

Gewissen und Lebensentscheidungen : Döllinger und Newman

Autor(en): **Rohmann, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **96 (2006)**

Heft 2

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405002>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gewissen und Lebensentscheidungen: Döllinger und Newman

Klaus Rohmann

Beide Männer, die unter der Gewissensthematik hier gegenübergestellt werden sollen, Ignaz von Döllinger und John Henry Newman, hatten bekanntlich – jeder der beiden auf seine Weise – tief greifende Lebensentscheidungen zu fällen. Wenngleich der Lebensweg der beiden Zeitgenossen verschieden verlaufen ist, so soll der Vermutung nachgegangen werden, dass die Orientierung ihres Verantwortungsbewusstseins – trotz einer verschiedenen Geisteshaltung – ähnlich war. Wir werden freilich bei ihnen keine ausgesprochen systematische Arbeiten zur Gewissenslehre erwarten können. Ausführungen zum Wesen des Gewissens finden sich zwar bei Newman; er wird aber nicht von einem systematischen Interesse geleitet. Vielmehr verstehen sich seine Arbeiten als von bestimmten lebensgeschichtlichen Situationen herausgefordert, und er hat nie ohne einen bestimmten Anlass geschrieben. Es darf nicht verwundern, sondern versteht sich von selbst, dass eine ausdrückliche Thematisierung des Gewissens im Sinne eines dogmatischen Traktates beim Kirchenhistoriker Döllinger überhaupt nicht zu finden ist. Besonders beim Letzteren wird die Gewissensthematik nur indirekt, nämlich in Hinblick auf seine Lebenshaltung und -entscheidung zu behandeln sein.

1. Ignaz von Döllinger: Mut zur Wahrheit und Liebe zur Kirche

1.1 Vom Ultramontanisten zum Widerständler

Döllingers kirchliche und theologische Entwicklung bis zum 2. Vatikanum 1870 mit einigen Stationen und Wendepunkten hat Hubert Huppertz nachgezeichnet¹. Sie brauchen hier nur kurz und auf den Punkt gebracht wiedergegeben zu werden. Zu Recht spricht Huppertz von einer Entwicklung im Leben Döllingers. Entwickelte dieser sich doch von einem glühenden Verteidiger der römischen Kirche, von einem Ultramontanisten, wie man damals sagte, zu einem Widerständler. Entwicklung

¹ HUBERT HUPPERTZ, Ignaz von Döllinger (1799–1890): Opfer einer fixen Idee oder Zeuge der Wahrheit?, in: IKZ 89 (1999) 65–95.

heisst aber hier nicht Gesinnungswandel. Vielmehr sind es äussere Bedingungen, die Döllinger lehrten, manche Sachverhalte anders einzuschätzen als zuvor. Seine Grundhaltung aber blieb konstant.

Welches ist nun seine Grundhaltung? Huppertz zitiert sie mit Döllingers Worten: «Dieser Wille und feste Entschluss, stets die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu suchen, gehört zu den allerschwersten und daher auch zu den allerseltensten Dingen, und ein Mensch, von dem dies in vollem Sinne behauptet werden könne, wird nicht häufiger gefunden werden, als ein Mensch, der wirklich entschlossen ist, einzig und allein den göttlichen Willen zu erfüllen.»² Huppertz sieht in der Rede, aus der dieses Zitat stammt, den Inbegriff des Wahrheitsethos Döllingers, das mit dem Entschluss verbunden ist, den göttlichen Willen zu erfüllen. Eine stärkere Motivation kann es für das Wahrheitsethos nicht geben. Dies ist eine Konstante in seinem Leben. Ähnlich sah es bereits der englische Freund Döllingers Lord Acton. In einem Brief an Döllinger schreibt er: «Was alle Ihre Schriften seit 40 Jahren auszeichnet ist nicht eine besondere gemeinsame Doctrin – ich finde wenigstens keine – sondern dieselbe moralische Gesinnung, der Muth die Wahrheit zu suchen und zu sagen. Die Hälfte dieser Zeit stand ich Ihnen nahe, und ich kann sagen, dass dieses eben das Eigenthümliche, Entscheidende ist was ich von Ihnen gelernt habe. Und das reicht hin alles zu erklären.»³ Döllinger ist sich aber bewusst, dass die Verteidigung der Wahrheit einhergehen muss mit der Erweiterung der theologischen Erkenntnis. Dabei ist seine Belesenheit und das Faktenwissen schon ungewöhnlich. Der Wille jedoch, immer noch hinzuzulernen, bedingt aber auch eine Veränderung des Standpunktes.

Der zunächst kämpferische Ultramontanismus muss gesehen werden auf dem Hintergrund, dass Döllinger nicht nur im akademischen Bereich tätig war, sondern auch in die Öffentlichkeit hineinwirken wollte. So bezog er eine Frontstellung gegen das Erbe des Josephinismus und der Aufklärung, führte einen Kampf gegen ein Staatskirchentum, gegen einen theologischen Rationalismus und gegen die kulturelle Vormachtstellung

² IGNAZ VON DÖLLINGER, Irrthum, Zweifel und Wahrheit. Eine Rede an die Studierenden der königl. Ludwig-Maximilians-Universität in München; gehalten am 11. Januar 1845, München (Wolf) 1845, 25, zit. nach HUPPERTZ, Döllinger (wie Anm. 1), 69.

³ IGNAZ VON DÖLLINGER/LORD ACTON, Briefwechsel 1850–1890. Bd. 3: 1871–1890, hg. von Victor Conzemius, München (Beck) 1971, 46.

des Protestantismus in Deutschland. Die fast völlige Absenz der Katholiken in der deutschen Bildungskultur ärgerte ihn ausserordentlich. Es war die Zeit, in der er gegen Martin Luther und den Protestantismus bittere Worte fand. Ganz allmählich machten sich bei Döllinger dann die Auswirkungen des Pontifikates Pius IX. bemerkbar: die Reglementierung des kirchlichen Lebens, die Konzentration auf das kirchliche Eigenleben und die Abschottung nach aussen bis zur Kampfansage an die Moderne, die schliesslich im Syllabus von 1864 ihren Ausdruck fand⁴. «Verstände man unter Ultramontanismus die Zurücksetzung oder Vernachlässigung der Eigentümlichkeiten des deutschen Volkes und wollte man ihm dasjenige aufdrängen, was andere Nationen in religiöser Beziehung nach ihrer Eigentümlichkeit entwickelt haben, so würde er sich entschieden als erster gegen einen solchen Ultramontanismus wenden. Diese Erklärung gab er 1857 in seiner Rede auf der Katholikenversammlung in Salzburg ab.»⁵ Konkret kämpfte er gegen eine Abschaffung der deutschen Priesterausbildung an den Universitäten und deren Verlagerung an bischöfliche Seminare. Dabei ging es ihm auch, wie es sich im Gelehrtenstreit von 1863 zeigte, um die Behauptung der deutschen Universitätstheologie gegenüber der Neoscholastik⁶.

