

Der frühe John Henry Newman über Glaube und Vernunft

VON ANDREAS KORITENSKY

1. Einführung: Zum geistigen Ort der Universitätspredigten

Im Mittelpunkt der Rezeption von Newmans Denken in Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie steht seine monumentale *Grammar of Assent* (1870). Zu deren Popularität dürften die systematische Form der Darstellung und ihre terminologische Kompatibilität mit den damals gängigen katholischen Glaubensbegründungsdiskursen beigetragen haben. Newmans Spätwerk wurde so in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem wichtigen Katalysator bei der Überwindung einiger Engführungen in der neoscholastischen Deutung des Glaubensbegriffs. Dass es trotz der anhaltenden prinzipiellen Wertschätzung um Newman still geworden ist, rührt auch daher, dass sein Denken in seiner katholischen Wahlheimat doch immer etwas fremd geblieben ist. Seine Erkenntnistheorie und Deutung des Glaubens sind tief verwurzelt in den Debatten, die Newman in seiner hochkirchlich-anglikanischen Phase geführt hat. In seinen Texten aus dieser Zeit sind auch die philosophischen Quellen seines Denkens leichter fassbar. Dass sich die Lektüre dieses frühen Newman auch heute noch lohnt, soll in diesem Aufsatz an den Predigten gezeigt werden, die Newman im Rahmen der Oxforder Universitätsgottesdienste gehalten hat.

Drei Faktoren haben es Newman ermöglicht, seinen eigenen Weg bei der Deutung des Begriffs des Glaubens zu gehen: (a) Zum einen ist dafür die tiefe Prägung durch die religiöse Gemengelage Englands verantwortlich, die sich durch das spannungsvolle Verhältnis von drei Traditionen auszeichnet: der protestantischen Erfahrungsreligiosität, dem theologischen Liberalismus sowie einer Liturgie und kirchlichen Strukturen, in denen der vorreformatorische Katholizismus nachwirkt. (b) Zum anderen fällt Newmans geistige Formierung in den 1820er- und 1830er-Jahren in eine Zeit des Übergangs, in der die Strahlkraft der britischen philosophischen und theologischen Tradition des 18. Jahrhunderts zu verblassen beginnt, die deutsche (idealistische) Philosophie und protestantische Theologie mit ihrem Neuaufbruch in der Exegese aber noch nicht ihren Siegeszug durch die angelsächsische Welt angetreten haben. (c) Schließlich kennt die anglikanische Tradition nur sehr selektiv verbindliche theologische Lehrvorgaben. Im so entstehenden geistigen Freiraum entwickelt Newman seinen eigenen erkenntnistheoretischen Rahmen zur Interpretation des Glaubens. Im Jahr 1871 beschreibt er rückblickend den Denkweg jener Zeit als „exploring ex-

pedition into an all but unknown country“¹. Insbesondere anhand der 15 Predigten, die Newman in den Jahren 1826 bis 1843 vor den Mitgliedern der Universität von Oxford gehalten hat, lassen sich wesentliche Stationen dieser Entdeckungsreise nachvollziehen.

Auf den ersten Blick mögen der lange Entstehungszeitraum und die literarische Gattung dieser Texte keine systematische Entfaltung eines Gedankenganges erwarten lassen. Die erste Predigt hält Newman im Jahr nach seiner anglikanischen Ordination (1825), auf die letzte folgt zwei Jahre später bereits die Konversion zum Katholizismus (1845). Tatsächlich konzentrieren sich die Texte aber auf zwei Diskussionsfelder. Die erste Fragestellung entspringt einem Konflikt, der zum Präludium der Entstehung des hochkirchlichen *Oxford Movement* wird. Seit 1828 hat Newman die Stelle eines Tutors am Oriel College inne. Zusammen mit Gleichgesinnten bemüht er sich um eine geistliche Erneuerung des Universitätslebens, indem er sein Amt nicht auf die intellektuelle Ausbildung beschränkt, sondern auch auf die geistliche Bildung der Studenten ausgeweitet sehen möchte. Die Universität von Oxford ist zu diesem Zeitpunkt nominell noch eine anglikanische Institution, die nur jenen Studenten Abschlüsse verleiht, die sich zu den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche bekennen. Die liberale Collegeleitung, die vom religiösen Selbstbewusstsein ihrer jungen Tutoren keineswegs begeistert ist, löst den Konflikt, indem sie den reformbegeisterten Jungakademikern keine neuen Studenten mehr zuteilt. Vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung sind die ersten neun Predigten zu verstehen, die mit Ausnahme der allerersten in den Jahren 1830 bis 1832 entstanden sind. Sie thematisieren unterschiedliche Aspekte der charakterlichen Formung, die den Glauben ermöglichen – zum Teil in scharfer Abgrenzung gegen einen religiösen Intellektualismus. Der letzten Predigt dieser ersten Reihe vom 2. Dezember 1832 entspricht auch eine biographische Zäsur. Der arbeitslos gewordene Tutor Newman bricht zu einer *Grand Tour* ins Mittelmeer auf. Als er im folgenden Jahr zurückkehrt, hat sich in England als Antwort auf religionspolitische Reformen das *Oxford Movement* gebildet, in dem sich ein neues anglikanisches Selbstverständnis herauszukristallisieren beginnt. Eine zweite Gruppe von Predigten entsteht auf dem Höhepunkt des Konflikts mit dem liberalen anglikanischen Establishment in den Jahren 1839 bis 1841. Sah Newman seine Position in der Anglikanischen Kirche im Frühjahr 1839 „at its height“², so endet diese Phase mit der bischöflichen Zensur einer „katholisierenden“ Interpretation der 39 Artikel, die Newman im Januar 1841 publizierte, und dem Rückzug Newmans aus Oxford. Die Predigten 10 bis 14 lassen in höherem Maße als die erste Predigtreihe eine zusammenhängende Entwicklungslinie erkennen, die sich

¹ J. H. Newman, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford between 1826 and 1843*, Notre Dame 1997, x.

² J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua*, London 1993, 156.

auch in Vor- und Rückverweisen ausdrückt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu Glaube und Vernunft, um die sich diese Texte drehen, ist die Kritik am zeitgenössischen theologischen Rationalismus. Newman erkennt aber in diesen Jahren schnell, dass die scharfe Abgrenzung ungenügend ist, und entwickelt nach und nach das Konzept einer Vernunft, das auch den Begriff des Glaubens zu erhellen erlaubt. Die *University Sermons* schließen mit dem ersten Entwurf von Newmans berühmter Theorie der Entfaltung des christlichen Dogmas. Im Kontext der Predigten kann dieser Text auch als Schlüssel zum Verstehen des Denkwegs verwendet werden, den er in diesen Jahren zurückgelegt hat. Die Predigten sind tastende, immer wieder neu ansetzende Versuche, eine implizit erfasste Idee unter Einbeziehung verschiedener Gesichtspunkte zu formulieren und dadurch zu klären. Der Rhetoriker Newman beherrscht die Kunst der Zuspitzung seiner Thesen. Auf den ersten Blick entsteht dadurch ein nicht selten verwirrendes, gelegentlich auch widersprüchliches Bild.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die verschiedenen Aspekte und Teilskizzen Newmans zu einem Gesamtbild zu vereinigen. Newmans Überlegungen entstehen vor dem Hintergrund einer Interpretation von Glaube und Vernunft, die er als Verengung auffasst. Den Weg zu seinem alternativen Lösungsvorschlag zeigt ihm eine differenzierte religiöse Phänomenologie, die sich aus den eigenen geistlichen Erfahrungen und einer präzisen psychologischen Beobachtungsgabe speist. Die erkenntnistheoretischen Implikationen der praktischen Philosophie des Aristoteles erweisen sich dabei als willkommenes Mittel, diesen Ideen Ausdruck zu verleihen. Auf dieser Grundlage entwickelt Newman eine Erkenntnistheorie des Glaubens, die zwei Komponenten umfasst: Kennzeichnend für Newmans Ansatz ist erstens die starke Hervorhebung der habituellen Charakterzüge als Voraussetzungen des Glaubens. Auf diese Weise gelingt es, auch die emotionalen Aspekte in ihrer erkenntnistheoretischen Funktion in den Blick zu nehmen. Zweitens entfaltet Newman nach und nach eine Konzeption von Rationalität, von der er hofft, dass sie auch den Eigenheiten des christlichen Glaubensaktes gerecht wird. In einem sehr späten letzten Schritt vertieft Newman seine Glaubentheorie noch um den Begriff einer Idealform religiöser Erkenntnis, die er als Weisheit bezeichnet.

2. Glaube und Vernunft – Newmans Kritik an einer Engführung

(1) *Glaube*. In seinem geistigen Umfeld ist Newman mit zwei extremen Deutungen des Glaubens konfrontiert. In den erfahrungsreligiösen evangelikalischen Kreisen, denen Newman in seiner Jugend nahesteht, wird die emotionale Komponente hervorgehoben. Glaube ist eine gefühlsgestützte Überzeugung (*experimental conviction*),³ die ein emotionales Bekehrungserlebnis

³ Vgl. J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification*, Eugene 2001, 6 f.

zu verstetigen versucht. Dass dieser Versuch zu einer permanenten psychischen Überforderung für den Gläubigen wird, hat Newman selbst erfahren.⁴

Auf der anderen Seite steht das Glaubensverständnis des anglikanischen Establishments, das zu dieser Zeit einen stark rationalistischen Zug aufweist. Die *Glorious Revolution* von 1688 beendet eine Zeit von Glaubenskriegen und repressiven Restaurationsphasen. In der Folgezeit sucht die englische Gesellschaft nach Wegen, konfessionelle Spannungen abzubauen. Vielen erscheint der Rekurs auf eine neutrale Vernunft das geeignetste Mittel zu sein, konfessionelle Konflikte aufzulösen. Humes Figur des „Cleanthes“ bringt diese Geisteshaltung in den *Dialogues concerning Natural Religion* folgendermaßen auf den Punkt:

LOCKE seems to have been the first Christian, who ventured openly to assert, that faith was nothing but a species of reason, that religion was only a branch of philosophy, and that a chain of arguments, similar to that which established any truth in morals, politics, or physics, was always employed in discovering all the principles of theology, natural and revealed.⁵

Das 18. Jahrhundert wird daher zu einer Blütezeit der natürlichen Theologie, die Newman als *Age of Evidence* bezeichnet und mit einem Rückgang des geistlichen Lebens in Zusammenhang bringt (*when love was cold*).⁶ Der rationalistische Geist prägt zwar noch weite Kreise des anglikanischen Mainstreams bis in Newmans Zeit und hat in Newmans College im sogenannten *Oriel Common Room* eine seiner Hochburgen. Die religiöse Einstellung, die Newman in seinem Umfeld beobachtet, beginnt sich bereits vom soliden Rationalismus, den Locke dem 18. Jahrhundert vermacht hatte, zu verabschieden. Während sich in dieser Zeit intellektuell veranlagte Menschen tatsächlich aufgrund von Argumenten zum Christentum bekannt haben mögen, nimmt die neue Strömung, die Newman oft als Liberalismus bezeichnet, eine skeptischere und subjektive Färbung an. Der Glaube ist dann nicht mehr systematisches Wissen (*philosophy* – der Begriff schließt bei Newman noch jede Form von Wissenschaft ein), sondern ein schwach begründetes Urteil (*moral act*), also eine Art von Mutmaßung oder bestenfalls Meinung.⁷ Er wird in die Sphäre des Privaten abgedrängt. Die subjektiven Regeln folgende Vernunft wird zum Maßstab für das, was aus einem religiösen Angebot als für das Individuum passend und stimmig ausgewählt wird.⁸ Religiöse Fragen, insbesondere, wenn sie kontrovers sind, sollten aus

⁴ Vgl. J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* [I-VIII], San Francisco 1997, I, 9, 78 f. und I, 14, 115, 119.

