

ihrer eigenen Wirklichkeitsgehalt doch noch einmal und in ihrer bleibenden Bedeutung herauszustellen.

Dann folgt das zweite Kapitel: „Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Zur Kritik an der Zweinaturenlehre im 19. und 20. Jahrhundert“ (123–197). In ihm zeichnet der Verf. die theologischen Entwürfe bekannter neuzeitlicher Theologen aus dem Raum des deutschen Protestantismus nach. Sie alle sind auf je ihre Weise dadurch gekennzeichnet, dass sie über den geschichtlichen Jesus von Nazareth und seine bleibende Bedeutsamkeit für den Weg der Menschen vor und mit ihrem Gott handeln, ohne sich durch die Vorgaben der Lehrformel von Chalkedon eingrenzen zu lassen. In diesem Sinne haben sie – im Raum der evangelischen Theologie – realisiert, was der Verf. im Sinn hat, wenn er von der Aufgabe einer „kritische Orthodoxie“ spricht. Die Theologen, an die der Verf. erinnert, haben in der Geschichte der neueren evangelischen Theologie einen von viel Respekt bestimmten Namen: Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Julius Kaftan, Wilhelm Herrmann, Ernst Troeltsch, Friedrich Loofs, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg.

Der Verf. hat in dieser Studie mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die mit dem neuzeitlichen historischen Bewusstsein gegebene Weise des Umgangs mit geschichtlichen Texten im Raum der christlichen Theologie nicht folgenlos bleiben kann, wenn es um die Deutung und Darstellung Jesu von Nazareth und seines Wirkens zum Heil der Menschen geht. Die Wege, die die evangelische und anglikanische Theologie eingeschlagen hat und die der Verf. ausführlich nachgezeichnet hat, haben aber – so das Fazit der Analysen – letztlich doch in Sackgassen geführt. Von daher kann und soll die katholische Theologie sich zwar einerseits anregen lassen, ihrerseits ebenfalls das Programm einer „kritischen Orthodoxie“ aufzunehmen, aber doch andererseits die Bindung an die Lehrformel von Chalkedon aufrechtzuerhalten und dann auf dieser Basis aufzunehmen, was es an Erkenntnissen gibt, die sich aus einer historisch-kritischen Arbeit an den Bibeltexten ergeben. Wie sich dies schließlich darstellen würde, ist in dieser Studie nicht weiter ausgeführt worden. Es wäre für den Leser freilich von großem Interesse gewesen, zu erfahren, wie die angedeuteten Aufgaben katholischerseits angegangen werden könnten und sollten. Doch hat der Verf. hier nur die Aufgaben benannt, nicht aber die Schritte, die zu gehen wären, beschrieben. Ein Verweis auf die großen christologischen Entwürfe katholischer Theologen – z. B. Karl Rahner, Heinrich Schlier, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, um nur einige aus der schon zurückliegenden Zeit zu nennen – hätte möglicherweise erkennen lassen, wie im Sinne des Verf.s „kritische Orthodoxie“ im katholischen Raum aussehen könnte. Haben sie auf ihre Weise realisiert, was der Verf. im Sinn hatte, als er seine Anliegen darstellte? Doch ist der Verf. in der vorliegenden Studie darauf nicht eingegangen. Der Rez. hat sie gleichwohl mit viel Gewinn gelesen und schließlich mit neuer Nachdenklichkeit zur Seite gelegt.

W. LÖSER SJ

MÖLLENBECK, THOMAS: *Gerechtfertigt durch Erfahrung?* John Henry Newmans *conversion narratives* und die Rolle von Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 [2017]. 598 S., ISBN 978–3–506–78642–5 (Hardback); 978–3–657–78642–8 (PDF).

Die Wiener Habilitationsschrift gilt dem rechten Verständnis von J. H. Newmans *Lectures on the Doctrine of Justification* – vor dem Hintergrund seiner *Apologia pro vita sua* sowie seiner fiktiven „conversion narratives“ *Callista* und *Loss and Gain*. Die Einleitung (13–56) führt den Leser in einem Dreischritt. 1. Newman (= N.) heute lesen. Im Rückblick auf die Reformation und ihren Kern-Gedanken, „die Rechtfertigung durch den Glauben allein“ (14), „nach dem Erfolg der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre [GER], die am Reformationstag 1999 von der Katholischen Kirche und vom Lutherischen Weltbund ratifiziert wurde“ (ebd.). N. hat (unter evangelikalem Einfluss) seine erste Konversion im Jahr 1815 offenbar als Rechtfertigung eines Gottlosen erfahren (erst später sieht er das nicht mehr so streng). 1834 kommt er zu seiner zweiten Konversion (zur anglikanischen Mitte zwischen „Protestants“ [enger als unser deutsches Wort] und Rom). Wobei N. die Rolle der Erfahrung bei jenen kritisiert, sich zu Rom

