

Der Ort der Firmung bei der Erwachsenentaufe

Die Neuordnung der Erwachsenentaufe stellt auch die Frage nach dem geeigneten Ort der Firmung. Es muß überlegt werden, ob es in diesem Fall wünschenswert ist, die alte historische Einheit von Taufe und Firmung wiederherzustellen. Der Hinweis, daß es in der alten Kirche so gewesen sei, allein, wäre sicher kein stichhaltiges Argument. Man müßte also überlegen, ob man gerade beim Erwachsenen auf diese persönliche Begegnung mit dem Bischof verzichten sollte,¹ die hier auch von der Zeichensprache des Sakramentes her noch beredter wäre, als das sonst bei der regelmäßigen Reifung der Kinder bisher der Fall ist.

Es bedarf keiner langen Begründung, daß man bei einer Verbindung der beiden Initiations sakramente den Firmritus nicht als selbständige Einheit einfach noch auf den Taufritus aufsetzen kann. Eine sinnvolle Zuordnung der mit der Taufe verbundenen Firmung zur Gesamtinitiation im liturgischen Bereich setzt aber – wo es sich schon um eine so bewußte Gestaltung und Schöpfung handelt – eine einigermaßen vorhandene Klarheit über die Zuordnung der Firmung zur Taufe im Bereich der Glaubenslehre voraus. Die folgenden Überlegungen wollen diesem Ziel dienen.

Das historische Argument zur Vereinigung der Initiations sakramente

Nach dem Zeugnis von Apg 19, 5f sind Taufe und Handauflegung schon in der Kirche des Neuen Testaments bei der Aufnahme in die Kirche miteinander verbunden. Die zeitlich nächste Bezeugung dieser Verbindung von Taufe und Handauflegung finden wir erst wieder bei Tertullian.² Dennoch besteht nicht zuletzt angesichts der reichlichen Bezeugung einer auf die Taufe unmittelbar folgenden Handauflegung im 3. Jahrhundert kein Zweifel, daß es sich hier um Urgestein in der sakra-

mentalenen Initiationspraxis der Kirche handelt,³ das in seiner Selbstverständlichkeit indes auch nicht allzuviel Anlaß zu reflexer Einzelsondierung bot. Bezeichnenderweise gehören die ersten Unklarheiten, die über die Handauflegung bezeugt sind, nicht in den Bereich dessen, was wir als spezifische Firmtheologie bezeichnen würden. Um in den Schwierigkeiten des Ketzertaufstreites ein bequemes Mittel zur eindeutigen Bestimmung der Kircheng Zugehörigkeit zu haben, als es die Taufe darstellt, wertet der anonyme Traktat «De rebaptismate» die Taufe zugunsten der die Kirchengemeinschaft eigentlich konstituierenden Handauflegung ab. Immerhin wird man beachten müssen, mit welcher Selbstverständlichkeit hier die Zeichensprache der Handauflegung auf die Kirchengemeinschaft hin verstanden wird.⁴ Im übrigen bleibt die Firmung mit der Taufe so selbstverständlich verbunden, daß wir dafür hier keinen eigenen Nachweis führen müssen.

Schwierig indessen auch für das Verständnis dessen, um was es in der Firmung geht, ist die Verflochtenheit dieses einfachen Doppelaufbaus von Taufe und Handauflegung mit einer Reihe weiterer Riten, die ebenfalls in die älteste Zeit zurückreichen: Salbung und Versiegelung mit dem Kreuz. Das Verständnis der christlichen Initiation als Salbung mit dem Geist, der auch Jesus zum Christus salbte, geht schon auf das NT zurück,⁵ ohne daß man aus dieser Bildsprache schon einen eigenen Salbungsritus nachweisen könnte.⁶ Ebenfalls vom NT bezeugt ist das Verständnis der Initiation als eschatologische Versiegelung.⁷ Diese theologisch vielsagenden Bilder haben jedenfalls sehr früh ihren Niederschlag in der Fassung der Initiationsriten gefunden, freilich nicht einheitlich im ganzen Gebiet der Kirche. Der Versuch, diese der ursprünglicheren Zweieinheit von Taufe und Handauflegung zugewachsenen Riten liturgiegeschichtlich