Die sich zuspitzende Polemik gegen die sich abzeichnende Unfehlbarkeitserklärung des angekündigten Konzils, die er aus seinen historischen Kenntnissen niemals billigen konnte, und die entschiedene Weigerung, die Konzilsentscheidungen zu akzeptieren, ist hinreichend bekannt. «Döllinger hatte ein gutes Gewissen, als er am 28. März 1871 dem Erzbischof von München erklärte, warum er die ihm zugemutete Annahme der Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils nicht nachvollziehen konnte. Bekehrung als Unterwerfung, als <sacrificio dell intelletto>: In diesem Kontext präsentiert sich ihm die Wiederherstellung der vollen Einheit mit der Kirche und ihren Amtsträgern.»⁷

⁴ Vgl. VICTOR CONZEMIUS, Hätte sich Ignaz von Döllinger «Guten Gewissens» bekehren können?, in: Günter Biemer u.a. (Hg.), Sinnsuche und Lebenswenden. Gewissen als Praxis nach John Henry Newman (Internationale Cardinal-Newman-Studien 16), Frankfurt a.M. (Peter Lang) 1998, 75–92, bes. 84 f.

⁵ CONZEMIUS, a.a.O., 86.

⁶ HUPPERTZ, Döllinger (wie Anm. 1), 70 f.

⁷ CONZEMIUS, Hätte sich (wie Anm. 4), 75.

1.2 Döllingers unerschütterliche Verweigerungshaltung ohne Trennung von der Kirche nach 1870

Neben dem Wahrheitsethos bestimmt eine zweite Konstante Döllingers Lebensweg: seine Liebe zur Kirche und seinen Einsatz für sie. Die Annahme solcher Konstanten in seinem Leben entsprachen seiner eigenen Selbsteinschätzung, auch nach dem Konzil. Zur Lage Döllingers zu dieser Zeit bemerkt Conzemius unter Berufung auf den Freund und ersten Biografen Döllingers, Johann Friedrich:

«So sehr er von der inneren Einheit seines Lebens, zuletzt auch im Widerspruch und Bruch, überzeugt blieb, so wenig war er in der Lage, nach 1871 seine eigene Entwicklung theologisch zu reflektieren. Dazu fehlte die Distanz. Was er 1872 über die Wiedervereinigung christlicher Kirchen publizierte, waren ursprünglich Teile seines in den sechziger Jahren konzipierten Werkes *«Cathedra Petri»*, das die Stellung des Papsttums als Chance zur Wiedervereinigung untermauern sollte und das die Ankündigung des Konzils ihm aus der Hand gerissen hatte, ebenso wie der polemische Torso des *«Janus»*. Nach dem Bruch hat er sich nicht mehr mit theologischen Themen befasst – die Bonner Unionskonferenzen sind ein Nachhall früherer Beschäftigung mit den kirchlichen Reunionsversuchen – und ist auf Themen der Weltgeschichte ausgewichen. Gerade dieser psychologisch verständliche Rückzug auf ein scheinbar unproblematisches und unverfängliches Gebiet hat eine kritische Entwicklung bei ihm beschleunigt. Sie brachte das idealisierte Kirchenbild der Möhlerschule zum Einsturz. Es kam zu grösseren und umso nachhaltigeren Erschütterungen, wie sie bereits die Entdeckung der mittelalterlichen Fälschungen und ihre – subjektiv überschätzten – Einwirkungen auf das Papalpsystem bei ihm in den sechziger Jahren ausgelöst hatten. Bei diesem Revisionsprozess vermochte er nicht, sich auf eine halbwegs adäquate katholische Historiographie zu stützen, die ihm eine Hilfe bieten könnte. Luther und die Reformation sah er jetzt mit anderen Augen, die Schuld der Christen an der Verfolgung der Juden trat deutlicher in sein Blickfeld, die Verstrickung des Papsttums in weltlich-politische Interessen bei der Behandlung französischer Kirchenpolitik war vorgegeben.»⁸

Döllinger war überzeugt, dass er in den Publikationen der Vergangenheit alles Notwendige zum Papsttum und zur Frage der Unfehlbarkeit gesagt habe, sodass sich eine weitere theologische und kirchengeschichtliche Arbeit dazu erübrige. Zudem erschien es schon 1848 so, als ob das zu Tage geförderte kirchengeschichtliche Material ihn schier zu erdrücken drohte, sodass er mutlos das nur bis zum 8. Kapitel des zweiten Bandes veröffentlichte Hand- und Lehrbuch der Kirchengeschichte nicht mehr

⁸ CONZEMIUS, Hätte sich (wie Anm. 4), 88 f.

fortsetzte⁹. Brachte Döllinger auch in den letzten 20 Jahren seines Lebens kein theologisches Werk mehr zustande, so führte er doch noch eine ausgedehnte Korrespondenz, die für unsere Thematik hier aufschlussreich sein kann. Obschon sein Kirchenbild zwangsläufig durch Erfahrung verändert worden ist, so hält sich die Liebe zur Kirche durch, wenn auch das *sentire cum ecclesia* nicht mit dem Urteil über Richtigkeit oder Falschheit zusammenhängt¹⁰. Döllingers Wahrheitsliebe und seine Liebe zur Kirche kommt z.B. in einem Brief an Lord Acton von 1871 zum Ausdruck: «Damit die falsche Lehre in der Kirche nicht herrschend werden oder doch später wieder ausgestossen werden könne, muss es eine Anzahl von Menschen geben, welche sie laut und offen fort und fort verwerfen und bestreiten, die sich aber nicht selber von der Kirche trennen. Das ist es, was wir wollen – dazu gehört ein gewisser *modus vivendi*, und diesen zu finden ist jetzt die Aufgabe. Es schmerzt mich, dass Sie uns dabei Ihren Rath und Mitwirkung vorenthalten, und geflissentlich ferne bleiben. Ich selber habe keine Wahl, ich muss thun was ich kann um die Bewegung nicht ausarten und verwildern zu lassen, und darf und will mich den Männern in Bonn, Breslau u.s.w. nicht entziehen, die von Anfang an mir treu zur Seite gestanden sind.»¹¹

Bald nach den Konzilsbeschlüssen kommt hier die Linie Döllingers zum Vorschein. Ihm ist es unmöglich, sich von der Kirche zu trennen, mit der ihn eine verinnerlichte Treue verbindet; und er fühlt sich verpflichtet, als waches Gewissen und Zeuge der Wahrheit darin von innen zu wirken. Dazu muss er, so schwierig es nach Amtsentzug und Exkommunikation sein mag, einen *modus vivendi* finden. Andererseits muss er Kontakt zu der altkatholischen Bewegung halten, um sie nicht «ausarten und verwildern zu lassen», vor allem aber, um die Freundschaften mit Menschen darin nicht zu verraten. Bis zuletzt verband Döllinger tiefe Freundschaft mit Menschen in der altkatholischen Bewegung wie etwa Johann Friedrich, aber auch auf katholischer Seite mit Lord Acton und Gräfin Charlotte von Leyden u.a., die ihm nicht zu folgen vermochten.

Bei dieser Haltung vermeinten viele Freunde auf beiden Seiten, besonders aber auf römisch-katholischer, ihn letztlich immer noch ganz zu sich herüberziehen zu können. Nach der Exkommunikation erhielt Döllinger nicht wenige Briefe – unfreundliche auch, die ihm das ewige Straf-

⁹ HUPPERTZ, Döllinger (wie Anm. 1), 73.

