Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 18 (1971)

Heft: 1-2

Artikel: Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin

Autor: Ruf, Ambrosius Karl

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761542

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ambrosius Karl Ruf

Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin

Im theologischen Werk von *M. D. Koster* nimmt die Frage nach der Sinndeutung der Firmung eine bevorzugte Stelle ein. Er war es, der innerhalb der theologischen Diskussion um die Bedeutung dieses Sakramentes den Gedanken ausgesprochen hat, daß die Firmung als das *Sakrament des Leidens* zu deuten sei. Er geht dabei von dem aus der theologischen Tradition überkommenen Gedanken aus, daß die Firmung die Vollendung der Taufe sei und ihre dreifache Zeugenaufgabe ohne die christliche Hinnahme des damit verbundenen Leidens undenkbar sei [1]. In einem später veröffentlichten Artikel hat er ausdrücklich darauf hingewiesen, daß «die Firmung den Getauften die Fülle heiligen Geistes und mit ihr die Ermächtigung von oben mitteilt, Mitzeugen Christi für seine Wahrheit und Mitverwirklicher eines vom Geist erfüllten Lebens in dieser 'Welt' und eines von ihm *geheiligten Sterbens* zu sein. Deswegen ist die Firmung die radikalste Umstülpung jeder Lehre vom menschlichen Dasein, das sich in seinen eigenen Maßen verfängt und notwendig stürzt, weil es sich nicht in die Maße des heiligen Geistes fügt, wie jeder Lehre vom *Sterben*, das nicht den Sinn des *Todes Christi* sichtbar macht» [2]. Koster sieht hier offensichtlich im Tod die Aufgipfelung jeden christlichen Leidens, das durch die Wirkung der Firmung ins Zeugnis für Christi Leiden und Sterben erhoben wird.

Solche Überlegungen zur Deutung des Firmsakramentes waren zu der Zeit, in der Koster seine Gedanken vorlegte, ungewohnt. Dabei han-

[1] M. D. Koster, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche. Münster 1948.
[2] M. D. Koster, Symbol und Firmung. Die neue Ordnung 2 (1948) 297.

delt es sich bei diesem Neuansatz um eine konsequente Interpretation der bei *Thomas von Aquin* dargelegten Lehre über das innere Verhältnis des sakramentalen Siegels der Taufe zu dem der Firmung. In der Früh- und Hochscholastik hatte man sich diesem Problem eingehend gewidmet und bei Thomas fand die systematische Durchdringung dieser für den sakramentalen Lebensvollzug eminent wichtigen Frage einen abschließenden Höhepunkt.

I. DAS VERHÄLTNIS VON TAUFE UND FIRMUNG IN DER JÜNGEREN THEOLOGIE

Jene Theologen, die sich mit dem inneren Verhältnis von Taufe und Firmung beschäftigen, lassen sich in zwei Gruppen unterscheiden: Die eine glaubt, den realen Unterschied zwischen Tauf- und Firmsiegel ganz aufheben zu müssen. So schreibt z. B. *Schanz:* «Das Verhältnis der Firmung und Taufe bringt es mit sich, daß der sakramentale Charakter nicht ein ganz neuer, spezifisch verschiedener Charakter ist, sondern den Taufcharakter für die neue Aufgabe bestimmt und aktualisiert» [3]. Ähnlich *Gutberlet:* «An Stelle der realen möchten wir lieber eine sachliche Distinktion setzen; eine solche muß durchaus angenommen werden, eine reale nicht so dringend» [4]. Ferner meint er, «daß der Charakter in sich einer ist, aber eine mannigfache Modifikation zu verschiedenen Funktionen erfahren kann» [5]. Zu solchen Auffassungen schreibt *Dölger* sehr richtig: «Die Annahme, daß der Firmcharakter dem Taufcharakter gegenüber nicht ein ganz neuer sei, scheint uns aber die Bedeutung des Geistsiegels der Firmung allzusehr abzuschwächen und die Wesensverschiedenheit der beiden Sakramente zu gefährden» [6].

Daneben steht eine größere Gruppe von Theologen, die – zumeist von der Lehre des hl. Thomas ausgehend – den realen Unterschied von Tauf- und Firmsiegel bestehen lassen und ihn in verschiedener Weise zu begründen versuchen.

[3] P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche. Freiburg 1893, 310.

[4] J. B. Heinrich-C. Gutberlet, Dogmatische Theologie. Band IX, 2. Abtlg., Mainz 1901, 426.

[5] Ebd.

[6] F. X. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung (Theologische Studien der Leogesellschaft 15). Wien 1906, 169.

