

THOMAS MÖLLENBECK · WIEN

«DAS WÄRE JA NUR EINE HALBE OFFENBARUNG,
ODER SOGAR NUR EIN VIERTEL!»

John Henry Newmans inklusive Deutung des sola-scriptura-Prinzips

Im Jahr der Erinnerung an den Beginn der Reformation wird nicht nur gefragt, was in den letzten 500 Jahren aus dem Reformator Martin Luther geworden ist, sondern auch, welche Bedeutung die Exklusivpartikel für unsere Zeitgenossen noch haben können. Hier soll es um das *sola-scriptura*-Prinzip gehen. John Henry Newman konnte ihm durchaus Wahrheit abgewinnen, einige protestantische Theologen hingegen (z.B. Ulrich Luz¹) meinen, der zuversichtliche Wahrheitsanspruch, mit dem die Reformatoren das *sola scriptura* als Konsensprinzip einführten, sei inzwischen durch die Interpretationsvielfalt moderner Exegese *ad absurdum* geführt; wobei manche das *sola scriptura* freilich gerade als Dissensprinzip neu zu schätzen wissen.² Ebenso kommt im jüngsten (von Notger Slenczka entfachten) Streit um den Kanon der alttestamentlichen Schriften die Frage, welche Rolle die Kirche bei der Interpretation der Schrift spielen dürfe, wieder in den Blick.³ Auch der Kanon der neutestamentlichen Schriften wird mit dem *sola-fide*-Prinzip wieder infrage gestellt.⁴ Auf die exegetischen Fragestellungen zur Methode, zum Kanon, zum Inspirationsverständnis, zur Historizität bzw. Authentizität alt- und neutestamentlicher Schriften, dem Verhältnis von Schrift und Tradition⁵ etc., kann hier nicht eingegangen werden.

John Henry Newman hat in diesen Fragen zwar die Stellungnahmen der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*) vorweggenommen.⁶ Doch man würde die Innovationsfreude der Theologenzunft unterschätzen, nähme man an, der Rahmen, den das Zweite Vatikanische Konzil abgesteckt hat, werde heute allgemein akzeptiert. Allerdings: Gibt man die Grundannahmen von *Dei verbum* auf, dann fallen die Voraussetzungen für Newmans Wertschätzung des *sola-scriptura*-Prinzips

THOMAS MÖLLENBECK, geb. 1966, ist Dozent für Dogmatik an der PTH Münster, Canonicus am Wiener Stephansdom und Dozent am International Theological Institute Trumau.

weg.⁷ Worin liegt, seiner Meinung nach dessen Bedeutung (1.), wo stößt das Prinzip an seine Grenze (2.)? Wie gehört beides zusammen?

1. Zum persönlichen Christusglauben «sola scriptura» – allein durch die Schrift

Die «Religion of the Bible» nennt John Henry Newman den Glauben, in dem er erzogen wurde, und er benutzt dies als Ausdruck der Wertschätzung, nicht polemisch – wie andere im Kreis der Oxford Bewegung – als Ausdruck eines *sola-scriptura*-Prinzips, das gegen die Tradition der *Church of England* gerichtet wäre.⁸ In ihr wurde nicht an die Bibel geglaubt, sondern mit ihr: Die Bibellesung gehörte zum Alltag in Newmans eigener Familie, der kirchliche Gottesdienst war auf das gekonnte Vortragen der Schrift und ihre Auslegung in der Predigt konzentriert. Auf diesem Wege gelangte Newman zu der von Hieronymus auf den Punkt gebrachten Einsicht: «Wenn die Kenntnis der Schrift fehlt, fehlt die Kenntnis Christi.»⁹ So erklärt sich auch Newmans Klage über den Zustand der Religion in den katholischen Ländern, die er auf seiner Europareise kennengelernt hatte: Kein Wunder, dass dort die Massen vom Glauben abfallen – sie haben ja vom Leben Jesu Christi, wie es die Evangelisten beschreiben, keinen lebendigen Eindruck in ihren Herzen – da es unter Katholiken nicht üblich war, die Schrift zu betrachten.¹⁰

Das ist nicht bloße Bibelfrömmigkeit, sondern Ergebnis theologischer Reflexion auf das Wesen der Glaubenszustimmung, die Newman ein Leben lang beschäftigt und die sich niedergeschlagen hat in seinem *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Zustimmungslehre), dem Werk des fast Siebzigjährigen. In seinem Roman *Callista* über die Bekehrung einer heidnischen Bildhauerin im dritten Jahrhundert nach Christus illustriert Newman die Schritte, die notwendig sind, um zum persönlichen Glauben zu kommen, in anschaulicher Weise:

Eine heidnische Bildhauerin hatte in Kindertagen eine christliche Sklavin, die etwas Besonderes ausstrahlte. Das ist lange her, nun befällt sie Zweifel an ihrer angestammten Religion. In der Krisis der Christenverfolgung, als sie verdächtigt wird, Christin zu sein und zum Opfern vor einem Götterbild aufgefordert wird, entdeckt sie zu ihrem eigenen Erschrecken, dass sie das nicht kann: Ihr Gewissen verbietet es. Damit ist noch nicht der Glaube an einen Gott verbunden. Erst später kommt sie zu der Einsicht, dass die Stimme ihres Gewissens nicht allein der Spiegel der eigenen Subjektivität ist. Darum erwidert sie dem heidnischen Philosophen Polemo, der in ihre Gefängniszelle geschickt wurde, um sie für die Staatsreligion zurück zu gewinnen:

«Ich fühle diesen Gott in meinem Herzen. Ich fühle Seine Gegenwart. Er sagt zu mir ‹Tu dies: tu jenes nicht.› Sie mögen mir sagen, es handle sich bloß um ein Diktat meiner Natur, wie Sich-Freuen oder Trauern. Das kann ich nicht verstehen. Nein, es ist das Echo einer Person, die zu mir spricht. Nichts kann mich davon überzeugen, dass das schließlich nicht von einer anderen Person kommt, von außen. Es trägt den Beweis seines göttlichen Ursprungs in sich. Meine Natur fühlt ihm gegenüber wie gegenüber einer Person. Wenn ich gehorche, fühle ich mich zufrieden; wenn ich nicht gehorche, wund – just so, wie ich fühle, wenn ich einen geschätzten Freund, erfreue oder verletze. So sehen Sie wohl, Polemo, ich glaube nicht an ein bloßes ‹etwas›. Ich glaube an das, was für mich realer ist als die Sonne, der Mond, die Sterne, unsere schöne Erde und die Stimme der Freunde.»¹¹

Damit ist sie nicht weit entfernt vom Reich Gottes. Denn das Hören auf das Gewissen und die Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber Gott werden im Johannesevangelium (7, 16f) zur Voraussetzung der Erkenntnis Jesu Christi erklärt: «Wie kann der die Schrift verstehen, ohne dafür ausgebildet zu sein? Darauf antwortete ihnen Jesus: Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat. Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, der wird erkennen, ob die Lehre von Gott stammt oder ob ich von mir aus spreche.» Was Callista von dem Echo einer Person in ihrem Gewissen feststellt, das wird sie später auch in der Begegnung mit Christus wahrnehmen, er – ‹trägt den Beweis seines göttlichen Ursprungs in sich›.

