

# Newmans Bedeutung für die Theologie heute<sup>1</sup>

Von Peter Neuner

John Henry Newman, der gefeierte anglikanische Prediger und Theologe und Mitbegründer der Oxford-Bewegung, der Konvertit zur katholischen Kirche, der Gründungsrektor der Katholischen Universität Dublin, das Mitglied des Oratoriums des Philipp Neri und spätere Kardinal, hatte es nach seiner Konversion schwer.<sup>2</sup> Er gehörte nicht mehr der Kirche an, der er in den ersten 45 Jahren seines langen Lebens gedient hatte. In der katholischen Kirche lebte er Jahrzehnte hindurch unter einer Wolke des Mißtrauens, und er litt darunter, daß alles, was er seit seiner Konversion begonnen hatte, mit einem Mißerfolg zu enden schien.<sup>3</sup> In dieser schwierigen Lage tröstete er sich selbst damit, daß er letztlich nicht für seine Zeit, sondern für kommende Generationen schreibe. Erst kommende Geschlechter würden erkennen, was er gewollt habe und würden es rezipieren können.

Die einhundert Jahre seit Newmans Tod am 11. August 1890 haben diese Vorhersage in erstaunlicher Weise bewahrheitet. Newman gilt heute als einer der wichtigsten und einflußreichsten Theologen des 19. Jahrhunderts, und jedenfalls im englischen Sprachraum steht seit der Reformationszeit keiner neben ihm. Er ist einer der großen Anreger der christlichen Verkündigung; die Veranstaltungen, die zu seinem hundertsten Todestag weltweit gehalten wurden, beweisen es ebenso wie die Newman-Gesellschaften, Newman-Studien, Newman-Kongresse und die ungezählten Veröffentlichungen über die verschiedensten Aspekte seiner kirchlichen Existenz, seiner Theologie und seiner als klas-

---

<sup>1</sup> Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern am 1. 12. 1990 bei einer Tagung anläßlich des hundertsten Todestages Newmans. Der Vortragsstil wurde unverändert beibehalten. Der Vortrag orientierte sich an den Notwendigkeiten der Tagung. Weil ein eigenes Referat über Newmans »Zustimmungslehre« gehalten wurde, ist diese Thematik hier ausgeklammert.

<sup>2</sup> Die Literatur zu J. H. Newman ist nicht mehr zu überblicken. Hier sei insbesondere hingewiesen auf: Internationale Cardinal Newman-Studien, Bd. 1–10, hg. v. W. Becker–H. Fries, Nürnberg 1948, ab Bd. 11 hg. v. H. Fries–G. Biemer, Sigmaringendorf 1980; *Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman-Lesebuch*, hg. v. G. Biemer–J. D. Holmes, Mainz 1984; G. Biemer, *John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk*, Mainz 1989 (ab der zweiten Aufl. mit ausführlichem Register); J. Artz, *Newman-Lexikon* (Band IX der ausgew. Werke), Mainz 1975.

<sup>3</sup> Die Verehrung, die Newman in seinem hohen Alter zuteil wurde und die ihm seither entgegengebracht wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß er in der katholischen Kirche jahrzehntelang verdächtigt wurde und kaum eine adäquate Entfaltungsmöglichkeit fand. So schrieb er im Januar 1863 in sein Tagebuch: »Heute morgen beim Aufwachen überfiel mich die Empfindung, nur den Platz zu versperren, so stark, daß ich mich nicht dazu bringen konnte, unter meine Dusche zu gehen. Ich sagte mir, was nützt es denn, seine Kraft zu erhalten oder zu vermehren, wenn nichts dabei herauskommt. Wozu für nichts leben? ... Wofür lebe ich denn? Was tue ich eigentlich für irgendein religiöses Ziel? Ach, dies ist ständig in meinen Gedanken, schon seit Jahren ... — Wie war doch mein Leben einsam und vergrämt, seit ich katholisch geworden bin. Hier ist der Gegensatz: als Protestant empfand ich meine Religion kümmerlich, aber nicht mein Leben, und nun, als Katholik, ist mein Leben kümmerlich, aber nicht meine Religion« (Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, Stuttgart 1959, S. 329 f.).

sich gewerteten Sprache. Bis in höchste Kirchenkreise hinein beruft man sich auf ihn, bei Papst Paul VI. war er neben Augustin und Thomas v. Aquin der am häufigsten zitierte Theologe. Es ist heute fast ein Allgemeinplatz, ihn als einen der Wegbereiter des II. Vatikanums zu bezeichnen. Dabei ist in verschiedenen Fragestellungen, auf die hier (selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit) eingegangen wird, nicht nur eine Parallele zwischen Newmans Anliegen und heutiger theologischer Aussage festzustellen, sondern darüber hinaus auch eine direkte historische Abhängigkeit.

## I. Das Aggiornamento der Kirche

Newman selbst hielt sich für keinen Fachtheologen, er hat Theologie nicht in akademischen Zirkeln gelehrt, und mit einer einzigen Ausnahme hat er keine fachwissenschaftlichen Traktate geschrieben. Sein überaus reiches und umfangreiches Opus besteht fast durchwegs aus Predigten und Gelegenheitsschriften, die sich ihm in seiner konkreten Lebenssituation aufgezwungen haben. Seine theologischen Schriften dienten nicht einer abstrakten Gelehrsamkeit, sondern der Verkündigung. Wer Newman liest, ist zu einem guten Teil auf die veröffentlichten Predigten sowohl aus der anglikanischen wie aus der katholischen Epoche verwiesen.

Diese Tatsache, daß er nicht Fachtheologe sein wollte, befreite Newman von einem um seine Zeit mächtigen innerkirchlichen Zwang, sich in das Korsett der Neuscholastik zwingen zu lassen. Das 19. Jahrhundert war ein Zeitraum vielfältiger philosophischer, theologischer, künstlerischer und wissenschaftlicher Aufbrüche. Für die Naturwissenschaften war dies immer unumstritten; im Bereich der Kunst, der Philosophie und der Theologie sind wir derzeit dabei zu entdecken, welche Kraft in diesen Neuaufbrüchen lag, und gleichzeitig zu realisieren, in welchem Maße wir heute von dem abhängig sind, was das 19. Jahrhundert vorgedacht hat. Es war ein Zeitraum erregender und pulsierender geistiger Auseinandersetzung. Nun haben Neuaufbrüche die Eigenschaft, daß sie oft nicht ausgewogen, abgeklärt und nach allen Seiten hin abgesichert und endgültig bewiesen sind und vorgetragen werden; Einseitigkeiten, Grenzüberschreitungen, Ungerechtigkeiten und Fehler lassen sich gar nicht vermeiden. Sie sind der Preis für neue Erkenntnisse und für jeden Fortschritt. Im 19. Jahrhundert haben die Neuaufbrüche im Bereich der Wissenschaften, aber in auch der Philosophie zu tiefgreifenden Konflikten mit dem überkommenen religiösen Weltbild geführt. Dies wurde zum Anlaß, daß die überwiegende Mehrheit der verantwortlichen Kirchenmänner in diesen Erkenntnissen zunächst einmal einen Abfall vom Christentum, von der biblischen Botschaft, von der Treue zur Kirche sah. Die Konsequenz war eine fast lückenlose Verurteilung aller geistigen und wissenschaftlichen Neuaufbrüche als ketzerisch und glaubenszerstörend.