1. Begründung des Unterschiedes vom Subjekt her: Die Firmung als Sakrament der Persönlichkeit

Dölger ist darum bemüht, einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Siegeln bestehen zu lassen. Allerdings verläßt er dabei auch die Grundposition des hl. Thomas. Bezüglich jenes Satzes, den wir als Grundlage jeder Erörterung postulieren, «ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio» [7] schreibt er: «Thomas fühlt hier selbst, daß in dieser Bestimmung des Charakters das eigentliche Wesen des Firmcharakters doch zu schwach zur Geltung kommen würde. Deshalb erweitert er den Inhalt dessen, wozu der Charakter befähigt, von der Sakramentenspendung und dem Sakramentenempfang auf das Glaubensleben im allgemeinen und bestimmt den Unterschied von Tauf- und Firmcharakter näher dahin: (Es folgt die Stelle III 72,5)» [8]. Wir werden die Stelle anders kommentieren und glauben eine Lösung zu finden, die der Grundforderung, die Firmung und die Taufe diene dem eigenen Heile, gerecht wird [9]. Dölger dagegen meint, ein Unterscheidungsmerkmal gefunden zu haben, indem er die Firmung auf den Bereich des «Heiles der anderen» gerichtet sein läßt: «Der Taufcharakter scheidet den Menschen aus der Zahl der Ungläubigen, kennzeichnet ihn als Kind Gottes und Schüler Christi, des obersten Lehrers. Mit der Mitteilung der Gnadennatur erhält der Mensch den Glauben, die Empfänglichkeit für die Wahrheit der durch Christus gebrachten Offenbarung. Der Firmcharakter findet den Ausdruck seines Wesens in der Tätigkeit Christi nach der Herabkunft des Heiligen Geistes. Christus offenbart sich nun nach dem verborgenen Leben in Nazareth als der Errichter des Gottesreiches, als der himmlische König, als der Vernichter der Satansknechtschaft: Der Gefirmte verpflichtet sich durch die Charakterisierung zum Heraustreten aus dem innerlichen Lebensverkehr mit Gott, um mit seiner ganzen Persönlichkeit als Streiter in den Kriegsdienst Christi zu treten, aktiv an der Ausbreitung und dem Schutz des Gottesreiches teilzunehmen, den in der Taufe dargebotenen Glauben selbsttätig zu verwerten für sich und insbesondere auch zum Nutzen der Mitwelt» [10]. Noch deutlicher ist folgende Stelle: «Der Taufcharakter gibt die Verpflichtung, aus dem

[7] III 63,6.
[8] Dölger, a. a. O., 171.
[9] Vgl. unten S. 160 ff.
[10] Dölger, a. a. O., 171.

Glauben und nach dem Glauben zu leben (Röm 1,17). Der Taufcharakter zielt zunächst ab auf die Vervollkommnung des Getauften selbst. Der Firmcharakter hingegen gibt die Pflicht, diesen Glauben zur Erhaltung, Vermehrung und Vervollkommnung des Gottesreiches der wahren Religion unerschrocken nach außen zu bekennen, sobald die Notwendigkeit dazu eintritt, ihn nicht bloß still im Herzen zu hegen» (Röm 10,10) [11]. – Die Gefahr, die in dieser Formulierung liegt, ist unschwer zu erkennen. Allzusehr wird das Sakrament der Firmung als ein Sakrament für außerordentliche Fälle gesehen (mutvolles Bekenntnis). Andererseits rückt Dölger die Firmung zu weit in den Bereich des Weihesiegels. Dieser Gefahr sucht er dadurch zu entgehen, daß er seine Wirkungen auf die Aufgaben des Laien beschränkt: «Vergleichen wir Firm- und Priestercharakter miteinander, so ergibt sich für letzteren aus der Verähnlichung mit Christus dem Hohenpriester die Verpflichtung, das Lehr-, Priester- und Hirtenamt zu üben im Geiste Christi ... Der Firmcharakter gibt Verpflichtung zum Laienlehramt, Laienpriesteramt und Laienhirtenamt, christliche Aufklärung zu bringen dem irrenden Nebenmenschen, selbst Opfer zu bringen als Priester für die Erfüllung des Glaubenslebens und dadurch dem Nächsten durch gutes Beispiel Aneiferung zu geben zu gleichem Opfermut, ihm die Hand zu reichen zu seiner Vervollkommnung. Das ist das Laienpriestertum: Die Idee des Firmcharakters. Der Firmcharakter faßt mit seiner Verpflichtung den Menschen in seiner sozialen Stellung ins Auge: daher die außerordentliche Wichtigkeit der Firmung für die wahrhaft christliche Kultur» [12]. In bezug auf die Gnade der Firmung rückt Dölger stark von der Auffassung ab, die darin ein bloßes *augmentum* der Taufgnade sieht: «Nicht bloß Gnadenvermehrung soll die Firmung der Taufe gegenüber bewirken, sondern sie erfaßt in ihrer Gnadenwirksamkeit den Menschen von einer ganz anderen Seite, als dies in der Taufe der Fall ist; denn die Taufe gibt die Kindschaft Gottes, die Wiedergeburt zum übernatürlichen Leben, die Grundlage und Wurzel der Lebensgemeinschaft mit Gott, indem durch die übernatürliche Verklärung und Vergöttlichung der Seele, die dem ewigen Ziel entsprechende Seelenausstattung gegeben wird; – die Firmung dagegen gibt mit dem πνεῦμα ζωοποιοῦν die Weihe der Person zur selbständigen, kraftvollen Verwertung der in der Taufe als «Befähigung» (Potenzen) mitgeteilten Tugendhabitus, zum Bekennt-