⁵ D. Hume, *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, Oxford 2008, 40 f. Diese Aussage gibt zwar Lockes Position nicht adäquat wieder, wohl aber die Weise, wie er rezipiert wurde.

⁶ Vgl. Newman, *University Sermons*, 197.

⁷ Vgl. J. H. Newman, *Essays Critical and Historical* I, London 1890, 35; Newman, *University Sermons*, 202.

⁸ Vgl. Newman, *Critical Essays*, 34 f.

dem öffentlichen Raum verbannt werden.⁹ Dass sich ein solches Denken immer mehr in Richtung eines religiösen Agnostizismus bewegt, hat Newman in seinem langen Leben noch selbst erfahren müssen.¹⁰

(2) *Vernunft*. Über einen langen Zeitraum hinweg – bis zur zehnten Predigt – sprechen sich die *University Sermons* für eine klare Abgrenzung von Glaube und Vernunft aus. Newmans Misstrauen gegenüber der Vernunft hat seinen Grund in der zeitgenössischen Deutung dieses Begriffs, wie sie sich etwa im Logiklehrbuch seines Mentors am Oriel College, Richard Whately, findet, mit dem Newman wohlvertraut war.¹¹ Dieses Werk stützt sich auf drei Grundthesen: *Erstens* wird die Logik streng psychologistisch als Wissenschaft des (menschlichen) Denkens aufgefasst.¹² Einheitliche Regeln der Logik gelten *zweitens* für alle Operationen des Denkens und alle denkbaren Objekte, wie auch die Grammatik der Sprache nicht gegenstandsspezifisch ist.¹³ Dem Gedanken, Erkenntnisobjekten wie Ethik oder Religion korrespondiere ein spezifisches Urteilsvermögen mit eigenen Regeln, ist damit eine klare Absage erteilt. *Drittens* wird eine Identität der Logik und damit des Denkens mit (sprachlich) ausdrückbaren Syllogismen behauptet.¹⁴ In der britischen Philosophie spielt die Konzeption eines spontanen oder impliziten Urteils- und Denkvermögens (*Common Sense, Moral Reasoning*), das über das explizit-syllogistische Folgern hinausgeht, eine prominente Rolle. Whately kritisiert diesen Ansatz im Namen eines strikten Nominalismus. Begriffe sind menschliche Konstrukte und daher vollständig explizierbar. Sie können nicht mehr an Sinn und damit auch an logischen Verknüpfungsmöglichkeiten enthalten, als ihre Schöpfer in sie hineingelegt haben. Ein implizites Urteilen setzt aber ein solches nicht explizierbares Mehr an Sinn voraus. Die Ideen beginnen in diesem Fall, ein Eigenleben zu führen. Hier ist für Whately die Grenze zu einem unzulässigen Idealismus (Ideenrealismus) überschritten.

Whatelys Werk ist sicherlich ein sehr bescheidener Beitrag zur Logik. Die Grundannahmen, auf denen es beruht, bringen aber eine Weltauffassung zum Ausdruck, die an Bedeutung gewinnen wird. Die Forderung nach Vollständigkeit, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit kennzeichnet auch die sehr viel elaborierteren logisch-philosophischen Entwürfe des frühen 20. Jahrhunderts. An ihnen wird auch die Konsequenz für die Religion deutlicher.

⁹ Vgl. *J. H. Newman, Discussions and Arguments on Various Subjects*, Leominster 2004, 254–297.

¹⁰ Vgl. *J. H. Newman, Letters and Diaries XIX*, London 1969, 487 f., *J. H. Newman, Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford 1985, 318–322; *J. H. Newman, Letters and Diaries XXX*, Oxford 1976, 221 f.

¹¹ Genau genommen hat Newman das Buch für Whately auf der Grundlage von dessen Unterrichtsmaterialien verfasst. Im Vorwort dankt Whately daher Newman, „[...] who actually composed a considerable portion of the work as it now stands, from manuscripts not designed for publication, and who is the original author of several pages“ (*R. Whately, Elements of Logic*, London 1908, viii).

¹² Vgl. *Whately*, 1.

¹³ Vgl. ebd. 8, 16.

¹⁴ Vgl. ebd. 6–8.

So etwas wie „absoluter Sinn“ wird aus dem Raum des Sagbaren und des Denkbaren ausgeschlossen.¹⁵ Und wenn die logischen Gesetze darüber hinaus die Wirklichkeit strukturieren, dann wird eine solche Sinndimension auch ontologisch eliminiert oder doch zumindest marginalisiert. Zudem hat ein Ansatz wie der Whatelys auch unangenehme Konsequenzen für die Anthropologie und damit für das Selbstverständnis des Menschen. Reales menschliches Denken und Urteilen ist ein sehr komplexer Vorgang, in den mehr eingeht als nur die wenigen logischen Prinzipien, die Whately mit der menschlichen Vernunft gleichsetzt. Werden alle „fremden“ Prinzipien aussortiert, dann verengt sich nicht nur das Feld der legitimen Erkenntnismöglichkeiten. Es entsteht zugleich eine Spaltung der Person in eine verengte Rationalität und einen Bereich irrationalen „Fühlens“. Das romantische Aufbegehren gegen den Rationalismus ist getragen von der Einsicht, dass die Marginalisierung dieses „Fühlens“ zu Unrecht erfolgt ist. Die Romantiker greifen aber darin zu kurz, dass sie die Grenzziehung zwischen Rationalem und „Irrationalem“ nicht in Frage stellen. Das Glaubensverständnis der Erfahrungsreligiosität, der Newman in seiner Jugend anhängt, hat in seiner Gefühlsbetonung einen romantischen Einschlag.

3. Newmans Ansatzpunkt: Eine Phänomenologie des Glaubens

Whatelys Logik will das Abbild des korrekten menschlichen Denkens sein. In diesem einen Punkt stimmt Newman mit ihm überein: Eine Erkenntnistheorie muss unter anthropologischen Vorzeichen und damit unter Einbeziehung der Psychologie der Erkenntnis entwickelt werden. Der entscheidende Fehler Whatelys besteht für Newman darin, den phänomenologischen Reichtum dieser Psychologie zu unterschätzen, wenn er das Denken auf die Regeln der Syllogistik beschränkt. Der Mensch und sein Denken müssen Ausgangspunkt der Untersuchung sein: „True philosophy deals with facts. We cannot make facts. All our wishing cannot change them. We must use them.“¹⁶

(1) Newmans Vorgehen gleicht der Weise, in der Aristoteles die menschliche Urteilsfähigkeit in der *Nikomachischen Ethik* einführt. Aristoteles unterscheidet zwischen Erkanntem schlechthin (*ta haplôs*) und für „uns“ (*ta hêmîn*).¹⁷ Dadurch entsteht ein Hiatus zwischen idealer Rationalität und einer Rationalität, die die menschlichen Existenzbedingungen zur Voraussetzung hat. Die anthropologische Grundlage der Erkenntnis gewinnt daher an Bedeutung.

(a) Der Mensch ist ein unfertiges Wesen, das zudem in einer veränderlichen, kontingenten Umwelt lebt. Ein wesentliches Charakteristikum

¹⁵ Vgl. z. B. L. Wittgenstein, Logisch-Philosophische Abhandlung. Tractatus Logico-Philosophicus. Kritische Edition, Frankfurt am Main 1998, 6.432.

¹⁶ Newman, University Sermons, 231; vgl. auch ebd., 224 f.

¹⁷ Vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea, Oxford 1894, 1095b2–5.

menschlicher Existenz ist daher das Streben (*orexis, ephesis*), das Aristoteles immer wieder als Ausgangspunkt seiner Untersuchungen dient. Für Aristoteles impliziert das Streben immer ein Objekt (*agathon ti*)¹⁸, wie zum Beispiel das Wissen¹⁹, und auch seine prinzipielle Erreichbarkeit. Auf diese Weise schließt das Streben auch immer einen proleptischen Akt auf das Objekt ein, ohne den es nicht möglich wäre.

(b) Auch die Wirklichkeit setzt ihrer rationalen Durchdringung durch den Menschen Grenzen. Wissenschaftliche Exaktheit ist daher kein absoluter Maßstab, sondern muss sich an den Möglichkeiten orientieren, die der Untersuchungsgegenstand (*hypokeimenê hylê*) vorgibt.²⁰ Nur rein intellektuelle, also logische und metaphysische Prinzipien haben eine feste rationale Struktur. Über materielle Gegenstände lässt sich nur in Generalisierung sprechen (*hôs epi to poly*),²¹ da es den Formen (*eidê*) nicht immer gelingt, die Materie ganz durchzugestalten. Insbesondere die Lebenswirklichkeit, in der Menschen ihre Handlungen setzen, ist von einem hohen Maß an Kontingenz geprägt. Hier ist nicht abstraktes Allgemeinwissen, sondern eine Vertrautheit mit der kontingenten Wirklichkeit (*empeiria*) erforderlich, die die richtige Einschätzung der konkreten Situationen ermöglicht.²²

(c) Entsprechend ist auch das Spektrum der Erkenntnisquellen in der *Nikomachischen Ethik* erweitert. Neben die Wahrnehmung (*aisthêsis*) und die Folgerung (*epagôgê*) treten die Gewöhnung (*ethismos*) und andere nicht genannte Verfahren.²³ Insbesondere der Erwerb der Prinzipien der ethischen Urteilsfähigkeit ist auf ein nachahmendes Training angewiesen, da sich ethische Urteile nicht in verallgemeinerter Form begründen lassen.

