

Wahrscheinlichkeit, Wahrheit, Gewissen. Zu John Henry Newmans Methodologie

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

*Institut für Philosophie, TU Dresden**

1. Newman im erkenntnistheoretischen Schnittpunkt des 19. Jahrhunderts

Die Themenkomplexe Wahrscheinlichkeit, Wahrheit, Gewissen sind im vorliegenden Versuch nicht je in ihrer umfänglichen Materialfülle auszubreiten¹. Außerdem sollen sie nicht additiv aufeinander bezogen werden, sondern von Anfang an unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt erfaßt und verknüpft werden. Dieser Gesichtspunkt ist methodologisch: Wie wird nach Newman Wahrheit erkannt? Wie arbeitet das Erkenntnisorgan Gewissen? Außerdem: Wie beeinflusst Geschichtlichkeit beide – oder: wie stehen beide im Geschichtlichen? Methodologie meint nicht Abweisung von inhaltlichen Bestimmungen oder nur formale Behandlung, sondern meint das Nachdenken über den Horizont, in den Newman das Erkennen stellt. Es wird sich zugleich zeigen, daß gerade dieser Horizont auf Sachfragen inhaltlicher Art zurücklenkt. Denn – so die These – die Methodologie für Wahrheit und Gewissen basiert auf dem Probablen, dem Wahrscheinlichen, das sich unter bestimmten Kriterien zur Gewißheit verdichtet: Wie wird Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit, wie entsteht Gewiß-

* Bis 03/2011; jetzt Professorin für Philosophie, Phil.-theol. Hochschule Benedikt XVI. Stift Heiligenkreuz/Wienerwald.

¹ Die Newman-Bibliographie wird nachgerade unübersehbar. An einschlägigen Arbeiten sind vor allem zu nennen: Heinrich FRIES – Werner BECKER – Günter BIEMER (Hg.), *Beiträge zur Gewissensproblematik in historischer, theologischer und pädagogischer Perspektive* (NSt XI), Heroldsberg 1980; Hermann GEISSLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, Frankfurt 1992, 1995²; Roman SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans* (NSt XV), Sigmaringendorf 1996; Bernhard TROCHOLEPCZY, *Gewissen: Befähigung und Herausforderung zur conversio continua* (NSt XVI), Frankfurt 1998; *Le thème de la conscience dans la pensée de Newman*, in *Études Newmaniennes*, Paris 2007.

heit im Gewissen, wie wird Gewißheit erhoben aus kontingenter Geschichtlichkeit?

In der Rezeption Newmans wird immer wieder und mit gewissem Recht betont, er sei ein unsystematischer, oder positiv gewendet: ein biographisch-«existentieller» Denker gewesen. Dies spielt auf Newmans durchgängige Kontrovers- und Rechtfertigungsschriften an, zu denen schon die frühen Oxforder Universitätspredigten zählen, erst recht die Traktate der Oxford-Bewegung, dann die *Apologia pro vita sua* 1863, der Brief an den Herzog von Norfolk 1874 und anderes. In solchen Arbeiten war Newman in der Tat reaktiv auf zeitgenössische Herausforderungen oder sogar Verleumdungen tätig. Aber auch die innere Auseinandersetzung mit eigenen Schwierigkeiten, der schmerzhafteste Kampf um Klärung religiöser Wahrheit führte zu biographisch motivierten Schriften. Es sei nur erinnert an den *Essay on the Development of Christian Doctrine* 1845 im Vorfeld der Konversion vom Anglikanismus zum Katholizismus, oder an den jahrelang in immer neuen Anläufen konzipierten *Essay in Aid of a Grammar of Assent* 1870. Beide «Versuche» entstammen bedrängend empfundenen theoretischen Schwierigkeiten des Autors, die wesentlich Inhalt seiner Lebenskrise von 1843-1845 wurden und in die Konversion münden².

Dennoch sei hier in Abhebung gegen dieses «Unsystematische» versucht, Newman im Rahmen einer erstaunlich konsistenten Methodologie der Erkenntnis zu lesen. Mit der Thematik der Erkenntnis ist er der englischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts verpflichtet, das seinerseits Vorgaben für die kontinentale Philosophie und Theologie vor allem der Aufklärung liefert (Humes Einfluß auf Kant!), aber deren Vorgaben auch umgekehrt eingearbeitet hat. In der Methodologie greift Newman jedoch zu einem klassisch-basalen Entwurf, dem *Organon* des Aristoteles, das auch die Methodenfrage der zeitgenössischen Wissenschaft beeinflußt, wie Newman zeigen will.

2. Leistung und Grenze der Vernunft bei Newman: Unterschiedliche Evidenzen und Methodenpluralismus

Der *Scholar of Divinity* John Henry Newman traf in seinem Oxforder Studium ab 1819 auf das dreifache Vernunft-Erbe des englischen 18. Jahrhunderts, das sich zu seiner Zeit weiter ausfalten und behaupten sollte: die autonome Vernunft, die

² Es bietet sich in dieser Hinsicht an, Newman mit dem Zeitgenossen Kierkegaard zu vergleichen, was das Reflektieren aus «biographischer Not» angeht.

historische Vernunft und die empirische Vernunft im Umgang mit empirischer Faktizität. Zu diesen Vernunft-Typen mit ihrer Evidenz oder entsprechend abgestuften Demonstrierbarkeit stand die Methodik des Glaubens scheinbar im Habitus eines unaufgeklärten Fideismus und eines defensiven Geltungsanspruchs, es sei denn, sie hätte sich – wie gleich zu zeigen – dem Grundmuster der Rationalität angeglichen und den Glauben für schlechthin vernünftig erklärt.