[11] A. a. O., 173–174.
[12] A. a. O., 174.

nis Christi im Heiligen Geiste, der die Seelen erleuchtet mit seiner Lehre, sie schützt und stärkt, damit der Mensch die Früchte des Geistes bringen könne: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Glaube, Sanftmut, Enthaltsamkeit; und sich als offener, mutiger Kämpfer für das Reich Christi erweise allen feindlichen Mächten gegenüber bis zum Martyrium» [13]. Dölger sucht die reale Verschiedenheit beider Gnaden dadurch zu wahren, daß er der Taufe die Eingießung der Potenzen zuschreibt, die Firmung dagegen nach seiner Ansicht die Aufgabe habe, diese Potenzen zu aktivieren. M. a. W.: Nach ihm liegt die Wirkung der Taufe im Bereich des *actus primus*, diejenige der Firmung im Bereich des *actus secundus*. Diese Auffassung wird später von Scheller noch präziser vertreten, wir werden darauf zurückkommen. Soviel sei jetzt schon gesagt: Diese Lehre führt zu einer unerträglichen Verkürzung des Wirkbereichs der Taufe. Dölger sucht eine Antwort auf dieses Problem, das er selbst so formuliert: «Besitzt der erwachsene Getaufte bloß den Tugendhabitus, nicht auch die Akte der Tugenden, ohne die Firmung empfangen zu haben? Zur Beantwortung dieser Frage diene folgendes: Wenn wir die Tugendakte der Firmung als deren Wirkung zuschreiben, so soll damit nicht gesagt sein, daß ohne Firmung dieselben nie vorhanden wären. Sie sind vorhanden auch ohne Firmung, aber nur dann, wenn die Firmung nicht empfangen oder gespendet werden kann; Gott gibt dann *außerordentlicherweise*, was er ordnungsgemäß sonst durch die Firmung spendet» [14]. Wem diese Erklärung etwas gezwungen aussieht, der möge bedenken, daß Dölger von seiner Grundhaltung her zu gar keiner anderen Lösung kommen kann. Er begründet den Auftrag zum Laienapostolat allein in der Firmung und macht sie zum Sakrament des Laienpriestertums. Dadurch verkürzt er den Objektsbereich der Taufe zu sehr. Der Auftrag zum Apostolat und die Begründung des Laienpriestertums ist schon in der Taufe grundgelegt. Es sei in diesem Zusammenhang auf die Worte Pius' XI. hingewiesen: «Die Firmung macht uns zu Soldaten Christi. Jedermann sieht wohl ein, daß ein Soldat Kampf und Mühsal nicht so sehr für sich selber als für die anderen auf sich nehmen muß. Und mag es auch ungeschulten Blicken wenig einleuchtend sein, so ist doch die Verpflichtung zum Apostolat *schon in der Taufe* verwurzelt, die uns zu Mitgliedern der Kirche macht und somit dem mystischen Leibe Christi einfügt. Wie bei jedem anderen Organismus,

[13] A. a. O., 178–179.
[14] A. a. O., 179 Anm. 1.

muß auch zwischen den Gliedern dieses mystischen Leibes eine Interessengemeinschaft herrschen, die sich in gegenseitiger Lebensgemeinschaft äußert ...» [15]. – Vom *Objekt* her kann nun Dölger also keinen Unterschied finden, folgerichtig sucht er ihn im *Subjekt*, indem er die Wirkungen der Taufe im *actus primus* sieht, die der Firmung dagegen im *actus secundus*. Scholastisch gesprochen würde sich die Taufe auf die *Natur* erstrecken, die Firmung dagegen auf die *Person*. Dölger schreibt selbst von einer «Weihe der Person» in der Firmung [16].

In die gleiche Richtung geht die Auffassung, die *Schell* vertritt. Er schließt seine Darstellung eng an den Ritus der Spendung an [17]. Drei Momente glaubt er, unterscheiden zu können:

1. Mitteilung des Heiligen Geistes, symbolisiert durch die Handauflegung;
2. Belebung mit dem Heiligen Geist, symbolisiert durch die Salbung;
3. Einprägung des Charakters, symbolisiert durch das Kreuzzeichen.

