

Tolkien, Newman und das Oxford Movement

Thomas Fornet-Ponse (Bonn)

Wer sich den Artikel »Romantik« der deutschsprachigen *Wikipedia* durchliest – was natürlich nur mit der gebotenen Vorsicht allen Quellen gegenüber geschehen darf –, dem wird als Vertreter der Romantik unter dem Stichwort »Religion« nur ein Name begegnen: »John Henry Newman als Mitbegründer der Oxford-Bewegung« (Stand: 2.10.2010). Nun hatte Tolkien bekanntlich nach dem Tod seines Vaters mit Father Francis Morgan einen Priester jenes Oratoriums zum Vormund, das Newman (1801-1890) nach seiner Konversion zur Katholischen Kirche (1845) in Birmingham gegründet hatte. Was also liegt näher, als sich der Fragestellung unseres Seminars aus theologischer Sicht zu nähern, indem genau diese Beziehung zwischen dem Oxford Movement, Newman als dessen Hauptvertreter und Tolkien untersucht werden soll?

Angesichts der sehr mageren Forschungslage zu dieser Thematik soll dies exemplarisch erfolgen, indem zunächst die ambivalente Stellung Newmans und des Oxford Movement zur Romantik herausgestellt wird. In Anbetracht der anderen Seminarbeiträge zu Tolkiens Verständnis der Imagination etc. soll nach einer kurzen Skizze der Newman'schen Konzeption des Gewissens, in der sich wichtige Einzelmotive seines Denkens niederschlagen (und die besonders mit dem intuitiven Charakter des *moral sense* Anklänge an romantische Überzeugungen aufweisen dürfte), an einschlägigen Situationen in Tolkiens narrativem Werk untersucht werden, ob und inwiefern sich in diesen ein ähnliches Verständnis des Gewissens zeigt.

Newman und das Oxford Movement – eine romantische Bewegung?

Der Beginn des Oxford Movement wird von Newman selbst in der am 14.7.1833 in der Universitätskirche St Mary the Virgin von John Keble gehaltenen Predigt *On National Apostasy* gesehen. Der faktische Auslöser waren wohl eher Newmans im Anschluss an die so genannte »Hadleigh Conference« veröffentlichten *Tracts for the Times* (1833-1841), wonach auch von den »Tractarians« die Rede ist. Es ist eine hochkirchliche Bewegung der Anglikanischen Kirche, die im Kampf gegen staatliche Eingriffe entstand und die Kirche als göttliche Institution ausweisen wollte. Dazu wird der protestantische Charakter der Church of England bestritten und sie als ein Zweig der geschichtlichen katholischen Kirche – neben der Römisch-Katholischen und den Orthodoxen Kirchen – gesehen. Dementsprechend werden die apostolische Sukzession

(Bischöfe), die verbindliche Lehre aus Schrift und Tradition (Kirchenväter), das sakramentale Prinzip sowie die tradierte Liturgie betont. Unterschiede zur sonstigen High Church des Anglikanismus bestehen im religiösen Ernst ihrer Praxis, der poetischen Sprache sowie ihrer Kritik an der staatskirchlichen Verfassung. Kritik kam vor allem gegen Newmans katholische Deutung der 39 Glaubensartikel auf, und mit seiner Konversion am 9.10.1845 endete das Oxford Movement im engeren Sinn, stabilisierte sich aber unter Führung der den anderen Hauptvertreter (Keble und Pusey) und führte zur Bildung des modernen Anglikanismus (vgl. Chadwick, Klausnitzer 52-59, Nockles).

Was die inhaltlichen Nähe des Oxford Movement zur Romantik betrifft, ist ein differenziertes Urteil abzugeben. Newman kann die Dichter der Romantik als Wegbereiter ansehen, gleichwohl das Oxford Movement nicht aus ihr komme¹, sich aber auch sehr kritisch über romantische Ideen äußern. In der Forschung hat sich ein Sowohl-als-auch eingebürgert. So behauptet Coulson, die Oxford-Bewegung habe in einer Hinsicht für England das gleiche getan wie Schleiermacher für Deutschland: »it provides the theological programme of Romanticism, if we interpret Romanticism as restoring a conception of Nature, not as dead and exploitable, but as a divine sacramental language« (35).² Auf der anderen Seite bestehen wichtige Differenzen zwischen Newman (und dem Oxford Movement) und der Romantik. Nach Beer habe Newman zwar seinen Platz in der romantischen Tradition der nach Dauer strebenden Sensibilität, andererseits aber wenig übrig gehabt für eine andere Tradition der Romantik, »more vitalistic in tendency, which, seeing man as a child of the earth and an involuntary disciple of his own imagination, sought to use resources for the renewal of humanity« (213f). Deutlich schärfer äußert sich Pattison, nach dem das Oxford Movement sich gegen zentrale Ideen der Romantik wie die religiöse Ehrfurcht der Individualität, des sakramentalen Wertes der Kunst oder der göttlichen Inspiration individueller Vision richtet; substantiell habe Newman mit der Romantik nichts gemeinsam gehabt (vgl. 44f). Auch Berger spricht von Kontinuität und Diskontinuität zwischen Oxford Movement und Romantik, da nicht einfach romantische Prinzipien in einen kirchlich-religiösen Kontext übersetzt würden. Besonders wichtig sei dies für die Liturgie, aber es bestünden auch Affinitäten in den theologischen Grundüberzeugungen. Als erste nennt sie die Interpretation der Wirklichkeit, wonach die sichtbare Welt als quasi-sakramentale Größe gilt (vor allem bei der Lake School). »Die Oxford Bewegung partizipiert an diesem romantischen Lebensgefühl, distanziert sich allerdings

