

ROMAN A. SIEBENROCK

## »Episteme oder Phronesis«

### Das Verunft- und Wahrheitsideal der Theologie und des Glaubens als wissenschaftstheoretische Perspektive des Modernismusstreites aus der Sicht des Werkes von John Henry Kardinal Newman

Über das Verhältnis von John Henry Newman (1801–1890) und jenen Personen, die als Modernisten in Verdacht gerieten, ist viel und ausführlich geforscht worden<sup>1</sup>. Solange die entsprechenden Unterlagen im Archiv des früheren Heiligen Officiums noch nicht ausgewertet sind, wird darüber wenig Neues zu berichten sein<sup>2</sup>. Ich setze hier die lange

1 Zum gesamten Panorama der Diskussion »Newman und der Modernismus« siehe: Arthur H. JENKINS (Hg.), *John Henry Newman and Modernism* (Internationale Cardinal-Newman-Studien XIV), Sigmaringendorf 1990. – Mit Baron Friedrich von Hügel (1852–1925) traf sich Newman noch persönlich. Von Newman ausdrücklich beeinflusst sind: Maurice Blondel (1861–1949), George Tyrell (1861–1909), Alfred Loisy (1857–1940) und Henri Bremond (1865–1933). Eine besondere Stellung nimmt in diesem Personengeflecht Baron von Hügel ein, weil er nicht inkriminiert worden ist und stets eine enge Verbindung zu Newman hielt. Während Blondel Newmans *Grammar of Assent* eingehend studierte, kann bei Tyrell und Loisy der Bezug auf Newman noch nicht hinreichend beurteilt werden. Vieles scheint als Flankenschutz zu dienen. Bremond ist der erste Biograph des Kontinents, der eine psychologische Sicht auf Newman erarbeitete, die eine ganze Generation beeinflusste, vor allem die erste deutsche Rezeption in der außerordentlichen Gestalt von Matthias Laros (1882–1965). Der Begründer der deutschsprachigen Newmanbewegung musste wegen des Modernismusverdachts auf einen Ruf nach Straßburg verzichten. Als Landpfarrer in der Diözese Trier konnte er dennoch in begrenzter Weise wirken (siehe Jörg SEILER [Hg.], Matthias Laros [1882–1965]. Kirchenreform im Geiste Newmans [Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8], Regensburg 2009).

Der hier vorliegende Beitrag greift meine frühere Studie auf und führt sie weiter: Roman E. SIEBENROCK, *Erfahrung – Geschichte – Immanenz. Theologische Herausforderungen der Moderne im Blick auf John Henry Kardinal Newmans theologische Leitideen*, in: Rainer BUCHER/Christoph HEIL/Gerhard LARCHER/Michaela SOHN-KROHNTHALER (Hg.), »Blick zurück im Zorn?« (Kreative Potentiale des Modernismusstreits. Theologie im kulturellen Dialog 17), Innsbruck/Wien 2009, 32–56.

2 Zu den Themen und Veröffentlichungen Newmans, die in Rom angezeigt worden sind, gehören nach der Sekundärliteratur mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit: die Entwicklung der christlichen Lehre, die Befragung der Glaubenden in Sachen der Lehre, seine Stellungnahme zur Verteidigung des Kirchenstaats vor 1870, seine Aussagen im Bereich der Zustimmungslern und seine Position zum Verhältnis Gewissen des Einzelnen und das Dogma von 1870. Zu einer formellen Verurteilung ist es nie gekommen. Deshalb wäre es von Interesse, die genauen Vorwürfe und die Diskussion dazu im Laufe des Verfahrens zu kennen. Die ersten Editionen aus dem Archiv der Glaubenskongregation im Bereich der Verurteilung von Alfred Loisy unterstreichen, dass z. B. der Franzose der Überzeugung war, dass Newman mitverurteilt wäre (siehe: Claus ARNOLD/Giacomo LOSITTO [Hg.], *La censure d'Alfred Loisy* [1903]. Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office [Fontes Archivi Sancti Officii Romani 4], Vatikanstadt 2009).