Die Mitteilung des Heiligen Geistes bedeute die Sendung und Einkehr des Heiligen Geistes, soweit sie dem Pilgerstand zugedacht ist. Eine *inhabitatio* des Heiligen Geistes ist zwar schon bei der Taufe anzunehmen, geschieht aber dort mehr *concomitanter*, im Gefolge der übernatürlichen Wesenserhöhung oder Neuschaffung. Bei der Firmung dagegen ist als unmittelbarer und erster Zweck die Mitteilung des Heiligen Geistes zur Einwohnung anzusehen. Dadurch folgt dann eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

Als zweites Moment führt er die Belebung mit dem Heiligen Geiste an, als dem Urheber aller selbständigen Regsamkeit, Beweglichkeit, Initiative und Entwicklung, als dem Geber der sog. sieben Gaben. Diese Gottesgabe hänge formell mit der Vollkommenheit des Heiligen Geistes zusammen, in dem sich nicht die Wesensfülle der unendlich vollkommenen Natur, sondern die Wesensfülle der unendlich vollkommenen *Persönlichkeit* offenbare. Diese Gnade werde Kraft genannt, als Geist dessen, der das Leben durch sich selber ist und mit heiliger Willensmacht in unendlicher Vollkommenheit verwirkliche. Die Firmgnade be-

[15] Pius XI., Epist. apost. an den Patriarchen von Lissabon, 10. November 1933. AAS 26 (1934) 629; der deutsche Text ist zitiert nach A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII. Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 1574.

[16] Dölger, a. a. O., 179.

[17] H. Schell, Katholische Dogmatik. Bd. III/2, Paderborn 1893, 505–510.

zwecke und gebe den lebendigen Besitz und Gebrauch des übernatürlichen Gnadenstandes, die selbständige Betätigung in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Zum Siegel der Firmung bemerkt Schell: «Die Firmung ist wesentlich ein Gottessiegel, weil sie unmittelbar die Persönlichkeit in die Gottesgemeinschaft einweiht, verpflichtet und befähigt; wie dies die Taufe für die Natur, die Weihe für den Beruf bedeutet». Von seiten Christi her gesehen wirke das Siegel so: Während die Taufe den Christen zum Diener Christi, zum Schüler der Offenbarung macht, die Priesterweihe zum Diener des wahren Hohenpriesters, weihe die Firmung den Menschen zum Streiter des himmlischen Königs. Die Firmung berühre die Persönlichkeit. Der Geist, mit dem eine Tugend geübt wird, ist Sache der Persönlichkeit: *agere est suppositi.* Darin liege die Aufgabe des Soldaten Christi, daß er nicht bloß bereitwillig empfange, sondern tatkräftig für seinen König und sein Reich wirke und kämpfe – immer mit der *ganzen Persönlichkeit.*

Es ist interessant, die weitere Entwicklung dieser Ansicht, die in der Firmung ein Sakrament der Persönlichkeit sieht, zu verfolgen. *Scheller* greift den Gedanken erneut auf. Er sieht allerdings die Schwierigkeit, die sich daraus für das Verhältnis zur Taufe ergibt. «Die Dogmatische Grundlage des geistigen Priestertums ist das Taufsakrament ... Die Unsicherheit der Auslegung schwindet, wenn man berücksichtigt, daß an manchen Stellen die *Ausübung* dieses Priestertums gemeint ist, die erst mit der Firmung gegeben wird. Die innere Gewalt dagegen, als erster Akt wird in der Taufe gegeben ... Freilich besteht der Charakter in einer Ähnlichkeit mit Christus durch die Tätigkeit und nicht die Natur. Diese Tätigkeit ist in der Taufe gebunden. Die innere Fähigkeit kann aber nicht geleugnet werden. Darum muß das geistige Priestertum mit dem Taufcharakter gegeben sein. Die Gewalt wird freigemacht in der Firmung ... Thomas könnte nicht die Firmung die Vollendung der Taufe nennen, wenn die Taufe nicht der Befähigung nach das enthält, was die Firmung durch öffentliches Bekenntnis des Glaubens zur Ausübung bringt» [18].

Zu dieser Auffassung schreibt *D. Winzen* in seinem Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe: «Im Sinne des hl. Thomas ist diese Unterscheidung nicht. Durch sie würde ja der artliche Unterschied zwischen Taufmal und Firmungsmal aufgehoben. Auch kann das sakramentale

[18] E. J. Scheller, Das Priestertum Christi, Paderborn 1934, 413–415.

