

John Henry Newman und sein Anteil an der Oxforder Bewegung.

Von

Rudolf Buddensieg in Dresden.

Incessu pateat Dea: dieser Satz, mit ecclesia als Subjekt, bezeichnet den Grundgedanken und das Ziel der Oxforder Bewegung. Das Wort ist ein klassisch-heidnisches; John Henry Newman hat es in christlich-kirchlichen Dienst herübergenommen und ist sein geist- und erfolgreichster Vorkämpfer geworden, der die Vollkraft seines Lebens — in seiner anglikanischen und auch in seiner römischen Periode — für die lebendige Ausgestaltung dieses Gedankens eingesetzt hat.

In ihm laufen nicht nur die Fäden der Bewegung zusammen: in seiner kraftvollen Persönlichkeit verkörperte sich geradezu die Energie der in den Kampf geführten Ideen und ihr Prinzip¹. Seine Geschichte ist, soweit es sich um ihr erstes Stadium handelt, die Geschichte der Oxforder Bewegung. Perceval, Froude, Keble, Pusey,

1) Vgl. New Quarterly Magazine, July 1879, S. 186: „Nor can there be any doubt that the judgment of history will accord with the voice of our own age, in regarding Cardinal Newman as its (d. h. der Oxforder Bewegung) originator, so far as its origin can be referred to any one man, in fastening upon him the main responsibility for all that has come out of it“; und S. 187: „It is to the Tracts for the Times, which J. H. Newman alone planned and started, to his sermons . . . that we must turn in order to understand its true logical idea.“ Vgl. auch J. C. Shairp, Studies in Poetry & Philosophy, Edinburgh 1872, S. 244: „Its centre and soul lay, and had for some years lain, mainly in one man . . . J. H. N.“; auch in Schwegler's Jahrb. der Gegenwart, Jahrg. 1844, den Aufsatz von C. Fock, wo Newman S. 757 „der be-

Williams und Ward sind die führenden Geister — doch der erste unter ihnen ist J. H. Newman. Von jenen empfing die Oxforder Schule einzelne Züge ihres eigentümlichen Gepräges. Perceval vertritt das Laud'sche Hochkirchentum, Froude giebt ihr (in seinen „Remains“) den fanatischen Hass gegen die Reformation, Keble die innig-sinnige Poesie (im *Christian Year*) und Ward ist (in seinem „*Ideal of a Christian Church*“) der Anwalt ihres Subjektivismus, — aber Newman ist der umfassende Geist, in dem fast sämtliche Gedanken des anglokatholischen Systems in keimartigen Anfängen verborgen ruhen. Denn wie in Richard Hurrell Froude die Ansätze der nachher durchgeführten traktarianischen Gedanken nach ihrer segensreichen und nachteiligen Seite sich nachweisen lassen, so vertritt Newman, die geistesmächtigste Persönlichkeit, welche die englische Nationalkirche in diesem Jahrhunderte ¹ hervorgebracht hat, gleich in seinen ersten Äusserungen die Grundgedanken des ganzen nachfolgenden Systems. „Neben ihm, dem Denker, standen Froude und Keble, der Geschichtsschreiber und Sänger der tiefsten Geisterbewegung, welche unser Jahrhundert der englischen Nationalkirche geschenkt hat.“ ² An Schärfe des Verstandes hat Froude, an praktischer Begabung, gemütvoller Tiefe und gehaltener religiöser Empfindung hat Keble Newman übertroffen; aber an systematischer Schulung des Den-

deutendste und talentvollste Stimmführer“ gegenüber Pusey genannt wird; schliesslich auch die katholische Zustimmung in A. I. Capece-latro, *Newman e la Religione Cattolica in Inghilterra* (Napoli & Bologna, 1859), vol. I: „Ma di verità, . . . il vero capo di quella riforma anglicana non è altro che Enrico Newman. Imperocchè, colui veramente rappresenta un principio, che ne abbraccia con l'ampiezza della mente e con la robustezza del volere tutte le conseguenze.“ Ganz neuerdings nennt M^c Carthy, *Hist. of our own Times* (London 1879, erste Ausgabe), vol. I, S. 207 N. unter den Führern den „most eminent of all“.

1) Shairp, N.'s protestantischer Gegner, geht a. a. O., S. 244 noch weiter: „perhaps the most remarkable man the English Church has produced in any century“.

2) Vgl. M^c Carthy a. a. O., S. 205: „The Movement was one of the most momentous that has stirred the Church of England since the Reformation.“

kens, an Macht und Fülle des gesprochenen, an packender Gewalt des geschriebenen Wortes, an Tiefe des Einflusses auf seine ganze Zeit steht Newman beiden voran¹. — Aus dieser Bedeutung des Mannes nehme ich den inneren Anlass zur nachfolgenden Untersuchung.

Den äusseren vermittelt mir folgende Erwägung: Wesen sowohl wie Ziel der Oxforder Bewegung sind unserem theologisch gebildeten Publikum im allgemeinen bekannt. Aber eine Wertung der einzelnen, zum Teil gross angelegten Persönlichkeiten, welche die anglokatholische Frage in den Fluss gebracht und in die kirchlich-theologische Diskussion der Plattform, des Lehrstuhls und der Kanzel hereingezogen haben, ist meines Wissens noch nicht vollzogen worden. Und doch ist diese Würdigung die notwendige Vorarbeit zu einer „Geschichte des Ritualismus“. Zwar die letztere wäre wohl besser von England zu erwarten; aber zu einer objektiven Darstellung einer derartigen Geistesbewegung bringt es der Engländer nicht². Es fehlt nicht nur an einer Geschichte des nun schon 50 Jahre alten Ritualismus, sondern auch die Einzelforschungen, namentlich monographische Arbeiten über seine Führer, soweit sie kirchliche oder doch geschichtliche Persönlichkeiten sind, werden vermisst. In dem Meere von Flugschriften, Zeitungsartikeln, wissenschaftlichen, aber leider in die verschiedensten Zeitschriften verstreuten Aufsätzen, bischöflichen Ansprachen, Gutachten, Kommissionsberichten, behördlichen Entscheidungen geht das Interesse am Ganzen allmählich verloren, weil einerseits die verwirrende Fülle des Materials, anderseits die Breite und Kleinmalerei, oft auch die sehr bestimmte Parteistellung der Verfasser, das klare

1) Vgl. den Aufsatz über N. in der Augsb. Allgem. Zeitung, Beil. Nr. 262, 1880, S. 3843.

2) M^c. Carthy macht dieses „most momentous movement of the Church of E. since the Reformation“ in seinem neuesten vierbändigen Werke auf 10 Seiten (vol. I, 205—215) ab. Soeben veröffentlicht J. A. Froude, der Bruder Richard Hurrels, in Good Words, Jan. 1880 u. folg. „Reminiscences of the High Church Revival“; aus dem Titel schon, ganz abgesehen von der persönlichen Stellung des Verfassers, ergibt sich, dass es sich hier um eine objektive „Geschichte“ der Bewegung nicht handeln kann. Es ist in der Tat auch keine.

Verständnis des Ganzen wesentlich beeinträchtigen und die Gesamtdarstellung erschweren.

In Deutschland sind nur unbedeutende Ansätze zu geschichtlicher Darstellung gemacht worden; wir verdanken sie entweder einer warmen ersten Liebe zur beginnenden Bewegung oder dem vergänglichen Tagesinteresse an einer zeitgeschichtlichen Erscheinung. Die deutsche Litteratur über den Gegenstand, fast ausschliesslich den vierziger Jahren angehörig, geht eben nicht von geschichtlichen Gesichtspunkten aus¹, sondern versucht nur das theologische oder auch einmal das weitere Publikum mit diesem Oxforder Versuche einer kirchlichen Rekonstruktion bekannt zu machen; sie dient der theologischen Tagesfrage.

Einer geschichtlichen Untersuchung kommt zur Zeit aber noch ein anderer Umstand zustatten, welcher jener ein charakteristisches Gepräge zu geben geeignet sein dürfte: die soeben beendete Gesamtausgabe von Newman's Werken². — Es wird darum auf den nachfolgenden Blättern zum erstenmale der Versuch gemacht, den Anteil Newman's an der Bewegung aus den Quellen darzustellen, indem auf seine eigenen, sehr eingehenden Aufzeichnungen, namentlich auf die massgebende, natürlich durch und durch subjektive Darstellung seines inneren Entwicklungsganges in der Apologia pro vita sua oder der Geschichte seiner religiösen Meinungen zurückgegangen wird.

34 Bände, in dem Zeitraume eines halben Jahrhunderts (1828—1875) verfasst, stehen dem Biographen Newman's zugebote: das litterarische Denkmal eines langen, ereignisreichen Lebens, das voll von Kämpfen, Siegen und Niederlagen, von glänzenden Erfolgen und tiefschmerzlichen Enttäuschun-

1) Dies gilt auch in gewissem Sinne von dem sonst ausgezeichneten Aufsätze K. Schöll's in Herzog's Real-Encykl. (erste Aufl.), Bd. XVI, S. 212—270. Schöll giebt auf den ersten 20 Seiten (S. 216—238) die geschichtliche Entwicklung bis ans Ende der fünfziger Jahre, die dreissiger sind kurz behandelt; dagegen ist von S. 239—270 in grosser und klarer Ausführlichkeit die eigentümliche Lehrentwicklung des Traktarianismus gegeben.

2) Es fehlte 1879 nur die glossierte Übersetzung des Athanasius, die aber inzwischen wohl erschienen ist.

gen war; das litterarische Denkmal zugleich eines klassischen Englisch, welches Newman in die vordersten Reihen der standard authors stellt ¹.

Die gewinnende Überzeugungskraft, die lebhaft Ironie, die scharfe Logik, das warme Pathos, die treffende Erfindung sind Reize der Newman'schen Sprache, die von keinem seiner Zeitgenossen erreicht worden sind. Ich weise darauf nur im Vorübergehen hin. — Was für die Zwecke der nachfolgenden Untersuchung viel wichtiger ist, das ist das ausgesprochene persönliche Gepräge, welches Newman's sämtliche Schriften tragen. Im Worte haben wir den Mann. Was er schreibt, das ist er. Und in so scharfer Ausprägung tritt die Individualisierung hervor, dass sie bis an die Grenze des Egoismus streift, aber jener Art von Egoismus, der, wie Newman selbst es ausdrückt, doch „nichts weiter als die echtste Bescheidenheit“ ist. Mit zunehmender Klarheit vermögen wir je nach dem Erscheinen der einzelnen Werke die verschiedenen Entwicklungsstufen seines Geisteslebens zu erkennen, so dass keins seiner Werke die Fragen unbeantwortet lässt, die wir an den Mann der fortschreitenden „Entwicklung“ zu richten haben ². Die „Grammar of Assent“ bietet objektiv das, was Newman in seiner Apologia subjektiv darstellt; sein „Essay on Development“ baut sich auf der Geschichte seiner eigenen letzten „Entwicklung“ auf; und für seine Oxford

1) Vgl. New Quart. Magazine, July 1879, S. 183: „He is, by common assent, the greatest living master of English“; auch Spectator, June 5, 1878: „Perhaps the greatest master of English who has ever lived“; vgl. auch die folgenden Sätze. Ferner Fortnightly Review, July 1879, S. 1: „There is no living writer who has attained to such supreme mastery over the English tongue.“ M^c Carthy a. a. O., S. 209 sagt: „England in our time has hardly had a greater master of . . . English prose than Newman.“ Etwas einschränkender redet die Quart. Rev., vol. 77, S. 406: „Mr. Newman . . . with a style unusually clear, vigorous, and idiomatic, though often careless in the construction of the sentences, and wanting some of the graces of our best prose“; aber dies Urteil ist aus dem Jahre 1846, bezieht sich also auf die früheste schriftstellerische Periode Newman's.

2) Vgl. New Quart. Mag. a. a. O., S. 184; Fortn. Rev. a. a. O., S. 2.

Sermons gilt die von ihm selbst an anderem Orte gegebene Charakteristik, dass sie „unter fortwährender, stiller Beziehung auf ihn selbst“ verfasst seien. Seine „Verses upon various occasions“ sind sein Tagebuch, die Ergüsse persönlichsten Empfindens, die Atemzüge seines innersten religiösen Lebens. — Nehmen wir dazu die Kritik, die der gealterte Newman in den Neuaufgaben seiner Werke an den Sätzen des jungen übt, die wiederholte Zurücknahme, Einschränkung oder Korrektur früherer Angriffe, seine abschliesslichen Urtheile über früher vertretene Ansichten, so erhellt, dass wir in seinen Werken nicht nur treffliches geschichtliches Material für die Darstellung seines intellektuellen und religiösen Werdens, sondern zugleich eine — wenn auch stark subjektive — Kritik über den sittlichen Wert seines inneren Kampfes haben,

quo fit, ut omnis

Votiva pateat veluti descripta tabella

Vita senis.

Newman ist im Februar 1801 zu London¹ als Sohn eines Banquiers von solidem Rufe² geboren. Ohne einer der kirchlichen Parteien anzugehören, scheint das Haus doch ein bewusst christliches und protestantisches gewesen zu sein, welches wenigstens auf die Ausübung der herkömmlichen Andachtsübungen hielt und wohl in einem näheren Verhältnis zur „evangelischen Partei“ stand³. Die Bibel wenigstens ist dem Knaben in der bekannten englischen Manier sehr früh nahe gebracht worden. Im übrigen wurde das vornehm bürgerliche Haus vom Geiste der mächtig bewegten Zeit getragen. Denn es sind ereignisvolle, an Bildungsmotiven reiche Jahre, welche den Knaben ins Leben einführten.

1) In Old Road Street, am 21. Febr. nach Capecelatro a. a. O., vol. I, S. 212. Nach diesem, übrigens höchst unzuverlässigen Autor besuchte er die Schule von Ealing.

2) Firma: Ramsbotton, Newman & Co.

3) Vgl. Patr. Justin O'Byrne (Kath.), Lives of the Cardinals, London, Part VI (1879), S. 170.

In das Zeitalter eines Kant und Coleridge, Fox und Pitt, Scott und Byron, Wellington und Napoleon fällt seine Geburt und Jugend. Der Aufschwung der deutschen Philosophie, die Kräftigung des nationalen Gedankens in den grossen Ereignissen der europäischen Politik zu Anfang dieses Jahrhunderts und seine Verkörperung im englischen Parlament, die neue Blüte der Litteratur in England und Deutschland — alle diese geistesmächtigen Strömungen des jungen Jahrhunderts blieben nicht ohne Einfluss auf das empfängliche Gemüt des Knaben. Nur der religiöse Gedanke war im Niedergange. Ans Ende des vorigen Jahrhunderts hatte der Deismus ein saft- und kraftloses, in den Bann der kirchlichen Formel geschlagenes Kirchentum gestellt, welches an seiner rationalistischen Glaubens- und Tatenlosigkeit langsam dahinsiechte. Der schöpferische Hauch des religiösen Gedankens fehlt der Zeit; von einer Beweisung evangelischen Glaubens fast nirgends eine Spur; vor den überwuchernden kirchlich-hierarchischen Ideen ist der Geist einfältiger Frömmigkeit von allen Gebieten verdrängt worden: die berüchtigten Predigten Blair's sind das verbreitetste homiletische Werk, in jeder Familie der Ober- und Mittelklassen zu finden; sie „repräsentieren“, sagt Leslie Stephens ¹, „das letzte Stadium des theologischen Verfalls“. Anstatt religiösen Aufschwungs flache Lebensweisheit; für die kräftig-gesunde Speise der alten biederben Parsons eine langweilende Fülle von Moralsätzen, für die entschwundene Innigkeit und volkstümliche Frische ein trockner Lehrton und hohles Pathos, für Salbung Wortmacherei — das ist ihr Inhalt, „be respectable“ ihre Panacee ². — Da wird die Bildung der durch Wesley'sche Ein-

1) Vgl. dessen *English Thought in the Eighteenth Century*, vol. II, S. 346.

2) „Jenes Zeitalter“, sagt Stuart Mill in seinen *Discussions and Dissertations*, vol. I, S. 430, „seemed smitten with an incapacity of producing deep or strong feeling . . . There were few poets, and none of a high order; and philosophy had fallen into the hands of men of a dry, prosaic nature, who had not enough of the materials of human feeling in them to imagine any of its more complex and mysterious manifestations; all of which they either left out of their

flüsse angeregten „evangelischen Partei“ der erste Weckruf, der in die dahinsiechende Staatskirche hinein erklingt.

