

„Die Religion des Tages“

Newmans Auseinandersetzung mit dem religiösen Liberalismus

J. H. Newman betrachtete den Rationalismus des 19. Jahrhunderts dort, wo er in den Glauben eindrang, als eine intellektuelle Bewegung, die Glauben durch Vernunft und Religion durch Kultur ersetzte. Das Ergebnis war eine religiöse Beliebigkeit und eine religiöse Indifferenz, die Religion als Privatsache ansah und geradewegs zum Unglauben führen mußte. Die Religionsgeschichte unseres Jahrhunderts scheint Newmans Befürchtung zu bestätigen. Daraus erhellt die Aktualität der Newmanschen Kritik des Rationalismus in der Religion, den er im Blick auf seine Wirkung „Liberalismus in der Religion“ nannte.

„Ich freue mich, sagen zu können, einem großen Unheil habe ich mich von Anfang an widersetzt. Seit dreißig, vierzig, fünfzig Jahren habe ich nach besten Kräften dem Geist des Liberalismus in der Religion widerstanden.“

Dieses Resümee seiner theologischen Arbeit zog J. H. Newman am 12. Mai 1879 in einer berühmt gewordenen Ansprache anlässlich seiner Erhebung zum Kardinal.¹

„Liberalismus in der Religion“ war für Newman „die Lehre, daß es keine bestimmte religiöse Wahrheit gebe, daß vielmehr ein Glaubensbekenntnis so gut sei wie ein anderes“. Religion sei bloß „Meinungssache“. Offenbarungsreligion sei „nicht Wahrheit, sondern Gefühl und Geschmack, keine objektive Tatsache, nichts Wunderbares“; jeder habe „das Recht, sie genau das sagen zu lassen, was auf seine Phantasie Eindruck macht“. Religion sei letztlich eine „persönliche Besonderheit“ und eine Privatsache, die niemanden etwas angehe. „Wenn sich einer jeden Morgen eine neue Religion zulegt, was geht das Sie an?“²

Dieser beliebige Umgang mit religiöser Wahrheit war nach Newman das Resultat einer rationalistischen Grundhaltung, die den Glauben zerstörte. Gegen diesen Rationalismus in der Religion, den er im Blick auf seine Folgen „Liberalismus in der Religion“ nannte, schrieb Newman sein Leben lang an.

1. Das Elend rationalistischer Theologie

Der Rationalitätsanspruch der Aufklärung und der unaufhaltsame Aufstieg der Naturwissenschaften mit ihren neuen Methoden einer auf Experiment und Beobachtung aufbauenden Erkenntnislehre hatten im zeitgenössischen Denken Newmans eine intellektuelle Bewegung gezeitigt, die Gewißheit von wissenschaftlichen Beweisen abhängig machte. Was im Rahmen dieser Rationalität nicht zu beweisen war, mußte als „vernunftwidrig“ erscheinen. Religiöser Glaube war von diesem Plausibilitätsverlust unmittelbar betroffen, weil seine Prinzipien nicht noetisch, sondern ethisch und religiös sind.³ Die Folge war ein um sich greifender religiöser Skeptizismus und Agnostizismus, ein Zweifel aus Prinzip, ein „geheiligter Zweifel“, wie William Froude (1810–1879) in einem Brief an Newman formulierte. Froude bekannte im gleichen Brief weiter: „Stärker als ich sonst irgend etwas glaube, glaube ich dies: Daß es keinen Gegenstand gibt, bei dem mein Geist imstande ist, zu einer absolut sicheren Schlußfolgerung zu kommen. Daß (...) in allem ein Element von Unsicherheit ist. Daß, obwohl jede noch so geringe Wahrscheinlichkeit es (...) zur Pflicht machen kann, so zu tun, als ob die Folgerung (...) absolut sicher wäre, daß trotzdem sogar die allergrößte erreichbare Wahrscheinlichkeit den Geist nicht berechtigt, das Residuum des Zweifels aufzugeben. ... Unsere ‚Zweifel‘