Mal niemals Ausübung *(actus secundus)* sein. Es ist wesentlich Vermögen *(actus primus)*, wie in 63,2 dargetan ist. Die Ausübung *(actus secundus)* des sakramentalen Males besteht in den gottesdienstlichen Handlungen, zu denen es berechtigt. So besteht z. B. die Ausübung des Taufmals im Empfang der hl. Eucharistie, nicht aber im Firmungsmal» [19].

Wir möchten dieser Bemerkung nichts mehr hinzufügen, denn sie enthält wohl den wesentlichsten Einwand, den man gegen die aufgewiesene Ansicht vorbringen kann. Wenn ein sakramentales Siegel nur noch als «Ausübung» verstanden wird, wird sein eigentliches Wesen, das darin besteht, Potenz zu sein, zerstört. Man ist fast geneigt, zu sagen, die Theorie, die in der Firmung das Sakrament der Persönlichkeit sieht, hat sich selbst ad absurdum geführt. Das Anliegen, das dahinter steht, ist wohl sehr berechtigt. Wie wir sahen, entwickelte sich diese Meinung als Gegengewicht zu einer Auffassung, die keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Siegeln annehmen wollte. Ihr Fehler liegt darin, daß sie diesen Unterschied im *Subjekt* suchte, während der wahre Grund dafür nur vom *Objekt* her gefunden werden kann [20].

2. *Begründung des Unterschieds vom Objekt her:*

a) Die Firmung als Auftrag zum Apostolat

Diesen Weg geht eine andere Gruppe von Theologen, deren Zahl die der ersten weit übersteigt. Sie gehen auf die alte Unterscheidung: «eigenes Heil – fremdes Heil» zurück und weisen der Firmung den zweiten Bereich zu. So weit sie sich auf Thomas berufen, zitieren sie meistens die Texte des *Sentenzenkommentars* oder ähnlich klingende Stellen aus der *Summa*. Die Firmung wird hier wieder zu einem Sakrament des Apostolates, allerdings unter einem anderen Gesichtspunkt als es bei der vorigen Gruppe der Fall war. Dort wollte man den tieferen Grund dafür im *Laienpriestertum* sehen, was dann zu Schwierigkeiten mit der Taufe führte, die doch die Grundlage für das Laienpriestertum bildet.

Die Begründung der Firmung als Sakrament des Apostolates geschieht bei dieser zweiten Ansicht nicht vom Laienpriestertum her, sie sieht im Firmsiegel vielmehr eine gewisse *Beauftragung* zum Apostolat. So schreibt z. B. *Graber:* «Wenn wir auch keine unmittelbare Beziehung

[19] Deutsche Thomasausgabe, Band 29, Salzburg-Leipzig 1935, 534–535.

[20] Zu dieser Gruppe von Theologen ist u. a. auch M. Laros zu zählen mit seinem Buch: Pfingstgeist über uns, Regensburg 1935; hier findet sich ein ganzes Kapitel über die Firmung als Sakrament der Persönlichkeit.

dieses Sakramentes mit dem Priestertum erkennen konnten, so sahen wir doch, daß in der Firmung eine von der Taufe und Priesterweihe verschiedene, neue Eingliederung in den mystischen Leib Christi erfolgen muß: der Gefirmte empfängt die Weihe und Berufung zur Ausübung eines Amtes im mystischen Leibe Christi, eines Amtes, das vorwiegend gemeinschaftsdienenden, apostolischen Charakter tragen wird» [21]. Während die Weihe eine Anteilnahme am Priesteramt Christi gewähre, gebe die Firmung, seiner Ansicht nach, eine Teilnahme am Prophetenamt Christi. Darin sieht er die Aufgabe der Geistsendung, daß dieser Weisheit und Kraft gebe zur Zeugnisablegung für Christus. Wie das Prophetenamt Christi auf die hypostatische Union gründe, so wurzele unsere Anteilnahme daran im Firmsiegel [22]. Sieht man die Firmung als eine Beauftragung zum Laienapostolat, so legt sich sehr leicht eine Verbindung zur Katholischen Aktion nahe, die wohl als die amtliche Beauftragung zu diesem Apostolat angesehen werden kann. Graber hat diesen Gedanken in einer merkwürdigen Formulierung vollzogen: «Durch den Aufruf des Heiligen Vaters zur Katholischen Aktion ist die in den Gefirmten bisher gebundene Gewalt des Firmsiegels gleichsam gelöst worden, damit sie nunmehr in Unterordnung unter ihre Bischöfe als wahre Apostel Christi diese heilige Gewalt im mystischen Leib Christi ausüben» [23]. Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, führt er als Parallele die gebundene Gewalt zur Firmspendung beim einfachen Priester, bis der Papst sie löst, an [24]. Es drängt sich hier die Frage auf, ob denn das Firmsiegel seine Bedeutung für das Leben der Gläubigen erst seit der neuesten Zeit, seit dem Aufruf zur Katholischen Aktion, besitze, oder ob nicht auch schon frühere Generationen mit der Macht dieses sakramentalen Siegels, die nach Graber eine gebundene war, für ihr Leben rechnen konnten!