Es ist daher nicht überraschend, dass Aristoteles die menschliche Erkenntnisfähigkeit in eine Vielzahl von funktional unterschiedenen epistemischen Haltungen (dianoetischen Tugenden) auffächert. Die Fähigkeit des Menschen zur rationalen Erschließung der Wirklichkeit ist nicht angeboren und damit fest vorgegeben, sondern muss – wie alle Haltungen (*hexeis*) – in ihrer gegenstandsspezifischen Form erworben werden. Aristoteles geht zwar davon aus, dass die epistemischen Haltungen vor allem durch expliziten Unterricht (*didaskalia*) und nicht durch Übung (*ethos*) wie die ethischen Haltungen erworben werden, fügt aber die Einschränkung „meistens“ (*to pleion*) hinzu.²⁴ Insbesondere die handlungsrelevanten rationalen Operationen wie die der Klugheit (*phronêsis*), die ihre Urteile auf die Erfahrung mit dem konkreten Gegenstand stützt und sie daher nicht begründen kann, be-

¹⁸ Vgl. ebd. 1094a20 f. und 1094a1–3.

¹⁹ Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysica*, Ausgabe Oxford 1957, 980a21.

²⁰ Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1094b12–14.

²¹ Vgl. ebd. 1094b21.

²² Vgl. ebd. 1142a14–18.

²³ Vgl. ebd. 1098b3 f.

²⁴ Vgl. ebd. 1103a14–18.

dürfen der Einübung.²⁵ Im Gegensatz etwa zur Mathematik ist die Klugheit nicht durch expliziten Unterricht vermittelbar. Außerdem spielt auch die ethische Formierung selbst in zweierlei Hinsicht eine wichtige Rolle für das Erfassen der ethischen Prinzipien. Zum einen können diejenigen, die über einen gut geformten (ethischen) Charakter verfügen, ethische Prinzipien offenbar als etwas ihnen „Kongeniales“ erfassen.²⁶ Zum anderen erleichtert ein guter Charakter die Identifikation solcher Prinzipien.

(d) Wenn sich die Prinzipien des klugen Urteilens nicht durch explizite Gründe erläutern lassen, ist ein indirektes Verfahren der Explikation notwendig. Aristoteles erläutert die praktische Urteilsfähigkeit mit einem bestimmten Personentypus. Er greift dazu den Terminus der „idealen Persönlichkeit“ (*spoudaios*) auf, der traditionell den Adligen charakterisiert, verschiebt aber den Schwerpunkt von der physischen zur geistigen Exzellenz. Insofern tritt die ideale Persönlichkeit in der *Nikomachischen Ethik* vor allem als der kluge Mensch (*phronimos*) in Erscheinung.²⁷ Eine Analyse der Klugheit muss daher mit einer Betrachtung derjenigen *Personen* beginnen, die wir als klug *bezeichnen*.²⁸ Diese Fokussierung auf die urteilende Person bedeutet mehr als nur die Wahl des Ausgangspunkts der Untersuchung. Aristoteles beantwortet damit zugleich die Frage nach dem Maßstab des richtigen Urteils über das Erstrebenswerte: Dieser Maßstab (*kanôn kai metron*) ist der urteilende Mensch selbst.²⁹ Solche Werturteile können nun aber – je nach charakterlicher Konstitution – sehr verschieden ausfallen. Aristoteles steht daher vor der Frage, ob es unter diesen Umständen noch objektiv (*kat' alêtheian*) richtige und falsche Werturteile geben kann. Seine Antwort lautet, dass objektiv werthaft ist, was dem guten Menschen (*spoudaios* beziehungsweise *phronimos*) als werthaft erscheint. Die ethische Qualität des Charakters ist im gleichen Sinne objektiv, wie es das sensorische Empfinden des Gesunden im Vergleich zu dem des Kranken ist. (e) Dass diese anthropozentrische Begründung der Ethik immer wieder mit einem gewissen Unbehagen zur Kenntnis genommen wurde, ist nicht erstaunlich.³⁰ Es ist daher von großer Wichtigkeit, ein verlässliches Kriterium an die Hand zu bekommen, das die Identifikation des idealen, klugen Menschen ermöglicht. Tatsächlich arbeitet Aristoteles implizit mit einem solchen Kriterium: Die Anwendung von Termini wie *spoudaios* und *phronimos* ist durch den Sprachgebrauch und damit den *Common Sense* der Sprechergemeinschaft geregelt. Auf diese Weise scheint das Problem aber nur verscho-

²⁵ Vgl. ebd. 1095a2 f., 1095b6 f., 1142a11–16.

²⁶ Vgl. ebd. 1095b7 f. Dahinter steht das ontologisch-erkenntnistheoretische Prinzip, dass Gleiches das Gleiche erkennt (ebd. 1139a9–11).

²⁷ Vgl. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris 2009, 50.

²⁸ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1140a24 f.

²⁹ Vgl. ebd. 1113a20–33.

³⁰ Vgl. Aubenque, 44; F. Dirlmeier, *Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzung und Kommentar*, Darmstadt 1991, 284.

ben zu sein. An die Stelle des Individuums als Maßstab tritt das Kollektiv. Dass dessen Vorstellungen vom idealen Charakter keineswegs kulturübergreifend sein müssen, zeigt gerade die Auswahl der in der *Nikomachischen Ethik* diskutierten Charakterzüge.³¹ Es dürfte auch Aristoteles klar gewesen sein, dass ein gesellschaftlicher *Common Sense* den angemessenen Gebrauch dieser wertenden Begriffe nicht garantiert. Er schlägt diesen Weg vor allem aus zwei Gründen ein: Es gibt *erstens* keine prästabilierte werthafte Ordnung des Kosmos wie in der platonischen *Politeia*. Folglich sind die Werturteile, die das gute Leben ermöglichen sollen, an die konkreten individuellen Kontexte gebunden. Daher sind wir *zweitens* – und das ist für unsere Überlegungen der wichtigere Punkt – beim Erlernen auf die Maßstäbe der Gemeinschaft, die uns ethisch sozialisiert, angewiesen. Wenn ethisches Urteilen nicht durch die intellektuelle Ableitung aus einer im Grunde immer schon bekannten objektiven Idee des Guten gewährleistet wird, ist der Mensch auf eine *angeleitete* Einübung (*ethismos*) in die ethischen und ethisch relevanten dianoetischen Haltungen angewiesen. Die Einsicht, was als nachahmenswerte Haltungen zu gelten hat, setzt bereits das Erfassthabe der ethischen Prinzipien voraus. Sie kann also nur im Rückblick reflektiert werden. Die ethische Bildung (*paideia*) gleicht darin der „Abrichtung“ in Wittgensteins explizit antiplatonischer Theorie des Spracherwerbs.³²

(2) Newmans *University Sermons* sind von der Grundannahme getragen, dass der Glaubensakt dem Werturteil verwandt ist.³³ Es handelt sich um ein Urteil unter den Bedingungen der Kontingenz, das *auch* einen wertenden Aspekt hat.

(a) Das christliche Glaubensgut liegt nicht als abstraktes, erschließbares metaphysisches System vor, sondern in der konkreten Gestalt geschichtlicher Erzählungen. Die Bibel ist Newmans primärer Zugang zur Welt des Glaubens. Die theoretische Durchdringung des Glaubensgutes mit Hilfe metaphysischer Begrifflichkeiten kann sich Newman in dieser Zeit bestenfalls als apologetisches Mittel vorstellen, das den Christen im Kampf gegen rationalisierende Häresien aufgezwungen wird.³⁴

(b) Ein adäquates Urteil über das Glaubensgut wird daher nicht durch die Exzellenz der spekulativen theoretischen Vernunft getragen, sondern durch die Ausbildung jener Fähigkeiten ermöglicht, die so oder ähnlich auch bei konkreten Werturteilen zur Anwendung kommen.

Wie Aristoteles versteht auch Newman die Ausrichtung auf Erkenntnis als anthropologische Konstante. Jede ins Bewusstsein tretende Idee (*idea*),

³¹ Vgl. z. B. D. Ross, Aristotle, Abingdon/New York 1995, 215; entsprechend Newman, *University Sermons*, 28.

³² Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, kritisch-genetische Edition, Darmstadt 2001, § 5.

³³ Vgl. Newman, *University Sermons*, 56 f., 224.

³⁴ Vgl. J. H. Newman, *Letters and Diaries II*, Oxford 1979, 15 f.; J. H. Newman, *Autobiographical Writings*, London/New York 1956, 211.

sei es über die Wahrnehmung oder als Aussage, fordert eine Beurteilung und Integration in den Gesamthorizont des Wissens im weitesten Sinn ein.³⁵ Denn das Erkennen einer solchen Idee ist untrennbar mit der (inneren) Wahrnehmung ihrer Bezüge zum bisherigen Wissen verbunden, sodass die geistige Beschäftigung mit einem Gegenstand genauso unvermeidlich auf eine Zustimmung oder Ablehnung zuläuft wie die (äußere) Wahrnehmung auf ein Wahrnehmungsurteil.³⁶ Es ist die Notwendigkeit zu handeln, die dieses Urteil unvermeidlich macht.³⁷ Und da religiöse Überlieferungen praxisrelevant sind, gehört auch die Bewertung ihrer Wahrheit in diese Kategorie.³⁸

Wie Aristoteles geht Newman davon aus, dass der (ethische) Charakter eines Menschen erkenntnistheoretisch relevant ist. Daher ist die Charakterbildung durch die Einübung einer bestimmten Praxis ein wichtiges Kriterium der geistigen Formung des Menschen und Voraussetzung eines verantworteten Glaubensaktes.

Da sich die Regeln einer solche Urteilsbildung nicht abstrakt wiedergeben lassen, ist auch Newman auf die Konkretion dieser Urteilsfähigkeit in einzelnen Personen angewiesen. Der Begriff des Glaubens lässt sich am besten erschließen, wenn man sich einen Personentypus vor Augen stellt, der die Fähigkeit zum richtigen Glaubensurteil exemplifiziert. Die personale Konkretion (*method of personation*) ist für Newman das wichtigste Mittel der Weitergabe der christlichen Lehre und Existenzweise.³⁹ Fehlentwicklungen in der Ethik der Antike wie in der Gegenwart werden darauf zurückgeführt, dass bei der Entwicklung der ethischen Urteilsfähigkeit abstrakte Prinzipien die vorbildlichen personalen Repräsentationen ersetzt haben. Newmans Werk ist von prägnanten psychologischen Skizzen durchzogen, die sowohl erfolgreiche als auch verfehlte Formen des religiösen Charakters und damit der religiösen Urteilsfähigkeit beschreiben. Die Kohärenz der erkenntnistheoretischen Ausführungen wird nicht durch begrifflich-systematische Geschlossenheit sichergestellt, sondern durch den Gegenstand selbst. Der *Common Sense*, aus dem heraus der religiöse *spoudaios* und damit der Maßstab für das richtige Werturteil identifiziert wird, ist für Newman – und die Hörer der *University Sermons* – in der Heiligen Schrift niedergelegt. Dadurch ergibt sich ein Dreischritt. Am Anfang steht das Eintreten beziehungsweise Einbezogenwerden in die Tradition. Erst

³⁵ Vgl. *J. H. Newman*, *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles*, Eugene 1998, 101; *J. H. Newman*, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, Notre Dame, 1989, 33.