Wäre dies nicht so, könnte es keinen Christusglauben geben, weder den der Apostel, noch den der Christen, die durch das Zeugnis der Apostel zu Christus gelangen. Denn der Zeuge, dem geglaubt wird, muss nicht nur als glaubwürdig anerkannt werden. Er muss auch das, was ihm geglaubt wird, aus eigenem Wissen bezeugen, damit der Glaube an das, was er bezeugt, die Sicherheit und die Festigkeit vernünftiger Zustimmung besitzt. Nur so kann Glauben sich von dem unterscheiden, was umgangssprachlich mit ‹ich glaube› bezeichnet wird, nämlich bloßes ‹ich meine, bin mir aber nicht vollkommen sicher›. Will man Christus glauben, er sei der, der er beansprucht zu sein, dann muss er den Beweis seines göttlichen Ursprungs in sich tragen, damit man ihm glauben kann. Was die philosophische Struktur des Glaubens angeht, konvergieren die Analysen Newmans mit denen des Thomas von Aquin, und die im Johannesevangelium genannte Voraussetzung ist klar.

Es genügt nicht, dass die Vernunft ihre Zustimmung gibt. Glauben ist ein Akt der ganzen Person: Es wird ja jemandem etwas geglaubt.¹² Daher ist die Bekehrung des Willens, die im Leben realisierte Erkenntnis, d.h. willentliche Anerkennung, dass Gott Gott ist, nicht nur die Voraussetzung der Freiheit, Christus zu erkennen, sondern auch die entscheidende Voraussetzung des Glaubens: «Sobald du überzeugt bist, daß du glauben müßtest, hat die Vernunft das Ihre getan; was nun vonnöten ist zum Glauben, ist nicht ein

Argument, sondern ein Willensakt.»¹³ Aber es ist nicht willkürlich, was man glaubt, es muss die Wahrheit sein, der man glaubt, die Wahrheit in Person und das, was sie bezeugt. Und glaubwürdig ist nur die Liebe, weshalb für Newman auch gilt: «Wir glauben, weil wir lieben.»¹⁴

In seinem Roman *Callista* buchstabiert Newman das aus: Im Gefängnis, in dem Callista schmoren soll, bis sie zum Opfern vor dem Götzenbild bereit sei, wird ihr der eigene Herzensdurst nach einem Gott, der ihrer Sehnsucht entspräche, bewusst, so sehr, dass sie sich vollends verloren fühlt, weil sie nicht glauben kann. Nun ergibt sich die Chance, diesen Durst zu stillen: Bischof Cyprian kann sie in ihrer Zelle besuchen, und er gibt ihr das Evangelium nach Lukas, mit den Worten: «Here you will see who it is we love». (325)

Nur in der Schrift könnte sie ihm begegnen. Callista aber zögert, darin zu lesen – warum? Newman will vielleicht den Eindruck vermeiden, die Worte der Schrift würden magisch auf ihren Leser wirken. Theologisch ist das plausibel: Eine Verbalinspiration der Schrift oder ein glaubenmachender göttlicher Code ist auszuschließen; und der *kairos*, der rechte Zeitpunkt für Callistas Begegnung mit Christus muss gegeben sein, d.h. das Stadium der Entwicklung ihrer religiösen Ideen muss erreicht werden, die vorbereitende Gnade muss bewirken, dass sie das Evangelium nicht bloß hören, sondern auch gläubig aufnehmen kann. Newman begründet die Zurückhaltung seiner Protagonistin auch psychologisch glaubwürdig.¹⁵

Als sie aber dann doch das Evangelium liest, hat das Buch schnell ihre ganze Aufmerksamkeit, denn «sie war so trostlos und einsam, es war schlicht ein Geschenk aus einer nie gesehenen Welt; es eröffnete den Blick für einen neuen Zustand und eine neue Gemeinschaft, die lediglich zu schön erschien, um möglich zu sein.» (325f) Da war zu spüren «die Gegenwart von dem Einzigem, der ganz verschieden war und jenseits von allem, was sie sich jemals – in ihren phantasiereichsten Momenten – in ihrem Geist als ideale Vollkommenheit ausgemalt hatte.» (326) Zwar war ihr Intellekt daraufhin «unterwegs gewesen, ohne ihm Gestalt geben zu können», nun aber – durch die Begegnung in der Schrift – konnter er «ihm zustimmen und anerkennen, was er nicht selbst hervorbringen konnte. Hier war der, der zu ihr sprach in ihrem Gewissen; dessen Stimme sie hörte, die Person, nach der sie suchte. [...] Das Bild senkte sich tief in sie ein; sie fühlte, dass es Realität war. Sie sagte zu sich selbst, «Dies ist kein Dichtertraum; es sind die Umrisse eines realen Individuums. Daran ist zu viel Wahrheit und Natur, Leben und Genauigkeit, dass es etwas anderes sein könnte.» (326)

Den Aufweis ihrer Wahrheit trägt die Schrift mithin in sich selbst, wenn der rechte Zeitpunkt gekommen ist, um sich in die Gestalt Christi zu vertiefen bzw. sie zu verinnerlichen, weil er durch die Schrift zur «presence» gelangen kann, woran auch in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vati-

kanischen Konzils erinnert wird.¹⁶ Hier wird ein hermeneutischer Okkasionismus vermieden durch den Glauben an die Inspiration der Schrift – auch wenn er weder ein wörtliches Diktat vonseiten Gottes meint, noch die wortgetreue Wiedergabe der Reden Jesu implizieren muss; und, ob es einen Jesaja oder drei gab, oder, wieviele Leute am Johannesevangelium mitgearbeitet haben, ist (nicht in historischer, wohl aber) in dieser Hinsicht unerheblich. Der Glaube an die Inspiration besagt vielmehr, dass die Schrift der von Gott im Zusammenwirken mit (fehlbaren) Menschen geschaffene Freiraum für die Begegnung mit ihm in seinem Handeln am Volk ist, bis hin zu seiner Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth. Diese muss folglich auch in der Schrift «eingekörpert» sein – eine an die Rede von der Inkarnation anknüpfende Formulierung von Josef Pieper, die in anderer Weise auch Emmanuel Levinas gebraucht, um die Inspiration der Torah zu verdeutlichen.¹⁷ Daher nennt Newman die Schrift auch «Sakrament».¹⁸

Damit will er aber nicht sagen, die durch die Sakramente vermittelte Präsenz Christi werde überflüssig. Auch wenn schon die Begegnung mit Christus in der Schrift eine Umwertung aller Werte in Callista bewirkt – nicht nur die Erkenntnis der eigenen Sünden, sondern auch die Bereitschaft zum Martyrium – so verlangt sie umso mehr nach dem Sakrament der Taufe mit den Worten: «Gib mir ihn, der zu dieser Frau so freundlich gesprochen hat. Nimm von mir die Last meiner Sünden, dann will ich freudig gehen.» (345)