In der katholischen Kirche konnte sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Neuscholastik durchsetzen. Sie war ein Rückgriff auf die großen philosophischen und theologischen Systeme der mittelalterlichen Kirche, vor allem auf Thomas von Aquin. In ihm und in seiner Theologie erachtete man alle Probleme als vorbildlich erkannt und bereits als gelöst. Auch neue Fragestellungen wurden im Rückgriff auf Thomas beantwortet. Im ganzen gesehen führte diese Bemühung nicht zu einer fruchtbaren Begegnung von Neu-

zeit und mittelalterlicher Geistigkeit, sondern zu einer Distanzierung von allem, was als neu, ungewohnt und gefährlich empfunden wurde. Von Rom aus setzte sich in der katholischen Kirche die Tendenz durch, alle Errungenschaften der Neuzeit zu verdächtigen und zu verurteilen, als modernistisch auszuschließen. Diese Verurteilungen, die ihren Höhepunkt im sog. »Syllabus errorum« Papst Pius' IX. aus dem Jahr 1864, einer Zusammenstellung aller Zeitirrtümer hatten, haben dabei geradezu groteske Formen angenommen. Im Kirchenstaat, wo diese geistige Haltung auch die staatliche Verwaltung bestimmte, wurde alles verboten, was auch nur entfernt mit »Fortschritt« identifiziert werden konnte: Eisenbahnen, Kettenbrücken, Gasbeleuchtung und später sogar Impfungen und eine für widernatürlich erachtete Gesundheitsfürsorge. Die moderne Welt war, wie es Papst Gregor XVI. in seiner Enzyklika »Mirari vos« vom August 1832 ausdrückte, geprägt vom Triumph der Bosheit und Zügellosigkeit und einer sich anmaßenden Wissenschaft, von der Verachtung des Heiligen, der Verbreitung aller möglichen Irrtümer, von Angriffen auf den Stuhl Petri und der Bekämpfung der göttlichen Autorität der Kirche. Die Gegenwart erschien dem Papst als ein »greuliches Echo neuer, unerhörter, den katholischen Glauben offen und ruchlos bekämpfender Meinungen« in Akademien und Schulen. Häßlichste Sittenverderbnis, das Treiben geheimer Gesellschaften mit ihrer Gottlosigkeit und Blasphemie — das sind die Übel, die der Papst in seiner Enzyklika zeigt. Vor allem forderte der Papst den Kampf gegen das, was er als »Indifferentismus« brandmarkte. »Aus diesem schmutzigen Quell des Indifferentismus fließt jene absurde und irrige Lehre oder vielmehr der Wahnwitz, daß jeder Gewissensfreiheit haben müsse, und diesem unheilvollen Irrtum bereitet den Weg jene unnütze Freiheit der Meinungen, die zum Verderben von Staat und Kirche weit umher grassiert, indem einige die Dreistigkeit haben, zu sagen, es komme dabei etwas Nützliches für die Religion heraus ... Daher das Verderben der Seelen, die Verführung der Jünglinge, die Verachtung der Gesetze, wie es durch die Erfahrung aller Völker bekannt ist, daß die blühendsten Staaten durch dieses eine Übel zugrunde gegangen sind, durch die Denk- oder Redefreiheit und die Reformsucht. Hierher gehört auch jene schändliche, nicht genug zu verabscheuende Freiheit der Presse, die einige zu fordern wagen.«<sup>4</sup> Dies war der geistige Rahmen, in den der Katholizismus im 19. Jahrhundert wie in ein kulturelles Getto hineingezwängt wurde. Er prägte die katholische Kirche gerade in der Minderheitensituation Englands. Zwischen Katholizismus einerseits und moderner Kultur, geistiger Offenheit und Freiheit andererseits schien ein Abgrund zu klaffen. Die Kultur der Neuzeit verband sich, wie Schleiermacher besorgt formuliert hatte, mit dem Unglauben, der Glaube nicht selten mit der Barbarei.

Vor diesem geistigen Hintergrund wird die kulturelle und religiöse Leistung Newmans verständlich. Er sprach die Sprache seiner Zeit, und er tat es mit Meisterschaft. Er war Inbild des allseits gebildeten, im gesellschaftlichen Umgang auch mit Andersdenkenden eleganten Gentleman. So konnte er schon von seiner Lebensweise her den Eindruck widerlegen, Christentum und besonders Katholizismus sei gleichbedeutend mit geistiger und kultureller Inferiorität, Gettomentalität, Ungebildetheit oder gar Unredlichkeit. New-

---

<sup>4</sup> Zitiert nach F. X. Seppelt – G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964, S. 396 f.

man hat die geistigen Tugenden Oxfords in vorbildlicher Weise realisiert und sie als mit einem echten Katholizismus vereinbar erwiesen. So war er schon in seiner Existenz ein Kritiker an einem Getskatholizismus, der geistige Enge, Duckmäsertum und kulturelle Enthaltensamkeit mit Frömmigkeit verwechselte.

Vom Beginn seiner historischen und theologischen Studien an erschien Newman die altchristliche Schule der Alexandriner als Vorbild, weil man dort versucht hatte, die Geistigkeit der damals modernen Welt aufzugreifen, um mittels der zeitgenössischen Philosophie die christliche Botschaft neu auszusagen und sie den gebildeten Menschen verständlich zu machen. Diese frühchristliche Schule verwirklichte ein Ideal, dem Newman in seiner Zeit nacheiferte, nicht allein in seiner persönlichen Lebensgestaltung, sondern auch in seiner Verkündigung. Er predigte mit den Worten und in Denkformen seiner Gegenwart, er hat die besten kulturellen Errungenschaften der Neuzeit fruchtbar gemacht für die christliche Botschaft.

Diesem Ziel wagte sich die offizielle Kirche erst im II. Vatikanum aufzuschließen, als Papst Johannes XXIII. sein Programm des *Aggiornamento* vorstellte. In seiner Eröffnungsrede zum Konzil wandte sich der Papst gegen Leute, »die zwar voll Eifer, aber nicht gerade mit einem sehr großen Sinn für Differenzierung und Takt begabt sind. In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart nehmen sie nur Mißstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis. Sie sagen, daß unsere Zeit sich im Vergleich zur Vergangenheit nur zum Schlechteren hin entwickle ... Wir müssen diesen Unglückspropheten widersprechen, die immer nur Unheil voraussagen, als ob der Untergang der Welt unmittelbar bevorstehen würde. In der gegenwärtigen Situation werden wir von der göttlichen Vorsehung zu einer allmählichen Neuordnung der menschlichen Beziehungen geführt.«<sup>5</sup> Vor allem in seiner Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*« hat sich das Konzil diese Forderungen des Papstes zu eigen gemacht und »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« auch als ihre eigene »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« (GS 1) anerkannt und bezeichnet.

John Henry Newman war, noch vor aller theologischen Einzelauseinandersetzung, in der Art und Weise, wie er Theologie trieb, wie er die Freuden, Hoffnungen, Errungenschaften und Nöte seiner Zeit aufgriff, Theologie als Antwort auf die Fragen der Menschen seiner Zeit formulierte und dafür die kulturellen Errungenschaften der Gegenwart nutzbar machte, Vorbild für heutiges theologisches Mühen, wie es im II. Vatikanum exemplarisch Gestalt gefunden hat. Dahinter darf die Kirche nicht mehr zurückfallen, wie groß die Versuchung auch sein mag, sich als kognitive Minderheit abzuschließen, nach innen straffe Disziplin zu üben und Fragen von außen einfachhin als Glaubensgefährdung abzutun.

<sup>5</sup> Die Eröffnungsrede zum Konzil ist jetzt eingehend analysiert bei L. Kaufmann–N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg–Brig 1990, S. 107–150, hier S. 125 f.

## II. Die Kirche als Mysterium

Seit seinem Engagement in der Oxford-Bewegung war für Newman die Kirche ein zentrales Thema. Kirche war ihm nicht allein eine gesellschaftliche Wirklichkeit, eine institutionelle Größe, sondern eine Glaubensrealität. Er wandte sich gegen die protestantische Vorstellung, die in der Kirche allein den Zusammenschluß von Menschen gleichen Glaubens sah. Er kritisierte aber auch die neuscholastische Vorstellung von der Kirche als »societas perfecta«, die die Ekklesiologie fast völlig auf Hierarchologie, auf die Lehre vom Amt reduzierte, eine Konzeption, die Johann Adam Möhler mit den Worten verspottet hatte: »Am Anfang hat Gott die Hierarchie geschaffen, und damit war bis zum Ende der Zeiten für die Kirche mehr als genug gesorgt.«

Im Gegensatz zu beiden Konzeptionen, die dahin tendierten, Kirche auf ihre äußere Gestalt zu reduzieren, sah Newman in der Kirche nach urchristlichem Vorbild ein Mysterium, eine gottgestiftete Wirklichkeit, getragen von seinem Wort und von den Sakramenten. Diese Kirche geht dem Glauben der Gläubigen voraus, sie vermittelt die Gemeinschaft mit Christus. »Die Kirche ist, wo Christus gegenwärtig ist — das ist recht eigentlich die Begriffsbestimmung der Kirche.«<sup>6</sup> Durch seinen Geist ist Christus in seiner Kirche in der Welt gegenwärtig. »Was sein irdischer Leib war, während er sichtbar auf Erden weilte, das ist jetzt die Kirche. Sie ist das Werkzeug seiner göttlichen Macht; sie ist dasjenige, dem wir nahen müssen, wenn wir Gutes von ihm erlangen wollen.«<sup>7</sup>