zu verfolgen und ihren Ansatz im Gesamtritus genau zu bestimmen,⁸ dürfte dogmatisch gesehen nicht allzuviel zu einer Klärung beitragen, da man den Vorgang so stark als Einheit empfunden hat. Innerhalb dieser verschlungenen Entwicklung wird man aber nicht so leichthin die Tatsache übersehen dürfen, daß in weiten Teilen der Kirche, vor allem im Osten, die Salbung den ursprünglichen Handauflegungsritus sogar verdrängen konnte. Der Dogmatiker kann eigentlich doch nur mit einiger Bestürzung feststellen, daß in der ersten reflexiven Firmtheologie des Ostens bei Kyrill von Jerusalem die Initiationshandauflegung und damit vor allem die sie bezeugenden Schrifttexte gar keine Rolle spielen.⁹ Es bleibt noch zu erwähnen, daß die scholastische Firmtheologie, was diesen Punkt angeht, einen ähnlichen Befund aufweist. Was aber angesichts dieser Vielfältigkeit und Uneinheitlichkeit des Ritus besonders ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß sich doch überall eine relativ klare Vorstellung hinsichtlich der grundsätzlichen Zweistufigkeit der Initiation findet, gleichgültig ob und wie man die größere Zahl der einzelnen Riten aufteilt.

Wachstum der Taufgnade

Die Übereinstimmung in der grundsätzlichen Zweistufigkeit der vollen Einweihung ins christliche Leben ist allerdings auf den ersten Blick hin das einzig Gemeinsame in der theologischen Lehrtradition. Osten und Westen sind sich freilich in der alten Zeit einig, daß beide Stufen auch zeitlich – wenigstens im Normalfall¹⁰ – in einer Feier verbunden sind. Die spätere, bis heute gebliebene Trennung im Westen läßt sich historisch leicht als sekundäre Entwicklung erweisen. Das gewiß nicht unbegründete Festhalten an der bischöflichen Spendung der Firmung – freilich nicht ohne eine Versteifung hinsichtlich dieser Notwendigkeit¹¹ – hat zur zeitlichen Trennung geführt. Aber mit der Feststellung, daß diese Entwicklung historisch sekundär war, ist über ihren Wert an sich noch nichts gesagt. Man wird im Gegenteil der westlichen Praxis angesichts des Normalfalls der Kindertaufe den Vorzug geben, ohne die östliche Praxis zu verurteilen. Die folgenden Überlegungen sollen dieses Urteil noch belegen. Ganz anders stellt sich aber die Frage hinsichtlich der Erwachsenentaufe.

Es ist gar nicht zu übersehen, daß der Unterschied in der Praxis – verbunden mit der Taufe oder getrennt von ihr – bei aller gemeinsamen An-

erkennung der Zweistufigkeit in der Einführung ins christliche Leben schon vor aller theologischen Reflexion unterschiedliche Vorstellungen erweckt hat, die sich bei der theologischen Deutung des Vorgangs bemerkbar machen mußten. Im Geltungsbereich der gemeinsamen Spendung konnte man das Verhältnis eigentlich nur im Sinn einer komplementären Polarität beider Vorgänge bestimmen. Die Trennung legte eine Ausdeutung im Sinn einer Wachstumsanalogie nahe: Die Firmung ist das Sakrament der voll entfalteten christlichen Reife. Die scholastische Firmtheologie zehrt durchweg von dieser Auffassung, in der Firmung ein *augmentum gratiae baptismalis* zu sehen. Diese Deutung leidet aber darunter, daß es schwer ist, den Sinn eines solchen einmaligen, ereignishaften Wachstums klarzumachen. Wachstum ist stetige Entfaltung aus der lebendigen Kraft eines Anfangs. Die Reife ist zwar ein neuer Zustand. Aber die Reife selbst wieder in ein Ereignis hinein zu verlegen, heißt im Grund doch, die Analogie zu leugnen, von der man ausgegangen ist: das Wachstum aus der lebendigen Kraft des Anfangs. Etwas anderes ist die Notwendigkeit, ein solches Wachstum durch die entsprechende Nahrung zu ermöglichen. Wenn man nun Taufe und Eucharistie in diesem Verhältnis sehen muß, dann muß der Platz der Firmung noch undeutlicher werden.¹² Es ist also nicht sehr verwunderlich, daß im Verständnis der Firmwirkung nur ein sehr unanschauliches, blasses *augmentum gratiae* übrigbleibt.¹³