³⁶ Vgl. *J. Locke*, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, IV, 20, 717: „Assent is no more in our Power than knowledge. When the Agreement of any two *Ideas* appears to our Minds, whether immediately, or by the Assistance of Reason, I can no more refuse to perceive, no more avoid knowing it, than I can avoid seeing those Objects, which I turn my Eyes to, and look on in day-light.“

³⁷ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 228.

³⁸ Vgl. *B. Pascal*, *Pensées*, Paris 2000, 461; *W. James*, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York 1956, 3.

³⁹ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 28–31.

dann ist ein rational verantworteter Glaubensakt möglich, der sich in einem dritten Schritt zu einem tieferen Verstehen (*wisdom*) ausweiten kann.

4. Charakter und Erkenntnis

(1) *Biblische Terminologie.* Die Trennung von Glaube und Vernunft, die die frühen Predigten durchzieht, hat ihre Wurzeln offenbar nicht zuletzt im deutlichen Bewusstsein der Kluft, die zwischen den rationalistischen Deutungen des Glaubens und der Sprache der Bibel besteht. Newmans Ausführungen können daher auch als Versuche gelesen werden, biblische Termini wie „Herz“ oder „Geist“ in ihrer Funktion als Organe des Glaubens und des Unglaubens zu explizieren. In der Heiligen Schrift findet er auch die Absetzung des Glaubens gegen die „Weisheit dieser Welt“. ⁴⁰ Das Wort „Herz“ dient als Ausdruck für die geistige Person in allen ihren Aspekten. Daher kann das Wort sowohl das Phänomen des Gewissens bezeichnen ⁴¹ als auch – besonders in den späteren Jahren – kognitive Funktionen. ⁴² Vor allem wird Newman den biblischen Terminus als charakterliche Ausstattung entfalten. Intellektuelle Akte, wie der Erwerb systematischen Wissens (*philosophy*), aber auch der Glaube sind auf eine bestimmte ethische Disposition angewiesen. ⁴³

(2) *Ethische Voraussetzungen der Erkenntnis: Charakterzüge vom sôphrosynê-Typus.* Das Verhältnis von Charakter und Wissenschaftlichkeit entwickelt Newman in der Predigt *The Philosophical Temper*. Das Problem, dass die ethische Urteilsbildung durch die mit ihren Gegenständen verbundene emotionale Färbung korrumpiert werden kann, ⁴⁴ löst Aristoteles durch die Forderung, der ethische Charakterzug des rechten Maßes (*sôphrosynê*) müsse die kluge Urteilsfindung schützen. ⁴⁵ Dass emotionale Faktoren nicht nur ethische Überlegungen, sondern auch philosophische und naturwissenschaftliche Erörterungen beeinflussen, ist ein bedeutender Topos frühneuzeitlicher Denker. ⁴⁶ Von ihnen – insbesondere von Bacon und Locke – übernimmt Newman die Forderung, dass der Fortgang der Wissenschaften durch eine Reihe von ethischen Haltungen gestützt werden muss. Es lassen sich drei Typen von Charakterzügen mit einer solchen Schutzfunktion unterscheiden. (a) Der aristotelischen *sôphrosynê* im engeren Sinne entsprechen die Charakterzüge von Maß und Vorsicht. Zu diesen wissenschaftlichen Sorgfaltspflichten zählt Newman aber auch die Demut, die die

⁴⁰ Vgl. z. B. *Newman*, *University Sermons*, 202 (1 Kor 1,27); ebd. 54 (Mt. 11,19); ebd. 178 (1 Kor 1,18–21; Röm 10, 8.17).

⁴¹ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 138 (Ez 18,31), 146 f., 149.

⁴² Zum „Erwägen des Herzens“ (aus Lk 2,19.51) vgl. *Newman*, *University Sermons*, 312 f.

⁴³ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 239.

⁴⁴ Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1095a8–12.

⁴⁵ Vgl. ebd. 1140b11 f.

⁴⁶ Vgl. *L. T. Zagzebski*, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996, 168–174; *S. James*, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford 1997, 157–200.

echten Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit anerkennt. (b) Zudem betont er die Notwendigkeit des Ernstes der Ausrichtung auf die Wahrheit und der Geduld. Sie entsprechen in etwa der Tugend der Beharrlichkeit und Ausdauer angesichts von Widerständen (*andreia*). Platon hat ihre Bedeutung für die Ausbildung der Philosophen hervorgehoben.⁴⁷ Diese Haltungen ermöglichen es, die Extreme von skeptischer Liebe zum Paradoxen und der sturen Anhänglichkeit an Systeme und Autoritäten zu vermeiden. (c) Newman ergänzt diese beiden klassischen Charakterzüge um den Gemeinschaftsgeist. Es geht dabei nicht nur darum, dass wissenschaftlicher Fortschritt auf die Kooperation innerhalb einer *scientific community* angewiesen ist und dass die Forschung eine gemeinschaftliche und geschichtliche Dimension hat, die, wie sich später zeigen wird, Implikationen für die religiöse Erkenntnisgewinnung, die nicht privatisiert werden kann, nach sich zieht. Es geht dabei auch um die Herausbildung des angemessenen, verantworteten Vertrauens in das Zeugnis anderer.

(3) *Die kognitive Funktion der Charakterzüge.* Charakterbedingte Handlungen setzen einen kognitiven Akt (*meta logou* und *kata logon*⁴⁸) voraus. Newman entwickelt dieses aristotelische Motiv in zwei Richtungen. Zum einen beschreibt er die Urteilsfähigkeit in einer kontingenten Welt, die er zunächst eher als wahrnehmungsartigen Akt auffasst (*cultivated moral perception*⁴⁹) und später immer mehr als erwägende Überlegung begreift.⁵⁰ Zum anderen greift Newman die Idee einer die Erkenntnis leitenden „Kongenialität“ zwischen dem Charakter des Erkenntnissubjekts und dem Erkenntnisgegenstand auf.⁵¹ Die Kenntnis, die die Schafe von der Stimme des Hirten haben (Joh 10,1–10), deutet Newman als Folge der richtigen charakterlichen Formung der Erkennenden (*right state of heart*), die ihnen die Stimme vertraut und das heißt hier glaubwürdig erscheinen lässt.⁵² Der Charakter wird damit zum Träger der weltanschaulichen Grundlagen, die Newman als „vorausgehende Wahrscheinlichkeit“ (*antecedent probability*) bezeichnet. Es handelt sich um ein Geflecht aus Einstellungen, Auffassungsgewohnheiten, Anschauungen und Hintergrundwissen.⁵³ Einige Züge dieses Geflechts haben nur eine schwache Wirkung, die leicht aufgehoben werden kann.⁵⁴ Andere gehören zu jenen grundlegenden Sicherheiten, die menschliches Leben überhaupt erst ermöglichen und die Wittgenstein in seinen Aufzeichnungen *Über Gewissheit* analysiert hat. Newman verweist in diesem Zusammenhang auf das Grundvertrauen in die Verlässlichkeit der Sinne, des Gedächtnisses,

⁴⁷ Vgl. Platon, *Politeia* (Opera IV), Ausgabe Oxford 1979, 502d9–d5.

⁴⁸ Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1144b23 und 27.

⁴⁹ Vgl. Newman, *University Sermons*, 59; und *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1142a25–30.

⁵⁰ Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1140a30 f.

⁵¹ Vgl. ebd. 1095b6–8; 1139a11 f.

⁵² Vgl. Newman, *University Sermons*, 234 f.

⁵³ Vgl. ebd. 258.

⁵⁴ Vgl. Newman, *Miracles*, 101 f.

von Mitteilungen und der Vernunft, aber auch ein Grundvertrauen in die Stabilität der Natur.⁵⁵ Dass Newman sie dem Charakter zuordnet, begründet sich aus ihrer affektiven Natur. Überzeugungen (*convictions*) sind eng verflochten mit Gefühlen, Geschmack und Wünschen (*feelings, tastes, wishes*),⁵⁶ und die aristotelischen Tugenden verstehen sich als korrekte Justierung der Affekte, die ein Urteil über das Bestehen von Tatsachen enthalten.⁵⁷

(4) *Die Herausbildung des Charakters.* Der Charakter und die einzelnen Haltungen, aus denen er besteht, sind das Produkt einer immer wieder geübten Praxis, durch die bestimmte Handlungsmuster eingeschliffen werden.⁵⁸ Mit dem aristotelischen Begriff des Charakters antwortet Newman auf die Probleme zweier alternativer Konzeptionen des christlichen Selbstverständnisses. Die evangelikale Erfahrungsreligiosität, die Newman in seiner Jugend praktiziert hat, macht die christliche Existenz an starken emotionalen Erlebnissen fest, die sich allerdings nur schwer dauerhaft aufrechterhalten lassen. Ihr Wert besteht vor allem darin, in der Anfangsphase eines religiösen Lebens, das noch nicht habituell gesteuert wird, Handlungsimpulse bereitzustellen. Ziel der religiösen Bildung ist es aber, sie durch konsequentes Handeln in feste Haltungen (*principles*) zu transformieren und damit zu verstetigen.⁵⁹ Für die Interpretation dieses Vorgangs bieten sich die die Affekte regulierenden aristotelischen Haltungen (*hexeis*) als Erklärungsmodell an. Ein ähnliches Problem erwächst aus einem liberalen Konzept der Willensfreiheit, das Newman exemplarisch am biblischen König Saul erläutert.⁶⁰ Der freie Wille wird hier als ungebundene, willkürliche Entscheidungsmacht verstanden. Dieser Wille ist ähnlich wie die Emotionen in den Charakter des Menschen zu integrieren. Um nicht in ein selbstzerstörerisches Freiheitspathos zu verfallen,⁶¹ muss auch der Wille durch habituelle Gewöhnung in seinem Spielraum eingeschränkt und dadurch reguliert werden.⁶² Der Wille wird im christlich geformten Charakter zum Glaubensgehorsam befähigt. Die Einbindung des Willens in den Charakter hebt genauso wenig wie die kontingenten Handlungsumstände die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen auf, weil das „Prinzip“ (*archê*) der Handlung im Menschen selbst liegt.⁶³ Auf die gleiche Weise interpretiert

⁵⁵ Vgl. Newman, University Sermons, 113 f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 226, 297.