Die Kirche ist zufolge Newman zunächst eine geistliche Wirklichkeit, überall dort lebendig, wo das Werk Jesu lebt. Das in unserer Zeit noch verborgene Reich Gottes findet in der sichtbaren Kirche eine konkrete Gestalt. »Obschon nicht von dieser Welt, ist es doch in der Welt und hat eine sichtbare, greifbare Gemeinschaftsform. Es besteht aus Menschen und hat sich entwickelt nach den Gesetzen, nach welchen sich menschliche Gesellschaftsverbindungen entwickeln.«<sup>8</sup> Die sichtbare Kirche ist dabei der Weg zur unsichtbaren Kirche: Durch sie kommen wir zur unsichtbaren, und in ihr wird die unsichtbare geboren und kommt zur Reife. Schon aus seiner anglikanischen Zeit, mehr noch nach seiner Konversion, finden wir eine Fülle von Zitaten, denen zufolge Newman die Kirche als Heilswirklichkeit ansieht, wo durch sichtbare Zeichen, durch das Amt und durch die Sakramente, unsichtbare Gnade vermittelt wird. Kirche ist »Organ übernatürlicher Gnade«, »Schatzkammer und unmittelbarer Kanal der Gnade«, »göttliche Ordnung, die verborgene Kraft und Leben einem jeden vermittelt, der an ihr teilhat«. »Die Kirche und ihre Sakramente sind die göttlich angeordneten und unmittelbar sichtbaren Mittel, um der Seele etwas zu verleihen, was in sich selbst übernatürlich und unsichtbar ist.«<sup>9</sup> Weil er diese urchristliche Überzeugung von der Heilsbedeutung des Sakraments, des Amtes, insbesondere der Autorität des Bischofsamts, in den protestantischen Kirchen kaum realisiert fand, fühlte Newman sich zur Konversion verpflichtet.

<sup>6</sup> J.H.Newman, Die Kirche. Übertragung und Einführung von Otto Karrer, Einsiedeln-Köln 1945 f., Bd. II, S. 32.

<sup>7</sup> A. a. O. Bd. I, S. 156 f.

<sup>8</sup> A. a. O. Bd. II, S. 187.

<sup>9</sup> A. a. O. Bd. II, S. 40 f.

Mit dieser Sicht von Kirche hat Newman einen Anstoß gegeben für die Ekklesiologie des II. Vatikanums. Hier wird Kirche nicht mehr, wie im katholischen Denken geläufig, als »societas perfecta«, geprägt von amtlichen Strukturen, sondern zunächst als Geheimnis, als Mysterium charakterisiert (LG 1). Dieser Begriff war auf dem Konzil umstritten, schien er doch die Bedeutung der amtlichen Strukturen zu relativieren und eine Annäherung an die vor allem in der protestantischen Theologie vertretene Vorstellung von einer unsichtbaren Kirche zu implizieren. Das Wort von der Kirche als Mysterium besagt nicht, sie sei etwas Rätselhaftes, Unbegreifliches, Dunkles, das unserem Denken von vornherein entzogen wäre, an das man nicht rühren darf, das als geheimnisvolle Größe über unserem Alltag schwebt. Mit dieser Aussage des Konzils soll nicht der Schleier des Geheimnisvollen über konkrete Fragen gelegt und Schuld und Versagen der Kritik entzogen werden. Kirche als Geheimnis soll besagen: sie hat teil am Heilsratschluß Gottes, der in der Geschichte durch Jesus verwirklicht wurde, und der durch die Zeiten hindurch in ihr lebendig bleibt und in ihr konkrete Gestalt gefunden hat. Kirche repräsentiert bereits jetzt die Erlösung, sie ist aber auch Werkzeug und Zeichen für das noch ausstehende Heil. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern sie hat auf das Reich Gottes hinzuweisen, es anfanghaft auch schon zu verwirklichen, nicht aber, sich selbst zu pflegen und darzustellen.

In dieser Sicht der Kirche als Mysterium, als göttliche Stiftung um des Reiches Gottes willen, hat die heutige Ekklesiologie in Newman einen ihrer Vorläufer. Er hat diese urchristliche Vorstellung von Kirche wieder fruchtbar gemacht und sie für die Ekklesiologie des 19. und des 20. Jahrhunderts vermittelt. Und er hat auch das kritische Potential genutzt, das diese Sicht der Kirche birgt. Insofern steht Newman in dieser Fragestellung in einer historischen Kontinuität zur heutigen Ekklesiologie.

### III. Geschichte und Entwicklung

Newman entwickelte seine Theologie nicht im Interesse akademischer Gelehrsamkeit, sondern aus existenzieller Betroffenheit und Not. Dies gilt in besonderer Weise für seine Vorstellung von Geschichte und Lehrentwicklung. Newman kam, vornehmlich in der Auseinandersetzung um den Trakt 90<sup>10</sup>, zu der Erkenntnis, daß jedenfalls weite und einflußreiche Kreise der anglikanischen Kirche bewußt nicht auf dem Boden der Alten Kirche stehen wollten, daß sie die Apostolizität, wie er sie verstand, preisgegeben hatten und damit nicht mehr Kirche des Credo sein konnten. Auch der römische Katholizismus schien ihm durch Glaubensneuerungen, durch neue Dogmen und abergläubische Formen

<sup>10</sup> Newman war Mitbegründer der Oxford-Bewegung in der Anglikanischen Kirche, die ihre Vorstellungen in den »Tracts for the Times« (Zeitgemäße Traktate) einer breiten Öffentlichkeit darstellte. Im Tract 90 vom Febr. 1841 zeigte er anlässlich mehrerer Konversionen zum Katholizismus auf, daß diese eine Überreaktion seien. Man könne auch in der Anglikanischen Kirche auf dem Boden der Alten Kirche stehen; dazu sei es lediglich notwendig, die 39 Artikel als die wichtigste Bekenntnisschrift des Anglikanismus im konsequent altkirchlichen, katholischen Sinn zu interpretieren. Die Anglikanische Kirche müsse sich in diesem Sinne reformieren, um apostolisch zu bleiben. Dieser Traktat führte zu einer heftigen Kontroverse, in der sich auch viele Bischöfe gegen Newmans Vorstellung von der Apostolizität der Kirche aussprachen.

der Frömmigkeit die Verbindung mit dem Ursprung preisgegeben zu haben. Im Ringen um die Entscheidung, ob er zum Katholizismus konvertieren dürfe, verfaßte Newman seine Studie über die Entwicklung der christlichen Lehre, in der er der Frage nachging, in welchem Umfang und nach welchen Kriterien eine Lehrentwicklung legitim sei, die über den Ursprung hinausführt und diesem dennoch treu bleibt. Die Abhandlung »Über die Entwicklung der Glaubenslehre«<sup>11</sup> verdankt ihr Entstehen dieser Gewissensnot.

Newman mußte feststellen, daß zu seiner Zeit weder die protestantische noch die katholische Theologie dem Problem der Geschichte im allgemeinen und den historischen Fakten im besonderen gerecht zu werden vermochte. Die protestantische Forschung sah im Verlauf der Geschichte fast nur den Abfall vom Ursprung: »Hier stehen Päpste gegen Päpste, Konzilien gegen Konzilien, die einen Väter gegen die anderen, dieselben Väter gegen sich selbst, ein Konsens von Vätern eines Zeitalters gegen einen Konsens von Vätern eines anderen Zeitalters, die Kirche eines Zeitalters gegen die Kirche eines anderen Zeitalters.«<sup>12</sup> Angesichts dieser sich widersprechenden Äußerungen der Tradition gebe es als Lösung nur den Rückzug auf die Schrift allein; sie allein sei unerschütterliches Fundament, während die späteren Vorstellungen nur als Abfall von der Schrift und damit vom apostolischen Ursprung zu verstehen seien. Hier wurde das Problem der Dogmenentwicklung als solches mittels der Theorie vom Abfall desavouiert.

In der katholischen Theologie wurde die Frage der Geschichte kaum zur Kenntnis genommen. Zumeist ging man unbesehen davon aus, daß die heutige Gestalt des Glaubens immer schon, d. h. vom Ursprung her unverändert war und sich letztlich schon in der Schrift finde.<sup>13</sup> Die Identität der Glaubenslehre wurde in der Selbigkeit der Formulierung angesiedelt. Daneben findet sich die Konzeption, Dogmenentwicklung zu betrachten als die logische Entfaltung dessen, was immer schon inklusiv geglaubt worden und was im schon früher bestehenden Glaubenssatz bereits mit eingeschlossen gewesen war. Dogmenentwicklung geschieht demnach auf dem Weg logischer Schlußfolgerung; sie hat als Ziel die je größere Ausdrücklichkeit und Klarheit einer immer schon bekannten Aussage. Verbale Unveränderlichkeit oder Weiterentwicklung durch Explikation von inklusiv bereits Geglaubtem: das waren die neuscholastischen Lösungsversuche des Problems der Geschichtlichkeit des Dogmas.