-
- 1 »These writers, however, are to be noticed far more as indications of what was secretly going on in the minds of men, than as causes of it.« (Newman, *Prospects* 269.)
»The Oxford Movement was a religious flowering of the English Romantic movement: as we have seen, an inheritor of the ›poetic‹ tension of head and heart so typical of Wordsworth and Coleridge.« (Prickett 170)
 - 2 So ist nach Chadwick »that symbolic and sacramental consciousness ... the deepest link, perhaps the only true and valid link, between Romanticism and Catholicism« (53).

kategorisch von allen pantheistischen Tendenzen« (51). Deswegen zeigen ihre Vertreter ein ambivalentes Verhältnis, weil sie zwar einerseits einige Elemente wie die antirationalistische Ausrichtung der Naturschauung (entsprechend ihrem Kampf gegen den Rationalismus) positiv werten, andererseits sie als Ganzes eher ablehnen. Die Ablehnung erfolgte möglicherweise, weil sie eine gefühlstragende Spiritualität ablehnen und einen asketisch-strengen Moralbegriff betonen, was sie beides nicht in der Romantik fanden. Auch die in ihren Werken durchgängig präsente sakramentale Weltanschauung wird von ihnen nicht auf die Romantik zurückgeführt, sondern »durch den Verweis auf die Kirchenväter, die biblischen Schriften und auch Butlers *Analogy*« (52, mit Belegen) legitimiert; die Romantik habe dieser fundamentalen Wahrheit nur wieder Geltung verschafft.³ Weitere Entsprechungen zwischen Romantik und Oxford Movement sind die Orientierung an einer (idealisierten) früheren Epoche bzw. die Wiederentdeckung des Wertes und der Autorität der Geschichte – in der Romantik vor allem das Mittelalter, im Oxford Movement vor allem die Alte Kirche – sowie der ausgeprägte Individualismus: »two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator« (Newman, *Apologia* 4).⁴

An Unterschieden nennt Berger das sozialrevolutionäre Gedankengut der Romantik, die Sympathie mit unteren Gesellschaftsschichten sowie die Suche nach Extremsituationen der Erfahrung. Kontinuität und Diskontinuität bestehen, weil das Oxford Movement zwar einerseits auf dem Nährboden romantischer Anschauungen entstanden sei, aber die übernommenen Ansätze anders gefüllt wurden und zudem die Distanz zu mit ihren Grundpositionen nicht zu vereinbarenden Tendenzen gewahrt wurde (vgl. 53f).

Auf dieser Basis erscheint die eingangs genannte Einordnung Newmans in die Romantik durch die deutschsprachige *Wikipedia* als ein wenig vereinfachend oder nur eine Sondermeinung der Forschung repräsentierend.⁵ Denn auch wenn Newman durchaus Individualität, Kunst und individuelle Vision zuweilen wertschätzte, erfolgte dies aus einer anderen Perspektive als derjenigen der ursprünglichen Autoren, verwendet er ein voraufklärerisches, spezifisch theologisches Vokabular für solche Phänomene und unterminiert die Verschmelzung der imaginativen und religiösen Perspektiven, die für die offeneren Christian

3 Keller-Hüschemenger sieht zwar die engen Beziehungen zwischen Oxford Movement und Romantik, aber die eigentlichen Wurzeln des Oxford Movement »eindeutig im kirchlich-religiösen und theologie-geistlichen Bereich« (14). Prickett betont die engen Beziehungen zwischen Theologie und Literaturkritik im 19. Jh. und meint: »The idea of poetic ›creativity‹ developed by Coleridge, Wordsworth, and their successors in Victorian England, which is usually seen in purely aesthetic terms, was in fact a re-discovery and a re-application of a much older Judeo-Christian way of thinking about religious experience.« (7)

4 »In religious inquiry each of us can speak only for himself, and for himself he has a right to speak.« (Newman, *Grammar* 292)

5 Der Vollständigkeit halber: In der zuletzt betrachteten Version des Romantik-Artikels (2. Febr. 2011) ist der Abschnitt über die Vertreter der Romantik entfernt; und auch der Artikel ›Liste der Romantiker‹ nennt Newman und das Oxford Movement nicht mehr.

Romantics charakteristisch waren. »Despite these incongruities, however, we will find that Newman's efforts to ground his own subjectivity rest upon and often parallel the progress of German Idealism from Kant through Hegel« (Goslee 81, vgl. 88ff). So teile Newman die implizite und pragmatische Annahme der Englischen Romantiker, wonach Subjektivität kein philosophisches Recht sei, sondern ein Sieg inspirierter Äußerung – also Resultat des andauernden Dialogs des Selbst mit Gott, in dem die Identitäten beider immer wieder neu verhandelt werden. »As both Romantic and anti-Romantic, Newman escapes subsequent efforts to reduce Romantic claims into their psychological or sociological counterparts; he also anticipates some of the more recent post-structuralist challenges to these same claims« (Goslee 81).

Wie Goslees Analyse der Äußerungen Newmans zur Romantik zeigt, interpretiert er ihre Anliegen immer schon aus theologischer Perspektive, was zu seiner teilweise sehr scharfen Kritik führt (vgl. *Sermons* 288; *Discussions* 233), scheint sich allerdings nicht sehr intensiv mit ihr beschäftigt zu haben. Goslee sieht den zentralen Unterschied zu Schleiermacher in der Differenz zwischen einer liberalen und einer doktrinalen Theologie und zu Coleridge zwischen einer Theologie, die Religion und subjektive Ästhetik verbinden, und einer, die beides trennen will (vgl. 86). Zu Coleridge äußert Newman sich ab 1835 häufiger und nennt ihn z.B.

a very original thinker, who, while he indulged a liberty of speculation, which no Christian can tolerate, and advocated conclusions which were often heathen rather than Christian, yet after all instilled a higher philosophy into inquiring minds, than they had hitherto been accustomed to accept. In this way he made trial of his age, and succeeded in interesting its genius in the cause of Catholic truth.
(*Apologia* 97)

