

Kardinal J.H. Newman – ein Zugang zur Ostkirche

Von Iso Baumer *

Bei den Russen: Reale Zustimmung zu religiösen Gegenständen

Im Jahre 1870 veröffentlichte der nachmalige Kardinal John Henry Newman seine »Zustimmungslehre« – genauer übersetzt müßte der Titel lauten: »Ein Versuch, um zu einer Elementarlehre der Zustimmung zu verhelfen« (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*). Hinter diesem komplizierten Titel verbirgt sich die Absicht, den Glauben eines Christen vor sich selbst und anderen, die nicht glauben (können), zu rechtfertigen. Und zwar geht es nicht um den Inhalt des christlichen Glaubens, sondern um den Akt des Glaubens selbst, um den geistigen Vorgang, den man »glauben« nennt. In diesem umfangreichen, als sehr schwierig beurteilten Buch steht auf Seite 39 ein Abschnitt, der die Ostkirchenkenner aufhorchen läßt:

»Theologie als solche ist immer begrifflich, da sie wissenschaftlich ist. Religion sollte real sein, da sie persönlich ist, aber mit Ausnahme eines kleinen Kreises ist sie in England gemeinhin nicht real. Was katholische Völkerschaften anlangt, wie jene des mittelalterlichen Europa oder die Spanier dieser Tage, oder quasikatholische, wie die Russen, so ist unter ihnen die Zustimmung zu religiösen Gegenständen real, nicht begrifflich. Für sie sind das höchste Wesen, unser Herr, die heilige Jungfrau, Engel und Heilige, Himmel und Hölle so gegenwärtig, als wären sie Objekte des Sehens.«¹

In diesem Text werden wichtige Abgrenzungen vorgenommen: Theologie als Wissenschaft gegenüber Religion als persönlicher Haltung, begriffliche gegenüber realer Zustimmung, Verallgemeinerung und Abstraktion gegenüber bildhafter, konkreter Individualität. Daß Wissenschaft, also auch Theologie, mit Begriffen hantiert, ist nicht weiter verwunderlich; doch für Newman kann auch der Glaube entweder begrifflich oder real sein, abstrakt distanziert oder erfahrungshaft nahe. Und dieser zweiten Möglichkeit des Glaubens ordnet er den Glauben der Russen – wir dürfen ohne weiteres sagen, der Orthodoxen insgesamt – zu. Auch der Glaube des mittelalterlichen Europa oder des Spa-

* Vorliegender Aufsatz ist die knappe Zusammenfassung einer größeren Studie, die 1991 fast druckfertig vorlag; der Umstand, daß ich an der Universität Freiburg in der Schweiz im Wintersemester 1991/92 das Thema (aber auf französisch) vorzutragen hatte, bewog mich zu vielen weiteren Studien, v.a. aus dem französischen und englischen Sprachbereich, so daß das Buch nunmehr einer Umarbeitung bedarf.

1 John Henry Kardinal Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre*. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Th. Haeccker (= VII. Band der Ausgewählten Werke (AW)). Hrsg. von M. Laros und W. Becker). Mainz 1961; kritische Edition von I. Ker. Oxford 1985.

nien seiner Tage gehört hierzu, während die (anglikanische) Religion in England gemeinhin, mit Ausnahme eines kleinen Kreises, nicht real, sondern – nun, man würde erwarten, daß Newman jetzt sagt, begrifflich sei. Aber nein, und das zeigt schon den komplizierten Gedankengang Newmans, nach ihm ist die »nationale Religion Englands in seiner Länge und Breite« ein »Gefühl«, aber auch eine »Bibel-Religion«, die darauf achtet, daß man ein korrektes Leben führt; »gefühlsmäßig« oder diffus »ethisch« steht hier dem Begrifflichen gegenüber, nicht wie oben die »begründete, bewußte Zustimmung«. Und so ist denn die englische »nicht eine Religion von Personen und Dingen, von Glaubensakten und unmittelbarer Andacht, sondern [nur] von heiligen Szenen und von frommen Gefühlen«. ² Newman spricht zwar durchaus mit Hochachtung vor diesem Glauben der »Masse frommgesinnter und rechtschaffener lebender Leute in allen Ständen der Gesellschaft«, meint aber doch, daß diese Form nicht der Religion im tieferen und eigentlichen Sinn entspricht.

Newman hat natürlich mit dieser Zuordnung von realem und begrifflichem bzw. gefühlsmäßigem Glauben an das mittelalterliche Europa und das zeitgenössische Spanien und Rußland einerseits und das England seiner Zeit andererseits keine erschöpfende Charakteristik geben, sondern nur einen, wenn auch wichtigen Zug hervorheben wollen, und die Nennung gerade dieser Epochen und Länder ist auch nur exemplarisch zu verstehen. Wir beschränken uns auf die Aussage über Rußland (bzw. die Orthodoxie insgesamt, wobei wir auch die altorientalischen Kirchen einschließen) und meinen, daß sie zutreffend ist, und dies, obwohl Newman sonst diesen Kirchen gegenüber mancherlei Vorbehalte anbrachte: nicht nur nennt er die »griechische Kirche« (so nennt er die orthodoxe meistens) schismatisch und die alt-orientalischen häretisch, wie es dem Sprachgebrauch seiner Zeit entspricht, er tadelt auch ihre politische Abhängigkeit (v.a. gegenüber dem russischen Zaren, der ja das Patriarchat zugunsten einer staatlich kontrollierten Regierungsbehörde, des Heiligen Synod, abgeschafft hatte), ihre nationale Bindung, die niedere Position und geringe Bildung des Klerus, den Mangel an einem verbindlichen Lehramt oder an einem dogmatischen Prinzip. ³

Newmans Kenntnis der östlichen Kirche

Schon mit 15 Jahren begegnete ihm in der Kirchengeschichte von Joseph Milner einige Figuren der Alten Kirche, die ihn tief beeindruckten. Geschichte, besonders Kirchengeschichte, wird für ihn fortan nicht nur Ideen- oder Tatsa-

2 AW VII, 40.

3 J. Artz, *Newman-Lexikon*, zugleich Registerband zu den Ausgewählten Werken von John Henry Newman (= AW IX). Mainz 1975, S. 791f.