Newman war überzeugt, daß alle diese Konzeptionen dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte nicht gerecht zu werden vermochten. Historische Forschung zeigt, daß die

<sup>11</sup> *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845, 3. (erheblich überarbeitete) Aufl. 1878. Deutsch: *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, *Ausgewählte Werke* Bd. VIII, Mainz 1969. In dieser Übersetzung sind im Apparat die Differenzen zwischen 1. und 3. Auflage angegeben.

<sup>12</sup> So faßte Newman die protestantische Sicht der Dogmengeschichte mit einem Zitat von Chillingworth zusammen, a. a. O. S. 10.

<sup>13</sup> So z. B. der junge Ignaz v. Döllinger in seiner Schrift: *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*. Historisch-theologische Abhandlung, Mainz 1826, S. 1: »Es ist bekanntlich der erste und heiligste Grundsatz der katholischen Kirche, kein Dogma anzunehmen, welches nicht in der Tradition aller früheren Jahrhunderte vollkommen gegründet ist; und wenn es möglich wäre, durch vollgültige Beweisgründe darzutun, daß seit dem Ursprunge des Christentums bis auf unsere Zeiten auch nur in einem einzigen Glaubensartikel eine wesentliche Veränderung stattgefunden habe und von der Kirche angenommen worden sei, so würde diese Kirche in ihrem Grundprinzip, der Katholizität, angegriffen sein, und der Vorzug der Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, welchen sie vor allen übrigen christlichen Religionsparteien ausschließlich zu besitzen sich rühmt, wäre ihr entrissen.«

Dogmen der Geschichte unterworfen sind, und daß sie auf anderem Weg entstanden als durch logische Klarstellung dessen, was in früheren Dogmen und in Sätzen der Schrift inklusiv bereits ausgesagt war. Können sie dennoch in Kontinuität mit dem Ursprung stehen, also apostolisch sein? Läßt sich eine Vorstellung denken, die dem historischen Verlauf gerecht wird und dennoch die Identität der jeweiligen Glaubensaussage mit dem Ursprung festhält?

In dieser Fragestellung hat Newman seine Theorie von der Identität in der Entwicklung ausgearbeitet. Sie erlaubte es ihm, eine tatsächliche qualitative Weiterentwicklung über den Ursprung hinaus anzunehmen, also den historischen Fakten gerecht zu werden, andererseits aber auch die Kontinuität der Kirche und ihrer Lehre mit dem Glauben der Apostel festzuhalten. Die Identität ist nicht eine Selbigkeit in der Einzelaussage oder eine nur logische Explikation, sondern sie hat die Form organischen Wachstums. So wie Raupe und Schmetterling trotz ihres grundverschiedenen Aussehens dennoch das gleiche Individuum darstellen, so auch die christliche Lehre in ihren unterschiedlichen Entwicklungsstufen. Die Identität liegt nicht in der Unverändertheit des Satzes, sondern in der Kontinuität der organischen Weiterbildung. Die Tatsache, daß das römisch-katholische Lehrsystem über die Schrift hinausgeht, beweist also für sich allein keineswegs notwendigerweise einen Bruch mit dem Ursprung.

Darüber hinaus mußte in einem zweiten Schritt dargetan werden, daß es sich bei einer Weiterentwicklung um eine legitime Entfaltung und nicht um eine Fehlentwicklung handelt. Denn aus der Tatsächlichkeit einer Entwicklung allein läßt sich nicht auf ihre Legitimität schließen. Es gibt auch den Abfall und den Bruch mit dem Ursprung. Newman stellte in einem zweiten Teil seiner Abhandlung Kriterien auf, die eine legitime Fortentwicklung von einer Korruption unterscheiden lassen. Eine legitime Entwicklung und nicht eine Korruption liegt vor, »wenn die Idee ein und denselben Typus behält, dieselben Prinzipien, dieselbe Organisation; wenn ihre Anfänge ihre nachfolgenden Phasen vorwegnehmen, und ihre späteren Erscheinungsformen ihre früheren schützen und fördern; wenn sie die Fähigkeit zur Assimilation und zum Wiederaufleben hat und eine kraftvolle Aktivität am Anfang bis zu Ende«. <sup>14</sup>

In einem sehr ausführlichen dritten Teil wies Newman an allen Kontroverspunkten zwischen der protestantischen und der römisch-katholischen Auffassung nach, daß es sich in der katholischen Aussage jeweils um eine legitime Entwicklung und nicht um eine Korruption des Ursprungs handle, mit anderen Worten, daß die römisch-katholische Kirche trotz aller Veränderungen, die sie nun einmal durchgemacht hat, dennoch die apostolische Kirche des Credo ist. Diese Erkenntnis erlaubte ihm seine Konversion.

Mit dieser Abhandlung hat sich Newman einer Thematik gewidmet, die die neuzeitliche Theologie zutiefst prägt und bestimmt: die Geschichtlichkeit des Dogmas. Seit der Überwindung einer Neuscholastik, die den historischen Befund bezüglich des Dogmas kaum ernst zu nehmen vermochte, ist jede Theologie heute mit diesem Problem konfrontiert. Newman hat dabei den Weg gewiesen, indem er forderte: Die Identität des katholischen Lehrsystems liegt nicht in einer Selbigkeit der Einzelaussage, sie zeigt sich vielmehr in der Form organischer Entwicklung. Welche Bedeutung dieser Entwurf Newmans

<sup>14</sup> Über die Entwicklung der Glaubenslehre, S. 153.



hatte, zeigt sich darin, daß ein halbes Jahrhundert später Alfred Loisy Newmans Schrift über die Dogmenentwicklung heranzog und auf dieser Basis sein Werk »L'Évangile et l'Église« verfaßte, das zur Programmschrift und zum Auslöser des sog. »Modernismus« werden sollte.<sup>15</sup> Loisy und der Modernismus wurden kirchenamtlich verurteilt, und weit hin herrschte am Beginn unseres Jahrhunderts der Eindruck, mit diesen Verurteilungen solle posthum auch Newman getroffen werden. Jedenfalls wurde durch die Verurteilung des Modernismus das Problem von Dogma und Geschichte, das Verhältnis von Identität und Wandel nicht gelöst. Welche Brisanz das Thema bis heute hat, zeigt sich in den Auseinandersetzungen um den französischen Erzbischof Lefebvre, der der Kirche des Konzils vorwirft, nicht mehr die Kirche der Tradition zu sein, weil sie mit vielen verbindlichen Aussagen aus dem 19. Jahrhundert gebrochen hat. Newman hat damit Ernst gemacht, daß ein tiefgreifender Wandel stattgefunden hat, der sich keineswegs in einer Explikation von schon immer Geglaubtem erschöpft. Andererseits muß dieser Wandel eben nicht einen Bruch bedeuten, sondern er kann eine durchaus legitime Entwicklung darstellen. Damit hat Newman das Problem aufgezeigt und einen Weg gewiesen, selbst wenn wir heute in der Durchführung dieser Konzeption an manchen Punkten weiter differenzieren müssen und das organologische Modell der Entwicklung nicht mehr unbesehen übernehmen können.

#### IV. Newman und die Ökumene

Es ist ungewöhnlich, Konvertiten als Ökumeniker zu bezeichnen. Sie sind häufig geneigt, die Kirche, die sie verlassen haben, in dunklen Farben zu zeichnen, und diese wird leicht die Redlichkeit der Motive derer in Frage stellen, die sich von ihr abgewandt haben. Auf der anderen Seite wird die Gemeinschaft, der sie sich angeschlossen haben, Konvertiten leicht als Trophäen ins Feld führen, um ihre Überlegenheit darzutun.

Derartige Kontroversen sind auch im Falle Newmans nicht ausgeblieben; allerdings tat er alles, um solche Auseinandersetzungen möglichst zu vermeiden und Spannungen abzubauen. Im Dezember 1863 schrieb Charles Kingsley, Professor für Geschichte an der Universität Cambridge: »Wahrheit um ihrer selbst willen ist nie eine Tugend des römischen Klerus gewesen. Father Newman belehrt uns, daß sie das nicht zu sein brauche und im allgemeinen nicht einmal sein solle, daß List die Waffe ist, welche der Himmel den Heiligen gibt.«<sup>16</sup> Damit war Newman in seiner Redlichkeit angegriffen und mußte sich zur Wehr setzen. Er tat dies in einem Buch unter dem Titel »Apologia pro vita sua«, in dem er die Geschichte seines religiösen Lebensweges darlegte und die Gründe aufzeigte, die ihn zu seiner Konversion geführt hatten.<sup>17</sup> So entstand eine Autobiographie, in der Newman ausführlich Dokumente aus der Oxford-Bewegung darlegte und aus seinen

<sup>15</sup> Zum Einfluß Newmans auf Loisy und dessen Werk *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902 (deutsch: *Evangelium und Kirche*, München 1904) siehe P. Neuner, Alfred Loisy, in: *Klassiker der Theologie*, hg. v. H. Fries-G. Kretschmar, Bd. II, München 1983, S. 221–240.

