

<sup>13</sup> Ebd. Epist. 146 ad Evangelum: PL 22, 119.

<sup>14</sup> Isaac de Langres, *Canones*, tit. II, cap. 30: PL 124, 1109; Pseudo-Eusebius, *Epist. ad episc. Campaniae*, ed. Hinschius 242.

<sup>15</sup> Vgl. Konzil von Worms, cap. 8: Mansi aaO. 15, 871; Amalarius Metensis, *De eccles. off.* I, 27: PL 105, 1041–1049; Ratramnus, *Contra Graecorum opposita* 1.4, cap. 7: PL 121, 333–334; Rhabanus Maurus, *De clericorum inst.* I, 28: PL 107, 312; *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne I (Paris 1886) 76–77.

<sup>16</sup> Ebd.; vgl. A. Mostaza aaO. 62 ff.

<sup>17</sup> Pseudo-Beda, In Psalm. 26: PL 93, 614.

<sup>18</sup> Einzige Ausnahme: in der Diözese Würzburg scheinen bei Todesgefahr bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch Priester gefirmt zu haben, trotz der wiederholten Verbote. Vgl. F. X. Dölger aaO.

<sup>19</sup> Vgl. A. Mostaza aaO. 75–99; F. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments* (Paderborn 1920).

<sup>20</sup> Vgl. A. Mostaza aaO. 103–177.

<sup>21</sup> Zu der erstaunlichen Ignoranz, mit der die lateinischen Autoren des Mittelalters der Sitte gegenüberstanden, daß die griechischen Priester firmten vgl. die Entgegnung der armenischen Bischöfe auf den «Katalog von Irrtümern» bezüglich der Firmung, die auf Ansuchen Benedikts XII. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts von den Theologen ausgeheckt worden waren: Mansi aaO. 25, 1185 und 1240–1241. Dölger aaO. 218, Nr. 1.

<sup>22</sup> Vgl. A. Mostaza aaO. 183–235. <sup>23</sup> Ebd. 241 ff.

<sup>24</sup> Konzil von Florenz: Mansi, ed. cit., 31, 1039–1040.

<sup>25</sup> Vgl. R. Souarn, *De presbytero or. confir. ministro: Jus Pontificium* 11 (1931) 131–143; A. Mostaza aaO. 317 ff.

<sup>26</sup> Zu der starren Haltung der Römischen Kurie in bezug auf die genannten Konzessionen vgl. z. B. Thesaurus resol. quae in causis prop. apud S. C. Card. Interp. prodierunt..., t. 16 (Roma 1868) Nr. 23 und 27; 28–30, S. 30–32; S. C. de Sacr., In una Namurcensi et al., 24. Jan. 1924: AAS 27 (1924) 14; U. Navarrete, *De ministris extr. confirm.* in Amer. Lat. et Ins. Phillip.: Periodica... 49 (1960) 143 ff.

<sup>27</sup> Vgl. C. Zerba, *Comment. in Decr. Spiritus S. munera* (Roma 1947) 33–34.

<sup>28</sup> S. C. de Sacr., *Decr. Spir. S. munera*: AAS 38 (1946) 349–354. T. J. Quinn, *The extraordinary Minister of Confirmation according to the most recent decrees of the S. Congr.* (Roma 1951).

<sup>29</sup> S. C. de Prop. Fide, *Decr. «Post latum»*: AAS 40 (1948) 41; S. C. pro Eccles. Or., *Decr. «Cum ex c. 782,4»*: AAS 40 (1948) 422.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Epist. «Ex quo» Pius' X.: AAS (1911) 119; can. 782,3 und 4 und die erwähnten Dekrete «Spiritus S. munera» und «Post latum».

<sup>31</sup> Der Titel lautet auf deutsch: «Das bischöfliche Firmprivileg ist kirchlichen Ursprungs». Für verschiedene berühmte Kanonisten und Theologen, die sich mit unserm Werk befaßt haben, ist dieser Schluß «evident» und «undiskutierbar». Vgl. z. B. D. Van den Eynde, *Antonianum* 31 (1955) 192–193; T. G. Barberena: *Rev. Esp. de Der. Can.* 8 (1953) 655–658; O. Robleda: *Estud. Eccles.* (1954) 248–249; J. A. Aldama: *Salmaticensis* I (1954) 491 ff.