¹⁰ Ebd.

¹¹ DÖLLINGER/ACTON (wie Anm. 3), 37.

gericht androhten. Unter den Briefen von Freunden verdient besonderes Interesse der von Cathérine de Montalembert. Döllinger, der Frankreich liebte, hatte 40 Jahre lang ein freundschaftliches Verhältnis zu ihrem Vater, Charles René. «Cathérine de Montalembert war die erste unter den Mädchen, von denen wir wissen, dass der schon der Höhe des Lebens sich nähernde Döllinger für sie, ihre literarischen Interessen im allgemeinen oder ihre speziellen Studien nicht nur eine vorübergehende Sympathie bekundet, sondern eine warme Freundschaft und eine stets fördernde Bereitschaft bewährt hat.»¹²

Seit 1863 war Cathérine Nonne im Kloster der Sœurs du Sacré-Cœur zu Conflans bei Chareton-Seine. Im Brief vom 31. Juli 1871 erinnert sie zunächst an die Gastlichkeit, die ihr zusammen mit ihren Eltern zehn Jahre zuvor im Hause Döllingers zuteil geworden sei, und an die «Gemeinsamkeit von Ideen und Gefühlen», die «eine gute und wohltuende Erinnerung» hervorriefen, um schliesslich Döllinger flehentlich zu bestürmen:

«Ich komme also, um die Bitte an Sie zu richten, ein wenig zu lieben Ihre Seele, Mitleid zu haben mit ihr; denn sie hat, was niemand bezweifeln kann, viel gewirkt, viel gearbeitet, viel gelitten auf der schon von ihr durchheilten Lebensbahn, und es darf nicht geschehen, dass diese mühereichen Arbeiten, die Anstrengungen, diese Schmerzen verloren seien für immer. Im Gang einer langen Reihe von Jahren haben Sie einer grossen Zahl von geistig Hochstehenden Belehrung und Erleuchtung aus den reinen Lichtern der Wahrheit geschenkt, Sie haben diesen die Grösse, die Schönheit des Glaubens, den Wert der Opfer, die er verlangt gezeigt – Sie haben auf alle Freuden der Erde, sogar auf die erlaubten, verzichtet, um der Entfaltung und der Verteidigung dieses katholischen Glaubens Sich zu weihen, dessen Geheimnisse ich Sie habe anbeten und leben sehen mit einer Herzensfülle, die würdig war der grossen Seele und der tiefen Geistigkeit, die Gott Ihnen geschenkt. Aber jetzt, da es Abend geworden in Ihrem Leben, jetzt ist ein grösserer, ein schwererer Akt dieses gleichen Glaubens Ihnen vorbehalten: er verlangt von Ihnen das Opfer einer Ihrer früheren Meinungen, die zutiefst eingewurzelt sind, und der lichtvollen verstandesmässigen Erkenntnisse, die vielleicht sehr lebendige sind und die den Schein erwecken, unzweifelhaft festgegründete zu sein; ich kann in keiner Weise den Anspruch erheben, diesen Verstand zu überzeugen, der über Licht verbreitende Aufschlüsse durch lange Studien verfügt und mit einer Schärfe des Durchdringens und mit einer Weite des Umfassens begabt ist, die nicht in Vergleich treten können mit der Ohnmacht und Unwissenheit des Geistes von mir als einer armen unbedeutenden Frau. Ich füge hinzu, dass ich sehr gut begreife, dass die menschlichen Beweis-

¹² STEFAN LÖSCH, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 51), München (Beck) 1955, 351 f.

gründe der besten Theologen nicht zum Ziele kommen, Sie zu befriedigen; aber ich habe die inständige Bitte an Sie, einen Augenblick von allen Fragen nach Personen und nach Meinungen sich losgelöst zu halten und zwischen Gott und Ihnen das zu betrachten, was er von Ihrem Geiste in diesem Augenblick höchsten Kampfes erwartet. Was sagte die Stimme der Wahrheit auf dem Grunde Ihrer Seele, wenn sie kam, um im Triumph sich durchzusetzen? Gibt es nicht Umstände, in denen man etwas von den Einsichten jenes rationalen Erkennens opfern oder vielmehr durch den Glauben diesen Einsichten selbst hinzufügen muss, die, für sich allein, nicht alle göttlichen Glaubenslehren erfassen können?»¹³

Cathérine de Montalembert ist sich bewusst, dass es schwierig sein dürfte, Döllinger gegenüber überzeugende theologische Argumente vorzubringen. Rational kann Döllinger nicht überzeugt werden. Darum stellt sie die Frage, ob denn Gott nicht ein grösseres Opfer von ihm verlangt, als er durch aufopfernde Arbeit erbracht hat: das Opfer der «lichtvollen verstandesmässigen Erkenntnisse». Also ein *sacrificium intellectus*? Ja, aber um den Gewinn einer höheren Erkenntnis, darum nicht einfach ein Opfer. Sie geht von der biblisch gut begründeten Auffassung¹⁴ aus, dass der Verstand nicht alle göttlichen Geheimnisse erfassen kann und es darum über jede rationale Glaubenserkenntnis eine weitere Erkenntnis gibt. Dabei spricht sie Döllingers Liebe zur Wahrheit an und appelliert an die «Stimme der Wahrheit» auf dem Grund seiner Seele, an sein Gewissen, wo sich diese «Stimme der Wahrheit» als die Stimme Gottes hörbar macht¹⁵.

Das Antwortschreiben Döllingers ist leider nicht auffindbar¹⁶; es wäre wissenswert, wie Döllinger diese Argumentation bewertete. Anders als wir bei Newman sehen werden, setzt Döllinger auf historisch überprüfbare Argumente. Einen Meinungswechsel hat der Brief jedenfalls nicht bewirkt. Fast zehn Jahre später schrieb er in einem Antwortschreiben an die Prinzessin Adelheid von Braganza: Man verlangt «von mir einen Eidschwur auf die vaticanischen Beschlüsse, also das, was für mich ein offenbarer Meineid wäre». Mit dem Meineid oder der Lüge, mit der er nicht hinübergehen könne, hat er öfter argumentiert¹⁷.

¹³ A.a.O., 495 (Übersetzung S. Lösch).

¹⁴ Vgl. z.B. 1 Kor 13,12

¹⁵ «Je vous supplie de ... considérer entre Dieu et vous ce qu'il attend de votre esprit en ce moment de suprême lutte. Que dit la voix de la vérité au fond de votre âme ...», in: LÖSCH, Döllinger (wie Anm. 12), 492.

¹⁶ Vgl. LÖSCH, Döllinger (wie Anm. 12), 359.

¹⁷ Vgl. IGNAZ VON DÖLLINGER/LADY BLENNERHASSET, Briefwechsel 1865–1886, hg. von Victor Conzemius, München (Beck) 1981, 710.