<sup>16</sup> Zitiert nach G. Biemer, John Henry Newman. Leben und Werk, Mainz 1989, S. 123.

<sup>17</sup> *Apologia pro vita sua*, 3. Aufl. 1864; deutsch mit dem Untertitel: *Geschichte meiner religiösen Überzeugungen* als Bd. I der ausgewählten Werke, Mainz 1951.

Briefen und Tagebuchnotizen zitierte. Er wollte darlegen, wie seine Konversion aus innerer Notwendigkeit seinem Engagement in der Oxford-Bewegung folgte. Das Buch zeigte Newman als Theologen, dem es möglich war, katholisch zu werden, ohne auf der Gemeinschaft herumzutrapeln, der er früher seine höchsten Ideale geschuldet hatte. Auch Newmans frühere anglikanische Freunde waren tief bewegt, fühlten sie sich doch mit großer Sympathie behandelt und keineswegs von einem Apostatenhaß überzogen. Es begegnete ihnen Wärme statt Eis, Großzügigkeit statt Enge, Zuneigung, wo sie auf Ärger gefaßt waren. Die Apologie »brachte in der englischen Öffentlichkeit ein neues Bild des katholischen Priesters zum Vorschein, der alles andere als eng und ferngesteuert war, der vielmehr die Kultiviertheit besten englischen Denkstils mit römisch-katholischem Glauben verband«. <sup>18</sup> Das Buch war Newmans Comeback in die Öffentlichkeit der englischen Gesellschaft.

Die Sympathie, die Newman für die anglikanische Kirche hegte, beschränkte sich dabei nicht auf eine persönliche Fairneß gegenüber seinen früheren Weggefährten; er hielt auch deren Kirche als solche nach wie vor in hohen Ehren. So heißt es in der Apologia: »Es ist ganz ausgeschlossen, daß ein so großer Teil der Christenheit sich um nichtiger Dinge willen von der Gemeinschaft mit Rom losgesagt und 300 Jahre lang den Protest aufrechterhalten hätte ... Alle Irrtümer sind auf die eine oder andere Wahrheit gegründet und schöpfen aus ihr das Leben, und der Protestantismus, der so weit verbreitet ist und schon so lange besteht, muß eine große Wahrheit oder viele Wahrheiten in sich haben und für dieselben Zeuge sein«. <sup>19</sup> Newman selbst hat nicht vergessen, daß es die anglikanische Kirche und die Theologie der Oxford-Bewegung waren, die ihm den Weg in die katholische Kirche ebneten: »Die englische Kirche war für die Vorsehung das Werkzeug, mir große Wohltaten mitzuteilen. Wenn ich als Dissenter geboren wäre, dann wäre ich vielleicht nie getauft worden; wäre ich als englischer Presbyterianer geboren worden, hätte ich vielleicht nie die Gottheit unseres Herrn und Heilands erkannt; wäre ich nicht nach Oxford gekommen, dann hätte ich vielleicht nie von der sichtbaren Kirche, von der Tradition und anderen katholischen Lehren gehört. Und da ich von der anglikanischen Staatskirche selbst so viel Gutes empfangen habe, kann ich den Mut oder vielmehr so wenig Liebe haben, ihre Vernichtung zu wünschen, wenn man bedenkt, daß sie für so viele andere dasselbe tut, was sie für mich getan hat?« <sup>20</sup> Diese Sätze schrieb Newman zu einer Zeit, wo weite Kreise der katholischen Hierarchie überzeugt waren, »die Einheit der Christen werde am ehesten und faktisch dadurch erreicht, daß die nichtkatholischen Konfessionen und Glaubensgemeinschaften einem fortlaufenden Prozeß der Selbstaflösung verfallen. Den Gewinn davon werde ... die katholische Kirche haben, damit werde auch die Einheit der Kirche und der Christenheit hergestellt«. <sup>21</sup> Ganz im Gegenteil zu dieser Einstellung war Newman überzeugt: »Gegenwärtig ist sie (= die anglikanische Kirche) eine viel bessere Stütze der Wahrheit in England, als jede andere Religionsform es wäre

<sup>18</sup> G. Biemer, a. a. O. S. 133.

<sup>19</sup> Apologia pro vita sua, S. 221 f.

<sup>20</sup> Apologia pro vita sua, S. 343.

<sup>21</sup> So die Zusammenfassung bei H. Fries in seinem Aufsatz über John Henry Newman. Ein Wegbereiter christlicher Einheit, in: ders., Ökumene statt Konfessionen?, Frankfurt 1977, S. 151–168, hier S. 167.

oder die katholische Kirche es sein könnte«. <sup>22</sup> Sie ist derzeit in England das einzige wirk-  
same Bollwerk gegen den Unglauben. »Solange sich die Dinge nicht sehr ändern, schwä-  
chen wir mit Oxfords Schwächung unsere Freunde, schwächen unsern eigenen (de facto)  
παιδαγωγός (Lehrmeister) zur Kirche hin. Nicht die Katholiken haben uns zu Katholiken  
gemacht; Oxford machte uns katholisch«. <sup>23</sup>

In Rom und in der Umgebung Mannings, des ultramontanen Kardinals und Erzbischofs  
von Westminster, erwartete man von Newman, daß er eine Bewegung von Konversionen  
zum Katholizismus initiieren würde, das Problem der gespaltenen Christenheit sollte  
durch eine Flut von Einzelkonversionen gelöst werden, die Christlichkeit der anderen  
Gemeinschaften damit austrocknen. Dieser Vorstellung hat sich Newman nicht unterwor-  
fen. »Bei der Propaganda sind Konversionen und sonst nichts der Beweis, daß man etwas  
tut. Überall unter Katholiken bedeutet Konvertitenmachen etwas tun, und keine machen  
nichts tun. Noch mehr, in den Augen der Propaganda, des Kardinals und der Katholiken  
im allgemeinen müssen es glänzende Konversionen großer Männer, vornehmer Männer,  
Gelehrter sein, nicht einfach Armer ... Aber ich bin ganz anders — meine Ziele, meine  
Art zu wirken, meine Fähigkeiten gehen nach einer anderen Richtung, einer Richtung,  
die in Rom und anderswo nicht verstanden oder angestrebt wird. Nicht Konversionen  
sind mir das erste, sondern die Erbauung (die Stärkung) der Katholiken ... Ich schreckte  
davor zurück, aus gebildeten Menschen übereilte Konvertiten zu machen, aus Furcht, sie  
könnten die Kosten nicht berechnet haben und könnten nach ihrem Eintritt in die Kirche  
Schwierigkeiten bekommen«. <sup>24</sup>

Newman propagierte nicht ruhmreiche Konversionen, ganz im Gegenteil. So wie er  
selbst sich jahrelang die Konversion versagt hatte und erst nach sehr langem Zögern die-  
sen Schritt unternahm, riet er allen ab, die Kirche zu verlassen, in der sie ihre religiöse  
Prägung empfangen hatten. »Nur ein unzweifelhafter, unmittelbarer Ruf der Pflicht gibt  
einem Menschen das Recht, unsere Kirche zu verlassen, nicht aber, weil er eine andere  
Kirche bevorzugt, an ihrem Gottesdienst Freude hat oder hofft, in ihr größere religiöse  
Fortschritte zu machen, oder gar, weil er empört ist und abgestoßen wird von den Perso-  
nen und Dingen, unter denen wir in der englischen Kirche leben. Die Frage lautet ein-  
fach: Kann ich (ganz persönlich, nicht ein anderer, sondern kann ich) in der englischen  
Kirche selig werden? Könnte ich noch in dieser Nacht ruhig sterben? Ist es eine Tod-  
sünde für mich, nicht einer anderen Gemeinschaft beizutreten?« <sup>25</sup> Die Kosten einer Kon-  
version waren zu hoch, als daß eine kurzfristige Enttäuschung mit einer Kirche sie recht-  
fertigen würden. Newmans ökumenisches Ziel war nicht die Einzelkonversion, sondern  
die Erneuerung der Kirchen nach dem Bild der Alten Kirche, der Kirche der Väter und  
der Apostel. Die Kirchen, die auf der Basis der Alten Kirche aufbauen, vor allem die  
bischöflich verfaßten Kirchen, haben nach Newmans Überzeugung bereits ein hohes Maß  
an Einheit verwirklicht, sie sind einander verwandt, nicht nur getrennt. Wenn sich heute  
alle Kirchen nach dem Modell der Alten Kirche erneuern, dann wird die Einheit möglich

<sup>22</sup> Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens (Ausgewählte Werke Bd. II/III, Mainz 1957, S. 346).