2. Die Interpretation der Schrift – allein durch die Schrift?

Im nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis spricht die Kirche auch ihren Glauben an die «Taufe zur Vergebung der Sünden» aus. Sagt die Schrift dasselbe? Die Interpretation der Schrift, die mit der Taufe die wirkliche Vergebung der Sünden gegeben sieht, wird auch von modernen Theologen mitunter noch zurückgewiesen, wie z.B. von Karl Barth, der mit Heinrich Schlier in eine Auseinandersetzung über das rechte Verständnis der Schrift in dieser Frage eingetreten ist.¹⁹

Dieses Problem zu lösen, das ihm ein evangelikaler Briefschreiber vorgelegt hatte, weigert John Henry Newman sich 1867.²⁰ Schon vierzig Jahre zuvor hatte er seine Überzeugung mit aller wünschenswerten Klarheit in einer großangelegten Schriftexegese gewonnen und dargelegt.²¹ Statt eine Interpretation der Schrift zu geben, erklärt er, warum er jetzt die Interpretation verweigert: Für eine vernünftigerweise geteilte Glaubensgewissheit gibt es zwischen ihm und dem Adressaten des Antwortbriefes kein ausreichendes Fundament, weil die Schrift allein dazu nicht ausreicht.

Es tut sich hier nämlich eine Schwierigkeit auf, die John Henry Newman in seiner Konversionsgeschichte persönlich durchlitten hat. Auch zu seiner Zeit schon gab es nicht mehr die eine «theologische Lehre» über den Glauben und die Taufe. Vielmehr hatten sich zwischen den verschiedenen von Theologen gegebenen (mitunter kontradiktorischen) Interpretationen der Schrift garstige Gräben aufgetan, die kein Theologe zu überspringen vermochte. In seinem Roman *Loss and Gain* schildert Newman die Verwirrungen, in die seinerzeit ein junger Theologiestudent in Oxford verwickelt werden konnte, durch die gegensätzlichen Meinungen über die Lehre der Schrift und die Offenheit ihrer Interpretation durch die *Church of England*; und in seiner *Apologia pro vita sua* erzählt er seinen eigenen Denkweg theologischer Wahrheitsfindung.

Woher soll nun ein Theologe, der zu einer Auslegung der Schrift kommt, die der Interpretation anderer Theologen kontradiktorisch entgegengesetzt ist, die Gewissheit gewinnen, dass seine Interpretation wahr und die der anderen falsch sei? Und wie erst sollen die Gläubigen, die nicht zu den «Wissenden» gehören, erfahren, was über den Glauben und die Taufe in der Schrift gesagt ist, wenn die Theologen sich nicht einig sind, wie diese zu interpretieren ist? Wäre es verantwortbar, wenn sie sich wie unmündige Kinder ganz auf diesen oder jenen theologischen Meinungsmacher verlassen, etwa weil er ihnen als Person authentisch erscheint, oder weil seine Thesen die für ihren Verstand oder ihre Gesellschaft eingängigsten sind. Oder sollte man – wie es die zeitgenössischen Vertreter des *Liberalism* forderten – das Verständnis der Schrift generell dem Privaterteil jedes einzelnen Christen überlassen, der selbst entscheiden darf und muss, was das sei, das dem Zeugen zu glauben ist? Damit wäre die Theologie als Glaubenswissenschaft ihrem Ende nahe: Als solche setzt sie ja erste, allen weiteren Folgerungen gemeinsame Prinzipien voraus, die in dieser Wissenschaft, weil sie alles unter dem Aspekt der Offenbarung betrachtet, letztlich auf Gott, den ersten Theologen, zurückzuführen sind; eine bloße Erfassung und Kategorisierung individueller Glaubensüberzeugungen ohne Wahrheitskriterien verbliebe hingegen im Soziologischen oder Anthropologischen.

Die Ansicht des *Liberalism in theology* hat John Henry Newman, wie er in der sogenannten *Biglietto speech* anlässlich seiner Ernennung zum Kardinal sagt, ein Leben lang bekämpft – genauso lang, wie er darum gerungen hat, den Glaubensakt zu verstehen.²² Er sah freilich auch bei den *Evangelicals* die latente Gefahr, in diese theologische Schieflage zu geraten. Sein Bemühen, dies zu verhindern, kennzeichnet schon sein Buch über die Rechtfertigungslehre, die *Lectures on the Doctrine of Justification*, in denen er klärt, inwiefern man theologisch davon sprechen könne, der Glaube rechtfertige oder der Sünder werde allein durch den Glauben, *sola fide*, gerechtfertigt. Wird der Mensch in der Taufe wiedergeboren und so gerechtfertigt oder

nicht? Ob man dies glaubt, hat offensichtlich weitreichende Folgen für die spirituelle Haltung und die christliche Praxis. Wie Newman ein exklusivistisches Verständnis des *sola fide* als unvereinbar mit der Vernunft und dem Glauben ablehnt, so auch ein exklusivistisches *sola-scriptura*-Prinzip. Wenn Newman erklärt, warum es für die Antwort auf die Frage, ob der Sünder durch die Taufe gerechtfertigt werde, keine gemeinsame Basis zwischen ihm und dem Adressaten gibt, falls die Schrift allein als solche gelten soll, erläutert er eine allgemeine Bedingung christlichen Glaubens und der Theologie als Glaubenswissenschaft. Sie beide gehören verschiedenen Kirchen an, und jede Kirche habe ihre eigenen Prinzipien: «[E]s quält mich der Gedanke, wie wenig daher meine eigenen Gründe, eine Lehre wie die von der Wiedergeburt in der Taufe zu glauben, anderen helfen werden, an sie zu glauben.»²³

Damit will Newman nicht sagen, dass seine Gründe willkürlich oder irrational sind; er wird vielmehr zeigen, dass die theologischen Prinzipien des Fragestellers das Fundament für die Entscheidbarkeit der Frage leugnen; daher werden ihn auch die Gründe, die nur mit der (vernünftigen) Glaubensvoraussetzung dieses Fundaments tragfähig erscheinen können, unmöglich überzeugen. Newman meint, sein Korrespondent werde am Ende «einsehen, dass ich nicht anders kann, als zuzugeben, dass auf der Basis der Prinzipien, die Sie als Protestant übernommen haben, ich nicht sehen kann, wie sie mit absoluter Sicherheit irgendeine Meinung zur Wiedergeburt übernehmen können, sei es diese oder jene». Der Kern von Newmans Argument ist dieser: «Mir selbst erscheint es als paradox, wenn der Allmächtige dem Menschen eine offenbarte Lehre mitteilte, ohne auch einen (authentischen) Interpreten zu schenken. In diesem Fall wäre es nur ein halbes oder ein viertel Geschenk, eher sogar eine Gabe, die sich selbst umkehrt und aufhebt.»