chen-Geschichte sein, sondern der lebendige Gedankenaustausch lebhafter Personen, ihr Leben und Denken, ihr Leiden und Kämpfen. Unermüdlich arbeitet er seit 1824, besonders aber 1833/36 an Kurzdarstellungen des Lebens und der Werke der Väter, die er zunächst in der *Encyclopaedia Metropolitana* und im *British Magazine*, dann in Buchform veröffentlicht: Apollonius von Tyana, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Apollinaris von Laodikea, Antonius der Wüstenvater, Augustinus, später (1858-60) Johannes Chrysostomus, Theodoret, aber auch Benedikt und seine Schulen, von anderen »Historischen Skizzen« ganz zu schweigen. 1828 beginnt Newman mit dem systematischen Studium der Kirchenväter; sein Freund Pusey schickt ihm aus Deutschland zwölf Bände von Johannes Chrysostomus. Im Oktober 1831 schenken ihm Schüler und Freunde 36 Bände patristischer Autoren. 1833 gibt er sein Werk *Die Arianer des IV. Jahrhunderts* heraus; die 3. Auflage von 1871 stattet er mit Korrekturen und einem umfangreichen Anhang zur Verdeutlichung mehrerer Stellen des Textes aus.⁴ Im Jahre 1828 eröffnet Newman mit seinen Freunden Keble und Pusey die *Bibliothek der Väter der heiligen katholischen Kirche vor der Trennung von Orient und Okzident*, eine Reihe von Übersetzungen mit Anmerkungen oder Kommentaren. Newman selbst steuert zwei Bände von Athanasius von Alexandrien (295-373) bei und schreibt wichtige Vorwörter zu den Bänden von Kyrill von Jerusalem, Kyprian von Karthago und Johannes Chrysostomus. Newman beschreibt in seiner *Apologia*, wie er besonders von der Schule von Alexandrien mit ihrer allegorisch-mystisch-symbolisch-sakramentalen Bibelinterpretation gefesselt war, ohne daß er deswegen die mehr philologisch-litterale Exegese der Antiochener vernachlässigt hätte.

Newman treibt nun aber Patristik und Kirchengeschichte durchaus nicht um ihrer selbst willen, sondern um seine Zeit, die Kirche seiner Zeit, besser zu verstehen. Sein Hauptanliegen ist es, die Identität seiner Kirche mit der Kirche der Apostel und Väter festzustellen. Seine Studien führen ihn in einem jahrelangen, schmerzhaften Prozeß dazu, diese Identität nicht mehr in der anglikanischen Kirche, sondern in der römisch-katholischen Kirche zu finden. Das systematisch-historische Studium der »Entwicklung der Glaubenslehre«, das er 1844/45 in Littlemore bei Oxford betreibt, mündet in die Konversion und die anschließende Publikation seiner Studien.

Newman hat von der orthodoxen Kirche (die zur Zeit der Kirchenväter nicht als solche, sondern in Einheit mit der römischen als die universelle Kirche der ungeteilten Christenheit existierte) nicht nur eine historische Kenntnis durch Bücher, sondern auch eine direkte oder indirekte aus eigener Anschauung und aus der Anschauung ihm nahestehender Personen. Die Mittelmeer-Reise, die

⁴ Vgl. die französische Übersetzung und Einleitung von P. Veyrinas und M. Durand (*Les Ariens du IV^e siècle*. Paris 1988), worin die Arbeit von Newman auch wissenschaftsgeschichtlich eingeordnet wird.

er vom 3. Dezember 1832 bis 9. Juli 1833 durchführte, brachte ihn in Kontakt mit der orthodoxen Welt (Kirchen, Priester, Gottesdienste, Gebetbücher). Seine Beobachtungen sind zwar genau, gehen aber nicht über die eines beliebigen Touristen hinaus, seine Urteile sind pauschal und befangen, ähnlich wie die über die römische Kirche. Bezeichnenderweise orientieren sich die Gedichte, die er von dieser Reise heimträgt und die sich zum Teil auf die griechische Kirche beziehen, wiederum an großen Figuren. Später wird er, im Zusammenhang mit seinen historischen Skizzen, sogar einige Gedichte des Gregor von Nazianz aus dem Griechischen ins Englische übersetzen. Die Mittelmeer-Reise ist entscheidender für sein inneres Reifen als für seine Kenntnis der Ostkirche.⁵

1840/41 hält sich sein Freund William Palmer vom Magdalen-College fast ein Jahr in St. Petersburg und Moskau auf. Sein Ziel ist, bei der russischen Kirche abzuklären, ob sie der Theorie der Drei Zweige zustimmen könnte, wonach die Eine, Heilige, Katholische Kirche in Rußland als Orthodoxe, in Rom als Römische und in England als Anglikanische gegenwärtig ist, so daß ein Christ einer dieser Kirchen, sobald er sich im Territorium einer andern befindet, dort volle Gottesdienstgemeinschaft angeboten bekäme; konkret: Palmer wollte bei den Russen an der Liturgie teilnehmen und kommunizieren dürfen. Er hatte eine Menge Unterredungen mit Personen aus Regierungs-, Adels- und Kirchenkreisen, konnte jedoch keine der kompetenten Persönlichkeiten zu seiner Sicht bekehren. Im Gegensatz zu Newmans Mittelmeer-Reise war aber der Aufenthalt Palmers besser vorbereitet und führte dank der längeren Dauer und der hervorragenden Gesprächsteilnehmer sowie der Lektüre einschlägiger Werke zu einer tieferen und umfassenderen Kenntnis der russischen Kirche. Palmer wird Newman nach seiner Rückkehr ausführlich berichtet haben. Nachdem er auf weiteren Reisen versucht hatte, in die orthodoxe Kirche aufgenommen zu werden, konvertierte er schließlich 1855 zum Katholizismus und ließ sich in Rom nieder. Testamentarisch vermachte er Newman sein Reisetagebuch, der es drei Jahre nach Palmers Tod († 1879) edierte und mit einem wichtigen Vorwort versah.⁶ Man könnte sich keine bessere Phänomenologie der russischen Kirche wünschen als diese genauen Beschreibungen der Kirchen, des Ablaufs der Gottesdienste, der theologischen Studien, der Lebensweise in Klöstern und beim Weltklerus, der offiziellen und privaten Ideen der Gesprächspartner.