<sup>23</sup> Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, S. 266.

<sup>24</sup> Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, S. 335 f.

<sup>25</sup> Apologia pro vita sua, S. 267 f.

werden. Heinrich Fries hat diese Bemühung Newmans gewürdigt: »Je mehr sich die Kirchen erneuern — im Blick auf ihren Ursprung, auf das Evangelium und auf ihre Sendung —, desto mehr wird die Einheit unter den Kirchen wachsen und zum Ziel führen.« Und er fügte hinzu: »Die Gegenwart hat keine besseren Wege anzubieten.«<sup>26</sup> Diese Bemerkung ist um so bedeutsamer, als gerade Heinrich Fries selbst zusammen mit Karl Rahner ein Modell für eine Versöhnung der Kirchen vorgelegt hat, das eine Einigung der Konfessionen auf der Basis der Alten Kirche heute für möglich erachtet.

Es ehrt die anglikanische Kirche, daß sie sich mit Newman noch zu dessen Lebzeiten ausgesöhnt hat. Weihnachten 1877 wurde ihm der Titel eines Ehren-Fellow des Trinity-Colleges in Oxford verliehen, an dem er als Fünfzehnjähriger sein Studium begonnen hatte. Diese höchste akademische Auszeichnung wurde ihm zu einer Zeit zuteil, als Katholiken durch die katholischen Bischöfe noch das Studium in Oxford verboten war. In dieser Ehrung hat sich nicht nur die Universität Oxford, sondern auch die anglikanische Kirche mit Newman versöhnt. Seit dieser Ernennung ist Newman ein Theologe der Ökumene geworden: Seine grundlegenden Gedanken sind heute zwischen anglikanischer und katholischer Kirche nicht mehr kontrovers, sondern vermögen sie eher zu verbinden. So wird heute Newman nicht nur von katholischer Seite verehrt, sondern auch von den Anglikanern in hoher Wertschätzung gehalten. Im Trinity-College in Oxford ist im Garten seine Büste aufgestellt, Newman ist übrigens das einzige frühere Mitglied dieses Colleges, dem diese Ehrung zuteil wurde. Und in St. Mary's in Oxford, der Kirche, in der er als anglikanischer Pfarrer und Vikar seine berühmten Predigten hielt, ist sein Bild, das ihn als Kardinal zeigt, an der Kanzel angebracht. Die Feiern, die zu seinem hundertsten Todestag stattfanden, wurden auch von der anglikanischen Kirche mitgetragen. Auch in ihr wird Newman heute als einer der größten Theologen und einer ihrer wichtigsten Vertreter im 19. Jahrhundert gewürdigt.

## V. Der Laie in der Kirche

Zu den wichtigsten Beiträgen Newmans für unsere heutige Theologie gehört zweifelsohne seine Theologie des Laien. Er versuchte, katholischen Laien eine möglichst gute Ausbildung zukommen zu lassen, damit sie fähig würden, ein angemessenes und begründetes Urteil auch in Fragen der Kirche und der christlichen Lehre zu geben. Im Jahr 1851 baten die irischen Bischöfe Newman, in Dublin eine katholische Universität zu gründen und das Rektorat dieser Hochschule zu übernehmen. Newman nutzte diese Gelegenheit, denn er war überzeugt, daß die größte Schwäche der katholischen Kirche in den angelsächsischen Ländern ihr intellektueller Tiefstand war; war Katholiken doch das Studium an den bekanntesten Universitäten verboten und die Ausbildung des Klerus recht mittelmäßigen Priesterseminarien anvertraut. Newman schwebte eine katholische Universität nach dem Vorbild Oxfords vor. In ihr sollte die Theologie einen wichtigen Platz einnehmen, denn nur im Austausch und in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Wissen-

<sup>26</sup> H. Fries, John Henry Newman, in: *Klassiker der Theologie* Bd. II, hg. v. H. Fries–G. Kretschmar, München 1983, S. 151–173, hier S. 172.

schaften könne sie recht gedeihen. In einer Vortragsreihe, die zu einem stattlichen Buch wurde, stellte Newman »das Wesen der Universität«<sup>27</sup> dar, so wie sie ihm als Ideal erschien und wie er sie in Dublin verwirklichen wollte.

Von besonderer Bedeutung ist dabei sein Konzept der »freien Bildung«. Diese freie Bildung hat ihre Bedeutung in sich selbst. Sie stellt ohne Zweckgebundenheit, ohne Rücksicht auf Brauchbarkeit und unmittelbaren Nutzen einen Wert in sich dar. Die Universität sollte nicht nur der Qualifikation des Menschen zu einem bestimmten Beruf dienen, sondern ihn in seiner Ganzheit formen. Der Gebildete ist befähigt, sein Urteil selbst zu treffen, eine rechte Entscheidung zu fällen. Ziel dieser Bildung ist der Gentleman, der im Umgang mit der Wirklichkeit in allen ihren Dimensionen so qualifiziert ist, daß er leicht mit ihr fertig wird und selbst sein Urteil angemessen fällen kann. Das gilt auch in religiösen Fragen. Katholiken sollten durch eine umfassende Bildung ihr eigenständiges Urteil gewinnen, zu einem selbständigen Gewissensentscheid befähigt werden und dadurch zu mündigen Partnern des Klerus werden, auch in kirchlichen Angelegenheiten. Newmans Einsatz für die Universität war nicht zuletzt bestimmt von der Bemühung, einen »sensus fidelium«, einen Glaubenssinn und Glaubensinstinkt der Gläubigen zu fördern.

Eine rechte Bildung war zufolge Newman nur möglich, wenn die Studenten sich mit der Wirklichkeit in all ihren Dimensionen, auch mit all ihren Schattenseiten auseinandersetzen konnten. »Es ist ein offensichtlicher logischer Widerspruch, eine sündelose Literatur des sündigen Menschen schaffen zu wollen.«<sup>28</sup> Die Universität darf kein Kloster und kein Seminar sein, sondern »eine Stätte, an der Menschen aus der Welt für die Welt befähigt und ausgerüstet werden.«<sup>29</sup> Nicht eine gefilterte Wirklichkeit darf den Studenten vorgesetzt werden, sondern sie müssen zu einer Haltung befähigt werden, die sie selbst zur Unterscheidung der Geister qualifiziert.

Diese so ganz unklerikale Konzeption der Universität und des Bildungsideals stieß Mitte des 19. Jahrhunderts auf ein verbreitetes Unverständnis der Bischöfe. Ihre Vorstellung war orientiert an der überkommenen philosophisch-theologischen Hochschule, in der eine geschlossene katholische Kultur und Denkwelt auch die nichttheologischen Fächer bestimmte. Daß es in Newmans Universität Klubräume für die Studenten, unkontrollierte Freizeit und sogar Billardtische geben sollte, war für sie nicht mitvollziehbar. Und als unter den 32 Professoren, mit denen im Mai 1856 der Lehrbetrieb aufgenommen wurde, nur fünf Priester waren, wurde der Vorwurf der Unkirchlichkeit immer lauter. Newman wollte unter diesem Verdacht sein Werk nicht weiter führen, er gab auf und kehrte 1858 nach Birmingham zurück. Seine Vorstellung von einer katholischen Universität war für den Augenblick gescheitert.

Brisanter wurde die Kontroverse um die Bildung von Laien ein Jahr später anlässlich eines Aufsatzes in der Zeitschrift »Rambler«, in dem die Bedeutung der Laien in der Kirche in besonderer Weise betont und unterstrichen wurde. Es hieß hier: »Bei der Vorberereitung einer Lehrentscheidung werden die Gläubigen befragt (consulted), so auch vor

<sup>27</sup> Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt (ausgewählte Werke Bd. V), Mainz 1960.

<sup>28</sup> Vom Wesen der Universität, S. 222.

