

MARTIN BRÜSKE · MÜNCHEN

IST NEWMANS «ESSAY ON THE  
DEVELOPMENT OF CHRISTIAN DOCTRINE»  
EINE THEORIE DER DOGMENENTWICKLUNG?

*Vorschläge zu einer alternativen Lesart des Klassikers*

Ziel und Anliegen meines Beitrags<sup>1</sup> ist bescheiden. Er möchte nicht mehr – aber dann doch auch nicht weniger – als zur Lektüre von Newmans Buch anregen. Er möchte klarmachen, daß sich das angestrengte, eindringende Studium dieses Buches für jeden von uns, auch immer wieder, lohnt; ausdrücklich: *für jeden von uns* – also gerade auch für den sog. «theologischen» Laien. Dies aber ganz im Sinne von Newmans großem Anliegen: der Bildung zur theologischen Selbständigkeit und Urteilsfähigkeit. Über diese Ermunterung und Ermutigung hinaus möchte er *Hinführung* und *Anleitung* zur selbständigen Lektüre sein. Anregung und Anleitung soll aber in einem bestimmten Licht geschehen, in einem bestimmten Fragehorizont, der Newmans Essay erschließen helfen soll. Dieses Licht ist die Frage nach der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens, konkreter: nach Newmans Vorschlag für die Lösung des Problems von Glaube und historischer Vernunft – wie es seinen letzten Grund in der Eigenart des christlichen Glaubens selber hat, seine geistesgeschichtliche Wurzel in Humanismus und Reformation, seine andauernde krisenhafte Zuspitzung aber seit der europäischen Aufklärung.

Ich sage es vorweg: Für mich macht die Lösung, die Newman diesem Problem in seinem Essay über die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre gibt, eben dieses Buch zu einer der größten theologischen Leistungen des 19. Jahrhunderts – man muß zu Möhlers «Einheit in der Kirche» oder zur «Symbolik», zu Rosminis «Fünf Wunden», zu Dreys «Apologetik» oder zu seiner «Enzyklopädie» von 1819, zu Scheebens «Mysterien», aber auch – bei aller Gegensätzlichkeit – zu David Friedrich Straußens «Das

*MARTIN BRÜSKE, geb. 1964; Dipl.-Theol.; wissenschaftlicher Direktor des John Henry Newman-Instituts für christliche Weltanschauung, Ingolstadt. – Der Text ist ein Vortrag der Newman-Tagung des Freundeskreises Mooshausen vom 20. Mai 2001. Der einführende Charakter und die Eigenart der mündlichen Rede wurden beibehalten. Der Verfasser plant, in absehbarer Zeit eine größere Studie zum Thema vorzulegen.*

Leben Jesu. Kritisch bearbeitet» von 1835 oder – und gerade – zum «Lehrbuch der Dogmengeschichte» von Ferdinand Christian Baur greifen, um auf eine ähnliche Weite und Intensität der Problemstellung und ähnlich große schöpferische Kraft der Integration, Bewältigung und Synthese zu stoßen.

Aber führt uns dies nicht hinein, viel zu sehr hinein, in theologische Fachfragen, in das Reich gelehrter Theologie, schwer gepanzert mit historischem Stoff, bestimmt für den inneren Zirkel des Fachdiskurses um das komplizierte Problem der Entwicklung des christlichen Dogmas? Nun, bei der Suche nach einem Thema für diese Tagung sind mir spontan genau diese Bedenken durch den Kopf gegangen. Zerstreut hat sie dann bei der Absprache des Themas Frau Prof. Gerl-Falkovitz, die mich ausdrücklich ermuntert hat, Newmans Development als Gegenstand zu wählen. Ich glaube, sie hat recht getan mit dieser Ermunterung – dies aber aus zwei Gründen, denen ich in den ersten zwei Schritten meines Referats skizzenhaft nachgehen werde.

Erstens: Der existentiell-biographische Hintergrund von Newmans Essay ist ja ein ganz anderer als der der bloß gelehrten Theologie, so groß und intensiv die intellektuelle und gelehrte Anstrengung auch ist, die er hier betreibt – oder gerade deswegen.

Zweitens aber, weil ich überzeugt bin, daß sich jedem denkenden Christen das Grundproblem – so oder so – stellt, dem Newman hier nachgeht, daß aber die selbständige Urteilsfähigkeit möglichst vieler denkender Christen in der Frage nach der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens eine zentrale Herausforderung für die Zukunftsfähigkeit des Christentums am Beginn des 21. Jahrhunderts ist.