Dementsprechend verteidigt er in Predigten die orthodoxe Selbst-Transzendenz, in der das Subjekt seine Individualität aufgibt, um eine engere Einheit mit Gott zu erreichen, gegenüber einer romantischen Selbst-Erhöhung, in der das Subjekt sich fast mit der Gottheit identifiziert. Dennoch bestehen große Ähnlichkeiten, weil seine Visionen letztlich doch das exklusive Vorrecht des Auserwählten sind, womit Newman faktisch doch eine romantische Selbst-Instantiierung vertritt, wenngleich die Visionen seine radikalsten Versuche verkörpern, einer romantischen Subjektivität zu entkommen.⁶ Insofern Newman in ihnen einen dialektischen Prozess gegenseitiger und andauernder Neudefinition von Selbst

6 Nach Rule legt eine Lektüre der Biographien Coleridges und Newmans, ihrer Schriften über Kirche und Staat sowie über den Glauben nahe »that everything they wrote springs from and returns to a conviction that the human person can rise, under the direction of conscience or moral self-consciousness, to a level of self-transcendence that enables the person, aided by faith, to come to the new cognitive horizon that is God« (3).

und Gott sieht, kann er als implizit romantisch angesehen werden. So kann in seinen Schriften als Anglikaner eine dialogische Romantik ausgemacht werden, die seine Vorstellungen persönlicher Identität, spiritueller Auserwählung, von Selbst- wie Kultur- und Sozialkritik ausweitet.

Im Laufe der Zeit bricht diese Synthese allerdings zusammen. »In trying to baptize phenomena usually associated with gothic, satanic, sublime, or ironic Romanticism, Newman sought to encompass them within a more capacious image of God«⁷ (Goslee 11f). Dadurch wird dieser Gott aber zu einer bedrohenden Präsenz, die innerhalb einer institutionellen Kirche beschränkt werden muss. Da er in der anglikanischen Kirche keine dafür ausreichende spirituelle Kraft sah, konvertierte er deswegen zur katholischen Kirche.⁸ Damit löst er die Verbindung zu seinen vorherigen Mitstreitern, aber »remained emotionally and aesthetically within the tradition which had brought him to Catholicism – the world embraced by the Anglican sensibility of Coleridge and Keble« (Prickett 170) – und skeptisch gegenüber der Rationalität der in der katholischen Kirche vorherrschenden Neuscholastik.⁹ Auch wenn Newman mit der Konversion die Autorität der katholischen Kirche und z.B. ihres Lehramtes anerkennt, bedeutet dies keine einfache Unterwerfung der so hoch geschätzten Subjektivität, wie am Beispiel seiner Gewissenskonzeption deutlich wird.

Newmans Gewissenskonzeption als Zusammenfassung seiner Theologie

Sich in diesem Kontext auf Newmans Gewissenskonzeption zu konzentrieren, bietet sich aus zwei Gründen an: Zum einen nimmt Newman mit ihr eine sehr eigene Position in der Theologie ein, was es ermöglicht, nach spezifischem Newman'schen Gedankengut bei Tolkien zu fragen, und die Gefahr vermeidet, solches mit allgemeinen römisch-katholischen Überzeugungen zu vermischen.

7 »For Newman, as for Coleridge, there is no clear break psychologically and empirically between natural and supernatural: they may pull in opposite directions, but they are no less mutually dependent.« (Prickett 202)

8 »Newman's conversion can be seen as the removal from a faith under which his sense of reality had gradually been undermined to a faith which restored it.« (Beer 201f)

9 Vgl. Rule 145. »From the cultivation of sensibility he had endeavoured to remove all self-indulgence by an exclusive concentration on personal relationships within an ordered social network. ... He had sought for truth, but had rejected the idea that one could find an ultimate truth in nature, or any symbol of truth in the human mind, apart from revelation« (Beer 217f). Chadwick zählt zu den großen Verdiensten Newmans, »to make at home in modern English religion two interwoven ideas: the indwelling of God in His world, as that idea is found in Wordsworth and others of the romantics; and Catholic sacramentalism, with all its consequences for an attitude to the material world« (315). Nachdem er einige Unterschiede zwischen Coleridge und Newman genannt hat, betont Rule eine »striking similarity«: »Both insisted on the primacy of the moral order and the corollary that morality and religion are inseparable« (29).

Zum anderen bündeln sich in ihr zentrale Linien der Theologie Newmans, weswegen die im vorherigen Abschnitt genannte Ambivalenz gegenüber der Romantik sich auch darin niederschlägt.

Indem Newmans Gewissenslehre wichtige Einzelmotive seines Denkens – Theorie der formlosen Folgerung, Differenzierung zwischen dem persönlichen Wissen des *real assent* (man stimmt der Wahrheit einer Aussage über Konkretes zu) und dem *notional assent* (man stimmt der Wahrheit einer Aussage über Abstraktes zu), die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Gewissheit etc. – vereint und diese in der *Grammar of Assent* (1870) und im Brief an den Herzog von Norfolk (1875) ausführt, kann diese als biographische Theologie angesehen werden: »eine nachträgliche Reflexion auf das eigene intellektuelle Ringen, das Newman in jeder Phase seiner Entstehung als Unterwerfung unter die stufenweise erfasste Wahrheit deutet« (Schockenhoff 123). Zu den Grundüberzeugungen gehört, jeder Mensch verfüge von Geburt an über ein Gewissen; er setzt das in jedem Menschen vorhandene Gefühl dessen, was wir gutes oder schlechtes Gewissen nennen, als allgemeine Erfahrungstatsache, eine anthropologische Grunderfahrung voraus. Newman betrachtet dieses jedem Menschen vertraute Phänomen in doppelter Hinsicht:

Es ist einerseits ein moralisches Sensorium allgemeiner Art, durch das wir die sittlichen Werte erfassen und unser Handeln im Licht der Unterscheidung von gut und böse beurteilen (*moral sense*). Andererseits zeigt sich das Gewissen für Newman als Pflichtgefühl und als Wissen um die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs, der hinter seinen einzelnen Urteilen steht (*sense of duty*).