<sup>32</sup> Vgl. A. Mostaza, *La potestad de confirmar en los ministros extraordinarios*: *Rev. Esp. de Der. Can.* 14 (1959) 503–516.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### ANTONIO MOSTAZA RODRIGUEZ

geboren am 19. Dezember 1912 in Santa Colomba de Sanabria (Spanien), 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an den Universitäten von Comillas, Santiago de Compostela und Madrid. Er ist Doktor der Theologie (1941), der Rechtswissenschaften (1950) und des Kirchenrechtes (1960) und seit 1962 Professor für Kirchenrecht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität von Valencia. Er arbeitet mit an den Zeitschriften «Revista Española de Teología» und «Revista Española de Derecho Canónico».

Eliseo Ruffini

## Die Frage des Firmalters

### *Ein komplexes, nicht richtig gestelltes Problem*

Seit dem Ende des letzten Jahrhunderts wurde wiederholt die Frage aufgeworfen, in welchem Alter die Firmung gespendet werden solle, und im Klima der nachkonziliaren Erneuerung wird selbstverständlich das Problem von neuem gestellt.<sup>1</sup> Die christliche Gemeinde steht heute in einer stark veränderten Umwelt; ihr Einsatz stellt heute größere Ansprüche, und die Notwendigkeit eines authentischen christlichen Zeugnisses wird stärker verspürt als früher. Damit die Kirche alle ihr gestellten Aufgaben erfüllen kann, müssen sich ihre Glieder der Verpflichtungen, die sich aus ihrer Zugehörigkeit zum Volke Gottes ergeben, mehr bewußt werden. Da seit vielen Jahrhunderten die Taufe in einem Alter gespendet wird, in welchem es unmöglich ist, seine Verpflichtungen bewußt

auf sich zu nehmen, scheint es angezeigt, wenigstens die Firmung, worin die christliche Initiation zum Abschluß kommt, in einem reiferen Alter zu erteilen. So gesehen, macht es den Eindruck, die Frage sei leicht zu lösen.

In Wirklichkeit ist jedoch das Problem viel komplexer. Die Änderungen, die in der Gesetzgebung der lateinischen Kirche vom Konzil von Trient bis heute anzutreffen sind, bilden eine Bestätigung dafür.<sup>2</sup> Jedesmal, wenn sich Umstände einstellen, die den heutigen gleichen, wird da und dort die Entscheidung getroffen, das Firmalter hinaufzusetzen; dann aber führen neue theologische Überlegungen oder auch die konkrete Erfahrung, daß diese Maßnahme unwirksam ist, fast immer dazu, daß man wieder zu der traditionelleren Praxis zurückkehrt, dieses Sakrament im Unterscheidungsalter zu spenden. In den Verlautbarungen der Päpste und der römischen Dikasterien lassen sich einige Konstanten aufzeigen (Legitimität der Firmung, die Kindern vor dem Vernunftalter gespendet worden ist; Aufforderung, die Reihenfolge Taufe, Firmung, Eucharistie einzuhalten), die eine sichere Lösung nahelegen scheinen, doch reicht dies nicht aus, daraus Grundsätze dogmatischer Ord-

nung zu entnehmen, um so zu einer sicheren Lösung zu gelangen, und dies um so weniger, als sich die Praxis schon seit geraumer Zeit nicht an diese Konstanten gehalten hat. Die Tatsache sodann, daß sich heute nicht nur die Pastoral und die Dogmatik um diese Frage interessieren, sondern auch die Psychologie, Pädagogik, Katechetik, Religionssoziologie, und daß jede dieser Wissenschaften eine gewisse Kompetenzpriorität beansprucht, läßt verstehen, wie komplex das Problem ist und warum verschiedene Lösungen vorgeschlagen werden und einzelne Ansichten danebentreffen. Was das Problem praktisch unlösbar macht, ist jedoch unserer Ansicht nach der Umstand, daß man es vorwiegend zu einer Frage des Alters reduziert hat. Auf dieser Ebene wird jede Lösung stets ins freie Ermessen gestellt sein und keine Endgültigkeit beanspruchen können. Jeder wird seine Gründe haben können, zu behaupten, das angemessenste Alter sei das Unterscheidungsalter (6–8 Jahre) oder das Kindesalter (8–10 Jahre) oder das Pubertätsalter (12–16 Jahre) oder die Jahre der Adoleszenz (17–20 Jahre) oder auch das frühe Erwachsenenalter (20–30 Jahre).<sup>3</sup>