Am Schluß dieser einführenden Bemerkungen darf ich noch vorausschicken, daß ich mir keinesfalls anmaßen möchte, als «Newman-Experte» zu ihnen zu sprechen. Jahrelang aber hat mich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und historischer Vernunft hinsichtlich der Entfaltung der historischen Jesusfrage und ihrer Auswirkung für die christologische Fragestellung beschäftigt. Die Perspektiven, die bei dieser Arbeit entstanden sind, sind zugleich das Licht, mit dem ich Newmans Essay lese.

### *I. Der biographisch-existentielle Hintergrund*

Man kann diesen Hintergrund mit einem einzigen Satz skizzieren: In Newmans Essay über die Entwicklung der Glaubenslehre konzentriert sich die entscheidende Selbstklärung auf seinem Weg zur katholischen Kirche. Man muß sich dabei klarmachen, daß das nicht wenig umfangreiche Buch in einer – auch von Newman selbst so charakterisierten – ungeheuren Anstrengung in den kurzen Monaten von Februar bis Oktober 1845 ent-

standen ist. Noch vor der Vollendung des Werks selbst steht die feste, vollendete, geistlich-existentielle Gewißheit über seinen Weg – und Newman geht sofort über von der Wahrheit des Denkens in die Wahrheit des Tuns: Am 9. Oktober 1845 geht Newman diesen Weg, der ihn immer näher zur katholischen Kirche geführt hat, schließlich in sie hinein. Die große intellektuelle Anstrengung der letzten Monate wird zur lebendigen Tat. Deutlich ist hier: Die ohne jedes Wenn und Aber zu betreibende Aufgabe der theologischen Klärung ist für Newman eine zutiefst existentielle Aufgabe, in einer letzten Verantwortlichkeit vor seinem Wahrheitsgewissen, aber zugleich und nicht zuletzt auch für die Menschen in seiner Nähe, die auf ihn schauen als einen geistlichen und intellektuellen Orientierungspunkt in Littlemore, in der Oxfordbewegung, in ganz England. Newman steht also Anfang 1845 vor der Notwendigkeit, sein Verhältnis zur römischen Kirche endgültig zu klären. Die theologische Frage, die er dabei für sich lösen muß, lautet: Steht die römische Kirche in der Identität des Ursprungs, oder hat sie durch spätere Zusätze zu ihrer Lehre, die als Korruptionen zu werten sind, diese Identität mit dem apostolischen Ursprung verloren?

Was sich genau hinter dieser Frage verbirgt, werden wir an einem späteren Punkt noch genauer miteinander betrachten. Hier gilt es zunächst festzuhalten, daß Newmans Position vor der zentralen Wende seines Lebens – die jedoch keinesfalls als Bruch interpretiert werden kann, wie wir gleich sehen werden – das Resultat einer langen Entwicklung ist, und zwar einer Entwicklung von imponierender Konsequenz und Geschlossenheit, ja auch, wie es Günter Biemer ausgesprochen hat, von großer Schönheit; eine Entwicklung, die eine grundlegende Bekehrung kennt – 1816 – und eine grundlegende Wende – 1845 –, aber eben eigentlich keine Brüche. Denn auch die Bekehrung von 1816 ist letztlich mehr Erwachen als harter Bruch. Als Wegstationen auf diesem Entwicklungsgang sind dann sicher die Entdeckung der hochkirchlichen, anglikatholischen Tradition noch in den 20er Jahren zu nennen – z.B. beginnt Newman 1828 mit der kontinuierlichen, chronologischen Lektüre der Kirchenväter –, der Kampf um die Selbständigkeit der bischöflich strukturierten Kirche mit dem Beginn der Oxfordbewegung 1833, die ersten Zweifel an der Legitimität der anglikanischen Kirche und zugleich an seiner bisherigen Bewertung der römischen Kirche in der Beschäftigung mit dem Monophysitismus des 5. Jahrhunderts 1839, Tract 90 mit der katholischen Interpretation der 39 anglikanischen Artikel und der anschließenden Enttäuschung über die weitestgehende Ablehnung seit 1841, schließlich die «Retractationes» gegenüber der römischen Kirche und die Niederlegung des geistlichen Amtes in der anglikanischen Kirche 1843. Auch der Inhalt von Newmans Essay hat weit zurückreichende Wurzeln. Hier will ich nur zwei Texte

nennen, die Newman durch umfangreiche Selbstzitate in seinem Buch immer wieder heranzieht: Newmans letzte, 15. Universitätspredigt vom 2. Februar 1843, die er selbst «Theorie der Entwicklung der religiösen Lehre» nannte und die eineinhalb Stunden dauerte und sein «Prophetical office» von 1836/37.