(Schockenhoff 125; vgl. Lackner 152f)

Auch wenn Newman in seinen Schriften verschiedene Formulierungen und Akzentsetzungen für diese Unterscheidung verwendet und nicht eindeutig gesagt werden kann, ob *moral sense* und praktische Vernunft identisch sind (wie Lackner 165ff meint), lässt er in *Grammar of assent* keinen Zweifel daran, dass sie keine nach- oder nebeneinander tätigen unterschiedlichen Gewissensformen oder distinkte Seelenvermögen sind. Vielmehr ist der eine Gewissensakt unteilbar, kann aber in seinen zwei Aspekten betrachtet werden. »Thus conscience has both a critical and a judicial office« (Newman, *Grammar* 81; vgl. *Letter* 255f), wobei sich der *moral sense* auf den materialen Aspekt, d.h. den Inhalt der sittlichen Verpflichtung bezieht (ich fühle, ob ein Akt moralisch verwerflich ist oder nicht bzw. was in der konkreten Situation ethisch richtig oder falsch ist), der *sense of duty* auf den formalen Aspekt, d.h. den Sollenscharakter (ich fühle, das Gute sei zu tun und das Böse zu lassen).¹⁰ Stark vereinfacht können

10 »Im Befehlscharakter liegt der Grund für die innige Beziehung des Gewissens zu Gefühl und Gemütsbewegung. Eine ganze Bandbreite von Gefühlen wird angesprochen: Ehrfurcht,

der *moral sense* als eine instinkthaft-intuitive Erfassung sittlicher Werte dem Verständnis des Gewissens als natürliche Anlage und der *sense of duty* eher demjenigen des Gewissens als Stimme Gottes zugeordnet werden. Zum *moral sense* gehört wesentlich ein inneres Gespür, ein Instinkt, eine Intuition für das sittlich Richtige und Falsche, das die notwendige Erfahrungsbasis für das schlussfolgernde Denken der Vernunft bereitstellt und diesem voraus liegt. Entsprechend der Erkenntnis alltäglicher Dinge verläuft die Erkenntnis aus vielfältigen Einzelerlebnissen unter der Führung des *moral sense* hin zu allgemeinen moralischen Normen. Diese induktive Vorgehensweise relativiert nach Newman nicht den Wahrheitsanspruch der moralischen Normen, sondern das instinkthafte Erfassen des sittlich Richtigen führt dazu, die Wahrheit des allgemeinen sittlichen Gesetzes begrifflich zu verstehen.

Even one act of cruelty, ingratitude, generosity, or justice reveals to us at once *intensivè* the immutable distinction between those qualities and their contraries; that is, in that particular instance and *pro hac vice*. From such experience – an experience which is ever recurring – we proceed to abstract and generalize; and thus the abstract proposition »There is a right and a wrong,« as representing an act of inference, is received by the mind with a notional, not a real assent. (Grammar 50)

Das konkrete Gewissenserleben des *moral sense* wird also mit dem voranschreitenden begrifflichen Verständnis des allgemeinen Sittengesetzes verbunden. Deswegen kann Newman den *moral sense* auch als »the principle of ethics« (Grammar 84) bezeichnen, weil er unser natürliches Wissen um gut und böse von seinen ersten Erfahrungen bis hin zu einem allgemeinen ethischen System führt.¹¹ Der *sense of duty* hingegen ist »the creative principle of religion« (ebd.) bzw. »a connecting principle between the creature and his Creator« (89). Denn beide Prinzipien besitzen zwar eine analoge Funktion in ihrem jeweiligen Bereich, sind aber nicht gleichrangig. Es besteht eine Asymmetrie, da der *sense of duty* dem *moral sense* gegenüber vorrangig ist. »The natural voice of Conscience is far more imperative in testifying and enforcing a rule of duty, than successful in determining that duty in particular cases« (*Development* 361; vgl. *Dispositions* 64). Wegen der möglichen Undeutlichkeit bzw. Unklarheit des Gewissensspruches ist auch ein irrendes Gewissen möglich, allerdings irrt es nicht in den Prinzipien, sondern im Detail. Newman ist wie Thomas der Meinung, auch dieses sei bindend, denn im Fall des irrenden Gewissens

Scheu, Hoffnung, Furcht, Qual, Scham, Selbstvorwürfe, unaufhörliche Gewissensbisse, Schuld und Entmutigung, aber auch Selbstbilligung und innerer Friede.« (Siebenrock 306)

11 »Like Coleridge, Newman sees conscience, that is, moral self-consciousness, as prior in nature to all other forms of human knowing in that it grounds them and orchestrates all cognitive activity.« (Rule 57)

ist man von der Richtigkeit seines Handelns subjektiv überzeugt, muss dem unbedingten Anspruch dieser Überzeugung gehorchen und handelt insofern in sittlich guter Gesinnung, obwohl das Handeln objektiv falsch ist. Um solche Entscheidungen aber zu vermeiden, ist das Gewissen als *moral sense* auch mit Hilfe der Kirche und ihres Lehramtes zu bilden (vgl. Grave 91-130; Lackner 177-180. 228-233).¹²