Diskussion voraus und fasse sie in folgender These zusammen: Newman war für alle führenden Persönlichkeiten aus dem Kreis der sogenannten Modernisten von Bedeutung, teils konstitutiv, teils als Flankenschutz. Nicht wenige waren der Meinung, dass mit den Verurteilungen unter Pius X. (1903–1914) auch das Werk Newmans getroffen wäre, da in den Formulierungen der Verurteilungen zentrale Begriffe Newmans, wie z. B. *intima evolutio dogmatis* (DH 3484) und *congeries probabilitatum* (DH 3425), angesprochen schienen, zumal die neuscholastische Theologie diesen Fragestellungen gegenüber höchst ablehnend gegenüber stand<sup>3</sup>. Dies konnte natürlich nicht unwidersprochen bleiben. Im Jahre 1909 schrieb Pius X. selbst an Bischof Edward Thomas O'Dwyer (1886–1917) von Limerick (Irland). Er lobte dessen Darstellung der Differenzen zwischen Newman und den Modernisten, ohne jeweils auf eines der Sachprobleme einzugehen<sup>4</sup>. Die erste Newman-Rezeption im deutschen Sprachraum, federführend war hier Erich Przywara (1889–1972), musste sich daher von diesem »Geruch« befreien<sup>5</sup>. Damit aber wurde die Debatte in die Newman-Forschung selbst hineingetragen, weil eine antimodernistische mit einem Paradigma um Deutungshoheit rang, der zufolge Newman der Kirchenlehrer der Moderne sei<sup>6</sup>.

In diesem Beitrag soll die These begründet werden, dass die Differenzen zwischen Newman, den sogenannten Modernisten und der neuscholastischen Schultheologie nicht als Schurkenstück zu begreifen seien, sondern als wissenschaftstheoretisch erhellbare Auseinandersetzung um die theologische Vernunft und das angemessene Verständnis des Glaubensaktes. Ich setze daher die neuere Diskussion um den Modernismus bzw. Antimodernismus voraus und möchte diese Fragestellung an der Diskussion zwischen Newman und Giovanni Perrone (1794–1876), der Gründungsgestalt der Römischen Schule im 19. Jahrhundert, verdeutlichen.

3 Zur Profilierung dieser Epoche katholischer Theologie siehe: Roman A. SIEBENROCK, Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus, in: Gregor M. HOFF, Ulrich H. J. KÖRTNER (Hg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen, Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart u. a. 2013, 185–197.

4 Heute auch im Netz: <http://www.newmanreader.org/controversies/index.html> (Stand: 27. Januar 2014). – Der Brief vom 10. März 1909 an den Bischof von Limerick, Edward Thomas O'Dwyer, stellt Newman von jedem Verdacht frei, ohne auch nur einen kritischen Punkt inhaltlich zu nennen. Als besondere Lernerfahrung mit dem Werk Newmans müsse vor allem die Treue zum Stuhl von St. Peter gewürdigt werden. Missverständnisse könnten sich allein bei seinen Werken vor der Konversion einstellen. Dass Newman viele seiner anglikanischen Werke ohne wesentliche Veränderung am Ende seines Lebens neu edierte, bleibt jedoch unerwähnt.

5 Eine Übersicht zur ersten Newman-Rezeption im deutschen Sprachraum s. bei SIEBENROCK, Wahrheit, Gewissen und Geschichte (wie Anm. 1), 19–94. Diese Diskussion geht auch nach der Seligsprechung von 2010 fort, wenn auch mit veränderten Vorzeichen. Derzeit dominiert international eine Newman-Interpretation, die wenig Anstößiges bei ihm findet und ihn im Grunde mit Frederick William Faber (1814–1863), dem Gründer des Oratoriums in London, und Kardinal Henry Edward Manning (1808–1892, seit 1875 Kardinal) versöhnt.

6 Vgl. Claus ARNOLD/Bernd TROCHOLEPCZY/Knut WENZEL (Hg.), John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009.

## 1. Um die rechte Bestimmung theologischer Vernunft: Perrone und Newman

Für das Werk Newmans kann die Bedeutung John Lockes (1632–1704) kaum überbewertet werden. Mit ihm kommt das Problem der Endlichkeit menschlichen Denkens zur Sprache, das kontinental durch Immanuel Kant (1724–1804) eines der Grundprobleme der neueren Theologiegeschichte geworden ist. Mit seiner durch Aristoteles (384–322 v. Chr.) und die klassische Ausbildung geprägte englische Denkform begegnet Newman während seines Romaufenthaltes der Gründungsgestalt der Römischen Schule: Giovanni Perrone S.J.