Newmans Weg stellt so möglicherweise selbst eine «Entwicklung» in seinem Sinne dar – und zwar legitimer und nicht korrumpierender Art. In aller Vorsicht darf man festhalten, daß sich Biographie und Theologie in einer erstaunlichen und berührenden Weise entsprechen. Man ist versucht, Newmans Kriterien legitimer Entwicklung auf ihn selber anzuwenden: Erhaltung des Typus in allem Gestaltwandel, Erhaltung der Prinzipien, logische Folgerichtigkeit, Vorwegnahme des Späteren, Erhaltung des Früheren, Assimilationsfähigkeit und Lebendigkeit. So integriert jede spätere Phase die evangelikale Bekehrung: die Entdeckung der Schrift und die Liebe zu ihr, die Entschiedenheit der ethischen und religiösen Existenz; ebenso bleibt auch die Entdeckung der Väterkirche, also der bischöflich strukturierten, selbständigen Kirche – all dies trägt auch noch der katholische Newman in sich. Sein Weg ist nicht primär der Weg des «Neins» (so sehr Entschiedenheit immer auch Grenze setzt), sondern der Weg eines immer größer werdenden «Ja», das ihn schließlich in die katholische Kirche führt. So ist die Konversion kein Bruch, sondern das Zu-Ende-Gehen eines Weges. In solcher Bewahrung der «evangelikalen» Phase und der Phase der bischöflichen Väterkirche wird Newman zu einer wahrhaft und zutiefst ökumenischen Gestalt.

Fassen wir zusammen: Der biographisch-existentielle Hintergrund von Newmans Essay zeigt uns ein theologisches Sachproblem *als* existentielles Problem – von diesem Problem möchte ich aber im nächsten Schritt zeigen, daß es in seinem Kern auch noch unser Problem ist. In Newman aber begegnet uns eine Gestalt, deren manifeste Redlichkeit, gepaart mit höchster theologischer Kompetenz, uns einlädt, sich ihr als unserem Lehrmeister anzuvertrauen.

## *II. Die unbewältigte Geschichte und unser Glaube*

Die moderne Geschichtswissenschaft hat einen doppelten Ursprung, der Kontinuität und Diskontinuität miteinander verknüpft. Der eine Ursprung begründet das lange neuzeitliche Vorspiel der modernen Geschichtswissenschaft. Dieser Ursprung liegt in der europäischen Bewegung des Humanismus und bezieht sowohl Reformations- und Barockzeitalter hinsichtlich des grundsätzlichen Ansatzes noch mit ein.

Der zweite Ursprung liegt ebenfalls in einer gesamteuropäischen Bewegung: der Aufklärung.

Kontinuität und Diskontinuität liegen im Moment einer Radikalisierung, die aber schließlich zu einem qualitativen Sprung führt, der unmittelbar zur Etablierung der modernen Geschichtswissenschaft und bruchlos in den Historismus als Grundgestalt der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert übergeht. Newman selbst lebt beteiligt in der Welt der historischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, wie er auch die Autoren der Etablierungsphase des 18. Jahrhunderts gut kennt. Es sei nur auf die Verwertung von Gibbon und Niebuhr verwiesen.

Was erlaubt es nun, von einem doppelten Ursprung von Geschichtswissenschaft zu sprechen? Wo liegt der – für uns – entscheidende Unterschied zwischen der «humanistischen» Gestalt der Geschichtswissenschaft und der «aufgeklärten» und – mit Differenzierungen – auch noch der «historistischen»?

Soweit es für unsere Thematik relevant ist, kann man es mit einer ganz knappen Formel umschreiben: «Humanistische» Geschichtswissenschaft ist – mit den kritischen Werkzeugen der philologischen Methode und dann zunehmend auch der historischen Hilfswissenschaften ausgestattet – auf der Suche nach der wahren, der authentischen, nach der Grundgestalt der Tradition. Solche Tradition soll mit Hilfe des sich immer mehr verfeinernden kritischen Instrumentars freigelegt werden. Sie hat dabei immer noch normativen Charakter. Die Anwendung des Instrumentars etabliert gerade durch den Akt der Freilegung authentischer Tradition Normativität, indem sie sie von aller korrumpierenden Entstellung befreit.