erscheinen mir in der Tat als *heilig*.“⁴ Newman konnte Froude nur antworten, daß Wissenschaft und Leben, Wissenschaft und Glauben, Wissenschaft und Frömmigkeit, die Hinwendung zu einer konkreten Person und die Hinwendung zu einer abstrakten Sache verschiedene Bereiche sind und was im Leben manchmal für gewiß gehalten wird, wissenschaftlich betrachtet zugegebenermaßen unsicher ist. Aber auch umgekehrt müsse Froude den Geltungsbereich und die Reichweite wissenschaftlicher Beweisführung akzeptieren. Das Leben besteht nicht aus Beweisen. Auch der Glaube ist wissenschaftlich nicht beweisbar. Genau darüber, so scheint es, konnte Froude sein Leben lang nicht hinwegkommen. Ihm war daher – wie übrigens vielen seiner agnostischen Zeitgenossen – im Grunde nicht zu helfen, weder mit einer „Beweistheologie“, die auf die Beweiskraft der Wunder baute, noch durch den Verzicht auf das Dogma, den die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts faktisch vollzog.

An die sog. *Evidential School*, die angesichts der Offenbarungskritik der Aufklärung und der neuzeitlichen Rationalität die Wahrscheinlichkeit von Offenbarung durch die Wahrscheinlichkeit von Wundern zu beweisen versuchte⁵, an diese „physikalische Theologie“ (Newman) richtete Newman die Frage: „Wie viele Menschen (...) sind denn wohl tatsächlich im letzten Jahrhundert durch (...) Beweise (Evidences) (...) zum Glauben gebracht oder in ihm bestärkt worden? Und warum so wenige?“⁶ Offensichtlich ist durch einen Syllogismus noch niemand bekehrt worden. Die *Evidential School* hatte – das ist Newmans Kritik der *Evidential School* als einer „Liberalen Theologie“ – nicht anders als die Rationalisten begonnen, „jene geoffenbarten Lehren, die ihrer Natur nach über dem menschlichen Urteil stehen und von ihm unabhängig sind, diesem zu unterwerfen und den Anspruch zu erheben, die Wahrheit und Gültigkeit der Lehrsätze, die sich für ihre Annahme einfach auf die äußere Autorität des göttlichen Wortes stützen, aus inneren Gründen zu bestimm-

men.“⁷ Dies aber, so Newman, ist ein Übergriff der Vernunft, die Verwechslung einer kritischen Fähigkeit mit einer schöpferischen. Die Vernunft schafft und bewirkt den Glauben nicht. Um die Einhaltung dieser Grenzlinie ging es Newman in seiner Kritik rationalistischer Theologie als einer liberalen. Der Rationalist, schreibt Newman in seiner Rezension von *Jacob A. Abbots „Corner Stone“* (1834), „geht nicht zu Gott, sondern geht davon aus, daß Gott zu ihm kommen muß“.⁸ Er nimmt die Offenbarung an „und erklärt sie dann hinweg“; er „spricht von ihr wie von einem Wort Gottes, und behandelt sie wie ein Wort von Menschen“; er lehnt es ab, „sie für sich selbst sprechen zu lassen“.⁹ Kurz gesagt: Rationalistische Theologie handelt nicht mehr von Gott, sondern vom Menschen.

Abbots „*Corner Stone*“ war für Newman eine Christologie ohne Christus. Newman zitiert: „Jesus hatte einen *Geschmack* für Schönheit, der Natur wie der Kunst; er bewunderte die großartige *Architektur* des Tempels und *beklagte bitter* die Notwendigkeit seiner Zerstörung, und seine *Kleidung* war letztlich von solcher Art, daß die Verfügung darüber für die gut bezahlten Soldaten, die ihn kreuzigten, ein bedeutendes Thema war.“¹⁰ Jesus „suchte die Einsamkeit; er scheute Beobachtung: in der Tat, das fast einzige Vergnügen, das er wirklich zu lieben schien, war sein einsames Umherschlendern um Mitternacht, um zu ruhen und zu beten (...)“¹¹ „Er beobachtete und erfreute sich offensichtlich an der Natur. Es gibt viele Hinweise auf seine einsamen Spaziergänge in den Feldern und auf den Bergen und am Meer; aber der größte Beweis seiner Naturliebe muß in der Art gesehen werden, wie er von ihren Schönheiten spricht.“¹²