Der Unterschied des Gewissens als *sense of duty* zu anderen menschlichen Instinkten besteht in der besonderen Art der Gefühlsbetontheit, die auch den intellektuellen Sinnen (Menschenverstand, praktische Vernünftigkeit, sogar dem moralischen Sinn) nicht eigen ist. Diese besondere Qualität erklärt Newman durch den Bezug moralischer Handlungen auf Personen, durch den und das Gefühl der Verpflichtung bzw. Verantwortlichkeit das Gewissen über sich hinaus verweist und als Stimme bzw. »echo of a voice« (*Grammar* 82) wahrgenommen wird. »If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened, at transgressing the voice of conscience, this implies that there is One to whom we are responsible, before whom we are ashamed, whose claims upon us we fear« (83). Dies bezieht Newman zwar zunächst auf den zwischenmenschlichen Bereich, dehnt dies aber weiter aus, weil jeder natürliche Erklärungsversuch die Gewissensregung nicht vollständig auflösen kann, womit »Newman die Gegenwart der Gottesidee in der moralischen Gewissenserfahrung« (Schockenhoff 132) erschließt – und die Kennzeichnung des *sense of duty* als »creative principle of religion« geklärt ist.¹³ Die Gewissenserfahrung erzeugt nicht die Gottesidee, bewirkt aber, dass der Mensch ansprechbar ist und nach einer göttlichen Offenbarung Ausschau hält. Newman geht es mithin nicht um einen moralischen Gottesbeweis, sondern um die Vernunftgemäßheit des Glaubens.¹⁴ Aus der Gewissenserfahrung gehen drei Voraussetzungen für den Glauben hervor – der Mensch vernimmt eine autoritative Stimme, der Gewissensspruch ist hinsichtlich konkreter Anweisungen oft nicht klar und der Mensch erfährt seine eigene sittliche Unvollkommenheit. Je mehr er sich auf den Anspruch des Gewissens einlässt, desto klarer und unzweideutiger wird er ein festes Prinzip vernehmen, das ihn auf die Gerechtigkeit und Liebe Gottes verweist.¹⁵

12 Das Gewissen als *sense of duty* setzt nicht die persönliche Autonomie voraus. »It does not prompt us to attach any significance to a moral opinion as being our own. Its dictate requires us to do the thing we see as right.« (Grave 61)

13 »If the cause of these emotions does not belong to this visible world, the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine; and thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing, retributive, and is the creative principle of religion, as the Moral Sense is the principle of ethics.« (*Grammar* 84)

14 Rule sieht darin eine enge Beziehung zwischen Coleridge und Newman: »Each left, incomplete and unpublished, what is in substance a working paper on an ›argument‹ for a personal God from the consciousness of conscience.« (2)

15 »[I]n proportion as we listen to that Word, and use it, not only do we learn more from it, not only do its dictates become clearer, and at its lessons broader, and its principles more consistent, but its very tone is louder and more authoritative and constraining.

Newmans besondere Leistung hinsichtlich der theologischen Gewissensdeutung liegt darin, die beiden wichtigsten theologischen Interpretamente des Gewissens zu vereinen: das Gewissen als Stimme Gottes (Augustinus) und das Gewissen als natürliche Anlage (Thomas von Aquin). Sein eigenständiger Beitrag besteht vor allem darin, die religiöse Dimension des Gewissens aufzuweisen, die intuitive, vorrationale Tiefenschicht der sittlichen Erfahrung ernst zu nehmen und sich darum zu bemühen, den personalen Charakter der Verpflichtung durch das Gewissens herauszustellen, ohne damit die objektive Wahrheitsbindung abzuschwächen. Newman setzt somit »bei der ursprünglichen Selbstgegebenheit des menschlichen Geistes [an], in der die Urgewissheit der je eigenen Existenz gründet« (Schockenhoff 136; vgl. Siebenrock 314).

Dieser Ansatz ermöglicht ihm die Verbindung beider Traditionen, weil einerseits das Gewissen als natürliche Anlage oder geistiges Urerlebnis ausgewiesen wird, das jedem Menschen eigen ist. Andererseits verweist diese natürliche Gewissenserfahrung über sich hinaus und wird erst in der Anerkennung Gottes erfüllt. Der Gewissensspruch darf aber nicht unmittelbar mit der Stimme Gottes identifiziert werden, als ob Gott direkt zum Menschen spräche, sondern ist deren »Echo«. Die Handlungen sind aber nicht deswegen gesollt, weil sie von außen als göttlicher Befehl autorisiert werden, sondern um ihretwillen, weil das sittlich Gute in sich wertvoll ist.

Sicherlich wird man das Newman'sche Gewissensverständnis nicht einfach als romantisch bezeichnen können und wird auch die Betonung der Subjektivität und des Individuums sich nicht rein romantischen Einflüssen verdanken, sondern kann sich auch auf die theologische Tradition stützen. Gleichwohl zeigen gerade der Aspekt des *moral sense* und die allgemeine Betonung des Gewissens durchaus Nähe.

Gewissen bei Tolkien

Im Blick auf Tolkien stellt sich nun die Frage, ob in seinen narrativen Werken eine ähnliche Konzeption des Gewissens präsentiert wird bzw. eine solche Gewissenskonzeption zumindest einen geeigneten Rahmen abgibt, um die in Tolkiens Werk auftauchenden Situationen moralischer Dilemmata plausibel zu erklären.