Das Verhältnis des Grundtypus «aufgeklärter» Geschichtswissenschaft zum Phänomen der Tradition hingegen ist *nicht*: Suche nach der wahren, authentischen, ursprünglichen Tradition, sondern vielmehr – wiederum als Kurzformel: Emanzipation *von aller* Tradition, und zwar zugunsten der Autonomie des Subjekts. Mit Tradition oder – soziologischer gesagt – «Traditionalität» ist hier zunächst noch gar nicht ein bestimmter Inhalt gemeint, sondern die grundlegendste und erste Weise, wie Menschen sich auf die Vergangenheit beziehen, nämlich in Gestalt der unmittelbaren, noch nicht kritisch distanzierenden Gegenwärtigkeit des Vergangenen in der Form des Überlieferten und seiner normativen Autoritäts- und Geltungsansprüche. Kurz: «Traditionalität» ist die anthropologisch basalste Weise des menschlichen Bezuges zur Vergangenheit. Wohlgemerkt: Das ist natürlich nicht etwa schon ein theologischer Traditionsbegriff.

Betrachtet man nun Newmans Essay, so kann man das jeweilige Grundmodell des «humanistischen» und des «aufgeklärten» Typs historischer Vernunft leicht identifizieren – und zwar in der Gestalt von zwei Konfessionstypologien. Dem «humanistischen» Typus historischer Vernunft entspricht dabei ein hochkirchlicher, möglicherweise anglokatholischer oder traktarianistischer Anglikanismus, der sich im Besitz einer authentischen,

ursprünglichen und unverfälschten Tradition weiß und sich letztlich als Wiedergeburt der Alten Kirche versteht.

Auf der anderen Seite steht das Bild eines Protestantismus, der in Newmans Sicht historisch notwendig auf die Religion des «Privaturteils» zugesteuert ist und als «theologischer Liberalismus» die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit des Christentums als geschichtlicher Größe in der Zeit, die mit objektiven Geltungsansprüchen als Tradition auf mich zukommt, fast gänzlich auflöst. Diese Wahrnehmung des Protestantismus ist ohne Zweifel zeitgebunden und differenzierungsbedürftig, und doch trifft sie faktische Tendenzen der Entwicklung des Protestantismus seit ungefähr der Mitte des 18. Jahrhunderts – also seit der Ab- und Auflösung der altprotestantischen Orthodoxie durch die Theologie der Aufklärungszeit – und dann in Gestalt des liberalen Neuprotestantismus sehr genau: zentral eben auch die Emanzipation *von* der Geschichte *mit Hilfe* der kritischen Geschichtswissenschaft. Newman bezieht sich also in seinem Essay auf beide Grundtypen historischer Vernunft, versucht aber in mehrfacher Hinsicht, eine Alternative zu entwerfen. Dies aber gerade nicht, indem er das kritische Potential der historischen Vernunft unterläuft, sondern indem er die Frage nach der Geschichtlichkeit des Glaubens sogar noch einmal radikalisiert, seine innerste Mitte wirklich geschichtlich begreift und zeigt, daß bei den konfessionstypologisch erfaßten Grundformen historischer Vernunft gerade *nicht genügend konsequent* geschichtlich gedacht worden ist. Um das Bild von Newmans Ort an dieser Stelle vorgegreifend abzurunden kann man noch festhalten, daß er dabei – ähnlich den Theologen der katholischen Tübinger Schule – sowohl die Versuchung vermeidet, in einer Geschichtsphilosophie idealistischen Typs den «gordischen Knoten» der Geschichte durchzuhauen, indem der Geschichtsprozeß von einem quasi-göttlichen Standpunkt als absolut und vollkommen vernünftig und gesetzmäßig behauptet wird, als auch der Gefahr entgeht, in einem historistischen Relativismus der schlechten Unendlichkeit des historischen Gegenstands zu ertrinken.

Nun aber haben wir – um frühzeitig den Bezug zu Newmans Essay herzustellen – einigermassen weit vorgegriffen. Diesen Vorgriff gilt es nun, Schritt für Schritt einzuholen. Nun ist nämlich zunächst noch festzuhalten, wie sich der «humanistische» und der «aufgeklärte», bzw. «historistische» Grundtypus historischer Vernunft auf das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in seiner theologischen Gestalt ausgewirkt hat.