Wird das Problem so gestellt, so hat jede der oben aufgeführten Wissenschaften das volle Recht, in die Debatte einzugreifen und der kirchlichen Gesetzgebung die vorläufige, aber der jeweiligen Zeit angemessenste Lösung vorzuschlagen. Die einzige Wissenschaft, die nichts zu sagen haben wird, wird dann die dogmatische Theologie sein. Wenn diese, wie es ihre Aufgabe ist, in der Offenbarung nach gültigen Grundlagen zu einer Reflexion über das Firmsakrament sucht, wird sie darin keine dogmatischen Angaben finden, um eine Altersfrage zu lösen. Und doch, wenn etwas die Frage zu rechtfertigen und dem Bereich der Probleme, die so oder so gelöst werden können, zu entziehen vermag, so ist es dies, daß sie in einen dogmatischen Zusammenhang zurückversetzt wird. In Wirklichkeit geht es darum, die Funktion der Firmung innerhalb der christlichen Initiation zu bestimmen: ihre Zusammenhänge mit der Taufe und ihre innere Hinordnung auf die Eucharistie zum Aufbau der Kirche zu sehen. Erst dann und auf Grund der gesicherten Grundsätze wird man an die Frage nach dem Alter herangehen können.

#### *Die Firmung und die christliche Initiation*

In bezug auf den Zusammenhang zwischen Taufe und Firmung stimmen die Glaubenslehre und der geschichtliche Befund so sehr überein, daß die

Versuchung besteht, den Zusammenhang eher zu übertreiben als abzuschwächen. Es ist bekannt, welche geschichtlichen Umstände die lateinische Kirche dazu gebracht haben, die Spendung der Taufe und der Firmung voneinander zu trennen; hingegen ist daran zu erinnern, daß diese Trennung aus praktischen Gründen und nicht aus Glaubensmotiven vorgenommen wurde. Dieser Praxis, die nur langsam und erst nach mehreren Jahrhunderten des christlichen Lebens Eingang gefunden hat, liegt zweifellos die Überzeugung zugrunde, daß die christliche Initiation vermittels zweier verschiedener Sakramente zustande kommt; die Reflexion jedoch über das, was sie objektiv und nicht bloß dem Ritus nach unterscheidet, kam erst sehr spät und nicht immer in angemessener Weise in Gang. Als der anglikanische Theologe Gregory Dix vor nicht mehr als zwanzig Jahren die Hypothese aufstellte, der Zusammenhang zwischen Taufe und Firmung sei so eng wie der zwischen dem Nachlaß der Sünden (Taufe) und der Übermittlung des Heiligen Geistes (Firmung), wurden sich übrigens Katholiken und Protestanten bewußt, wie viel Studium noch zu leisten ist, um den Unterschied zwischen den beiden Sakramenten objektiv zu beschreiben.<sup>4</sup> Wenn man über die Diskussion, die durch Dix ausgelöst wurde, und die Richtungen, in die sie führte, noch einmal nachdenkt, ist es möglich, daraus eine deutliche Lehre zu entnehmen. In Nachahmung des Vorgehens der nachtridentinischen Sakramententheologie suchte man auch in dieser Frage den Unterschied zwischen Taufe und Firmung auf Grund ihrer Wirkungen zu bestimmen. Infolge einer falschen Perspektive trug man jedoch vorwiegend den subjektiven Heiligungswirkungen Rechnung und ließ dabei fast völlig außer acht, daß alle Sakramente und insbesondere die Initiationsriten notwendigerweise auch Wirkungen auf kirchlicher Ebene hervorbringen. Daraus ergaben sich verschiedene Nachteile. Auch wenn man die von G. Dix aufgestellte These, Taufe und Firmung seien nur zwei Aspekte desselben Sakraments, zurückwies, so blieb es doch problematisch, das eine Sakrament objektiv vom andern zu unterscheiden, ist doch die Verleihung des Heiligen Geistes, die für die Firmung spezifisch sein sollte, auch eine Wirkung der Taufe. Die Behauptung, die Firmung verleihe die Fülle des Heiligen Geistes und seiner Gaben, genügt an und für sich nicht, den Unterschied zwischen den beiden Sakramenten aufzuzeigen. Man hat die Firmung das Sakrament der christlichen Reife und des Apostolats genannt,