Von diesen Einflüssen war Newman's Elternhaus nicht unberührt geblieben. In der Geschichte seiner religiösen Meinungen sagt Newman nicht nur, dass die Lektüre der Bibel schon früh seine Freude gewesen sei, sondern dass er auch seinen Katechismus gründlich kannte. Zwei Züge aus dieser Zeit sind für das innere Leben des Knaben im besonderen Masse charakteristisch: er war abergläubisch; „eine ganze Zeit lang vor meiner Bekehrung pflegte ich mich fortwährend zu bekreuzigen, wenn ich ins Dunkle ging“. Und auf ein für lateinische Versübungen bestimmtes Buch hat er als zehnjähriger Junge die Aufschrift gesetzt: „John Henry Newman, February 11th, 1811, Verse Book“ und hat zwischen die Worte Verse und Book ein kräftiges Kreuz gemalt, um dasselbe einen Rosenkranz. Ob ihm die Idee dieser katholischen Zeichnung und der eben erwähnten Bekreuzigung durch die Lektüre von Mrs. Radcliff oder Miss Porter vermittelt worden sei, weiss er nicht zu sagen; aber „es bleibt doch eigentümlich, wie unter den 1000 Gegenständen, die dem Auge eines Knaben begegnen, gerade diese sich in meinem Inneren so befestigten, dass ich sie praktisch zu meinem geistigen Eigentume machte“¹; es bleibt um so eigentümlicher, als zu Anfange dieses Jahrhunderts das Zeichen des Kreuzes aus den Kirchen und von den Gebetbüchern verbannt war, von dieser Seite also die geistige Vermittelung nicht kommen konnte; und seine Berührung mit römischen Katholiken beschränkt sich auf einen Kirchenbesuch, der für ihn ganz ohne Eindruck verlief. — Zu dem Aberglauben kam, als er 14 Jahr (!) alt war, der Zweifel. Ein Zufall oder bewusstes Verlangen brachte ihm Paine's „Tracts

theories or introduced them with such explanations, as no one who had experienced the feelings could receive as adequate.“

1) Vgl. *Apologia pro Vita sua* by J. H. N. (London 1864), S. 58. Die *Apologia* enthält die „History of my religious Opinions“, die auch deutsch u. d. T.: „Geschichte meiner relig. Meinungen“, übersetzt von G. Schündelen, Köln 1865, erschienen ist.

against the Old Testament“ und Hume's „Essays“¹ in die Hand. Machte ihm „der Gedanke an diese Einwürfe Vergnügen“, so pressten französische, wahrscheinlich Voltaire'sche Verse, die den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele bekämpften, dem erregten Knaben die Worte aus: „Wie furchtbar und doch wie plausibel!“

In seinem 15. Jahre, kurz nachdem er die Universität Oxford bezogen, wichen diese Gedanken; im Herbst 1816, als „eine innere Änderung“ bei ihm eingetreten, kam er unter „die Einflüsse eines bewussten und bestimmten Glaubens“. Die Predigten und Mahnungen von Rev. Walter Mayers von Pembroke-College setzten in seinem Inneren die ersten zarten Glaubenskeime an, und von da an war er „von seiner inneren Bekehrung fester überzeugt“ als davon, dass er „Hände und Füße hatte“. Als er die Werke Romaine's, Jos. Milner's und Thomas Scott's (von der evangelischen Schule) studierte, wurde er sich „seiner Erwählung sicher bewusst“; und merkwürdigerweise in der Art, dass er sich selbst für die Seligkeit prädestiniert, die übrigen aber nicht gerade zur Verdammnis bestimmt, sondern als einfach von Gott übersehen ansah. „Ich dachte nur an die Gnade Gottes mir selbst gegenüber.“ Die Begeisterung für den damals noch lebenden Thomas Scott, der als Unitarier begonnen und mit dem festesten Glauben an die heilige Dreieinigkeit geendet hatte, brachte diesen schrullenhaften Gedanken in ihm zum Abschluss. Scott's evangelischer, aller Weltförmigkeit abgewandter Sinn, verbunden mit einer seltenen religiösen Mannhaftigkeit, beeinflussten den halbwüchsigen Jüngling so mächtig, dass Newman von Scott sagt, menschlich geredet schulde er ihm seine Seele. — Im Jahre 1819 trat er als Studierender (Undergraduate) in Trinity-College ein und hielt sich etwa bis zum Jahre 1822 mit seinen religiösen Sympathien auf Seiten der evangelischen Schule; denn Romaine, Joseph Milner, William Law („Serious Call“) und Bischof Newton („On the Prophecies“) waren seine geistlichen Führer.

1) Wahrscheinlich auch denjenigen über die Wunder,

Zum Abschluss kam diese evangelische Periode im Jahre 1822. Newman wird zum erstenmale Konvertit; die anglo-katholischen Ansätze beginnen.

Vermittelt werden diese durch zwei energische, geistvolle Männer, den Dr. Hawkins, Provost von Oriel-College, und Dr. Whately, den nachmaligen Erzbischof von Dublin. — Von Dr. Hawkins, dem ehrenwerten Vertreter des echten Hochkirchentums, welcher durch die einschneidende Kritik der ersten Predigt des jungen Theologen diesem die Schärfe seines überlegenen Geistes fühlbar gemacht hatte, lernte Newman nicht nur „seine Worte abwägen, in seinen Aufstellungen vorsichtig sein“¹, sondern nahm von ihm auch indirekt die Lehre von der Taufwiedergeburt, direkt diejenige von der Tradition an, die letztere mit so williger und rückhaltloser Hingabe, dass er innerlich mit dem Prinzipie der damals noch jungen, in grossem Segen wirkenden Britischen Bibelgesellschaft brach und daran dachte, seinen Namen aus der Mitgliederliste zu ziehen². — Auch die Inspirationslehre war damals Gegenstand disputatorischer Verhandlungen in seinem College. Dr. Hawkins sah die Angriffe voraus, die auf Schrift und Kanon „in nächster Zeit“ eröffnet werden würden, und der bekannte Blanco White brachte Newman „freiere Ideen über die Inspiration bei, als sie damals von der Staatskirche unterhalten wurden“. — Aber von viel erheblicherem, zum Teil entscheidendem Einflusse wurde für ihn in dieser Zeit die berühmte „Analogy“ Butler's. Mit „evangelischen“ Augen freilich las er sie nicht mehr. Dennoch eröffnete sie für ihn „eine neue Phase seiner religiösen Überzeugungen“. Ihre Idee einer sichtbaren Kirche als der

1) Vgl. Apol., S. 64—65.

2) Seine Feinde haben später diesem Schritte ehrgeizige Beweggründe untergeschoben: N. habe 1826 zu dem Jahresbericht der Gesellschaft, deren dritter Sekretär er gewesen, 250 Amendments gestellt, die sich gegen den (low-church) Geist des Schriftstücks gerichtet hätten, aber sie seien sämtlich abgelehnt worden. Darauf sei seine Austrittserklärung erfolgt. Aber N. hat ganz kürzlich noch erklärt (vgl. Fortn. Rev. a. a. O., S. 6), dass er überhaupt niemals Sekretär gewesen sei und niemals irgendwelche Amendments gestellt habe.

Quelle aller Wahrheit, ihre Forderung äusserer religiöser Pflichten und ihre Betonung des geschichtlichen Charakters aller Offenbarung sind für seine Lehre „grundlegende Prinzipien“ geworden.

Wurde so Butler's Einfluss für ihn von tiefgehender Bedeutung, so trat ihm auch die Grundidee der nachmaligen Oxforder Bewegung, die apostolische Succession vonseiten eines anderen Mitgliedes vom Oriel-College, des Rev. W. James entgegen; auf einem Spaziergang um Christ-Church-Meadow legte James die Sache seinem jungen Freunde vor; „aber ich erinnere mich“, fügt Newman hinzu, „dass damals der Gegenstand mich etwas ungeduldig machte“.

Den bei weitem tiefsten Einfluss aber übte damals auf ihn Dr. Whately aus, mit dem er seit 1825¹ in engere Verbindung kam. „Ihm schulde ich sehr viel.“ In der — nachher unterbliebenen — Zueignung seines ersten Werkes, dessen leitende Gedanken von Whately nicht geteilt wurden, hat Newman sein Verhältnis zu diesem bedeutenden Manne treffend mit den Worten gekennzeichnet: Whately habe ihn nicht nur denken, sondern selbständig denken gelehrt. —

„Die Existenz einer Kirche als einer Korporation“, ist ein von Whately stammender, von Newman angeeigneter Gedanke; jene antierastianischen Ideen der Kirchenpolitik, die einen der hervorstechendsten Züge der traktarianischen Bewegung bilden, befestigte Whately gleichfalls in Newman; und ist er wirklich der Verfasser der „Letters on the Church by an Episcopalian“ (1826), wie damals ganz Oxford annahm², so stammt die von Newman mit Energie vertretene Idee der Trennung der Kirche vom Staate gleichfalls von ihm.

Das sind Newman's Lehrjahre, die Zeit der Sammlung, der traktarianischen Anfänge. Tradition, die Taufwiedergeburt, apostolische Succession, Trennung der Kirche vom

1) In diesem Jahre war N. Vice-Principal of St. Albans Hall, dessen Vorstand Whately war; diesem verdankte N. seine Stelle.

2) Vgl. Apol., S. 70.

Staate, Antierastianismus und Inspiration — für alle diese spezifisch traktarianischen Strömungen liegt das Quellhaus in den zwanziger Jahren.

Aber nicht nur die keimenden Ideen, auch die leitenden Persönlichkeiten der nachherigen Bewegung sind aus dem bunten Gedränge des damaligen Oxford herauszuerkennen. Oriel-College, dem Newman seit 1826 als Tutor angehörte, wurde der Herd der Bewegung. Dort sammelte sich eine erlesene Schar junger und strebsamer Geister, deren natürlicher Mittelpunkt gleich vom ersten Jahre an Newman, der begabteste von allen, wurde. Mit naiver Offenheit erzählt dieser uns, dass er seit 1826 „eine Stellung bekommen habe“, dass „seine Arbeiten beifällig aufgenommen“ worden seien, dass „er selbst begonnen habe bemerkt zu werden“. „I came out of my shell“, so schliesst bezeichnend dieser Abschnitt seiner Selbstbiographie ¹.

Das war die Absage an Dr. Whately. Der „selbständig denkende“ Schüler befreit sich von der „Bevormundung“ des Meisters; der Vorwurf Whately's, Newman habe „nach der Führerschaft einer eigenen Schule gestrebt“, ist wohl nicht ganz ohne Grund; wenigstens sind die von Newman gegebenen ² Gegengründe nicht stichhaltig. Denn in der Tat traten seit 1826 eine Anzahl neuer Namen, Rob. Isaak Wilberforce, Richard Hurrell Froude und John Keble hervor: die ersten Anfänge einer um Newman sich bildenden Schule, die sich, zunächst kaum bemerkbar, zwischen die evangelische und hochkirchliche Partei schob. Mit beiden verwandt, mit der two-bottle orthodoxy in kirchenpolitischen, mit den Evangelischen in Lehrfragen, trat diese junge anglokatholische Schule nichtsdestoweniger zu beiden in bewussten und entschiedenen Gegensatz. Denn den „Bedürfnissen der Gegenwart“ genügten jene beiden nicht mehr. Die Zeit schien nach tieferer Begründung und entschiedenerer Geltendmachung der religiösen

1) Vgl. Apol., S. 75.

2) Ebend., S. 73.

und kirchlichen Ideen zu verlangen. Und da diesem Verlangen auch die Forderungen und Voraussetzungen des Whately'schen Kirchenideals nicht entgegenkamen, so trat vonseiten Newman's in notwendiger Folge der Bruch mit dem Meister ein. Da Newman, der „nullius addictus iurare in verba magistri“, die Gefolgschaft nicht leisten konnte, so handelte es sich für ihn nur um die Gegnerschaft. So viel Gemeinsames auch nach formaler wie materialer Seite ihr beiderseitiges Streben aufwies, so waren sie beide doch viel zu selbständige Geister, als dass ein Abhängigkeitsverhältnis irgendwelcher Art zwischen beiden möglich gewesen wäre. „Er hatte seine Arbeit an mir getan“, sagt Newman von Whately, „nachdem er mich gelehrt hatte, mit eigenen Augen zu sehen und mit eigenen Ohren zu hören. Nicht dass ich noch recht viel von anderen zu lernen gehabt hätte, aber ich beeinflusste die anderen bereits ebenso sehr als sie mich. Mein Verstand sagte mir, dass wir unmöglich noch lange mit einander hinkommen könnten“¹. Und so erfolgte, während sonst die Verschiedenheit der Naturen der Trennungsgrund ist, hier der Bruch infolge der Verwandtschaft ihrer nach Unabhängigkeit ringenden Geister.

Ein anderes freilich kam hinzu. „In jener Zeit“, so weit geht Newman's rückhaltslose Aufrichtigkeit, „begann ich zu denken, dass ich eine Mission habe.“ Mit grossem Ernste sagte er einige Jahre später dem (damaligen) Monsignore Wiseman vom Collegio Inglese in Rom, der ihn um Wiederholung seines Besuches gebeten: „Wir² haben in England ein Werk auszurichten.“ Dies frühe Bewusstsein einer Welt- oder doch englischen Mission war es, das Schüler und Meister auseinandertrieb. — Das waren die inneren Gründe für die gegenseitige Entfremdung.

Anfang 1829 erfolgte auch der förmliche Bruch infolge eines äusseren politischen Vorgangs. Whately hatte sich in Oxford zum Führer der Emanzipationisten, also zum Anwalt der vom religiösen (und politischen) Liberalismus vertretenen

1) Vgl. Apol., S. 68.

2) N. und Froude sind gemeint; vgl. Apol., S. 99.

Sache aufgeworfen. Für Newman aber bedurfte es nur des Verdachtens, dass diese vom Wellington'schen Kabinett beliebte Emanzipation der Katholiken nichts anderes sei als die Anerkennung des staatlichen Rechtes, die organischen Gewalten der Kirche zu mindern, um ihn in die Gegnerschaft gegen eine Politik solcher Ziele zu treiben. Als Sir Robert Peel kurz nach der die Emanzipation ankündigenden Thronrede nach Oxford kam, um seine Wiederwahl zu betreiben, und bei Whately (und Hampden) Aufnahme fand, stellte Newman alle seine Kräfte der Gegenpartei Peel's zudiensten: in Sir Robert sah er die Verkörperung jenes staatlichen Anspruchs, der, auf den Grenzgebieten beginnend, das Recht der Kirche auch auf ihrem eigenen Boden zu schmälern suchte. — So trat jetzt der junge Mann mit Nachdruck den katholischen Interessen entgegen, deren Verteidiger er noch vor zwei Jahren gewesen und deren beredtester Anwalt er nach zehn Jahren werden sollte. Wundersames Spiel der „Entwickelungen“! — Ganz Oxford geriet in Staunen¹ über Newman's unerklärlichen Widerstand und die Veränderung seiner Angriffslinie. Was ihn zu dem Schritte bewogen haben soll, ist eigentümlicher Art: „Ich ergriff gegen Peel Partei lediglich aus akademischen, durchaus nicht aus kirchlichen oder politischen Gründen.“ Sir Robert hatte „die Universität überrumpeln wollen“, er hatte „kein Recht, von uns gleichfalls eine plötzliche Änderung zu verlangen“. Aber „ich war“ — und diese unbedeutende, verlorene Notiz charakterisiert die Quelle seines Widerspruchs hinlänglich — „damals unter dem Einfluss von Keble und Froude, die des

1) Vgl. O'Byrne a. a. O., S. 174: „In this party (the anti-Peel) I (Blanco White ist Subjekt) found to my great surprise my dear friend, Mr. N., of Oriel. As he had been one of the annual petitioners to Parliament for Catholic Emancipation, his sudden union with the most violent bigots was inexplicable to me. That change was the first manifestation of the mental revolution which has suddenly made him one of the leading persecutors of Dr. Hampden, and the most active and influential of that association, called the Puseyite Party, from which we have those very strange productions entitled „Tracts for the Times“.

Herzogs (Wellington's) Politik verabscheuten als vom Liberalismus eingegeben“. — So war der Bruch mit Whately¹ vollständig, Newman zum zweitenmale Konvertit.

Um so mächtiger wurde der Einfluss der neuen Freunde. Da diese Verbindungen für Newman's innere Entwicklung von sehr erheblicher Bedeutung geworden sind, gehe ich im Folgenden kurz auf dieselben ein.