And thus it is, that to those who use what they have, more is given; for, beginning with obedience, they go on to the intimate perception and belief of one God. His voice within them witnesses to Him, and they believe His own witness about Himself. They believe in His existence, not because others say it, not in the word of man merely, but with a personal apprehension of its truth.« (*Dispositions* 65f)

The Hobbit

Eine sehr bekannte und aus moralphilosophischer Sicht alles andere als einfach zu bewertende Stelle ist sicherlich Bilbos Umgang mit dem Arkenstein. An dieser Stelle kann ich auf die diversen Probleme nicht weiter eingehen (vgl. Fornet-Ponse 108f, Sternberg) und muss mich damit begnügen, Bilbos subjektive Entscheidung zu untersuchen. Als Bilbo den Arkenstein im Drachenhort sieht und einsteckt, ohne den Zwergen anschließend davon zu berichten, heißt es: »he had an uncomfortable feeling that the picking and choosing had not really been meant to include this marvellous gem« (H 293). Das braucht nicht mehr als eine bloße Vorahnung sein, kann aber auch als Ausdruck seines *moral sense* verstanden werden, der ihm signalisiert, dass das, was er da gerade tut, eben doch nicht sittlich gut ist – auch wenn er sich dazu auf den Vertragstext berufen kann. Ähnlich unbequem reagiert er auf die Frage Bards: »But how is it yours to give?« (331), antwortet aber, er möge vielleicht ein Dieb sein, aber er hofft, ein mehr oder weniger ehrlicher zu sein – was er bei der Verabschiedung vom Elvenking auf der Rückreise bestätigt, als er ihm das Halsband schenkt und sagt: »I mean even a burglar has his feelings« (353). Offensichtlich sieht er es als geboten (oder zumindest als sittlich gut) an, den Konflikt dadurch zu lösen, dass er Bard das Einzige in die Hand gibt, was Thorin zu gewissen Zugeständnissen bewegen kann. Auch erscheint es ihm als geboten, zu seinen Freunden zurückzukehren – zumal er Bombur versprochen hat, ihn zu wecken. Er wertet die Rückkehr und das Einhalten eines Versprechens also nicht nur als sittlich gut, sondern sieht sich dadurch auch aufgefordert, dies zu tun und nicht dem Rat des Elvenking zu folgen. Auch sein Gefühl, den Dank Bomburs kaum verdient zu haben, kann als Ausdruck seines *moral sense* verstanden werden (vgl. 332).

Der *sense of duty*, eine einmal eingegangene Verpflichtung einzuhalten, wird in Bilbos Selbstgespräch auf dem Weg zu Smaug deutlich, nachdem er schon vorher gegenüber Thorin zwar auf seine außervertraglichen Leistungen hingewiesen hat, aber dennoch nicht zurückstehen will: »You went and put your foot right in it that night of the party, and now you have got to pull it out and pay for it!« (269) Er bezeichnet sich zwar selbst als »fool« und wünscht sich nach Hause, lässt sich aber nicht seine Handlungen bestimmen.

Ein ähnliches Gefühl der Verpflichtung oder der Verantwortung gegenüber den Zwergen zeigt Bilbo auch schon während der Reise. So legt die Formulierung »obviously he had first of all to look for his friends« (208), nachdem er die erste Spinne im Dürsterwald getötet hat, eine selbstverständliche Verpflichtung den Zwergen gegenüber nahe, zumal er an die Hilfeschreie der Zwerge in der Nacht denkt. Nach der Gefangennahme der Zwerge durch die Waldelben zögert er zwar etwas, entschließt sich aber dann doch, sie nicht zu verlassen – hier ist

der Verpflichtungscharakter weniger deutlich. Die verschiedenen Gelegenheiten, in denen er die Höhlen verlassen kann, nutzt er nicht, wobei nicht klar ist, ob hier zwei verschiedene Motive genannt werden oder das eine nur eine erläuternde Anmerkung des Erzählers ist: »He did not wish to desert the dwarves, and indeed he did not know where in the world to go without them« (226). Umgekehrt fühlten sich aber auch die Zwerge verpflichtet, ihm bei den Trollen zu helfen, ohne einen besonderen Grund zur Dankbarkeit ihm gegenüber zu haben. Dies wird später betont, als sich außer Balin niemand bereit erklärt, ihn in den Berg zu begleiten (vgl. 268).

Ein anderes Beispiel, das den Verpflichtungscharakter des als Gut Erkannten oder gewussten illustriert, ist das Rätselspiel. Denn: »the riddle-game was sacred and of immense antiquity, and even wicked creatures were afraid to cheat when they played at it« (127). Der materiale Gehalt der Regeln verdankt sich zwar keinem *moral sense*, aber die Heiligkeit und das Alter des Rätselspiels bekräftigen sehr effektiv den *sense of duty*, sie nicht zu brechen.

Hinsichtlich der Frage der Gewissensbildung ist die Passage nach der Flucht von den Waldelben aussagekräftig, weil sie einen Einstellungswandel Bilbos aufgrund von Gewöhnung attestiert: »He no longer thought twice about picking up a supper uninvited if he got the chance, he had been obliged to do it for so long, and he knew now only too well what it was to be really hungry« (238).

Lässt sich im *Hobbit* zwar auch nicht eindeutig ein an Newman orientiertes Gewissensverständnis feststellen, haben sich doch gewisse Nähen gezeigt bzw. hat sich die Unterscheidung zwischen *moral sense* und *sense of duty* als hilfreich erwiesen.