Eine ähnlich überspitzte Erklärung haben wir bei keinem anderen Theologen unserer Zeit festgestellt. Wohl allen Autoren dieser Gruppe ist aber gemeinsam, daß sie das Sakrament der Firmung unter einem sozialen Aspekt sehen, bezogen auf das Ganze der Kirche. Die Forderungen, welche die Kirche an den Gefirmten stellt, sehen sie in den Aufgaben des Apostolates. So wird das Sakrament der Firmung zum Sakra-

[21] R. Graber, Die dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion. Augsburg 1932, 20.

[22] A. a. O., 30.

[23] A. a. O., 52.

[24] A. a. O., 63 Anm. 50.

ment des Laienapostolates. Auf den hl. Thomas können sich die genannten Autoren wohl nicht berufen, da ihm zufolge die Firmung, wie wir sehen werden, in gleicher Weise wie die Taufe auf den Bereich des eigenen Heils hingeordnet ist [25].

b) Die Firmung als Befähigung zum Kult

Die letzte Gruppe der neueren Theologen, die sich um ein Verständnis des Verhältnisses von Taufe und Firmung bemüht, nimmt die Lehre des hl. Thomas in der *Summa* zum Ausgangspunkt. Dementsprechend versucht sie zunächst, die Lehre vom sakramentalen Charakter nach dem Geiste des hl. Thomas herauszuarbeiten. Die umfassendste Darlegung auf diesem Gebiet dürfte wohl diejenige von *E. Schillebeeckx* sein [26]. Er geht davon aus, daß die innere Wirklichkeit des sakramentalen Siegels, verursacht und bezeichnet durch den äußeren Ritus, die Befähigung ist, an den christlichen Kulthandlungen teilzunehmen. Diese *potestas* wird, im Gegensatz zur Gnade, nur durch das Sakrament gegeben. Sie ist Ausdruck eines neuen Amtes. Außerdem soll deutlich werden, wie die innere Kultusbefähigung, als instrumentale Befähigung in Christi Händen, selbst innerlich eine *configuratio* mit Christus darstellt. Hier sieht Schillebeeckx den Fehler der neueren Theologie, die die innere Befähigung von der äußeren Bezeichnung trenne und das geistliche, selbständige *signum* (ontologische Realität) unterscheide von der Kultbefähigung (nur juridische Entität). In Gegensatz dazu stellt er als Auffassung des hl. Thomas heraus, daß im Siegel eine Befähigung zur Kulthandlung im Sinne einer geistlich-ontologischen Wirklichkeit vorliegt, nicht nur eine juridische Entität. Der Gesiegelte bekommt eine Rechtsbefähigung, die spezifisch kirchlichen Taten zu setzen. Diese Handlungen sind die Sakramente als Kulthandlungen. Durch die Siegel wird der Christ deputiert, auf authentische Weise die eigenkirchlichen Symbole zu gebrauchen, wodurch die Kulthandlungen gesetzt werden.

Im natürlichen Bereich ist die Deputation in einer Gemeinschaft zur Teilnahme an deren Handlungen bloß eine juridisch-moralische, eine

[25] J. B. Umberg vertritt in zwei Aufsätzen die Ansicht dieser Gruppe: Der moderne Katholik und die Firmgnade. Stimmen aus Maria Laach 80 (1911) 525–534; ferner: Die Weihe zum Laienapostolat. Stimmen der Zeit 117 (1928/29) 81–88. – Diese Auffassung findet sich häufig auch in neueren Lehrbüchern, so z. B. bei L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae. Vol. IV/2 Pars prior, Oeniponte 1948, 182.

[26] Vgl. zum folgenden: E. Schillebeeckx, De sacramentele heilseconomie. Bd. 1, Antwerpen 1952, 505–555.