Es ist hier freilich nicht der Ort, den vielen «Bekehrungs-» und Vermittlungsversuchen über 20 Jahre nachzugehen etwa bis zu dem Versuch der Familie Renouf¹⁸, über Kardinal Pecci, einen Bruder Leos XIII., eine Aussöhnung bei diesem zu erwirken, worüber Döllinger zwischenzeitlich gestorben ist. Geht es hier doch darum, an ausgewählten Beispielen die Frage nach den Motiven seiner Gewissensentscheidung zu stellen. Von den beiden Konstanten seiner Wahrheitsliebe und seiner Treue zur Kirche war die Rede. Der Widerstand Döllingers gegenüber den Versuchen, ihn zur Aussöhnung mit der Hierarchie oder besser: zur Unterwerfung zu bewegen, war seine Befürchtung, die Glaubwürdigkeit des Zeugen zu verlieren. Hinzu kommt, dass er in einen Ablösungsprozess verwickelt war, «in die Ablösung von einem teilweise unreflektierten übernommenen, teils autoritär-hierarchischen, teils romantischen Kirchenverständnis, das sich auf einen kämpferischen Ultramontanismus gestützt hatte». Conzemius urteilt: «Es war kein Weg, der aus der Kirche hinausführen musste, aber notwendige kritische Unterscheidungen verlangte.»¹⁹

Ein weiteres Motiv führt Conzemius an: Die Tatsache, dass Döllinger nichts von einer möglichen Dogmenentwicklung wissen wollte, liess ihn auf keinen Fall erwähnen, unter welchen Bedingungen ein neues Dogma etwa hätte entstehen können. Und Newman – den Vater einer solchen Theorie par excellence – schien er nicht besonders zu mögen.

«Zwar hatte auch die infallibilistische Seite keine solche Theorie [der Dogmenentwicklung] und beugte entgegenstehende Fakten und historische Zweifel im Sinne der späteren Doktrin. Wenn Döllinger behauptete, dass sich Newman in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche besser auskannte als in den nachfolgenden Perioden seit dem 6. Jahrhundert, so ist das nicht zu bestreiten. Döllinger war der überlegene Kenner der mittelalterlichen und neueren Kirchengeschichte. Allerdings bleibt unverständlich, dass er sich auch hier mit Kraftsprüchen, wie Acton bereits früher auf anderem Felde erfahren hatte, den theologischen Problemen, die die Entwicklung der Lehre aufgab, einer Diskussion entzog. Newmans Theorie des Development sei mit derjenigen Darwins zu vergleichen, meinte er, mit dem Unterschied allerdings, dass bei Darwin der Affe zum Menschen, bei Newman der Mensch zum Affen werde. Oder: die höchst elastische Theorie des Development sei wie Didos Kuhhaut in der Fabel, mit der man gan-

¹⁸ Ein Brief der Tochter Edith Renouf an V. Conzemius vom 11.8.1956, worin sie der Biographie Friedrichs widerspricht, die Vermittlung sei Döllinger lästig gewesen, ist erstmals abgedruckt im Anhang von: CONZEMIUS, Hätte sich (wie Anm. 4), 91 f.

¹⁹ CONZEMIUS, Hätte sich (wie Anm. 4), 84.

ze Länder in der Geisteswelt umspannen kann, ein allzeit dienstfertiges Auskunftsmittel.»²⁰

2. John Henry Newman: Leben und Lebensdeutung im Ringen um die Wahrheit

Es dürfte kaum einen theologischen Schriftsteller geben, dessen Schriften einen derart autobiografischen Charakter haben wie Newman. Ich meine nicht nur, dass Newman der Autor zahlreicher biografischer Schriften war: der Autobiografie in Miniatur, der «Apologia pro vita sua», zweier autobiografischer Skizzen, des autobiografischen «Memoir» und des Berichts über seine Krankheit in Sizilien. In Briefen und natürlich in Tagebuchnotizen hat er zahlreiche Reflexionen über sein Leben angestellt. Vielmehr waren auch seine mehr theoretischen Abhandlungen, wie die Abhandlung über die Glaubensentwicklung, mit seinem Lebenslauf verknüpft, diese beispielsweise von seiner Hinwendung zum Katholizismus geprägt. Lebenslauf, die Erwähnung des Faktischen, aber ist bei Newman stets interpretiert und ins Paradigmatische gehoben.

Die Neigung zur Selbstreflexion entsprach gewiss einer charakterlichen Neigung²¹, sie ist kaum der Lage des Konvertiten, der sich der Richtigkeit seines Schrittes immer wieder vergewissern möchte, zuzuschreiben, wie behauptet wurde²², da die Selbstbeobachtung schon äusserst früh ansetzt. Sie ist öfter angestossen durch Anschuldigungen von aussen, von fehlerhaften oder verleumderischen Fremdinterpretationen, die zum Schutz der eigenen Identität eine Selbstinterpretation herausforderten. So wurde er durch die Anschuldigung, Katholiken – und somit Newman – seien unwahrhaftig, doppelzünftig und verschlagen²³, zur Selbstverteidigung und

²⁰ CONZEMIUS, Hätte sich (wie Anm. 4), 89 f. Belege bei VICTOR CONZEMIUS, Acton, Döllinger and Gladstone. A strange variety of antiinfallibilists, in: James D. Bastable (Hg.), Newman and Gladstone. Centennial Essays, Dublin (Veritas) 1978, 39–55.

²¹ Vgl. HENRY TRISTAM, in: John Henry Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern. Eingel. und hg. von Henry Tristam, Stuttgart (Schwaberverlag) 1959, 181.

²² So SHERIDAN GILLEY, Newman and the Convert Mind, in: Biemer (Hg.), Sinn-suche (wie Anm. 4), 104.

²³ Anlass dazu war eine Buchrezension des Historikers Charles Kingsley in Macmillan's Magazine, Januar 1863, der sagt: «Truth, for its own sake, had never been a virtue with the Roman clergy. Father Newman informs us that it need not, and on the whole ought not to be.» Vgl. JOHN HENRY NEWMAN, Apologia pro vita sua, London (Penguin Books), 1994, XI.

zur Apologie seiner Konfession herausgefordert. Die «*Apologia pro vita sua*» fand dann grosse Resonanz unter Anglikanern und Katholiken.

Es liegt nach dem Gesagten nahe, die Auffassung Newmans zum Gewissen in der chronologischen Entwicklung seines Lebenslaufs darzustellen – mehr noch: weniger anhand gewisser Fakten, sondern, wie gesagt, im Zusammenhang der Selbstdeutung. Dabei tritt durch die interpretativen Momente hoffentlich auch eine Systematik in Erscheinung. Bei einer Zusammenschau mit Döllinger in einem Artikel muss freilich ein besonderes Gewicht auf die Frage nach dem Gewissen angesichts des päpstlichen Lehramts gelegt werden.

2.1 Die religiöse und die ethische Instanz des Gewissens

Das nach eigener Einschätzung wichtigste Werk der Frühzeit Newmans ist die Sammlung von 15 Predigten, die er zwischen 1826 und 1843 als *select preacher* in der Oxforder Marienkirche hielt, wo zehn mal im Jahr ausgewählte Universitätsangehörige eine besondere Predigt hielten²⁴. Newmans Universitätspredigten, nach heutigen Massstäben der Form nach eigentlich Abhandlungen, kreisen um die Thematik von Glauben und Vernunft. Die zweite Predigt stellt eine Analyse des Gewissens in den Zusammenhang der Erörterung des Verhältnisses von natürlicher Religion und Offenbarungsreligion.