The Lord of the Rings

Der schon im *Hobbit* deutlich gewordene unbedingte Sollenscharakter des als Gut Erkannten, der vom Subjekt erfahren wird, zeigt sich auch in *The Lord of the Rings*. Er kann zu den Grundvoraussetzungen gezählt werden, da er den Kampf gegen Sauron – und Gandalfs Absage an die Vorschläge Sarumans – ermöglicht. Gerade darin zeigt sich aber auch ein *moral sense*, weil auch Sauron es als gut wertet, Melkor zu dienen. Tolkien selber betont, Sauron habe noch Relikte guter Absichten gehabt, »that descended from the good of the nature in which he began« (MR 396), besonders seine Liebe zu Ordnung und Koordination. Auch Sarumans Vorschlag, sich mit Sauron zu verbünden, verdankt sich seiner Einsicht, es sei das Beste für Mittelerde, wenn sie dies täten: »But we must have power, power to order all things as we will, for that good which only the Wise can see« (LotR 252). Dieses Gute spezifiziert er: »the high and ultimate purpose: Knowledge, Rule, Order« (253). Gandalf hingegen bewertet die Freiheit der Bewohner Mittelerdes höher als das von den Weisen erkannte Gut, das gewaltsam durchgesetzt wird, und sieht sich dementsprechend (und

entsprechend ihrer ursprünglichen Sendung als Istari) dazu verpflichtet, dafür einzutreten.¹⁶ Noch prägnanter wird dies in verschiedenen Einzelsituationen:

In den Hügelgräberhöhen überlegt Frodo zunächst, ob er mit Hilfe des Rings entkommen könnte und meint, Gandalf müsste zugeben, er hätte nichts für seine Freunde tun können. Daraus spricht sein Gefühl, auch in Situationen eigener Gefährdung ihnen gegenüber zur Hilfe verpflichtet zu sein. Sein erwachter Mut schließlich ermöglicht es ihm, diesem Anspruch gemäß zu handeln (vgl. 138). Weil er sich für seine Freunde verantwortlich fühlt, weigert er sich auch zunächst, mit Glorfindels Pferd zu fliehen (vgl. 206), und viel später auch, sein Versprechen gegenüber Gollum zu brechen (vgl. 676). Vergleichbar sehen es Legolas, Gimli und Aragorn in Eryn Muil als treulos an, wenn sie Frodo nun verließen, obwohl sie in Rivendell nicht versprochen haben, ihn bis zum Ende zu begleiten und selber dafür plädieren, nach Minas Tirith zu gehen (vgl. 393).

In Lothlórien berichtet jeder der Gefährten von der Begegnung mit Galadriel, er sei vor eine Wahl gestellt worden »between a shadow full of fear that lay ahead, and something that he greatly desired« (349), wozu er lediglich umkehren müsse. Boromir betont, es sei nicht nötig zu sagen, er habe abgelehnt zu hören; die Männer aus Minas Tirith stünden zu ihrem Wort. Er setzt damit wie selbstverständlich voraus, es sei gut und daher geboten, zu seinem Wort zu stehen. Interessanterweise wird die Diskussion durch Pippins Frage an Sam ausgelöst, wieso er errötet sei. »Anyone would have thought you had a guilty conscience.«¹⁷ (348) Diese Reaktion Sams auf das gefühlte Angebot Galadriels könnte auf seinen *moral sense* hindeuten, der ihn schon das Bedenken des Angebots als moralisch fragwürdig empfinden lässt.

Bei der Entscheidung Aragorns, ob sie versuchen sollen, Frodo und Sam zu folgen oder Merry und Pippin zu befreien, will er »a right choice« treffen, was deutlich seinen Wunsch ausdrückt, sein Handeln am objektiv Guten auszurichten und nicht nur seinen Neigungen zu folgen. Denn wenn er nun Frodo in der Wildnis sucht, überlässt er die beiden anderen Folter und Tod. Die Entscheidung fällt er allerdings in Berufung auf ein Gefühl: »My heart speaks clearly at last: the fate of the Bearer is in my hands no longer. The Company has played its part. Yet we that remain cannot forsake our companions while we have strength left« (409).

Die Ausrichtung am objektiv Guten wird auch in der Begegnung mit Éomer deutlich, denn dieser fragt sich, wie in diesen Zeiten ein Mensch entscheiden soll – worauf Aragorn antwortet: Wie immer. »Good and ill have not changed since yesteryear; nor are they one thing among Elves and Dwarves and another

16 Dies wird deutlich in seiner Begegnung mit Théoden, weil er ihn eindeutig vor die Wahl stellt: »Do you ask for help? ... Yet counsel I could give, and words I could speak to you. Will you hear them?« (503)

17 Dies ist meiner Kenntnis nach die einzige Verwendung von »conscience« in LotR.

among Men. It is a man's part to discern them, as much in the Golden Wood as in his own house«¹⁸ (428). Aragorn betont damit nicht nur, Gut und Böse seien objektive und unveränderliche Größen, sondern betont auch die Bedeutung des Gewissens bzw. die Notwendigkeit, beide zu unterscheiden. Obwohl er es nicht explizit sagt, dürfte es keine Überinterpretation sein, anzunehmen, er gehe dabei auch von der unbedingten Verpflichtung aus, das Gute sei zu tun bzw. das Böse zu lassen. Denn andernfalls wäre ihre Unterscheidung irrelevant. Ohne damit die Subjektivität völlig negieren zu wollen, bekennt sich Tolkien zu einem Wertobjektivismus, denn das Gute soll getan werden, weil es gut ist – und ist nicht gut, weil es gewollt wird. Das aber ist eine Voraussetzung, um überhaupt sinnvoll von Gewissensentscheidungen sprechen zu können.

Einen sehr ausführlichen Bericht über einen Entscheidungsprozess bietet Tolkien uns bei Sam in Cirith Ungol, der einerseits bei Frodo bleiben und andererseits ihre Queste nicht aufgeben will. Zunächst sieht er es als nötig an, allein weiterzugehen, weswegen er den Ring (und andere Sachen) an sich nimmt. Wichtig dabei ist, dass er nicht fragt, was er tun will, sondern, was er tun soll bzw. zu tun hat: »Go on? Is that what I've got to do?« (714). Das spricht deutlich für das Gewissen als erfahrbare autoritative Stimme. Tolkien betont aber auch, er habe sich vielleicht entschieden, aber »what he was doing was altogether against the grain of his nature« (716), weswegen er letztlich doch geht. Aber er ist sich bewusst, die moralisch gebotene Tat nicht tun zu können (vgl. 718). Dies verändert sich, als er erfährt, dass Frodo noch lebt: »He no longer had any doubt about his duty: he must rescue his master or perish in the attempt« (877). Aber auch wenn sich der Inhalt dessen verändert, was Sam als seine Pflicht ansieht, verändert sich nicht der Verpflichtungscharakter. Dies zeigt sich auch kurz bevor sie zum Schicksalsberg kommen, als er sich Gedanken darüber macht, dass ihr Proviant nicht mehr für einen Rückweg reicht: »to help Mr. Frodo to the last step and then die with him? Well, if that is the job then I must do it« (913).

