

Martyrerkultes trat die Verehrung von Heiligen aus allen christlichen Ständen; der Katechumenat verlor seine ursprüngliche Funktion als Taufvorbereitung und wurde für all jene zu einer weniger verbindlichen Dauerform christlicher Existenz, die die Taufe erst auf dem Sterbebett empfangen wollten; „Christsein war nun in allerhand Schattierungen möglich“ (465), womit auch signifikante Veränderungen im Bußwesen einhergingen, in der sich nach D. eine „Nivellierung des religiösen Anspruchs“ (465) manifestierte; in die Liturgie, insbesondere in die Eucharistiefeier, hielt das römische Religionsverständnis Einzug, wonach dem korrekt vollzogenen Ritus entscheidende Bedeutung zukam; die Vorsteher der Liturgie wuchsen dabei in die Rolle hinein, die einst die heidnischen Kultbeamten innehaten.

Im „Fazit“ (vgl. 493–506) hält D. als Ergebnis seiner Forschungen fest: „Aufs Ganze gesehen kann man m. E. mit gutem Recht schon in den ersten drei Jahrhunderten von einem ‚Weltlich(er)-Werden‘ der Kirche sprechen [...]“ (vgl. auch 321 f., 494), um daran die Frage anzuschließen: „War dies eine Fehlentwicklung [...], oder sollten die Christen umgekehrt zufrieden sein mit dem Erreichten und die Chancen nutzen, die sich einer ‚weltlich gewordenen Kirche‘ bieten?“ (498). In seinem Abschlusstatement vertritt er die These, dass eine radikal entweltlichte Kirche sich praktisch aller Möglichkeiten begeben würde, ihre spezifisch christliche Verantwortung in der Welt und für die Welt wahrzunehmen. Zugleich weist er darauf hin, dass die Kirche durch die Kanonisierung der biblischen Texte „die radikalen Impulse des Urchristentums, die in gewissem Sinn gar nicht mehr ‚zeitgemäß‘ sind, für alle Zeiten“ (502) aufbewahrt hat. Aus der normativen Tradition der jesuanisch-urchristlichen Apokalyptik sei somit aller kirchlichen Weltverantwortung immer zugleich bleibend das komplementäre Moment der Weltedistanz eingeschrieben, das nach D. alle Bemühungen um eine recht verstandene Entweltlichung der Kirche in folgender Weise leiten muss: „Nicht die pauschale Zerschlagung der gewachsenen Strukturen gibt das Ziel an [...], sondern zuerst (als Voraussetzung aller Reformbemühungen) die Zerschlagung jener mentalen Gefängnismauern, in die sich der Christ selbst einschließt, wenn er sich der ‚Logik‘ der Welt – dem Ehrgeiz, dem Streben nach Karriere, Macht, Sicherheit, Besitz und Lust, der Abhängigkeit von Beifall, Erfolg, Komfort und Luxus überlässt“ (503 f.).

Dem Text sind 45 Abbildungen (oft allerdings lediglich als schmückendes Beiwerk!), ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein historisches Personenregister beigelegt. Die fast unvermeidlichen marginalen orthographischen Mängel werden gewiss in der zweiten Auflage beseitigt, die diesem Buch sehr zu wünschen ist. CH. BRUNS

DECOUSU, LAURENCE, *La perte de l'Esprit Saint et son recouvrement dans l'Église ancienne. La réconciliation des hérétiques et des pénitents en Occident du III^e siècle jusqu'à Grégoire le Grand* (Brill's Studies in Catholic Theology). Leiden: Brill 2015. XV/545 S., ISBN 978–90–04–29167–6.