Entscheidend für das Verständnis von Newman ist, so die These, daß Wahrheit für ihn nicht vorrangig Gegenstandswahrheit (ontologische Wahrheit) bedeutet, sondern ein *Verhältnis* von drei Momenten braucht, also eine prozessuale Dynamik der Erkenntnis voraussetzt: Der Erkennende bezieht sich durch das (wahrscheinliche) Erkennen auf das zu Erkennende oder sich zu Erkennen Gebende, nennen wir es mit Newman *Wirklichkeit/reality*. Wahrheit ist die Frucht dieses dreiteiligen Vermittlungsprozesses, wobei das letzte Moment, die Wirklichkeit, auf die beiden ersten maßgeblich einwirkt. Aber nicht unmittelbar: Spezifisch das Mittelglied, das Erkennen selber, ist bedingt durch vorgängige Fragestellungen, unter anderem durch methodische Eingrenzungen. Im Erkennen selbst liegen für Newman unterschiedliche und jeweils beschränkte *Zugänge* zur Wirklichkeit: So bezieht sich Glaube auf Wirklichkeit anders als andere Erkenntnisvermögen. Gegenstand des Glaubens ist weder nur Gegenstand der autonomen Vernunft, obwohl auch der Glaube vernünftig arbeitet; noch nur Gegenstand der historischen Vernunft, obwohl auch der Glaube – gerade er – historisch denkt; noch nur Gegenstand der Empirie, obwohl auch der Glaube empirisch angelegt ist. Es gibt offenbar segmenthafte Überschneidungen, aber wodurch werden sie – über materiale Gegenstandsbereiche hinaus – methodisch verklammert und statt wichtiger Abgrenzung gedanklich in Beziehung gesetzt?

«Unsre Geisteskräfte erweisen sich als sehr schwach bei allen Untersuchungen auf sittlichem und religiösem Gebiet. So klarsehend die Vernunft, ein so zuverlässiger Führer sie in andern Dingen ist – in Fragen, die mit unsern Pflichten gegen Gott und Mensch zusammenhängen, ist sie auffällig kurzsichtig und zweideutig. Und ohne Föhlung zu halten mit den Quellen göttlicher Mitteilungen besteht die dringende Gefahr, daß sie die Wahrheit ganz verfehlt». Der Inbegriff aller «falschen Weisheit ist das Vertrauen auf unsre eigene Kraft, religiöse Wahrheiten zu ergründen, statt sie anzunehmen. In der Welt, welche nicht nach Wahrheit, sondern nach Vorteil fragt, wird die Vernunft an Stelle des Gewissens gesetzt und maßt sich dessen Hoheit an»³.

Diese Vertauschung wird seit 1826 in Newmans Universitätspredigten und seit

³ J. H. NEWMAN, *Predigten*, übers. v. G. M. Dreves, Kempten 1907, 387.

1833 in der Oxford-Bewegung zum Ziel des Angriffs. Der Glaubensakt bedarf der Gründe, die aber von anderer Evidenz sind als der Vernunftakt – dies wird Thema der künftigen *Essays*. «Über theologische Fragen schreiben ist wie Seiltänzen mehrere hundert Meter über dem Boden. Es ist schwer, sich vor dem Fall zu bewahren, und der Fall ist groß»⁴. Zugleich aber bedarf es der Gelassenheit, der allmählichen Durchsetzungskraft der Wahrheit auch im universitären Diskurs zu trauen. «Jedes menschliche System, jeder menschliche Schriftsteller ist gerechter Kritik zugänglich. Lassen wir ihn seine Mappe schließen; gut! Und dann geht uns vielleicht etwas verloren, was im ganzen genommen und trotz gelegentlicher Irrtümer eine der brauchbarsten Verteidigungen der offenbarten Wahrheit hätte sein können (...), die es je in der Welt gegeben hat»⁵.

So antwortete Newman – immer die Furcht vor «Irrtümern» eingeschlossen⁶ – auf Rationalismus und Evidentialismus durch eine Radikalisierung, nämlich Historisierung der Vernunft: Ihre «Evidenzen» seien selbst geschichtlich zu sehen, als *probable/wahrscheinlich* zu begreifen.

Um nur die Locke betreffenden Probleme herauszugreifen: Locke hatte zwar Wahrscheinlichkeit als Mangel an Gewißheit aus der Begründung von Wissenschaft ausgeschieden, doch räumte er ein, daß zumindest im praktischen Verhalten eine solche Gewißheit unnötig sei. «Da unser Wissen beschränkt ist, bedürfen (!) wir noch etwas anderes, zumal wir unsere Verstandesfähigkeiten nicht nur zur Spekulation, sondern auch zur Lebensführung verwenden müssen. Wahrscheinlichkeitsurteile können einen Ersatz für mangelndes Wissen bieten, aber sie müssen an der Erfahrung geprüft werden»⁷.

Newman verfuhr nicht als Gegenaufklärer, etwa gegen Locke, sondern versuchte den Nachweis, daß nicht allein das praktische Verhalten, sondern fast jedes Erkennen in geringerem und höherem Maße wahrscheinlich sei – selbstverständlich in Zielrichtung auf eine «wahre» Sachhaltigkeit, den Fundus an Wirklichkeit. Dieser Fundus werde kraft der verschiedenen Methoden (evidente Vernunft, historische Vernunft, empirisches Forschen) selbst verschieden manifest. So finde Vernunft ein

⁴ Zit. nach Wilfrid WARD, *The Life of John Henry Newman*, 2 Bde., London 1912, II, 125 (meine Übersetzung).

⁵ J. H. NEWMAN, *Die Idee der Universität*, übers. v. Edith Stein, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz (ESGA 21), Freiburg 2009², 395.

⁶ So ließ Newman den *Essay in Aid of a Grammar of Assent* 1870 durch Dr. Meynell gegenlesen, um sich bei ungewohnten Thesen vor Irrtümern zu schützen.

⁷ Zit. nach Friedrich ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Graz 1953¹³, 366.

evidentes Ego und dessen Schöpfer⁸, setze außerdem die axiomatischen Evidenzen der Mathematik; empirisches Forschen finde sinnenfällige Faktizität plus induktive Vernunft (wie Locke); historische Vernunft finde die geschichtliche Bedingtheit der Erkenntnis.

Newman suchte jedoch einen Ansatz, worin die *methodoi*, die differenten Wege der Wirklichkeitsfindung, ein *gemeinsames* Merkmal aufweisen. Die Frage lautet nicht, um ein Mißverständnis abzuwehren: Was ist Wirklichkeit? Und wie wird sie stringent erfaßt? So zu fragen, läßt an scheinbar unvermittelte Wirklichkeit denken, deren Darstellungsproblem naiv ausgeschlossen wird oder nur einen einzigen Zugang erlaubt. Sondern die Frage Newmans lautet, vorausgesetzt, es gebe Wirklichkeit als mannigfaltiges Ziel mannigfaltigen Erkennens überhaupt: Wie (auf welchen differenten Wegen) wird man ihrer ansichtig, nicht exklusiv, sondern im Plural der Methoden? Erst wenn dieser Methodenpluralismus angenommen ist, kommt es zur nächsten Frage: Treffen sich diese Methoden dennoch in *einem* bestimmten Modus der Annäherung?