Selbst wenn Newman, weil er die Souveränität des Offenbarers nicht infrage stellen will, hier mit «paradox» nicht eine *contradictio in adiecto* meinen sollte, d.h. einen Selbstwiderspruch, den Gott als erster Theologe begehe, wenn er sich selbst mitteilte, ohne die Verstehbarkeit dieser Mitteilung auf Dauer anzulegen, so würden doch unter dieser Voraussetzung die Theologen im Plural nicht ohne Selbstwiderspruch von ihrer Aufgabe reden können, die Selbstmitteilung Gottes wahrheitsfähig zu interpretieren. Es genüge ja nicht, wenn diese irgendwie «eingekörpert» wäre in der «heiligen Überlieferung»; ja sogar eine verbalinspirierte Schrift oder vom Geist eingegebene prophetische Weisung würde nicht weiterhelfen, wenn nicht zugleich auch ihre Verstehbarkeit gewährleistet wäre. Zwar können die Apostel als unmittelbare Zeugen des Ur-Zeugen Christus sicherlich der Interpretation aufhelfen. Allerdings kommt hinzu, dass Glauben als *cum assentione cogitare* (unter Zustimmung Bedenken) immer tiefer das bereits

Erkannte erforschen will, und auch dass der Inhalt der Offenbarung dies nahelegt, wie Newman zu bedenken gibt:

«Wenn es sich um eine Offenbarung handelt, muss es in dem einen oder anderen Sinn eine neue Lehre sein; und besonders das Christentum ist so erstaunlich, fremdartig, unerwartet, geheimnisvoll wie neuartig; es erfordert ausführliche Erläuterungen, die nicht in der Lebenszeit der Apostel erschöpfend behandelt werden könnten, sondern – den sich ändernden Umständen in Zeiten und Orten entsprechend – bis zum Ende der Zeit erforderlich blieben für diesen oder jenen Teil der Offenbarung.»

Da die Lebenszeit der Apostel begrenzt war, kann Newman den Gedankengang anschaulich fortentwickeln, dergestalt, dass in der apostolischen Zeit ein Christ sich auf den Weg machen konnte, um einen Apostel zu fragen oder jemanden, der die Apostel persönlich kannte, wenn er im Zweifel wäre, was die Offenbarung lehre bezüglich der Wiedergeburt in der Taufe:

«Doch, nehmen wir einmal an, der Apostel stürbe just an dem Tag, bevor der Fragesteller käme, wäre er dann in einen ganz anderen Zustand versetzt worden? Hätte sich der Charakter des Glaubens innerhalb von 24 Stunden ganz verändert? Gestern stand die offenbarte Lehre noch über dem Privaterteil und war das letztgültige Kriterium offenkundiger Wahrheit – heute steigt der Stern des Privaterteils. Gestern noch war etwas Neues in der Welt, heute fallen die Christen in den alten Stand der Dinge zurück, von derselben Art wie die Welt ihn erfahren hatte, bevor die neue Wahrheit kam.»

Natürlich will Newman nicht behaupten, die Welt habe dann gar nichts gelernt; aber: «nichts vollkommen und sicher». Denn am Ende, «aber mit einem neuen Sack voller Fragen, ist sie demselben letzten Führer überlassen, der überhaupt kein wirklicher Führer ist, den die Apostel, solange sie lebten, für eine Zeit aufgehoben haben: das Urteil des Individuums.» Ein Blick in die Dogmengeschichte der Antike genügt, um zu beweisen, dass auch «Inkarnation» und «Trinität», die zwei Worte, in denen der christliche Glaube zusammengefasst werden kann, Entscheidungen in den Auseinandersetzungen um die wahre Interpretation der Offenbarung entstammen. Wer aber konnte diese Entscheidungen fällen, so dass sie die wahre Interpretation aus dem Gewirr der Meinungen heraushebt und zu glauben vorstellt? Newman ist nicht verlegen, die Antwort auf die Frage, um die er auf seinem eigenen Konversionsweg gerungen hat, in klare Worte zu fassen: «Ich denke, dass eine fortdauernde autoritative Interpretation der Offenbarung das Gegenstück zu dem ist, was die Idee einer Offenbarung ist – und ohne dies würde die Offenbarung so gut wie nicht existieren.»

Denn die neuen Lösungen, die «protestantische» Gruppierungen im Laufe der Geschichte für dieses «große Missverhältnis» gesucht haben, konnten ihn nicht überzeugen; der christliche Glaube wäre intellektuell nicht gerechtfertigt, wenn man annehme «dem individuellen Christen werde ein

unfehlbares Licht gegeben, welches die Offenbarung bestimmt so interpretierte, wie die Apostel sie interpretiert haben wollten.» Diese Lösung erscheint Newman in der Theorie zwar «logisch konsistent», aber das Problem ist die nicht zu leugnende Tatsache, dass es «fromme, fähige und gelehrte Leute» gibt, die die Wiedergeburt in der Taufe geleugnet haben, und solche, die sie gelehrt haben; und dass man nicht mit dem Verweis auf die Lehre der einen, die Lehre der anderen als falsch beweisen kann. Das «Schwergewicht von wichtigen Autoren» könnte die Entscheidung nur bringen, wenn es vernünftige Kriterien dafür gäbe, die Vertreter der Gegenmeinung als «Leichtgewichte» zu betrachten; «auch kann keine Evidenz der Schrift [einem Christen die Wiedergeburt in der Taufe] mehr als wahrscheinlich machen, weil seine individuelle Vernunft die Messlatte dieser Evidenz ist.» Die einhellige und ungebrochene Tradition der Zeugnisse aus der Zeit, die unmittelbar auf die Apostel folgte, könnte Wahrscheinlichkeit, doch nur eine «unfehlbare Stimme, d.h. ein Organ der Gottheit» könnte sichere Erkenntnis der Wahrheit vermitteln. Freilich, so stellt Newman fest: «wenn Unfehlbarkeit nicht gegeben ist, und Einmütigkeit des frühen Zeugnisses nicht, und eine Gabe des inneren persönlichen Lichtes nicht, dann ist jedes Individuum frei oder gezwungen, seine eigene Meinung dazu zu haben, weil es keine andere Möglichkeit gibt.»

Jemand könnte nun meinen, er sei verpflichtet, dieser seiner eigenen Meinung anzuhängen, weil sie wichtig sei, oder andere Meinungen gefährlich. Dann wäre es in gewisser Weise konsequent, wenn er die Vertreter anderer Meinungen bedauerte oder auch bekämpfte. Newman meint jedoch er sei «in seiner Trauer und seinem Protest konsistenter, wenn er eher dazu bewegt wäre, jemandem Vorhaltungen zu machen, von dem er mitbekommt, dass der sich überhaupt an eine Meinung bindet, und dies im Wissen darum, dass alle religiösen Schlussfolgerungen doch nur Meinungen sind.»

Newman gesteht, er empfinde das so deutlich, dass er sich seit seiner Konversion niemals mehr habe binden wollen in einer bloßen Meinungsache: «Natürlich werde ich mich an eine Lehre binden, die von Gott kommt, (vielmehr bin ich immer schon an sie gebunden noch vor einem formellen Akt), doch werde ich mich nicht an die Meinung eines Menschen binden, sei sie auch theologisch oder kirchlich, sei es auch meine eigene Meinung, denn diese mag sich ändern. Alles ändert sich, nur Gott nicht und Sein WORT.»