⁵ Die Reiseberichte kann man in den *Letters and Diaries* (L & D) der betreffenden Jahre nachlesen, die das Oratorium von Birmingham herausgibt; die Verse in den *Verses on Various Occasions*, die neuerdings zusammen mit Gebeten, Betrachtungen und Newmans Übersetzung von L. Andrewes *Privaten Gebeten* herausgekommen sind: *Prayers, Verses, and Devotions. The Devotions of Bishop Andrewes. Meditations and Devotions. Verses on Various Occasions*. San Francisco 1989.

⁶ *Notes of a Visit to the Russian Church in the years 1840, 1841 by the late William Palmer, M.A., Formerly Fellow of Magdalen College*. Selected and arranged by Cardinal Newman. London 1882, ²1895.

Noch ein weiteres Mal nimmt Newman Kenntnis von den aktuellen Zuständen der Ostkirche: Während der kurzen Zeit, da er auf Wunsch der Bischöfe die Kulturzeitschrift *The Rambler* leitet (nur gerade zwei Nummern des Jahres 1859!), nimmt er einen Artikel des französischen Jesuiten Victor de Buck über *The Russian Church*⁷ auf; das Thema ist allerdings weiter gespannt, als der Titel vermuten läßt. Der anonyme Verfasser (Y.Z. zeichnet er) kennt sich gut aus in russischen Exilkreisen in Paris; viele vornehme Russen waren damals zum Katholizismus übergetreten; de Buck meint, der Zeitpunkt wäre günstig für Konversionen im großen Stil, sofern die römische Kirche ihre starre und auch beleidigende Haltung – von der er einige abschreckende Beispiele vorträgt – milderte. Auch Hinweise auf die Armenier in der Türkei und die Kopten in Ägypten sowie auf die zwangsweise Rückführung der mit Rom unierten Katholiken zur Orthodoxie in Weißrußland⁸ sind aufschlußreich.

Trotz dieser Möglichkeiten, die zeitgenössischen östlichen Kirchen kennenzulernen, wird man die Stärke Newmans nicht in dieser »Gegenwarts-Ostkirchenkunde« sehen, sondern in seiner untergründigen Beziehung zur Theologie und Liturgie, zum gelebten und bezeugten Glauben der Ostkirche aus ihren Ursprüngen. In dieser Hinsicht konnte er schon zu seiner anglikanischen Zeit Vorbilder aus der eigenen Kirche nachahmen. Von nachhaltigem Einfluß war Bischof Lancelot Andrewes (1555-1625), einer der *Caroline Divines*, der klassischen anglokatholischen Theologen des 17. Jahrhunderts. Die erste Edition seiner Predigten erschien ab 1841 in der *Library of Anglo-Catholic Theology*; Newman selbst übersetzte als *Tract 88* (später in gesonderter Ausgabe) die berühmten *Preces Privatae*, die nichts anderes sind als eine kluge, tiefreligiöse Auswahl von Bibelzitate und Ausschnitten aus orientalischen Liturgien und sonstigen Vätertexten (griechisch und lateinisch). Beide Aspekte – der homiletische wie der devotionale – des Bischofs müssen Newman tief beeindruckt haben. In den Predigten Andrewes' stößt man auf die »Quellen der mystischen Theologie der englischen Kirche«, wie ein denkbar zuständiger Zeuge, Nicolas Lossky, sagt.⁹ Andrewes ist durch und durch von den Vätern geprägt; seine Zeitkonzeption ist liturgisch, seine Gebete sind ekklesiologisch gedacht, es geht um die Begegnung von Himmel und Erde, von Zeit und Ewigkeit. Er verfügt noch ganz selbstverständlich über die patristisch-mittelalterliche Typologie; die Predigten zu den großen Festen sind dogmatisch strukturiert und münden in liturgisch-ethische Appelle. Newman geht in seinen Predigten ganz ähn-

7 *The Rambler*, Juni 1859, S. 388-398.

8 Vgl. darüber die ausgewogene Darstellung bei A.A. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950, S. 505-513, ein Ausschnitt aus der tragischen Geschichte der Beziehungen zwischen orthodoxen und mit Rom in Kommunion stehenden östlichen Kirchen.

9 Vgl. N. Lossky, Lancelot Andrewes le prédicateur (1555-1626) aux sources de la théologie mystique de l'Eglise d'Angleterre. Paris 1986.

lich vor.¹⁰ Und was die *Preces privatae* betrifft, so meint Lossky, es genüge, ein byzantinisches Horologion (Stundenbuch) oder den Bußkanon des Andreas von Kreta durchzublättern, um zu sehen, in welche geistliche Tradition sich Andrewes einfüge; Lossky hätte noch die Liturgieformulare beifügen können. In der Tat finden wir ganze Ektenien (Fürbitt-Litanien) nebst anderen Quellen, wie Irenäus, Cyprian, Augustinus bis Anselm, Bernhard, Thomas und Ger son.¹¹ Newman, der diese Gebete gewiß nicht nur als akademische Übung übersetzt hat, tauchte so ganz in die ostkirchliche Spiritualität ein. Und wenn er 1836 dazu übergang, das römische Brevier zu beten, war er noch einmal in der Tradition der ungeteilten Kirche mit den Lesungen aus den Kirchenvätern und den Hymnen, von denen er manche übersetzte.¹²

Die Väter in den Hauptwerken Newmans

»Die Väter haben mich katholisch gemacht, und ich werde die Leiter nicht zurückstoßen, auf der ich in die Kirche hineingestiegen bin.«¹³ Dieser Satz steht in Newmans Schrift über *Die katholische Marienverehrung* in der Form eines Briefes an seinen früheren Freund E.B. Pusey »zu seinem jüngst veröffentlichten Eirenikon«. Die gesamte Argumentation Newmans läuft darauf hinaus nachzuweisen, daß die östliche Kirche eine noch viel intensivere Marienverehrung als die westliche kennt; und wenn nun Pusey und mit ihm andere Anglikaner offensichtlich keine Mühe haben, mit der östlichen Kirche Beziehungen anzuknüpfen, dann können sie unmöglich die katholische Marienverehrung tadeln; überdies zeigt Newman, daß man sehr wohl zwischen kir-