Die älteste Freundschaft, die hier in Frage kommt, ist die mit E. Bouverie Pusey, dem nachherigen Regius Professor des Hebräischen in Oxford. Sie stammt aus den zwanziger

1) Der begabte Hochkirchenmann vertritt in diesem Scheidungsprozesse das liebenswürdige, N. das unversöhnliche Element. Nachdem die Trennung innerlich und infolge der politischen Umtriebe bei Peel's Wahl auch äusserlich sich vollzogen hatte, sah Whately den jungen N. noch einmal bei sich, um sich an ihm zu rächen, — auf eine feine und liebenswürdige Weise: „He asked a set of the least intellectual men in Oxford to dinner, and men most fond of port; he made me one of the party, placed me between Provost This and Principal That, and then asked me, if I was proud of my friends. — However, he had a serious meaning in his act; he saw, more clearly than I could do, that I was separating from his own friends for good and all.“ Vgl. Apol., S. 73. — Sie sahen einander dann nicht wieder, obgleich Whately oft nach Oxford kam, und später beide Männer, der eine als Erzbischof, der andere als Rektor der Universität, in Dublin sich gegenüber wohnten. Ja, N. brach in ostensiver Weise geradezu alle Gemeinschaft mit seinem Freunde und Lehrer; als Whately 1834 einmal nach Oriel zurückkam, fehlte N. nicht nur unter den Begrüssenden, sondern schloss sich, als Whately mit den Mitgliedern des College gemeinschaftlich das heilige Abendmahl nahm, als einziger von der Teilnahme aus. „Er betrachtete den Erzbischof von Dublin als Häretiker“, so hiess es damals allgemein in Oxford. Whately war schmerzlich berührt worden; dennoch schrieb der Erzbischof in liebenswürdiger Herablassung an seinen jungen Freund (er redet ihn immer noch „My dear Newman“ an) und bat ihn in Worten, die von der alten Liebe und Freundschaft diktiert sind, um Aufklärung seines auffälligen Verhaltens. N. giebt eine matter-of-fact-Antwort kurz, gemessen, inbezug auf den eigentlichen Vorwurf ausweichend. Vgl. die Korrespondenz bei O'Byrne a. a. O., S. 175.

Jahren¹. Gleich aus ihr erhellt, wie tief die Wechselwirkung der gegenseitigen Einflüsse geworden ist. Bei Pusey wenigstens finden sich schon in diesem frühen Stadium jene eigenartigen Ideen, welche der späteren Bewegung ihr charakteristisches Gepräge verleihen. Pusey's Lehrer war Dr. Lloyd, Regius Professor der Theologie in Oxford, gewesen, der in verschiedenen Aufsätzen über die „katholischen“ Lehren sich zu der Behauptung verstiegen hatte, dass die Lehren der „alten katholischen Kirche“ nicht nur schriftgemäss, sondern auch den Artikeln der englischen Kirche nicht widersprechend seien; wenigstens hatte er in Vorlesungen über das Allgemeine Gebetbuch geradezu das nachher von Newman im berühmten 90. Traktate verteidigte Elementarprinzip des Traktarianismus aufgestellt, dass grosse Parteien der eigentlich katholischen (römischen) Lehren selbst bei Anerkennung der 39 Artikel aufrecht erhalten werden könnten². — Durch Pusey's Vermittelung gelangten diese Ideen wohl zuerst an Newman, der mit enthusiastischer Bewunderung an seinem Freunde hinaufschaute. Pusey war der Gelehrte, der wissenschaftliche Theolog des jungen Kreises. Ein umfassendes Wissen, gründlicher Forschergeist neben aufrichtiger und frommer Hingabe an Religion und Kirche zeichneten ihn aus. „Ich pflegte ihn *ὁ μέγας* zu nennen“, sagt Newman. Erst von 1836 gehörte jener ganz der Bewegung an, welche nach Newman's Eingeständnis wegen des Glanzes seines Namens und des Gewichtes seines Universitätsamtes an ihm ihre vielleicht wertvollste Erwerbung machte³.

Von viel durchgreifenderem Einfluss aber wurde für Newman das Verhältnis, in welches er zu Richard Hurrell Froude, einem ihm gleichartigen Geiste, trat. Newman hatte ihn 1826 kennen gelernt und blieb von 1829—1836 (bis zu Froude's frühzeitigem Tode) in vertrautester Freundschaft mit ihm. — Froude war der begabteste des Oxforder Kreises⁴:

1) Nach O'Byrne a. a. O., S. 176 von 1823. N. selbst giebt Apol., S. 136, die Jahre 1827—1828 an.

2) Vgl. O'Byrne a. a. O., S. 177.

3) Vgl. Apol., S. 136—137.

4) Vgl. Apol., S. 84: „A man of the highest gifts, — so truly

eine Charakternatur, so unternehmend und tatkräftig, mit so vorschauendem Auge in die Zukunft und so tiefem Blick in die Nöte und Gefahren der Gegenwart; so reich an neuen originalen Gedanken, so ohne alle Anwendung von Zartgefühl und persönlicher Rücksicht bei ihrer Ausführung; ein Mann von so kritischem Geiste und logischer Schulung; dabei, wie Schöll bemerkt¹, „nicht selten oft einseitig in der Konsequenz seiner Gedanken, bis zum Fanatismus leicht erregbar und, den gemeinsamen Fehler reich begabter Naturen teilend, oft wegwerfend in seinem Urteile über Andersdenkende“. Das Feuer der kirchlichen Begeisterung hatte diesen persönlich frommen, glänzend begabten Mann in den Dienst an seiner Kirche getrieben. Seine ersten rationalistischen Anfänge dauerten nicht; sein Scharfsinn hatte ihm früh die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft, selbständig eine Idee hervorzubringen oder gar die Wahrheit zu finden, erkennen gelehrt. Er fand, dass die Kirche, welcher die objektive göttliche Wahrheit anvertraut sei, diesen Mangel ersetze. Die weitere Frage: welche Kirche? wies ihn zunächst auf die heimatliche; von der Gegenwart derselben ausgehend kam er auf ihre konstituierenden Elemente und damit auf die Reformation zurück. Von dieser wegen der allzu grossen „Subjektivität in den Ansichten der Reformatoren“ abgestossen, von dem zuerst bewunderten Laudianismus schliess-

many-sided, that it would be presumptuous in me to attempt to describe him.“ S. 85: „a man of high genius, brimful and overflowing with ideas and views, in him original, which were too many and strong even for his bodily strength, and which crowded and jostled against each other in their effort after distinct shape and expression. And he had an intellect as critical and logical as it was speculative and bold. — His opinions arrested and influenced me, even when they did not gain my assent.“

1) Schöll a. a. O., S. 215. Vgl. hierzu J. A. Froude a. a. O., Jan., S. 23: „He went forward, hesitating at nothing, taking the fences, as they came, passing lightly over them all, and sweeping his friends along with him. He had the contempt of an intellectual aristocrat for private judgment and the rights of a man. He belonged himself to the class whose business was to order rather than to obey. If his own bishop had interfered with him, his theory of episcopal authority would have been found inapplicable in that particular instance.“

lich nicht befriedigt, glaubte er die Erfüllung seiner kirchlichen Ideale in der mittelalterlichen Papstkirche zu finden; diese sei in ihrer vollkommenen Lehreinheit Massstab und Vorbild jeder anderen Kirchengemeinschaft; in ihr sei die Norm echter Katholizität, das Quod semper, ubique et ab omnibus dargestellt. Schon seit Mitte der zwanziger Jahre „bekante er offen seine Bewunderung der Kirche von Rom“¹, er schwelgte in der Idee eines hierarchischen Systems, priesterlicher Gewalt und voller kirchlicher Freiheit. Den Satz: die Bibel und zwar die Bibel allein ist die Religion der Protestanten, verabscheute er, und mit Stolz betonte er die Tradition als ein Hauptmittel religiöser Unterweisung. Den Heiligen widmete er mit Vorliebe seine Gedanken², die Idee der Heiligkeit, ihre Möglichkeit und ihre Vollendung, schätzte er sehr hoch, und er war mehr als geneigt, einen grossen Teil der Wunder(-sagen) aus der frühchristlichen Zeit und aus dem Mittelalter zu glauben. Mächtig wurde er zur mittelalterlichen, aber nicht zur primitiven Kirche hingezogen³. — Mit diesen für einen englischen Protestanten sonderbaren Ideen trat er nun an die Beurteilung der englischen Reformation heran. Einen Massstab hatte dieser Mann nicht mehr. Denn seine historische Betrachtung zeigte ihm in den Ansichten der einzelnen Reformatoren „ein Übermass von Subjektivität“, „zu viel Willkür in der Änderung der alten Lehre und kirchlichen Gebräuche“. So goss er die vollen Schalen seiner erbitterten Enttäuschung über die Reformationskirche aus. „Ich werde täglich ein weniger und weniger treuer Sohn der Reformation.“⁴ Diese habe, meint er, „das ius divinum der Kirche aufgegeben, die Predigt statt des Sakramentes zum Gnadenmittel gemacht, aus der Abendmahlslehre das wesentliche Moment, das sacrificium, herausgenommen, die Rechtfertigung durch den Glauben als integrierenden Teil der Lehre von dem, was zur

1) Vgl. Apol., S. 85.

2) Vgl. in Edinburgh Rev., July 1838, S. 530 den Auszug aus seinen Remains.

3) So N. in der Apol., S. 86; Schöll a. a. O., S. 215 umgekehrt.

4) Vgl. Ed. Rev., July 1838, S. 530.

Seligkeit nötig sei, hingestellt, und vollends von dem kirchlichen System (Disziplin etc.) seien nur noch die Brosamen, die von der Apostel Tische fielen, vorhanden“¹. „Die Reformation ist ein schlecht eingerichteter Beinbruch; das Bein muss wieder aufgebrochen werden, damit man es gut einrichte.“ „Ich hasse die Reformation und die Reformatoren mehr und mehr und bin nahezu davon überzeugt, dass der von ihnen ausgehende rationalistische Geist der falsche Prophet in der Apokalypse ist.“² Deshalb müsse die reformatorische Kirche Englands „entprotestantisiert“ werden³, eine „zweite Reformation“, eine „katholische Restauration“ mit fast sämtlichen Formen der mittelalterlichen Frömmigkeit, Fasten, Cölibat⁴, mönchischer Weltflucht und klösterlicher Abgeschiedenheit, sei not: so redet aus ihm sein reformationsfeindlicher Hass. — Aber richtiges Verständnis für die Theologie der Kirchenväter, für die Einzelheiten und die Weiterentwicklung der kirchlichen Lehrfassung, für die Lehre der ökumenischen Konzile und für die besonderen Schul- und Streitfragen, aus denen die Konzilsdefinitionen hervorgingen, besass er nicht⁵. Ganz und gar Laudianer, machte er sich nur einer Inkonsequenz schuldig: er forderte die Trennung und Unabhängigkeit der Kirche vom Staate⁶. Denn die Verbindung der staatlichen Gewalt mit der Nationalkirche ist ihm der Mutterschoss der Zeitschäden, ihr alleiniges Heilmittel eine feste, organische Verbindung von Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin. In einer so gearteten Organisation

1) Vgl. Schöll a. a. O., S. 215.

2) Vgl. Ed. Rev., July 1838, S. 530.

3) Vgl. Ed. Rev., July 1838, S. 530, wo ein anderes charakteristisches Wort seines „Antireformatismus“ sich findet: „P. called us the Papal Protestant Church, in which he proved a double ignorance, as we are Catholics without the Pope, and Church of England-men without the Protestantism“; auch J. A. Froude a. a. O., Jan., S. 19.

4) Auch Newman meinte im Jahre 1816, also als 15jähriger Knabe, „einen inneren Ruf“ vernommen zu haben, der von ihm die Verzichtleistung auf die Ehe verlangte; vgl. Apol., S. 63. In der Tat ist er dieser inneren Stimme gefolgt.

5) Vgl. Apol., S. 86.

6) Vgl. Schöll a. a. O., S. 216.

sah er „die Idee der Kirche als einer göttlichen Institution am vollkommensten zur Erscheinung gebracht“¹. Ein solcher Mann, voll glühenden Eifers für die als wahr und lebensfähig erkannte Idee, brachte durch die Macht seiner überzeugenden Beredsamkeit die ihm nahe Stehenden wie mit Zaubergewalt unter den Bann seiner Ideen. Vermochte er nicht, seine Freunde zu Teilnehmern seines Antireformatismus zu machen, so zwang er ihnen sein Kirchenideal und -prinzip um so leichter auf, als sie in demselben eine Stütze gegen die liberalistischen Anwendungen der kirchlichen Häupter zu erhalten meinten.

Sein Einfluss speziell auf Newman ist schwer zu bestimmen; er wird viel eher unter- als überschätzt. Glücklicherweise sagt uns Newman selbst, nach welcher Richtung hin Froude auf ihn wirkte. „Es ist schwierig, genau die Ergänzungen meiner theologischen Überzeugung anzugeben, die ich einem Freunde verdanke, dem ich so viel schulde. Er liess mich bewundernd auf die Kirche von Rom schauen und in demselben Masse die Reformation verabscheuen. Er befestigte in mir tief die Idee der Verehrung der heiligen Jungfrau und brachte mich allmählich zum Glauben an die reale Gegenwart“ (im heiligen Abendmahl). — Schliesslich ging der Jünger doch über den Meister hinaus. Beide Männer unternahmen im Jahre 1832 eine Reise nach Italien, namentlich nach Rom. Dort machte Froude die bekannte Erfahrung: der gründliche Widerspruch zwischen römischer Theorie und Praxis kam ihm zum Bewusstsein. In dem römischen Christentum, wie es sich darbot, erkannte er den offenen Abfall vom wahrhaften und echten katholischen Prinzip. Er wurde ernüchtert, und nun wies die Konsequenz seines Denkens seine frühere Lieblingsidee, die Vereinigung mit Rom, ab. Enttäuscht und voll heftigen Widerspruchs gegen diese römische Gestalt des Christentums kehrte er zu seinen Freunden zurück, die bald darauf an sein frühzeitiges Grab treten sollten. — Newman dagegen wurde, zwar ohne tiefere Eindrücke aus der römischen Christenheit mitzunehmen, doch angeregt und mit Bewunderung erfüllt von der grossartigen

1) Vgl. Schöll a. a. O., S. 216.

Einheit, von der Verfassung der Kirche und ihrer Macht über die Gemüter¹. — In der heimischen Kirche, das wurde ihm in Rom immer klarer, hatte er eine Aufgabe zu erfüllen. „Ich sah nur das Äusserliche. Von dem inneren Leben der Katholiken wusste ich nichts. Immer mehr fühlte ich meine Vereinsamung. England war ausschliesslich in meinen Gedanken, und die Nachrichten von dort kamen selten und unvollständig. Die Bill für die Unterdrückung der irischen Bistümer war in Vorbereitung und erfüllte alle meine Gedanken. Ich war voll heftiger Erbitterung gegen die Liberalen.“ Und in dem Kampfe gegen diese freiheitlichen Bestrebungen sah er „die Aufgabe, die er in England zu erfüllen habe“. „Ich habe eine Mission.“

Der Vermittelung von Froude verdankt Newman nun auch seinen anderen einflussreichen Freund, John Keble. 1828 hatte Froude beide Männer mit einander bekannt gemacht. „Kennt ihr“, sagt er in seinen Remains, „die Geschichte von dem Mörder, der in seinem Leben nur eine gute Tat getan hatte? Nun, wenn ich jemals gefragt werden sollte, was ich Gutes getan hätte, würde ich sagen, dass ich Newman und Keble zusammengebracht und sie sich gegenseitig verstehen gelehrt habe.“² — Über Keble kann ich mich hier um so kürzer fassen, als ich weiter unten auf seine Gedichtsammlung einzugehen habe³. Auch Keble gehörte dem Oriel-Kreise an. Fast noch als Knabe — er war seit 1810 im College — hatte er die höchsten Auszeichnungen, welche die Universität verleihen konnte, sich erworben. Kaum 19 Jahre alt, wurde er zum Fellow von Oriel gewählt. Copleston, Davison, Whately waren damals, Arnold, Newman und Pusey bald darauf seine Genossen. Aber die ihm von der Oxforder Jugend gewidmete Bewunderung für seine

1) In Rom wird er von den entgegengesetztesten Eindrücken hin- und hergerissen: die römische Lehre stösst ihn noch ab, die Pracht des Gottesdienstes zieht ihn an. Vgl. seine Verses upon Various Occasions, die einen Einblick in den Kampf seiner Seele gestatten.

2) Vgl. Apol., S. 77.

3) „Es giebt keinen Dichter, dessen Poesie ein getreueres Abbild des Mannes selbst gäbe, sowohl nach seiner inneren Natur als nach seinen äusseren Verhältnissen“, sagt Shairp a. a. O., S. 258.

wissenschaftlichen Auszeichnungen war ihm unbequem, und so zog er sich aufs Land zurück, um in dem Berufe eines Landgeistlichen die streitlose Ruhe zu finden, nach der seine Seele verlangte (seit 1815). Seitdem ist er nur vorübergehend in Oxford gewesen, wenn seine Universitatspflicht ihn rief. Erst als sein „Christian Year“¹ ihn ins Gedächtnis seiner bewundernden Zeitgenossen zurückrief, gewann er den alten Einfluss, der durch die Entfernung und die Anforderungen des Amtes ein persönlich beschränkter geworden war, auf die alten Kreise zurück. — Keble war eine durch und durch poetische, nicht verstandesmassige, sondern intuitive Natur, still und in sich gekehrt, von wärmster, religiöser Innerlichkeit und von gewinnendsten Umgangsformen. Sein ganzes Wesen war Hingabe an die Autorität. „Keble war ein Mann“, sagt Newman, „der seine Urteile nicht durch einen Verstandesprozess bildete, nicht durch Untersuchungen oder Argumentationen, sondern — durch Autorität.“ Unter diesen Autoritatsbegriff fasste er die „Bibel, die Kirche, das Altertum, Aussprüche weiser Männer, die Tradition, die Lehren der Geschichte u. a. zusammen. Was er instinktiv hasste, war Heresie, Insubordination, Widerstand gegen ausgemachte Sätze, Illoyalität, Anspruch auf Unabhängigkeit, Neuerungs-sucht, ein kritischer und nergelnder Sinn.“ — Aus dieser Geistesrichtung ergab sich folgerichtig die Notwendigkeit seines Kampfes gegen die freiheitlichen Ideen, an denen das damalige Oxford krankte; der nach dem Frieden seiner Seele ringende Dichter und Landpfarrer wurde in den Kampf hineingezogen, in welchem die Geister aufeinanderplatzen sollten. Psychologisch ist es dabei durchaus richtig, dass seine nach Autorität lechzende Natur, als sie sich in den Kampf gegen entgegengesetzte Tendenzen getrieben und gezwungen sah, eine dogmatische Stellung einzunehmen, auf der traktarianischen Seite in den Streit trat.