Wenn nur der Text unverändert bliebe, müsste alles Meinung bleiben; Glauben hingegen – so hat Newman erkannt – kann es nur geben, wenn das Wort Fleisch geworden ist und sich mit seinem Leib, der Kirche so verbunden hat, d.h. die Offenbarung so «eingekörpert» ist in «heiliger Überlieferung», dass «eine fortdauernde autoritative Interpretation der Offenbarung» möglich ist.

3. Vernünftigerweise mit der Kirche glaubend durch die Schrift im Christusglauben

Legt Newman uns zwei Auffassungen von «heiliger Schrift» vor, die sich gegenseitig widersprechen? Zuerst hieß es doch, in der Schrift allein könne der dem Ur-Zeugen der Selbstoffenbarung Gottes entgegengebrachte Glaube seinen festen Grund finden, nämlich in der Begegnung mit Jesus Christus, dem Sohn, der allein aus Eigenem weiß, weil nur er den Vater kennt; weshalb wir allein durch ihn zum Vater kommen können, wenn wir Christus glauben, dass er ist, wer er beansprucht zu sein. Dann jedoch hieß es, eine Interpretation der Schrift sei nötig, die der einzelne Gläubige nicht leisten könne, so dass – die schlimmsten Befürchtungen evangelischer Beobachter bestätigend – die Kirche sich anscheinend zwischen Gott und den Gläubigen schiebe und die Unmittelbarkeit der Beziehung störe.

Es handelt sich aber nicht um einen Widerspruch, sondern um eine Komplementarität, die sich ergibt, weil, wer glaubt, jemandem etwas glaubt, so dass die Gemeinschaft mit dem Zeugen in der Wahrheit, die er bezeugt, das Wesen des Glaubens ist. Nun ist der Glaube an die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ein Sonderfall des Glaubens. Denn nur hier glaubt der Gläubige dem Zeugen der Wahrheit alles, was er gesagt hat oder sagen wird – eine Haltung, die einem Menschen oder einer bloß menschlichen Gemeinschaft gegenüber nicht vernünftig wäre; und nur in diesem Fall ist die Wahrheit so unerschöpflich, wie der Zeuge, dessen Offenbarung sie ist; und nur hier, weil zugleich Sinn und Ziel des Wesens der Menschen offenbart ist, ergibt sich aus dem Glauben unmittelbar, dass die Wahrheitsgemeinschaft mit dem Zeugen mit innerer Logik zugleich universelle Sendung ist, «zu Schülern alle Völker» zu machen «sie taufend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes» (Mt 28,19); und nur mit diesem Zeugen bleibt die Gemeinschaft über den Tod hinaus – nicht nur in der Wahrheit, die er bezeugt, sondern, da er sie selber ist, in seiner Person: «siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt» (Mt 28,20).

Die Gemeinschaft in der Wahrheit mit Christus bildet zugleich die *Communio* der Gläubigen, die den Glauben überliefert und die Begegnung mit Christus ermöglicht – im «Sakrament» der Schrift, in der der Ur-Zeuge als Ur-Sakrament begegnet, und in den Sakramenten, in denen seine geheimnisvolle Gegenwart die *Communio* der Gläubigen mit ihm und untereinander gründet und mit Leben erfüllt. Im Briefkopf des ersten Johannesbriefs (1–3) wird die Motivation der Kirche auf den Punkt gebracht:

«Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet haben und unsre Hände betastet haben, vom Wort des Lebens – und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, das

beim Vater war und uns erschienen ist –, was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.»

Die Komplementarität der beiden von Newman hervorgehobenen Aspekte, das Alleinstellungsmerkmal der Schrift und ihre Abhängigkeit von der Kirche kann auch analytisch rekonstruiert werden. Wer lediglich meint, etwas könne wohl so sein, sich dabei aber nicht vollkommen sicher ist, ob es sich tatsächlich so verhält, der kann niemandem bekennen: «Ich glaube dir.» Wer stattdessen wirklich glaubt, dass es sich so verhält, der weiß etwas zwar nicht aus Eigenem, aber er hat eine *scientia testimonialis*, d.h. ein sicheres Wissen durch den Zeugen, der aus Eigenem weiß: Glauben heißt, jemandem etwas glauben. Christus allein können wir – wenn wir ihn als glaubwürdig wahrnehmen – glauben, dass er ist, der er bezeugt zu sein; seine Jünger, die er zur Verkündigung des Reich Gottes ausgesandt hat, waren da in derselben Ausgangslage wie wir heute.²⁴ Ihnen kann man nur glauben, was sie ihrerseits aus Eigenem wissen, nämlich als Augen- und Ohrenzeugen von Christi Leben und Wirken, Lehren und Predigen, Sterben und Auferstehen. Da die Schrift nicht vom Ur-Zeugen diktiert worden ist, haben wir es also mit dem Zeugnis vom Zeugnis des Ur-Zeugen zu tun. Wir können Christus nur glauben, was er bezeugt, wenn wir ihm selbst im Zeugnis seiner Zeugen als glaubwürdigem Ur-Zeugen begegnen können.

Dazu muss es eine Brücke zwischen ihm und der Schrift geben: Die Überlieferung seiner Zeugen wird in mehreren Stufen verschriftlicht. Der Autor des Lukasevangeliums erklärt diesen Prozess in seinem Vorwort (1,1–4): Er habe die schon vorliegenden Berichte von dem, was die Augenzeugen und Diener des Wortes überlieferten, gesammelt und in neuer Ordnung schriftlich niedergelegt. Den Zweck seiner Schrift gibt er auch an: Der Leser soll mittels dieser Schrift erkennen können. Was? – Die Sicherheit (die Vulgata übersetzt: die Wahrheit) der Worte, über die er schon unterrichtet worden ist. Die Wahrheit dieser Lehre steht zwar nicht in Zweifel, aber sie soll durch die Lektüre des Evangeliums eine neue Sicherheit, Festigkeit gewinnen. Möglicherweise hat der Autor nur gemeint, die Erkenntnis der Zuverlässigkeit (eine dritte Übersetzungsmöglichkeit) der Lehre werde sich aus dem konsistenten Gesamtbild ohne innere Widersprüche ergeben. Thomas von Aquin nennt das, was dann hier zum «jemandem etwas glauben» hinzuträte, ein Fürwahrhalten *alio modo quam per fidem* und Josef Pieper kommentiert nüchtern: «Vermutlich kommt es gar nicht so selten vor, daß etwas, das in Wirklichkeit nicht Glauben ist, dennoch für «Glauben» gehalten wird – vielleicht sogar vom «Glaubenden» selbst.»²⁵