Wir haben gesehen, «humanistische» historische Vernunft fragt: «Was ist die wahre Tradition?», und man ahnt, daß diese Frage im Zusammenhang des Reformationszeitalters eine kontroverstheologische Zuspitzung zwischen den Konfessionen erfahren wird. Mit historischen Mitteln ist zu zeigen, daß man selbst im Besitz der ungebrochenen Tradition ist bzw. im

Gang «ad fontes» die wahre Tradition des Evangeliums oder der Alten Kirche wiederhergestellt hat, der andere hingegen – zum Beispiel durch die mittelalterliche Papstkirche – diese Tradition korrumpiert hat und von ihr abgefallen ist. In Anlehnung an Nietzsches Erstling kann man so von einer «Geburt der Kirchengeschichte aus dem Geist der Kontroverstheologie» sprechen. Dieser Typus kontroverstheologischer Kirchengeschichtsschreibung spielt – wie angedeutet – insbesondere als Hintergrund des anglikanischen Selbstverständnisses in Newmans Essay eine bedeutende Rolle.

Der «aufgeklärte» Typus historischer Vernunft hingegen will – wie gesagt – tendenziell die Emanzipation von jeder Tradition. Was dies dann theologisch heißt, läßt sich am besten durch einen Ausspruch von D.F. Strauß illustrieren, der einem Buch entnommen ist, das in großer zeitlicher Nähe zu Newmans Essay steht. Gemeint ist Straußens «Glaubenslehre», seine Dogmatik also, die 1840/41 erschienen ist. Diese Sentenz lautet ebenso klar wie lapidar: «Die Geschichte des Dogmas ist seine Kritik.» Damit steht Strauß in einer Tradition, die ihren Ursprung eben in der Aufklärung hat und in der die historische Vernunft in der Theologie primär kritisch-emanzipatorische Funktion zugewiesen bekommt – auch wenn dieses Geschäft bei Strauß eine linkshegelianische Gestalt angenommen hat. Mit einer unmittelbar klaren Metapher Albert Schweitzers: sie dient der Befreiung «vom Goldgrund des Dogmas». Als zweites Standbein kritisch-emanzipatorischer historischer Vernunft in der Theologie tritt dann noch neben der kritischen Dogmengeschichtsschreibung seit Reimarus und wiederum an entscheidender Stelle Strauß die historische Jesus-Frage hinzu, auf die sich Schweitzers gerade erwähnte berühmte Metapher ursprünglich bezog. Mit ihr hat sich Newman in seinem Essay – und zwar legitimerweise – nicht auseinandergesetzt, denn für seine Fragestellung konnte er die kanonische Geltung des Neuen Testaments voraussetzen. Ich glaube aber, daß die Perspektiven, die er für den Bereich der Geschichte des Dogmas entwickelt hat, auch modifiziert für die eigentlich theologischen Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft fruchtbar gemacht werden können.

Mit der Etablierung der kritischen historischen Vernunft in Neuzeit und Moderne ist also die Frage nach dem Christentum um eine ganze Dimension komplexer geworden. Diese Dimension «mehr» zeigt sich aber als eine ungeheure Herausforderung. Denn der christliche Glaube ist ja unabweisbar an seinen historischen Ursprung gebunden, an das Christusereignis, das nicht eine abstrakte Idee verkörpert, sondern *als* Ereignis, als Ereignis nämlich der göttlichen Zuwendung in Jesus Christus, als Gottes Handeln in ihm und durch ihn, eben unabweisbar und in der konkretesten Art «historisch», «geschichtlich» ist. Kunde und bleibende Wirklichkeit dieses Ereignisses ist deshalb an den Prozeß der Überlieferung, jetzt also