2. Die Religion des Gentleman

Betrachtet man diese Stilisierung Jesu zum Ästheten und Naturfreund im Bildungskontext der Zeit Newmans, dann haben wir in Jesus den ersten Gentleman vor uns, und

man müßte in verfeinerter Lebensart eine Voraussetzung für wirkliche Religiosität erblicken.¹³ Newman sah in diesem von *Anthony Shaftesbury* (1671–1713) herkommenden ethischen Ästhetizismus das Syndrom einer modischen Ersatzreligion, die genaues Spiegelbild der Gentleman-Kultur ihres Jahrhunderts war. In seiner Predigt über „Die Religion des Tages“ (26. August 1832) sagt Newman näherhin: „Wenn die Vernunft ausgebildet wird, der Geschmack geformt ist und die Neigungen und Gefühle verfeinert sind, wird natürlich eine allgemeine Anständigkeit und Anmut sich über das Antlitz der Gesellschaft verbreiten, ganz unabhängig vom Einfluß der Offenbarung. Jene Schönheit und Erlesenheit des Denkens, die in Büchern so anziehend ist, dehnt sich dann auf die Lebensführung aus, auf alles, was wir haben, alles, was wir tun, und alles, was wir sind. (...) Das Laster wird nun unschicklich und abstoßend für die Vorstellung, oder, wie es manchmal landläufig heißt, ‚es ist aus der Mode‘. So wird feines Benehmen allmählich zum Prüfstein und Maßstab der Tugend gemacht, die, wie man glaubt, keinen inneren Anspruch mehr auf unser Herz besitze, und *nur soweit* Daseinsberechtigung habe, als sie zur Ruhe und zum Trost anderer führt. Das Gewissen wird nicht mehr als ein unabhängiger Schiedsrichter der Handlungen anerkannt, seine Autorität wird wegerklärt; teilweise wird es in den Seelen der Menschen durch das sogenannte sittliche Empfinden verdrängt, das nur als die Liebe zum Schönen betrachtet wird; teilweise durch den Nützlichkeitsstandpunkt, der alsbald in den Einzelheiten der Lebensführung an seine Stelle tritt.“¹⁴

Bürgerliche Lebensart und eine ihren Zwecken angepaßte Ethik schaffen sich unter dem Vorzeichen von Vernunft und Toleranz eine Religion, die nicht mehr christlich ist. Denn „Wunder und Geheimnis“, „das Strenge und Furchtbare“, all die menschlich unbegreiflichen Inhalte und die Offenheit für das Unerwartbare, wovon der biblische Glaube spricht, werden im Rahmen dieser Religion einer auf Vernünftigkeit,

Wohlstand und geordnete Verhältnisse bauenden Mentalität umgeformt und eingeschmolzen und neu gesetzt, „und all das mit der bewußten und unbewußten Voraussetzung, daß der menschliche Verstand, durch Selbstbildung auf sich selbst gestellt, in seinen Anschauungen und Urteilen wahrer und vollkommener sei als der Geist der Propheten und Apostel, denen die Stimmen und Gesichter des Himmels sich unmittelbar erschlossen haben“¹⁵; für Menschen eines wissenschaftsgläubigen Zeitalters, in dem „die Liebe erkaltet war“¹⁶, freilich eine Zumutung, wie Newman wußte. Aus der Region der Vernunft in den Bereich des Geschmacks, man könnte auch sagen: der Beliebigkeit verwiesen, den Interessen liberalen Lebensstils und liberalen Wirtschaftens, in allem der „Herrschaft des Zweckmäßigen“¹⁷ unterworfen – eine solche Religion kann allenfalls eine ästhetische Funktion haben, eine Dreingabe zu bürgerlichen Lebensfeiern, privatissime und gratis.¹⁸ Newman faßt zusammen: „Die Anschauung des Schönen wird zum Ersatz für den Glauben.“¹⁹ Kultur ersetzt Religion. Der Gentleman erweckt den Anschein, religiös zu sein. Newman erläutert:

„Er ist ein Freund religiöser Toleranz, nicht nur weil seine Weltanschauung ihn gelehrt hat, alle Glaubensformen mit unparteiischem Auge zu betrachten, sondern auch aus der Zartheit und Feinheit des Empfindens heraus, die eine Begleiterscheinung der Kultur darstellen.