Für die Frömmigkeit wurde diese Blässe zwar überfärbt durch die Verbindung der Firmung mit der «besonderen Gabe» des Heiligen Geistes. Das liegt in der Linie der alten Liturgie und der patristischen theologischen Besinnung auf die Firmung. Aber die inzwischen eingetretene Trennung von Taufe und Firmung mußte hier die ohnehin nicht so große Begabung der westlichen Christen dem Heiligen Geist gegenüber noch herabsetzen. An sich brauchte es nicht nachteilig zu sein, die Firmgnade als *donum speciale Spiritus Sancti* (spezielle Gabe des Heiligen Geistes) zu deuten. In dieser Richtung liegt die deutlichste Aussage des außerordentlichen Lehramtes über die Firmung.¹⁴ Das II. Vatikanum greift sie wieder auf,¹⁵ bezeichnenderweise mit einer ekklesiologischen Vertiefung. Aber es sagt auch nicht anschaulicher, worin denn die «vollkommenere Verbindung mit der Kirche» durch die Firmung bestehe. Gerade das müßte die Theologie aber deutlicher zu ergründen suchen, warum dem Getauften durch einen kirchlich-sakra-

mentalen Akt noch einmal ein *speciale donum* des Geistes gegeben werde.

Wie schon angedeutet, ging aber aus diesem an sich richtigen Verständnis der Firmung als *donum speciale* des Heiligen Geistes nicht nur eine Förderung des pneumatischen Verständnisses des christlichen Lebens hervor. Das Verständnis des *donum speciale* ist zunächst einmal darauf angewiesen, daß der Heilige Geist grundsätzlich und schlechthin seiner trinitarischen und heilsgeschichtlichen Eigenart gemäß als *donum* erkannt ist, damit er nicht in die Rolle eines Spezialisten absinke. Mit anderen Worten: Die seelsorglich richtige Trennung von Kindertaufe und Firmung führte – übrigens von tieferen trinitätstheologischen Voraussetzungen der westlichen Theologie her¹⁶ – zu einer Minderung der Funktion des Heiligen Geistes in der Initiation: Die Taufe wurde durchweg nicht, wie es bei der Trennung von Taufe und Firmung besonders wichtig gewesen wäre, im Hinblick auf die Eigenart des Heiligen Geistes als der Heilsgabe schlechthin gesehen.

Und wenn man bei der Firmung von einem *speciale donum* sprach, so blieb doch gerade das «Spezielle» undeutlich, weil man es nicht von dem Fundament her entwarf, daß der Heilige Geist die Heilsgabe schlechthin ist. So konnte man das *donum speciale* in seinem speziellen Sinn nicht von der mit der Taufe gegebenen Rechtfertigungsgabe des Geistes abheben.

Rückkehr zur patristischen Theologie der Firmung?

Aus diesem Dilemma heraus ist es verständlich, wenn man in der Gegenwart eine so schwer verständliche Firmtheologie im Sinn eines *augmentum gratiae baptismalis* zu überwinden suchte, indem man zu älteren Quellen zurückkehrte.¹⁷ Von einem Wachstum konnte ja bei der in derselben Nacht empfangenen Taufe und Firmung nicht gut die Rede sein. Zweifelsohne zwang auch hier die Praxis zu einem Verständnis, das ihr entsprach: Die Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung mußte hier enger gesehen werden. Und diese Praxis kann immerhin ein neutestamentliches Alter für sich in Anspruch nehmen. Taufe und Firmung sind die eine, in sich zusammenhängende Initiation. Aber wie ist der Zusammenhang? Daß sich in dieser Sicht die Firmung komplementär zur Taufe verhält, haben wir schon kurz erwähnt. Es muß noch unterstrichen werden, daß in einer Zeit, die sich noch gar keine Gedanken über das Nebeneinander

von sieben Sakramenten machte, auch das Interesse an einer begrifflich genauen Scheidung der beiden Stufen der Initiation nicht allzu brennend war. Auch von da aus wird es dann allerdings noch einmal bedeutsam, daß man doch bewußt zwei Stufen unterschied.

Innerhalb der so gesteckten Grenzen wird man dann verschiedene Variationen des Themas von der «Vollendung» der Taufe durch die Firmung antreffen können.¹⁸ Diese Variationen schließen sich nicht unbedingt gegenseitig aus, sie brauchen auch nur mehr oder weniger deutlich zu sein. Man findet die Anwendung dieser patristischen Anregungen in der heutigen Besinnung auf die Firmung etwa in folgenden Gedanken:

1. Die Taufe stellt mehr den Sündennachlaß dar, die Firmung die positive Lebensgabe durch den Geist.

2. Die Firmung ist die Versiegelung des Getauften, weil sie den Geist in Fülle verleiht.

3. Taufe ist Schicksalsgemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, Firmung gibt Anteil an seiner messianischen Geistweihe.