<sup>29</sup> Vom Wesen der Universität, S. 225.

kurzem bei der Frage der unbefleckten Empfängnis.« Diese Aussage war von der Hierarchie als häretisch inkriminiert worden, vor allem der Begriff »consulted« wurde als Anmaßung der Laien verstanden. In Antwort auf diese Angriffe verfaßte Newman einen Artikel über das Recht der Laien, in Glaubensfragen konsultiert zu werden. Er stellte an Hand der Auseinandersetzung um den Arianismus im 4. Jahrhundert dar, daß die Stimme der Tradition und der rechte apostolische Glaube in der Vorgeschichte und in der Rezeption von Nizäa nicht durch die Konzilien, nicht durch die Bischöfe, sondern allein durch den »sensus fidelium«, den Glaubenssinn der Gläubigen, zum Ausdruck gebracht und gerettet worden sei. In dieser Studie über das 4. Jahrhundert kommt Newman zu der Aussage, »daß in dieser Zeit der ungeheuersten Verwirrung das erhabene Dogma von der Göttlichkeit unseres Heilandes weit mehr von der ›Ecclesia docta‹ als von der ›Ecclesia docens‹ verkündet, bekräftigt und bewahrt wurde«. Vor allem wurde Newman die Aussage übelgenommen, »daß die Gesamtheit des Episkopats als Körperschaft ihrem Amte untreu war, während der Laienstand als Ganzes seiner Taufgnade treu blieb«. <sup>30</sup> Die Darlegung Newmans gipfelte in der Formulierung, »daß das nizänische Dogma während der größeren Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht durch die unerschütterliche Festigkeit des römischen Stuhles, der Konzilien oder Bischöfe, sondern durch den ›consensus fidelium‹ aufrechterhalten wurde«. <sup>31</sup> Wenn schon in der grundlegenden Glaubensaussage, nämlich im Dogma von Nizäa, der Glaube nicht durch die Bischöfe, und schon gar nicht durch den römischen Bischof, letztlich auch nicht durch das Konzil, sondern durch die Laien bewahrt wurde, dann haben auch heute in der Kirche die Laien das Recht, in Glaubensausagen gehört und befragt zu werden. Sie sind Zeugen der katholischen Wahrheit, sie sind als Gemeinschaft mit einem Glaubensinstinkt begnadet und sie haben ein feines Gespür für Irrlehren. Der »sensus fidelium« hat damit theologische Qualität. Es geht bei der Frage der Erkenntnis des Glaubens durch Laien nicht nur um praktische Dinge, etwa Fragen der Liturgie, der Gottesdienstordnung, der Organisation einer Pfarrei, sondern auch um die rechte Lehrverkündigung.

Diese Aussagen wurden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als völlig unpassend empfunden; man hat sie Newman letztlich nie mehr verziehen. So schrieb der englische Monsignore Talbot an Erzbischof Manning: »Wenn den englischen Laien kein Dämpfer aufgesetzt wird, werden sie die Leiter der katholischen Kirche in England sein, an Stelle des Heiligen Stuhls und des Episkopats. Es ist vollkommen richtig, daß Newman in Rom immer verdächtig war ... Welches ist das Gebiet der Laien? Zu jagen, zu schießen, sich zu unterhalten. Diese Dinge verstehen sie; aber sich in kirchliche Angelegenheiten zu mischen, haben sie gar kein Recht ... Dr. Newman ist der gefährlichste Mann in England.« <sup>32</sup>

Newman kämpfte zeit seines Lebens mit dieser Geisteshaltung. Weiten Kreisen in der katholischen Hierarchie war daran gelegen, die Laien unwissend und ungebildet zu halten, dann braucht man sie nicht befragen oder überhaupt nur in Betracht zu ziehen. Demgegenüber ging es Newman darum, Laien die nötige Bildung zu vermitteln, damit sie

<sup>30</sup> Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: Polemische Schriften (Ausgewählte Werke Bd. IV), Mainz 1959, S. 253–292, hier S. 271 f.

<sup>31</sup> A. a. O. S. 273.

<sup>32</sup> So George Talbot, Domkapitular von St. Peter, Rom, und Vertrauter Papst Pius' IX. in einem Brief an Erzbischof Manning, veröffentlicht in: Newman, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, S. 458 f.

einen rechten Glaubensinstinkt und Glaubenssinn und damit ein feines Gespür für Irrlehren entwickeln konnten. Nur durch den Zugang zu einer rechten Bildung kann in der Kirche der »sensus fidelium« entwickelt werden. Newman schloß seinen Aufsatz über die Befragung der Gläubigen mit den bemerkenswerten Sätzen: »Ich denke, daß die ›lehrende Kirche‹ sicher glücklicher ist, wenn sie solch begeisterte Anhänger um sich hat, wie es hier dargestellt ist, als wenn sie die Gläubigen vom Studium ihrer göttlichen Lehren wie vom Mitfühlen mit ihren heiligen Betrachtungen fernhält und von ihnen nur eine ›fides implicita‹, einen nichtentfalteten Glauben an ihr Wort haben will, was bei den Gebildeten mit Indifferenz und bei den Einfachen mit Aberglauben enden wird.«<sup>33</sup>

Newman paßte in dieser Einstellung nicht in die offizielle kirchliche Landschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Damals waren Kräfte am Werk, und sie vermochten sich zunächst durchzusetzen, die nicht die freie Bildung, die Mündigkeit des Laien, die geistige Auseinandersetzung, sondern Gehorsam, Autorität und Verurteilung praktizierten. Diese Haltung bestimmte die katholische Theologie bis zum II. Vatikanum. Zwar hat man zumindest seit Papst Pius XI. und der Propagierung der »Katholischen Aktion« die Mitarbeit von Laien geschätzt, aber nur in unmittelbarer und direkter Unterordnung unter den Klerus. Sie erschienen als »verlängerter Arm der Hierarchie«, sie konnten nur dort und nur so tätig werden, wie es die Hierarchie ihnen vorschrieb und es zuließ.<sup>34</sup>

Es ist bekannt, daß das II. Vatikanische Konzil mit dieser Konzeption einfachhin gebrochen hat. Das Konzil bemühte sich, jede Art des Klerikalismus zu vermeiden, Laien nicht mehr negativ zu umschreiben als Nicht-Kleriker oder Nicht-Fachleute, sondern ihnen ihren Ort als Glieder des Volkes Gottes zuzuweisen. So heißt es: »Der Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt« (LG 33). Entscheidend ist hier das betonte »selbst«. Laien haben teil am Apostolat der Kirche selbst, sie sind von Christus selbst dazu berufen. Damit ist das Konzept vom »verlängerten Arm der Bischöfe« einfachhin fallengelassen.

Mit diesen Aussagen hat sich das Konzil dem angenähert, was Newman vor mehr als hundert Jahren forderte. Dabei ist zu beachten: Nach Newmans Überzeugung haben die Laien nicht nur das Recht, in peripheren und nebensächlichen Fragen in der Kirche mitzuwirken, vor allem werden sie nicht auf einen »Weltdienst« begrenzt, so als hätten sie in der Kirche nichts mitzureden. Ganz im Gegenteil: Selbst in der zentralen Frage der Bewahrung des rechten Glaubens, der Weitergabe des apostolischen Zeugnisses, haben sie das Recht, befragt und gehört zu werden. Wird ihre Stimme nicht wahrgenommen, fehlt Wesentliches im christlichen Zeugnis. Mit diesen Aussagen hat Newman einen Rahmen eröffnet, den selbst die römische Bischofssynode über den Laien vom Oktober 1987 noch nicht eingeholt hat. Hier war Newman weiter als wir es heute sind. In allen Veröffentlichungen zum Thema »Der Laie in der Kirche« wird auf Newman Bezug genommen, so daß es sich hier nicht nur um die Auseinandersetzung um gleiche Themen handelt, sondern darüber hinaus eine historische Kontinuität vorliegt.

<sup>33</sup> A. a. O. S. 292.

<sup>34</sup> Siehe hierzu P. Neuner, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt 1988.

## VI. Unfehlbarkeit und Gewissen

Schärfer als die Auseinandersetzung um den Laien wurde die Kontroverse um die Unfehlbarkeit des Papstes. Es ist heute in der Theologie nicht mehr umstritten, daß von manchen römischen, vor allem jesuitischen Kreisen eine Unfehlbarkeit definiert hätte werden sollen, die den Papst aus der Kirche isoliert hätte, ein Bestreben, das, Gott sei Dank, so nicht durchgesetzt werden konnte. Einer der wichtigsten Vertreter dieser extremsten Position des Unfehlbarkeitsglaubens war Kardinal Manning von Westminster, ebenso wie Newman Konvertit aus dem Anglikanismus. Manning hatte ein Gelübde abgelegt, alles zu tun, die Unfehlbarkeit des Papstes in den schärfsten und weitestgehenden Formulierungen, die sich überhaupt ermöglichen ließen, zum Dogma zu erheben. Und einer seiner engsten Vertrauten, William Ward, wünschte sich jeden Tag mit der Times eine päpstliche Enzyklika, die unfehlbar erklären sollte, was er heute zu glauben habe. Vor diesem extremen Hintergrund allein ist die Auseinandersetzung um die Unfehlbarkeit, nicht nur bei Newman, sondern auch bei Döllinger, zu verstehen.