hingegen auf die Gnadenlehre Augustins bezieht. Seine dritte Konversion ist dann 1845 die zur katholischen Kirche. – 2. Verworrerener Quark [Goethe zum Thema]. Die meisten anerkennen N.s ökumenische Leistung, doch in kontroversen Interpretationen. N. hat seine Vorlesungen 1874 fast unverändert erneut herausgegeben, andererseits sich schon in der ersten Auflage bemüht, zwischen seiner Privatmeinung und der amtlichen Sicht zu unterscheiden. Dass es die *Lectures* bis heute nicht deutsch gibt, liegt an seiner Luther-Kritik (bezüglich des „sola fide“). – 3. *Conversion narratives*. Sein Roman *Loss and Gain* ist zwar kontroverstheologisch, doch verabschiedet N. damit nicht seine ökumenische Intention. Wodurch lässt sich eine Konversion überhaupt rechtfertigen? Da in der *Apologia* nur knapp von N.s erster Konversion die Rede ist, widmet Möllenbeck N.s zweitem Roman *Callista* großen Raum.

Teil A: Gerechtfertigt durch Erfahrung? N.s *conversion narratives* (57–261). Während *Loss and Gain* (1848), als Antwort auf den Roman einer vom Katholizismus enttäuschten Konvertitin verfasst, kontroverstheologisch ausfällt, geht es im zweiten Roman *Callista* ökumenisch-religiös um einen Lebensprozess auf der Suche nach einem lebenswerten Leben. Dem widmet sich Möllenbeck besonders ausführlich. – I. *Callista*: Die frustrierte Sehnsucht schafft Platz für den Menschen vor Gott (64–128). Hauptperson ist eine heidnische Waise aus Griechenland, „die es mit ihrem (väterlichen) Bruder ins römische Nordafrika des dritten Jahrhunderts verschlagen hat“ (60). Die beiden Romane wie die *Apologia* haben gemeinsam: „Die Protagonisten geraten an einen Punkt, an dem ihre religiösen Ideen nicht mehr durch die Religion, in der sie aufgewachsen sind, realisiert werden“ (62). Unterschiedlich ist jeweils der Glaubensaspekt. Und *Callista* erlaubt ihm eine Offenheit und Konkretheit wie in keinem der systematischen Werke (umso mehr enttäuscht N. die katholische Vernachlässigung des Buchs). Drei Akteure: der Christ Agellius, sein Bruder Juba, Katechumene, der nach dem Tod des gläubigen Vaters die Taufe vor sich herschiebt, und (von Agellius verehrt) die Heidin Callista (= C.), Bildhauerin, als Kind bei einer jung verstorbenen Sklavin dem Glauben begegnet; drei Vermögen: „feeling“, „conscience“ und „imagination“. Agellius, erkrankt nach dem scharfem Abweis C.s, bekehrt sich zu kirchlich gelebtem Glauben. Ebenfalls durch einen langen Leidensweg kommt Juba dazu, um die Taufe zu bitten, und stirbt danach. C. lässt sich von ihrem Gewissen führen; als „sense of duty“ verbietet es die Götzerverehrung, als „moral sense“ ist es von Sehnsucht nach göttlicher Liebe getrieben, u. a. auch durch beirrende Erfahrungen mit Christen hindurch und durch christliche Lehren wie die der „massa damnata“ (106), bis zur Begegnung mit Jesus Christus in Evangelium und Sakrament. – II. *Loss and Gain*: Das frustrierte Gewissen schafft Platz für die Kirche (131–203). „N. hat Charles Reding [= R.], den Konvertiten [...], als ‚ideal Oxford convert‘ entworfen“ (131). Zur Krise kommt es für den Sohn eines Landpfarrers durch das Theologiestudium innerhalb der Church of England. Sie verlangt von ihren Geistlichen die Unterschrift unter die *Articles*, was ihm am Studierenden nicht mehr möglich ist. Nach Jahren der Suche konvertiert er zur römisch-katholischen Kirche. Die Weg-Jahre des (vielleicht ersten englischen) Bildungsromans gliedern sich in drei Phasen im Zwei-Jahres-Abstand. – 1. *Conversion narrative* versus ‚protestantische‘ Perspektive (die Konversion bringe den Verlust des ewigen Heils [Papst = Antichrist]). N.: Erlaubt sei Konversion nur, wenn man sich dazu verpflichtet glaube. Dabei behandelt er nicht die Wahrheit der römischen, sondern die Entfremdung von der anglikanischen Kirche. – 2. Vom [no]tional zum *real assent* und zum Gewissensentscheid. Denkverbote vertritt ein Teil der Dozenten (was zum „liberalism in theologics“ [152]) führe. Im Parteiverbot drückt sich der Papisten-Verdacht aus. Die erste Phase bringt R. einen „notional assent“ zu Prinzipien und Wahrheiten, samt der Erkenntnis, dass kirchlich einiges im Argen liege; die zweite, Tod des Vaters, Studienunterbrechung wegen familiärer Probleme, bringt den „real assent“ fundamentaler Konzepte. Unterwegs zum dritten Teil sucht R. ein „fundamentum inconcussum“, doch nehmen weder Vernunft noch Glaube ihm die Gewissensentscheidung ab. R. wird (wie N. im Rom der Modernismuskrise) verleumdet, man hält ihn für gefühlsbestimmt. Gibt es überhaupt (166) „any such thing as truth“? Die Lösung bringt das Gespräch mit einem katholischen Priester im Zug. – 3. Die Entdeckung theologischer Prinzipien (statt eigenen Privaturteils), im Gegenüberstand von Schöpfer und Geschöpf, in Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft. – 4. Die Rechtfertigungslehre als *articulus stantis et cadentis*