aber auch diese Wesenszüge, die unmittelbar an die kirchliche Funktion der Firmung erinnern sollten, wurden in einer Perspektive subjektiver Heiligung gesehen, und oft war es eben die Überlegung, daß der Gefirmte ein reifer, zum Apostolat bereiter Gläubige sein solle, die auf den Gedanken brachte, die Firmung sei erst einer vorgerückteren Altersstufe zu spenden.<sup>5</sup> Da die Wirkungen der Firmung praktisch auf die Vermehrung der Gnade, die man schon in der Taufe erhielt, reduziert wurden, ließ sich im Grunde genommen leicht schließen, die Firmung könne auch erst lange nach der Taufe gespendet werden, da sie im Hinblick auf das ewige Heil nicht entscheidend sei. Daß man die sakramentalen Wirkungen auf bloß subjektiver Ebene in Betracht zog, hatte zur schlimmsten Folge, daß es praktisch unmöglich wurde, den logischen Zusammenhang in der Abfolge der sakramentalen Handlung zu ersehen, so daß man zur Ansicht verleitet wurde, es sei gleichgültig, in welcher Reihenfolge die Sakramente gespendet würden. Die Fortschritte der heutigen Sakramententheologie und Ekklesiologie ermöglichen es uns, diese Perspektive hinter uns zu lassen. Gibt man zu, daß die Sakramente die Kirche als Heils- und Kultusmysterium strukturieren, so ist es nicht mehr möglich, sie bloß als Güter zu betrachten, die den Bedürfnissen der Gläubigen entsprechend zu verteilen sind. Dies gilt vor allem für die drei Sakramente, die den Charakter verleihen. Wenn der Charakter das ist, was für immer den sakramentalen Heilsakt sichtbar macht, durch den der Empfänger die Berufung erhalten hat, das Volk Gottes zu konstituieren und als sichtbare Heils- und Kultgemeinschaft hierarchisch zu strukturieren, so ist es logisch, daß die im Vollzug der sakramentalen Handlung einzuhaltende Abfolge zuerst der Natur der Kirche und erst dann den Bedürfnissen der Gläubigen zu entnehmen ist.<sup>6</sup> Um jedoch den Sinn dieser Behauptung zu verstehen, ist nicht nur der Zusammenhang zwischen Taufe und Firmung, sondern auch die Beziehung zwischen der Firmung und der Eucharistie zu merken. In der Eucharistiefeier kulminiert die Verwirklichung des Mysteriums Kirche. In der heutigen geschichtlichen Ordnung – im Harren auf die eschatologische Wirklichkeit – wird die Kirche nie eine wirksamere und intensivere Verwirklichung finden können als diejenige, die in der Eucharistiefeier zustandekommt. Aus diesem Grund ist es als unangemessen zu bezeichnen, die Firmung zu spenden, erst nachdem die Empfänger schon dazu berufen worden sind, das Mysterium Kirche in seiner höchsten Verwirk-