Newman schreibt:

«Zunächst einmal ist es klar, dass das Gewissen das wesentliche Prinzip und die Bestätigung von Religion in unserem Geiste ist. Das Gewissen schliesst eine Beziehung zwischen der Seele und etwas ausser ihrer, ja mehr noch, Höherem ein; eine Beziehung zu einer Unübertrefflichkeit, die sie selbst nicht besitzt und zu einem Tribunal, über das sie keine Macht hat. Je mehr nun der innere Mahner geachtet und befolgt wird, desto klarer, stärker und differenzierter werden seine Befehle. Dabei steigert der Massstab des unübertrefflich Guten stets dadurch unseren Gehorsam, dass es ihn leitet. Schliesslich bekommt man eine moralische Überzeugung sowohl von der unnahbaren Natur, als auch von der höchsten Autorität, was immer sie sei, auf die sich jeweils die Betrachtung des Geistes richtet. Hier haben wir plötzlich die Elemente eines Religionssystems; denn was ist Religion anderes als ein System von Beziehungen zwischen uns und einer höchsten Macht, die fortgesetzt unseren Gehorsam fordert.»²⁵

²⁴ JOHN HENRY NEWMAN, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843*, in the definitive edition of 1872, introduced by Mary Catherine Tillman, Notre Dame IN (Notre Dame University Press) 1997, *viii.

²⁵ A.a.O., 19 (Übersetzung K. R.).

Mit dieser inneren Stimme, die sich situativ kundtut und mit gebieterischer Absolutheit erscheint, meint Newman nicht nur das, was scholastischerseits als Urgewissen bezeichnet wurde und das sich in dem Satz ausspricht: Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu unterlassen, wobei die Inhalte des Guten und Bösen noch völlig unbestimmt sind. Der absolute Befehl, der intuitiv wahrgenommen wird, hat durchaus bereits eine inhaltliche Komponente, wenngleich sie nicht deutlich zutage tritt. Je mehr der Mensch aber diesem Befehl gehorcht, desto klarer wird er wahrgenommen. Schliesslich müssen auch die Fähigkeiten des Menschen zu denken eingesetzt werden, damit er zu einem sicheren moralischen Urteil als Grundlage für sein Handeln komme.

«Während das Gewissen also immer die Bestätigung der Natürlichen Religion ist, so ist es, wenn es ausgebildet [improved] ist, auch moralische Richtschnur [rule]. Hier aber besteht ein Unterschied: an sich ist es wesentlich religiös; in der Moral ist es jedoch nicht notwendigerweise Führer, sondern nur im Masse, als es in den Einzelmenschen verfeinert und gestärkt worden ist.»²⁶

Bei der verstandesmässigen Durchdringung der Materie kann es nun Fortschritte auf dem Weg zur Wahrheit geben – Wahrheit ist für Newman immer prozesshaft –, es kann aber auch Irrtum sich einschleichen. Einen Irrtum aber kann es nur in den Einzelheiten geben, nicht im Grundsätzlichen der Gewissensentscheidung. Letzteres ist eben mit dem religiösen Sinn verbunden und äussert sich etwa in Gewissensbissen oder in einem wenn auch vagen Sinn des Übels, das eine Gewissensverletzung mit sich bringt. Der irrig Handelnde aber – mag er auch häretisch, schismatisch oder abergläubisch sein – handelt recht, wenn er nur einer ehrlichen Überzeugung ist und damit der unbedingten inneren Stimme folgt.

Mit dieser Haltung muss sich Newman allerdings vom Liberalismus in seiner anglikanischen Kirche abgrenzen (dem Newman selber in den akademischen Anfängen zu seiner Oxforder Zeit anhing). «Die Liberalen nahmen die Ehrlichkeit als eine moralische Kategorie in Anspruch, um die Höherwertigkeit des Subjektiven, Individuellen und Personalen vor dem Objektiven, Kollektiven und Autoritativen zu erklären, angefangen von dem Urbild eines Latitudinariers, dem anglikanischen Bischof Benjamin Hoadly, den Newman niemals ohne Verärgerung oder einen Seufzer erwähnt, bis zu J. D. Salinger [in seinem Roman] *«The Catcher in the*

²⁶ A.a.O., 20 (Übersetzung K. R.).

Rye» (1951); es ist belanglos, was man glaubt, sofern man nur ehrlich überzeugt ist.»²⁷

Newman strebt hingegen eine Objektivität an; er möchte aber auch nicht einem Objektivismus verfallen. Es geht ihm nicht um exaktes begriffliches Erfassen und korrekte Syllogismen, wie sie in den Naturwissenschaften vonnöten sind. In Glaubenssätzen können sie den Wirklichkeitsgehalt nicht erfassen, da sie abstrakt und blosse Denkmöglichkeiten sind. Seine eigene Position, wie er sie beispielsweise den Oxforder Universitätspredigten zugrunde gelegt hat, skizziert Newman in der «Apologie» folgendermassen. Er habe geschrieben:

«Die absolute Gewissheit, die wir hinsichtlich der Wahrheiten der natürlichen Theologie als auch im Hinblick auf die Tatsächlichkeit der Offenbarung besitzen könnten, sei das Ergebnis einer *Bündelung* zusammenlaufender und konvergierender [sich ergänzender und gegenseitig stützender] Wahrscheinlichkeiten, und dies sowohl aufgrund der Konstitution unseres Geistes als auch aufgrund des Willens seines Schöpfers. Sicherheit sei ein Zustand unseres Geistes, Gewissheit hingegen eine Qualität von Urteilen. Wahrscheinlichkeiten, die nicht für eine logische Gewissheit reichten, könnten aber für eine geistige Sicherheit genügen. Die so gewonnene Sicherheit könne im Masse wie in der Beweiskraft der strengsten naturwissenschaftlichen Beweisführung gleichkommen.»²⁸

Ein solches Bündelungsargument nimmt Newman für alle Gewissensentscheidungen in Anspruch; und er wird es auch zur Begründung seiner Konversion zur katholischen Kirche tun²⁹.

2.2 Konversion als ein lebenslanger Prozess

Eine erste Konversion erlebte Newman, wie er ausführt, im Jahre 1816 als ein Junge von 15 Jahren. Die Lektüre evangelikaler und calvinistischer Autoren brachte eine Wende. Bis dahin betrachtete er sich nicht als sonderlich religiös, sondern eher als skeptisch, manchmal als nihilistisch, wenngleich er gern die Bibel las und seinen Katechismus kannte. In einem gewissen Sinn brachte diese Konversion nichts grundsätzlich Neues, sondern förderte zutage, was zutiefst in ihm war. Von nun an aber führte er ein streng religiöses Leben mit täglicher Schriftlesung und Meditation. Zudem wurde ihm die Existenz Gottes derart gewiss, dass er sie fürderhin

²⁷ GILLEY, Newman (wie Anm. 22), 104 (Übersetzung K. R.).

²⁸ NEWMAN, Apologia (wie Anm. 23), 38 (Übersetzung K. R.).

²⁹ A.a.O., 196.

niemals mehr in Zweifel zog. Das oben skizzierte gottbezogene Verständnis des Gewissens war für ihn nunmehr ein Erfahrungsdatum. Auch andere dogmatische Wahrheiten eignete er sich an, z.B. die Lehre von der erkennbaren Erwählung zum Heil wie auch die Annahme, der Wiedergeborene könne niemals mehr abfallen, und die Bestimmung zur ewigen Strafe.