Nach Newman's ausdrücklichem Eingeständnis ist John Keble „the true and primary author“² der ganzen Be-

1) Es erschien am 23. Juni 1827; seitdem über 70 Auflagen.

2) Vgl. Apol., S. 75.

wegung. Er wurde das durch sein „Christian Year“, das ihn sofort in den Vordergrund der Bewegung zu bringen berufen war. Die Sammlung dieser frommen und warm empfundenen Lieder wurde mit einer täglich wachsenden Begeisterung aufgenommen, wie sie von niemand, am wenigsten von dem Dichter selbst erwartet worden war. Das junge Oxford geriet in Entzücken; man sprach von Inspirationen ganz in altkirchlicher Weise¹; mit einem Schlage war Keble „der Dichter der Zukunft“. — Es sind Lieder, die an dem gewöhnlichen Kanon der Poetik gemessen für den Wohlklang und die Harmonie ihres Reimes, den sanften Fluss der edeln Sprache und den warmen Hauch religiösen Empfindens, der in ihnen weht, Beifall und Anerkennung verdienen; aber die Macht der Leidenschaft, welche die Gewalt der im Herzen schlummernden Gefühle zu wecken vermag und in mächtigen Accorden sich ausklingt, fehlt ihnen, und dieser Mangel lässt es unverständlich bleiben, wie die Sammlung zu einem der wichtigsten Faktoren in der tiefgehenden religiösen Bewegung werden konnte, welche in Oxford alle Geister ergriff. Aber gerade die Tatsache, dass jenem Jahrzehnt aus diesem Buche des Friedens der Weckruf zum Kampfe entgegenklang, beweist, dass die Zeit nach einer unbedingten Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, sie mochte so oder so geartet sein, verlangte. „Sicherlich war das „Christian Year“ von grossem Einfluss. Wenn Gedichte die Bedrückten wieder aufzurichten, die Geängsteten zu trösten, die Beladenen zu erquicken, die Weltförmigen aufzuschrecken, den Ungeduldigen Ergebung, den furchtsamen und verscheuchten Gemütern Ruhe zu verleihen vermögen: so vermögen es diese Lieder.“²

So wurde die Sammlung für grosse Kreise weit über das Weichbild Oxford's hinaus ein Trostruf gegen die Nöte der

1) Die Verehrung N.'s z. B. für Keble grenzt an Überschwenglichkeit, vgl. Apol., S. 76ff., auch N.'s Essays Critical & Historical, vol. II, S. 445—446, Ausgabe von 1871. Über seinen Nachruhm bei den Epigonen vgl. die Times, 26. April 1878, S. 6 gelegentlich der Einweihung von Keble-Hall in Oxford.

2) Vgl. Essays Crit. and Hist., vol. II, S. 441.

Zeit und der mächtige Heroldsruf zu begeisterter Hingabe an die kirchlichen Ideale.

1827 war das „Christian Year“ erschienen. Seit 1828 beginnt nun jene Reihe von Massregeln vonseiten der liberalen Regierung, welche den offenen Widerstand der Oxforder Partei schliesslich hervorrief. Die auf Antrag Lord Russell's 1828 erfolgte Aufhebung der Testakte verschaffte den Katholiken und Dissenters neben den Staatskirchlichen den Eintritt ins Parlament und die (höheren) Staatsämter und brach damit den jahrhunderte-alten kirchenpolitischen Einfluss der Nationalkirche. „Die Staatskirche hörte auf Staatskirche zu sein und sank zur Stufe einer vom Staate nur bevorzugten Kirche herab.“ 1832 erfolgte auf Lord Brougham's Antrag die Verweisung der geistlichen Appellation an einen Ausschuss des Privy Councils, in dem nur die weltlichen Mitglieder stimmten. Dasselbe Jahr 1832 brachte von den verschiedensten Seiten weitere Angriffe auf den Bestand und die bisherigen Rechte der Kirche. Earl Grey einerseits, von den Erfolgen seiner Reformen auf politischem Gebiete trunken, versuchte auch die Kirche zu liberalisieren und fing an, seine „pietätlose Hand“ an die Bischöfe zu legen. Die öffentliche Meinung und die whigistische Presse andererseits verlangte die Erweiterung der erkämpften Rechte und forderte „zeitgemässe“ Reformen der Liturgie, während die erbitterte Unzufriedenheit der niederen Volksmassen hie und da im Lande durch rohe Gewalttätigkeiten gegen den geistlichen Stand sich Luft machte.

Schliesslich wurde 1833 durch die irische Kirchenakte, welche zehn protestantische Bistümer — die Hälfte der vorhandenen — aufhob und trotz des bischöflichen Einspruchs im Oberhause von der liberalen Majorität als ein Akt der Gerechtigkeit gegen das katholische Land durchgebracht wurde, das Mass voll.

Gegen derartige Übergriffe des Liberalismus meinte die Oxforder Reaktion Stellung nehmen zu müssen¹. Die Massregel an sich erschien Newman nicht von besonderer Be-

1) Vgl. J. A. Froude a. a. O., Jan., S. 19.

deutung. Keble, Froude und er selbst waren nicht gegen die Aufhebung der katholischen Beschränkungen gewesen, aber die Männer und die sachliche Begründung der Emanzipationsbill hassten sie. Sie hielten dafür: diese selbst sei ein Zeichen, dass „noch mehr im Werke war“. Und das war ihre Gefahr. „Die Kirche soll liberalisiert werden“: so dürftig und schwankend auch noch die Begriffe, so unklar noch in diesem Stadium die letzten Urteile, die Schlagworte sind da; sie sind einleuchtend und gefallen, weil sie den Interessen dienen. Hatten die Whigs bisher die Kirche als eine blosser Schöpfung des Staates bezeichnet, jetzt hatten sie ihre Forderung durchgesetzt: das Parlament hatte es gewagt, sich zum Herrn der Kirche zu machen. „The Church in danger“, so rief man wieder wie zu der Königin Anna Zeiten. „Auf der einen Seite begegnete man der Frage mit Teilnahmslosigkeit, auf der anderen mit kindischen Befürchtungen. Die Prinzipien wahren Kirchentums schienen in radikalem Verfall . . .“ Der Bischof von London hatte Jahre lang die starre Orthodoxie seiner Geistlichen mit frischem Blute aus der evangelischen Partei, deren Glieder er auf Vertrauensposten oder einflussreiche Stellen brachte, versetzt. Durch die hingeworfene Bemerkung, dass „der Glaube an die apostolische Succession mit den Nonjurors dahin sei, hatte er Männer von meinen Ansichten schwer verletzt. ‚Wir können Euch zählen‘, sagte er einigen der ernstesten und ehrwürdigsten Vertreter der alten Schule. Dazu schien die evangelische Partei selbst nach ihren grossen Erfolgen (Reform- und irische Kirchenakte) jene Einfalt und Unweltlichkeit verloren zu haben¹, die ich an Milner und Scott so sehr bewunderte. Ich glaubte, . . . sie spielten den Liberalen in die Hand. Mit dem in dieser Weise uneinigen und bedrohten Establishment, das ich ohne Bewusstsein seiner wahren Kraft sah, verglich ich nun jene frischen, kraftvollen

1) Nachdem sie seit Wesley apostelgleich so herrlich und vielversprechend mit der „Torheit der Predigt“ begonnen, war sie ganz unapostolisch auf dem Punkte, an der „Predigt der Torheit“ unterzugehen; vgl. Augsb. Allg. Zeitung 1880, Beil. Nr. 260.

Mächte, von denen ich die Kirche der ersten Jahrhunderte erfüllt sah. Die Selbstüberwindung ihrer Asketen, die Geduld ihrer Märtyrer, die unwiderstehliche Entschlossenheit ihrer Bischöfe und die fröhliche Kraft ihres Fortschritts erhoben meine Seele und drückten sie nieder. Ich sagte mir: ‚Schau auf dieses Bild und auf das andere.‘ Ich fühlte mich enttäuscht und empfand Ärger und Zorn über ihre tatenlose Verlegenheit. Ich sah, dass die reformatorischen Prinzipien ohne Kraft waren, sie zu retten. Der Gedanke, sie zu verlassen, kam mir nicht in den Sinn; aber immer hielt ich mir vor, dass es etwas Grösseres als das Establishment gäbe, und dass das die katholische und apostolische Kirche war. . . . War die Nationalkirche nicht das, so war sie nichts. Man musste mit ihr eine gründliche Kur vornehmen, oder sie ging verloren. Eine zweite Reformation war not.“¹

Wie war diese Reformation zu erreichen? Das wurde die drängende Frage des Tages! Oder negativ und den Zeitläuften entsprechend: Wie war die Kirche vor diesem liberalen Verderben zu bewahren? Diese Frage legte sich Newman vor, als er, von den Anstrengungen seiner italienischen Reise ermüdet, von den Wirkungen des Klimas krank, innerlich voll Unruhe und Grimms über die gefahrvolle Wendung der kirchlichen Dinge in England, zu seiner Mutter zurückkehrte. Einige Stunden vorher war sein Bruder aus Persien eingetroffen. Das war an einem Dienstage². Am darauf folgenden Sonntage predigte Keble, dessen Seele noch von der irischen Kirchenakte in Wallung war, vor der Oxforder Universität den Assize-Sermon, den er nachher unter dem Titel: „National Apostasy“ veröffentlichte. Die Predigt war die Antwort auf Newman's Fragen — der Universitäts-gottesdienst die Geburtsstunde der Oxforder Bewegung³.

1) Vgl. Apol., S. 94—95.

2) Den 9. Juli 1833.

3) Im Folgenden setze ich das von K. Schöll in seiner trefflichen Darstellung der Bewegung Gegebene voraus und gehe unter

„Ich habe diesen Tag immer als den Anfangspunkt der religiösen Bewegung von 1833 angesehen und gehalten“, sagt Newman¹. Einige Tage später lud Hugh Rose, Rektor von Hadleigh, eine Anzahl Männer, die mit ihm die Agitation für nunmehriges kräftiges Vorgehen aller kirchlichen Elemente betrieben, zu einer Konferenz nach Hadleigh ein². Zur Beratung kamen die notwendigen Schritte zum Schutze gegen die der Kirche drohenden Gefahren. Über die Massnahmen der Verteidigung³ kam man zu einer Einigung. Der dritte Punkt der Tagesordnung, die Bildung einer Association⁴, welche ein Zusammenwirken der Kirchenfreunde im grossen Massstabe sichern sollte, scheiterte trotz der beredten und warmen Verteidigung Rose's an dem heftigen Widerstande Froude's und namentlich Newman's. „Lebenskräftige Bewegungen gehen nicht aus von Komitees, und grosse Gedanken kommen nicht durch die Post, selbst nicht durch die Penny-Post zur Ausführung.“ „Kein grosses Werk ist von einem Systeme ausgegangen, denn die Systeme sind erst die Frucht individueller Bemühungen. Luther war ein Individuum. Gerade die Mängel eines Individuums erregen die Aufmerksamkeit; der Mann verliert, aber seine Sache gewinnt. Das ist der natürliche Verlauf der Dinge: wir fördern die Wahrheit durch persönliche Opfer.“⁵ — An die-

leichter Andeutung der geschichtlichen Tatsachen nur auf diejenigen Seiten ein, aus welchen die bedeutsame Mitarbeit Newman's an der Bewegung erhellt.

1) Vgl. Apol., S. 100.

2) Sie dauerte vom 25.—29. Juli; anwesend waren Froude, Keble, Newman, Perceval und der berufende Hugh Rose.

3) Man setzte als Grundlage gemeinsamen Handelns folgende zwei Punkte fest: „Die Lehre von der apostolischen Succession, durch die irische Kirchenakte neuerlichst so schwer verletzt, ist mit allem Nachdruck aufrecht zu erhalten; 2) die im Allgemeinen Gebetbuche enthaltene christliche Lehre, durch die von dem Liberalismus des Parlaments in Aussicht genommene Änderung aufs äusserste bedroht, ist in ihrer Integrität zu behaupten.“

4) Vgl. den Brief von Perceval an den Herausgeber des Irish Ecclesiastical Journal im Oxford Herald vom 30. Januar 1841. Auch Edinb. Rev., April 1841, S. 277.

5) Vgl. N.'s Brief an W. Palmer, dazu auch Apol., S. 110.

sem Argumente scheiterte die Idee¹. Aber zwei Adressen an den Primas der Kirche, Dr. Howley, die eine von 7000 Geistlichen², die andere von 230,000 Hausvorständen unterzeichnet, schufen an Stelle der künstlich gemachten Associationen eine natürliche Verbindung von fast einer viertel Million kirchlich gerichteter, zu gemeinsamen Zielen verbundener Männer. — Um jedoch diesem natürlichen Bunde durch eine Formel grössere Festigkeit zu geben, wurde im September 1833 von Newman³ ein Entwurf aufgesetzt, welcher „das Programm der Partei“ enthielt. Er lautet so: 1) der einzige Weg zum Heil ist die Teilnahme an dem Leibe und Blute unseres geopferten Erlösers; 2) das heilige Sakrament des A. M. ist das ausdrücklich von ihm dazu bestimmte Mittel; 3) die nicht weniger ausdrücklich autorisierte Sicherheit für die Fortdauer und die richtige Anwendung des Sakraments ist der apostolische Auftrag (commission) der Bischöfe; 4) bei den gegenwärtigen Verhältnissen der Kirche in England besteht eine besondere Gefahr darin, dass jene Dinge gering geschätzt und tatsächlich verleugnet werden, dass sehr viele Christen einer ungewissen und unautorisierten Gemeinschaft überlassen oder zu derselben versucht werden, was oft in tatsächlicher Apostasie enden muss. In Rücksicht auf Vorstehendes wollen wir uns verpflichten: a) jede Gelegenheit wahrzunehmen, um allen unserer Obhut Anvertrauten das unschätzbare Vorrecht der Gemeinschaft

1) Auch Froude hatte sie bekämpft: es bedürfe keiner anderen Gesellschaft als der Kirche selbst. Vertreten wurde der Vorschlag durch Rose, Palmer und Perceval. Palmer wurde als einigendes Organ gedacht; ihm zur Seite ein Komitee mit festem Programm, Statuten, jährlichen Versammlungen, in denen Anträge gestellt und von wo aus die Agitation betrieben werden sollte. Die Ansätze zu einer derartigen Association waren schon vorhanden. Um den Regius Professor Dr. E. B. Pusey hatte sich ein Kreis junger „Kirchenfreunde“ gesammelt, ebenso um Rose, den Herausgeber des British Magazine.

2) Mehr als die Hälfte der in England angestellten, vgl. Schöll a. a. O., S. 217.

3) Nach Perceval, A Collection of papers connected with the theological movement of 1833 (London 1842), S. 12; nach ihm Uhden, Die Zustände der anglikanischen Kirche (Leipzig 1843), S. 82. Nach Schöll a. a. O., S. 217 war der Entwurf von Keble.

mit unserem Herrn durch die Nachfolger der Apostel einzuschärfen und sie zu dem Entschluss zu bringen, dasselbe unversehr ihren Nachkommen zu überliefern; b) Bücher und Traktate zu schreiben und zu verbreiten, um die Leute mit der Idee des apostolischen Auftrags vertraut zu machen, ihnen den Einfluss dieser Lehre auf das Gefühl und die Grundsätze in den reinsten und ältesten Kirchen vorzuhalten und insbesondere auf die Früchte derselben hinzuweisen, wie sie sich in dem Leben der ersten Christen, in ihrer Gemeinschaft unter einander bei aller äusserlichen Entfernung und in ihrem Mut im Leiden um der Wahrheit willen offenbart haben; c) zu tun, soviel an uns liegt, um unter den Kirchengenossen täglichen Gebetsgottesdienst und fleissigen Abendmahlsgenuss anzuregen; d) jedem Versuch entgegenzutreten, die Liturgie auf ungenügende Autorität hin, d. h. ohne das freie und wohlerwogene Urteil der Kirche zu ändern; e) alle Kirchenglieder mit denjenigen Punkten in unserer Disziplin und Gottesdienstordnung bekannt zu machen, welche am meisten missverstanden oder unterschätzt werden, und solchen Rat zu geben, der am besten zur Aufrechterhaltung derselben führt¹.