Wie geschieht das, wenn Gott den Gläubigen den Heiligen Geist schenkt? Natürlich gibt es für die heutige Theologie und Frömmigkeit die unberechenbare Gabe des spontan, außerhalb und ohne die dafür vorgesehenen Institutionen geschenkten Heiligen Geistes; denn der Geist weht bekanntlich, wo er will (vgl. Joh 3,8). Aber außerdem schenkt Gott den Geist auch mittels der Sakramente Taufe, Firmung und Priesterweihe. Und dieser Geist, so die moderne Sicht, kann nicht vollständig verloren gehen, denn durch ihn bekommt der Empfänger einen unzerstörbaren Charakter und sein Empfang ist deswegen auch nicht wiederholbar. Die Verfasserin der vorliegenden Studie stellt diese ‚moderne‘ Sicht, wie der Titel ihrer Untersuchung klar bezeugt, radikal in Frage und sie beruft sich hierfür auf das Zeugnis der Kirchenväter. Nach deren Geistlehre und Sakramentenverständnis sind es nicht die Sakramente, die Riten, die den Geist und seine Wirkungen auf die Empfänger übertragen. Der Empfang des Geistes ist vielmehr „von einer direkten Handlung Gottes verursacht, durch eine völlig freie und souveräne Initiative, die sich ohne Vermittlung vollzieht“ (455). Die ‚moderne‘ Sicht über den Empfang des Heiligen Geistes durch die genannten Sakramente geht nach ihr nicht auf die noch im Kontakt mit der neutestamentlichen Theologie und Praxis stehende Patristik zurück, sondern auf die Scholastik, die die Sakramentenlehre bekanntlich systematisiert und

vor allem durch die Lehre von den *ex opere operato* wirkenden Sakramenten verbogen, so verbogen hat, dass sogar von einem wirklichen ‚Bruch‘ zwischen patristischer und scholastischer Lehre gesprochen werden muss, mag diese auch von den Konzilien von Florenz (DH 1310–1327, bes. 1313) und Trient (DH 1608) übernommen worden sein. Keine Frage, dass diese patristische Arbeit von großer Bedeutung und Sprengkraft für die derzeitige Theologie und Praxis vor allem des Sakramentes der Firmung ist.

Wie beweist Decousu (= D.), die sich inzwischen schon durch mehrere einschlägige Veröffentlichungen zu Wort gemeldet und sich einen Namen gemacht hat, ihre These vom Bruch zwischen patristischer und mittelalterlicher Tradition in der Frage des Empfangs des Heiligen Geistes? Sie analysiert in einer, wenn wir recht sehen, zumindest im letzten halben Jahrhundert nicht mehr vorgekommenen Breite so gut wie alle einschlägigen westlichen und einige einschlägige östliche Quellen, in denen von der Gabe des Geistes die Rede ist, und das sind nicht nur Texte, die sich auf das Sakrament der Firmung oder seine Vorformen beziehen, sondern vor allem Texte, in denen es um die Versöhnung von Sündern in der Kirche und um die Rückkehr von Häretikern zur Kirche geht.

Damit kommen wir zum Aufbau der Studie: Ihr erster Teil (21–121) befasst sich mit dem Taufstreit des 3. Jhdts., dem unvermeidlichen Ausgangspunkt einer Lehre über den Empfang des Heiligen Geistes in der Kirche, mit *De re baptisate*, einer Quelle, die hier zum ersten Mal voll in eine Untersuchung über den Empfang des Heiligen Geistes einbezogen wird, mit drei großen altkirchlichen Rückkehrerströmen, nämlich der Versöhnung ehemaliger Novatianer, Donatisten und Arianer. Im Einzelnen geht es um die Wiederaufnahme der Novatianer im Westen zunächst bis zum 5. Jhd., dann nach dem 5. Jhd. um die Wiederaufnahme der Donatisten in Afrika, in Gallien, in Spanien. Was die Wiederaufnahme der Arianer betrifft, so wird zunächst die Rekonkiliation der Arianer römischen Ursprungs, dann die der westlichen Arianer germanischen Ursprungs behandelt. Die „Conclusion“ (431–473) enthält dann Belege für den ‚Bruch‘ zwischen der Lehre der Kirchenväter und der Scholastik über den Geistempfang und die daraus resultierenden aktuellen innerkirchlichen und ökumenischen Probleme.