In Oxford führte Newman als Student der Jurisprudenz und alsbald der Theologie ein streng religiöses Leben im Streben nach der Wahrheit und Heiligkeit. Die calvinistische Prädestinationslehre aber gab er als Pfarrseelsorger in Oxford in der konkreten Erfahrung mit Menschen wieder auf; sie seien unmöglich in zwei sichtbare Klassen von Erwählten und Verdammten einzuteilen. Als Evangelikaler musste er spüren, wie er sich mit seiner Auffassung von Bekehrung von seinen Glaubensgenossen unterschied. Dafür wurde er auch kritisiert. Für Evangelikale ist die Bekehrung plötzlich und zeitlich genau zu terminieren. Newman aber erlebte seine Bekehrungen als lang laufende Prozesse. Konversion dürfe man dabei nicht nur im Sinne eines Konfessionswechsels verstehen, sondern ist das grosse Erbarmen Gottes in der Lebensgeschichte, das immer wieder neue Orientierungsmöglichkeiten anbietet. Eine Bekehrung solcher Art empfand Newman auch, als er 1832 anlässlich einer Italienreise mit seinem Freund schliesslich allein nach Sizilien reiste und dort nach einer ernsthaften Erkrankung glücklich genas. Die während der Krankheit erfolgte geistliche Erfahrung hatte eine bleibende Wirkung auf ihn. Er meinte damals zu wissen, dass Gott ihn genesen lassen würde, weil er in England etwas mit ihm vor habe.

Daraus erwuchs schliesslich die Oxfordbewegung, deren anerkannter Führer er wurde. Die Oxfordbewegung verstand sich bekanntlich als eine *via media* zwischen Protestantismus und römischem Katholizismus. Im Gegensatz zum Liberalismus, wonach Dogmen lediglich Meinungen seien, hielt man daran fest, dass sie sichere Wahrheiten darstellten. Weiter nahm man Wahrheiten an, die eine dogmatische Basis haben, wie die Sichtbarkeit der Kirche mit ihren Sakramenten. Schliesslich verstand man sich im Protest gegen Rom und dessen Verderbnisse und Zusätze zur ursprünglichen Lehre. Mit seiner Anschauung stützte sich Newman auf angesehene anglikanische Autoren³⁰.

Bemerkenswert ist, wie Newman seine lebensgeschichtlich interpretierten Bekehrungen näherhin verstand. Er hat sie nicht als Abbrüche

³⁰ A.a.O., 144–158.

verstanden, als würde er fundamentale Lebensirrtümer hinter sich lassen. Seiner Überzeugung nach hat er das Wahre und Wesentliche seiner früheren Lebensabschnitte bei jeder Konversion mitgenommen. Aus seiner Zeit als Evangelikaler beispielsweise stammt das ernsthafte Streben nach Heiligkeit und die Selbstverständlichkeit ausführlicher Schriftmeditation. Auch als er 1845 nach langjährigen inneren Kämpfen zum römischen Katholizismus übertrat, war er überzeugt, dass er nichts vom geistlichen Reichtum der anglikanischen Zeit aufgeben müsse, ja dass er diesen Reichtum in der katholischen Kirche wiederfände. Schwierigkeiten in der römischen Kirche, die bis zum Häresieverdacht reichten, besonders wegen seiner Betonung der wichtigen Rolle der Laien in der Kirche, haben ihn von dieser Meinung anscheinend nicht abgebracht. In all seinen Konversionen sah Newman das Walten des gütigen Gottes.

2.3 *Providenz und Oikonomia: zwei Schlüsselbegriffe*

Zu den grundlegenden Erklärungsmodellen in seiner Biografie zählt bei Newman die *providence*. Im Englischen enthält dieses Wort mehr Bedeutungsnuancen als die entsprechenden deutschen Wörter «Vorsehung» und «Fügung». Bedeutungen des lateinischen Wortes (das im 15. Jahrhundert in die englische Sprache gekommen ist) klingen bei Newman noch mit: Vorsorge tragen, Vorkehrungen treffen; damit auch: für eine Aufgabe bestimmen. Im Gegensatz zur «Fügung», das leicht den Anstrich der Passivität hat, kommt es in der *providence* bei Newman auf die Anstrengung und Entschlossenheit des Handelns an. Gottes *providence* sieht Newman in seinen Krankheiten am Werk, aber auch in den Schwierigkeiten, die er nach 1841 von der Presse und auch vom gesamten Episkopat der Kirche von England bekam, als er den «Thirty-Nine-Articles of Religion» der anglikanischen Kirche in seinem 90. Traktat eine katholische Deutung gab³¹.

Seine Geisteshaltung kommt vielleicht sehr deutlich in einer Universitätspredigt, die er 1839 hielt, zum Ausdruck:

«Wenn auch das Gefühl, welches uns antreibt, Gott in allen Dingen zu sehen und übernatürliche Wirkungen in den Dingen der Welt wahrzunehmen, zuweilen in die Irre führt, und wenn es auch zu Evidenzen führt, die wir nicht gelten lassen dürften und uns zu Recht den Ruf der Leichtgläubigkeit einträgt, so ist ein Glaube, der grosszügig die Ewigen Wahrheiten annimmt, mag er auch bisweilen

³¹ Vgl. NEWMAN, *Apologia* (wie Anm. 23), 159 f.

zu Aberglauben verkommen, weit besser als jene kalte, zweifelnde und kritische Geistesstimmung, die keinen inneren Sinn für eine über allem waltende, allgegenwärtige Vorsehung hat und kein Verlangen danach, sich seinem Gott zu nahen.»³²

Die göttliche Führung und Fügung führt nicht sofort in die volle Wahrheit; die «Mitteilungen des Ewigen»³³ geschehen vielmehr nach der Aufnahmefähigkeit des Adressaten in Stufen und auf mannigfache Weisen. Dies trifft für die Heilsgeschichte zu – von der Offenbarung in der Natur, von der heidnischen Literatur, Philosophie und Mythologie bis zur Heiligen Schrift und zum Evangelium. Dies trifft auch für die individuelle Biografie zu – bei allen Irrungen und Wirrungen, wie das letzte Zitat zeigt. Der Weg zur Wahrheit ist keine reine Fortschrittsgeschichte.

Den skizzierten Sachverhalt bezeichnet Newman in Anlehnung an Irénäus als die Ökonomie Gottes. Sie ist die Manifestation seiner Providenz³⁴.