## 2. Newman und Aristoteles: Phronesis als Wahrheitsvermögen

Für Newman ist Aristoteles *der Philosoph*. *In wesentlichen Dingen richtig denken, heißt wie Aristoteles denken*<sup>7</sup>. Das ist umso erstaunlicher, als er gleichzeitig einen fundamentalen Aristoteleskritiker so hoch schätzt: Francis Bacon (1561–1626). Daher muss gefragt werden, welcher Aristoteles für ihn bedeutsam geworden ist. Es ist der Philosoph der Nikomachischen Ethik. In der Zusammenführung der praktischen Philosophie des Peripatos mit der neuen Methodenlehre Bacons sind daher die Ansätze für die denkerische Besonderheit Newmans zu finden.

Im Rückgriff auf die klassische Einteilung möglicher Vollzüge menschlicher Wahrheitsfähigkeit<sup>8</sup> in Kunst (»τέχνη«), Wissenschaft (»επιστήμη«), Klugheit (»φρόνησις«), Weisheit (»σοφία«) und Verstand (»νοῦς«) wird Newmans Denken die vernachlässigten Möglichkeiten der »Phronesis« entfalten und dadurch die Bedeutung der Episteme, deren Erkenntnisse notwendig sind für die Theologie, einschränken. Im Gespräch mit Aristoteles gelangt er zum Grundthema seines Denkens, »daß Wissen stets eine Aktivität ist, das nicht allein den Gegenstand ausdrückt, um den wir wissen, sondern auch das Selbst, das weiß«<sup>9</sup>. Er sieht in der Phronesis eine Theorie realen Wissens angelegt. Sie sei auf die Erkenntnis des Einzelnen ausgerichtet, habe es mit dem Handeln (»πραξις« nicht »ποιεῖν«) zu tun und verlange in ihrer Vervollkommnung große Erfahrung<sup>10</sup>. Newman weist die Auffassung zurück, dass wir vom einzelnen materiellen Ding kein intellektuelles Wissen haben könnten. Er betont, dass es für Konkretes zwar keinen streng syllogistischen Beweis gäbe, aber dennoch Gewissheit.

Es ist ihm ein großes Anliegen, dass es eine Pluralität unterschiedlicher berechtigter Formen menschlichen Denkens gebe, die ihre spezifische Würde und Struktur haben.

7 John H. NEWMAN, Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Übersetzt von H. BOHLEN (Ausgewählte Werke VII), Mainz 1960, 123.

8 ARISTOTELES, Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen ROLFES, hg. v. Günther BIEN, Bd. VI, Hamburg 1985, 3 (1139b, 15ff).

9 Edward SILLEM, The Philosophical Notebook of J. H. Newman. Edited at the Birmingham Oratory by E. SILLEM, revised by Adrian J. BOEKRAAD, 2 Bde., Louvain 1970, Bd. I, 163.

10 ARISTOTELES, Nikomachische Ethik (wie Anm. 8), Bd. VI, 8 (1141b, 15ff. u. 1142a 15ff.). Hier findet sich das Beispiel, dass ein Knabe wohl ein Mathematiker sein könne, weil das Objekt der Mathematik abstrakt sei, aber kein Weiser, da er ohne Erfahrung nur zu Behauptungen, nicht zu Überzeugungen gelangen könne.

Daher kann er nicht wie Aristoteles folgendes Denken nur für eine instrumentelle Kunst halten. Auch wenn Newman die Metaphysik nie ausführlich zitiert, bleibt die Idee, eine universale Wissenschaft als »Erste Philosophie« zu inaugrieren, in der Idee der Universität wirksam. Damit aber verlagert er die Verantwortung für die Rechenschaft vom Ganzen auf eine, modern gesprochen, ideale Kommunikationsgemeinschaft.