Newman glaubt, dieses Verfahren im Modus konvergierender Wahrscheinlichkeiten zu sehen. *Probability* wird Grundbegriff der Wirklichkeitserfassung: Die Relation zwischen Erkennendem und der Wirklichkeit vollzieht sich in wahrscheinlicher Annäherung. Sie steigert sich bei hoher Konvergenz zur Gewißheit, sowohl subjektiver *certitude* wie objektiver *certainty*, wie Newman differenziert.

«(...) ich sage, daß ich auf Grund einer Wahrscheinlichkeit an Gott, auf Grund einer Wahrscheinlichkeit an das Christentum und auf Grund einer Wahrscheinlichkeit an den Katholizismus glaubte, und daß diese drei inhaltlich natürlich voneinander verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgründe der Natur des Beweises nach doch alle ein und dasselbe waren, nämlich Wahrscheinlichkeiten – u. z. Wahrscheinlichkeiten einer besonderen Art, eine gehäufte, transzendente Wahrscheinlichkeit, aber doch nur eine Wahrscheinlichkeit. Unser Schöpfer hat es so gewollt, wir sollten zwar in der Mathematik durch strenge Beweisführung zur Gewißheit gelangen, in der religiösen Forschung dagegen durch eine Häufung von Wahrscheinlichkeiten»⁹.

Diese Behauptung ist zu prüfen im Rückgang auf ihren historischen Ursprung.

⁸ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen*, übers. v. Maria Knopfler (AW 1), Mainz 1922, 212: «(...) mein Schöpfer und ich, sein Geschöpf, seien die zwei einzigen, aus sich selbst einleuchtenden Wesen in *rerum natura*».

⁹ *Ebd.*, 216f.

3. Newmans Methode der Wahrheitsfindung: Suche nach Wahrscheinlichkeiten

3.1. Topik: Die methodische Alternative

Zur *terra incognita* der Methodologie zählt eine Art der Wahrheitsfindung, der Newman zeit seines Lebens, tatsächlich von seinem Eintritt in die Universität Oxford 1819 bis zum späten Meisterwerk des *Essay in Aid of a Grammar of Assent/Zustimmungslehre* (1870), Mühe und Nachdenken gewidmet hat: der Findung von Wahrheit aus Wahrscheinlichkeit. Mit dieser methodischen Überlegung steht Newman einerseits konstruktiv-kritisch in der zeitgenössischen englischen Diskussion, wie bei John Locke zu sehen, andererseits ursprünglich in alteuropäischen Denktraditionen, die gerade in der englischen Geistesgeschichte durchgängig präsent blieben im Unterschied etwa zur deutschen Geistesgeschichte kantischer Prägung seit der Aufklärung.

Die Klärung eines möglichen Wahrheitswertes von Wahrscheinlichkeit führt zum ersten Ort ausführlicher Problembeschreibung: zu Aristoteles. Newman widmete sich dem Studium des Aristoteles ausdauernd und mit ausgeprägten Konsequenzen; faktisch erarbeitete er sich eine eigene Methodologie am aristotelischen *Organon*. Dieses enthält die bekannte dreifache Methodologie: *Topik*, *Analytik* und *Elenchik* (Lehre von den Trugschlüssen oder Sophismata). Newman fokussiert seine Aufmerksamkeit auf die *Topik*, die systematisch wie chronologisch *vor* den *Analytica priora et posteriora* steht. Seine Probabilitätsthesen müssen im Problembereich der Topik oder topischen Dialektik des Aristoteles gesehen werden, sonst wird ihr methodischer Alternativanspruch (etwa gegenüber Locke) nicht begriffen, ihr Verfahren als prä-methodisch und subjektiv unwichtig.

Zur historischen Vorgabe: Schon Aristoteles baut seine erste Methodenschrift alternativ gegen die Lehren der frühgriechischen Theoretiker mit ihrer radikalen, «aufklärerischen» Ablehnung der Meinung der *polloi* auf. Dagegen setzt Aristoteles von Anfang an die Meinung der «Vielen» (*tois pollois koinon*) als Argument, z.B. ständig in der Frühschrift *Peri philosophias* und in der späten *Nikomachischen Ethik*¹⁰. Grundlage dieser Einschätzung ist die aristotelische Ansicht von der übereinstimmenden *physis* des Menschen, deren auszeichnendstes Element, der *logos*, potentiell für alle identisch ist und daher als wahrheitsfähiges Instrument schon rein

¹⁰ *Nikomachische Ethik*, X. Buch, 1172 b 36ff: «Was allen Menschen wahr erscheint, davon gilt die Aussage, daß es so ist. Wer aber diese Überzeugung für ungültig erklärt, der wird kaum etwas Überzeugenderes nennen können». In denselben Zusammenhang gehört die Anlage einer Sprichwörtersammlung im *Peripatos* (vgl. Carl PRANTL, *Die Philosophie in den Sprichwörtern*, 1858) und die problemgeschichtliche Aufzählung philosophischer Ansichten im Anschluß an Buch I der *Metaphysik* (903 a 30 - b 19) im Sinne eines «kumulativen Wahrheitsverständnisses».

empirisch in Betracht gezogen werden muß: Der geltenden Meinung entspricht ein «Realgrund»¹¹. Wie führt dieser Befund zur Wahrscheinlichkeit?

Tatsächlich gibt der Eingangssatz der *Topik* die systematischen Koordinaten für eine wahrscheinliche Urteilsbildung: «Ziel dieser Abhandlung ist es, ein Verfahren zu finden, mit dessen Hilfe wir fähig werden, auf der Grundlage der herrschenden Meinungen (*ex endóxon*) über jede vorgelegte Frage zu einem Urteil zu kommen»¹². Der Begriff *éndoxon* führt unmittelbar zum meinungshaften Vor-Urteil, woraus das Erfahrungs- und Handlungswissen einer kulturellen Gemeinschaft je nach Bedarf und je nach vorgelegter Frage argumentativ akuiert wird.