2.4 Gewissensautonomie und päpstliches Lehramt

Eine Systematisierung seiner Anschauung vom Gewissen findet sich in Newmans Zustimmungslhre³⁵. Sie ist 1870 erschienen. Die Thematik von Glauben und Vernunft, die er in den Oxforder Predigten begonnen hatte, bringt er hierin zu einem Ende. Die Ausführungen zum Gewissen finden sich in dem Kapitel über den Glauben an den einen Gott. Newman beabsichtigt nicht, wie er sagt, einen Gottesbeweis zu führen. Anders als die Theisten, die in ihren langen Beweisführungen nur zu einer begrifflichen Zustimmung kommen könnten, sucht er nach Wegen für eine lebendige oder, wie er sagt, reale (wirklichkeitsgesättigte) Zustimmung: «Worauf ich direkt ziele, ist zu erklären, wie wir ein Bild von Gott gewinnen und dem Satz, dass er existiert, eine reale [!] Zustimmung geben. Um dies zu tun, muss ich natürlich zunächst von einem ersten Prinzip ausgehen; und dieses Prinzip, das ich annehme und nicht zu beweisen versuche, ist ..., dass wir von Natur ein Gewissen haben.»³⁶

³² NEWMAN, *Fifteen Sermons* (wie Anm. 24), 220 (Übersetzung K. R.).

³³ NEWMAN, *Apologia* (wie Anm. 23), 43.

³⁴ A.a.O., 305–308 (Notes). Newman legt hier dar, wie er auf den Begriff bei seiner Arbeit über die Arianer gekommen ist.

³⁵ JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, with an introduction by Nicholas Lash, Notre Dame IN (University of Notre Dame Press) 1979.

³⁶ A.a.O., 97 f. (Übersetzung K. R.).

Dabei möchte er das Gewissen nicht als «Regel für das richtige Verhalten, sondern als eine Sanktion des richtigen Verhaltens»³⁷ betrachten. Selbstverständlich sei das Gewissen nicht geteilt, doch habe es die beiden Aspekte des moralischen Sinns, der die Ethik begründet, und der richtenden Vernunft, die schöpferisches Prinzip der Religion sei. Nicht wenige gerieten in Verlegenheit, wenn sie sagen sollten, was mit dem moralischen Sinn gemeint sei; aber alle wüssten, was ein gutes oder schlechtes Gewissen sei. «Wenn wir, wie es ja der Fall ist, uns verantwortlich fühlen, beschämt sind oder erschrocken bei einer Verfehlung gegen die Stimme unseres Gewissens, so schliesst dies ein, dass da Einer ist, vor dem wir verantwortlich sind, vor dem wir beschämt sind, vor dessen Beanstandungen wir uns fürchten.»³⁸ Dieser Verantwortungssinn verweist den Menschen auf die Vorstellung eines allmächtigen, gerechten und vergeltenden höchsten Herrschers und Richters. Es ist ein Transzendenzphänomen, das geradezu schon personale Züge beinhaltet.

Wenn Newman eine derart hohe Meinung vom Gewissen hat, so ist zu fragen, wie er damit im Hinblick auf das päpstliche Lehramt und das Unfehlbarkeitsdogma im Erscheinungsjahr seiner Zustimmungslehre umgeht.

Von der Unfehlbarkeit der Kirche ist Newman bereits in seiner anglikanischen Zeit überzeugt: Gottes Providenz kann die Kirche insgesamt nicht in die Irre laufen lassen. Da Gott aber bei seinem ökonomischen Vorgehen nicht die ganze Glaubenswahrheit explizit übergeben hat, ist deren Ausfaltung oder Entwicklung in der Geschichte notwendig. Dabei geht es auch nicht ohne zwischenzeitliche Irrtümer zu. In seinen Studien über die Arianer des 4. Jahrhunderts ist Newman darauf gestossen, dass es der *sensus fidelium* war, der im Gegensatz zu den meisten Bischöfen der Lehre von der Göttlichkeit Christi zum Sieg verhalf.

Eine Konkretisierung der Unfehlbarkeit der Kirche ist die der Konzilien und – so schliesslich in Newmans katholischer Zeit – die Unfehlbarkeit des Papstes. Eine Definition dieser Unfehlbarkeit aber lehnt Newman ab. Besorgt schrieb er, nachdem entsprechende Gerüchte vom Verlauf des 1. Vatikanums nach England gedrungen waren, seinem Ortsbischof William Bernard Ullathorne in Rom:

«Keine drohende Gefahr ist abzuwenden, sondern eine grosse Schwierigkeit soll geschaffen werden; ist das die geziemende Aufgabe für ein allgemeines Konzil?

³⁷ A.a.O., 99.

³⁸ A.a.O., 101.

Ich selbst erwarte, so Gott will, gar keine Glaubensprüfung, doch ich kann mich des Mitleids mit den vielen Seelen, die leiden, nicht erwehren. Mit Besorgnis sehe ich der Möglichkeit entgegen, Entscheidungen verteidigen zu müssen, die vielleicht für mein Privaterteil nicht schwierig sind, sich jedoch historischen Tatsachen gegenüber logisch sehr schwer verteidigen lassen. Was haben wir verschuldet, um behandelt zu werden, wie die Gläubigen nie zuvor behandelt wurden?»³⁹

Newman erinnert daran, dass die Konzilien vormals nur gesprochen hätten, wenn eine Gefahr für den Glauben abzuwenden gewesen sei. Nun gehe aber alles überdies auch noch zu schnell: ohne Durchsicht von Konzilsakten, der Taten der Päpste, der Bullen. Die Funktion des Dogmas für die Zukunft sei nicht aus der Vergangenheit ausgelotet worden. Insgeheim rechnete Newman nicht damit, «dass die Unfehlbarkeit des Papstes durchgedrückt wird». Noch gut zwei Wochen vor der Entscheidung schrieb er: «Ich selbst weigere mich, so lange zu glauben, dass sie durchgedrückt werden wird, bis sie es wirklich ist. Die grossen Lehrer der Kirche werden uns wohl vor einem Dogma behüten, das sie selbst nicht verfochten.»⁴⁰

Nachdem Newman die Entscheidung zur Kenntnis genommen hatte, sah er, anders als Döllinger, in der Dogmatisierung etwas, das die bisher praktizierte Vollmacht des Papstes sogar noch einschränkte, und zwar nach festen Kriterien. Das Konfliktpotenzial zwischen der Autonomie des Gewissens und einer päpstlichen Lehrentscheidung sah er als gering an: «Da das Gewissen ein praktisches Diktat ist, ist eine Kollision zwischen ihm und dem Papste nur möglich, wenn der Papst Gesetze oder besondere Befehle und dgl. gibt. Doch ein Papst ist nicht unfehlbar in seinen Gesetzen, ebensowenig in seinen Befehlen und politischen Aktionen, in seiner Verwaltung, in seiner öffentlichen Politik.»⁴¹ Konflikte könnten mithin nicht entstehen, da das Gewissen praktisch und handlungsorientiert ist, päpstliche Entscheidungen aber allgemein sein müssen.

³⁹ JOHN HENRY KARDINAL NEWMAN, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens, übersetzt von Maria Knoepfler (Ausgewählte Werke 2/3), Mainz (Grünwald), 1957, 543.

⁴⁰ A.a.O., 563.

⁴¹ JOHN HENRY NEWMAN, Ein Brief an seine Gnaden, den Herzog von Norfolk, anlässlich der jüngst erschienenen Beschwerdeschrift Mr. Gladstones, in: ders., Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und zur Glaubenslehre, übersetzt von Marias Erentrudis Kawa und Max Hofmann (Ausgewählte Werke 4), Mainz (Grünwald), 1959, 113–251, hier 168.