⁵⁷ Vgl. Aristoteles, Ars Rhetorica, Ausgabe Oxford 1959, 1378a30–32.

⁵⁸ Vgl. Newman, University Sermons, 52, 107, 296. Zu dieser Einübung kann allerdings auch das Verinnerlichen und Befolgen von Maximen gehören, wie sie in der christlichen Überlieferung zu finden sind (vgl. ebd. 45 f.).

⁵⁹ Vgl. Newman, Parochial Sermons, I, 18, 153; und I, 9, 80.

⁶⁰ In dieser Rolle tritt er nicht nur in Newman, University Sermons, 156–175, sondern auch in Newman, Parochial Sermons, III 3, 504–512, auf.

⁶¹ Vgl. Newman, University Sermons, 42, und auch Newman, Historical Sketches II, London 1899, 142–144. Hier werden die Gefahren des romantischen Charakters, wohl am Beispiel Lord Byrons, beschrieben.

⁶² Vgl. Newman, University Sermons, 52 f.

⁶³ Vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea, 1111a22–24 zur Bestimmung des Willentlichen (*hekou-*

Newman auch die Entfaltung des Gewissens. Es ist zunächst nur als Anlage vorhanden, das der Bildung (und das heißt, der habituellen Durchformung) bedarf, um urteilsfähig zu werden.⁶⁴ Der Blick auf das aristotelische Konzept des Charakters ermöglicht es Newman, einen erkenntnistheoretischen Rahmen für den Glauben zu entwickeln, der rational-erwägende, handlungsleitende habituelle, emotionale und voluntative Momente als integrale Bestandteile zusammenführt. Newman überwindet damit die Spaltung der Person, für die Rationalismus und Romantizismus stehen.

5. Formen der Rationalität

Ausgangspunkt für seine Suche nach einer angemessenen Phänomenologie der Erkenntnis ist die Einsicht, dass das konventionelle Verständnis von Vernunft nicht dazu geeignet ist, den Glauben als religiösen Grundakt zu beschreiben. Newman muss daher das Spezifische der religiösen Urteilsfähigkeit herausarbeiten und dessen Verhältnis zur Rationalität bestimmen. In den *University Sermons* lassen sich dabei drei Phasen unterscheiden.

(1) Eine „moralische“ Urteilskraft als Alternative zur formalen Vernunft. Bis zur zehnten Universitätspredigt akzeptiert Newman Whatelys Konzeption der Vernunft, stellt ihr aber ein weiteres Urteilsvermögen zur Seite. Da Aristoteles nur wenig darüber sagt, wie das kluge Urteil zustande kommt, muss Newman nach alternativen Erklärungsmodellen suchen.⁶⁵ In der vierten Predigt führt Newman den *Moral Sense* als Ergänzung zu Wahrnehmung und Vernunft ein. Dieser Begriff geht auf Francis Hutcheson zurück, der damit die Fähigkeit des Menschen bezeichnet, wahrgenommenen Sachverhalten eine korrekte moralische Wertung zuzuweisen. Es handelt sich dabei allerdings nicht um ein Vernunfturteil, sondern um eine unfehlbare spontane emotionale Reaktion. Erziehung, andere Emotionen oder Vernunft können diesen ethischen Sinn zwar überlagern, aber niemals umpolen. Zum Anwendungsbereich von Newmans *Moral Sense* gehören sowohl Wert- als auch Glaubensfragen.⁶⁶ Es sind vor allem die Schnelligkeit und Sicherheit sowie der motivierende Charakter dieses Vermögens, die Newman hervorhebt und die sie von der Vernunft unterscheiden. Das Konzept des *Moral Sense* in der vierten Predigt ist ein Torso, der viele Fragen unbeantwortet lässt. Die terminologische Anlehnung an Hutcheson und die explizite Abgrenzung gegenüber der (verengten) Konzeption der Vernunft scheinen dem Glauben aber nur einen sehr prekären epistemischen Status zuzugestehen.

sion). Newman, *University Sermons*, 140 f., bezieht sich direkt auf die „Nikomachische Ethik“.

⁶⁴ Vgl. Newman, *University Sermons*, 18–21.

⁶⁵ Vgl. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis 2004, 19–27, 92–100, 133–136, 140.

⁶⁶ Der Grund dafür dürfte die Verbindung von religiöser und moralischer Einsicht im Gewissen sein, wobei das Verhältnis des *Moral Sense* zum Gewissen unklar bleibt.

(2) *Informelles Denken*. In der elften Predigt nimmt Newman eine terminologische Revision vor, die sich als fruchtbar erweisen wird. Er führt eine weite Bestimmung der Vernunft ein, die es erlaubt, den Gegensatz zum Glauben aufzuheben. Unter Vernunft versteht Newman nun jeden geistigen Prozess, der von etwas Bekanntem zu einer neuen Einsicht voranschreitet.⁶⁷ Newman verquickt diese Bestimmung regelmäßig mit einer etwas engeren Definition: Vernunft ist dann die Fähigkeit, über die engen Grenzen des unmittelbar Wahrgenommenen und – so ist wohl zu ergänzen – die Erinnerung daran auszugreifen.⁶⁸ Der Anwendungsbereich (*range*) der Vernunft ist prinzipiell unbegrenzt, erstreckt sich also über die ganze Wirklichkeit. Der Treffsicherheit ihres Urteils (*power*) sind hingegen Grenzen gesetzt. Die Vernunft ist damit als Komplement der Wahrnehmung konzipiert, die im Nahbereich, in dem unsere Sinne arbeiten, verlässliche Urteile fällt.

Die engere Bestimmung der rationalen Wirklichkeitserschließung knüpft offenbar an Locke an, der die Vernunft (*reason*) als angeborene Urteilskraft (*sagacity, illation*) interpretiert, die unser Wissen über den Bereich des unmittelbar Wahrgenommenen erweitert.⁶⁹ Dieses Urteilsvermögen als angeborene Fähigkeit grenzt Locke zum Ärger Whatelys⁷⁰ deutlich gegen die Syllogistik ab, die er als unhandliches und letztlich unnötiges Werkzeug charakterisiert, da offenkundig auch Menschen ohne Kenntnisse in formaler Logik korrekte Urteile fällen. Diese Abkehr von traditionellen Vorstellungen der Rationalität ist eine Konsequenz der empiristischen Erkenntnistheorie. Sie deutet die Ideen, die durch Wahrnehmung entstehen, als anschauliche und damit phänomenologisch reiche Objekte (*particulars*) und nicht als abstrakte Allgemeinbegriffe, wie sie die Syllogistik braucht.⁷¹ Dies führt dazu, dass Denken wie eine innere Wahrnehmung konzipiert wird. Die Vernunfttätigkeit besteht dann in einem „Betrachten“ und Vergleichen dieser Ideen auf Übereinstimmung und Abweichung. Das Erkennen dieser Beziehung hat den Charakter eines „Sehens“ und unterscheidet sich nicht wesentlich von einem Wahrnehmungsurteil. Bei klarer „Sicht“ und klarer Sachlage entsteht Wissen. Lassen sich die Zusammenhänge zwischen den Ideen nicht präzise wahrnehmen, bildet sich ein Wahrscheinlichkeitsurteil, d. h. eine Meinung. Dieses Vergleichen von Ideen ist kaum als linearer Prozess vorstellbar.

Lockes Vernunftmodell erlaubt es Newman, die Leerstellen in der Konzeption der spontanen moralischen und religiösen Urteilskraft zu füllen und in verschiedene Operationen aufzufächern. Newman illustriert das Konzept des informellen Folgerns mit Hilfe der alpinistischen Metapher eines Bergsteigers, der eine Felswand erklimmt:

⁶⁷ Vgl. Newman, *University Sermons*, 223, 231, 256, 258, 290.

⁶⁸ Vgl. ebd. 206 f., 256. Newman lehnt sich hier wahrscheinlich an Locke, IV, 17, 669, an.

⁶⁹ Vgl. ebd., IV, 17, 668–675.

⁷⁰ Vgl. Whately, 6 f.

⁷¹ Vgl. M. Ayers, *Michael Locke. Epistemology and Ontology*, London/New York 1991, Teil I, 44–51, und Locke, I, 1, 47.

The mind ranges to and fro, and spreads out, and advances forward with a quickness which has become a proverb, and a subtlety and versatility which baffle investigation. It passes on from point to point, gaining one by some indication; another on a probability; then availing itself of an association; then falling back on some received law; next seizing on testimony; then committing itself to some popular impression, or some inward instinct, or some obscure memory; and thus it makes progress not unlike a clamberer on a steep cliff, who, by quick eye, prompt hand, and firm foot, ascends how he knows not himself; by personal endowments and by practice, rather than by rule, leaving no track behind him, and unable to teach another. [...] Reasoning, then, or the exercise of Reason, is a living spontaneous energy within us, not an art.⁷²

Newmans Konzeption der Vernunftoperation hat in der *Grammar of Assent* (1870) eine dreiteilige Struktur. Sie besteht aus mindestens einem „Ausgangsobjekt“, dem Akt des Schlussfolgerns und der Konklusion. Diese Dreiteilung erscheint auch im Vorwort der *University Sermons* von 1871.⁷³ Als Ausgangsobjekte oder informelle „Prämissen“ treten in den Universitätspredigten gedankliche Konstrukte (*ideas, knowledge, truths*), aber auch die ihnen korrespondierenden Sachverhalte (*facts, events, things*) auf. Sie können auch einfach durch ihre Funktion als Ausgangspunkte der Folgerung (*grounds*) bestimmt werden. Im Rückblick hat Newman das Informelle an dieser Art von Schlüssen mit der Schwierigkeit erklärt, ihren Mittelbegriff zu explizieren.⁷⁴ Die Metapher des Kletterers legt jedoch nahe, dass das Bild eines – wenn auch informellen – Syllogismus im Grunde irreführend ist. Die Ausgangsprämissen sind nämlich keine Allgemeinbegriffe, in denen die Konklusion bereits enthalten ist. Der Denkende bewegt sich vielmehr über die Oberfläche der Wirklichkeit von Einzelsachverhalt zu Einzelsachverhalt fort.