Bei Aristoteles wird *éndoxon* in den folgenden Sachzusammenhang gestellt und als Argumentationsgrund legitimiert: Im Unterschied zum apodiktischen Syllogismus der *Analytiken*, dessen Prämissen evidente Erstsätze sind (wie der Satz vom Widerspruch), also strikten Wahrheitsgehalt haben und stringent wahre Schlüsse erlauben, hat der dialektische Syllogismus der *Topik* als Prämisse ein *éndoxon*, also einen empirischen Gehalt von jeweils höherer oder niederer Gewißheit, der jedoch wahrscheinliche Schlüsse zuläßt. *éndoxon* ist als Prämisse dadurch ausgewiesen, daß es allen oder den meisten oder den Gebildeten/Weisen als wahr erscheint: Es verbürgt Wahrscheinlichkeit und die entsprechende graduelle Gewißheit.

Die Intention dieses Gedankens lautet thesenhaft: Aristoteles nimmt gegenüber oder sogar vor der analytischen Logik ein allgemein geltendes, meinungshaftes, umgangssprachlich gefaßtes Vor-Urteil an, einen *topos*: den «Ort» des vielfältigen (und vieldeutigen) Erfahrungs- und Handlungswissens einer Tradition. Je nach vorgelegter Frage wird diese Prämisse zugeschliffen und aus ihrer relativen Unbestimmtheit geholt: Ihre Vorbegrifflichkeit wird zum (einsinnigen) Argument vereindeutigt, ihre inneliegende allgemeine Wahrscheinlichkeit wird im Rahmen eines konkreten Falles zu einem konkreten Urteil (nach wie vor im Bereich des Wahrscheinlichen) geschärft¹³. Gerade im Blick auf den modernen *linguistic turn* wird Sprachvernunft als Medium des Philosophierens so auch in früheren Epochen greifbar.

¹¹ K. OEHLER, *Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der allgemeinen Meinung*, in DERS., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München 1969, 234-271; hier: 238.

¹² ARISTOTELES, *Topik* I, 1, übers. v. E. Rolfes, Leipzig 1919.

¹³ Auch der Renaissancehumanismus hatte in der Ablösung von der spätmittelalterlichen Logik gleichfalls eine breite Ausfaltung dieses Verfahrens entwickelt: eine an der Gemeinsprache orientierte Revision der analytischen Fachsprache und eine am wahrscheinlichen Schließen ausgerichtete Korrektur des strengen analytischen Syllogismus, mithin eine topische Dialektik; vgl. Lorenzo Valla, *Disputationes dialecticae* (letzte Fassung 1439). Daraus erklärt sich das Vorherrschen der *artes sermocinales*, der unbestreitbaren humanistischen Domänen, welche der ganzen Epoche den Vorwurf nicht-philosophischer, vielmehr literarisch-rhetorischer Kultur eingetragen haben.

3.2 Erkennen aus Wahrscheinlichkeit

Newman hat sich, wenn man sein angeblich «unsystematisches» Philosophieren betrachtet, in überraschendem Maße mit logischer Propädeutik befaßt. Seine Bibliothek enthält unter den 73 erfaßten *Philosophica* 21 Abhandlungen über Logik, also knapp ein Drittel¹⁴; ja er hatte in den Jahren 1822-1823 selbst an der Revision der *Analytical Dialogues* im Auftrag des Autors (und seines verehrten Mentors) Richard Whately maßgeblich mitgearbeitet und sie zu dem Lehrbuch *Elements of Logic* umgeschrieben, das eine Geschichte des Wahrscheinlichkeitsbeweises von Aristoteles bis Cicero mit einem Ausblick bis Augustinus enthielt¹⁵. Außerdem verfaßte er die grundsätzliche Disposition zu Whatelys Logik-Artikel für die *Encyclopaedia Metropolitana* 1822¹⁶, worin zwei Erkenntnismethoden unterschieden werden: der deduktive und der induktive Syllogismus. Maßgeblich ist die Aussage, daß die strenge Deduktion ihre Prämisse selbst aus induktiv gewonnenen Sätzen erhalten habe und damit ein Vergleich von Aussagen über Dinge mit anderen Aussagen über Dinge sei, während die Induktion bei der Beobachtung der Wirklichkeit ansetze und damit das Erstwissen für alle Disziplinen liefere, also zeitlich und praktisch der Deduktion vorausgehe¹⁷. Eine Ausnahme bilde die Axiomatik der Mathematik; alle anderen Disziplinen gingen von unterschiedlich probablen, sich bis zur Gewißheit steigernden Erstsätzen aus. Ihre wechselnde «Unschärfe» sei aber kein Hindernis für das Erkennen, wie das (später wiederkehrende) Licht-Gleichnis sagt: «Die Wahrheit drängt sich in allen anderen Bezirken des Forschens nicht mit jener kühnen und unwiderstehlichen Überzeugung auf wie in der Mathematik. Sie leuchtet aber, wenn sie nicht durch Vorurteile unterbunden oder durch Irrtum gefälscht wird, mit einer klaren und deutlichen, wenn auch geringeren Macht auf. Für die allgemeine Sicherheit und Bequemlichkeit eines Reisenden ist es nun nicht unbedingt nötig, daß er immer der Hitze und des Glanzes der Mittagssonne sich erfreue; er setzt seine Reise unter dem weniger starken Schimmer des Morgen- oder Abendlichtes leichter fort.

¹⁴ Johannes ARTZ, *Aufschlüsse aus dem Bestand an philosophischen Büchern in Newmans Privatbibliothek*, in NSt VII (1967) 293-301.

¹⁵ Die *Elements of Logic* wurden 1826 gedruckt und blieben Standard-Lehrbuch der Universität Oxford bis zu John STUART MILL (1806-1873), *System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843). Vgl. Franz Michel WILLAM, *Bezeichnungen und Charakterisierungen des Probabilitäten-Beweises bei Newman*, in NSt V (1962) 229-250; hier: 231 und 235, sowie das ausführliche Standardwerk von Franz Michel WILLAM, *Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman*, Freiburg 1960. Vgl. Brian WICKER, *Newman and Logic*, in NSt V (1962) 251-268; John Francis CRONIN, *Cardinal Newman: His Theory of Knowledge*, Washington 1935.

¹⁶ WILLAM (1962), 234.

¹⁷ *Ebd.*

Gleicherweise ist es auch für die verschiedenen Angelegenheiten und Zielsetzungen des Lebens nicht erforderlich, daß die Menschen von der Wahrheit des höchsten Wahrscheinlichkeitsgrades geführt werden»¹⁸.