4. Taufe und Firmung verhalten sich wie österliches und pfingstliches Mysterium.

Bei näherem Zusehen wird man aber wohl merken, daß mit diesen an sich schönen Gedanken die Schwierigkeiten noch nicht gelöst sind, auch dann und gerade dann, wenn es einem nicht um begriffliche Haarspaltereien geht.

Gegenüber der ersten These müßte man doch fragen, ob nicht die Taufe die Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn darstelle und bewirke und wieso denn die Zweistufigkeit eines Ritus wirklich zwei Sakramente begründen könne, wenn es sich um eine einzige zusammengehörige Wirklichkeit handelt.¹⁹

Zur zweiten Lösung: Die sakramentale Über-eignung des Menschen an Christus in der christlichen Initiation ist schon in der Theologie des NT als eschatologische Versiegelung durch den Geist Christi aufgefaßt.²⁰ Indes stellt die Differenzierung, der diesen Vorgang als «Firmung», also zweite Stufe der Initiation, betrachtet, doch wohl eine sekundäre Entwicklung dar.²¹ Wodurch würde z. B. der Christ, der Taufe und Firmung getrennt empfängt, eschatologisch «mehr» versiegelt, als es schon durch die Taufe geschehen ist? Wäre die Versiegelung eine eigene Stufe? In dieser sekundären Entwicklung scheint freilich der Begriff des «Siegels» auch eine Veränderung erfahren zu haben: die Firmung besiegelt das, was in der Taufe

geschehen ist: Firmung ist Siegel auf die Taufe. Aber wozu bedarf es da eines Siegels? Ein solches muß doch von der Sache her einleuchtend sein.

Die christologisch-pneumatologische Sicht der Firmung des Bischofs Kyrill von Jerusalem – denn seiner Theologie sind die Gedanken der dritten These entnommen²² – scheint freilich die tiefste Theologie der Firmung in der patristischen Zeit zu sein, weil sie Christologie und Pneumatologie nicht trennt, sondern vereint. Indes so bildhaft überzeugend der Vergleich zwischen dem aus dem Jordan aufsteigenden und dann den Geist empfangenden Christus einerseits und dem *nach* der Taufe zu salbenden Christen andererseits sein mag, empfängt denn die christliche Taufe ihr Wesen nicht daher, daß der Geist schon über dem Wasser schwebt? Ist denn das eine Christumysterium geteilt in ein mysterium paschale und ein messianisches Geistmysterium? Das wäre zugleich auch die Frage, die an die vierte Verhältnisbestimmung zu richten wäre, sofern man das Verhältnis von österlichem und pfingstlichem Mysterium als Unterschied zwischen dem *erst* auferstandenen und *dann* geistsendenden Kyrios bestimmen würde. Angesichts dieser Fragen verstärkt sich der Eindruck: Das eigentlich Erstaunliche des Väterzeugnisses liegt in der selbstverständlichen Klarheit darüber, daß die Initiation zweistufig ist. Die Vätertheologie bietet weniger Hilfen, wenn es darum geht, die Zweistufigkeit vom Wesen des in der Kirche geschenkten Heiles her zu begründen.

Österliches und pfingstliches Mysterium

Dennoch scheint es mir bei der Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Firmung um das Verhältnis von Ostern und Pfingsten zu gehen. Sowohl die neutestamentliche Exegese als auch die Liturgiewissenschaft stoßen uns darauf hin, daß dies Verhältnis alles andere als theologisch klar ist. Selbst wenn die geradezu barbarische Vorstellung, Pfingsten sei das Fest des Heiligen Geistes, zugunsten einer mehr christologisch-heilsgeschichtlichen Theologie aller christlichen Feste überwunden ist, trennen wir den Inhalt vielfach doch so: Ostern ist die Verherrlichung Christi – Pfingsten hat die Sendung des Geistes durch den erhöhten Kyrios zum Inhalt. Dieser Sicht steht aber eine ältere Feier der Pentekoste gegenüber, die trotz der Kenntnis von Apg 1–2 gar nicht auf den Gedanken einer solchen Abhebung und Trennung gekommen ist.²³ Sie

feierte nicht nur Tod und Auferstehung als Einheit – bis dahin sind wir schon wieder mitgegangen –, sondern in dieselbe Einheit gehörte auch die Geistsendung hinein. Dem entspricht auch die neutestamentliche Verkündigung, wie sie am pointiertesten bei Jo zum Ausdruck kommt:²⁴ Die Geistsendung kommt nicht als neue Heilsveranstaltung zum Ostermysterium noch hinzu, sondern sie ist das tiefste und eigentlichste Heilsmoment der Verherrlichung Jesu.