Nicht als ob er nicht auf seine Weise selbst auch eine Religion haben könnte, sogar dann noch, wenn er kein Christ ist. In diesem Falle ist es eine Religion des Gefühls und der Phantasie. Sie ist die Verkörperung der Ideen des Erhabenen, Majestätischen und Schönen, ohne die es keine umfassende Weltanschauung gibt. Mitunter erkennt ein Mann wie dieser das Dasein Gottes an, sonst versieht er ein unbekanntes Prinzip oder eine Qualität mit den Attributen der Vollkommenheit. Diese Schlußfolgerung seiner Vernunft oder Schöpfung seiner Einbildungskraft wird ihm zur Veranlassung zu solch ausgezeichneten Gedanken sowie zum Ausgangspunkt für eine so vielgestaltige und systematisch aufgebaute Lehre, daß er sogar wie ein Anhänger des Christentums

erscheint. Gerade infolge der Exaktheit und Steigkeit seiner logischen Kräfte ist er fähig, sich in die Empfindungswelt des religiösen Menschen überhaupt hineinzuversetzen. Er kann daher leicht den Anschein erwecken, als bekenne er sich wirklich und von Herzen zu einer ganzen Reihe theologischer Wahrheiten, die in seinem Kopfe als ebenso viele Schlußfolgerungen existieren.“²⁰

Die „Religion des gebildeten Verstandes, des Philosophen, des Gelehrten und des Gentleman“²¹ hatte für Newman die Konturen einer von einem Bildungsideal kolonialisierten Religion an sich, die persönliches Engagement nicht kennt und es dem einzelnen erlaubte, seinen skeptischen Indifferentismus oder seine religiöse Gleichgültigkeit hinter dem Schein von Toleranz und verfeinerter Religiosität zu verbergen. Unter dem Postulat dieses Ideals neigte die hier beschriebene Religiosität dazu, alles auszublenzen, was das Gehabe des Gentlemans stören würde. Übrig blieb, was der „gebildete Verstand allein“ einsah.²² Newman verwarf damit nicht einfachhin das Ideal des Gentleman. Er machte nur darauf aufmerksam, daß „Bildung (...) nicht den Christen und nicht den Katholiken macht, sondern den Gentleman“.²³ Und umgekehrt war der Gentleman nicht Schöpfung des Christentums, sondern der Kultur.²⁴ Im Kampf gegen den Liberalismus in Religion und Theologie ging es mit um diese Unterscheidung.

3. Religionsunterricht ohne Dogma – der Streit um die bekenntnisfreie religiöse Erziehung

Dem antidogmatischen Prinzip liberaler Theologie entsprach im bildungspolitischen Bereich das Konzept einer prinzipiell bekenntnisfreien religiösen Erziehung in Schulen und Universitäten. Der Versuch liberaler Politiker, dieses Konzept in öffentlichen Schulen durchzusetzen und damit auch den sog. Dissenters, z. B. Juden und Katholiken, den Zugang zu ihnen bislang nahezu verschlossenen weiterführenden Bil-

dungseinrichtungen zu eröffnen, rief erheblichen Widerstand hervor, zunächst bei Anglikanern und später auch Katholiken. In der Tat erwies sich ein bekenntnisfreier Religionsunterricht praktisch als undurchführbar. Dies zeigte sich exemplarisch bei der Gründung der Universität London im Jahre 1828, bei der man sich nicht einigen konnte, wie eine konfessionell neutrale Konsens- oder Minimaltheologie, die von allen Denominationen gleichermaßen akzeptiert werden konnte, auszusehen hätte. Die Folge war, daß man Theologie im Lehrbetrieb nicht anbot. Damit war das Muster einer Universität ohne Theologie und ohne Religion geschaffen, denn religiöse Feiern ohne Bekenntnis waren, wie man wohl spürte, unmöglich.