Zu dieser informellen „Klettertechnik“ gehören folgende Elemente: (a) Durch den Verzicht auf den Rekurs auf Allgemeinbegriffe hat dieses Vorschreiten einen proleptischen Charakter. Die „Konklusion“ ähnelt zunächst einer hypothetischen Setzung. Das erklärt, warum die Reichweite der Vernunft unbegrenzt ist – insofern nämlich alle Sachverhalte in der Wirklichkeit miteinander verkettet sind –, und auch, warum ihre Treffsicherheit beschränkt ist. (b) Was dieses Ausgreifen möglich macht und der „Konklusion“ Gewicht verleiht, ist die Fähigkeit des informell Denkenden, Ausgangs- und Zielaussage gewissermaßen in ihrem Zusammenhang wahrzunehmen. Diese Zusammenhänge können vielfältiger Art sein und entziehen sich daher einer Systematisierung. Sie sind teils angeboren (Instinkt, Vertrauen in das Gedächtnis), teils erworben (wie das erlernte Gesetz). Wenn an die Stelle von hierarchischen Ableitungen des Partikularen aus dem Allgemeinen eine netzartige Struktur der Wirklichkeit tritt, die das Denken nachzeichnet, ist es auch erklärbar, warum eine (informelle) Folgerung auf verschiedenen Wegen gezogen werden kann und wie sich diese Wege gegenseitig kumulativ ergänzen und stärken. (c) Whately bestimmt die Logik und damit das Denken als

⁷² Newman, *University Sermons*, 257.

⁷³ Vgl. ebd. xi.

⁷⁴ Vgl. ebd. xiii.

Wissenschaft (*science*) und Technik (*art*).⁷⁵ Newman charakterisiert das Denken hingegen als „lebendige, spontane Betätigung“ (*living spontaneous energy*). Diese Kennzeichnung sagt mehr aus als nur die Unmöglichkeit, ein explizites, systematisches Regelwerk für die Vernunfttätigkeiten zu formulieren. Die begriffliche Unterscheidung verschiedener Seelenvermögen rationaler und nicht rationaler Art, die in verschiedener Form im Laufe der Philosophiegeschichte vorgetragen wurden, bergen die Gefahr in sich, dass diese Vermögen und ihre Operationen nur noch jeweils für sich gesondert betrachtet werden. Für Newman ist Denken (*reasoning*) der Oberbegriff für alle Vollzüge der menschlichen Existenz, durch die Wirklichkeit auf nicht sinnliche Weise erschlossen wird. Dieser Zugang über die Betrachtung menschlicher Praxis erleichtert es Newman, die Vernetzung des Denkens mit anderen Vollzügen menschlicher Existenz in den Blick zu nehmen. (d) Auch wenn Denken als spontaner menschlicher Vollzug eingeführt wird und es sich nicht wie eine Technik mit festen Regeln lehren lässt, kann es durch Übung und Erfahrung verbessert werden. Diese Übung lässt sich auch durchaus – z. B. in einer Universität – anleiten. Die wichtigste Vermittlungsform ist jedoch das Tutorium, das das Selbststudium begleitet, und nicht die Vorlesung. Ziel ist die Ausbildung der richtigen dianoetischen Haltungen.

Newman führt die Methode des informellen Denkens zunächst als Sonderform der Erkenntnisgewinnung in jenen Gebieten ein, von denen traditionell angenommen wird, dass sie einer präzisen Untersuchung nicht zugänglich sind.⁷⁶ Dazu zählen insbesondere Ethik, Ästhetik und Religion.⁷⁷ Er erkennt aber bald, dass auch in Wissenschaften, die deduktiv arbeiten wie die Mathematik, neue Einsichten oft durch einen informellen Vorgriff gewonnen werden.⁷⁸ Das proleptische Verfahren hat Ähnlichkeit mit der Hypothesenbildung und -überprüfung in den neuzeitlichen Naturwissenschaften – nur dass sie hier in einen einzigen Akt zusammengezogen sind. Newmans eigentliches Interesse gilt hierbei vor allem dem zweiten Aspekt. Denn die zu überprüfende „Hypothese“ ist in Form der religiösen Überlieferung schon vorgegeben. Das Ziel der informellen Erschließung ist daher in erster Linie die Zustimmung.

Die Verwandtschaft mit der Methode der Hypothesenbildung und -überprüfung verweist uns auf ein weiteres Problem. Warum sollte eine auf „schwachen“ nicht deduktiven Annahmen beruhende Folgerung zu einem definitiven Urteil führen? Newman gesteht ja selbst zu, dass die Treffsicherheit des Denkens begrenzt ist. Warum bleibt am Ende des Nachdenkens nicht eine hypothetische Aussage stehen? Der modernen Religionsphilosophie steht mit dem Bayesschen Theorem ein Mittel zur Verfügung, das Ergebnis

⁷⁵ Vgl. *Whately*, 1.

⁷⁶ Vgl. *Aristoteles*, *Ethica Nicomachea*, 1094b11–14, 23–27

⁷⁷ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 183 f.

⁷⁸ Vgl. ebd. 217.

von solchen Probabilitätsargumenten als Verhältnis von Wahrscheinlichkeiten auszudrücken. Newman hingegen scheint sich nur ein eindeutig bestimmtes Urteil vorstellen zu können. John Locke versucht das Problem dadurch zu lösen, dass er eine Abstufung der Zustimmung proportional zum Begründungsgrad einführt, die vom sicheren Wissen (*knowledge*) zu den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit (*probability*) geht. Eine psychologisch fundierte Erkenntnistheorie, wie die Lockes, kann diese Grade aber nicht als Modaloperatoren verwenden, sondern muss sie als Bewusstseinszustände deuten. Newman wird diese Lösung in der *Grammar of Assent* explizit kritisieren,⁷⁹ denn er unterscheidet deutlicher als Locke zwischen der logischen und der psychologischen Seite der Erkenntnis. Die das Urteil begleitenden psychischen Befindlichkeiten wie das Gefühl der Gewissheit, durch das Wissen gekennzeichnet ist, oder die Furcht vor Irrtum, die zur Meinung gehört, gehen nicht in den Begriff des Urteils (beziehungsweise der Zustimmung) ein.⁸⁰ Auf eine *wahrscheinliche* Konklusion kann daher ein affirmatives, die *Wahrheit* der Proposition feststellendes Urteil folgen.

6. Der Glaube und seine Gründe

Zu Beginn der elften *University Sermon* nimmt Newman zwei zeitgenössische Konzepte der Glaubensbegründung in den Blick, von denen das erste dem Rationalismus, das zweite seinem liberalen Nachfolger zugeordnet werden kann. Da ist zum einen die klassische zweistufige Konzeption der *Analysis fidei*, bei der in einem ersten Schritt die Vernunft die Gründe (*evidence*) für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung untersucht, auf den dann als zweiter Schritt ein separater Akt oder eine separate Einstellung des Glaubens folgt.⁸¹ Newman verwirft diese Lösung, weil sie nicht der biblischen und empirischen Phänomenologie des Glaubens entspricht, die diesen als einen in sich vollständigen Akt erscheinen lässt.⁸² Die zweite Konzeption der Glaubensbegründung geht zwar von einem vollständigen Glaubensakt aus, interpretiert ihn aber als einen auf schwachen Gründen beruhenden Vernunftschluss (*weak reason*). Glaube ist dann so etwas wie eine Mutmaßung.

Ist eine solche Deutung des Glaubens nicht der natürliche Preis, den man für die Absage an den theologischen Rationalismus und dessen Möglichkeiten zur Begründung des Glaubens zu zahlen hat? Newman ist sich dieser Schwierigkeiten bewusst. Er arbeitet daher die Eigenheiten des Glaubens durch seine Unterscheidung von drei benachbarten dianoetischen Haltungen heraus: die religiöse Ansicht, die religiöse Engstirnigkeit und die Weisheit. Im Folgenden sollen zunächst die ersten beiden Unterscheidungen betrachtet werden.

⁷⁹ Vgl. *Newman*, *Grammar*, 105–108.

⁸⁰ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 298.

⁸¹ Vgl. ebd. 202.

⁸² Auf dieses Problem der rationalen Theologie verweist bereits *Hume*, *Natural History*, 165 f.

(1) *Glaube und religiöse Ansicht: Das Kriterium der Festigkeit.* Der Glaube ist immer ein prekärer, riskanter Akt: „[...] it acts promptly and boldly on the occasion, on slender evidence, as if guessing and reaching forward to the truth, amid darkness or confusion“.⁸³ Wenn sich der Glaubende der Gefährdung seines Ausgreifens bewusst ist, wäre dann nicht die richtige, ehrliche Einstellung, die Religion als bloße Ansichtssache zu betrachten, die wenig belastbar ist?⁸⁴ Eine solche religiöse Haltung, die Newman meist als „liberales“ Christentum bezeichnet, kann sich vor allem dann herausbilden, wenn Religion gesellschaftlich willkommen ist, aber über keine oder nur geringe Alltags- bzw. Handlungsrelevanz verfügt. Genuiner Glaube zeichnet sich durch ein hohes Maß an Festigkeit des Urteils aus. Diese Festigkeit ist die Voraussetzung dafür, dass ein solches Urteil handlungsrelevant werden kann. Aber ist das Beharren auf der eigenen Ansicht ohne ausreichende Gründe nicht ein klassisches Kennzeichen von Fanatismus und Aberglaube?

(2) *Glaube und Engstirnigkeit: Das Kriterium der angemessenen Prinzipien.* Was den Glauben von geistiger Enge (*superstition, bigotry*) unterscheidet, ist die Methode des Ausgreifens. Die Prinzipien (*principles*), die der Aberglaube zur Anwendung bringt, sind unzulänglich (*inadequate and narrow*). Der Terminus „Prinzip“, den Newman hier verwendet, ist als Zusammenfassung aller Voraussetzungen des proleptischen Aktes zu verstehen. Wie wir gesehen haben, geht Newman davon aus, dass jede Idee (*idea*) – sei sie über die Wahrnehmung oder als Behauptung ins Bewusstsein tretend – mit dem Gesamthorizont unserer Weltsicht in Einklang gebracht werden muss. Behauptungen, die sich einer Bewertung entziehen, müssen einen ähnlich unheimlichen oder unwirklichen Eindruck hinterlassen wie Wahrnehmungen, die sich nicht deuten lassen. Diesen Gesamthorizont fasst Newman nicht als Menge von Einzelaussagen auf, sondern als eine Art von weltanschaulichem Kraftfeld. Darin ähnelt er Wittgensteins Beschreibungen vom Weltbild als „überkommenem Hintergrund“, der die Bewertung empirischer Aussagen als wahr oder falsch möglich macht.⁸⁵ Newmans weltanschauliche Prinzipien haben jedoch eine komplexere Funktion. Zumindest beim Glaubensakt sind kognitive und affektive Elemente miteinander gekoppelt. Kognitiv ermöglichen die Prinzipien ein Urteil über Ideen, zu dem das formale Schlussfolgern nicht imstande ist. Insbesondere die zwölfte Universitätspredigt lässt erkennen, dass die Urteilsbildung zugleich ein affektiver Akt der Zuwendung zum Gegenstand ist („spontaneous movement of their hearts“⁸⁶). Die Verbindung von kognitiver und affektiver

⁸³ Newman, *University Sermons*, 292 f. Vgl. auch ebd. 297.