10 Ich habe einstweilen nur eine geringe Anzahl von Predigten auf Parallelen zu Andrewes hin untersucht: Cardinal Newman, *Le Christ. 12 sermons sur l'Incarnation*, trad. et prés. par P. Leyris. Fribourg 1943; *Ausgewählte Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres und für die Feste des Herrn*. Ins Deutsche übertragen von G.M. Dreves. Kempten/München 1907; *Die Kirche und die Welt. Predigten*. Übers. von Th. Haecker. Leipzig 1938; *Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes*. Übers. von Th. Haecker. München 1950; vgl. auch die *Deutsche Predigt Ausgabe*, 12 Bde. Stuttgart 1948-1965; *Parochial and Plain Sermons* (in einem Band). San Francisco 1978.

11 Es gibt mehrere Ausgaben der *Preces Privatae*; ich habe folgende benutzt: (J.B. ed.) *Preces privatae quotidianae Lanceloti Andrewes, Episcopi Wintoniensis*. Ed. nova et auctior. Oxford 1853; die Übersetzung von J.H.N.: *The Greek Devotions of Bishop Andrewes*. Translated and arranged, 1840; N. Lossky rühmt die Ausgabe mit Einführung und Anmerkungen von F.E. Brightman. London 1903. – O. Karrer hat eine stark veränderte Fassung vorgelegt: *Geheiligte Woche. Biblisch-liturgisches Gebetbuch von L. Andrewes – J.H. Newman*. München 1950. Eine vollständige deutsche Übersetzung (die ich gerne vornehmen würde) wäre wünschenswert. Vgl. die französische Ausgabe: *Livre d'heures*. Adaptation française par M. Villain et St.-A. Cwierniak. Paris 1981.

12 Alle Gebete, Meditationen, Gedichte samt den Gebeten des Lancelot Andrewes findet man in dem in Anm. 5 erwähnten Band.

13 *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*. Mainz 1959 (= AW IV), S. 19.

chenoffizieller Verehrung und nur zeit- und ortsbedingter Volksfrömmigkeit unterscheiden muß. Im Anhang erweist sich noch einmal die immense Beschlagenheit Newmans in der Literatur der Kirchenväter.

Auch bei der mutigen Schrift *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre* stützt sich Newman auf seine Kenntnis der Kirchengeschichte, woraus sich klar ergibt, daß die Laien sehr oft die Glaubenslehre tapferer durch Krisen hindurch gerettet haben als die Hirten. Daraus leitet sich das Recht der Laien ab, in Glaubensfragen, z.B. bei der Vorbereitung einer dogmatischen Erklärung, befragt zu werden, nicht in dem Sinne, daß ein »Vernehmlassungsverfahren« durchgeführt würde, sondern daß die Hierarchie sich vorerst des Denkens und Fühlens der Gläubigen (des *consensus fidelium*) versicherte. Newman geht nicht auf die heikle Frage ein, wie eine solche Feststellung denn konkret möglich sei; er meint jedenfalls, sie sei von Pius IX. im Hinblick auf die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854) in vorbildlicher Weise angeregt und durchgeführt worden; 1870 wird Newman dies nicht mehr so dankbar feststellen können.

In all diesen und vielen anderen Schriften setzt Newman die Unfehlbarkeit der Kirche voraus, wobei das aktive Werkzeug dieser Unfehlbarkeit nicht immer die Vertreter der lehrenden Kirche waren. Die brisante Bedeutung dieser Überlegungen für die kirchliche Gegenwart kann hier nicht erörtert werden.

Die zwei bedeutendsten Werke Newmans sind sein *Entwurf über die Entwicklung der Glaubenslehre* (1845) und sein *Entwurf einer Zustimmungsllehre* (1870). Das erste Buch war, wie schon erwähnt, dem Nachweis gewidmet, daß die katholische Kirche von 1845 im Kern identisch mit der Kirche der Apostel und der Väter ist. Wenn sich eine »Entwicklung der Glaubenslehre« angebahnt hatte, so war das völlig natürlich und legitim. Newman machte sich anheischig, unter vielen möglichen Kriterien deren sieben ausführlich darzustellen, die es erlauben würden, rechtmäßige von korrumpierter Entwicklung zu unterscheiden, angefangen von der Bewahrung des Typus (der Grundgestalt) und der Kontinuität der Prinzipien (der dynamischen Wirkkraft) über das Assimilationsvermögen, die logische Folgerichtigkeit, die Vorwegnahme ihrer Zukunft bis zur erhaltenden Wirkung auf die Vergangenheit und der fortdauernden Lebenskraft¹⁴; alle Kriterien wurden ausführlich historisch belegt, wobei Newman allerdings gegen Ende des Buches in Eile geriet; als er seiner Sache ganz sicher war und katholisch wurde, brach er es kurzerhand ab. Das Schwergewicht der Argumentation beruht wieder auf den ersten Jahrhunderten.

Hans Küng hat für diese »organische Entwicklung« bei Newman nur ein mitleidiges Lächeln übrig.¹⁵ Er kommt im Zusammenhang mit der von Thomas S. Kuhn ausgelösten Paradigmenwechsel-Diskussion darauf zu sprechen. Er

14 Vgl. die gute Zusammenfassung bei L. Bouyer, *Die Kirche*, I. Einsiedeln 1977, S. 154-155.

15 Vgl. H. Küng, *Theologie im Aufbruch*. München/Zürich 1987, S. 171.

meint wohl, eine organische Sicht der Kirchenentwicklung sei ein veraltetes Paradigma oder es verhindere die Anerkennung von Paradigmenwechseln überhaupt.¹⁶ Küng versteht, in Anlehnung an Kuhn, unter Paradigma die bewußt-unbewußte »Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten und Verfahrensweisen«, die eine Gruppe von Wissenschaftlern in ihrem Forschen leitet. Das Modell wurde für die Naturwissenschaften entwickelt und dann versuchsweise auf andere Wissenschaften angewandt, von Küng und anderen auf die Theologie.¹⁷ Küng entwirft selber eine Skizze des »Paradigmen-Wechsels in der Geschichte von Theologie und Kirche«. Nur unterscheidet er m.E. zu wenig zwischen Glaubenslehre (der Kirche) und Theologie als Wissenschaft. Newman bezieht sich eindeutig auf die Glaubenslehre, wie sie das Lehramt der Kirche vorlegt, ganz gewiß im lebendigen Austausch mit der Theologie, aber auch mit dem Glauben der Gläubigen und mit der Feier der Liturgie.