Außer durch die Schulung bei Whately und Aristoteles erhielt Newman einen methodischen Schlüssel zur Erkenntnistheorie durch Joseph Butlers (1692-1752) Antwort auf den Deismus: *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736)¹⁹: Feststellungen im sinnlichen Bereich erlauben nach Butler unter bestimmten Kriterien analoge Extrapolationen in den religionsphilosophischen bzw. theologischen Bereich²⁰.

Von den frühen Wahrscheinlichkeits-Thesen ausgehend ist eine beständige Entwicklung und begriffliche Zuspitzung durch die kommenden großen Arbeiten Newmans zu beobachten, insbesondere zum *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), zur *Apologia pro vita sua* (1864) und zum *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870). Einige Belege: «Überzeugung gewinnt man meistens nicht auf Grund einer großen und entscheidenden Feststellung oder eines Zeichens in bezug auf die zur Frage stehenden Probleme, sondern mittels einer Anzahl von recht unbedeutenden Umständen zusammengenommen, die, einzeln in Rechnung zu stellen und methodisch in einen Beweis einzuspannen, der Geist unfähig ist»²¹. Newmans schlagendes Beispiel dafür ist der Strick, dessen einzelne Fasern leicht zerrissen werden können, im Verbund aber unzerreißbar sind. Im Blick auf den aristotelischen Methodenpluralismus plädiert Newman immer wieder dafür, der Natur des in Frage stehenden Forschungsgegenstandes zu entsprechen und nicht darüber hinauszugehen. «Butler lehrt uns, die Wahrscheinlichkeit sei die Führerin durchs Leben. Die Gefahr dieser Lehre liegt darin, daß sie in vielen die absolute Gewißheit zerstört und sie veranlaßt, jedes Urteil in Zweifel zu ziehen und die Wahrheit in eine bloße Meinung aufzulösen, die man ohne Schaden befolgt und bekennt, aber unmöglich mit voller innerer Zustimmung annehmen kann»²². Newman unterscheidet im folgenden die subjektive Gewißheit des Geistes als *certitude* von objektiver Gewißheit als *certainty*, welch letztere eine Qualität von Syllogismen sei. Im *Grammar of Assent*

¹⁸ Zit. *ebd.*, 234.

¹⁹ Vgl. Klaus DICK, *Das Analogieprinzip bei J. H. Newman und seine Quelle in J. Butlers «Analogy»* (Diss. München 1958), in NSt V (1960) 9-228. J. ROBINSON, *Newman's Use of Butler's Arguments*, in The Downside Review 76, Exeter 1958.

²⁰ Da diese Kriterien komplex zu entwickeln und für den jetzigen Gedankengang nicht notwendig sind, wird Newmans Übernahme des Analogieprinzips hier nicht entfaltet.

²¹ *Oxford University Sermons*, London 1884, 275.

²² *Apologia pro vita sua*, 34.

verwendet Newman siebzehn verschiedene Termini für wahrscheinliche Schlußverfahren, deren bekanntester der Begriff *illative sense* oder Folgerungssinn ist²³.

Im Zielpunkt steht Newmans erkenntnistheoretische Überlegung: «Kann der Geist des Menschen, wie er nun einmal ist, in Erforschung der Bereiche der Wirklichkeiten überhaupt zu Erkenntnissen mit Gewißheitscharakter gelangen? Nur wenn er das vermag, nur dann ist auch die Voraussetzung für eine Erkenntnis Gottes und eine Zustimmung für eine innerhalb der Geschichte ergangene Offenbarung möglich!»²⁴. In Auseinandersetzung mit dem Experimentalphysiker und Agnostiker William Froude 1879 leistet Newman eine letzte umfängliche Methodenreflexion, worin er einen neuen Terminus der Wahrheitsfindung einführt, nämlich *estimate*. Willam kommentiert: «Im Bereich der Wirklichkeitserforschung gelangt der Mensch über ein Abschätzen, ein estimate nicht hinaus; immer bleibt eine theoretische Möglichkeit des Zweifels zurück. Facts are not demonstrable! Die Erstansätze werden mittels einer Epagoge erhoben. (...) Die Kluft zwischen der neuzeitlichen Physik und der traditionellen Theologie kann nur auf dem Wege geschlossen werden, daß man mit ihrer beider Angewiesenheit auf das induktive Forschungsverfahren ansetzt»²⁵.

4. Gewissen: Organon der Wahrheitsfindung über Gut und Böse und Organon der Realisierung

Newman sieht das Gewissen als eine anthropologische Konstante, als solche empirisch aufweisbar durch den Vergleich unterschiedlichster Religionen²⁶. Damit ist jedoch über die Funktion des Gewissens im Blick auf seinen Wahrheitsbezug und dessen Umsetzung im Tun noch nichts gesagt.

²³ Vgl. Johannes ARTZ, *Der Folgerungssinn in Newmans Zustimmungstheorie*, in NST II (1954) 219-245; DERS., *Die Eigenständigkeit der Erkenntnistheorie J. H. Newmans*, in Theologische Quartalsschrift 139 (1959); DERS., *Newman und die Intuition*, in Theologische Quartalsschrift 136 (1956). D. ZENO, *Our Way to Certitude. An Introduction to Newman's Psychological Discovery: The Illative Sense, and His Grammar of Assent*, Leiden 1957. Auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik* lassen sich letztlich zurückführen die von Newman verwendeten Begriffe *induction* = *epagoge/phronesis*, *skill/instinct* = *archinoia*: Newman extrapoliert aus dem Bereich der Ethik in den Bereich der Erkenntnistheorie, allerdings nicht unzulässig, da beide Gebiete bei Aristoteles grundsätzlich in der Topik verankert sind.

²⁴ *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, zit. nach WILLAM (1962), 242.

²⁵ *Ebd.*, 246 und 248.

²⁶ Vgl. Walter HAMMEL, *Die 'natürliche Religion' bei Newman und die 'Religiosität A' bei Kierkegaard*, in NST II (1954) 21-46.