ecclesiae? Für das Verhältnis von Kirche und Schrift zieht Möllenbeck einen Brief heran, den N. 20 Jahre nach der *Apologia* an einen „Evangelical“ geschrieben hat. Er verbindet die theologischen Prinzipien, bringt das Thema Taufe ein und fordert ein Lehramt. Die Verurteilung seines *Tract* 90 nötigt ihn zur Aufgabe seiner Ämter. Rom andererseits erhebt den Anspruch authentischer Lehre von Gottes Wort, während R. von seiner Kirche sagen muss: er liebe sie mehr als ihr zu trauen (195). „Während N. dem *Liberalism* die funktionalistische Relativierung dogmatischer Bekenntnisse vorwirft, geht er selbst von der objektiven und daher bleibenden Gültigkeit theologischer Einsichten aus, die zur Kontinuität im Prozess der Konversion führen“ (201). – III. *Apologia pro vita [s]ua*: Die frustrierte Reformation schafft Platz für Rom (204–250). Dieselben theologischen Prinzipien in ihrer treibenden Kraft kommen in der *Apologia* anders zum Zug als im ersten Roman. Es geht um die öffentlichen Kontroversen. Das Wie wird jüngst erneut scharf kritisiert. – 1. „A knave or a fool – probably both? Ch. Kingsley hat ihm jahrzehntelange Täuschung vorgeworfen. N. verteidigt sich: a) Eine Apologie gegen Vorwürfe aus protestantischer Perspektive. War er ein „Undercover-Jesuit“ mit der Aufgabe, Oxford zu unterwandern? Er teile seit zwei Jahrhunderten Luthers Schicksal charakterlicher Verdächtigung statt sachlichen Disputs. N. will zeigen, wieso er „bis 1841 an die Möglichkeit eines anderen Verlaufs der Geschichte geglaubt“ hat (213). b) Die evangelikale Kritik an N.s *Apologia*. I. F. Görres sieht in N. den oft unverständenen Propheten; J. Schwanke hingegen schreibt von „tragischer Fehleinschätzung auf beiden Seiten“ (215). Rez. räumt ein, dass er natürlich die *Apologia* gekannt hat, aber nicht bloß nicht die Romane, sondern auch nicht die Fülle an Verdächtigungen und Unterstellungen, auf die Möllenbeck einlässlich eingeht. c) *Conversion narratives* und ‚postmoderne‘ Perspektive. „Das Selbstverständnis der Person [...] kann auf jeden Fall nicht wahrgenommen werden, wenn die horizontale Perspektive [nicht!(?)] durchbrochen wird“ (234). In der Tat versteht N. sich nicht nur im Gegenüber zu den Gegnern, sondern auch, wie Augustinus, vor Gott (229), gestützt auf seine Gewissenserfahrung. Sorglich zeichnet Möllenbeck die drei Bekehrungen nach und besteht immer wieder auf unterschlagenen Unterschieden wie (257 f.) zwischen dem Heils-Ernst der Gewissenspflicht von Konvertiten und dem Fehlen solchen Gewichts bei der Konfessionszugehörigkeit.