potentia moralis. So war die Kultvollmacht im AT. Das neue bei Thomas ist, daß er die Kultbevollmächtigung durch die Sakramente eine ontologische Realität nennt. Hier geht der Aspekt des christlichen Siegels über alle menschlichen Analogien hinaus. Diese ontologische Realität ist eine instrumentale Teilnahme. Der Grund für die ontologische Art des sakramentalen Siegels folgt daraus, daß die charakteristisch kirchlichen Taten, zu denen uns die Siegel befähigen, instrumental real Christi eigene Kulthandlungen sind. Die Kirche bietet Gott nicht nur ihren Kult an, sondern den Kult Christi zusammen mit dem ihrigen, nicht nur kraft ihres Gnadenlebens als Teilhabe an Christi Gnadenvollkommenheit, sonden sie bietet auf ministerielle Weise den Kult Christi dem Vater an. Damit nun diese Kulthandlungen der Kirche, zu denen wir in den sakramentalen Siegeln authentisch beauftragt werden, *Christi* Kulthandlungen seien, müssen wir durch die Siegel Teilhabe am Priestertum Christi bekommen. Ohne sakramentale Siegel wären also die Sakramente keine Sakramente im eigentlichen Sinne. Die Siegel begründen die Gültigkeit der Sakramente, d. h. die Sakramente sind authentische Symbolhandlungen Christi in und durch die Kirche nur insofern sie *actus characteris* sind. Christus ist bei den Sakramenten der Haupthandelnde. Die Kirche tritt dabei ministeriell auf. Das ministerielle Vollziehen der Sakramente beruht auf den Siegeln als *quaedam participationes*. Was Christus vollkommen besitzt, haben wir nach der Weise der Teilhabe durch die Siegel. Diese Teilhabe durch das Siegel ist de facto eine *configuratio* mit Christus, ontologisch gesehen.

Wir haben diese Darlegung über das sakramentale Siegel so ausführlich referiert, da wir glauben, daß sie die Auffassung des hl. Thomas getreu wiedergibt. Bei der Applizierung auf die einzelnen Siegel scheint sich Schillebeeckx allerdings nicht mehr so getreu an seinen Lehrer anzuschließen. Diesen Eindruck gewinnt man schon aus dem Abschnitt über das Taufsiegel. Dieses bedeutet nach ihm die aktive Kultbefähigung eines nicht-qualifizierten Kirchenmitgliedes. Es bewirkt den Eintritt in die Kirche. Kraft dieses Siegels können die Sakramente auf authentische und damit gültige Weise an diesem Subjekt vollzogen werden. Es befähigt nicht nur zur Teilnahme an den Sakramenten, sondern auch an allen Handlungen, die aus der sakramentalen Struktur der Kirche hervorgehen. Soweit dürfte die vorgetragene Lehre mit den Grundsätzen des hl. Thomas übereinstimmen. Starke Bedenken hegt er aber gegen die Lehre des hl. Thomas, nach der der *Taufcharakter eine passive Potenz* ist (III 63,2). Diese Auffassung genügt ihm nicht. Zum Empfang

gehöre nämlich eine positive *Absicht*. Durch die *intentio* werde das Sakrament für den Empfänger ein «actives – minimum Engagement», wodurch der Gesiegelte *in actu secundo* zum Empfang befähigt werde. Weiter gebe das sakramentale Taufsiegel die Berechtigung am eucharistischen Gemeinschaftsmahl. In dem grundlegenden Satz, III 72,5: «ad ea agenda, quae pertinent ad propriam salutem», sieht er eine starke Betonung des aktiven Anteils.

Schillebeeckx dürfte in seinen Gedankengängen beeinflußt sein von Scheeben, Wittig, Laros und Niebecker, die das sakramentale Siegel als *aktive* Teilnahme am Priestertum Christi ansehen [27]. Dieser Grundsatz führt leicht zu der Annahme, die Taufe berechtige zu einer aktiven Opfertätigkeit des Getauften bei der hl. Messe. Wir möchten auf dieses wichtige Problem hier nicht weiter eingehen. In der Tat ist es eine These, die von vielen modernen Theologen heute vertreten wird. In diesem Zusammenhang soll auf die Widerlegung aufgrund kirchlicher Zeugnisse durch *M. D. Koster* verwiesen werden [28]. Schillebeeckx scheint dieser Gefahr entgehen zu wollen. Er läßt den Getauften am Meßopfer nicht teilnehmen durch eine aktive Tat, sondern dadurch, daß es das ganze Opfer der Kirche, aller Getauften *per manus sacerdotis* ist. Darum glaubt er, daß der formale Anteil des Taufsiegels in aktiver Hinsicht mehr im Hinblick auf die Kommunion und nicht so sehr auf die Wandlung gesehen werden müsse. – Warum verläßt Schillebeeckx nun plötzlich seine eingangs bezogene Position? Warum versucht er nun, das Taufsiegel mit moralischen Kategorien zu erklären? Er betonte doch anfangs ausdrücklich die ontologische Seite des Siegels. Es ist nicht einzusehen, warum nun wegen der Intention das sakramentale Taufsiegel einen aktiven Aspekt bekommen soll. Gewiß ist zu jeder menschlichen Handlung ein positiver, aktiver Willensimpuls nötig, aber dieser liegt doch niemals im ontologischen Bereich, im Bereich der seinsmäßigen Ausstattung. Wenn es so wäre, dürften wir überhaupt keine passive Potenz im Menschen annehmen! Schillebeeckx beschränkt sich nicht auf den Empfang der hl. Eucharistie. In gleicher Weise betont er den aktiven Anteil bei den Sakramenten der Ehe und der Beichte, für den wiederum das Taufsiegel Grundlage sein soll. Auch hier kann man nicht beistimmen. Zweifellos ist bei der Beichte ein aktives Element vorhanden, nämlich im Sündenbekenntnis. Aber dazu befähigt schließlich das Taufsiegel nicht. Viel-