lichung zu leben.<sup>7</sup> Wie einige Theologen meinen, behebt der Umstand, daß die Eucharistie wiederholt empfangen werden kann, jede Unangemessenheit;<sup>8</sup> man kann dies jedoch nur dann behaupten, wenn man die Sakramente mit Einschluß der Eucharistie weiterhin ausschließlich im Hinblick auf die subjektive Heiligung ins Auge faßt. Die Eucharistie als Opfer (Christi und der Kirche) und somit in ihrer kultischen Dimension ist nicht ein Versuch zur Verwirklichung der Kirche, der mehrmals vollzogen werden müßte, um zu glücken. Daß der eucharistische Gestus wiederholt wird, geht darauf zurück, daß die Kirche ein Mysterium ist, das sich in der Abfolge der Geschichte vollzieht und es somit nötig hat, sich innerhalb der Zeit fortzusetzen. Natürlich ist die Eucharistie auch Heiligungssakrament, und selbstverständlich kann der Gläubige in ihrer Wiederholung ein Mittel zu geistlichem Fortschritt finden. In diesem Sinn läßt es sich auch verstehen, daß ein noch nicht Gefirmter zur Eucharistie zugelassen wird, und auf dieser Ebene läßt sich eine Praxis rechtfertigen, die nun fast überall schon jahrelang dauert. Es ist jedoch fraglich, ob es der Mühe wert ist, eine Praxis aufrechtzuerhalten, worin der Unterschied zwischen der Eucharistie als Opfer und der Eucharistie als Sakrament irrtümlicherweise übersteigert wird, wenn doch heute alle Bestrebungen dahin gehen, den Abstand zwischen der sakramentalen und der sakrifzionalen Dimension der Eucharistie zu verringern. Wir haben absichtlich betont, wie unangebracht es ist, die Firmung erst nach der Teilnahme an der Eucharistie zu spenden, da der Zyklus Taufe–Firmung–Eucharistie den vollständigen Verlauf der christlichen Initiation darstellt. Doch ist dies nicht die einzige Unstimmigkeit; es gibt noch andere, die schon in der gegenwärtigen Praxis vorhanden sind und noch stärker in Erscheinung treten würden, falls das Firmalter unterschiedslos hinaufgesetzt würde.<sup>9</sup>

#### *Firmalter oder Initiationsalter?*

Die Frage nach dem Firmalter auf Kosten einer Änderung des Zyklus' der christlichen Initiation lösen, heißt sich eine Seelsorgemethode zu eigen machen, die von der Theologie losgelöst und von Grund auf bedroht ist. Wenn die heutigen Zeitumstände es erfordern, sich ernstlich mit einer Altersfrage zu befassen, so muß dies innerhalb der Initiation in ihrer Gesamtheit genommen getan werden. Will man z. B. das Erstkommunionalter nicht in Frage stellen, so muß man folgerichtig

sein und das Firmalter entsprechend ansetzen. Heute zeichnet sich jedoch ein viel radikaleres Problem ab. In einer so tief entchristlichten Gesellschaft muß man sich fragen, ob die Praxis, die Taufe schon Kindern zu spenden, nicht überprüft werden sollte.<sup>10</sup> Vielleicht verlangt unsere Situation eine so radikale Revision, und wenn das Taufalter hinaufgesetzt würde, wäre es selbstverständlich gegeben, auch die Firmung zu verschieben. Aber auch ein Umdenken in diesem Sinn muß allen theologischen Prinzipien, die zu beachten sind, Rechnung tragen. Man hat schon die Bemerkung gemacht, um die sakramentale Handlung nicht zu einem magischen Tun zu reduzieren, sei es notwendig, daß der Empfänger in lebendigem Glauben daran teilnehme. Zugegeben, in der Überbetonung der objektiven Wirksamkeit der Sakramente liegt die Gefahr einer magischen Einstellung; sie liegt aber ebensowohl in der Hypothese, welche die Bedeutung der menschlichen Aktivität überbetont. Die landläufigste Form der Magie besteht ja eben darin, daß man dem menschlichen Tun die Fähigkeit zuschreibt, das göttliche Tun so sehr zu bedingen, daß man dieses in den Griff zu bekommen vermag. Die heutige Theologie hat