Newman und die mit ihm verbundenen Freunde der sog. Oxfordbewegung glaubten, diesen Säkularisierungsschub noch einmal aufhalten zu können. Sie sorgten 1834 in Oxford für eine Resolution der Professoren, in der die Unterzeichnenden erklärten, „daß die Universität Oxford Religion immer als die Grundlage aller Erziehung betrachtet hat“. Eine Aufhebung der Bekenntnisbindung, im Falle von Oxford hieß das: Zugehörigkeit zur Kirche von England, würde „die Herzen der jüngeren Mitglieder der Universität verwirren (...), einen Geist der Kontroverse wecken (...), wie er gegenwärtig unbekannt ist (...) und) Religion zu einem leeren und bedeutungslosen Wort verkommen (...) lassen“. Die Folge sei „Skeptizismus und Unglaube.“²⁵ Im Jahr darauf kam es in Oxford zu einer weiteren kritischen Situation, als der Vizekanzler der Senatsversammlung eine neue Formulierung der Konformitätserklärung vorschlug, die jeder Studierende zu unterschreiben hatte. Sie begann jetzt mit dem Satz: „Ich, A. B., erkläre, daß ich, soweit mein Wissen reicht, den Lehren der Vereinigten Kirche von England und Irland zustimme.“²⁶ Neu war daran der Passus: „as far as my knowledge extends“. Liberal an dieser Formel war, daß sie ausdrücklich diesen rationalistischen Vorbehalt zuließ: „ich glaube, was ich verstehe“. Diese

Art, mit Glauben umzugehen, mußte eine Sicht des Glaubens einüben, die prinzipiell skeptisch war, die den Zweifel, den Vorbehalt kultivierte, statt den Glauben. Newman und der Oxfordbewegung ging es also in ihrem Kampf gegen die bekenntnisfreie religiöse Erziehung und Unterweisung um die Abwehr dieses aufklärerischen Relativismus, der auf Kosten der Religion einen bildungspolitischen Konsens pragmatisch durchsetzen wollte.

Zwanzig Jahre später, Newman war zur römisch-katholischen Kirche konvertiert, holte ihn der Erzbischof von Armagh, *Paul Cullen* (1803–1878), nach Dublin, damit er „eine Reihe von Vorträgen gegen die interkonfessionelle Erziehung und Bildung halte“.²⁷ Newman sollte in Cullens Vorstellung vor allem jene katholischen Kreise umstimmen, die in der Errichtung staatlicher Colleges, die religiös neutral waren, primär die gesellschaftlichen Vorteile sahen und dafür den Mangel an religiöser Bildung und Erziehung in diesen Anstalten als Kompromiß in Kauf nahmen. Newman fühlte sich an die Auseinandersetzungen im Oxford der dreißiger Jahre erinnert. In einem Brief schrieb er: „Der Kampf wird (...) der gleiche sein wie vor zwanzig Jahren in Oxford.“²⁸ Die Gründe, aus denen heraus er die bekenntnisfreie religiöse Erziehung als Anglikaner abgelehnt hatte, galten auch für den katholischen Newman. Hier wie dort ging es ihm um die Frage, welche Bedeutung Religion in der Persönlichkeitsbildung haben soll. Newman zweifelte nicht, daß ein junger Mensch auch in einem College mit einem liberalen, bekenntnisfreien Milieu ein guter Katholik bleiben kann. Aber dies sei nicht das Verdienst dieser Institution, die einer ernsthaften religiösen Bildung des Menschen bewußt auswich. Deren Vertreter, sagt Newman in seinem fünften Dubliner Vortrag, haben die Auffassung, „daß die Religion in einem Curriculum überhaupt keinen Platz haben sollte, (...) es solle ein Kompromiß geschlossen werden zwischen denen, die sie hinzunehmen möchten, und denen, die sie nicht hinzunehmen möchten, derart, daß man