Haben wir nun demgegenüber in der Apg einfach eine andere Theologie, die die Geistsendung um 50 Tage von Ostern trennt? Oder geht es auch in der Apg nicht um eine so simple Aufteilung des einen Christumysteriums, sondern um eine sehr differenziertere Frage der Heilsgeschichte, die übrigens auch gerade wieder bei Jo²⁵ anzutreffen ist, der Ostern und Geistsendung so sehr als Einheit konzipiert?

Das geschichtlich gesehen Interessanteste an Ostern ist doch wohl dies: Obwohl alles erfüllt ist, geht es doch noch einmal weiter, gibt es noch eine Geschichte.²⁶ Die Kirche lebt einerseits im Mysterium der restlosen österlichen Vollendung, im «Ein für allemal»²⁷ des Beim-Vater-Sein Jesu. Andererseits ist das gerade der Raum ihrer Freiheit, in dem das eine Christumysterium Gestalt gewinnen kann. Anders ausgedrückt: Gerade damit die österliche, unüberbietbare Vollendung allen zuteil werden kann, geht es nach Ostern doch noch weiter. Aber das ist nicht primär die Geschichte vieler einzelner, sondern die Geschichte der Kirche, die Geschichte einer Familie um ihren ersten Bruder herum. Eben um dieses Gestalt-Werden der Kirche geht es der Apg: um diese Gestalt nicht über Ostern hinaus – über Ostern hinaus führt von der Qualität der Vollendung her gesehen nichts mehr –, sondern von Ostern her. Aber diese Geschichte ist nicht ein bißchen Nachgeplänkel mit Theaterdonner, sondern die Kirche ringt um ihre Gestalt, und in all dem Ringen ist nicht sie es, die es schafft, sondern der Geist, der durch sein Charisma die Kirche aufbaut, wie *er* will. Freilich auch der Geist, der die Apostelkirche nie mit seinem Charisma im Stich lassen wird.

Es legte sich hier natürlich schon die Frage nahe: Wie bezieht die Kirche den Menschen in diese Polarität ihrer eigenen österlichen Christuswirklichkeit ein: in diese Polarität, die einerseits in ihrer Gemeinschaft mit dem vollendeten Christus beim Vater, der schon alles für sie getan hat, besteht – und andererseits darin, daß es den Raum gibt, in

dem diese Heilsgemeinschaft doch in einem echt menschlichen Sinn immer wieder *werden* kann?

Apg 8, 14-17: Die Handauflegung in Samaria

Es scheint, daß Apg auch darauf implizit eine Antwort gibt. Wir setzen hier die Erkenntnis voraus, daß das Motiv für den Bericht von Apg 8, 14-17 nicht in der Absicht besteht, eine Belehrung über die Firmung zu geben. Dennoch bleibt er die klassische Belegstelle für die Firmung, gerade in dem größeren Zusammenhang, in dem er steht. Christ-Werden und in den Dienst des Charismen verleihenden Geistes einbezogen zu werden, sind für die Apg wesentlich miteinander verbunden.²⁸ Gerade diese mit dem Christwerden verbundenen Charismen bleiben aber in Samaria solange aus, als diese neue Missionskirche, in der Christus verkündet und die Taufe bereits gespendet wurde, nicht in persönlichen Kontakt mit der Apostelkirche getreten ist. Der persönliche Kontakt mit der Apostelkirche, durch die Handauflegung des Petrus und Johannes vermittelt, löst erst die charismatische Fruchtbarkeit der Gemeinde aus. Freilich sind die Charismen nicht dinglich an die Handauflegung gebunden. Der Geist wirkt, wie *er* will.²⁹ Aber der Geist wirkt doch eben in der Apostelkirche. Sie ist der Raum, in der das österliche Heilsmysterium Christi seine Gestalt gewinnen wird und kann. Ihr Aufbau erfolgt, gerade in seiner jeweiligen Geschichtlichkeit, durch die Charismen des Geistes, desselben Geistes, der die Heilsgabe schlechthin ist, der aber auch jeden einzelnen innerhalb der immer mehr Christus werdenden Kirche jeweils in seinen besonderen Dienst nimmt.³⁰