Dieser Entwurf bewirkte die vorläufige Sammlung der Partei. Der schottische und amerikanische Episkopat sandte seine Zustimmung; der erstere fand sogar den Mut, von Dr. Howley die erzbischöfliche Sanktion des „Programms“ zu verlangen. Die Forderung war aber ohne Erfolg. — Da begann Newman als Vorkämpfer der Bewegung, um dem Associations-Prinzip seiner Freunde das individuelle, so wie er es sich dachte, entgegenzustellen und in Ausführung der im Entwürfe unter b) übernommenen Verpflichtung, „aus eigener Initiative“² jene vielgenannte Reihe von theologischen Abhandlungen, von 1833 an veröffentlicht, um „den Bedürfnissen der Zeit entgegenzukommen“: die „Tracts for the Times“. Diese sind die Hauptschrift der jungen Partei, denn sie geben ihr nicht nur den Namen, sondern unternehmen es auch, den im Entwurf gegebenen Keim weiterzuentwickeln und aus

1) Vgl. Perceval a. a. O., S. 13; auch Uhden a. a. O., S. 82—83.

2) „Out of my own head“, Apol., S. 109.

den gewonnenen Grundgedanken die traktarianischen Folgerungen zu ziehen. Mitarbeiter war in erster Linie Newman¹; ferner Keble, Williams, Froude², Rose, Perceval, seit 1836 Pusey, dessen Mitarbeit von fruchtbringendem und tiefgreifendem Einfluss wurde. — In diesen erst in kurzen, später³ in längeren Zwischenräumen folgenden Aufsätzen suchte nun Newman den entsprechenden Ausdruck für, und die erfolgreichsten Mittel gegen die Nöte der Zeit zu finden. Die Nöte sind ihm veranlasst durch die Forderungen des modernen Geistes, der in die Gesellschaft, den Staat und die Kirche die Keime des Verderbens ausgestreut hat. So wird seine Losung nicht etwa das positive Christentum, sondern das Kirchentum, nicht evangelische Bekenntnistreue, sondern ein in Formen und Formeln befangener Konservativismus gegen die liberalen Ausschreitungen, gegen den modernen Staat. Unter Liberalismus aber wird nicht etwa die politische Seite dieses Prinzips, wie das Ministerium Peel es vertrat, sondern jene allgemeine Geistesströmung verstanden, deren Keime Newman bei Hume und Voltaire gefunden: Antidogmatismus und Aufklärung, Revolution und Emanzipation, Zweifel und Fortschritt, — ihnen allen gilt sein Kampf, denn sie alle sind die lebensvollen Erscheinungen des einen verderblichen Grundgedankens. Mit mächtiger Geistesenergie setzt er diesem sein dogmatisches Prinzip entgegen, welches in der sichtbaren Kirche als dem irdischen Reiche eines gegenwärtigen, wenn auch unsichtbaren Königs sich darzustellen hat.

Denn die Lehre von der Kirche ist der Grundgedanke, von dem die Bewegung ausgeht; angesichts des staatlichen Erastianismus wurde jene als der einzige irdische Gegenstand religiöser Hingabe und Anbetung, als die Quelle aller geistlichen Gaben und Rechte, als der Kanal aller Gnade dargestellt. Die Kirchenfreunde bewiesen, dass es das Interesse und die Pflicht aller Kirchenglieder sei, der Entscheidung der

1) Von ihm sind die Traktate 1. 2. 6. 7. 8. 10. 11. 19. 20. 21. 34. 38. 41. 45. 47. 71. 73. 75. 79. 82. 83. 85. 88. 90.

2) Von ihm ist nur Nr. 63; erst nach seinem Tode veröffentlicht.

3) Von Nr. 70 an in vierteljährlichen Pausen.

Kirche in allen Dingen das Urteil zu unterwerfen. Sie lehrten, dass diese von Gott gegründete Kirche sich im Establishment darbiete. Sie erhoben die Bischöfe und das Allgemeine Gebetbuch als die Autorität, welcher man sich zu beugen habe, und mit welchen ein erastianischer Staat zu überwältigen sei¹. Dies war „die klare, unabänderliche Gedankenreihe“, welche der Bewegung zugrunde lag. — Die Traktate, als die logische Entwickelung dieser Gedanken, fanden anfangs, da ihre Ziele noch nicht für alle erkennbar waren, von fast allen kirchlich gerichteten Seiten die wärmste Aufnahme; die Bischöfe hielten sich von dem liberalen Ministerium, die Hochkirchlichen von den aufstrebenden Evangelischen bedroht: so erschien das geistesmächtige „junge Oxford“ als willkommene Wehr gegen die Eingriffe des Parlaments, als willkommener Waffe gegen die „evangelischen“ Gefahren.

Die ganze Universität, von dem Bann der kraftvollen und geistesmächtigen Persönlichkeiten gehalten, hatte sich sorglos den neuen Gedanken überlassen²; da nahm die evangelische Partei, welche von vornherein instinktmässig erkannt hatte, um was es sich handelte, den hingeworfenen Handschuh auf³. Die Traktate, so zeigten sie nach dem Erscheinen des dritten, „kämpfen um die Gewalt der Schlüssel nach rein römischem Verständnis, die Dekrete des Tridentinums seien nicht unverhüllter papistisch als diese drei Traktate; die Laien sollen nicht selbständig denken und urteilen, sondern das Wort des Priesters als ausgemachte Wahrheit hinnehmen und im Allgemeinen Gebetbuche nicht eine Menschen-, sondern Gottes Stimme vernehmen“⁴. — Der „march of mind“ hatte in Oxford eine gefährliche Richtung genommen. In der eigentümlichen Mischung römischer

1) Vgl. N.'s Anglican Difficulties (Gesamtausgabe, vol. I), S. 115.

2) Vgl. Shairp a. a. O., S. 245. Das junge Oxford sah N. als einen „idolised master“ an; „das einfachste Wort, das von ihm kam, wurde bewahrt als ob es irgend ein intellektueller Diamant gewesen wäre.“ „Credo in Newmannum“ wurde nicht nur im Scherz gesagt, sondern war, wie soeben J. A. Froude a. a. O., März 1881, S. 165 bemerkt, ein „genuine symbol of faith“.

3) Im Märzheft ihres Organs, The Christian Observer, 1834, vgl. Schöll a. a. O., S. 217.

4) Vgl. Schöll, S. 219.

Sympathieen und Antipathieen überwog das Liebäugeln.¹ Obgleich die Traktate gegen „den populären Religionismus“ des Tages den erbittertsten Kampf führten, so vernahm man gleich von Anbeginn „auf allen Seiten“ den Vorwurf, „dass die Traktate und die Schriften der Väter in die katholische Kirche führen würden, ehe man etwas davon merkte“². Laut erscholl der Volksruf des 18. Jahrhunderts: No Popery! auf der einen Seite. „Mögen die Ansichten der Oxforder Theologen auch richtig sein und in Harmonie mit der geöffneten Religion stehen, — jedenfalls sind es nicht die Ansichten der Kirche von England“, sagten die anderen³. Die Oxforder „halten Ansichten aufrecht, welche den Artikeln und Formularien der protestantischen Kirche Englands widersprechen, deren Diener sie sind“, so lautete die Kritik; „sie handeln entweder unredlich durch ihr Verbleiben in der Kirche, oder sie treiben mit ihrem eigenen Gewissen ein falsches Spiel, indem sie versuchen, sich selbst von der Nichtexistenz dieses Widerspruchs zu überreden“, so die Anklage⁴.

Dieser zu begegnen, trat der allzeit schlagfertige Newman in die Schranken. Durch die Idee einer *Via Media*⁵ zwischen der englischen und der „katholischen“ Kirche hoffte er die Traktate von dem Vorwurf des Romanisierens zu befreien. Wir allein — sagt er — sind es, die den Glauben der Reformation aufrecht erhalten, nicht die Staatskirche, welche die Rubriken des Prayer-Book vernachlässigt oder aufgibt, Kirchengucht nicht mehr übt und die Sakramente verachtet oder verunstaltet. Glaubensregel sind nicht die 39 Artikel, sondern die von den Aposteln und der Urkirche

1) *Capecelatro a. a. O.*, vol. I, p. 220 findet einen eigentümlichen Ausdruck dafür: „In questi scritti (den Traktaten) non mancava certo la lotta contro i protestanti, che piu si dilungassero della Chiesa cattolica non dimeno gli avversari li portavano in pace.“

2) Vgl. *Apol.*, S. 139.

3) Vgl. *Edinb. Rev.*, April 1841, S. 273.

4) *Ebend.*, S. 274.

5) Im Traktat 38 und 41, Juni 1834.

verkündigte, aber jetzt in Vernachlässigung geratene Lehre; darum „ist eine neue Reformation not“. — Denselben Gedanken führte er dann mit feinsten dialektischer Kunst in seinem „Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism“ aus ¹: es war der Versuch eines theologischen Systems auf „anglikanischer Basis“, zugleich der halbherzige Anlauf, öffentlich gegen Rom Front zu machen. In grossen Zügen werden die Grundlinien der christlichen Lehrentwicklung gegeben, und von ihnen aus wird die besondere Frage nach dem Verhältnis Roms zur englischen Kirche aufgeworfen. Noch ist der gegen Rom angeschlagene Ton ein heftiger, viel heftiger als in dem ein Jahr älteren Traktate Nr. 71. Andererseits liess die Erbitterung gegen das Establishment, so wie es bestand, nichts zu wünschen übrig. Da die in Formen geschlagene englische Kirche von dem Glauben der Reformation abgewichen sei, so sei eine Umkehr geboten. Diese sei allein möglich auf der *Via Media*, zu der die Nationalkirche berufen sei. Dem Einwand, „dass, während Protestantismus und Papsttum tatsächliche Religionen seien, diese *Via Media* selbst niemals ausser auf dem Papiere vorhanden gewesen sei“, begegnete Newman mit der bezeichnenden Antwort, es bleibe immer noch zu sehen, ob das, was Anglokatholicismus genannt werde, die Religion eines Andrews, Laud, Hammond, Butler und Wilson, fähig sei, in grossem Umfange und eine genügende Zeit lang aufrecht erhalten zu werden, oder „ob dieselbe nur eine neue Modifikation und ein Übergangsstadium des Romanismus oder des populären Protestantismus sei“. — In diesem „anglikatholischen“ Gedanken liegt die Bedeutung des Buches, sofern sie den Fortgang der inneren Entwicklung des Verfassers von der protestantischen zur katholischen Position darstellt. Es ist nicht nur Abwehr gegen den „evangelischen“ Angriff, sondern eine erste bewusste Neigung nach Rom hin,

1) Das Werk war 1834 begonnen worden und wurde erst Ende 1836 vollendet, nachdem das ganze Material verschiedenen Metamorphosen unterzogen worden war, vgl. Apol., S. 140.

welche diesen „Mittelweg zwischen den sogenannten Reformatoren und dem Romanismus“ verlangte.

Aber freilich diese *Via Media* empfahl sich nicht; ihr widersprachen die Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart, während ihr Anwalt ihre Voraussetzung erwiesen zu haben glaubte¹. Er hatte sich geirrt: als er seinen „Mittelweg“ schliesslich in der alten Kirche gefunden und nachgewiesen haben wollte, musste er enttäuscht anerkennen, dass nur in den monophysitischen und arianischen Häresieen diese *Via Media* repräsentiert sei². — Und von da begann die Abwendung grösserer Kreise der anfänglichen Enthusiasten; denn der Grundgedanke dieses Mittelweges widersprach dem religiösen Empfinden der Nation, und zu ihrem Bedauern mussten die Traktarianer sehen, dass dieser Widerspruch auch erkannt wurde. —

Inzwischen hatten die Traktate ihren Fortgang genommen. Waren sie von No. 71 an immer entschiedener ins römische Fahrwasser geraten³, so liess der 1838 veröffentlichte Nachlass Froude's, der in die hochgradige Spannung der Geister hineinplatzte, keinen Zweifel an den reformationsfeindlichen Zielen der Führer übrig; denn Froude wies die Oxforder als Katholiken ohne das Papsttum und als *Church of Eng-*

1) Vgl. Vorrede zur dritten Auflage des *Prophetical Office* (Gesamtausgabe), S. XXIII.

2) Vgl. *Fortn. Rev.*, July 1879, S. 13 und *Twelfth Lecture on Anglican Difficulties*.

3) Vgl. das Genauere bei Schöll, S. 221. Keble hatte in Nr. 89 sich „zu den abenteuerlichsten Einfällen der primitiven Kirche bekannt, indem er die wundersamsten Irrtümer der patristischen Allegorie nicht nur verteidigte, sondern geradezu lobend befürwortete. Er sprach ihnen indirekt die gleiche Inspiration wie den neutestamentlichen Schriftstellern zu, indem er sagte: „The holy Fathers knew well what they were about. They proceeded in interpreting Scripture on the surest ground: the warrant of Scripture itself in analogous cases.“ Vgl. dazu die ganz richtige Bemerkung der *Edinb. Rev.*, Oct. 1844, S. 343: „Now, to justify the Fathers because they imitate inspired men in doing only what inspiration can enable men to do, is to attribute to them — the gift of inspiration.“ — Es ist das alles die Ausführung des im *Christian Year* gegebenen Themas: „Speak gently of Thy Sisters fall.“

land-men ohne Protestantismus nach. — Diese zwei von einem fanatischen Hasse gegen die Reformation und Reformatoren erfüllten Bände kommentierten den Mittelweg zwischen Rom und den protestantischen Sekten in unmissverständlicher Weise dahin, dass die „Mittellinie den andern nicht parallel laufe, sondern anfangs unbemerkt, aber immer entschiedener nach der römischen Seite sich neige“. — So konnte von den Einigen, den von keiner Rücksicht mehr gebundenen Geistern, die bei solcher Lage der Dinge natürliche Frage aufgeworfen werden: warum nicht durch einen weiteren Schritt die letzte „Entwicklung“ vollziehen? ¹ von den Anderen die ebenso natürliche Anklage erhoben werden: als Mitglied der Nationalkirche und durch Unterschrift an die 39 Artikel gebunden, kann niemand derartige Ansichten vertreten. Es handelte sich also kurz gesagt für die Oxforder Theologen um die Beseitigung der 39 Artikel. Da brachte der berüchtigte Traktat Nr. 90 ² Antwort auf die Frage und die Anklage. Zuerst anonym erschienen, aber auf erfolgten Einspruch sofort von Newman als sein Werk anerkannt, machten diese „Bemerkungen über gewisse Punkte der 39 Artikel“ den Versuch, die Scheidewand des Reformationsbekenntnisses für ängstliche Gemüter zu beseitigen. Indem Newman die einzelnen Sätze des Bekenntnisses in Untersuchung zieht, vermeidet er eine offene Widerlegung der Artikel: er leugnet nicht ihre Verbindlichkeit, sondern versucht, für diejenigen, die innerlich den Übertritt nach Rom bereits vollzogen, noch das Heimatsrecht im Establishment auf Umwegen nachzuweisen. Mit der schlaunen Feinfühligkeit und der haarspaltenden Spitzfindigkeit eines „Advokaten, der eine verlorene Sache zu verteidigen hat“, aber freilich auch in der bestechendsten Form und mit einem bewunderungswürdigen Geschick, aus einem Nichts ein Etwas zu machen, beweist er, dass römische Überzeugung und Unter-

1) Die Führer der Bewegung, auch Newman, mussten damals noch eine entschiedene Warnung vor diesem Schritte ergehen lassen, vgl. Edinb. Rev., Apr. 1841, S. 275.

2) Deutsch abgedruckt bei Petri, Beiträge zur besseren Würdigung etc. des Puseyismus (Göttingen 1843), II. Heft, S. 1 ff.

zeichnung der protestantischen Artikel sich nicht ausschliessen. „Die Frage ist ihm nicht, was die Artikel wirklich lehren, sondern wie sie sich drehen und deuten lassen, um der katholischen Lehre möglichst nahe zu kommen.“¹ Einem solchen Verfahren war der Beweis seines Satzes von vornherein unfehlbar sicher: die Artikel, obgleich das Produkt einer antikatholischen Bewegung, sind an sich katholisch. Sie sind nicht gegen das römische Lehr-ganze, sondern nur gegen die Lehrfassung und gegen einige mittelalterliche Auswüchse gerichtet. Die Unterschrift unter sie ist deshalb von Gewissens wegen unanfechtbar. — Und so vorsichtig und geschickt wurde unter Newman's Feder die Behandlung, dass ihm sein Versuch, „seine Interpretation skrupulösen Gemütern als den echten Sinn der Artikel aufzudrängen“², bei nicht wenigen gelang.