Dass der menschliche Autor darüber hinaus gemeint hat, sein Evangelium könne die Begegnung mit dem Ur-Zeugen Christus ermöglichen, auf

die der Christusglaube sich gründet, ist nicht nötig, damit das Evangelium dies vermag. Dazu ist nur die Inspiration seiner Schrift nötig durch den göttlichen «Autor». Newman erinnert daran, das lateinische, in den kirchlichen Dokumenten oder auch bei Kirchenlehrern verwendete «auctor» meine nicht «Schriftsteller», sondern eher: Urheber, Erfinder, Gründer, Erstursache.²⁶ Auch das Bewusstsein seiner Inspiration muss beim menschlichen Autor nicht gegeben sein, ebenso wenig wie das volle Erfassen der Bedeutung des Textes, den er verfasst. Letzteres gilt ja – auch wenn man nicht mit Roland Barthes vom «Tod des Autors» sprechen will – von jeder Literatur; umso mehr, hält Thomas von Aquin fest, wenn der menschliche Autor durch einen unendlichen Intellekt inspiriert wird.²⁷

Das, was der menschliche Autor weiß und im Vorwort über seine Arbeit am Lukasevangelium sagt, genügt jedoch, um dem zuzustimmen, was John Henry Newman, als er noch anglikanischer Geistlicher war, in einer Predigt von seinem Kollegen Hawkins gelernt hat. Da die Glaubenslehre einer anderen (und früheren) Gattung angehört als die neutestamentlichen Schriften, glaubte man zwar zunächst der Kirche, die die Offenbarung vermittelte und interpretierte, was aber nicht ausschließt, dass ihre Lehre durch die Schrift beglaubigt wird:

«[Dr. Hawkins] stellte eine Behauptung auf, die jedem, der die hl. Schrift auf ihre Anlage hin geprüft hat, sofort einleuchten musste. Der heilige Text sei nie dazu bestimmt gewesen, in einer Lehre zu unterrichten, er sollte sie nur beglaubigen. Und wir müßten uns, um die Lehre kennen zu lernen, an die Definitionen der Kirche, den Katechismus und das Credo halten. Er meint, der Erforscher müsse die Lehren des Christentums, nachdem er sie sich aus diesen Definitionen angeeignet habe, aus der Schrift beweisen.»²⁸

Damit wird die Lage des Theologen im 19. Jahrhundert und heute beschrieben. In den ersten Jahrhunderten der Kirche war das nicht so: Da die Überlieferung der Augenzeugen und die Lehre der Kirche in ihrer Verkündigung früher sind, nicht nur als die Schrift, sondern auch als ihr Niederschlag in Katechismus, Definitionen, Kanon und Credo, musste der Prozess ihrer Formulierung und somit der Interpretation der Schrift immer schon in der Zuversicht geschehen, dass «eine fortdauernde autoritative Interpretation der Offenbarung» möglich ist, man also der Kirche glauben kann, wenn sie als göttliche Interpretin zu lehren beansprucht. Sie bezieht die im Johannesevangelium (14,26) gegebene Verheißung der Herabsendung des Heiligen Geistes, der die Jünger «alles lehren und an alles erinnern wird, was ich zu euch sprach» auf sich, weil sie in der Sendung und Geistbegabung der Apostel auch deren Nachfolger – die es zur Zeit der Abfassung der Evangelien schon gab – mitgemeint sieht.

Man kann das für einen Irrglauben halten, und vom Zeitpunkt des Todes der Apostel und der anderen Augen- und Ohrenzeugen, die Überlieferung,

die Entstehung der Schrift und ihre Interpretation als rein menschlichen Vorgang betrachten und sich konsequenterweise weigern, der Kirche zu glauben. Auch im Namen der Freiheit kann man dies – wie z.B. Karl Jaspers²⁹ – tun. Dann muss man aber auch vernünftigerweise aufgeben, die Definitionen der Kirche, den Kanon der Schriften oder das Credo für wahr zu halten. In diesen können dann nur Meinungen zum Ausdruck kommen, die sich – das lehrt uns die Dogmengeschichte – in einem langwierigen, von Menschlichem und Allzumenschlichem begleiteten Prozess als mehrheitsfähig oder durchsetzbar erwiesen haben – zumindest in dem jeweiligen Teil der Kirche, der sich nicht im Laufe der Auseinandersetzungen gespalten hat. Unter derselben Voraussetzung konnte das *sola-scriptura*-Prinzip, wie protestantische Theologen heute im Blick auf die Geschichte der letzten fünf Jahrhunderte nüchtern feststellen, sich nicht als Konsens-, sondern nur als Dissensprinzip bewähren.

Glauben kann man der Kirche nur, wenn sie das Instrument des Heiligen Geistes ist, der aus Eigenem weiß, was er durch die Kirche lehrt. Vernünftig ist dieser Glaube nur, wenn gezeigt werden kann, dass der genannte Prozess der Interpretation der Überlieferung im Laufe der Dogmengeschichte weder zur eine Neuerfindung von Glaubensinhalten noch zu selbstwidersprüchlichen Definitionen geführt hat, sondern tatsächlich eine Dogmenentwicklung zu beobachten ist. In seinem *Essay on the Development of Christian Doctrine* hat Newman sich vor seiner Konversion auf die vernünftige Suche gemacht, ob es wohl eine Kirche gebe, in der diese Dogmenentwicklung stattgefunden hat. Auch wenn er sie gefunden hat, gilt doch: So wenig, wie die Schrift verbalinspiert ist, so wenig sind es die Definitionen der Kirche, der Katechismus oder das Credo. Wie die geistlichen Schriftsteller das Ihre taten, wenn sie sammelten und in neue Ordnung brachten, was sie an Überlieferung vorfanden, so müssen auch die Theologen alles Menschenmögliche tun, um die Wahrheit des Evangeliums einerseits zu verstehen und interpretierend zugänglich zu machen und andererseits sie zu verteidigen gegen den Vorwurf, sie widerspreche der Vernunft.

Bei der Wahrnehmung beider Aufgaben kann – wie Thomas von Aquin zu bedenken gibt – der Theologe in gewisser Weise dem Märtyrer ähnlich werden. Dieser sagt sich trotz der Verfolgung nicht vom Glauben los, während der «Weise» vor der Aufgabe steht, sich trotz der Argumente der nichtgläubigen Philosophen und der Häretiker nicht vom Glauben abzuwenden. Nun macht gerade die Sicherheit, dass Vernunft und Glauben sich niemals widersprechen müssen, weil beide denselben göttlichen Urheber haben, den Theologen bei der Wahrnehmung seiner Aufgaben mitunter auch innerkirchlich zum Märtyrer. Das hat John Henry Newman auch selbst erfahren: Nicht nur in der anglikanischen, auch später, nach seiner Konversion, in der römisch-katholischen Kirche und noch in seinen letzten Lebensjahren als

einer ihrer Kardinäle wurde er angeklagt, seine theologische Lehre weiche von der Lehre der Kirche ab, ja, er sei in Wirklichkeit ein Skeptiker. So befasst sich noch die letzte, hier zurate gezogene Veröffentlichung Newmans mit der Inspiration der Schrift, da er seine Ablehnung der Verbalinspiration gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit verteidigen musste.

