eine wahre Zustimmung zu der Existenz Gottes zu bewirken, vorangebracht hätte. Niemals aber hätte er einfach diesen Theozentrismus durch den anderen ersetzt, der die göttliche Herrlichkeit erhöht und im *Tremendum et Fascinosum* Gottes besteht. Newmans Herausforderung an uns liegt aber hierin: Dieser letztgenannte Theozentrismus ist dem religiösen Leben nicht abträglich, sondern kann Quelle eines im höchsten Maße ernsthaften und brennenden religiösen Lebens sein. Wir könnten diese Herausforderung ein wenig erweitern und sagen: Zwar können wir uns mit Gott

24 Man könnte diese »natürlichere« Form des Anthropozentrismus (begründet auf dem Gewissen) von der »übernatürlichen« Form unterscheiden, wie sie vom Zweiten Vatikanum formuliert worden ist: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (*Gaudium et spes*, Nr. 22). Christus offenbart nicht Gott den Menschen – dies wäre Offenbarung in ihrem theozentrischen Aspekt –, aber in dieser Selbstoffenbarung (und durch sie) offenbart er auch den Menschen sich selbst – dies wäre der anthropozentrische Aspekt der Offenbarung.

25 Es sei bemerkt, daß diese Abhängigkeit des Theozentrismus vom Anthropozentrismus zu unserem Wissen proportional ist: Wir erfahren von unserem Dasein Gott gegenüber so, wie wir uns selber besser verstehen, wenn wir Gott begegnen.

beschäftigen, ohne daß es uns dabei auf die Selbsterkenntnis ankommt, die wir durch Ihn erfahren, aber Selbsterkenntnis kann niemals umfassend sein, wenn nicht in radikal theozentrischer Weise Gott im Mittelpunkt unseres Interesses steht und wir Ihn um Seiner selbst willen verehren und preisen.

Wenn wir nun zum *Athanasischen Glaubensbekenntnis* zurückkehren, so erscheint uns sein herausragender Platz in der Spiritualität Newmans in einem neuen Licht, denn wir haben die fundamentalen Voraussetzungen gefunden, die Newman diesem Bekenntnis entgegenbringt. Gott, der im Gewissen spricht, läßt Newman nicht gleichgültig; zwar wird er theozentrisch verehrt, jedoch mit tief empfundener religiöser Leidenschaft. Wenn nun dieser selbe Gott uns etwas von Seinem inneren Leben enthüllt, das völlig über das hinausgeht, was Er uns im Gewissen offenbart, wenn Er uns etwas von der Einigkeit der Personen mitteilt, die Sein Wesen ausmacht, wie hätte Newman nicht ehrfürchtig sein können vor dieser Offenbarung? Newman sagt zum Beispiel nicht, daß diese Gemeinschaft der göttlichen Personen zunächst einmal die Natur des menschlichen Zusammenlebens erhellen müsse, und daß er erst dann ein religiöses Interesse für sie aufbringen könne. Nein, Newman hat schon im Bewußtsein erfahren, daß sein religiöses Dasein ganz theozentrisch orientiert ist; Er ist schon umfungen von Gott und preist Ihn für das, was Er in Sich selbst ist. In diese theozentrische Form seines Daseins bindet er dankbar und ohne Anstrengung jedwede Offenbarung ein, die Gott von Seinem inneren Leben schenkt.

Soziologie als theologische Grunddisziplin?

Zur vergessenen Metaphysik der Sozialwissenschaften

Von Rupert Hofmann

Die Mißachtung trivialer Wahrheiten scheint ein permanentes Problem in der Geschichte der Wissenschaft zu sein, und darum ist es – nach einem Wort von Eric Voegelin – gelegentlich nötig, »das Selbstverständliche breitzutreten«¹. Wenn etwa ein römischer Prälat in maßgeblicher Funktion die Meinung äußert, daß eines Tages die Soziologie die Philosophie als Verbündete der Theologie ersetzen könne,² so ist hier offensichtlich in Vergessenheit geraten, daß die Sozialwissenschaften schon deshalb die Rolle der Philosophie niemals werden übernehmen können, weil diese Wissenschaften – ob eingestandenermaßen oder nicht – ihrerseits von philosophischen Prämissen abhängig sind. Man wird dabei die Auffassung jenes Prälaten nicht einfach als momentane

1 E. Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. München²1965, S. 22.

2 Msgr. Grumelli anlässlich eines »Symposium über die Kultur der Nichtglaubenden« in der Päpstlichen Universität Gregoriana nach KNA Nr. 71 vom 24. März 1969.