Die eindeutige Bevorzugung der aristotelischen Ethik zeigt auch einen fundamentalen Unterschied zwischen Newman und Aristoteles auf. Jener findet im Gewissen das entscheidende ethische Prinzip, während dieser »davon nicht einmal Notiz nimmt«<sup>11</sup>. Während Newman die anthropologischen Grundlagen der Stoa übernimmt, bleiben ihm deren kosmologischen Implikationen fremd. »Für Newman ist die Welt nicht mehr das Schauspiel der Götter, sondern die Aufgabe des Menschen.«<sup>12</sup> Eine geschichtstheologische Wende gewinnt an Gestalt, die er in seiner Entwicklungslehre anspricht.

Das aristotelische Wissenschaftsideal der »Episteme« hatte nun aber über die Rezeption bei Thomas von Aquin (um 1225–1274) erhebliche Wirkung auf die katholische Theologie<sup>13</sup>. Dieses – wenn auch deduktive – stark spekulative Ideal führt deshalb zu erheblichen Problemen, weil der christliche Glaube unablösbar geschichtlich und damit im zweifachen Sinne dem Einzelnen verpflichtet bleibt: einerseits der geschichtlich einmaligen Person Jesus von Nazareth, dann aber auch im Gewissen der einmaligen Person. Auf diesem Hintergrund heben sich Anliegen und methodische Eigenart Newmans sehr deutlich ab. Newman verneint den Zusammenhang zwischen Syllogismus und Wissenschaft nicht grundsätzlich, schränkt aber seine Bedeutung ein, weil einerseits die Logik sich nicht selbst begründen kann und er sich bevorzugt – aristotelisch gesprochen – für die Wahrheit der ersten Substanz interessiert.

Für ihn ist Erkennendes und Erkanntes nur im Horizont der Geschichte, also des Kontingenten, möglich. Theologisch bedeutet dies, dass er nicht vom Allgemeinen und Göttlichen her die weltlich-geschichtliche Wirklichkeit begründet, sondern dass er die geschichtlich-menschliche Wirklichkeit auf Gott und seine Geschichte mit dem Menschen hin transparent werden lässt und lebensgeschichtlich durch den Primat des »realen« dynamisiert. Erst »von unten« im Gewissen wird der Blick Gottes auf mich als Vorsehung interpretierbar. Immer gilt: »Facts are not demonstrable!«<sup>14</sup> Und gegen die totalisierende Tendenz der Moderne: Die Wahrheit ist das Einzelne!

11 Günter ROMBOLD, Das Wesen der Person nach John Henry Newman, in: Heinrich FRIES/Werner BECKER (Hg.), Internationale Cardinal Newman Studien, Bd. IV, Nürnberg 1960, 9–137, hier: 23.

12 Erich BISCHOFBERGER, Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik J. H. Newmans, Mainz 1974, 178.

13 Zu Thomas von Aquin siehe: Otto H. PESCH, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1989, 46–49.

14 Richard WHATLEY, Elements of logic. Comprising the substance of the Article in the Encyclopaedia Metropolitana, 8th Edition, London 1844, 246 (zitiert nach: Franz M. WILLAM, Aristotelische Erkenntnislehre bei Whatley und Newman und ihre Bezüge zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1960, 219). – Nach Willam (ebd., 340) stammt der Abschnitt »Klärung des Verhältnisses der neuzeitlichen Physik zur aristotelischen Erkenntnisphilosophie« in Whatelys Logic (ebd., 238–263) von Newman.