Die sorgfältig ausgeführten Analysen der Quellen führen, wie nicht anders zu erwarten, zu einer Fülle von konkreten Ergebnissen. Im vorliegenden Rahmen können wir nur auf einige wenige von ihnen hinweisen: Was den für den Geistempfang wesentlichen Ritus der Handauflegung angeht, so haben ältere Kommentatoren die bei Cyprian anzutreffenden beiden Formeln *impositio manus in paenitentiam* bzw. *impositio ad accipiendum spiritum sanctum* als einen einzigen Ritus interpretiert. Für die Autorin, die sich dabei vor allem auf *De re baptisate* stützt, handelt es sich dagegen um zwei nacheinander vollzogene Riten, einen, der die Kirchenbuße abschließt, und einen zweiten, der den Empfang des Heiligen Geistes bezeichnet, sowohl bei dem innerkirchlichen Büsser als auch bei dem aus der Häresie zurückgekehrten Häretiker. Beide hatten keinen Heiligen Geist, der Büsser hatte ihn durch seine Sünde verloren, der ehemalige Häretiker hatte ihn wegen seines Getrenntseins von der Kirche nie empfangen. Klar ist damit für die Autorin, dass man, wie ja auch die Überschrift ihrer Studie herausstellt, den Geist sowohl verlieren als auch durch erneute Handauflegung wieder empfangen kann.

Weil Augustinus einer der wichtigsten Zeugen für die lateinische altkirchliche Pneumatologie und Sakramentenpraxis ist, befasst sich D. besonders gründlich mit dem Bischof von Hippo, indem sie etwa 30 einschlägige Stellen aus seinem Werk ausführlich analysiert (243–286), darunter auch *De baptismo* 3,16,21, einen Text, der für ihre These von der grundsätzlichen Wiederholbarkeit des Geistempfangs ein wichtiger Beleg ist und der den Theologen, die sich für das Sakrament der Firmung auf den Bischof von Hippo berufen wollen, verständlicherweise Kopfzerbrechen verursacht. Hier heißt es nämlich: Die Liebe ist „die eigentliche Gabe der katholischen Einheit und des Friedens [...]“. Die Auflegung der Hände kann, anders als die Taufe, wiederholt werden. Was ist sie nämlich anderes als ein Gebet über einen Menschen?“ Die Frage, ob Augustinus ein Zeuge für die mittelalterliche Auffassung eines *ex opere operato* wirkenden Ritus bzw. Sakramentes ist, beantwortet die Autorin entsprechend mit einem klaren Nein (243–268).

Die Quellenanalysen beziehen sich auf die verschiedenen Formen von Geistgabe, also die bei der Taufe erfolgte, die von ihr zeitlich getrennte bei der ‚Firmung‘, die bei der Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche, die bei der Rückkehr des Häreti-

kers in die Kirche usw. Wer sich speziell für die komplizierte Geschichte der Firmung interessiert, erfährt u. a., dass in den Quellen für sie nicht von Anfang an die Begriffe *confirmare* und *confirmatio* verwendet wurden, sondern dass diese erst im 5. Jhd. in der gallischen Literatur auftauchen (361–376). Umfassend informiert die Untersuchung auch über die Verwendung der Handauflegung im Zusammenhang der verschiedenen Geistgaben. Mit dem 6. Jhd. sieht die Autorin einen Wandel aufkommen. Für die Aufnahme wiedergetaufter Arianer in die Kirche ist nach einem Reskript von Papst Vigilius keine Handauflegung mehr notwendig, wie das vorher der Fall war. Die erfolgte Wiedertaufe bedeutet jetzt nicht mehr automatisch den Verlust des Heiligen Geistes, der durch eine erneute Handauflegung wieder zurückgegeben wird. Im Übrigen lassen sich bei Vigilius deutlich die zwei Handauflegungen unterscheiden, eine zum Abschluss der auferlegten Buße (*impositio manus in paenitentiam*) und eine zweite zur Anzeige des Empfangs des Heiligen Geistes (*impositio manus ad accipiendum spiritum sanctum*). Die Verfasserin sieht darin eine Bestätigung ihrer vorausgehenden Analyse bzw. der Hypothese von der Existenz zweier zu unterscheidender Riten von Handauflegung.

Wie kommt es schließlich zum Bruch zwischen patristischer und scholastischer Tradition der Geistmitteilung? Die Antwort der Autorin: „Indem die westliche mittelalterliche Theologie bestimmte patristische Zeugnisse systematisierte und sich dabei auf die zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte verwendeten Initiationsriten stützte, schuf und fixierte sie schließlich ein normatives und exklusives Modell für die Mitteilung des Heiligen Geistes. Sie betrachtete dabei die von den Aposteln Petrus, Johannes und Paulus in bestimmten Episoden der Apostelgeschichte praktizierte Auflegung der Hände als ursprünglichen Archetyp dieses Modells. In diesem Modell, das die Firmung der Taufe unterordnet, sah man schließlich den Ritus als Vektor einer Übertragung, als eine Vermittlung, durch die die pfingstliche Gabe des Heiligen Geistes empfangen werden musste“ (454). Und sie fährt fort: „Müsste man nicht im Gegenteil eine Rückkehr zu den Quellen vornehmen und die verschiedenen in der Apostelgeschichte beschriebenen Modelle wieder entdecken? Denn in dieser Historiographie der Anfänge des Christentums gibt es kein ausschließliches Modell, das die Mitteilung der Gabe des Heiligen Geistes beschreibt, sondern je nach Umständen verschiedene“ (ebd.).