Wir können von Glück reden, dass es so war, denn Newmans Antworten zeichnet immer zweierlei aus: Nicht nur die bedingungslose Bereitschaft, das Urteil der Kirche anzunehmen, wenn es denn ergehen sollte, sondern auch die scharfe Unterscheidung zwischen dem, was die Kirche wirklich definitiv als ihre Lehre zu glauben vorgelegt hat, und dem, was lediglich unter den Zeitgenossen für katholisch gehalten wird. Die definitive Lehre muss Gegenstand theologischer Forschung bleiben, weil Glauben *cum cogitatione assentire*, d.h. von einer Denkunruhe begleitete Zustimmung ist, die sich aus der unerschöpflichen Tiefe ihres Gegenstandes ergibt. Kirchliches Lehramt sollte jedoch nicht mit dem zeitgenössischen *common sense* unter Katholiken verwechselt werden, da nur das wirklich «katholisch» sein kein, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist (Vinzenz von Lérins). Für kirchlich Gesinnte mag die Zustimmung zu dem, was für katholisch gehalten wird, zwar naheliegen; da es jedoch, solange es sich vielleicht nur um eine theologische Meinung handelt, nicht vollkommen sicher sein kann, muss es Gegenstand theologischer Forschung und, wenn nötig, auch wissenschaftlicher Auseinandersetzung bleiben. Nur unter dieser Voraussetzung kann alles Menschenmögliche getan werden, was zur Vorbereitung einer – vielleicht später einmal geschehenden – «autoritativen Interpretation der Offenbarung» durch die Kirche nötig ist. Denn auch die Lehre der Bischöfe in Einheit mit dem Papst ereignet sich nicht im theologiefreien Raum mittels Verbalinspiration.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.

² Vgl. die Beiträge von Martin LAUBE, André MUNZINGER und Michael COORS zur Tagung «Heilige Schriften im Deutungsstreit. Wie legen Christen und Muslime sie heute aus?» vom 25.–27. September 2017, aus der auch dieser Beitrag erwachsen ist. Demnächst nachzulesen in den Loccumer Protokollen.

³ Erik PETERSON hat dies schon für den vorletzten deutschen Streit um den Kanon festgestellt: «An Harnacks Marcion ist dieses besonders lehrreich, dass ein Protestantismus, der jeden Zusammenhang mit der katholischen Kirche ablehnt, notwendig zu einer Erneuerung der geradezu «urbildlichen» Lösung des Markion kommt.» Vgl. Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeht GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (MJTh XXV), Leipzig 2013, 83–119. Vgl. dazu auch Jan-Heiner TÜCK, *Christentum ohne Wurzel? Warum das Alte Testament im christlichen Kanon bleiben muss*, in: DERS., *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Ausschwitz*, Freiburg 2016, 193–216; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Rückkehr Markions*, in: IkaZ Communio 44 (2015), 286–302.

⁴ So auch auf der in Anmerkung 2 erwähnten Tagung.

⁵ Zur damals innerkatholisch kontrovers diskutierten Frage der materialen Suffizienz der Schrift vgl. Daniel EICHHORN, *Katholisches Schriftprinzip? Josef Rupert Geiselmans These von der materialen Schriftsuffizienz*, Münster 2016. Zu Newmans Schrift- und Traditionsverständnis vgl. Günter BIE-MER, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman*, Freiburg 1961.

⁶ Vgl. z.B. einen seiner letzten Aufsätze «On the Inspiration of Scripture», in dem er seine Interpretation von Trient und dem Ersten Vaticanum verteidigt, um zu bestreiten, ein Katholik müsse an die Verbalinspiration der Schrift glauben – wie es noch in den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Väter taten. Newmans Vorwegnahme vieler Aussagen des Konzils thematisiert Ian KER unter dem paradoxen, aber bewusst gewählten Titel: *Newman on Vatican II*, Oxford 2014.

⁷ Über den Stand der Rezeption und Diskussion von *Dei Verbum* informiert Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. Dei Verbum*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* Bd.3, Freiburg 2005, 695–831. Der evangelische Theologe Michael COORS (*Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Begründung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt – Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift* (FsöTh 123), Göttingen 2009), der die altprotestantische Orthodoxie zu würdigen weiß, bietet Anknüpfungspunkte für das hier (1.) vorgelegte Verständnis des *sola-scriptura*-Prinzips.

⁸ In der *Apologia pro vita sua* (*Being a History of his religious Opinions* by John Henry NEWMAN, mit einem Nachwort Martin J. SVAGLIC, Oxford 1967, 125) erinnert Newman sich daran, wie Hurrel Froude dagegen Stellung nahm: «He felt scorn of the maxim, «The Bible and the Bible only is the religion of Protestants», and he gloried in accepting Tradition as a main instrument of religious teaching.»

⁹ Vgl. HIERONYMUS, *Commentariorum in Isaiam Prophetam* Lib. 9 Cap. 28. 16/20 CCL 73, 362f.

¹⁰ Newmans Klage über Zustände in katholischen Ländern: «This is why we see such multitudes in France and Italy giving up religion altogether. They have not impressed upon their hearts the life of our Lord and Saviour as given us in the Evangelists.» (Brief an Elizabeth Bowden vom 12. Mai 1872, vgl. John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries*, edited at the Birmingham Oratory with Notes and an Introduction by Charles Stephen Dessain of the same Oratory and Thomas Gornall S.J., XXVI, Oxford 1974, 87)

¹¹ *Callista, A Tale of the Third Century*. New Edition with an Introduction by Alan G. HILL, Notre Dame 2000, 314f. Alle weiteren Zitate mit Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe (Übers. Vf.). Hier spiegelt sich Newmans eigene Erfahrung: «if I am asked why I believe in

a God, I answer that it is because I believe in myself, for I feel it impossible to believe in my own existence (and of that fact I am quite sure) without believing also in the existence of Him, who lives as a Personal, All-seeing, All-judging Being in my conscience.» (*Apologia*, a.a.O., 291)

¹² Vgl. Josef PIEPER, *Über den Glauben*, 1962, 31–38; für eine Vertiefung und weitere Begründung der folgenden Aussagen vgl. Thomas MÖLLENBECK, *Meinen oder Glauben? John Henry Newmans und Josef Pieper vor den praecambula fidei*, in: Ders. – Berthold WALD (Hg.), *Die Wahrheit bekennen. Josef Pieper im Dialog mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T. S. Eliot, C. S. Lewis und Joseph Ratzinger*, München: Pneuma 2017, 135–155.

¹³ Brief an Mrs. William Froude, vom 27. Juni 1848: «For directly you have a conviction, that you ought to believe, reason has done its part, and what is wanted for faith, is, not proof, but *will*.» (John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries* XII, Edinburgh 1962, 228; Übers. Vf.)

¹⁴ Vgl. John Henry NEWMAN, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I (übers. Max Hofmann), Mainz 1936, 98, wo der Autor in der Anm. 32 (S. 333) erläutert: «D.h., wir haben nicht Liebe im strikten Sinn, sondern die Tugend der Religiösität, zu der man die *pia affectio* und die *voluntas credendi* rechnen kann.»

¹⁵ Vgl. *Callista*, 324f.

¹⁶ *Sacrosanctum Concilium*, 7: «Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn «derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat» –, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20).»