im theologischen Verstand: «der Tradition» gebunden, die den Ursprung gegenwärtig halten muß. Kritisch-emanzipatorische, historische Vernunft fragt aber diese Ursprungsidentität des Christentums und des christlichen Glaubens im Prozeß der Moderne immer wieder neu – und zunächst auch: immer radikaler – an. Dies aber ist wiederum auch ihr gutes Recht. Denn christlicher Glaube gründet sich eben nicht auf eine Form mythischer Erzählung, «die niemals war und immer ist», sondern auf den Anspruch, daß das Wort Fleisch geworden und deshalb radikal geschichtlich ist. Ja, letztlich ist die Freisetzung historischer Vernunft im modernen Sinn selbst ein Resultat genau dieser geschichtlichen Härte der Grundwirklichkeit des christlichen Glaubens. Worin liegt also, noch einmal, die meiner Meinung nach unhintergehbare Herausforderung historischer Vernunft für den christlichen Glauben? Knapp gesagt: Die Emanzipation von der unmittelbaren Geltung der Tradition durch die Etablierung kritischer historischer Vernunft läßt die Ursprungsidentität des Christentums notwendigerweise immer neu in die Frag-Würdigkeit geraten – in dieser schwebenden Doppeldeutigkeit des «Fragwürdigen» und eben: legitimerweise. Dies aber ist bleibende Herausforderung bis heute. Und wie unbewältigt ist diese Herausforderung, und zwar nicht allein und nicht primär in der Theologie als solcher – denn die große Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts hat durch viele Wehen hindurch Perspektiven entwickelt, mit denen man gut leben und glauben kann –, sondern vor allem auf der Ebene der Not vieler Gläubiger! Ich will nur ein einziges Stichwort geben: Wie unbewältigt sind die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode in der Bibelwissenschaft, der historischen Jesus-Frage etwa. Was heißt es, wenn mit großer und redlicher Wahrscheinlichkeit Jesus Hoheitstitel wie «Sohn Gottes» und «Messias», «Christus» nicht für sich in Anspruch genommen hat? Wie kann man die Differenz zwischen der vorösterlichen Gestalt der Basilea-Verkündigung Jesu und etwa der paulinischen Erlösungslehre redlich bewältigen usw.? Dies sind nach wie vor Nöte und Herausforderungen für jeden denkenden und wachen Christen, denen man nur um einen hohen Preis ausweichen kann, um den Preis einer Nicht-Wahrnehmung mangels Interesse, Kenntnis usw., die schließlich nur eine gefährliche Latenz des Problems erzeugt, weil es einfach objektiv da ist. Wenn aber dann durch Begegnung, Lektüre – wie auch immer – das Problem dennoch manifest wird, dann wird die «fundamentalistische» Versuchung seiner schlichten Verleugnung virulent, *oder* es kommt zum Scheitern an der Frage nach der Identität des Glaubens mit seinem Ursprung, letztlich zum Verlust oder zum Ergreifen eines Surrogats, resigniert oder verbunden mit einem kritisch-emanzipatorischen Gestus.

In seinem «Essay on the Development of Christian Doctrine» hat sich John Henry Newman der Frage nach der Ursprungsidentität des christlichen



Glaubens mit einer letzten Redlichkeit gestellt. Darin ist er zum *Anwalt* redlichen Glaubens auch für heute geworden. Betrachten wir deshalb nun unmittelbar seinen großen Text.

### III. Zielsetzung, Problemstellung und Entfaltung von Newmans Essay

Im folgenden Abschnitt – der wiederum nicht mehr als eine Skizze sein kann – möchte ich im Licht des bisher Entwickelten eine Lesart von Newmans Essay vorschlagen, die ein wenig von der üblichen Lesart der Handbücher abweicht. Da ich allerdings – wie gesagt – kein Newman-Experte bin und somit die Forschungsliteratur viel zu wenig überblicke, wüßte ich nicht zu sagen, wie es dort aussieht.

Üblicherweise wird Newmans Buch gelesen als Beitrag zu einer Theologie der Tradition und/oder zu einer Theorie der Dogmenentwicklung. Ohne Zweifel ist diese Lesart möglich und auch fruchtbar, und in keiner Weise möchte ich bestreiten, daß Newmans Werk beide ohnehin eng zusammengehörigen Themenkomplexe reflektiert. Nun meine ich aber, daß diese Zuordnung der erkennbaren Intention Newmans nicht völlig entspricht. Betrachtet man ältere oder jüngere Traktate zum Thema Dogmenentwicklung, aber auch etwa die Beiträge der Tübinger Theologen zur Theologie der Tradition, so entdeckt man einerseits erhebliche Überschneidungen, andererseits nicht nur Eigenständigkeit und Originalität auf der Seite Newmans, sondern eine Singularität, die den thematischen Rahmen von Theologie der Tradition und Theorie der Dogmenentwicklung sprengt. Gelegentlich ist dies wohl auch schon aufgefallen, z.B. bemerken Karl Lehmann und Karl Rahner in ihrem hervorragenden Beitrag über Dogmenentwicklung in *Mysterium Salutis I*, daß Newmans originelle Theorie schwer zu interpretieren sei, schreiben dies aber der essayistischen Form zu. Ich meine aber, daß dies nicht daran liegt, sondern an der nicht vollkommenen Entsprechung des Deutungsrahmens.

Wie sieht nun also mein Vorschlag für eine etwas andere Lesart aus, die aber auch nichts weiter als eine mögliche Annäherung bieten will? Ich meine, daß man Newmans «Development» als eine *Historik* in fundamental-theologischer Absicht für das Phänomen der Geschichte des christlichen Dogmas lesen kann, in deren Kern die Ausarbeitung eines Begriffs wirklich *geschichtlicher* Identität steht.