Teil B: N.s *Lectures on the Doctrine of Justification* (263–561). „In einem heuristischen Antagonismus setzt N. bewusst systematisch-theologisch typisierte Positionen einander entgegen“ (263), im Kampf gegen einen sich ausbreitenden Experimentalismus. – I. Eine *via media* in der Rechtfertigungslehre zwischen Luther und Augustinus? (265–403). Ihre Ausgangslage ist asymmetrisch (266). Zwischen der ersten Auflage (1838) und der letzten (1874) liegen fast vier Jahrzehnte, aber statt großer Änderungen gibt es „nur an einigen wenigen Stellen korrigierende Anmerkungen“ (273), natürlich nach dem damaligen Kenntnisstand. Möllenbeck nennt drei Probleme: Darstellung für Nicht-Fachleute, Schwerpunkt auf der Bibel (ohne Kirchenväter), Deutlichkeit ohne Spaltungsfolgen. Dem inkonsequenten Glaubensbegriff beim exklusivistischen „*sola fide*“ (ohne Liebe) steht als Widerpart Augustinus gegenüber, für den der Gehorsam rettet. Der gefallene Mensch ist nicht zum gehörigen Maß von Liebe und Gehorsam imstande. Er bedarf der Hilfe durch den Geist. Was die Psalmen ersehnen, die Propheten verheißen und das Evangelium verkündet, geschieht als Gottes Gabe in der Vergebung der Sünden, die den Sünder erneuert. Hier herrscht die Paradoxie von Phil 2,12f. (331): „Wirkt euer Heil in Furcht und Zittern; denn Gott wirkt Wollen und Vollbringen.“ Statt um Visionen geht es um Wirklichkeits-Blick. „*Shadows of religion*“ hat N. die *Sola-fide*-Predigten genannt. Dem Gehorsam wird Rückfall in jüdischen Legalismus vorgehalten. Dass es faktisch „bigotry“, Formalismus und Selbstgerechtigkeit gibt, ist unbestreitbar, doch Credo (Orthodoxie), Riten (Taufe etc.) und Werke im Gott-Bezug sind zu verteidigen. Keinesfalls rechtfertigt die Erfahrung des eigenen Glaubens. Die berühmte Schlusspassage der *Lectures* ist keine Luther-Attacke, sondern gilt der Doppelwirkung seines reformatorischen Impulses (359). N. kämpft gegen den Experimentalismus der „Evangelicals“, hofft aber auf ihre Hilfe „gegen den Hauptfeind der Oxfordbewegung, den Liberalismus“ (361). Wie indes N. sich gegen die üblen Machenschaften Kingsleys verteidigen musste, so hat Möllenbeck es mit den wirksamen Invektiven von Alister McGrath und seinen Fehlaussagen zu tun (365–386: Newmans Luther – Verleumdung oder theologische Ehrenrettung? [ein