einen bestimmten Teil von ihr zuläßt und nichts darüber hinaus. Unter einem Teil verstehen sie gerade soviel, wie nach ihrer Meinung Katholiken und Protestanten gemeinsam glauben. Auf diese Weise hoffen sie einerseits dem Vorwurf zu entgehen, gar keine Religion zu lehren, während sie auf der anderen ebenso jedes auffallende Hervorkehren der Gegensätzlichkeit zwischen gegensätzlichen Religionssystemen und jeden unpassenden Streit zwischen den Parteien vermeiden, die, so verschieden sie auch sein mögen, durch Streiten nichts gewinnen werden.“²⁹ Newmans Verdikt über eine solche Art Konsentheologie bzw. Konsensreligion lautete: „Eine allgemeine Religion ist in Wirklichkeit überhaupt keine Religion.“³⁰

4. Kampf gegen den Liberalismus?

Newmans Auseinandersetzung mit dem religiösen und theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts wäre unvollständig nachgezeichnet, wenn man nicht andererseits Newmans differenzierte Zustimmung zum vorab politisch agierenden liberalen Katholizismus in Frankreich und England erwähnen würde. Über *J. B. Lacordaire* (1802–1861) und *H. F.-R. de Lamennais* (1782–1854) bemerkt Newman in der Beschreibung seiner Glaubensgeschichte, der „*Apologia pro vita sua*“ (1864): „Ich glaube nicht, daß ich in einer Frage von Belang anderer Ansicht sein kann als diese zwei Männer, die ich so sehr bewundere. Ihrer Geistesrichtung und Handlungsweise stimme ich im ganzen begeistert zu und halte dafür, daß sie ihrem Zeitalter weit voraus waren.“³¹ Newman fühlte sich diesen Männern ihrer Liberalität wegen verbunden. Er wollte aber, aus der Geschichte seiner Auseinandersetzung mit dem religiösen Liberalismus heraus verständlich, bei der Charakterisierung ihrer Geisteshaltung nicht von Liberalismus sprechen. Newman hatte als anglikanischer Pfarrer gegen den religiösen Liberalismus gekämpft und behielt diesen Standpunkt auch in seiner katholischen Zeit

bei. Exemplarisch zeigt dies seine Unterscheidung von Dogma und Geschichte anlässlich des Unfehlbarkeitsdogmas, seine Zustimmung zu Döllinger, soweit er historisch argumentiert, und seine Abkehr von Döllinger, wo er die Historie zum Maßstab und Richter über das Dogma des Glaubens erhebt.³² Zugleich aber hielt sich Newman vom ultramontanen Eifer einiger Konvertiten, z. B. eines *W. G. Ward* (1812–1882)³³, fern und wußte er sich der Art liberaler Katholiken wie *John Acton* (1832–1902) verbunden, der nach seinem eigenen Zeugnis „ein aufrichtiger Katholik und ein aufrichtiger Liberaler“ sein wollte und „deshalb im Katholizismus auf alles verzichtete, was nicht mit Freiheit verbunden war, und in der Politik auf das, was nicht mit Katholizismus in Einklang gebracht werden konnte.“³⁴ Daran wird Newmans differenzierte Stellungnahme zum Liberalismus des 19. Jahrhunderts nochmals augenfällig.