Für Newman gehört das Gewissen zu den *Mitteln* der Wahrheitsfindung, wie die Vernunft, die induktiv Ergebnisse der Naturforschung zu Naturgesetzen ausbaut und andererseits ihre eigenen apriorischen Vorgaben reflektiert. Als Mittel der Wahrheitsfindung steht das Gewissen aber in einer anderen Konstellation als die Vernunft, nämlich in der dreifachen Konstellation von a) Naturanlage, die Newman (wie Locke) als apriorischen *moral sense* für Gut und Böse bezeichnet, und b) durch die historisch bedingte, individuelle Wahrnehmung in der jeweiligen Situation, die Newman, Locke verlassend, mit *sense of duty*, Pflichtgefühl, bezeichnet, und c) normativem Impuls der «Stimme Gottes» zum Handeln. Der *sense of duty* ist nicht identisch mit dem allgemeinen *moral sense* und kann argumentativ verbogen werden. Es gibt also kein gewissermaßen allgemeines, naturwüchsiges Handeln nach dem Gewissen, sondern ein konkretes, dem Willen und der Entscheidung in deren unmittelbarem Angesprochensein verdanktes. Newman nennt den Gewissensvollzug *to realize*. *Sense of duty* ist der *persönliche*, unvertretbare Anteil am Gesamtkomplex des Gewissens, der zudem zwei objektive Flankierungen hat: die für Newman unleugbare Naturanlage zur Unterscheidung von Gut und Böse und die aktuiierende situative «Stimme», die, wie er darstellt, nicht die eigene ist und mit der eigenen auch nicht verwechselt wird, was schon die Furcht vor Strafe oder die Scham zeige (hier geht Newman deskriptiv an verschiedene Religionen heran).

Erkennen und Handeln nach dem Gewissen ist somit nicht ein bloßes Regelbefolgen; das allgemein Gültige muß vielmehr nach dem jeweiligen Gegenstand beurteilt werden²⁷. Übrigens hält Newman – aus Beobachtung eigener Gewissensregung und Lektüre der Hl. Schrift – normalerweise den *ersten* Impuls für die entscheidende «Stimme»; sie werde nämlich bei längerem Zuwarten durch fehlgeleitete «Vernunftargumente» überdeckt. «Hütet euch davor, mit eurem Gewissen zu spielen (...) Oft hört man sagen, die zweiten Gedanken seien die besten. Dies mag von Gegenständen der Überlegung stimmen, nicht aber in Dingen des Gewissens. In Dingen der Pflicht sind in der Regel die ersten Gedanken die besten, in ihnen redet Gott zu uns (...) Gott gibt uns dann und wann Warnungen, aber Er wiederholt sie nicht (...) Balaams Sünde bestand darin, daß er nicht nach dem ersten Befehl Gottes handelte»²⁸.

²⁷ Vgl. Romano GUARDINI, *Einführung*, in Jean-Pierre CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung*, Freiburg 1955⁴, 1-20; hier: 9: «So kommen auch im Gewissensakt andere Funktionen zur Auswirkung: Verstehen des Einmaligen; Erraten des hier und nur hier Möglichen; Gefühl für das, was es noch nicht gibt. Auch die Freiheit hat einen andern Charakter. Die innere Initiative stellt sich dem Einvernehmen zur Verfügung; löst sich für das Neue; errät und schafft.. Das Wertbild aber, das hier hervortritt, wird entscheidenderweise von der Verantwortung für das, was es noch nicht gibt, vom Wagnis und von der Entdeckung bestimmt».

²⁸ Newman, *Predigten* übers. v. Dreves, 426.

«Zuerst verkündet uns unser Gewissen in klarer und unverhüllter Weise, was recht und was schlecht ist; spielen wir aber mit diesen Warnungen, so wird unsere eigene Vernunft verkehrt, kommt unsern Gelüsten entgegen und täuscht uns zu unserem Untergange. Dann fangen wir an einzusehen, daß es Gründe gibt, mit denen sich schlechte Handlungen verteidigen lassen, und wir leihen ihnen so lange das Ohr, bis wir dahin kommen, sie für wahr zu halten. Stellen sich vielleicht später gute Gedanken nochmals ein, und machen wir schwache Anstrengungen, wirklich und ehrlich die Wahrheit zu suchen, finden wir unsern Geist inzwischen so verwirrt, daß wir nicht mehr fähig sind zu unterscheiden, was Recht und was Unrecht ist»²⁹.

«In all solchen Fällen ist kein Ende des Hinundherstreitens über Gut und Böse, wenn wir uns erst einmal damit einlassen. Es gibt zahllose Wege zu handeln, und jeder läßt sich mit artigen und ausgiebigen Argumenten verteidigen. Der einfältige, unbeteiligte Menschenverstand wird aber den Fall auf den ersten Blick entscheiden, ohne der Argumente zu bedürfen. Geben wir jedoch dem stillen Mahner nicht sofort Gehör, so verlischt sein Licht unbemerkt, überantwortet uns auf Gnade und Ungnade der schwankenden Meinung, und wir tasten umher unter höchst zweitklassigen Führern (...) Wer sagt uns, wo wir endlich einhalten werden?»³⁰

Dies erzeugt «einen Zustand, ähnlich dem eines Menschen, der eine schreckliche Krankheit überstanden hat, durch welche die Konstitution seines ganzen Organismus gelitten hat. Jene schnelle und klare Erkenntnis von Recht und Unrecht, die uns früher leitete, ist verschwunden, wie die Schönheit des Antlitzes oder die Schärfe des Augenlichtes nach gewissen körperlichen Leiden. Wenn wir (...) zu entscheiden versuchen, welchen Weg die Pflicht uns einschlagen heißt, werden wir geschwächte und schwankende Kräfte zu solcher Untersuchung mitbringen. Kommen wir endlich zum Handeln, so werden sozusagen unsre Füße von selbst den falschen Weg einschlagen und wir werden Unrecht tun, wo wir recht zu handeln wünschen»³¹. Am Ende kommt es zu jener Heuchelei, «auf die wir auf Schritt und Tritt stoßen, jenen Zustand des Geistes, in welchem die Vernunft einsieht, was wir sein sollten, das Gewissen dies zur Pflicht macht, das Herz aber unfähig ist, ihm nachzukommen und deshalb den Verstand nur mehr zum Erfinden von Ausreden und Kompromissen gebrauchen muß (...) Darum gibt er sich fortwährend Mühe, seine Stellung zu befestigen, sein Verhalten zu erläutern und sich selbst zu entschuldigen. (...) Aber etwas anderes ist es, gute Ausflüchte, etwas anderes, gute Beweggründe zu haben»³².