Ob das Modell des Paradigmenwechsels auf die Theologie als Wissenschaft angewandt werden kann, wird sich erweisen; die Ansätze von Küng scheinen mir fruchtbar. Doch in bezug auf die Glaubenslehre der Kirche mag zwar die Sprache und Denkweise zeitbedingt sein, inhaltlich hält sich das eine Ur-Paradigma durch, das für den lebendigen Glaubensvollzug unüberholbar ist: Jesus Christus. Die Glaubenslehre der Kirche artikuliert sich nicht nur in Canones der Konzilien (die im übrigen nie Neues vorlegen, sondern nur den bisherigen Glauben umschreiben oder verdeutlichen wollen), sondern auch in Symbola (Glaubensbekenntnissen)¹⁸, in der Liturgie (ihren Texten, Handlungen und Bildern), schließlich im gelebten Glauben der Zeugen. Das Ur-Paradigma Jesus Christus steht eben schon in bestimmten Konstellationen: Maria, der Täufer, die Zwölf, die sich ideal-typisch, ja real-symbolisch durch die ganze Kirchengeschichte durchhalten; und eine weitere fruchtbare Sicht ist die auf das »apostolische Geviert«: Petrus – Johannes – Jakobus – Paulus.¹⁹ Was man in allen

16 Th.S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2. revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage. Frankfurt/Main 1976; Ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von L. Krüger. Frankfurt/Main 1978. – Vgl. auch W. Stegmüller im 3. Band seiner Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 7. erw. Auflage. Stuttgart 1986, S. 279-330. Ich werde darauf im geplanten Buch eingehen.

17 Vgl. in den Anmerkungen des in Fußnote 15 zitierten Werkes die anderen diesbezüglichen Veröffentlichungen.

18 Newman erwähnt beifällig die Kennzeichnung des sog. Athanasianischen Glaubensbekenntnisses als *Psalm Quicumque*, d.h. seinen mehr hymnischen als wissenschaftlichen Charakter.

19 Ich danke meinem Bruder, P. Beda Baumer OSB in Einsiedeln, daß er mich wieder an H.U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Freiburg 1974, Einsiedeln ²1989, erinnert hat. Der Untertitel und die meisten Ausführungen bleiben aktuell: Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? Schade, daß Balthasar das Buch nicht mehr überarbeiten konnte, wie er es beabsichtigt hatte. – Das »apostolische Geviert« hat Balthasar mit der altkirchlich-mittelalterlichen Exegese in Beziehung gebracht bzw. mit ihrem vierfachen Schriftsinn; so wie diese vier Interpretationen aufeinander verwiesen sind, so sind es die vier »apostolischen Typen«. – Ich habe diesen vierfachen Schriftsinn auch für die Liturgie fruchtbar zu machen versucht in meiner Studie: Kulte als Träger der Verkündigung, in: *Theologische Berichte VI: Liturgie als Verkündigung*. Zürich/Einsiedeln/

Bereichen, in denen Glaube überliefert wird, als Paradigmenwechsel anzusehen geneigt ist, ist wohl nur die jeweilige Hervorhebung, die man diesen »Typen« angedeihen läßt. Die Aufgabe des Lehramtes ist es, angesichts unvermeidlicher Akzentuierungen von seiten der Theologie, der Volksfrömmigkeit, der Kirchenverwaltung usw. sie in fruchtbarer und ausgewogener Spannung zu erhalten, die Relationen also zu wahren, damit nicht Maria Jesus verdunkle, Petrus nicht Johannes verdränge, nicht Jakobus sich durchsetze gegen Paulus oder umgekehrt. Für Newman sind nicht die Theologen, nicht einmal die Kirchenväter Autoritäten, sie sind bestenfalls Zeugen.²⁰ Vladimir Solov'ev betont sehr stark das Urparadigma Jesus Christus in seiner *Geschichte und Zukunft der Theokratie*²¹, ursprünglich in einer Zeitschrift und dann als Sonderabdruck unter dem Titel *Dogmatische Entwicklung der Kirche im Zusammenhang mit der Frage nach der Vereinigung der Kirchen* publiziert.²² Die organische Sicht der Entwicklung ist vermutlich kein Paradigma, sondern eher eine leicht austauschbare Metapher; Solov'ev sagt, wenn einem der Ausdruck »Entwicklung des Dogmas« nicht passe, könne man auch sagen: »Ausfaltung des Mysteriums«.²³

Wenn es nach Küngs Übersichtsskizze ginge, dann wäre in der orthodoxen Theologie überhaupt nie ein Paradigmenwechsel eingetreten; er disqualifiziert sie als »orthodoxen Traditionalismus«, auf gleicher Stufe stehend wie den »römisch-katholischen Traditionalismus«. Wenn man unter letzterem etwa eine sterile Neu-Scholastik oder moderne fundamentalistische Strömungen verstehen darf, dann halte ich die Kennzeichnung der orthodoxen Theologie durch Küng für beleidigend.²⁴ Ihre geringe Anfälligkeit gegenüber Paradigmenwechseln hat wohl damit zu tun, daß sie näher bei der Glaubenslehre der Kirche bleibt und das Ur-Paradigma Jesus Christus sehr lebendig hält und daraus im-

Köln 1977, S. 29-60. Dieser Ansatz wäre im Sinn einer eucharistischen Ekklesiologie (etwa wie bei J. Zizioulas) zu vertiefen; vgl. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*. Genève 1981; G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*. L'œuvre de J. Zizioulas. Montréal/Paris 1989. Es geht um die Verwurzelung der Kirche als *Communio* in der Eucharistie; vgl. auch Vaticanum II, *Sacrosanctum Concilium* 7-8, S. 106.