Dies aber geschieht vor allem durch die Ausarbeitung eines arbeitsfähigen kriteriologischen Instrumentars, mit der solche Identität konkret freigelegt und wahrgenommen werden kann. Dies aber wiederum findet statt im Horizont zweier Hintergrundtheorien mit heuristisch-hypothetischer Funktion, deren erste eine nicht-idealistische (im Sinne der Geschichtsphilosophien des Deutschen Idealismus) Theorie von *Ideen im*

*historischen Prozeß* entwirft, deren zweite aber diese Theorie hypothetisch auf die Idee der Offenbarung überträgt mit dem Ziel, die vorgängige Wahrscheinlichkeit und Erwartbarkeit von Entwicklungen der Lehre zu erweisen. Dabei werden Offenbarung und Dogmenentwicklung in eine analoge Beziehung gebracht: Die Struktur der Offenbarung läßt Entwicklungen erwarten. Hier finden sich dann vor allem die Elemente einer Theologie der Tradition und einer Theorie der Dogmenentwicklung. – An diesen Thesen ist nun fast alles erläuterungsbedürftig.

Was meint zunächst «Historik»? «Historik» nennt man die Theorie der Geschichtswissenschaft, und zwar eine Theorie der Geschichtswissenschaft, die die *Praxis* des Historikers klären und auf den Begriff bringen will. Sie ist Theorie der Praxis: von ihr her und auf sie hin. «Kritik der – sich vollziehenden – historischen Vernunft» – oder mit dem Untertitel der Historik von Henri-Irénée Marrou, dort als Frage formuliert: «Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?» Eine solche Historik kann eine allgemeine Gestalt haben, wenn sie die grundsätzlichen Operationen historischer Arbeit betrifft, sie kann sich aber auch hinsichtlich des zu bearbeitenden Gegenstands immer mehr spezifizieren – von der «alten Geschichte» bis zur «Zeitgeschichte» und von der «Musikgeschichte» bis zur «Geschichte der Medizin». Dabei ist die Ausarbeitung einer solchen spezifischen Historik, letztlich eines methodisch reflektierten Forschungsprogramms, einerseits von der Eigenart des Gegenstands, andererseits von der grundlegenden Perspektive und Fragestellung des Historikers abhängig: Wie werde ich im Licht meiner spezifischen Fragestellung der Eigenart meines Gegenstands gerecht? Im Hintergrund meiner spezifischen Frage und meiner Grundperspektiven, in denen ich den Gegenstand wahrnehme, stehen aber immer größere, umfassendere Theorien, die für den konkreten Vollzug historischer Vernunft eine hypothetisch-heuristische Funktion haben. Diese wiederum verbinden sich mit gewissen Prima-Fazie-Annahmen, die den Ausgangspunkt der historischen Arbeit bilden.

Wer nun Newmans Essay schon kennt, hat möglicherweise bereits bemerkt, daß in seinem Text alle diese Elemente historischer Theoriebildung, die, wenn sie ausdrücklich reflektiert werden, eine Historik bilden, tatsächlich vorkommen.

Newman tritt mit einer spezifischen – zugleich fundamentaltheologischen und existentiellen Fragestellung – an seinen Gegenstand heran: Er fragt in der existentiellen Not, sein Verhältnis zur römischen Kirche nun endgültig klären zu müssen und angesichts der Tatsache von dogmatischer Lehrentwicklung in dieser Kirche und in der gesamten Geschichte des Christentums, nach der Ursprungsidentität des christlichen Glaubens in seiner kirchlichen Gestalt. Dabei leiten ihn zwei große Hintergrunds-