Schließlich kann auch überlegt werden, ob die mehrfache Verschonung Gollums sich nicht nur »pity« oder »mercy« oder dem Gefühl verdankt, er habe noch eine Rolle zu spielen (vgl. 58, 601), sondern auch einem *moral sense*, der besonders bei Sam deutlich wird, weil es nur gerecht, mehrfach verdient und die einzig sichere Sache wäre, Gollum zu töten. »But deep in his heart there was something that restrained him: he could not strike this thing lying in the dust, forlorn, ruinous, utterly wretched« (923).

18 Die objektive Gültigkeit zeigt sich auch bei Gollums/Sméagols Selbstgespräch, weil selbst Gollum den Verrat bzw. den Bruch des Versprechens als sittlich schlecht anerkennt und versucht zu verteidigen bzw. umzuinterpretieren (vgl. 618f, 709).

Schluss

Schon in der Beschränkung auf zwei narrative Werke Tolkiens wurden die Nähen zum Newman'schen Gewissenverständnis deutlich, da auch Tolkien neben dem Festhalten an der Objektivität von Gut und Böse deutlich die subjektive Dimension des Handelnden hervorhebt. Die Berichte über Entscheidungsfindungen enthalten darüber hinaus oft nicht nur rationale Erwägungen, sondern auch Gefühle – was die Deutung in Richtung eines *moral sense* sehr nahelegt. Schließlich tritt auch bei Tolkien der unbedingte Verpflichtungscharakter des als gut Erkannten hervor.

Indem gerade die Betonung der Sensibilität ein Bindeglied zwischen Newman und der Romantik war, kann dies auch hinsichtlich Tolkiens gelten – ohne damit notwendig behaupten zu müssen, dies sei ihm (ausschließlich) durch Newman und seine Kindheit am Oratorium in Birmingham vermittelt.

Bibliographie

- Anderson, Douglas A. *The Annotated Hobbit. Revised and expanded edition.* London: HarperCollins, 2003
- Beer, John. "Newman and the Romantic Sensibility". *The English Mind: Studies in the English Moralists Presented to Basil Willey.* Cambridge: Cambridge UP, 1964, 193-218
- Berger, Teresa. *Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986
- Chadwick, Owen. *The Spirit of the Oxford Movement. Tractarian Essays.* Cambridge: Cambridge UP, 1992
- Coulson, John. *Religion and Imagination.* Oxford: Clarendon, 1981
- Fornet-Ponse, Thomas. »Der Zwerg lebt nicht vom Gold allein. Vom Umgang mit Reichtum im *Hobbit*.« *Hither Shore* 5 (2008): 106-120
- Goslee, David. *Romanticism and the Anglican Newman.* Athens: Ohio UP, 1996
- Grave, Selwyn Alfred. *Conscience in Newman's Thought.* Oxford: Clarendon, 1989
- James, D.G. *The Romantic Comedy.* London: Oxford UP, 1948
- Keller-Hüschemenger, Max. *Die Lehre der Kirche in der Oxford Bewegung. Struktur und Funktion.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974
- Klausnitzer, Wolfgang. *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich.* Innsbruck: Tyrolia, 1980
- Lackner, Bernhard. *Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos.* Frankfurt: Peter Lang, 1994

- Newman, John Henry. "Prospects of the Anglican Church". *Essays. Critical and Historical. Vol. I.* London: Longmans, Green, 1907, 262-308
- . *Apologia pro vita sua. Being a History of his Religious Opinions. With an Introduction by Basil Willey.* London: Oxford UP, 1964
- . *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* London: Longmans, Green, 1909
- . *An Essay in Aid of a Grammar of Assent.* London: Longmans, Green, 1947
- . "Dispositions for Faith". *Sermons Preached on Various Occasions.* London: Longmans, Green, 1908. 60-74
- . "A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation". *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching. Vol. II.* London: Longmans, Green, 1900. 179-378
- . *Discussions and Arguments on Various Subjects.* London: Longmans, Green, 1907
- . *Parochial and Plain Sermons. Vol II.* London: Longmans, Green, 1908
- Nockles, Peter Benedict. *The Oxford Movement in Context. Anglican Church Highmanship. 1760-1857.* Cambridge: Cambridge UP, 1994
- Pattison, Robert. *The Great Dissent: John Henry Newman and the Liberal Heresy.* New York: Oxford UP, 1991
- Prickett, Stephen. *Romanticism and Religion. The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church.* Cambridge: Cambridge UP, 1976
- Rule, Philip C. *Coleridge and Newman. The Centrality of Conscience.* New York: Fordham UP, 2004
- Schockenhoff, Eberhard. *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung.* Freiburg: Herder, 2003
- Siebenrock, Roman. *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans.* Sigmaringendorf: Regio, 1996
- Sternberg, Martin. "The Treasure of my House: The Arkenstone as Symbol of Kingship and Seat of Royal Luck in *The Hobbit*." *Hither Shore* 5 (2008): 121-133
- Tolkien, John Ronald Reuel. *The Lord of the Rings.* London: HarperCollins, 1995
- . *Morgoth's Ring. The History of Middle-earth X.* London: HarperCollins, 1994