⁸⁴ Eine ausführliche Analyse dieser Einstellung nimmt Newman in der „Grammar of Assent“ vor (vgl. Newman, *Grammar*, 34–41).

⁸⁵ Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewissheit* (Werkausgabe; Band 8), Frankfurt am Main 1994, § 94.

⁸⁶ Newman, *University Sermons*, 225.

Komponente verweist wieder auf die aristotelische Konzeption der im Strebevermögen (*orektikon*) angesiedelten Affekte (*pathos, thymos*), bei denen das emotionale Erleben mit einem Tatsachen- und einem Werturteil verbunden ist. So gehören beispielsweise zum Zorn immer auch ein Urteil über das Bestehen eines Sachverhaltes und eine Bewertung dieses Sachverhaltes als Unrecht.⁸⁷ Ein Glaubensurteil im eigentlichen Sinn erschöpft sich für Newman nicht in einer theoretischen Feststellung, sondern ist zugleich ein praktisches Urteil über die Lebensweise. Um handlungsrelevant sein zu können, muss dieses Urteil einen bestimmten Grad an Festigkeit aufweisen. Diese Festigkeit, die nicht durch formale Begründung gedeckt ist, teilt das religiöse Glaubensurteil mit dem ethischen Urteil. Es ist zudem an das urteilende Subjekt gebunden. Damit stellt sich genauso wie beim aristotelischen *spoudaios* die Frage, inwiefern dieses Urteil objektiv treffend ist.

Da die formallogische Korrektheit der Argumentation in diesen Fällen nicht als Garant der Richtigkeit der gefälltten Urteile herangezogen werden kann, bedarf es alternativer Kriterien, um die *Angemessenheit* des weltanschaulichen Gerüstes festzustellen.

(a) Eine erste Gruppe solcher Kriterien hat ein sehr pragmatisches Gepräge.⁸⁸ (i) Weltanschauliche Netze unterliegen dem Kriterium der Bewährung.⁸⁹ Sie müssen den Menschen befähigen, in einer signifikanten Anzahl von Fällen richtig zu urteilen. Ein wichtiges Kennzeichen eines falschen Gottesbildes und einer irrigen Konzeption des Gottesverhältnisses ist daher das Scheitern einer dauerhaften praktischen Umsetzung in einer religiösen Existenzform. Für Newman ist etwa die emotionsbetonte Erfahrungsreligiosität seiner Jugend ein Beispiel für praxisuntaugliche religiöse Grundprinzipien. (ii) Ein zweites Kriterium ist die Unvermeidlichkeit des Rückgriffs auf das Hintergrundwissen des weltanschaulichen Netzes.⁹⁰ Um handlungsfähig zu bleiben, müssen Entscheidungen in begrenzten Zeiträumen getroffen werden. Diese verbieten in vielen Fällen eine unbegrenzte Ausdehnung der Situationsanalyse. Auch das religiöse Urteil muss innerhalb des begrenzten Horizonts des menschlichen Lebens gefällt werden. So wie das ethisch kluge Urteil immer eine kontingente Zukunft antizipieren muss, ist es für das religiöse Urteil unvermeidlich, über den Bereich des „Sichtbaren“ auszugreifen. (iii) Ein weiteres Kriterium der Angemessenheit macht sich am Wert dessen fest, was durch das proleptische Urteil erlangt werden kann. Nur ein wertvolles Gut rechtfertigt das Eingehen eines entsprechend hohen Risikos.⁹¹ (iv) Schließlich sieht Newman den Glaubensakt mit einer Erfahrung von Verantwortlichkeit verbunden („exercised under a sense of perso-

⁸⁷ Vgl. *Aristoteles*, *Rhetorica*, 1378a30–32.

⁸⁸ *James*, *Will to Belief*, 2–4, der mit Newmans Werk vertraut war, wird später sehr ähnliche Überlegungen anstellen.

⁸⁹ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 257: „[...] and its justification lies in their success.“

⁹⁰ Vgl. ebd. 228, 298.

⁹¹ Vgl. ebd. 219 f.

nal responsibility“⁹²). Das proleptische Glaubensurteil ist ein Akt des Willens, der durch die habituelle Formung des Geistes bestimmt ist. Wir haben diesen Aspekt oben bei der Charakterbildung kennengelernt. In diesem Sinne ist der Glaube ein freier Akt des Gehorsams.

(b) Wie sind vor dem Hintergrund einer solchen Deutung des Glaubens die konventionellen Argumente zugunsten religiöser Überzeugungen zu bewerten? Die Konzeption des impliziten Denkens erklärt, warum Menschen ohne formale Bildung ein korrektes Glaubensurteil fällen können, auch wenn sie nicht der Lage sind, darüber argumentativ Rechenschaft abzulegen.⁹³ Genuiner christlicher Glaube ist daher auch ohne Argumente möglich und vollständig.⁹⁴ Zudem setzen die Argumente selbst wieder ein Grundvertrauen in die Funktionstüchtigkeit von Vernunft und Sinnen, in die Stabilität der Natur oder in die Verlässlichkeit von Erinnerung und Zeugnissen voraus.⁹⁵ Auch sie sind auf das weltanschauliche Grundgerüst angewiesen, aus dem unter anderem der Glaube hervorgeht. Dadurch ist es den Argumenten verwehrt, jene Stellung als Gründe des Glaubens einzunehmen, die ihnen der neuzeitliche christliche Rationalismus zugedacht hat. Newman betont daher in den frühen Predigten vor allem ihren psychologischen Nutzen als Mittel zur Überwindung von Furcht und Zweifel.⁹⁶ Er vergleicht sie mit Festungswerken, die einen Feind durch ihre bloße Präsenz abschrecken sollen.⁹⁷ Damit stellt sich allerdings die Frage, warum sie diese Wirkung entfalten können. Eine Antwort findet sich in den späteren Predigten. Insofern ein Argument die Wirklichkeit nicht mit der gleichen Adäquatheit abbilden kann wie das informelle Denken, kann es keine Überzeugung über konkrete Sachverhalte generieren. Newman hält es aber für möglich, explizite Argumentationsformen als annäherungsweise Beschreibungen (*symbol*) der informellen Denkprozesse zu interpretieren.⁹⁸ Da der Formenreichtum von Sprache und Syllogistik begrenzt ist, bleiben solche Darstellungen immer hinter den realen Ideen und geistigen Prozessen zurück. Wer sie verstehen will, muss mit dem eigentlichen Gedankengang vertraut sein, dessen unvollkommene Repräsentanz die Argumente sind. Dennoch kann diese unvollkommene Explikation einen wichtigen Beitrag zur nachträglichen kritischen Selbstreflexion des Denkens leisten (*to test and verify*).⁹⁹

⁹² Newman, *University Sermons*, 299; vgl. auch ebd. 305.

⁹³ Vgl. ebd. 212: „They may argue badly, but they reason well“.

⁹⁴ Vgl. Newman, *University Sermons*, 197.

⁹⁵ Vgl. ebd. 213 f.

⁹⁶ Vgl. ebd. 199.

⁹⁷ Vgl. ebd. 65 f.

⁹⁸ Vgl. ebd. 275.

⁹⁹ Vgl. ebd. 183.

7. Glaube und Weisheit

Es wäre zu erwarten gewesen, dass Newman an dieser Stelle mit seiner Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft – sei es als explizites formales Argumentieren oder implizites Denken – zu Ende kommt. In der vorletzten Predigt führt er jedoch mit der Weisheit (*wisdom*) einen weiteren Begriff ein, der *in dieser Form* für den christlichen erkenntnistheoretischen Diskurs ungewöhnlich ist. Newman versteht sie als Hochform der menschlichen Erkenntnis. Sie steht nicht nur am Ende der „säkularen“ Erkenntnisprozesse, sondern auch der religiösen. Sie ist die Vollendung des Glaubens in dieser Welt: „[...] Wisdom is the last gift of the Spirit, and Faith the first“¹⁰⁰.

Newmans bisherige Aussagen implizieren eine nicht systematisierbare Ontologie. Die Vernunft ist auf die praktische Orientierung und im religiösen Bereich auf die Bewertung von Traditionen beschränkt. Blicke es dabei, wären weder Wissenschaften noch Theologie möglich. In der vierzehnten *University Sermon* unternimmt Newman einen ersten entscheidenden Schritt, um diese Lücke in seiner Erkenntnistheorie zu füllen. Wissenschaft entsteht nicht durch die Anhäufung von Einzelerkenntnissen (*knowledge*), sondern durch die Fähigkeit, die einzelnen Inhalte zu einem Gesamtsystem zu verbinden. Dazu müssen in einem ersten Schritt die „wechselseitigen Relationen“ erfasst werden. Dass Newman hier von Wechselseitigkeit spricht, macht deutlich, dass er nicht an Kausalrelationen denkt. Die Wirklichkeit hat eine netzartige Struktur, und es liegt nahe, sich ihre Erschließung durch die Vernunft wie bei Locke als ein vergleichendes Betrachten von Ideen vorzustellen. In einem zweiten Schritt führt Newman nun die Idee eines „Mittelpunkts“ (*moral centre*) ein, der dem Feld des Wissens seine Struktur gibt¹⁰¹ und den er mit Metaphern erläutert. Zum einen wird es als Gravitationszentrum gedeutet, um das die Einzelkenntnisse kreisen.¹⁰² Dieses Zentrum kann sich auch verschieben, wenn neue Fakten einbezogen werden, die sich anders nicht ins System fügen lassen. Newman erläutert das Strukturprinzip der Erkenntnis zum anderen mit dem Verhältnis von Körper und Seele, offenbar in Anlehnung an die aristotelische Unterscheidung von *psychê* und *hylê*.¹⁰³ Die Seele (*spirit*), die alle Einzelelemente durchdringt, weist ihnen ihre jeweilige Funktion für das Ganze zu und macht sie zu einem einheitlichen Körper.¹⁰⁴

Das Erfassen eines solchen Gravitationszentrums ist nicht das Erfassen eines abstrakten Allgemeinbegriffs, sondern das einer organischen Ganzheit. Da Newman Ideen in Anlehnung an Locke als anschauliche Objekte konzipiert, kommt die strukturgebende Idee Goethes Vorstellung von der

¹⁰⁰ Ebd. 294.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 287.