Die Wichtigkeit der Sache erfordert es, die vorstehende Anklage zu begründen. Ich gebe deshalb einige Beispiele dieser „überlegenen dialektischen Kunst“. Art. 6 des Bekenntnisses erklärt, dass „die heilige Schrift alle zur Erlösung notwendigen Dinge enthält, so dass es von niemand verlangt werden darf, irgend etwas, was weder in derselben zu lesen noch aus ihr zu erweisen ist, als Glaubensmittel anzunehmen oder für erforderlich und notwendig zur Seligkeit zu erachten“. Es ist das bekannte reformatorische Prinzip der heiligen Schrift als *regula fidei*, als alleinige *norma normans*. Dagegen kommt Newman zu dem Schlusse³: „Wir machen die Schrift nicht anders zur Regel unseres Glaubens, als insofern wir andere Dinge gleichfalls als Glaubensregeln festsetzen, in der Art, dass es nicht sicher ist, ohne Rücksichtnahme auf sie, die Dinge nach der Schrift

1) Vgl. Schöll, S. 222.

2) Vgl. *Edinb. Rev.*, April 1841, S. 228. „This it is“, heisst es dann freilich mit Recht weiter, „which shocks us as being destructive of public morality and as one of the worst forms of falsehood.“

3) Die Argumentationsweise ziehe ich wohl füglich nicht in den Rahmen dieser historischen Arbeit. Ich verweise das etwa weiter gehende Interesse meiner Leser dafür auf *Petri*, Beiträge etc. II, S. 4—12.

allein zu beurteilen.“ „Es ist klar“, schliesst der Passus, „dass in dem jetzt gewöhnlich verstandenen Sinne die Schrift nach anglikanischen Prinzipien nicht die Regel des Glaubens ist.“¹ Unter den „anderen Dingen“ sind vermöge dieser Argumentation neben dem Apostolikum und der Liturgie namentlich die apostolische Tradition und der Konsensus der Väter der primitiven Kirche² in die Nationalkirche eingeschmuggelt. — Besonders charakteristisch ist weiter die Behandlung von Art. 11, welcher die Rechtfertigung sola fide behauptet. Damit, sagt Newman, „sei das einzige innerliche Werkzeug gemeint, nicht jedes Werkzeug überhaupt; so sei auch die Taufe das einzige Werkzeug der Rechtfertigung und zwar zu derselben Zeit, weil in verschiedenem Sinne; ein inneres Werkzeug streite keineswegs mit einem äusseren Werkzeuge; auch streite die einzig instrumentale Kraft des Glaubens nicht mit der Lehre von den Werken, welche auch ein Mittel seien.“ „Die Zustimmung zu der Lehre, dass der Glaube allein rechtfertigt, schliesst die Lehre von den gleichfalls rechtfertigenden Werken nicht aus. Wenn freilich gesagt wäre, dass die Werke in demselben Sinne rechtfertigen, wie der Glaube allein rechtfertigt, so würde das ein Widerspruch in — den Ausdrücken sein; aber der Glaube allein rechtfertigt in einem Sinne, — gute Werke in einem anderen, und das ist alles, was hier behauptet wird.“ Die Werke vor der Rechtfertigung seien Gott zwar nicht so wohlgefällig als die nachfolgenden, aber sie bereiten doch für die Rechtfertigung vor³. — In Art. 19 sei nicht die abstrakte Definition des Begriffes Kirche zu suchen, sondern der praktische Vollzug dieses Begriffes in der Beschreibung der tatsächlich existierenden einen, heiligen, katholischen Kirche; der Artikel wolle aber keineswegs die Grenzen der Kirche und der Gemeinschaft der einzelnen Kirchen bestimmen. — Art. 22 leugne nicht das Fegefeuer als solches,

1) Vgl. Petri, S. 12 und Edinb. Rev., April 1841, S. 276.

2) Vgl. Petri, S. 11.

3) Ebend., S. 13 u. 19.

sondern nur die Idee, dass Verdammte durch dasselbe selig werden könnten; nicht die Indulgenzen als solche, sondern nur die Idee, dass der Papst für Geld Sündenvergebung im Jenseits verschaffen könne; nicht die Bilder- und Reliquienverehrung als solche, sondern nur die götzdienerische Anbetung; nicht den Heiligendienst als solchen, sondern nur direkte, absolute, sakrifizielle Gebete an sie (also nicht die indirekten und relativen)¹. — Art. 25 verwerfe nicht die 7 Sakramente, sondern unterscheide nur zwischen Sakramenten im engeren und weiteren Sinne. Die Artikel und der Katechismus setzen die engere Definition (Einsetzung durch Christus) voraus, die Homilien gebrauchen das Wort im weiteren Sinne. — Art. 28 (Transsubstantiation) verwerfe nicht jede Wandlung, sondern nur die Wandlung der materiellen Elemente in den irdischen natürlichen Leib Christi. — Art. 31 behaupte nur die Verschiedenheit des Messopfers von Christi Kreuzesopfer, verwerfe es aber nicht als Erinnerungsoffer an Tote und Lebendige. — Art. 35 (von den Homilien) verlange nicht Anerkennung jedes Satzes, z. B. nicht, dass der Papst der Antichrist sei; dagegen zieht Newman 67 Sätze aus den Homilien aus, welche die Autorität der Väter und 6 ersten Konzilien, die Heiligkeit der primitiven Kirche, die Inspiration der Apokryphen, den sakramentalen Charakter der Ehe und anderer Stiftungen, die „wirkliche Gegenwart“ Christi im Abendmahl, den Nutzen des Fastens und die versöhnende Kraft der guten Werke u. a. behaupten. — Nur ein Artikel (38) ist rückhaltslos anzuerkennen, die Verwerfung der päpstlichen Suprematie. — Diese Erklärung der Artikel eine antiprottestantische zu nennen, sei unrecht, heisst es am Schluss; denn es sei „unsere Pflicht, die reformierten Konfessionsartikel in möglichst katholischem Sinne zu fassen und sie so in Einklang mit dem Allgemeinen Gebetbuch zu bringen. Gegen ihre Verfasser haben wir keine Verbindlichkeiten“². Die Artikel sind im „buchstäb-

1) Vgl. den § 6 des Traktats, bei Petri a. a. O., S. 24—52.

2) So N. in seinem bekannten Briefe an Dr. Jelf über den Traktat:

lichen und grammatischen Sinne“ zu fassen und verlangen keineswegs nach der Ansicht und Absicht ihrer Verfasser ausgelegt zu werden: das ist die Rechtfertigung seiner spitzfindigen Deutekunst vor dem Forum des Gewissens.

Dieser 90. Traktat ist vom 25. Januar 1841. Am 13. März schrieb Newman an Dr. Jelf eine weitere Rechtfertigung seiner Stellung zum Bekenntnis, gegen deren Schluss er bemerkt: „Das Zeitalter bewegt sich nach einem gewissen Etwas vorwärts, und unglücklicherweise ist die einzige religiöse Gemeinschaft unter uns, welche in den letzten Jahren praktisch in dem Besitze dieses Etwas gewesen ist, die Kirche von Rom.“ So bedeutet Nr. 90 seine innerliche Loslösung von seiner Kirche; ein nicht mehr heilbarer Bruch ist eingetreten. Seine weitere Entwicklung ist keine freie mehr; in Nr. 90 hat sie ihre fest vorgeschriebenen Bahnen. Ein Brief an Manning (vom 25. Oktober 1843) beweist, dass ihm der Gedanke, ehrlicher Weise könne er „der englischen Kirche nicht mehr angehören, diesen Sommer vor 4 Jahren kam“ (also schon 1839); und im Jahre 1845 kurz vor seinem Übertritte sagt er, dass seit 6 Jahren für ihn die Entscheidung gefallen sei. Daraus erhellt, dass Newman 1841 wissen musste, was er tat; er hat mit zweckvoller Klarheit und zielbewusst in katholischem Bewusstsein gehandelt.

Darum erhob man mit Recht die Anklage Dr. Th. Arnold's gegen die Oxford Malignants im Hampdenstreite von 1836, der traktarianische Angriff trage nicht den Charakter des Irrtums, sondern sittlicher Verworfenheit¹, und im voll-

„I would say that the articles are received not in the sense of their framers, but (as far as the wording will admit or any ambiguity requires it) in the one Catholic sense“, vgl. Apol., S. 233. Und noch einmal in den Briefen an Mr. Bowden, vom 15. März 1841: „I have asserted a great principle and I ought to suffer for it: that the Articles are to be interpreted not according to the meaning of the writers, but (as far as the wording will admit) according to the sense of the Catholic Church.“ Hiernach Schöll, S. 222; vgl. auch Petri a. a. O., S. 87.

1) „Not of error, but of moral wickedness“, vgl. Edinb. Rev., April 1836, S. 238.

sten, bittersten Ernste wurde die Frage aufgeworfen: „Lehrt Dr. Newman, die Wahrheit sei keine Tugend?“¹

Ein Sturm allgemeiner Entrüstung über dieses Trugspiel dialektischer Kunst ging durch das Land. Das junge Oxford allein jubelte über die aufgetanen Pforten. Aber dem Jubel fehlte doch die sittliche Befriedigung, dass Newman mit männlichem Freimute geredet habe. „Durch geschickte Argumentation seien die Artikel auf allen Punkten durchbrochen“, nur das konnte man auf dieser Seite sagen. Diese Auslegung bedeutete die Negation einerseits der Artikel, und anderseits der dogmengeschichtlichen Entwicklung Roms. Denn mit ihrer historischen Bedeutung fiel auch ihr „buchstäblicher und grammatischer Sinn“. Ihre Verfasser hatten sie nicht gedacht als Erklärungen primitiver Kirchenlehren, sondern als Kampfmittel gegen Irrtümer. Sie waren gegeben zu einer bestimmten Zeit, gegen bestimmte Lehren, also zu bestimmten Zwecken. Dieser geschichtliche Wert wurde von der Newman'schen Auslegung einfach beiseite geschoben und sie auf einen Inhalt hin geprüft, den ihre Verfasser ihnen zu geben gar nicht beabsichtigt hatten. —

Das waren die Ausgänge des empfohlenen „Mittelweges“². Newman hatte der heimatlichen Kirche ihr wertvollstes Angriffs- und Verteidigungsmittel gegen Rom genommen: welche Stellung blieb nach dieser „Tat“ für ihn selbst der grossen Frage gegenüber übrig? Seine ganze Haltung nach Nr. 90 zeigt, dass er im Banne der „klaren unabänderlichen Gedankensreihe, nach welcher die Bewegung von 1833 zu verlaufen hatte“, stand, dass er sich als Vorkämpfer eines

1) Vgl. eine Recension über J. A. Froude's Geschichte von England, Bd. 7 und 8 in Macmillan's Magazine, Januar 1864, S. 216 u. 217; auch in Newman's „Geschichte meiner relig. Meinungen“ übersetzt von G. Schündelen, Köln 1865, S. I—III.

2) Das Unhaltbare dieser Via Media hatte Dr. Wiseman (der nachherige römische Erzbischof von Westminster) längst erkannt und durch seine Schrift: On Anglican Claims nachzuweisen gesucht. Zu der Einsicht ihrer Unmöglichkeit war 1841 denn auch Newman gekommen: „The Via Media was an impossible idea; it was what I called standing on one leg, and it was necessary to go further either one way or the other“, vgl. Apol., S. 260.

grossen Prinzips empfand¹. Der Streit, der einmal begonnen war, musste zu einer Entscheidung gebracht werden. Von innerer Bekümmernis, Selbstanklagen nirgends² eine Spur; höchstens von der Befürchtung, dass „ein einziger Schritt alles verderben könne“. „Dum premor, attollor“, so durfte er mit dem Reformationskönig Eduard VI^f von sich sagen: er suchte den Kampf, der Kampf nicht ihn. Er selbst erklärt, dass es sich im Traktat um die Herbeiführung einer Krisis handelte³. „Als mein Prinzip“, sagt er an einer anderen Stelle aus dieser Zeit, „nicht zugegeben wurde, zog ich nicht zurück, sondern gab es ganz auf. Ich wollte kein Amt in der Kirche behalten, welche meine Auffassung der Artikel nicht zugab. Meine Ansicht war: dies ist notwendig für uns, and have it we must and will, and, if it tends to bring men to look less bitterly on the Church of Rome, so much the better.“⁴

Das war doch ein Spiel mit der Wahrheit, welches von Arnold nicht zu hart als moral wickedness zensiert war. Als eine solche wurde es durch das ganze Land, das junge Oxford ausgenommen, empfunden⁵. Die Idee der Traktate,

1) Vgl. oben S. 72 Anm., den Brief an Mr. Bowden.

2) Zuweilen in den offiziellen Schriftstücken wohl einmal; aber durch seine vertraulichen Briefe aus dieser Zeit geht der entgegengesetzte Ton. Ich setze die charakteristischste Stelle aus einem Briefe vom 25. März 1841, also kurz nach dem bischöflichen Einschreiten gegen ihn, hierher: „I do trust I shall make no false steps, and hope my friends will pray for me to this effect. If, as you say, a destiny hangs over us, a single false step will ruin all. I am very well and comfortable, but we are not yet out of the wood.“ Vgl. O'Byrne, Lives, S. 184.

3) Vgl. Apol., S. 232: „I acknowledged to myself that it would be a trial of the Anglican Church, which it had never undergone before“, und: „It was, as I said at the time, ‚no feeler‘, the event showed it.“

4) Vgl. Apol., S. 232.

5) Ich kann auf das rasche Umsichgreifen der traktarianischen Ideen, namentlich in den Kreisen der Geistlichen hier nicht eingehen. Ich verweise dafür auf: *Travels in Town, by the Author of 'Random Collections of the Lords and Commons'* und auf Newman, *Prospects of the Anglie. Church in Essays, Crit. & Hist., vol. I, p. 264—265* (Aus-

die von so kleinen, fast aussichtslosen Anfängen, von „so zufälligen Gedankenreihen“ ausgingen, „war von Jahr zu Jahr stärker geworden, bis sie in Kollision geriet mit der Nation und Kirche, welcher in erster Linie zu dienen sie ursprünglich vorgegeben hatte“. Von allen Seiten wurde auf eine Entscheidung gedrängt. Newman's Bischof und die Universitätsbehörden hatten noch immer nicht gesprochen. Ihr ratloses Schweigen und ihre achselzuckende Nachgiebigkeit war keine Toleranz mehr. Diese Geduld war Unrecht, diese Milde Herausforderung.

Endlich erfolgte am 15. März 1841 zunächst vonseiten der Universitätsbehörde der Einspruch gegen die Traktate¹; nachdem kurz darauf Newman sich als Verfasser von Nr. 90 genannt und die alleinige Verantwortlichkeit dafür übernommen hatte², schrieb ihm sein Bischof (Dr. Bagot von Oxford), Nr. 90 sei anstössig und geeignet, den Frieden und die Ruhe der Kirche zu stören; die Traktate seien deshalb nicht fortzusetzen³. Diese Zensur und die Ablehnung seines Standpunktes vonseiten der ordnungsmässig vorgesetzten Kirchenbehörde⁴ brachte für Newman die Sache zu einem vorläufigen Ende. Die Traktate wurden nicht fortgesetzt, und im Sommer (1841) kündigte Newman auch dem Organ der

gabe von 1871). Über den Gegensatz gegen die Bewegung vgl. Uhden, Die Zustände der angl. Kirche, Leipzig 1843, S. 89—90.

1) Vgl. Schöll, S. 223: sie hätten keineswegs die Sanktion der Universität; die Erklärungsweise der Artikel in Nr. 90 weiche eher ihrem Sinne aus (evasion), als sie ihn erkläre; sie suchten die Unterschrift unter die Artikel mit der Annahme der von diesen bekämpften Irrtümer zu vereinigen, und das „sei unvereinbar mit der gebührenden Beobachtung der von den Studierenden geforderten Unterschrift“.

2) Keble hatte sofort nach den ersten Angriffen auf Nr. 90 aus seiner stillen Pfarrei an Newman geschrieben, „da er ihn gelesen, gebilligt und zu seiner Veröffentlichung geraten, sei auch er mit für Traktat 90 verantwortlich.“ Auch Pusey hatte in ähnlichem Sinne an die Universitätsbehörden geschrieben, vgl. O'Byrne, Lives, S. 183.

3) Vgl. O'Byrne a. a. O., S. 183.

4) „Er fügte sich der Oberhoheit des Bischofs, nicht der der Kollegienvorstände“, vgl. Mc Carthy a. a. O., S. 160.