Die Unfehlbarkeitsdefinition des I. Vatikanischen Konzils steht in engstem Zusammenhang mit der Abgrenzung des Katholizismus von der modernen geistigen Welt im 19. Jahrhundert. Der Syllabus war dafür das sprechendste Beispiel. Newman schrieb: »Die Ratgeber des Heiligen Vaters sind anscheinend entschlossen, unsere Lage in England so schwierig als nur immer möglich zu gestalten. Ich sehe diesen Erfolg der Enzyklika, einen andern zu sehen bin ich nicht imstande. Wenn zu all dem noch Inhalt und Form derselben beispiellos sind, so weiß ich nicht, wie wir über ihre Veröffentlichung erfreut sein können.«<sup>35</sup>

Als das Konzil angekündigt wurde, entstand die Befürchtung, es sollte der Syllabus zum Dogma erhoben werden. Bald aber setzte sich die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit als das Zentrum der vatikanischen Diskussion durch. Newman war als Konzilstheologe nach Rom eingeladen worden, hatte diese Einladung allerdings abgelehnt, weil er sich nicht als Fachtheologe fühlte. Er schrieb seinem in Rom weilenden Bischof Ullathorne einen vertraulichen Brief über die Unfehlbarkeitsfrage, allerdings blieb die Vertraulichkeit dieses Briefs nicht gewährleistet, er kam in die Öffentlichkeit und stand im März 1870 im vollen Wortlaut in der Zeitung. »Das eigentliche Amt eines Konzils ist, den Gläubigen Hoffnung und Vertrauen einzuflößen, wenn eine große Häresie oder andere Übel drohen. Diesmal aber haben wir die größte aller Versammlungen in Rom, und sie flößt uns durch die zuständigen römischen Organe kaum anderes als Furcht und Schrecken ein ... Keine drohende Gefahr ist abzuwenden, sondern eine große Schwierigkeit soll geschaffen werden; ist das die geziemende Aufgabe für ein allgemeines Konzil? ... Was haben wir verschuldet, um behandelt zu werden, wie die Gläubigen nie zuvor behandelt wurden? Wann ist eine Lehrentscheidung de fide jemals ein Luxus übertriebener Frömmigkeit und nicht eine ernste, bittere Notwendigkeit gewesen?«<sup>36</sup>

Newman war nicht aus dogmatischen Gründen gegen die Unfehlbarkeit, er hielt sie für eine immer vertretene Lehre mit hohem theologischen Wahrheitsanspruch, nicht aber für

<sup>35</sup> Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, S. 396.

<sup>36</sup> Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, S. 543.



eine verbindliche, dogmatisierbare Aussage. Die Unfehlbarkeitsdefinition erschien ihm als inopportun. Er befürchtete von ihr eine schwere Verwirrung der Gläubigen und damit großen Schaden für die Kirche. Als Konzilshistoriker bemerkte er: Bisher haben Konzilien immer dazu gedient, in extremen Notsituationen Schaden von der Kirche abzuwenden. Dogmen waren immer die härteste und schärfste, damit auch die gefährlichste Arznei, die ein Konzil und die Kirche in Extremfällen verabreichen konnte und zu denen sie dann ihre Zuflucht nehmen mußte. Nun erschien es plötzlich so, als daß Lehrentscheidungen dogmatischer Art zum Medium einer übertriebenen und einseitigen Frömmigkeit werden sollten. Dogmen sind schärfste Medikamente in Extremsituationen, nicht Mittel, um den Glauben immer weiter anzureichern. »Warum sollte eine angriffslustige und anmaßende Partei die Herzen der Gerechten in Trauer versetzen dürfen, die der Herr sorglos gelassen hat?«<sup>37</sup>

Newmans Brief war von der Sorge getragen, daß sich die Meinungen der Ultramontanen durchsetzen könnten, und daß sich die katholische Kirche durch eine Steigerung der Autorität des Papstes bis ins Extrem von den Errungenschaften der Neuzeit und damit von der geistigen Welt noch mehr isolieren würde. Andererseits aber war ihm die Frage der Unfehlbarkeit nicht so sehr ein Stein des Anstoßes, daß er die Lehre, nachdem sie einmal definiert wurde, nicht akzeptiert hätte. Aber er gab sehr deutliche Interpretationen, wie er die Unfehlbarkeit verstand. »Ein Papst ist nicht inspiriert, er besitzt keine innere Gabe göttlicher Erkenntnis. Spricht er *ex cathedra*, so kann er wenig oder viel sagen, er wird einfach davor bewahrt, Unwahres zu sagen.«<sup>38</sup> Newman rechnete mit einer amtlichen Interpretation des Dogmas — schließlich war das Konzil nur unterbrochen und noch nicht abgeschlossen. »Wir müssen ein wenig Glauben haben, abstrakte Erklärungen bedeuten wenig — die Theologie umgibt sie mit allerlei Schranken, Erläuterungen usw. Keine Wahrheit steht für sich allein, jede wird durch andere Wahrheiten eingeordnet und in Übereinstimmung gebracht ... So wird es auch jetzt sein. Künftige Päpste werden ihre eigene Gewalt erklären und eindeutig abgrenzen.«<sup>39</sup>

Eine öffentliche Äußerung zum Unfehlbarkeitsdogma gab Newman in einem öffentlichen Brief an den Herzog von Norfolk vom 27. Dezember 1874. Er stellte dar, daß die Unfehlbarkeit an sehr enge Bedingungen gebunden ist, und daß Unfehlbarkeit inhaltlich nichts anderes besage, »als daß der Lehrer beim Lehren gegen den Irrtum gesichert ist.«<sup>40</sup> Mehr als Irrtumslosigkeit ist mit dem Begriff Unfehlbarkeit nicht verbunden. Vor allem aber ist der Papst an die Tradition und damit an die Lehre der Kirche gebunden. Er kann nichts zur Glaubenslehre erheben, was nicht in der Kirche geglaubt wurde und geglaubt wird. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist von jener der Kirche her zu verstehen, nicht um-

<sup>37</sup> A. a. O. S. 543.

<sup>38</sup> A. a. O. S. 578.

<sup>39</sup> A. a. O. S. 582. Diese eher restriktive Interpretation der Unfehlbarkeit erlaubte es Newman, das Dogma zu akzeptieren, während die exzessive Deutung, die Döllinger diesen Texten gab, und die sich sehr wohl auf das I. Vatikanum berufen kann, eine Zustimmung unmöglich machte. Es wäre aber unberechtigt, wollte man auch eine extreme Interpretation bzw. Praxis des Unfehlbarkeitsanspruchs durch Newman als gerechtfertigt ansehen. Vgl. zum Gesamtkomplex: W. Klausnitzer, *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger*, Innsbruck-Wien-München 1980.

<sup>40</sup> Kirche und Gewissen. Ein Brief an den Herzog von Norfolk, in: *Polemische Schriften (Ausgewählte Werke Bd. IV)*, Mainz 1959, S. 111–229, hier S. 213.

gekehrt. Und vor allem ist jede Äußerung des Papstes, wie altkirchliche Lehre dies immer festgehalten hat, abhängig vom Gewissensentscheid der Gläubigen. In dem Bereich, wo das Gewissen die höchste Autorität ist, kann der Papst nicht unfehlbar sein und ein Gehorsam gegen das Gewissen wäre nie die oberste Norm sittlichen und christlichen Verhaltens. »Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen. Seine eigentliche Sendung besteht darin, das Sittengesetz zu verkünden und jenes Licht zu schützen und zu stärken, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.«<sup>41</sup> Newman schloß diesen Brief mit den berühmt gewordenen Sätzen: »Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken — freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst.«<sup>42</sup>

Erst das Gewissen, dann der Papst in seinen nicht unfehlbaren und in seinen unfehlbaren Aussagen. Diese Reihenfolge und diese Gewichtung gilt es gerade in den derzeitigen Kontroversen um päpstliche Äußerungen und ihren verbindlichen Anspruch zu beachten. Sollte sich ein Papst gegen das Gewissen und seine Normativität aussprechen, hätte er nach Newmans Überzeugung den Boden der katholischen Kirche verlassen.

---

<sup>41</sup> A. a. O. S. 165.

<sup>42</sup> A. a. O. S. 171.