²⁹ *Ebd.*, 550.

³⁰ *Ebd.*, 551.

³¹ *Ebd.*, 551f.

³² *Ebd.*, 118.

Klarerweise ist für Newman aber der Mensch erst im Tun, also im Hören und Befolgen, nicht allein im Wissen des Rechten, gewissenhaft. Hier wird die Wahrheit eine getane, *realized*. Sittliches Rechthandeln ist realisierte Wahrheit, auch hier als Gesamtvollzug von drei Momenten: *moral sense*, aktuierender Befehl durch die Lage, Realisierung im *sense of duty*. Im letzten, dem individuell-persönlichen Auffassen und Befolgen, stecken die Möglichkeiten des Mißverständnisses, einer *bona fides* trotz irriger Auffassung. Daher kann Newman auch die Befolgung eines irrigen Gewissens für verpflichtend halten.

Was hat diese Auffassung von *conscience* mit der bisher entwickelten Methodologie zu tun? Auch *conscience* bedeutet Vermittlung, ist insgesamt ein komplexer Akt. Unbestreitbar ist für Newman darin ein objektives Moment des Aktes: die Wirklichkeit. Auf sie zielt alle Theorie, ihr entspricht in der Ethik die «Stimme Gottes» als wirkliche und wirksame. Auch sie setzt sich aber nicht einfachhin durch, auch sie ist nicht fideistisch unvermittelt. Ihre Vermittlung geschieht im Anspruch der konkreten Lage. Die Rezeptivität des Menschen im Gewissen ist, ethisch gesehen, ein bedingtes, abhängiges «Hören», wie sein Tun ein wahrscheinlich richtiges oder falsches Tun wird. Allerdings ist der Mensch verpflichtet zur Schärfung des Ohres – daher die entscheidende Schulung des Habitus.

Noch einmal aber zur Frage der Objektivität. Die erste Objektivität ist bei Newman (wie bei Locke) das Wissen von Gut und Böse, möglicherweise verstärkt durch unterrichtende Institutionen; die zweite Objektivität ist – nur bei Newman – die unüberhörbare Stimme, die von derselben Evidenz sei wie das Ego. Denn für Newman ist das Gewissen der erste, ursprünglichste und wichtigste Gottesbeweis. Das ist erstaunlich für jemanden, der den bekannten akademischen Gottesbeweisen nicht ablehnend, aber doch eigentümlich gleichgültig und unberührt gegenübersteht. «Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten. Ich rede hier nur von mir selbst; es liegt mir fern, die wirkliche Kraft der Beweisgründe für die Existenz Gottes zu leugnen (...), aber sie erwärmen und erleuchten mich nicht»³³. «Wenn ich gefragt werde, warum ich an einen Gott glaube, so gebe ich zur Antwort: Weil ich an mich selbst glaube, denn meinem Empfinden nach ist es unmöglich, an meine eigene Existenz zu glauben (und dieser Tatsache bin ich ganz sicher), ohne auch an die Existenz dessen zu glauben, der als ein persönliches, allwissendes und allvergeltendes Wesen in meinem Gewissen lebt»³⁴.

³³ *Apologia*, 258.

³⁴ *Ebd.*, 215f.

Das Gewissen weiß, daß es bei der «Stimme» mit Jemand, nicht mit Etwas zu tun hat. Denn die mit dem Gewissen verbundenen Empfindungen sind «derart, dass sie als erregende Ursache ein intelligentes Wesen erfordern. Wir sind ja nicht zärtlich gegenüber einem Stein, noch fühlen wir Scham vor einem Pferd oder einem Hund. Wir haben keine Gewissensbisse oder Reue, wenn wir ein bloß menschliches Gesetz brechen. ... So ist das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend, vergeltend»³⁵.

Es ist dieses personale Sich-Gefordert-Wissen, das die Gewissensentscheidung aus dem Bereich des Kontingenten und Probablen immer stärker in die Verpflichtung führt, mit aller Kraft das wirklich Rechte suchen und tun zu *müssen*. Die Konvergenz vieler (auch Fehl-)Erfahrungen führt in die sich verdichtende Gewißheit, das Rechte tatsächlich erkennen zu können, ja, dafür innere Zustimmung zu erhalten. Daß Newman in hohem Maße diese Forderung und Zustimmung objektiv in einer göttlichen Stimme verankert sieht, mag nicht jeden überzeugen bzw. kann nicht als Ausgangspunkt für eine *philosophische* Reflexion genommen werden; doch daß auch hier methodologisch ein Lernen am Situativen (wahrscheinlich Gutes zu tun) durch – wie er meint: scharfe – Rückmeldung im Gewissen zur Gewißheit wird (vom Guten hoch wahrscheinlich zu wissen und es zu tun), ist verallgemeinerbar.

5. Geschichtlichkeit: der Rahmen für Erkennen und Realisieren

Newman bewegt sich im 19. Jahrhundert im Zeitalter des Historismus, zu dessen Kennzeichnung auf den Doppelursprung der modernen Geschichtswissenschaft verwiesen sei.³⁶ Die Renaissancephilosophie entwickelt die *ars historica* der Suche nach dem «wahren Anfang», der als verschütteter freizulegen und unverfälscht wieder in seine Normativität einzusetzen sei. Reformatorisch wird dies die Suche nach *sola scriptura*: Im Wortlaut sei die damalige Geschichte unmittelbar maßstäblich, unmittelbar tradierbar. Spätere Auslegungen seien sekundäres Beiwerk, das immer

³⁵ J. H. NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungslehre* [An Essay in Aid of a Grammar of Assent], Durchgesehene Neuauflage der Übersetzung von Theodor Haecker, Mainz 1961, 77.

³⁶ Vgl. Martin BRÜSKE, *Ist Newmans «Essay on the Development of Christian Doctrine» eine Theorie der Dogmenentwicklung? Vorschläge zu einer alternativen Lesart des Klassikers*, in IKZ Communio 30, 5 (2001) 412-423; aufgenommen in den Sammelband: H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Herz spricht zum Herzen. Zu John Henry Newmans Aktualität. Edition Mooshausen*, Annweiler 2002, 135-143.

erneut abgelegt werden könne und müsse. So bleibt «der Anfang» gewissermaßen geschichtslos-dauernd: Der «reine Ursprung» wird normativ.