Anglikanern, The British Critic, seine Mitarbeit auf¹. Ihm, dem begeisterten Autoritätskämpfer, dem im ganzen Verlaufe der Sache die Unterwerfung unter die kirchliche Behörde Voraussetzung gewesen war, blieb nichts anderes als gehorsame Ergebung übrig. Dem Urtheil der öffentlichen Meinung, der Universitätszensur hätte er sich wohl entgegen gestellt; dazu hatte er Charakters genug². — Aber eine in amtlicher Form ausgesprochene Verdammung durch den Episkopat — das war der Anfang vom Ende. „Unsere Arbeit ist vorüber; unser grundlegendes Prinzip, unsere Basis ist uns unter den Füßen weggenommen. Wir haben unser Glück auf einen Wurf gesetzt und haben verspielt. Es war eine formelle, abschliessliche Verdammung. Ich sah klar, dass mein Platz in der Bewegung verloren war.“³ Die Führer fühlten, „das öffentliche Vertrauen war dahin, ihre Stellung unhaltbar“. „Nun blieb ihnen nichts mehr übrig, als ihre Schule zu schliessen und aufs Land zu gehen, es sei denn, dass sie aufhörten zu sein, was sie waren, oder dass sie wurden, was sie nicht waren, oder“, wie Newman bezeichnend hinzufügt, „dass sie nach Wahrheit und Frieden wo anders suchten“⁴. Also auch hier wieder

1) Vgl. Apol., S. 160; gegen M^c Carthy I, S. 160, nach welchem Newman infolge der Zensur die Herausgabe des British Critic veranlasst haben soll. Das Blatt erschien vielmehr seit 1836 vierteljährlich und ging Ende 1843 ein.

2) Eine grosse Anzahl Geistliche und die meisten Bischöfe erklärten sich im Laufe des Sommers und bis in den Winter hinein gegen Nr. 90; ausserhalb der hochkirchlichen Partei, namentlich vonseiten der Evangelischen, deren Warnungen vor Rom mit einem Male gerechtfertigt erschienen, war der Widerspruch ein sehr erbitterter. Aber unerschütterlich wie ein Fels stand vor diesem Ansturm der öffentlichen Meinung John Henry Newman. — Nur Kardinal Wiseman begrüsst — vgl. seine High Church Claims or a Series of Papers on the Oxford Controversy, 1841 — freudig diese „neueste Entwicklung“, welche bis an die „Grenze des Katholicismus“ geführt hatte; schon war die Grenzlinie keine sichere mehr; denn, sagte er, die Concilien und Väter seien mindestens ebenso schwer zu erklären als die Bibel selbst. Darum sei in letzter Instanz ein lebender und infallibler Erklärer notwendig; vgl. Schöll a. a. O., S. 223.

3) Vgl. Apol., S. 172—173.

4) Vgl. Anglican Difficulties I, S. 134.

mit steigender Klarheit der Ausblick ins andere Lager, in die römische Kirche.

In der Tat hatte Newman richtig gesehen. Die in Nr. 90 gemachten Zumutungen an das germanische und protestantische Gewissen hatten sich als übermässige erwiesen. Es kam Klärung in die Parteiverhältnisse; ein Scheidungsprozess begann. Schon während des Fortgangs der Traktate waren einige Anhänger über die immer weiter gehenden „Entwickelungen“ in Unruhe geraten. Aber vergeblich hatten sie zur Mässigung gerufen¹. Die bis dahin unangefochtene Einheit der Oxforder Schule begann vor den Konsequenzen von Nr. 90 zu weichen: die gemässigten Elemente traten zurück²; die einen modifizierten ihre Ansichten, indem sie mit vorsichtigerer Entschiedenheit alles Romanisierende aus ihrem System abwiesen, andere zogen sich aufs Land zurück und suchten den Frieden ihrer Seele wiederzufinden in der Liebesarbeit an den Gemeinden und in dem ruhsamen Leben einer englischen Landpfarrei. Die dritten endlich suchten „Wahrheit und Frieden wo anders“. Der Exodus hatte 1842 begonnen. „Redituris“, so grüsste der römische Willkomm über den geöffneten Pforten. Eine Anzahl der Vorgeschritteneren war schon „hinüber“. Immer noch hielt Newman zurück, der mit dem fanatischen Ward³

1) Vgl. Edinb. Rev., Okt. 1844, S. 311—312.

2) Vgl. Perceval, A Collection of Papers connected with the theol. Movement etc. 1842, Vorrede.

3) Das berüchtigte Buch dieses fellow of Balliol: „The Ideal of a Christian Church“, bezeichnet die äusserste Grenze der „Entwickelungen“. Er ist der „Fanatiker des Privaturteils“, über ihn vgl. Näheres bei Schöll, S. 224—225. Nach dem Rechte des Privaturteils unterzeichnet er die 39 Artikel „nicht im nächstliegenden Sinne oder im Sinne ihrer Verfasser, sondern auf dem Wege der reservatio mentalis in dem Sinne, der dem Unterzeichner am passendsten erscheine“. Damit ja kein Zweifel über seinen unqualifizierbaren Jesuitismus bleibe, versteht er den 19. Artikel („die römische Kirche hat in Glaubenssachen geirrt“) nicht dahin, dass die römische Kirche in Glaubenssachen geirrt hat, sondern dass einige ihrer Individuen mehr oder weniger vom Glauben abgewichen sind. Die Behauptung dieses Glaubensirrtums für die römische Kirche nennt er trotz des Artikels „a painfully presumptuous

und dem „jungen Oxford“ auf dem äussersten Flügel stand, während Keble und Pusey etwa das rechte Zentrum (mit starkrömischen Neigungen) bildeten und Perceval nach links hin die alte Verbindung mit der Nationalkirche und den Artikeln aufrecht zu erhalten suchte¹. Aber auch seine Widerstandskraft war in ihrem innersten Kerne bereits gebrochen. Den offenen Einigungsvorschlag seines „Mittelweges“ hatten die Evangelischen argwöhnisch, Rom würdevoll abgewiesen, über den versteckten in Nr. 90 hatte das öffentliche Gewissen des protestantischen England gerichtet: da konnte seines Bleibens nicht länger sein in einer Gemeinschaft, die seine Gedanken und Ziele in so bemerkenswerter Weise abgelehnt hatte. „Den Vorposten müssen die Führer bald nachfolgen“, so empfand man damals fast allgemein in Oxford².

Bekanntlich blieb Newman nicht zurück. Er sagt uns selbst, welche äusseren und inneren Vorgänge die dünnen Fäden zerschnitten, die ihn noch an der heimatlichen Kirche

sentiment“, vgl. Ideal, S. 100. Auf S. 593 des Ideal erklärt er kurz und unumwunden: „der natürliche Sinn“ der Artikel sei rund weg zu erklären und dieselben im „nicht-natürlichen Sinne“ (non-natural sense) zu unterschreiben, wozu die Edinb. Rev., Okt. 1844, S. 312 zahm genug, wiewohl treffend hinzufügt: „We are quite certain he does is in a non-moral sense.“ Diese herausfordernde Apotheose der Heuchelei und Lüge liess sich die Universität in der Folge nicht gefallen. Ward wurde Anfang 1845 degradiert und trat am 3. September desselben Jahres nach Rom über. Sein „Ideal“ war 1844 erschienen, da hatte er noch Folgendes zu sagen gewagt über eine etwaige Secession: „The very idea of leaving our Church has never been before my own mind as an immediately practical question; my present feeling is that I should myself commit a mortal sin by doing so; and it has been my uniform endeavour to divert my imagination from dwelling on such a contingency, even as a future possibility“; vgl. Ideal, S. 71.

1) Vgl. seine Collection of Papers etc., 1842, in welcher er die traktarianischen Lehren in 2 Klassen, die diskutierbaren Privatansichten einzelner und die eigentlichen „katholischen“ Lehren teilte, welche letztere — apostolische Succession, Taufwiedergeburt, das Opfer in der Eucharistie und die kirchliche Appellation nach den Canones von 1571 — unbedingt zu halten seien.

2) Vgl. Schöll a. a. O., S. 224.

festhielten. Im Sommer 1841, nach der Verurteilung von Nr. 90 hatte er sich in Littlemore, wo er eine anspruchslöse Besitzung hatte, an die Übersetzung des heiligen Athanasius¹ gemacht; er „hatte sich entschlossen, von nun an allen Kontroversen zu entsagen“. Da fand er, „ohne dass er es suchte“, „fern von den Streitfragen des Tages“ im Verlaufe seiner Arbeit, dass „in der Geschichte des Arianismus die echten Arianer die Protestanten, die Semiarianer die Anglikaner vertraten und dass Rom jetzt dasselbe war, was es (damals) war“. Die Wahrheit lag also nicht in der Via Media, sondern in der „extremen Partei, wie sie genannt wurde“. Das war die eine Bemerkung, die den innerlich Schwankenden in erheblichem Masse beeinflusste. — Dazu kam die Flut der bischöflichen Erklärungen gegen die Aufstellungen des 90. Traktates und seinen Verfasser, die fast drei Jahre lang anhielt.

„Aus meiner Auffassung in Nr. 90 war nichts geworden. Ich erkannte den Vorgang als Verdammung an, beabsichtigte zuerst einen Protest, aber in Verzweiflung gab ich den Gedanken auf.“ Am 17. Oktober schreibt er an einen Freund: „Nach diesen bischöflichen Ansprachen will es scheinen, als ob Traktat 90 unterdrückt sei, was nicht der Fall ist. . . . Wenn jene Ansicht unterdrückt wäre, könnte weder ich noch viele andere in der Kirche bleiben, und da sie nicht

1) Auf Grund dieser und ähnlicher Arbeiten, z. B. der „Library of the Fathers“, seit 1836, hat man von der Oxforder Partei eine Hebung der theologischen Wissenschaft in England erwartet. Die patristischen und kirchlich archäologischen Studien aber haben einen wissenschaftlichen Ertrag wohl deshalb nicht ergeben, weil dieselben nur einem bestimmten — praktischen — Interesse dienen. Dem die einzelnen Kirchenväter werden nur herangezogen, um den Beleg für die Neuerungen in Sitte und Lehre zu liefern. Und diese praktischen Interessen beeinträchtigen natürlich wissenschaftliches Streben, so sehr die äusseren Verhältnisse in Oxford — Bibliothek, der ruhige Aufenthalt, die geschichtlichen Traditionen, die vielfache äussere Unterstützung bei litterarischen Unternehmungen, das ganze College- und Fellow-Leben etc. — zu gründlicher, echt wissenschaftlicher Forschung anlocken. Vgl. Uhden a. a. O., S. 91.

unterdrückt ist, will ich mich bemühen zu zeigen, dass sie es nicht ist.“

Schliesslich führte eine andere Angelegenheit ihn in den Kampf der Zeitfragen zurück, das „unglückselige Jerusalemer Bistum“, wie er es nennt. In dieser kirchenpolitischen Frage unternahm es der Mann jenes berüchtigten Auslegungsprinzips, ohne amtliche Aufforderung, lediglich aus eigener Initiative, das kirchliche Gewissen zu spielen. — Es sei, sagt er, lange ein Wunsch von Preussen gewesen, den Episkopat in seiner unierten Kirche einzuführen. Schon 1833 habe er (Newman) durch Herrn Bunsen in Rom davon gehört. Sei nun auch der Begriff des Episkopats, wie ihn Friedrich Wilhelm IV. vertreten, von dem traktarianischen durchaus verschieden gewesen, so würden die Häupter der Bewegung seine Ausführung in Preussen doch begrüsst haben, vorausgesetzt, dass kirchliche Prinzipien nicht verletzt würden. Nun habe Bunsen und der damalige Erzbischof von Canterbury Anfang 1841 Jerusalem als Versuchsfeld in Aussicht genommen, einen in jeder Beziehung passenden Platz, weil „er zu weit entfernt von Preussen war, um die Empfindlichkeit einer heimatlichen Partei zu berühren. Misslang der Versuch, so schadete das niemand; gelang er, so gab er dem Protestantismus im Orient eine Stellung, welche in Verbindung mit den monophysitischen und nestorianischen Körperschaften für England dieselbe politische Handhabe geliefert hätte, welche Russland in der griechischen, Frankreich in der lateinischen Kirche besass“. Von diesem Standpunkte aus behandelte er, ehe es noch zu etwas kam, in der Presse die Frage. „Wenn wir an den Orient denken, überlassen wir es, anstatt daran zu denken, dass es dort christliche Kirchen giebt, den Russen, die Griechen, den Franzosen, die Lateiner zu beschützen, und begnügen uns, in Jerusalem eine protestantische Kapelle zu bauen oder den Juden ihren Tempel bauen zu helfen oder die erhabenen Beschützer von Nestorianern, Monophysiten und allen möglichen Häretikern zu werden oder mit den Muhamedanern eine Ligue gegen Griechen und Lateiner zu bilden“¹. So

1) Vgl. British Critic, Juli 1841.

ist von vornherein seine gehässige Stellung zur bevorstehenden Massregel gegeben. Dazu vergleiche man nun die Begründung seines nachfolgenden Einspruchs: von protestantischem Glaubensbewusstsein ist im Jahre 1841 keine Rede mehr. „Gerade zu der Zeit“, schreibt er, „wo die anglikanischen Bischöfe ihre Zensur gegen mich richteten, weil ich eine Annäherung an die römische Kirche behauptete, verbündeten sie sich“ (englische Protestanten!) „aktiv oder passiv mit protestantischen Körperschaften und erlaubten, dass diese sich unter einen englischen Bischof stellten, ohne dass sie sich von ihren Irrtümern lossagten. . . . Das war der dritte Schlag, der meinen Glauben an die anglikanische Kirche erschütterte. Diese Kirche verbot nicht nur jede Sympathie mit der Kirche von Rom, sondern pflegte tatsächlich die Verbindung mit dem protestantischen Preussen und der Häresie der Orientalen.“ Das ist einmal frisch weg von der Leber geredet: man traut seinen Augen kaum, wenn man diese Motivierung eines gegen die Verbindung protestantischer Kirchenkörper mit Protestanten protestierenden Protestanten liest; es ist aber wörtlich so zu lesen Apol., S. 248.

In der Folge kam es zu der Ernennung des Dr. theol. Salomon Alexander zum Bischof von Jerusalem. Obgleich Newman anfänglich mit Recht dafür hielt, es „schicke sich für ihn, der gewissermassen zum Schweigen gebracht sei, die Agitation nicht“¹, glaubte er doch, „lediglich seinem Pflichtgefühl folgend“, die Massregel nicht ohne Protest vorübergehen lassen zu dürfen. Der Protest selbst ist ein aus der ganzen inneren Stellung eines Protestanten, selbst dieses Protestanten — und als ein solcher redete er wenigstens noch äusserlich — unerklärlicher Akt: die Briefe an die Freunde sind voll bitterer Ironie und feinen Spottes über diesen „Bischof aus der Beschneidung“, und das offizielle Schriftstück voll sittlicher Entrüstung, dass die protestantische, kalvinische Kirche Englands sich durch einen Bund mit „Ketzern“ — Lutheranern und Calvinisten — zu be-

1) Vgl. Brief an Mr. Bowden, vom 12. Oktober 1841.

flecken im Begriff stehe. „In Erwägung, dass die Zulassung der Häresie zur Gemeinschaft ohne den förmlichen Widerruf ihrer Irrtümer der Anerkennung derselben nahe steht; in Erwägung, dass das Luthertum und der Calvinismus Ketzereien sind, die der Schrift widersprechen, vor drei Jahrhunderten entstanden sind und sowohl vom Orient als Occident verdammt worden sind, . . . protestiere ich gewissenhalber feierlich gegen diese Massregel und erkenne sie nicht an, da sie unsere Kirche von ihrer gegenwärtigen Grundlage entfernt und zu ihrer Disorganisation führt.“ So giebt dieser Protestant dem Primas des grössten protestantischen Kirchenkörpers die bündige Erklärung ab: das calvinische, lutherische (und griechische) Bekenntnis sind häretisch. Rom ist die Kirche der Orthodoxie, Rom die Heimat der die Ruhe „anderswo suchenden Seelen“. — Der Protest war seinerseits der letzte Versuch gewesen, in die Geschicke des Establishment einzugreifen. Die Bistumsangelegenheit führte ihm seinem Verhängnis entgegen, eine Stufe weiter, kann man schon nicht mehr sagen. Sie „brachte mich an den Anfang des Endes“; und „vom Ende des Jahres 1841 war ich, was meine Mitgliedschaft in der englischen Kirche betrifft, auf dem Totenbette“¹. Es war eine langsame Auflösung. Er vermied von da an möglichst die Öffentlichkeit und lebte in tiefster Zurückgezogenheit, zum Teil in Littlemore in stiller Sammlung und Gebet, zum Teil in Oxford.

In diesem Stadium neuer Kräftigung für die letzten Kämpfe treten ihm nun die bekannten „ebenso lebenswürdigen als gelehrten“ römischen „Freunde“ nahe. Dr. Russell vom katholischen Maynooth College in Irland hatte auf Newman's „Bekehrung vielleicht mehr Einfluss als irgend jemand sonst“². Der Beginn und der Fortschritt des wechselseitigen Briefverkehrs ist in seinen Motiven zu charakteristisch, als dass nicht mit einigen Worten darauf hingewiesen zu wer-

1) Vgl. Apol., S. 253 u. 257.