### 3. Phronesis oder Episteme: Theologisches Erkenntnisideal am Scheideweg

Auch eine kurze Darstellung des Grundansatzes Perrones zeigt, wie sehr dieser vom Ideal epistemischer Erkenntnis beeinflusst war. Im Gegensatz zum rationalistischen Modell ist die Offenbarung nach Perrone geschichtlich und übernatürlich. Aufgrund seiner philosophisch-theologischen Voraussetzungen<sup>15</sup> stellt der Glaube eine äußere Gewissheit dar, die unabdingbar von der Autorität der Zeugen abhängt. Das historische Faktum der Offenbarung sei den Zeugen anvertraut und werde der Gegenwart in der Tradition vermittelt. Der Gegenstand der Überlieferung müsse, wenn ihre Treue und Authentizität gewahrt werden solle, in festen, abgeschlossenen Lehrsätzen tradiert werden. Da die Offenbarungswahrheit die menschliche Vernunft übersteige, könne sie nur durch entsprechend qualifizierte Zeugen garantiert werden. Die Zeugen müssten daher mit der gleichen Autorität ausgestattet sein wie das ihnen anvertraute Gut. Das impliziere eine höchstmögliche Wahrheitsgarantie der Zeugen durch Gott selber, die im Postulat der Unfehlbarkeit des Lehramtes, mithin seines höchsten Vertreters, des Papstes, mündet. Die Verbindlichkeit und Einheit des Glaubens können in dieser Sicht nur in einer politischen Organisationsform mit absoluter Autorität gewährleistet werden. »Das Christentum ist für Perrone ein System der Autorität, und genau das ist auch seine Theologie«<sup>16</sup>. Perrone sah in seinem geschichtlichen Bewusstsein, dass er mit den bloßen Methoden aristotelischer oder platonischer Philosophie ihr Wahrheitsideal in der Geschichte nicht mehr begründen konnte. Mit der systematischen Würdigung eines unfehlbaren Zeugen kann er aber jene Lücke im Deduktionsverfahren schließen, das das geschichtliche Bewusstsein durch seine prinzipielle Wahrscheinlichkeit aufgerissen hatte.

Das von Perrone inaugurierte Theologieideal kommt in der Durchbildung seiner Schüler voll zur Geltung. Für Carlo Passaglia (1812–1887) und Clemens Schrader (1820–1875) ist das »Verbum Dei in ecclesia propositum« das letzte Fundament der Theologie<sup>17</sup>. Damit ist jenes erste Prinzip und Fundament angegeben, das der syllogistische Schluss fordert. Weil die Theologie der subjektive Ausdruck und die Wiederholung der Offenbarung Gottes ist, zielt auch ihr Wissen auf die ewigen unwandelbaren Ideen. »Das göttliche Wissen ist also der archetypus unserer Theologie, die dessen extypus ist.«<sup>18</sup> Theologie ist Partizipation am göttlichen Wissen durch die subjektive Übernahme der göttlichen Offenbarung. Was als das aristotelisch-platonische epistemische Erkenntnisideal begriffen werden kann, findet sich nahezu gleichlautend in seiner Zielsetzung der Theologie<sup>19</sup>. Daher tendiert sie auf eine Überwindung der Geschichte durch die Autorität hin, weil

15 Vgl. Walter KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie 5), Freiburg i. Br. 1965, 56–60. – Normatives Ideal dieser Erkenntnistheorie ist die von René Descartes (1596–1650) herrührende Klarheit und Eindeutigkeit eingeborener Ideen und oberster Prinzipien, die durch die zweite Erkenntnisquelle, das unmittelbare Gegebensein der äußeren Erfahrung, ergänzt wird.

16 Hermann J. POTTMEYER, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger Theologische Studien 5), Mainz 1975, 284. – »Christentum ist für Perrone ein System des Gehorsams und der Unterordnung« (KASPER, Die Lehre [Anm. 15], 179).

17 KASPER, Die Lehre (wie Anm. 15), 267. – Passaglia nahm schon früh Stellung gegen die Entwicklungslehre Newmans ein (ebd., 120).

18 Ebd., 268.

19 Auf den platonischen Einfluss macht Kasper (ebd., 269) aufmerksam.

sie das überzeitliche Erkenntnisideal durch die quasigöttliche Ausstattung der Autorität garantiert. Die Quelle der Erkenntnis ist geschichtlich, ihr Gehalt jedoch wird nach einem ungeschichtlichen Erkenntnisideal ausgelegt. In der Genese ist das Dogma geschichtlich, in der Geltung jedoch transzendiert es diese Herkunft. Zwar kennt Perrone die Entwicklung zum ausdrücklichen Dogma hin, eine Entwicklung *des* Dogmas jedoch nicht.