20 Vgl. *Historical Sketches* I (1972), S. 381, 383.

21 Gesamtausgabe II. Freiburg 1957, S. 361-481; hier S. 421ff.

22 Soeben ist eine französische Übersetzung der Sonderdruck-Fassung herausgekommen: V. Soloviev, *Le développement dogmatique de l'Eglise*. Paris 1991, mit gutem Vorwort von Fr. Roulcau.

23 Auch Balthasar bringt in dem in Anm. 19 erwähnten Werk Vorbehalte gegenüber der organischen Sicht an.

24 Vgl. K.Ch. Felmy, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*. Darmstadt 1990; dieses Buch »zeigt in eindrucksvoller Weise, daß die orthodoxe Theologie heute nicht mehr eine in der Tradition erstarrte Mumie ist, wie es Adolf von Harnack um die letzte Jahrhundertwende noch behauptet hatte, sondern sich durch eine große innere Lebendigkeit, Vielfalt und Dynamik auszeichnet«, so E. Bryner, in: *Glaube in der Zweiten Welt* 20 (1992), S. 28; Felmy ist der Erlanger Ordinarius auf dem Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, Bryner vertritt die Ostkirchenkunde an der Universität Zürich.

mer neue Lichter schöpft, die auch auf die aktuelle Situation ihre Strahlen werfen. Die orthodoxe Theologie war immer dann am schwächsten, wenn sie sich an die westliche Theologie anlehnte (also den dortigen Paradigmen-Wechseln nachhinkte), und dann am stärksten, wenn sie sich auf das apostolische Zeugnis und die Väter berief und sie eigenständig weiterentwickelte.

Gerade darum empfinden die Orthodoxen Newman auch als einen der Ihren. Schon Charles Stephen Dessain sagte von ihm: »Newman verkörpert selbst die ostkirchliche Tradition, er hält im Westen die Theologie der östlichen Väter aufrecht, und darin liegt seine große Bedeutung für das Apostolat des ökumenischen Gesprächs zwischen Ost und West.«²⁵ Aber vereinzelt begannen auch orthodoxe Theologen sich mit ihm zu befassen, so E. Mastrogiannopoulos²⁶, Methodios Fouyas²⁷, George D. Dragas²⁸, Athenagoras Kokkinakes²⁹, ganz zu schweigen von westlichen Autoren, die vorher und nachher auf diese Bezüge aufmerksam machten.³⁰

Der *Entwurf zur Zustimmungstheorie* schließlich zeigt die Bedeutung, die Newman in Glaubensdingen der Erfahrung zuweist. Glaube ist primär eine Beziehung zwischen Personen: zwischen dem Gläubigen und dem Gottessohn (Einem aus der Dreifaltigkeit) und allen jenen, die mit ihm je verschiedene Konstellationen bilden (die Heiligen, die »Wolke von Zeugen«). Nicht formallogische Beweisverfahren rechtfertigen den religiösen Glauben, sondern die existentielle Zustimmung zu einem ganzen Bündel konvergierender Wahrscheinlichkeiten, die einen Glaubensakt verantworten lassen. Es ist ein besonderer Sinn, der den Gläubigen diesbezüglich führt: der Illativ-Sinn, der in etwa der *phronesis* bei Aristoteles oder der *prudentia* bei Thomas von Aquin

25 Cardinal Newman and the Eastern Tradition, in: *Downside Reviews* (vol. 94, no. 315), April 1976, S. 83-98 (hier: S. 85). Diese und viele andere Newman betreffende Schriften konnte ich in den Newman-Centren Bergenz, Littlemore und Rom einschauen.

26 Pos blepei o Newman tous pateras, in: *Oi pateres tes ekklesias kai o anthropos*. Athen 1966, S. 27-37, S. 208-233.

27 Fouyas bringt in *Ekklesiastikos Pharos* 60 (1978), S. 463-481 einen Abschnitt aus Newmans Studie über die Arianer auf griechisch.

28 Conscience and Tradition: Newman and Athanasios in the Orthodox Church, in: *Newman-Studien* 11 (1980), S. 73-84; Ders., John Henry Newman als Ausgangspunkt für die Wiederentdeckung der Katholizität der Kirchenväter heute, in: *Theologia* 52 (1981), S. 500-521, engl. Original in: *Theological Review* 25 (1980), S. 273-295; Kurzfassung in: *One in Christ* 17 (1981), S. 46-68; Ders., Der »katholische Newman«. J.H.N's Weg zur Katholizität über die Kirchenväter, in: *Catholica* 35 (1981), S. 154-166.

29 Er erläutert in einem Artikel über das *Commonitorium* des Vinzenz von Lerin Newmans Theorie der Lehrentwicklung im Gegensatz zu Vinzenz' Regel, in: *Theologia* 49 (1978), S. 30-56, S. 218-225, Kommentar S. 266ff. Ich danke Frau Dr. M. Brun herzlich dafür, daß sie mir aufgrund meiner Liste diese orthodoxen Arbeiten in der Bibliothek des *Centre Orthodoxe* in Chambésy-Genf ausfindig machte und fotokopierte.

30 D. Gorce (ein Arzt!), Newman et les Pères. Le secret de sa conversion. Juvisy 1934, Brugge 1948; Ders., En intimité avec les Pères de l'Eglise: La »dévote affection« du Cardinal Newman, in: *Carmel* (1980) S. 208-220; alle Studien über die Beziehungen Newmans zu einzelnen Kirchenvätern und Ordensstiftern müssen hier übergangen werden.

entspricht, die Urteilsfähigkeit in konkreten Situationen. Eine persönliche Gewißheit und feste Überzeugung ist das Resultat dieses Glaubensaktes. Der Gläubige mag nachher noch weitere Plausibilitätsgründe suchen – notwendig ist es für den Glaubensakt nicht, und dieser selbst braucht auch nicht reflektiert zu werden, sonst wären ja bestimmte intellektuelle Fähigkeiten für den Gläubigen erforderlich.