In der Newmanforschung wurde etwas überspitzt die Meinung geäußert, Newman habe in seiner Liberalismuskritik etwas bekämpft, was außer ihm niemand als Liberalismus bezeichnete.³⁵ Denn Newman meinte, wenn er von Liberalismus sprach, den Rationalismus und seine Folgen im Bereich der Religion. Um die Kritik dieser religionsauflösenden, den Glauben zerstörenden Intellektualität ging es Newman. Sein Anliegen war also religiös, nicht politisch und auch kein Zeichen persönlicher Illiberalität. Man kann sich daher vorstellen, daß sein Wort gegen den Liberalismus in Rom damals auch anders verstanden werden konnte, als es von ihm gemeint war. Newman hatte z. B. keine Angst vor Darwins Entwicklungstheorie, aber er fürchtete den Einfluß der liberalen Theologie eines David Friedrich Strauß; er betrachtete den Erhalt des Kirchenstaats nicht als lebensnotwendig für die Kirche; er sah keine kirchenpolitische Notwendigkeit für die Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas; er bemerkte, daß seine kirchlichen Oberen, die ihn lange Zeit zurücksetzten und entmutigten, zwar ein Recht auf seinen Gehorsam, nicht aber seine

Achtung hatten; er hielt das Gewissen für eine höhere Instanz als den Papst; er trat für eine Stärkung und gute Bildung der Laien in der Kirche ein und plädierte für eine „Befragung der Laien in Sachen der Glaubenslehre“; er war kein Konvertitenmacher, sondern verwies die zur Konversion Entschlossenen darauf, wie notwendig ein geduldig durchlebter Wachstums- und Reifungsprozeß für den Glauben sei.³⁶ Eingedenk dieser öffentlichen Bekundungen Newmans mochte er manchem Kirchenmann als „Liberaler“ gelten. Betrachtet man aber Newmans Kampf gegen den „Liberalismus in der Religion“, beginnend in den bewegten Jahren der Oxfordbewegung, dann mußte und wollte er vielen seiner liberal gesinnten Zeitgenossen als ein Mann der Gegenpartei erscheinen.

Anmerkungen

¹ *Newman*, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens, Mainz (1957), 696–700, hier: 697 (=II. und III. Band der Ausgewählten Werke von *J. H. Newman*., hrsg. v. M. Laros/W. Becker; im folgenden zit. B).

² B, 698.

³ Vgl. *Newman*, Geplante Einleitung zur französischen Ausgabe der Universitätspredigten (1847), in: *Newman*, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, Mainz 1964, 441–450, hier: 450 (=VI. Band der Ausgewählten Werke von *J. H. Newman*, hrsg. v. M. Laros/W. Becker; im folgenden zit. G).

⁴ *W. Froude* an *Newman*, 29. 12. 1859, in: *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, ed. at the Birmingham Oratory, 1961 ff., Bd. XIX, 270. – Der Briefwechsel Newmans mit *W. Froude* ist auch dokumentiert in: *G. H. Harper*, *Cardinal Newman and William Froude. A Correspondence*, Baltimore 1933.

⁵ Das damals berühmte Werk „*A view of the Evidences of Christianity*“ (1794) von *William Paley* (1743–1805) war in Cambridge ab 1812 Pflichtlektüre für alle anglikanischen Theologen und lag den apologetischen Vorlesungen zugrunde, die Newman in Oxford hörte. Vgl. dazu *Newman*, Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 417, Anm. 284 (=VII. Band der Ausgewählten Werke von *J. H. Newman*, hrsg. v. M. Laros/W. Becker/J. Artz) und *Newman*, Vom Wesen der Universität, Mainz 1960, 335, Anm. 26 (=V. Band der Ausgewählten Werke von *J. H. Newman*, hrsg. v. M. Laros/W. Becker, im folgenden zit. U).

⁶ *Newman*, Die Übergriffe der Vernunft, Vierte Oxfordser Universitätspredigt 11. 12. 1831, in: G, 56.

⁷ *Newman*, *Apologia pro vita sua*, Mainz o. J., 327 (=I.

Band der Ausgewählten Werke von *J. H. Newman*, hrsg. v. M. Laros/W. Becker).

⁸ *Newman*, On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion, in: *ders.*, Essays critical and historical, Vol. I, London 1871, 34.

⁹ *Newman*, On the Introduction, 32.

¹⁰ *Newman*, On the Introduction, 86.

¹¹ *Newman*, On the Introduction, 88.

¹² *Newman*, On the Introduction, 89.

¹³ U, 88f.