Walter Kasper nennt drei wesentliche Unterschiede zwischen Newman und Perrone. Die Verschiedenheit des Glaubensbegriffes, der von einer unterschiedlichen Vorstellung der Offenbarung und des Dogmas abhängt, hätte einen unterschiedlichen Entwicklungsbegriff zur Folge. Kritik meldet Perrone an Newmans Auffassung des Wortes Gottes als subjektivem an. Im Möhlerschen Sinne<sup>20</sup> versteht er diesen Begriff als subjektive Tradition, die sich nur in der Seinsform als Wort Gottes im Bewusstsein vom objektiven unterscheidet. Bei Newman hingegen markiert die subjektive Dimension den Aspekt der Rezeption des objektiven Wortes. Diese Rezeption hat jene verschiedenen Stadien und Stufen der Ausdrücklichkeit, die mit den verschiedenen Arten der Erfassung und der Zustimmung korrespondieren. Der Glaube als Ausdruck dieser Erfassung und Zustimmung kann demnach verschiedene Formen der Ausdrücklichkeit annehmen, besagt aber im Prinzip immer die Selbsthingabe der Person in allen Dimensionen an den lebendigen Gott, er ist »a loving assent, a moral assent to the revelation«<sup>21</sup>, und als solcher kann er unter Umständen wahr und echt sein ohne explizite Vergewisserung und Untersuchung. Perrone hingegen sieht im Glauben immer eine Erfassung von bestimmten Glaubenssätzen, ein Fürwahrhalten propositionaler Gehalte, die er im Schema »explizit – implizit« artikuliert.

Beide halten also die Integrität des Glaubens fest, sie unterscheiden sich aber durch dessen inhaltliche Bestimmung. Dem liege ein unterschiedlicher Offenbarungs- und Dogmenbegriff zugrunde, der in der unterschiedlichen Auffassung des »depositum fidei« manifest wird. Während für Perrone die »positivistisch-intellektualistische Wahrheitsmitteilung«<sup>22</sup> im Vordergrund steht, zielt Newman mit seinem Begriff von der göttlichen Philosophie auf eine Horizontverschmelzung in personaler Kommunikation<sup>23</sup>. Für Newman kann die Offenbarung zum Dogma werden, während für Perrone Offenbarung Dogma ist. Während es für Newman reale Wissensunterschiede geben kann, wagt Perrone das nicht zu sagen<sup>24</sup>. Der Entwicklungsprozess des Dogmas kann für Perrone immer nur »quoad nos« sein. Newman sieht den Entwicklungsprozess anthropologisch bedingt an, er ist aber umfassend und bezieht sich auch auf wesentliche Dogmen, die selber immer Aspekte der großen Idee des Christentums bleiben.

Nun wird der Konflikt, dem Newman ausgesetzt war, wissenschaftstheoretisch reflektierbar. Damit aber weist er auf den modernistischen Streit voraus. Newman tritt in der empiristisch-englischen Tradition mit der Terminologie des Aristoteles für eine Neu-

20 Ebd., 124.

21 Owen CHADWICK, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge 1957, 151.

22 KASPER, *Die Lehre* (wie Anm. 15), 127.

23 Der Ausdruck »Horizontverschmelzung« versucht jenen Prozess zu begreifen, den Newman mit seinem Beispiel eines Aristotelikers veranschaulicht: *Ein gelehrter Aristoteliker ist einer, der jedwede philosophische Frage so beantworten kann, wie Aristoteles sie beantwortet haben würde* (John Henry NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* [Ausgewählte Werke VIII], Mainz 1969 411). Ein Christ wäre analog dazu eine Person, die die Fragen ihres Lebens wie Christus, das heißt im Geiste Christi, beantwortet.