2) Ebend., S. 317.

den verdiente. Bei einem Oxforder Aufenthalte, schon 1841, hatte Dr. Russell Newman besucht. Ob eingeladen, ob von Newman's Freunden eingeführt, erhellt nicht. Er wird wohl von freien Stücken zum Verfasser von Nr. 90 gekommen sein. Im nächsten Sommer wiederholte er den Besuch und „erlaubte sich unaufgefordert“ dem Freunde zu verschiedenen Malen Briefe und Bücher zu senden, war aber „immer zartfühlend, milde, fern von aller Aufdringlichkeit und aller Streitlust“. Veron's Glaubensregel und Predigten von St. Alfonso Liguori, die letzteren von den groben Auswüchsen ihrer Mariolatrie gereinigt, nahmen Newman die letzten Bedenken. Die Sendungen dieses diskreten Freundes, der „die Entwicklung der katholischen Tendenz in Newman's Geiste erkannte“¹, waren dann „von Briefen und Kommentaren begleitet, wie er sie für wünschenswert oder nützlich hielt“. Worauf die ganze Sache hinauslief, und dass es sich nicht um Aufklärungen über einzelne Punkte der Lehre oder Organisation handelte, ergibt sich unmissverständlich aus Newman's Antworten auf Russell's Briefe. In einer derselben vom 22. November 1843 bemerkt Newman: „Wenn Sie unsere Kirche mit unseren Augen ansähen, so würden Sie leicht begreifen, dass ein derartiger Geistesumschwung nicht die notwendige Tendenz hätte, welche Sie zu erwarten scheinen, jemanden aus der anglikanischen Kirche hinüber nach Rom zu ziehen.“ Einige Stellen erwecken geradezu den Anschein, als ob er sich gegen den Übertritt sträube. Es sei, sagt Newman, immer noch „göttliches Leben in der anglikanischen Kirche trotz aller ihrer Unordnungen“; ein Grund zum Übertritt liege deshalb nicht vor. Und in einem etwas späteren Briefe an einen anderen katholischen Freund: „Sollte eine Bewegung in der anglikanischen Kirche stattfinden, so würden ihr nur wenige folgen“; der Zustand der römischen Kirche sei gegenwärtig so unbefriedigend; es komme nicht auf das persönliche Wünschen und etwa die Vorliebe für die Formen einer anderen Kirche an, sondern es handle

1) Vgl. O'Byrne, Lives, S. 186.

sich um die einfache Frage: „Kann ich in der anglikanischen Kirche selig werden? Ist es meinerseits eine Todsünde, nicht in eine andere Gemeinschaft einzutreten?“

Das letzte Kampfstadium beginnt Ende 1842; mehrere Äusserungen aus dem Jahre 1843 beweisen, wie er (zwischen Opportunitätsfragen) haltlos hin- und herschwankte, und wie sehr sein inneres Ringen ihm den unabwendbaren Entschluss erschwerte. Die weitere Festigung der Idee mag ja auch erst im Verlaufe der folgenden beiden Jahre erfolgt sein, jedenfalls war die Überzeugung, dass Rom im Rechte sei, bereits vorhanden. Denn schon am 12. September 1841 hatte er einem eifrigen Katholiken geschrieben: „Wir schauen nach Rom mit dem Glauben, dass . . . eine Vereinigung mit demselben eine Pflicht ist“¹, und am 4. Mai 1843 hatte er Manning gestanden: „I consider the Roman Catholic Communion to be the Church of the Apostles . . . Ich bin viel fester davon überzeugt, dass die anglikanische Kirche sich im Schisma befindet, als dass die römischen Hinzufügungen zum primitiven Glauben nicht als Entwicklungen zu gelten haben, welche aus einer lebendigen Verwirklichung der göttlichen Grundlagen des Glaubens hervorgehen.“ Und doch behauptet er in der Apol. (S. 325), es „müsse ein Stück ins Jahr 1844 hinein gewesen sein, ehe ich daran dachte, nicht dass die anglikanische Kirche sicherlich falsch sei, sondern dass Rom im Rechte sei“.

Mit dieser inneren Unruhe hängen nun wohl die Bedenken zusammen, die sich in Briefen aus dieser Zeit in bezug auf die Innebehaltung seines Pfarramtes an St. Mary's in Oxford häufig finden. Welche mächtigen Einflüsse waren von der Kanzel dieser kleinen Kirche in jenen stillen Sonntagnachmittagsstunden ausgegangen, da der „Freund unter Freunden“ stand und sie einen Blick in das ruhelose Getriebe seiner Seele tun liess. In dieser Kirche hatte er einen nicht grossen, aber um so fester geschlossenen, begeisterten Kreis von Zuhörern um sich gesammelt, auf welche der bestimmendste Einfluss von ihm ausging. Zwar es

1) Vgl. Apol., S. 314.

mangelte „ihm auffallend an allen äusseren Behelfen, die einen Prediger oder Redner gross zu machen pflegen. Seine Haltung war gezwungen, anmutlos und selbst ungeschickt, seine Stimme dünn und schwach, seine Gestalt auf den ersten Anblick nichts weniger als eindrucksvoll. . . . All dieses mutete jeden, der ihn zum erstenmale sah, eher abstossend als anziehend an“¹. „Nicht durch Ostentation oder Anstrengung, sondern bloss durch die Trefflichkeit seiner Leistungen fesselte er die Studenten immer mehr an sich“, sagt Gladstone von ihm. Es lässt sich ja denken, wie bei der Erregtheit der Geister im damaligen Oxford das Wort eines Mannes zünden musste, der den vollen Ernst und die Tiefe seiner in gewiss schmerzlichen Kämpfen errungenen Überzeugung mit der ganzen und grossen Macht einer reichausgestatteten Persönlichkeit, der grösseren Schärfe einer geschulten Dialektik und dem tiefen Blicke eines in der Vergangenheit der Kirche wurzelnden Geistes vertrat. Eine bis in die Tiefe dringende Erforschung des Textes, eine Darstellung, gedankenknapp, gedrängt ohne Undeutlichkeit, von einem gewissen sich ergehenden Behagen ohne den breiten Überfluss der Redseligkeit, eine dem Gedanken sich anschmiegende, geschickte, aber nicht künstliche, gefällige, aber nicht gezierte Form . . . und das alles getragen von dem warmen Pulsschlag persönlicher, innerer Erfahrung — das ist eine Charakteristik jener Nachmittagspredigten, welche ihre packende Gewalt über die Gemüther der Hörer einigermassen erklärt². — Nun sollte

1) M^c Carthy a. a. O., vol. I, S. 210.

2) Vgl. M^c Carthy, History, vol. I, S. 210: „His influence, while he was the vicar of St. Mary's at Oxford, was profound.“ Eine treffende Charakteristik der Newman'schen Predigtweise verdanken wir Gladstone: „Dr. Newman's manner in the pulpit was one which, if you considered it in its separate parts, would lead you to arrive at very unsatisfactory conclusions. There was not very much change in the inflection of the voice; action there was none; his sermons were read and his eyes were always on his book; and all that you will say is against efficiency in preaching. Yes; but you take the man as a whole, and there was a stamp and a seal upon him, there was a solemn music and sweetness in his tone, there was a completeness in the figure, taken together with the tone and the manner, which

der Segen dieser stillen Sonntagsstunden enden. „Meine Stellung an St. Mary's“, schreibt er am 18. Mai 1843 an Manning, „ist nicht ein blosser Zustand, sondern ein fortwährender Kampf. . . Behalte ich sie inne, so werde ich zu einem Steine des Anstosses. Es giebt scharfsinnige Leute genug, die recht wohl herausfinden, wie ich über gewisse Punkte denke, und die Folge davon ist, dass sie annehmen, derartige Ansichten seien nicht wohl verträglich mit Vertrauensstellungen in unserer Kirche.“ Scheint da nicht ein ganz anderer Mann als der Verfasser von Nr. 90 zu reden? Nachdem Newman im Februar 1843 in einer förmlichen Weise alle seine früheren Angriffe auf Rom zurückgenommen, löste er am 18. September 1843 das letzte Band, das ihn an die heimische Kirche knüpfte, und gab sein Pfarramt in die Hand des Bischofs von Oxford zurück. Was seine Bedenken zu diesem Abschlusse brachte, sagt er in einem Briefe vom 14. Oktober: der Schritt sei veranlasst durch die „vonseiten der Kirche erfolgte allgemeine Ablehnung der im 90. Traktat ausgesprochenen Ansichten“. „Wenn es jemals“, heisst es in einem anderen Briefe, „den Fall gegeben hat, dass ein einzelner Lehrer der Kirche von der Gesamtheit zur Seite geschoben und tatsächlich über Bord geworfen wurde, so ist der meinige ein solcher Fall. Man fühlt es — und ich bin fern davon zu leugnen, mit Recht fühlt man es —, dass ich fremdes Material bin, das der Staatskirche sich nicht mehr assimilieren kann“. Und am 25. Oktober schreibt er wieder an Manning, dem gegenüber er überhaupt am freiesten redet¹: „Ich habe St. Mary's nicht aus Enttäuschung oder Ungeduld aufgegeben, sondern weil ich glaube, dass die Kirche von Rom die allgemeine Kirche und unsere

made even his delivery such as I have described it though exclusively with written sermons, singularly attractive“; vgl. Gladstone's Rede über Sheil als Redner, bei Mc Carthy a. a. O. I, 46 u. 210.

1) „Ich sage dies alles nicht jedermann, aber ich mag daraus kein Geheimnis vor Ihnen machen“, schliesst der Brief, vgl. Apol., S. 351. Er nennt ihn Apol. 349 einen „Freund, der alle Ansprüche auf meine Offenheit hatte“. Manning selbst trat erst viel später (1850) über.

Kirche kein Teil dieser allgemeinen ist, da sie mit Rom nicht in Gemeinschaft ist, und weil ich fühle, dass ich ehrlicher-weise ihr Diener länger nicht sein kann. Dieser Gedanke kam mir diesen Sommer vor 4 Jahren.“ (1839.) Er habe sich dann wieder beruhigt, unter grossen Kämpfen selbst über die Unterdrückung von Nr. 90, aber „jenes unglückselige Jerusalemer Bistum machte alle meine Befürchtungen wieder aufleben“. „Soweit ich mich selbst kenne, ist der einzige, überwältigende Grund dafür, dass ich an einen Wechsel denke, die feste unwandelbare Überzeugung, dass unsere Kirche sich im Schisma befindet und dass meine Seligkeit von meinem Übertritt nach Rom abhängt.“ Das ist der vollkommene innere Vollzug eines Schrittes, der zur äusseren Ausführung kaum noch eines Anstosses bedurfte. — Endlich sprach die Universität über Pusey die Zensur wegen dessen häretischer Abendmallslehre¹ aus — das war ein unerträglicher Schlag. Mit dem beginnenden Frühjahr 1845 ist das Schwanken über den Vollzug des letzten Schrittes zu Ende. „Jetzt will ich Ihnen mehr sagen“, schreibt er am 30. März an Manning, „als ausser zwei Freunden irgendjemand weiss. . . Ich möchte, wenn's allein auf mich ankäme, bis zum Sommer 1846 warten, so dass es dann volle sieben Jahre wären, seitdem meine Überzeugungen sich bei mir geltend zu machen anfangen (also 1839). Ich beabsichtige jetzt, meine fellowship niederzulegen und dann in der Zeit bis Weihnachten irgend ein Buch oder eine Abhandlung zu veröffentlichen. Ich wünsche, dass man weiss, warum ich so handle, und zugleich, was ich tue.“ — Im Sommer 1845 war sein Freund Dalgairns durch einen Passionistenpriester in die römische Kirche aufgenommen worden. Bei einem Mitgliede des gleichen Ordens suchte Newman geistlichen Zuspruch. Am 8. Oktober 1845 endlich erliess er ein kurzes Rundschreiben an seine nächsten Freunde und die Freunde der Bewegung folgenden Inhalts: „Heute Abend erwarte ich Pater Dominik, den Passionistenprediger. Er kennt meine Absicht nicht, aber ich denke, ihm um die Auf-

1) Vgl. Petri a. a. O., S. 111ff.

nahme in die eine Herde Christi zu bitten.“ Pater Dominik¹ kam; am Abend beichtete ihm Newman² und empfing aus seiner Hand am folgenden Morgen mit mehreren Freunden das heilige Abendmahl unter einer Gestalt.

Es hiesse die Grenzen meiner Aufgabe überschreiten, wollte ich hier noch von dem allgemeinen Aufsehen reden, welches der Schritt Newman's in ganz England erregte, von der Grösse des Verlustes, den die Staatskirche in diesem Manne erlitt, oder von der selbstbewussten Befriedigung, mit welcher Rom den wertvollen Gewinn einstrich. Ebenso wenig gehört die Tätigkeit des Katholiken Newman hierher, weder die des Oratorianers, noch die des Kardinals, und sein Einfluss auf die Stellung der Katholiken in England. Newman's Anteil an der Oxforder Bewegung hat mit seiner Secession ein Ende. „Seine Arbeit“, sagt Pusey in seinem bekannten Briefe über die Konversion Newman's, „ist aus seiner Hand genommen und beeinflusst direkt unsere Kirche nicht mehr.“ „Seitdem ich katholisch geworden“, sagt er selbst, „habe ich natürlich eine Geschichte meiner religiösen Meinungen nicht mehr zu erzählen. Ich bin seitdem in vollständigem Frieden gewesen.“ „Es war mir, als ob ich aus dem Sturme in den Hafen einführe.“ Die lauten Händel der Welt — ihn berührten sie nicht mehr; nur hin und wieder erklangen aus den Mauern seines Oratoriums, aus „seinem verborgenen Leben“ die Worte dieses „einfachen Priesters“, aber es war nicht mehr die Posaune, die zum Kampfe rief, sondern Worte des Friedens, der Tröstung und Stärkung für die Seinen.

1) Padre Domenico della Madre di Dio, provinciale dei Passionisti a recarsi da Alton-Hall in Littlemore; vgl. Capecelatro a. a. O., S. 232.

2) „A onze heures il (Domenico) arrivait à Littlemore: il s'approchait à peine du feu pour sécher ses vêtements, que M. Newman entra dans le salon, se prosterna au pied du père Passioniste, et après lui avoir demandée sa bénédiction, le pria de le confesser . . . M. Newman passa la nuit à faire sa confession générale“, vgl. Notice biographique bei Capecelatro a. a. O. I, S. 233.

Das Establishment hatte von ihm Kampf bis zum letzten Augenblicke verlangt. Rom bot ihm den Frieden. —

Und damit bin ich an die Grenze meiner sachlichen Ausführungen gekommen. Aber ich möchte mit einer versöhnenden, persönlichen Bemerkung schliessen. Die geschichtliche Darstellung verlangt Wahrheit, nackte, rücksichtslose Wahrheit — der Tatsachen. Das ist das eine. Die geschichtliche Kritik hat für ihr Urteil nur einen Massstab, die Wahrheit, nackte, rücksichtslose Wahrheit — des Gewissens. Das ist das andere. Man kann eine Sache verurteilen und für ihren Vertreter unbedingt oder doch bis zu einem gewissen Grade Teilnahme empfinden. So schaut auch das gegenwärtige England, der Sache feind, der Person Freund, zu dem edlen Greisenantlitze des Oratorianers auf mit teilnehmendem Grusse; denn John Henry Newman, selbst Kardinal Newman, ist in England, so wenig populär der Katholicismus dort ist, ein populärer Mann. Schon hat unsere raschlebige Zeit die Irrtümer, die grossen Irrtümer seines Lebens vergessen oder verziehen. Einen Oxford Malignant kennt und nennt kein Engländer mehr. In der Tat sind die Folgen seines Kampfes der Nationalkirche nicht bloss schädlich gewesen: Ströme neuen Lebens und der inneren Vertiefung sind in sie hinübergeflossen. „Der Traktarianismus war ein Ferment, welches in das faulende Hochkirchentum neues Leben brachte“, sagt Schöll¹. Und das ist die versöhnende Seite der Bewegung.

Eine mächtige, imponierende Persönlichkeit, in den mittleren Jahren ein Bild der Kraft und männlichen Schönheit, mit einer Seele voll warmer Empfindung, ein Mann wirksamster Beredsamkeit — so steht der begeisterte, selbstbewusste Katholik vor seinem bewundernden protestantischen Vaterland — eine immerhin recht merkwürdige Erscheinung. In dem Gleichmass der Einwirkung auf kirchliches Leben

1) A. a. O., S. 270. Mc Carthy a. a. O., S. 215 bemerkt: „The object of the movement was to raise the Church of England from apathy, from dull, easy going acquiescence, from the perfunctory discharge of formal duties, and to quicken her again with the spirit of a priesthood, to arouse her to the living work, spiritual and physical, of an ecclesiastical sovereignty.“

und Denken steht in England unter den Männern dieses Jahrhunderts ihm keiner gleich. Nur ein Kleinod, freilich der edelsten eines, hat diesem rücksichtslosen und fanatischen Vorkämpfer für die Knechtung unter den Buchstaben des Dogmas gefehlt: die evangelische Freiheit eines Christenmenschen. Und dieser Mangel wurde sein Verhängnis ¹.

1) Vgl. hierzu, namentlich auch über Newman's Tätigkeit in seiner katholischen Periode, meine Aufsätze in der Beilage der Augsburg. Ztg. 1880, Nr. 260. 261 u. 262.