theorien: Eine Theorie der geschichtlichen Identität von Ideen im historischen Prozeß (Kap. 1) und eine damit verknüpfte Auffassung der jüdisch-christlichen Offenbarung als geschichtlicher Prozeß und als geschichtliche Aneignung von Ideen, die in der Form der möglichen Analogie zum hypothetischen Erwartungshorizont für die Tatsache der Dogmenentwicklung wird und zugleich die Ausbildung eines unfehlbaren Lehramts erwarten läßt (Kap. 2). Diese hypothetisch-heuristischen Hintergrundtheorien verknüpfen sich mit einigen Prima-Fazie-Annahmen über die Geschichte des Christentums und der römischen Kirche. Sie hat auf den ersten Blick den Vorzug der unmittelbar sichtbaren Kontinuität zum Ursprung und der Geschlossenheit, damit aber der Identifizierbarkeit. Dies führt Newman zu der zu überprüfenden Prima-Fazie-Hypothese, daß in dieser Kontinuität und Geschlossenheit auch Ursprungsidentität steckt. Sofort wird aber die Gegenfrage gestellt, ob in dieser Kontinuität nicht doch Korruptionen in Form manifester Widersprüche zu finden sind, die die Prima-Fazie-Hypothese als gescheitert erscheinen lassen (Kap. 3). Aus dieser entscheidenden Gegenfrage (die nichts anderes als ein Falsifikationskriterium darstellt) im Zusammenspiel mit den Hintergrundtheorien und der Prima-Fazie-Hypothese formt Newman dann sein konkretes dogmengeschichtliches Forschungsprogramm in fundamentaltheologischer Absicht. Er entwickelt eine Kriteriologie für die Entdeckung und Wahrnehmung wirklich *geschichtlicher* Identität mit sieben Kriterien: Erhaltung des Typus bei allem Gestaltwandel, Erhaltung der Prinzipien, Assimilationsfähigkeit, logische Folgerichtigkeit, Vorwegnahme des Späteren, Erhaltung des Früheren, Lebenskraft (Kap. 5). Dahinter steht die These, daß die Gegenentwürfe, die Newman im – konfessionstypologisch erfaßten – «Anglikanismus» und im «liberalen Protestantismus» vorfindet, geschichtliche Identität letztlich doch noch naiv, damit aber nicht gegenstandsgerecht und damit letztlich selber ungeschichtlich denken. Diese These aber muß sich schlußendlich am historischen Gegenstand selber bewähren. Deshalb aber führt er dieses Forschungsprogramm zur Entdeckung historischer Identität dann auch exemplarisch durch (Kap. 6-12). Am Ende steht für ihn die existentielle Gewißheit – für ihn typischerweise im Sinne konvergierender Wahrscheinlichkeiten: Ich darf der Kirche vertrauen. Ich muß gar nicht die gesamte Dogmengeschichte durcharbeiten, denn wiederum: Angesichts ihrer Kontinuität und Geschlossenheit und angesichts der wahrgenommenen Ursprungsidentität genügt die freigelegte Identität mit dem Ursprung, um gewiß zu sein, daß die katholische Kirche insgesamt in der Identität des Ursprungs steht.

Hinter all dem aber steht im Kern eine Entdeckung der Geschichtlichkeit des Glaubens, die rechts und links die Versuchung einer idealistischen Geschichtsphilosophie ebenso meidet wie einen relativistischen Historismus,

dabei aber auf gleicher Augenhöhe steht und an der Geschichtlichkeit des Glaubens keinerlei Abstriche macht, ja gegenüber «humanistischem» und «aufgeklärtem» Typus historischer Vernunft – die beide an einem satzhafstatischen Verständnis christlicher Lehre festgehalten haben – die Geschichtlichkeit des Glaubens sogar entschieden radikalisiert. Dabei wird das propositionale Element des Dogmas aber keinesfalls abgewertet. Im Gegenteil: Es wird als unverzichtbarer *Teilaspekt* in umfassendere Zusammenhänge eingeordnet. Das Geschehen göttlicher Selbstmitteilung manifestiert sich nämlich nach Newman im menschlichen Geist als die Fülle einer Idee, die den Menschen gerade freisetzt in einen wirklichen geschichtlichen Prozeß der Aneignung, der dabei keineswegs naturhaft «glatt» verläuft, sondern Krisen, Herausforderungen und Kämpfe kennt, um doch in der göttlichen Sorge für die Erhaltung seiner Wahrheit in der Geschichte geborgen zu sein.

In seiner Predigt an Maria Lichtmeß 1843 war das Grundbild für den Prozeß der geschichtlichen Aneignung die Gottesmutter: «Maria aber bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach» (Lk 2,19). Auch ihr erschloß sich das einmal treu Erfasste und Bewahrte erst in einem langen Prozeß, der keineswegs einfach «glatt» verlief, in einem Lebensweg, der allererst zu gehen war. Dabei wurde sie zum Urbild der Kirche, die mit sich identisch bleibt, indem sie wächst und sich wandelt.

So ist die Beschäftigung mit Newmans Buch eine beständige Einübung in die Fähigkeit zur Wahrnehmung der Identität des Glaubens in der Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Gestalten. Deshalb aber ist es ein dringend zu lesendes Buch.