24 Thomas LYNCH, *The Newman-Perrone Paper on Development*, in: *Gr* 16, 1935, 402–447, hier: 414f.

orientierung des Erkenntnisideals ein: die Wahrheit im Konkreten, die Wahrheit des Individuums, die Wahrheit als Domäne der Phronesis. Die erste Aufgabe wird darin bestehen, das vorherrschende epistemische Erkenntnismodell, das vor allem in der Theologie nahezu uneingeschränkt regierte, in seiner Begrenztheit aufzuzeigen. Das leistet Newman in seiner Kritik an der Leistungskraft des Syllogismus. Damit kommt er aber dem Erkenntnisprogramm der englischen Tradition seit Bacon entgegen, das auf seine Weise Abschied genommen hatte vom ewig Notwendigen, Ungewordenen und Unvergänglichen, das Aristoteles betonte<sup>25</sup>. Auf diese Weise wird wissenschaftsgeschichtlich gerade das reflektiert, was im Bewusstsein einer Schöpfungstheologie die radikale Kontingenz aller Wirklichkeit und Geschichte heißt. Es kann nicht überraschen, dass das »Episteme-Ideal« der Wahrheit nach der schöpfungstheologischen Radikalisierung der Kontingenz aller weltlichen Wirklichkeit, und nur jene ist der Wissenschaft eröffnet, entweder zur Skepsis in allen Spielarten oder zum Rationalismus führt.

Wenn das geschichtlich Einmalige und kontingent Individuelle zum vorzüglichen Gegenstand der Erkenntnis werden soll, dann muss die Phronesis aus einer exklusiv ethischen Fragestellung gelöst und als umfassendes Wahrheitsorgan eingeführt werden. Das vollzieht Newman ausdrücklich in seinem *Essay in aid of a Grammar of Assent*. Im Wechsel vom Ideal der Episteme zur Phronesis liegt die spekulative Leistung Newmans und wohl auch der wissenschaftstheoretische Grund seiner Strittigkeit bis heute. Das Wissenschaftsideal der gängigen Theologie war weitgehend vom »Episteme-Ideal« geprägt und daher deduktiv. Angesichts seiner methodischen Selbstreflexion ist unbestreitbar, dass Newman eine neues Organon der Theologie inaugurierten wollte.

Dass Wahrheit als Wahrheit und damit Gewissheit im Bewusstsein der Kontingenz und Geschichtlichkeit aller Wirklichkeit dennoch möglich, ja unvermeidbar ist, erschließt sich in Newmans Programm einer personalen Induktion im Folgerungssinn, der ja mit der Phronesis in eins gesetzt wird. Aus allen diesen Gründen ist es Newman nicht möglich, die von Gott oder den Seligen anvertrauten Prinzipien als Prämissen eines Schlusses zu übernehmen. Was Prinzipien des Christentums und der Theologie sind, lässt sich erst in einer Reflexion auf die Geschichte der Offenbarung und ihrer Auslegung in der Kirche erkennen. Darin liegt die notwendige Verbindung der Grammatik mit der Entwicklungslehre. Das Ideal des Folgerungssinns impliziert die Ausrichtung der Wahrheit am Konkreten, am Individuellen, am Geschichtlichen. Damit ist Newman wie kaum ein anderer seiner Zeit in der Lage, heilsgeschichtlich zu denken. Der Ursprung der Theologie ist die Begegnung mit dem Anspruch Gottes im Gewissen und in der Offenbarung, deren Auslegung in der Geschichte der Religionen und des Christentums vorliegt. Der Standpunkt Gottes ist uns hienieden nicht möglich: Die Interpretation der Welt durch Gott stehe noch aus; theologisch wird sie Gericht genannt. Glaube und Theologie bleiben hingegen im eschatologischen Vorbehalt Gottes. Newman hat aber die Fragestellung und Herausforderung seiner Zeit (die immer noch die unsrige ist) nicht übersehen.

25 ARISTOTELES, Nikomachische Ethik (wie Anm. 8), Bd. I, 3 (1139b 23f).

#### 4. Newman, Neuscholastik und der Modernismus: eine Zusammenfassung mit Ausblick

Newmans Werk ist in seinem Konflikt, insbesondere mit der römischen Schule seiner Zeit ein prägnantes Modell für die Herausforderung der Moderne und für eine mögliche, aber verpasste Antwort.

1. Newman rezipiert John Locke und damit die Endlichkeit des Denkens, die Aufmerksamkeit für das Einzelne und vor allem den Einzelnen und seine Erfahrung, der dadurch unbedingte Anerkennung genießt.

2. Auf diesem Hintergrund verstehe ich seine Aristoteles-Rezeptio. Deren wesentlicher Aspekt liegt für mich darin, dass er die Phronesis als Wahrheitsvermögen entwickelt und dieses mit dem Gewissensphänomen verbindet.