¹⁰² Vgl. ebd.

¹⁰³ Vgl. *Aristoteles*, *De Anima*, Oxford 1956, 415b12–14; 412 b11.

¹⁰⁴ Vgl. *Newman*, *University Sermons*, 291.

„anschaulichen Idee“ des Urphänomens nahe,¹⁰⁵ das ohne den Umweg über die Abstraktion das Beziehungsgeflecht konkreter Gegenstände (z. B. die Zusammenhänge des Pflanzenreichs) ablesbar macht. Das Erfassen als eine Idee lässt Vertiefung und Präzisierung zu; und prinzipiell kann der proleptische Akt auch als Fehlgriff zurückgenommen werden. Mit dem Erfassen einer Idee ist zugleich die Einübung in eine dianoetische Haltung verbunden.¹⁰⁶ Am Ende dieses Prozesses steht im Idealfall ein Zustand intellektueller Reife und Vollkommenheit, den Newman mit dem Begriff der *Weisheit* belegt. In ihm koinzidieren das Ideal der antiken griechischen Philosophie (*science, philosophy*) mit dem Ideal der christlichen Tradition (insbesondere der paulinischen geistgegebenen *sophia*).¹⁰⁷ Newman bezeichnet damit zum einen die Expertise auf einzelnen Feldern der Erkenntnis wie der Theologie oder anderer Wissenschaften.¹⁰⁸ Die epistemische Ausgangslage ist bei der Religion nicht wesentlich anders als beispielsweise bei der physischen Wirklichkeit. Was in der Natur die Sinnesdaten sind, sind im Falle der Religion die historischen Offenbarungstatsachen beziehungsweise deren Beschreibung in der religiösen Überlieferung. Man muss die sie verbindende und strukturierende Gesamtidée erfassen. Aus dem Christlichen (*christianity*) als einem Strukturprinzip lassen sich weitere Aussagen ableiten.¹⁰⁹ Die Dogmengeschichte wird zum unabschließbaren Entfaltungsprozess. Trotz seiner Anwendbarkeit auf einzelne Erkenntnisfelder steckt in Newmans Begriff der Weisheit die Ausrichtung auf eine Universalität der Erkenntnis: „Wisdom is the clear, calm, accurate vision, and comprehension of the whole course, the whole work of God.“¹¹⁰ Dafür sprechen auch die von Newman herangezogenen Aussagen aus Liturgie und Bibel, die eine universelle Urteilsfähigkeit verheißen und die die Koinzidenz mit dem antiken Weisheitsideal möglich machen. Der Glaube unterscheidet sich von der Weisheit darin, dass er sich bewusst ist, dieses Gravitationszentrum des Christlichen nicht oder nur sehr unvollkommen erfasst zu haben.

Die Einführung des Begriffs der Weisheit wirft ein neues Licht auf drei Zusammenhänge:

(a) Newman nimmt eine Präzisierung der Deutung von Begründungsverfahren für die Religion vor. Er unterscheidet zwischen den Argumenten der neuzeitlichen Apologetik (*rhetoric or forensic evidences*), die einzelne Motive des Glaubens verteidigen sollen, und einer systematischen (*philosophical*) Erschließung des Glaubens, die eine Entfaltung des Gravitationszentrums, der

¹⁰⁵ Vgl. J. W. von Goethe, Glückliches Ereignis (Hamburger Ausgabe 1998; X), 240 f.

¹⁰⁶ Vgl. Newman, University Sermons, 296 f.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 279. Dieser Pfingstpredigt ist 1 Kor 2,15 als Motto vorangestellt: „He that is spiritual judgeth all things, yet he himself is judged of no man.“

¹⁰⁸ Vgl. ebd. 284 f.

¹⁰⁹ Vgl. Newman, Development, 55.

¹¹⁰ Newman, University Sermons, 293.

Idee des Christlichen, ist.¹¹¹ Insofern kann Newman sagen: „Evidences in general are not the essential groundwork of Faith, but its reward.“¹¹²

(b) Die Einführung macht eine Neubestimmung der Konzeption des religiösen *spoudaios* erforderlich, der Maßstab des richtigen Urteils ist. Der Weise löst nun den Glaubenden ab. Aber wer erfüllt die Kriterien der Weisheit? Newman hat hier in erster Linie Christus im Blick.¹¹³ Je mehr ein Mensch vom Glauben zur Weisheit gelangt, desto mehr gleicht er sich Christus an. Gerade auch vor dem Hintergrund der starken Betonung der Grenzen menschlicher Erkenntnis ist die Weisheit daher als Grenzbegriff und Ideal zu betrachten. Die Spannung zwischen Gottesperspektive und erkenntnistheoretischem Grundkonzept wird Newmans Gebrauch dieses Begriffs auch in späteren Jahren begleiten.

(c) Newman spricht in der vierzehnten Predigt davon, dass Christus als göttliche Weisheit „in der Kirche“ sei.¹¹⁴ In der abschließenden Predigt wird er das Konzept einer Idee des Christlichen als Gravitationszentrum zur Deutung der kirchlichen Lehrentfaltung heranziehen. Hier beginnt sich ein ergänzendes Korrektiv zur starken Betonung des religiösen Individuums aus den frühen Jahren herauszubilden, das Newman den Zugang zur katholischen Kirche ermöglichen wird. Zugleich schließt sich aber auch der Kreis zur Forderung nach kollektiver Bemühung um Erkenntnis aus der ersten Predigt. Damit sind zwar noch viele Fragen offen, wie sich ein solches kollektives Erfassen einer Idee explizieren lässt. Aber die Rezeptionsgeschichte zeigt, dass es sich um einen fruchtbaren Gedanken handelt.

8. Zur geistesgeschichtlichen Stellung Newmans

Newmans *University Sermons* folgen keiner der klassischen Deutungslinien der christlichen Apologetik. Dass er damit bereits in seinem anglikanischen Umfeld auf Widerstand gestoßen ist, ist ebenso nachvollziehbar wie die Vielzahl von erläuternden Fußnoten, mit denen er 1871 die Neuauflage in einem katholischen Umfeld abzusichern versucht. Da Newman seine Gedanken nicht systematisch präsentiert, ist sein Einfluss auf theologische und auch genuin philosophische Diskurse (James hat von Newman gelernt und wohl auch der Wittgenstein von *Über Gewissheit*) eher unterschwellig.

Warum hat Newman diesen eigenwilligen Weg eingeschlagen? Vielleicht ist es hilfreich, seinen erkenntnistheoretischen Neuanfang als Reaktion auf einen Säkularisierungsprozess zu begreifen. Die Religion war über Jahrhunderte integraler Bestandteil des kulturellen Selbstverständnisses der europäischen Gesellschaften. Allerdings war und ist diese Einheit nie statisch. Die

¹¹¹ Vgl. ebd. 293 f.

¹¹² Newman, *University Sermons*, 294.

¹¹³ Vgl. ebd. 302; aber auch schon ebd. 25, 80 f., 86 f.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 302.

Gewichte der Elemente einer Kultur verschieben sich, und ihre gegenseitige Durchdringung verändert sich. In der Neuzeit scheint das Religiöse dabei gegenüber anderen Aspekten an Prägekraft zu verlieren. Newmans erste Reaktion auf diese Entwicklung zielt auf die Erneuerung der kulturellen Synthese. In diesem Sinne ist die Betonung der Einheit von wissenschaftlichem und christlich-religiösem Ethos in der ersten Universitätspredigt zu verstehen. Bald wird ihm aber klar, dass der Konflikt tiefer reicht. Insbesondere die Auseinandersetzung mit einem Vernunftbegriff, der religiöse Anschauungen als epistemisch schwach fundiert erscheinen lässt und ins Private abdrängt, hat Newman erkennen lassen, dass im kulturellen Unterstrom seiner Zeit Prinzipien (*first principles*) am Werk sind, die sich nicht mehr mit denen des Christentums vereinbaren lassen. Das zwingt die Religion zu einer Selbstbesinnung und einer Neubestimmung der eigenen Grundlagen. Diese Einschätzung der Lage ist dafür verantwortlich, dass Newman in seiner Erkenntnistheorie dezidiert neue Wege einschlägt, aber die zeitgenössischen philosophischen Entwürfe konsequent ignoriert, die in jenen Jahren von Deutschland aus auf die angelsächsische Welt auszustrahlen beginnen. Sie stehen nicht nur in Spannung mit Newmans britischer pragmatischer Grundgestimmtheit, sondern sind auch Ausdruck einer sich säkularisierenden protestantischen Kultur. Daher rührt das Gefühl, mit seiner Untersuchung der klassischen Frage von Glaube und Vernunft in ein neues, unerforschtes Gebiet vorzustößen.

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, wollte man Newmans Ansatz auf eine religiöse Selbstbesinnung beschränken. Aus der Konkursmasse der alten europäischen Kultur nimmt er das Ideal der humanistischen Bildung mit, für das der zeitgenössische wissenschaftsorientierte Rationalismus offenbar keine Verwendung hat.¹¹⁵ Dieses Ideal kommt darin zum Ausdruck, dass Newman erstens mit Hilfe der aristotelischen Ethik die Formbarkeit der geistigen Vermögen in dianoetische Haltungen in den Blick nimmt und zweitens die Spaltung des Subjekts in rationale und affektive Teile überwindet, indem er ihr Zusammenwirken bei der Urteilsbildung herausarbeitet. Dadurch gewinnen die traditionell in der Rhetorik beheimateten Kommunikations- und Argumentationsformen gegenüber den Mitteln der klassischen Logik ein größeres Gewicht. Sie prägen Newmans Stil nachhaltig.

Dieser humanistische Zug ermöglicht die Neubewertung einer Denk- und Sprachform, die im Laufe der Zeit als christliches Ausdrucks- und Reflexionsmittel hinter die der Philosophie entnommenen Systematisierung der Lehre zurückgetreten war: die Texte der Bibel. In Verbindung mit der empiristischen Konzeption der anschaulichen Idee eröffnen sich durch Newmans Ansatz neue Möglichkeiten zur Hermeneutik der biblischen Sprach- und Denkwelt, die noch nicht ausgeschöpft sind.

¹¹⁵ Siehe etwa die Positionen, die Newman in „The Tamworth Reading Room“ kritisiert (*Newman, Discussions*, 254–305).