¹⁴ *Newman*, Die Religion des Tages (26. 8. 1832), in: *ders.*, Pfarr- und Volkspredigten, eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, Bd. I, Stuttgart (1948), 350f.

¹⁵ U, 212.

¹⁶ *Newman*, Glaube und Vernunft als gegensätzliche Haltungen des Geistes. Zehnte Predigt vor der Oxforder Universität, Epiphanie 1839, in: G, 160.

¹⁷ U, 212.

¹⁸ Mit diesen Worten beschreibt J. B. Metz das heutige „Normal-Christentum“: eine selbstgeschaffene „Religion“, „derer man sich gleichsam als Ornament und Kulisse für bürgerliche Lebensfeiern bedient, privatissime et gratis“ (*J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gegenwart, Mainz 2/1978, 30).

¹⁹ U, 212.

²⁰ U, 207, vgl. U, 192.

²¹ U, 183.

²² U, 207.

²³ U, 131; Vgl. auch Newmans Briefe an die Times gegen R. Peels Auffassung, durch literarische Bildung sei die Moralität und Religion des Volkes zu bessern. Ein Abschnitt des Textes „The Tamworth Reading Room ...“ in: *Newman*, Entwurf einer Zustimmungslehre, 64–68.

²⁴ U, 201.

²⁵ Declaration of Professors, 24. 4. 1834, zit. nach *A. D. Culler*, The Imperial Intellect, New Haven 1955, 104.

²⁶ Zit. nach *Culler*, 110.

²⁷ *Newman*, Memorandum über meine Beziehung zur Katholischen Universität, in: *ders.*, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, hrsg. v. H. Tristram, Stuttgart 1959, 385.

²⁸ Br. an Mrs. W. Froude, September 1851, in: B, 146.

²⁹ U, 105f.

³⁰ U, 156.

³¹ *Newman*, Apologia, 325.

³² Vgl. *H. Fries*, Newman und Döllinger, in: Newman-Studien I, Nürnberg 1958, 29–76; *V. Konzemius*, Newman und Döllinger. Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 113 (1988) 723–732.

³³ W. G. Ward gab 1863–1878 die Dublin Review heraus und machte sie in dieser Zeit zum Organ der Ultramontanen. (*Artz*, Newman Lexikon, Mainz 1975, Sp. 1157; = IX. Band der Ausgewählten Werke von *J. H. Newman*, hrsg. v. M. Laros/W. Becker/J. Artz).

³⁴ Zit. nach *V. Konzemius*, Liberaler Katholizismus in England, in: M. Schmidt/G. Schwaiger (Hrsg.), Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, Göttingen 1976, 185f.

³⁵ *O. Chadwick*, Newman, Oxford 1983, 74; vgl. auch *Newman*, im Anhang zur Apologia pro vita sua, 325ff.

³⁶ Vgl. hierzu im einzelnen die Newmanbiographien: *G. Biemer*, John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk, Mainz 1989; *I. Ker*, John Henry Newman. A Biography, Oxford 2/1989.

Verantwortlich für seinen Glauben

Für seinen Glauben ist der Mensch verantwortlich, weil er für seine Neigungen und Abneigungen, seine Hoffnungen und Meinungen, für Alles, wovon sein Glaube abhängt, verantwortlich ist. Und da Ungläubige diese Unterscheidung nicht sehen, beharren sie bei ihrer Behauptung, der Mensch sei für seinen Glauben ebenso wenig verantwortlich wie für die Funktionen seines Körpers; beide stammten ja aus der Natur, und Willkür könne einen schwachen Beweis nicht zu einem starken machen. Wer glaube, daß eine bestimmte Begründung einen bestimmten Sinn habe, der sei unehrlich, wenn er ihr einen weiteren Sinn zu geben suche; wenn er schließlich in seinem Urteil irre, so sei das nur sein Unglück, nicht sein persönlicher Fehler. Sie behaupten, daß gewisse Grundsätze von außen auf sie einwirkten und daß sie den notwendigen und konstanten Gesetzen der Beweisführung gehorchen müßten.

Aus: *J. H. Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1940, S. 156.