mit Recht die theozentrische Dimension der Sakramente zurückgewonnen: sie sind Mittel, womit Gott zu uns kommt, und erst dann Mittel, wodurch wir zu ihm gehen. Die bestehende Heilsökonomie, die auch die Sakramente in sich schließt, sieht die menschliche Mitwirkung vor, bleibt jedoch weiterhin eine Ökonomie, worin die Gratuität des göttlichen Heilshandelns vorherrscht. Ist es denn sicher, daß das Reich Gottes als sichtbare Heilsgesellschaft besser strukturiert wäre, wenn man es auf eine Gemeinschaft reduzieren würde, die bloß Erwachsene, wenn auch noch so Überzeugte, umfaßt? Ist dies wirklich eine biblische Perspektive? Zwar bedarf es einiger Reformen, um der christlichen Initiation einen logischeren Ablauf zu geben, da es aber das sakramentale Leben selber ist, das an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten muß,<sup>11</sup> bleiben wir bei der Ansicht, daß im Normalfall das Unterscheidungsalter sich zur Erteilung der Firmung am besten eignet. Um mit den nicht zu bestreitenden Schwierigkeiten unserer entchristlichten Zeit fertig zu werden, müssen unserer Ansicht nach andere Wege beschritten werden, die vielleicht schwieriger, aber weniger illusorisch sind.

<sup>1</sup> In den in unserem Aufsatz zitierten Schriften findet sich eine reiche Bibliographie zu diesem Thema.

<sup>2</sup> A. Adam, Firmung und Seelsorge (Düsseldorf 1958); R. Levet, L'âge de la Confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente: Maison-Dieu Nr. 54 (1958) 118-142; D. Tettamanzi, L'età della cresima nella disciplina della Chiesa latina: Scuola Catt. 95 (1967) 34-61.

<sup>3</sup> In einer neulich veranstalteten Umfrage wurden alle diese Vorschläge vertreten. Vgl. Um den rechten Zeitpunkt der Firmungspendung: Diakonia 1 (1966) 285-294.

<sup>4</sup> Zu den von G. Dix ausgelösten Diskussionen vgl. A. Caprili, Rassegna di teologia sul sacramento della cresima: Scuola Catt., Suppl. Bibl. 91 (1963) 131-146.

<sup>5</sup> Wenn man von der Firmung als dem Sakrament des Apostolats sprach, hatte man eine kirchliche Perspektive vor Augen, verstand jedoch die Natur des Apostolats falsch, da man es vorwiegend als Proselytenmacherei innerhalb und außerhalb der Kirche auffaßte.

<sup>6</sup> E. Ruffini, Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche: Concilium 4 (1968) 47-53. Unsere Ausführungen scheinen uns bestätigt zu werden von J. Dournes, Die Siebenzahl der Sakramente: Concilium 4 (1968) 40, Anm. 22.

<sup>7</sup> P. Massi, Confermazione e partecipazione all'Eucaristia: La confermazione e l'iniziazione cristiana (Torino 1967) 52-68.

<sup>8</sup> G. Negri, A proposito dell'età della cresima: La confermazione (Torino 1967) 69-75; E. Alberich, Pastorale giovanile e sacramenti: Orientamenti Pedagogici 14 (1967) 1324-1363.

<sup>9</sup> «Kann man noch vernünftigerweise von Sakramenten der

christlichen Initiation sprechen, wenn diese so weit hinausgeschoben werden, daß man zu ihrem Empfang zuerst das Bußsakrament empfangen haben muß?»: A. Nocent-S. Marsili, Problemi contemporanei della iniziazione cristiana: La confermazione (Torino 1967) 34.

<sup>10</sup> Vgl. die Bemerkung des französischen Episkopats: Docum. Cath. 63 (1966) 457; P. Peuchmaurd, Qui faut-il baptiser?: Parole et Mission Nr. 28 (1965).

<sup>11</sup> P. Ranvez, Les sacrements de l'initiation chrétienne et l'âge de la première communion: Lumen Vitae 19 (1964) 617-634; E. Ruffini, L'età della cresima nel pensiero teologico contemporaneo: Scuola Catt. 95 (1967) 62-79.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### ELISEO RUFFINI

geboren am 9. November 1924 in Ardenno (Italien), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar in Como und an der theologischen Fakultät der Universität von Mailand und doktorierte 1960 in Theologie. Er ist Mitglied des Institutes für höhere religiöse Studien in Gazzada (Varese), seit 1955 Professor für Dogmatik am Priesterseminar Como und seit 1960 Professor für Sakramententheologie an der Universität Mailand. Er veröffentlichte: La dottrina teologica del sacramentum legis naturae in S. Bernardo e Ugo di S. Vitore (Varese 1964).