deutliches Beispiel: 373]). Zum heuristischen Antagonismus zwischen Luther und Augustinus nennt Möllenbeck mehrere Defizite bei McGrath: N. vergleicht Luther nicht mit Trient. Es fehlen N.s Kampf gegen den evangelikalen Experimentalismus, ebenso die Zentralrolle des Schriftbeweises sowie N.s Distanz zu Traditionsbeweisen. Die Gründe für die Abwehr des Sola-fide-Prinzips werden nicht gewürdigt. In weiteren Punkten unterscheidet sich beider Luther-Verständnis. – II. In N.s pneumatologischer Relecture der Rechtfertigungslehre (404–561) geht es „vor allem darum, ob Gott uns bloß als gerecht ansieht oder den Christen auch gerecht macht, genauerhin, was die Schrift dazu sagt“ (411). Die elementare Bedeutung von „rechtfertigen“ ist nicht „erneuern“, es ist eine Erklärung. Deren Vollsinn aber ist die Heiligung. Exegese, mit der Kirche steht und fällt: Sie kann „Tor und Tür“ öffnen für die Verabschiedung von allen wesentlichen Glaubenslehren (437). – Gerechtigkeit aus der Gabe der Gegenwart besagt erstlich Wandlung des „inner self“ durch die Gegenwart des Geistes, dem wir die Gabe des Gehorsams verdanken (Rez. würde gern die – zumeist vergessene – „creatio continua“ einbringen). Auferstehung und Rechtfertigung durch [Sohn und] den Geist. – Wahrnehmen kann das nur der Glaube als „Instrument der Rechtfertigung“. Und erneut ist N. gegen Vorwürfe (Widersprüche, Inkonsistenzen, Unklarheit, ...) zu verteidigen (495 begegnet wieder McGrath). Ein gutes Dutzend Seiten (526 ff.) braucht Möllenbeck, um zu zeigen, wie N. die paulinischen Aussagen zu Glaube und Werken (des Gesetzes wie des Evangeliums) auslegt: von hermeneutischer Klärung über die Rechtfertigung der Sakramente zur Rechtfertigung durch gute Werke, zum Schluss mit Luther als Zeugen (wider Willen). – Appendix: *Fides caritate formata* – ökumenischer Widerstandsgeist? Möllenbeck analysiert N.s ausführliche Nachschrift.

Fides Spiritu formata: N.s Rechtfertigungslehre und *conversion narratives* (563–567). Nachwort zum Opus. N. musste ein Fundament der Auseinandersetzung wählen, das alle Gesprächspartner anerkennen, und seine Hermeneutik in einer Weise begründen, der sich der *common sense* der Leser nicht entziehen kann. Also ein hermeneutisch reflektierter Schriftbeweis. N. hat dem deutschen Reformator die Rolle des Urhebers der falschen Lehre zugewiesen, auf den sich nun eine neuere Strömung berief. Das hat die Rezeption im deutschen Sprachraum schwieriger gemacht [die Hauptkritiker freilich sind Briten]. Es geht um das Evangelium von der Rechtfertigung. Gegner sind die Prediger des religiösen Experimentalismus. Nicht Einzelerfahrungen, die Schrift ist das Fundament aller christlichen Lehre.

Das hier versuchte Referat wird der ausgebreiteten Fülle natürlich keineswegs auch nur in etwa gerecht. (Das gegliederte Literaturverzeichnis hat einen Umfang von 30 Seiten, Ergebnis viel-jähriger liebevoller Arbeit am Werk eines großen Kirchenlehrers der Neuzeit.) Thomas Möllenbeck bekundet eingangs seine Dankbarkeit für diese Jahre, unserins schließt sich an, mit Dank an seinen Dienst. – Ein Wort noch zum fehlenden Lektorat (die Verlage sind hier anderen Großunternehmen gefolgt, die ihre Prüfkommissionen aufgelöst haben, weil die fallweise Korrektur bei Reklamationen weniger kostet). Der Leser hat mit Fehlern zu leben (krasse sind in [] begegnet). Aber das soll nicht das letzte Wort sein, sondern der Dank für John Henry Newman – und an den Verfasser.

J. SPLETT

NEUNER, PETER: *Martin Luthers Reformation*. Eine katholische Würdigung. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2017. 343 S., ISBN 978-3-451-37691-7 (Hardback); 978-3-451-81691-8 (PDF).

Das vorliegende Buch hat zwei Teile. Im ersten geht es um Luther und die Lutherbilder im Wandel der Geschichte (30–154), im zweiten um die Relevanz der Botschaft Luthers für das heutige ökumenische Gespräch (154–313). Den beiden Teilen schickt Neuner (= N.) eine Einleitung voraus, die man unbedingt beachten muss, die aber nicht selbstverständlich ist. Nach N. ist für Luther das Evangelium in der Botschaft von der Rechtfertigung zusammengefasst. „Um Luther recht zu verstehen, so die hier vorgetragene These, gilt es, diese Botschaft von der Rechtfertigung ins Zentrum zu stellen. Interpretationen der Reformation aus der kulturellen Differenz oder von den gesellschaftlichen Umbrüchen und den wechselnden Machtverhältnissen zwischen Kaiser, Fürsten,