Darin erscheint auch eine Antwort auf die Frage nach einer von der Sache her, d. h. hier ekklesiologisch begründeten Zweistufigkeit der Einbeziehung des Menschen in die Kirche: Die Kirche bezieht den Menschen in ihr einziges vollendetes christologisch-pneumatisches Ostermysterium ein, indem sie ihn in der Taufe Christus übereignet. Sie nimmt ihn in die Sorge um die konkrete geschicht-

liche Gestalt dieser Kirche, der das Christumysterium aufgetragen ist, auf und befähigt ihn zum aktiven Mitaufbau, indem sie ihn in der Firmung in die konkrete, apostolisch verfaßte *Communio* in persönlicher Weise einbezieht.

Von da aus gesehen erhält die traditionelle Aussage über die Firmgnade ihre Bestätigung: Die Firmung verleiht den Geist zum Zeugnisgeben. Nur müßte diese Auskunft von ihrer Isolierung gelöst werden, die in der traditionellen Vorstellung, wie wir sahen, darin besteht, daß diese Ausrüstung mit dem Charismengeist einerseits zu individualistisch und nicht ekklesiologisch genug gesehen wird, und andererseits darin, daß man die Voraussetzung der Mitteilung des besonderen Charismengeistes übersieht: die Mitteilung des Geistes als die Heilsgabe in ihrer österlichen Fülle, die bereits in der Taufe geschieht. Die Firmbeziehung zum Geist setzt die grundsätzliche Taufbeziehung schon voraus.

Von diesem Verständnis der Firmung her wäre es aber wohl nicht allzu schwierig, eine Antwort auf den liturgischen Ort ihrer Spendung zu geben. Wegen ihrer den Menschen so sehr in seiner persönlichen Eigenart ansprechenden und fordernden Seite, ist ihre Trennung von der Taufe richtiger, wo es sich um die Kindertaufe handelt. Dennoch bleibt auf der anderen Seite die Firmung auch bei dieser Trennung im echten Sinn Teil der Initiation.

Bei der Aufnahme des Erwachsenen können die beiden Aspekte jedoch sinnvollerweise nur miteinander verbunden werden, da das Hingegebensein an Christus die zur Mitarbeit bereite Bejahung seiner jeweils konkreten Kirche komplementär fordert. Nur die Verbindung beider Stufen ist in diesem Fall die natürliche Voraussetzung für die die Initiation vollendende Aufnahme in die eucharistische *Communio*. Um der geschlossenen Aussagekraft einer so verstandenen Initiation willen sollte man in diesem Fall die Aussagekraft, die in einer bischöflichen Spendung der Firmung gewiß gerade im Fall einer Erwachsenentaufe läge, doch lieber auf den nachgeordneten Platz zurückstellen.

¹ Zur Bedeutung der bischöflichen Spendung vgl. J. Neumann, *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums* (Meitingen 1963).

² *De bapt. c. 8*: CSEL 20, 207f.

³ Wir verzichten auf die in Handbüchern und einschlägigen Werken leicht zugänglichen Einzelzeugnisse. Zusammenfassende dogmengeschichtliche Darstellung siehe bei B. Neunheuser, *Taufe und Firmung: Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. v. M. Schmaus, J. Geiselman, A. Grillmeier, Bd. IV, Fasz. 2 (Freiburg

1956) 101-110. Ferner: A. Adam, *Firmung und Seelsorge* (Düsseldorf 1959) 21-54.

⁴ *De rebapt. 10* (Hartel: CSEL 3, Appendix 82).

⁵ 2 Kor 1, 21f; 1 Jo 2, 20. 27.

⁶ R. Schnackenburg, *Johannesbriefe* (Freiburg 1963) 152f.

⁷ 1 Kor 1, 22; Eph 1, 13.

⁸ Vgl. H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Charisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*: *Theol. u. Glaube* 34 (1942) 334-341, in der Auseinandersetzung mit

B. Welte, Die postbaptismale Salbung, ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche = Freiburg, theol. Studien 51 (Freiburg i. Br. 1939).

⁹ Cat. myst. 3: PG XXXIII, 1087-1094.