Was aber, wenn es doch zu einem Konflikt käme? Dann handelt es sich «um die Pflicht, unserem Gewissen unter allen Umständen zu gehorchen»⁴², vorausgesetzt es ist nicht bloss Eigensinn des Einzelnen, der sich Geltung verschaffen möchte. «Wenn es [das Gewissen] in einem einzelnen Falle als ein heiliger, souveräner Mahner aufgefasst werden soll, dann müssen seinem Diktat, das gegen die Stimme des Papstes Geltung haben soll, ernsthaftes Nachdenken, Gebet und Anwendung aller erdenklichen Mittel vorangehen, will man in der in Frage stehenden Angelegenheit zu einem richtigen Urteil kommen.»⁴³ Letzten Endes bleibt aber die Verpflichtung gegenüber dem Gewissen selbst dann bestehen, wenn es sich um ein irriges Gewissen handelt, wie das Gewissen eines Häretikers, «auch dann, wenn er sich nicht entsprechend bemüht hätte, die Wahrheit über die Sache zu erfahren»⁴⁴ und das Gewissen mithin ein schuldhaft irriges Gewissen ist. Newman führt als Beleg für diese seine Meinung einige kirchliche Autoritäten an und schliesst seine Ausführungen über das Gewissen mit dem häufig zitierten Wort: «Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst.»⁴⁵

2.5 Konversion nur nach Rom oder auch von Rom fort?

Die Jahre von 1839 bis 1845 waren voller Ereignisse, an deren Ende der Verzicht auf das Pfarramt und schliesslich der Anschluss an die römisch-katholische Kirche standen: die erheblichen Anfeindungen wegen der katholischen Interpretation der (deutungsoffenen) «39 Religionsartikel» der Kirche von England, die das Ende der *via media* oder des Anglikanismus einläuteten; der Parlamentsbeschluss zur alternierenden Besetzung des Bischofsstuhls von Jerusalem mit Anglikanern einerseits und Lutheranern und Calvinisten andererseits, der seinen Protest herausforderte; eine Schrift des katholischen Bischofs Nicholas Wiseman, nach der die anglikanischen Weihen ungültig seien; ein erneutes Studium der Kirchenväter. Die äusseren bisweilen belastenden Ereignisse sah Newman in

⁴² A.a.O., 170.

⁴³ A.a.O., 169.

⁴⁴ A.a.O., 170.

⁴⁵ A.a.O., 171.

seiner «Apologia pro vita sua» nicht als Ursachen für seine Entscheidung an, sondern als Bestätigungen seiner Überzeugung. Kann er sich aber sicher sein? Die Zeit war geprägt von strengem Fasten bis zur Erkrankung und von Gebet, worin er um die Erfahrung des Willens Gottes rang. Lange Zeit war er unsicher, wo die Wahrheit liegt, und er erhoffte sich ein Zeichen von Gott. Dabei war er sich besonders des Schmerzes bewusst, den er anderen wegen der Verunsicherung ihrer Glaubensüberzeugungen zufügen würde.

Er zitiert aus einem Brief an einen Freund von 1845:

«Meine Überzeugungen sind so stark, wie sie vermutlich überhaupt werden können; es ist allein schwierig zu erkennen, ob es ein Ruf der Vernunft oder des Gewissens ist. Ich kann nicht herausfinden, ob ich durch Klarheit oder durch ein Pflichtgefühl angetrieben werde. Sie verstehen, wie mich Zweifel quälen. Darum habe ich gewartet und auf Licht gehofft und mit den Worten des Psalmisten gebetet: «Gib mir ein Zeichen» (Ps. 85,17). Ich habe vermutlich kein Recht, um auf immer darauf zu warten.»⁴⁶

Es wird deutlich, dass Newman in seiner wichtigsten Lebensentscheidung – anders als Döllinger – vernünftigen Überlegungen misstraut, mögen sie auch zu einer unüberbietbaren Klarheit führen. Er bleibt skeptisch gegenüber «unreal words», die nicht wirklichkeitsgesättigt und lebendig sind, und setzt ganz und gar auf die göttliche Providenz, von der er hofft, dass sie sich in der unerbittlich befehlenden Stimme des Herrschers und Richters im Gewissen ausspricht.

Zweifelsohne beinhaltet die Entscheidung auch zeitbedingte Elemente, eben u.a. die angeführten Ereignisse jener Jahre und ihre Deutung in der Selbstinterpretation. Veränderte Zeitumstände können für andere Menschen andere Bedingungen ergeben. Nichtsdestoweniger gilt auch für sie, dass in den Bedingtheiten die unbedingte Gewissensstimme vernehmbar ist und sie sich der Fügung und Führung Gottes sicher werden, wodurch ihnen eine Aufgabe gestellt wird, die einen Weg in eine ganz andere Richtung voraussetzt. In römischer Terminologie gibt es nur Konversionen nach Rom hin; die Gegenbewegung heißt kanonisch Glaubensabfall⁴⁷. «Es gibt ... auch eine Abwendung von Rom aus Gewissensgründen. Newman, den die Scheiternden bekümmerten – ungeachtet dessen, dass

⁴⁶ NEWMAN, *Apologia* (wie Anm. 23), 208 (Übersetzung K. R.).

⁴⁷ Vgl. CIC/1983 c. 1364 § 1.

diese ihr Scheitern als ein Zu-Sich-selber-kommen betrachteten – wäre ein guter Patron für diese Reflexion.»⁴⁸

Klaus Rohmann (geb. 1939 in Gelsenkirchen), Prof. Dr. theol. Studium in Paderborn, München und Bonn. Er unterrichtete nach einigen Kaplansjahren zunächst Religion, Hebräisch und Erziehungswissenschaft an Essener Gymnasien, danach lehrte er von 1981–2002 als Professor für Systematische Theologie – seit 1994 zusätzlich Philosophie – an der KFH Norddeutschland in Osnabrück und Vechta. Seit 2004 wirkt er, der sich nach der Emeritierung der altkatholischen Kirche anschloss, als Lehrbeauftragter am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.

Adresse: Alte Dorfstr. 51, D-57439 Attendorn, Deutschland.

English Summary

This article contrasts the question of conscience in the writings of Döllinger and Newman. It points to Döllinger's development from a fervent "ultramontanist", defending church affairs, to a "resistance" theologian under the regime of Pius IX with the final definition of papal infallibility and universal jurisdiction. While the vision of the church Döllinger had gained in his research was changing in ecclesial reality, he nevertheless continued to love the inherited church. Though he suffered from the imposed excommunication, he strictly refused to recognise the Vatican dogmas. It was, as he often put it, a matter of conscience not to live with perjury or lies. Being a witness of truth, he was concerned to save his credibility. Newman is probably the most autobiographically oriented theological author who reflected the different stations of his life, his personal decisions, and the essence of conscience. In the first place, conscience is the sanction of religion in our mind. When we contemplate it, we feel that conscience is transcending itself to a Supreme Power that requires our obedience. By obeying its voice, Newman realizes some sort of Divine Economy in his life and signs of God's Providence which guided him through his conversions, which ultimately seem to him to be a lifelong process. Though he accepted the Vatican dogmas, although with some concerns, he esteemed conscience more than the pope in cases of conflict.

⁴⁸ CONZEMIUS, Hätte sich (wie Anm. 4), 92.