Man kann Marcel Metzger, dem bekannten Spezialisten der Geschichte des frühen Christentums und seiner Liturgie, Doktorvater und Mentor der Autorin, nur voll zustimmen, wenn er in seinem Vorwort, nach dem Hinweis auf die äußerste Schwierigkeit des von D. behandelten Themas, die vorliegende Veröffentlichung als eine „contribution remarquable“ bezeichnet (XIII). Wir sehen das Hauptverdienst der Studie einerseits in der umfassenden Zusammenstellung der einschlägigen Quellen, ihrer Präsentation (und Übersetzung!) sowie sorgfältigen Kommentierung, andererseits in dem dadurch ermöglichten und von der Autorin gebotenen Überblick über eine sowohl zeitlich als auch regional differenzierte Entwicklung der Theorie und Praxis der Geistmitteilung in ihren verschiedenen konkreten Formen. Die zitierten Quellen belegen die Entwicklung nicht nur für den Zeitraum vom 3. bis zum 7. Jhd., sondern jeweils auch für die einzelnen westlichen Länder bzw. Kirchen: Afrika, Rom, Gallien, Spanien usw. Für jeden, der sich zukünftig mit den patristischen Quellen bezüglich der Geistgabe beschäftigt, ist das Studium der vorliegenden Arbeit deswegen absolut obligatorisch.

Aber die Untersuchung will mehr sein als ein bloßes, gewiss ausgezeichnetes, Quellenrepertorium. Die Autorin möchte mit ihren Quellenanalysen ja die einleitend skizzierte These vom Bruch zwischen patristischer und scholastischer Tradition belegen. Dass ihr der Beweis dieser These wirklich gelungen ist, darf man bezweifeln. Erstens: Für ihre These, dass die Scholastik die Lehre der Kirchenväter nicht rezipiert und weiterentwickelt, sondern vergessen und gewissermaßen verfälscht hat, zitiert und kommentiert sie zwar einige mittelalterliche Quellen (432–438), analysiert sie aber leider nicht mit der Gründlichkeit, die sie für die patristischen Texte aufwendet. So steht ein großes Fragezeichen über ihrer vielfach wiederholten Behauptung, die Scholastik habe die Geistlehre der Kirchenväter nicht weiter tradiert. Natürlich hat sie in diesem Zusammenhang recht, wenn sie darauf hinweist, dass gewisse auch heute noch gebräuchliche Formulierungen wie „die Firmung überträgt den Heiligen Geist“ bzw. „die Kirche gibt den Heiligen Geist“ oder „die Handauflegung bewirkt den Empfang oder die Gegenwart des Heili-