¹⁰ Trennung gab es z. B. bei Nottaufen. Vgl. Synode von Elvira: DS 120.

¹¹ Vgl. etwa DS 215 (Innozenz I.). Der bewußten Berufung auf Apg 8, 14-17 scheint aber eine Periode unreflexer Praxis vorauszu-gehen, die den Bischof selbstverständlich als den ansieht, der in seine Kirchengemeinschaft aufnimmt.

¹² Man muß sich natürlich grundsätzlich über die Grenze der Wachstumsanalogie im klaren sein. Es handelt sich nicht um einen biologischen Prozeß, sondern um ein Wachstum durch personale Begegnung, in dem Christus im personalen Sinn «Nahrung» ist.

¹³ Man vgl. etwa die ausgesprochene Dürftigkeit der Trienter Firmungsaussagen: DS 1628-1630.

¹⁴ DS 1319: «der Heilige Geist wird zur Stärkung gegeben, wie er den Aposteln am Pfingstfest gegeben wurde, so daß der Christ mit Mut Christi Name bekennt.»

¹⁵ Const. de Eccl., c. 2, n. 11: «Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strenger Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen.»

¹⁶ Der trinitätstheologische Ansatz von der Einheit des göttlichen Wesens in der Nachfolge Augustins korrespondiert in der Gnadenlehre mit der Tendenz, sich stärker für die geschaffene Wirkung zu interessieren, deren Causa efficiens (Wirkursache) nur die ganze Trinität sein kann.

¹⁷ Über die Positionen in den Diskussionen der französischen Theologie in dieser Frage informiert P. de Vooght, Discussions récentes sur la Confirmation: Paroisse et Liturgie (1954) 409-413. – In der anglikanischen Theologie ging eine Kontroverse zwischen G. Dix, The Theology of Confirmation in relation to Baptism (Westminster 31953) und L. Thornton, Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery (Westminster 1954) einerseits und G. Lampe, The Seal of the Spirit (London 1951) andererseits. – Beeinflußt von Dix zeigt sich in der reformierten Theologie: M. Thurian, La Confirmation. Consécration des laïcs (Neuchâtel und Paris 1957). Dort auch eine sehr ausführliche Bibliographie.

¹⁸ Vgl. A. Adam (Anm. 3) 39f.

¹⁹ Vgl. etwa Apost. Konstitut. 7, 22, 2: Funk I, 406. – Siehe auch Neunheuser, Taufe und Firmung, 101. Vgl. dazu die Überlegungen für eine heutige Deutung der Firmung bei K. Rahner, Kirche und Sakramente = Quaestiones disputatae 10 (Freiburg i. Br. 1961) 46-52.

²⁰ Vgl. 2 Kor 1, 22; Eph 1, 13f.

²¹ Vgl. A. Adam aO. 48-50, und die grundlegende Untersuchung von F. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V, 3-4 (Paderborn 1911).

²² Cat. myst. 3, 1-2: PG XXXIII, 1088f. Ähnliche Gedanken findet man heute vor allem bei E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960) 163-173.

²³ Vgl. die Untersuchung von R. Cabié, La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles (Tournai 1965).

²⁴ Vgl. etwa Jo 7, 39.

²⁵ Vgl. die Parakletsprüche.

²⁶ Vgl. Lk 24, 44-49.

²⁷ Hebr 9, 12 und öfter.

²⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang 19, 6 und 10, 44. Das Staunen resultiert hier aus der Tatsache, daß der Geist schon vor der Taufe kommt.

²⁹ Nicht umsonst steht die Perikope 8, 14-17 im größeren Zusammenhang der Simon-Magusgeschichte, die es klarmacht, daß die Apostel nicht über den Geist verfügen, sondern daß es umgekehrt ist.

³⁰ Die lang eingewurzelte Abneigung der kath. Exegese, diese Stelle auf den «Charismengeist» zu deuten, besteht ohnehin nicht mehr. – Vgl. J. Gewiss, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte = Breslauer Studien zur historischen Theologie, N.F.V (Breslau 1939) 128. – A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte = Regensburger NT 5 (Regensburg 31956). – H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. 1956) 116.

WILHELM BREUNING

Geboren am 15. Mai 1920 in Sobernheim (BRD), 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Trier und Bonn, doktorierte 1954 in Theologie, ist Dogmatikprofessor an der Universität Trier. Er veröffentlichte: Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona und arbeitet an der Trierer Theologischen Zeitschrift mit.