Eine große Schwierigkeit Newmans darf nicht verschwiegen werden – aber sie rückt ihn ebenfalls in die Nähe der Orthodoxie: das ist das Unfehlbarkeits- und Jurisdiktionsdogma des 1. Vatikanischen Konzils. Er hatte nie die geringsten Zweifel an der Unfehlbarkeit der Kirche als ganzen und an deren Äußerungen in den Konzilien, und er konnte sich durchaus auch einen unfehlbaren Lehrspruch des Papstes (in Einheit mit der Kirche) vorstellen. Aber das Kesseltreiben, das von gewissen Ultramontanen im Vorfeld des Konzils in Gang gesetzt wurde, erfüllte ihn mit Entsetzen, und wäre es nach ihnen gegangen, wäre die Katastrophe vollends über die Kirche hereingebrochen. Man kennt seine Bemühungen, um das Unheil abzuwenden, sein inniges Gebet. Er selber sieht für sich keine persönlichen Schwierigkeiten, hat aber pastorale Sorgen, ja, er meint auch, das vorbereitete Dogma lasse sich historischen Tatsachen gegenüber nur schwer logisch verteidigen.³¹ Er klammert sich dann an die Hoffnung, der Papst würde nie in die Lage kommen, das Dogma in der Gestalt, in der es erlassen werden soll, anzuwenden.³² Selbst nach der Definition meint er noch: »Ich sehe nicht ein, warum ein Mensch, der es leugnet, kein ebenso guter Katholik sein soll wie einer, der es verteidigt: Auch ist es ein neuer und in hohem Maße ernster Präzedenzfall in der Kirche, daß ein Dogma de fide erklärt wird ohne bestimmte und dringende Ursache.«³³ Er hofft immer noch, daß das zwar definierte, aber noch nicht promulgierte Dogma vom Konzil vor Schluß noch »in irgend einer Weise berichtigt« werde.³⁴ Als es dann – natürlich ohne Änderungen – doch promulgiert wurde, verlangte er für die Gläubigen »jede Rücksicht und ausreichende Zeit«, um sich diesem Glaubensakt zu bequemen; »ein Deutscher, der zögert, kann mehr echten Glaubensgeist haben als ein Italiener, der alles hinunterschluckt. Mir selber hat die Unfehlbarkeit des Papstes nie Schwierigkeiten gemacht, das ist jedoch kein Grund, weshalb ich Lukas 17,1 vergessen sollte [Wehe dem, durch den Ärgernisse kommen!].«³⁵ Er hat weiterhin Mühe mit jenen historischen Fällen, in denen ein offensichtlicher Irrtum des Papstes vorzuliegen scheint – den man dadurch

31 *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens*. Mainz 1957 (= AW II/III), S. 543.

32 Ebd., S. 563.

33 Ebd., S. 565.

34 Ebd., S. 566.

35 Ebd., S. 567.

entschärft, daß man sie nicht als Glaubensentscheidung, sondern als Privatmeinung einstuft.³⁶ Er hofft, künftige Theologen werden im Laufe der Zeit die Gültigkeit des Wortlauts des Dogmas bestimmen.³⁷ Er selbst gibt dem Dogma die denkbar engste Auslegung.³⁸ Natürlich mußte er vor sich selbst die innere Zustimmung zum Dogma rechtfertigen; er schreibt, daß er – falls der Papst die Definition als Glaubensdogma verpflichtend aufstellen würde – »die Tatsache, daß der Papst dank seiner Jurisdiktionsgewalt imstande war, den Anspruch auf Unfehlbarkeit zu erzwingen, als einen Wink der Vorsehung erachten, und so das Dogma annehmen« würde.

Ian Ker, der große Biograph Newmans, nennt dieses Argument »eingemeinmaßen zirkulär«³⁹, und auch Paul Misner meint: »Seine Ansicht, die seltenen frühen Zeugnisse seien im Lichte der späteren entwickelten Lehre zu interpretieren, ist methodologisch unhaltbar.«⁴⁰ In der Tat benützt er das historisch schwach abgestützte Dogma der Jurisdiktionsgewalt, um das andere, ebenso schwierige Dogma der Unfehlbarkeit zu rechtfertigen.⁴¹ In welcher seelischen Zwangslage Newman war, kann man auch folgender Briefstelle entnehmen (noch vor der Definition): »Wir müssen hoffen, daß der Papst aus Rom vertrieben wird und das Konzil nicht fortsetzen kann, oder daß ein anderer Papst kommt«, und noch einmal: »Es ist nicht gut, wenn ein Papst 20 Jahre herrscht; es ist abnormal und bringt keine guten Früchte; er wird ein Gott, keiner widerspricht ihm, er kennt die Tatsachen nicht mehr und tut schreckliche Dinge ohne Absicht.«⁴² Als dann aber das Dogma amtlich verkündet war, fand Newman die Kraft, nicht nur selbst sein Ja dazu zu sagen, sondern auch in Briefen ande-

36 Ebd., S. 577.

37 Ebd., S. 587.

38 Ebd., S. 595.

39 I. Ker, John Henry Newman. A Biography. Oxford/New York 1990, S. 656. Briefzitat aus L & D XXV, S. 186.

40 P. Misner, John Henry Newman. Über den Primat des Papstes, in: *Newman-Studien* 8 (1970), S. 219-227, hier S. 224.

41 Es wäre eine eigene Untersuchung wert, ob nicht das Unfehlbarkeitsdogma einen selbstbezüglichen Charakter hat; es beansprucht ja im Akt seiner Promulgation durch den Papst die Unfehlbarkeit des Papstes zunächst einmal für sich (das Unfehlbarkeitsdogma), und dann, kraft dieser Setzung, für alle vergangenen und zukünftigen vergleichbaren Fälle; mit anderen Worten das Dogma ist nicht in einer Metasprache formuliert, was nach Gödel zu Schwierigkeiten führt, da es ein sich selbst begründendes, geschlossenes System nicht gibt, bzw. der Wahrheitswert von Sätzen innerhalb ihres eigenen Systems nicht festgestellt werden kann. Vgl. W. Rohrer, Ist der Mensch konstruierbar? München 1966 (Leben und Glauben, hrsg. von O. Karrer und B. Häring); D.R. Hofstadter, *Metamagicum*. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur. Stuttgart 1988, bes. S. 5-93. – Eine Metasprache wäre im vorliegenden Fall die Umgangssprache oder aber die poetische Sprache; so hat ja Newman am sog. Athanasianischen Glaubensbekenntnis diesen Aspekt hervorgehoben; vgl. oben Anm. 18. Aber wie schon im Falle der Übertragung der Theorie des Paradigmenwechsels von der Naturwissenschaft auf die Theologie müßte diese Anwendung von der Mathematik und Logik auf die Theologie sorgfältig und kritisch untersucht werden; vgl. auch J.M. Bocheński, *Logik der Religion*. Köln 1968.