Die auch im England des 18./19. Jahrhunderts greifende Historisierung im Sinne kritischer Geschichtswissenschaft emanzipiert sich von derartiger Tradition, indem sie sich selbst als geschichtlich begreift. Newman liest schon als Heranwachsender die großen Geschichtswerke von Joseph Milner und Edward Gibbon und kennt die Historisierung der Bibelwissenschaft etwa bei Barthold Georg Niebuhr. Geschichtsbetrachtung enthält keine Normativitäten, sondern Auslegungen des historischen Subjekts bzw. des subjektiven Historikers. Dieser historische Relativismus geht weder an den Heiligen Schriften noch an der Person Jesu vorbei; tatsächlich klaffen die historische Rekonstruktion, etwa in der Leben-Jesu-Forschung (David Friedrich Strauß), und der Geltungsanspruch der christlichen Tradition schon in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts geradezu unversöhnlich auseinander.

Newman bewegt sich unmittelbar zwischen diesen Fronten: zwischen dem «humanistischen» und dem «aufgeklärten» Typus historischer Vernunft³⁷.

«Sein» Anglikanismus der *Via media* erhob zunächst gegenüber Rom den Anspruch der Ursprungsreinheit und verwarf die mittelalterlichen Entwicklungen der Theologie, aber auch der religiösen Lebenswelt (Heiligenverehrung) als Entstellungen. Später jedoch mußte der Übertritt nach Rom die Frage der legitimen geschichtlichen Ausfaltung einer Ursprungslehre z.B. anhand der Dogmengeschichte beantworten. Dies geschah in Newmans *Essay on the Development of Christian Doctrine* 1845, worin er *beide* skizzierte Geschichtstheorien als Mißverständnisse abwies: Das Festhalten am reinen Ursprung verfälsche gerade im Christentum diesen Ursprung, denn sein Inhalt sei das «Wort» (die fortgesetzte Offenbarung durch die Jahrhunderte) und «Fleisch» (in der historischen Gestalt Jesu). In der radikalen Verzeitlichung Gottes in der Geschichte liege ja gerade der Stachel der christlichen Lehre.

Das Mißverständnis des historischen Relativismus andererseits liege in der Festbeschreibung der historischen Vernunft, die sich ja auch wiederum selbst historisch, als Etappe des Bewußtseins, sehen müsse.

Wie vermittelt Newman die Spanne von Glauben und historischer Vernunft – bis heute eine *crux* der Theologie, aber auch der Gläubigen, wenn man etwa an die keineswegs überbrückte Diskrepanz zwischen Christologie und historischer Jesus-Forschung denkt? Im *Essay on the Development of Christian Doctrine*, zur Klärung seiner möglichen Konversion also, durchdachte Newman sein Verhalten zu Glauben-

³⁷ Brüske (2001), 417.

saussagen, die autoritativ Wahrheit beanspruchen, zugleich aber geschichtlich ausgearbeitet und erst später verbindlich dogmatisiert wurden. Die Konzilsgeschichte weist zum Beispiel Christusdogmen auf, die ihrerseits nicht unmittelbar bzw. nicht wörtlich biblisch dokumentiert werden können.

Newman nimmt die Tradition des Christentums in der Tat radikal-historisch: Die Überlieferung selbst ist sprachlich bedingt, geschichtlich fundiert – sie wird damit auslegbar, adaptierbar (was schon die Lehre vom vierfachen Schriftsinn bei den Vätern reflektiert, deren einer der historische ist). Tradition ist Prozess. Ernstgenommen bedeutet dies, daß alle Metamorphosen erkennbar und rückbezüglich auf das Gewandelte bleiben müssen. In und während diesem Prozeß müßten also «Sicherungen» geschehen; eine davon ist das Credo, eine andere das Dogma – allerdings nicht im Sinne satzhaft-statischer «Wahrheit» verstanden, sondern in seiner für jede Generation neuen, oft paradoxalen «Spannung». Newman entwickelt sieben Kriterien für die Verifikation oder Falsifikation dynamischer Aneignung der Offenbarung: Erhaltung des Typus im Gestaltwandel, Erhaltung der Prinzipien, Assimilationsfähigkeit, logische Folgerichtigkeit, Vorwegnahme des Späteren, Erhaltung des Früheren, Lebenskraft (Kap. 5). Zeigen sich diese Kriterien im Lauf der geschichtlichen Ausfaltung als präsent, so ist erneut eine *konvergierende Wahrscheinlichkeit* am Werk. Die Dynamik der Ausfaltung selber legt das Ursprüngliche frei. Das kann auch bedeuten, daß es überhaupt erst in der Ausfaltung verständlich oder sogar sinnvoll wird.

Die Geschichte des Dogmas ist so gesehen ein «Teilaspekt»³⁸ der Geschichte (vorausgesetzter) göttlicher Selbstmitteilung im Modus menschlicher Verarbeitung. Sie manifestiert sich nach Newman im menschlichen Geist als Aneignung dieser Offenbarung in der Geschichte. Theologie ist geschichtliche Aneignung geschichtlicher Offenbarung. Unter gläubigem Aspekt kann es zum Umkehrschluß kommen: Theologie liest Geschichte als Aneignung göttlicher Selbstmitteilung – wie etwa Augustinus. Wenn dieser Umkehrschluß auch wiederum *philosophisch* nicht vertretbar ist (es sei denn von Hegel), so ist doch für Newman nicht zu bezweifeln, daß das Christentum selbst die Geschichtlichkeit der Wahrheit nicht scheut, sondern sogar thematisch gemacht hat. Insofern könnte man Newmans Deutung der Dogmengeschichte auch provokant überschreiben als «Geburt der Historie aus dem Geist der Offenbarung».

Newmans eigene Haltung zur Vergeschichtlichung der Tradition beruht – so die These dieses Beitrags – auf einer anschußfähigen Methodologie: Erkennen von Wahrheit im Gewand der Wahrscheinlichkeit; Realisieren des Guten im Gewand

³⁸ *Ebd.*, 423.

geschichtlich-gewissenhafter Entscheidung. Man kann Newman weder nach der einen noch nach der anderen Seite dieser währenden Spannung hin einebnen. Seine Bedeutung liegt in der Lehre des konkret-geschichtlichen Werdens, ohne auf die Grundlage maßstäblicher Wahrheit und Gutheit zu verzichten.