gen Geistes“ usw. den falschen Eindruck eines Verhältnisses von Ursache und Wirkung erwecken können. Aber wer weiß denn nicht, dass es sich hier um einen verkürzten Sprachgebrauch handelt, der nicht wörtlich zu nehmen ist? Zweitens ist grundsätzlich zu fragen, ob die von der Autorin beklagte Anwendung der scholastischen *ex opere operato*-Lehre auf die Mitteilung des Heiligen Geistes nicht doch eine legitime Weiterentwicklung der diesbezüglichen Väterlehre darstellt. Es ist jedenfalls nicht leicht einzusehen, dass damit die selbstverständliche Freiheit Gottes zur Vergabe seines Geistes beschränkt oder gar beseitigt wird. Warum sollte Gott nicht zwei Formen von Geistmitteilung an die Gläubigen praktizieren, eine völlig unberechenbare, wie sie die Schrift bezeugt, und eine solche, die er in seiner vollen Souveränität und Freiheit von sich aus an Zeichen bindet, wie ebenfalls die Schrift bezeugt? Wenn D. durch ihre Formulierungen immer wieder suggeriert, die Scholastik betrachte die entsprechenden Sakramente als exklusive Kanäle, durch die die Gläubigen den Heiligen Geist empfangen, so trifft das weder für die Scholastik noch für die heutige, moderne Lehre in dieser Frage zu. Es geht den mittelalterlichen und modernen Theologen bei der Lehre von der Wirkung *ex opere operato* nicht darum, die Geistgabe ausschließlich an die genannten Sakramente zu binden – gegen eine solche Intention spricht die Heilige Schrift zu eindeutig vom Geist, der weht, wo er will –, sondern darum, eine bestimmte Form von Geistgabe, nämlich diejenige, die den Menschen radikal mit Gott verbindet, als endgültig zu charakterisieren. Keine Sünde kann diese Vereinigung mit Gott völlig aufheben. Daher die Lehre vom unzerstörbaren Charakter und von der Nichtwiederholbarkeit der Geistgabe. Diesen wesentlichen Punkt, dass nämlich Gott sich in aller Freiheit durch die Geistgabe an einen Menschen binden kann, haben die mittelalterlichen Theologen vielleicht doch klarer und besser gesehen als die Kirchenväter und deren Lehre legitim weiterentwickelt. Es geht hier letztlich um die nicht widerrufbare Treue Gottes zu seinem eigenen Wort. Wir formulieren diesen Punkt nur als Frage. Ob die scholastischen Theologen tatsächlich diesen Gedanken bei ihrer Geistlehre gedacht haben, wäre mit demselben Ernst und mit derselben Gründlichkeit zu untersuchen, mit denen D. die patristischen Quellen bearbeitet hat.

Weniger gravierend sind folgende Grenzen der Arbeit: Sie ist nicht leicht lesbar. Dies liegt auch an der angewandten Methode fortlaufender Quellenzitate als Haupttext. Störend wirken außerdem die unzähligen Wiederholungen immer wieder derselben Gedanken, z. T. wohl mit bedingt durch die angewandte Methode, z. T. aber völlig überflüssig. Nicht voll überzeugend ist auch die logische Gliederung der beiden Hauptteile. Die Untersuchung ist ausgestattet mit einer Reihe von Beigaben: einem Quellenverzeichnis, einem beeindruckend langen Verzeichnis der benutzten Sekundärliteratur, einer Liste der alten Autoren, Eigennamen, Dokumente und Ortsnamen, einem Verzeichnis der modernen Autoren und Dokumente und einem Verzeichnis der Schlüsseltermini und -begriffe. Ferner gibt es einen Anhang, der überschrieben ist: „Nicht-erschöpfende Liste von Texten über den Verlust und die Wiedergewinnung des Heiligen Geistes durch den Sünder“. Gerade angesichts der Tatsache, dass die Bedeutung der Studie in unseren Augen in der Zusammen- bzw. Bereitstellung und Kommentierung der einschlägigen Quellen besteht, ist zu bedauern, dass D. ihrer Studie nicht eine vollständige Liste aller zitierten und kommentierten Stellen beigegeben hat. Eine solche Liste hätte deren Nützlichkeit für die zukünftige Forschung noch erheblich gesteigert. H. J. SIEBEN SJ

KRENN, JOCHEN, *Druckerschwärze statt Schwarzpulver*. Wie die Gegenauflklärung die Katholische Aufklärung nach 1789 mundtot machte. Die Perzeption der kirchenpolitischen Vorgänge der Französischen Revolution in der oberdeutschen theologischen Publizistik des Alten Reichs (Presse und Geschichte, Neue Beiträge; 101). Bremen: edition lumière 2016. XXXVIII/661 S., ISBN 978–3–943245–55–4.

Diese Publikation bildet die Fortsetzung der Arbeit desselben Verfassers von 2012, *Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft ...* (besprochen vom Rez. in ThPh 87 [2012] 461–463). Sie hatte die Auseinandersetzung um die „Katholische Aufklärung“ in sechs deutschen aufklärerischen und zwei gegen-aufklärerischen Zeitschriften in den letzten anderthalb Jahrzehnten des 18. Jhdts. dargestellt. Dabei war auch die Einstellung zur Französischen Revolution in diesen Organen ausführlich zur Sprache