42 L & D XXV, S. 192; ebd., S. 231.

ren die Möglichkeit aufzuzeigen, es anzunehmen, ja sogar, es in der Öffentlichkeit gegen maßlose Übertreibungen in seinem Gehalt darzustellen.⁴³ Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß diese beiden Dogmen am meisten die Wege zur Einheit blockierten – vielleicht deswegen, weil sie in Inhalt und Tonfall zu sehr eine bestimmte theologische Meinung (die »römische Schule«) widerspiegeln; die römische Dogmenentwicklung des zweiten Jahrtausends verlief ja ohne Kontakt mit der östlichen Theologie. Über die historischen Umstände, die das 1. Vatikanische Konzil ein Torso bleiben ließen, und über die Korrekturen und Ergänzungen, die das 2. Vatikanische Konzil angebracht hat, ist hier nicht zu handeln. Die Integration des Petrusamtes in die Gesamtkirche bleibt jedenfalls weiterhin die Aufgabe.⁴⁴

Komm und sieh!

In einem Brief meint Newman, man baue oft zwischen Gott und dem Menschen eine ganze Menge von Barrieren auf: lauter Vorfragen, die man zuerst eingehend prüfen müsse, Zweifel, die auszuräumen seien, Behauptungen, die man auf ihren Wahrheitsgehalt testen müsse – dabei sollte man sich doch des Satzes erinnern: »Komm und sieh!«⁴⁵ Anastasios Kallis schreibt: »Bezeichnenderweise hat die Ekklesiologie in der orthodoxen Kirche keine dogmatische Fixierung erfahren [...] Auf die Frage nach ihrer ekklesiologischen Identität zögern gewöhnlich orthodoxe Theologen, eine dogmatische Definition zu geben, und antworten mit dem Wort des Philippus: ›Komm und sieh!‹ (Joh. 1,46). Diese Haltung ist nicht die Folge einer Unklarheit oder Unsicherheit im Glauben, sondern sie entspricht der patristischen Überzeugung, daß die Kirche als ein lebendiger Organismus eine Wirklichkeit ist, die wir eher durch die Teilhabe an ihr erfahren als durch rational-analytische Betrachtung erfassen können.«⁴⁶ Das ist es, was Newman mit »realer Erfassung und Zustimmung« gemeint hat.

Natürlich ist dies nicht der einzige Bezugspunkt zwischen Newman (der bezeichnenderweise auch nie als systematischer Theologe aufgetreten ist) und

43 *Brief an den Herzog von Norfolk 1875 als Erwiderung an Gladstones Vorwürfe gegen den Unfehlbarkeitsanspruch*, in: AW IV, S. 111-251.

44 Vgl. das in Anm. 19 zitierte Werk von H.U. von Balthasar, sowie B. Baumer OSB: *Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 64 (1974), S. 145-188 und als Beilage zum 135. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln 1973/74.

45 L & D XXVI, S. 23.

46 In: TRE 18 (1989), S. 252f. – Kallis zitiert hierbei S. Boulgakov, *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Eglise*. Lausanne 1980, S. 11: »L'Eglise ne peut être connue que par voie d'expérience, de grâce, en participant à sa vie«, sowie G. Florovskij, *Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise: La sainte Eglise universelle. Confrontation œcuménique* (= Cahiers théol. d'actualité protestante, Hors-Série 4). Neuchâtel/Paris 1948, S. 9-37.

der Orthodoxie. Dessain⁴⁷ hat folgende Themen hervorgehoben und mit Zitaten belegt, bei denen überraschende Gemeinsamkeiten festgestellt werden können: die Lehre von der Dreifaltigkeit, von der Gottessohnschaft Christi, vom Sühnetod des Erlösers, von der zentralen Bedeutung der Auferstehung, von der Vergöttlichung des Menschen, von der Kirche als *Communio*. Otto Karrer hat in seiner von Hans Urs von Balthasar angeregten zweibändigen Textausgabe⁴⁸ eine eindruckliche Darstellung der Ekklesiologie Newmans entworfen, der die Orthodoxen wohl weitgehend zustimmen könnten. Gerade auch der Aspekt der *Communio* wird heute deutlicher gesehen.⁴⁹

Eigentlich ist Newman nicht so sehr ein Zugang zur Ostkirche allein als vielmehr zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche überhaupt, katholisch nicht im konfessionellen Sinn verstanden, sondern wie es im Frühchristentum gemeint war: die zur Eucharistie versammelte »Kirche Jesu Christi, die zu Korinth (Köln, Wien, St. Gallen) ist« mit ihrem Bischof, der in Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen steht, zusammen mit dem Bischof von Rom.

47 Vgl. Anm. 25.

48 Kardinal J. H. Newman, *Die Kirche*. Übertragung und Einführung von O. Karrer, 2 Bde. Einsiedeln/Köln 1945-1946.

49 Deutlich auch in der französischen Anthologie, die sich teilweise an die von Karrer anlehnt: *Pensées sur l'Eglise* (= *Unam Sanctam* 30), Paris 1956; vgl. auch J. Tolhurst, *The Church – A Communion. The development of Newman's Thought on the Church during his Anglican years*, das ich noch nicht einsehen konnte. – Heute erweist sich auch das Vorwort H.U. von Balthasars zur ersten Ausgabe dieser Zeitschrift als geradezu prophetisch.