¹⁷ PIEPER, *Über den Glauben* (s. Anm. 12), 70. Zu den unterschiedlichen «konfessionellen Hermeneutiken» Paul Ricoeurs, Emmanuel Levinas' und Emmanuel Falques vgl. Markus KNEER, *Evangelisation der Philosophie? Zum philosophischen Triduum Emmanuel Falques*, in: Thomas MÖLLENBECK – Ludger SCHULTE, *Zeugnis. Zum spirituellen Ursprung und zur Präsenz des Christlichen*, (erscheint voraussichtlich: Paderborn 2018), 156–167, hier 159: «Wo Ricoeur den Literalsinn zugunsten des tropologischen Sinns des Textes aufgibt, findet Levinas zur Literalität zurück: Der Buchstabe selbst ist der Ort, in dem Gott Wohnung nimmt bis in letzte Materialität der Tinte und der Form des Buches hinein.»

¹⁸ John Henry NEWMAN, *On the Inspiration of Scripture*, in: *The Nineteenth Century*, Vol. 15, No. 84, Feb. 1884, 185–199, hier 192: «I asked what obligation of duty lay upon the Catholic scholar or an of science as regards his critical treatment of the text and the matter of Holy Scripture. And now I say that it is his duty, first, never to forget that what he is handling is the Word of God, which, by reason of the difficulty of always drawing the line between what is human and what is divine, cannot be put on the level of other books, as it is now the fashion to do, but has the nature of a Sacrament, which is outward and inward, and a channel of supernatural grace; and secondly, that, in what he writes upon it or its separate books, he is bound to submit himself internally, and to profess to submit himself, in all that relates to faith and morals, to the definite teachings of Holy Church.»

¹⁹ Heinrich SCHLIER: *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, in: DERS.: *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1956, 107–129; Karl BARTH: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich ²1943.

²⁰ Der Brief an einen unbekanntem (vielleicht Henry William Weltch) vom 4. Februar 1867 ist vom Autor übersetzt und hat nur drei Seiten, weshalb im weiteren Verlauf bei den Zitaten auf die Seitenangabe verzichtet wird. Er ist zu finden in: John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries*, edited at the Birmingham Oratory with Notes and an Introduction by Charles Stephen Dessain of the same Oratory and Thomas Gornall S.J., XXIII, Oxford 1973, 48ff; Übers. Vf.

²¹ John Henry NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, reprint of the third edition (1874),

Eugene, OR, 2001; Thomas MÖLLENBECK, *Gerechtfertigt durch Erfahrung? Newmans conversions narratives und die Rolle von Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre*, Paderborn 2017.

²² Zu finden in: *Addresses to Cardinal Newman with His Replies John Henry Newman* Edited by Rev. W. P. NEVILLE, London 1905.

²³ Alle folgenden Zitate dieses Abschnitts stammen aus dem in Anm. 20 angeführten Brief.

²⁴ Vgl. LEO DER GROSSE, *Sermo de Ascensione Domini* (PL 54, 397ff; Sermo 74 cap.1.2–4): «Darin liegt die Kraft großer Geister, und von da kommt für die Menschen großes Licht, dass sie ohne Zögern glauben, was sie nicht mit den Augen des Leibes sehen können, dass sie ihr Sehnen auf ein Ziel richten, das ihren Blicken entzogen ist. Wie sollte die Frömmigkeit in unsern Herzen entstehen, oder wie sollte jemand durch den Glauben gerecht gemacht werden, wenn unser Heil nur in solchen Dingen gründete, die unsern Blicken zugänglich sind? Was an unserm Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente eingegangen. Damit der Glaube vorzüglicher und fester wurde, trat an die Stelle des Sehens die Lehre, deren Autorität das Herz der Gläubigen, von überirdischen Strahlen erleuchtet, folgen soll. Dieser Glaube wurde durch die Himmelfahrt des Herrn gefördert und durch die Gaben des Geistes gestärkt. [...] Denn sie richteten die ganze Betrachtung des Geistes auf die Gottheit dessen, der zur Rechten des Vaters sitzt. Das leibliche Sehen war nicht mehr im Weg und behinderte nicht länger die Schärfe des Geistes, sich ganz auf die Gottheit zu richten, die sich bei der Herabkunft nicht vom Vater entfernte und bei der Himmelfahrt die Jünger nicht verließ.»

²⁵ PIEPER, Über den Glauben (s. Anm. 12), 33; vgl. *Summa theologiae*, II-II q5a3 ad 1.

²⁶ NEWMAN, On the Inspiration (s. Anm. 18), 188. Ein Beispiel der Rede von zwei Autoren der Schrift, dem göttlichen und dem menschlichen, bietet z.B. Thomas VON AQUIN, *Summa theologiae* I q1a8ad2 (mit Augustinus) + I q1a10.

²⁷ *Summa theologiae* I q1a10.

²⁸ *Apologia*, 112f.

²⁹ Jaspers spricht freilich als Philosoph, der sich weigert, die Offenbarung als Offenbarung anzuerkennen, und einen ›philosophischen Glauben‹ empfohlen hat. Vgl. die Stellungnahme von Josef PIEPER (s. Anm. 12, 88): «Übrigens zählt Jaspers die Gründe auf, die geltend gemacht würden für eine Unterwerfung unter die Autorität; und er fügt hinzu, keiner dieser Gründe sei durchschlagend, denn jeder von ihnen ›verleugnet die Freiheit[...]. Als Gründe werden die folgenden genannt: ›der Mensch sei zu schwach, um auf sich selbst gestellt werden zu dürfen; die Autorität [...] sei ihm ein Segen; ohne den festen Halt der Autorität verfälle der Mensch einer zufälligen Subjektivität; das Bewußtsein der Nichtigkeit fordere den Menschen auf, durch Unterwerfung diese zu bekennen; die Jahrtausende währende Überlieferung der Autorität gebe eine Garantie für ihre Wahrheit [...] Man kann vielleicht darüber streiten, ob wirklich ›jeder dieser Gründe‹ der Freiheit des Menschen widerspricht. Unbestreitbar aber ist, daß keiner dieser Gründe den Christen dazu bestimmt, zu glauben, und daß der einzige Grund, der ihn tatsächlich bestimmt, die Freiheit nicht verleugnet. Dieser einzige Grund ist: daß Gott gesprochen hat.»

ABSTRACT

«This would be but a half or quarter gift»: John Henry Newman's Inclusive Interpretation of the «Sola Scriptura» Principle. In view of the fifth centenary of the Reformation critical evaluation of its formal principles, especially of the *sola scriptura*, within Protestant Theology invites also their reappraisal by Catholic theologians. John Henry Newman's theological quest for truth can inspire the task of establishing a catholic *sola scriptura* principle by stressing the necessity of a personal faith in Christ, which is formed in the encounter with the gospels in a way that only scripture can open, while limiting the reach of the *sola scriptura* principle by analysing the preconditions of a definite faith in Christian Doctrine, one of them being the necessity of an authoritative interpreter of God's revelation in Christ.

Keywords: revelation – faith – hermeneutics – scripture – ecumenism – christology