3. Beispielhaft kann der Vergleich und die Diskussion mit Giovanni Perrone S.J., der das alte Episteme-Ideal der Theologie mit einer Gewissheitsauffassung von Descartes verbindet und gerade in seinen Nachfolgern (Passaglia, Johannes Baptist Franzelin [1816–1886]) verschärfte Zuspitzung erfährt, weil durch das unfehlbare kirchliche Lehramt die Theologie am göttlichen Wissen partizipiert. In der zweiten Generation kommt es daher zu einer ausdrücklichen Zurückweisung der Vorstellung einer Entwicklung des Dogmas<sup>26</sup>. Der Ansatz von Perrone wird in der Generation danach institutionell weiterentwickelt und mittels einer höchsten Autorität (Unfehlbarkeit) abgesichert. Dadurch aber werden andere Auffassungen dem Verdacht der Häresie ausgesetzt. Damit ist eine wesentliche Vorstufe der Modernismusdebatte schon vor den formellen Verurteilungen festzustellen.

Fassen wir die Differenzen kurz zusammen. Der Anti-Modernismusstreit lässt sich wissenschaftstheoretisch als Ringen um angemessene Bestimmung von Wahrheit, Glauben und Theologie begreifen, die in der aristotelischen Wissenschaftsterminologie als Differenz von Episteme oder Phronesis terminologisch gefasst werden muss. Die römische Theologie rezipiert die thomatische Tradition in der modernen Brechung von Descartes im Blick auf das Gewissheitsideal und wertet damit die argumentative Konvenienz des Aquinaten (als Ort der Geschichte in seiner Theologie) tendenziell ab. Institutionstheoretisch verbindet sich dieses moderne Episteme-Ideal der Vernunft mit der Souveränitätsvorstellung des Absolutismus in der Definition des Papstamtes.

Da der Bischof von Rom aber immer auch oberster Lehrer der Christenheit ist, wirken sich beide Bestimmungen nach Walter Kasper als System des Gehorsams und der Unterwerfung idealtypisch aus. Ich sage »idealtypisch«, weil im Normalfall diese absolutistische Konsequenz durch traditionelle Formen und Verantwortungen eingeschränkt oder gar aufgehoben wird. Im Ernstfall jedoch, und die antimodernistische Kampagne wurde von ihren Betreibern als apokalyptischer Ernstfall beschrieben, setzt sich diese Konzeption streng durch; bis in die Ausbildung eines vatikanischen Spitzelsystems.

Newmans Ideal der Phronesis fordert hingegen, dass sich die Glaubensverkündigung an der lebensstragenden Vernunft und am Gewissen der Person als Grundlage der Autorität der Kirche zu orientieren habe. Damit werden die vielfältigen Formen des Lebens und seine nicht einholbare Vielschichtigkeit zu jenem Prinzip, das die Theologie in die Spur der Glaubenssubjekte zieht. Die Person wird unersetzbar im Prozess der Glaubensverkündigung. Die weitere Konsequenz dieses Ansatzes bedeutet Religionsfreiheit, und

<sup>26</sup> KASPER, Die Lehre (wie Anm. 15), 98, Anm. 138, berichtet, dass Newman von Franzelin in der Vorlesung deshalb ausdrücklich als irrend dargestellt wurde.

zwar nicht nur, wie in *Dignitatis humanae* vor allem entfaltet, als Verfassungsrecht, sondern mehr: Das Prinzip der Freiheit der Person ist in Sachen des Glaubens als Kriterium allen Denkens und Handelns anzuerkennen.

Newman wurde nicht nur als Kirchenvater der Neuzeit bezeichnet, sondern auch als geheimer Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) gepriesen. Nach dem Konzil aber verschwand er in der deutschsprachigen Theologie. Mir scheint, dass unsere Generation den Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil noch einmal durchdenken muss, damit wir die Sackgassen der nachkonziliaren Aporien überwinden können. Dann aber wird Newman eine wesentliche Orientierung darstellen können<sup>27</sup>.

27 Eine neue, nicht allein bei uns »im Verborgenen« viel diskutierte Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils sieht ja das Konzil und alle seine Protagonisten, einschließlich der Päpste, als Verschwörung des Modernismus: Roberto DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte, Lindau 2011.