[27] Vgl. M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden. Paderborn 1940, 71.
[28] Ebd. und ff.

mehr bildet es wieder nur die ontologische Grundlage dafür, daß ein Mensch die Gnade Gottes wieder sakramental empfangen kann, vorausgesetzt, daß er die nötigen Dispositionen durch Bekenntnis, Reue und Genugtuung (moralische Ordnung!) schafft. Für das Sakrament der Ehe hat bereits Koster nachgewiesen, daß der Formalaspekt weniger im *Spenden*, als im *Empfangen* zu suchen ist [29].

Selbstverständlich sieht Schillebeeckx dann auch im Firmsiegel eine *potentia activa*. Er weiß zwar, daß Thomas in 63,6 das Firmsiegel in den Bereich der *potentia passiva* rückt. Diese Betrachtung scheint ihm aber anderen Stellen, vornehmlich aus dem *Sentenzenkommentar*, nicht gerecht zu werden. Eine ähnliche Ansicht vertrat bereits Cajetan [30]. Das aktive Moment der Firmung sieht er darin, daß der Gefirmte zu einem öffentlich auftretenden Glied wird, das *ex officio*, durch authentische Befähigung, Zeuge Christi ist. Das Firmsakrament ist das Sakrament der Öffentlichkeit. Das Firmsiegel fundiere die eigentliche Lebensaufgabe des Laien. Er bekommt die Welt zugewiesen, als das, was er zu humanisieren habe.

Nach dieser Auffassung hat die Firmung ein völlig anderes Objekt als die Taufe. Die Einheit beider Objektsbereiche kann Schillebeeckx nicht vom Objekt, und damit auch nicht von der Zusammengehörigkeit beider sakramentalen Siegel her lösen. So sucht er einen anderen Grund. Er sieht ihn darin, daß die Taufe die sichtbare Sendung des Wortes Gottes in die Welt, die Firmung aber die sichtbare Sendung des Heiligen Geistes in die Welt beantworte. Weil Christus nicht allein *Filius Patris*, sondern auch *co-spirator Spiritus Sancti* ist, liege hier nicht nur der Unterschied, sondern auch die *Einheit* beider Sakramente begründet. Diese Unterscheidung will nicht befriedigen, da sie die *ratio unitatis* in die Ursache verlegt, nicht aber vom Objekt her bestimmt wird.

Schillebeeckx Lösung hat das Verdienst, daß sie die *deputatio ad cultum* als Beauftragung zum gesamten christlichen Leben aus den Sakramenten versteht. Es gibt auch Autoren, die diese Kultbefähigung

[29] A. a. O., 165 Anm. 15.

[30] CAJETAN in III 72,5: «Patet etiam non sic esse intelligendum characterem esse potentiam passivam, tamquam si poneretur pure passiva. Potest enim aliquem actum habere cum hoc quod constituit sacramentorum receptivum perfectum seu firmum. Baptismalis siquidem character receptivum absolutum; confirmationis autem receptivum perfectum et libere constituit» (Editio Leonina, Tomus XII, Romae 1906, 131). Vgl. dazu auch TH. CAMELOT, Sur la théologie de la Confirmation. RevScPhTh 28 (1954) 655.

allzusehr auf den *liturgischen* Bereich einschränken. So z. B. D. Winzen in seinem bereits erwähnten Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe. Nach dieser Ansicht besteht der «Unterschied ... darin, daß das Taufmal zu jenen gottesdienstlichen und priesterlichen Akten die Vollmacht gibt, die sich auf das *eigene Heil* des Christen beziehen. Das Taufmal macht den einzelnen Christen zum Eigentum Gottes. Er erhält die Berechtigung zum Empfang der Sakramente, vor allem der hl. Eucharistie. Das Firmungsmal dagegen gibt die Vollmacht zu priesterlichen Handlungen, die sich auf das *Ganze der Kirche* beziehen. ... Er [der Gefirmte] ist in einer tieferen Weise verbunden mit der öffentlichen Darbringung des hl. Opfers. Die Beteiligung am Opfergang z. B. wäre eine dem Firmcharakter entsprechende Betätigung ...» [31]. Man darf wohl annehmen, daß diese einseitige Betonung des liturgischen Aspekts der Kultbefähigung manchen Autor veranlaßt hat, ins andere Extrem zu verfallen und die Kultbeauftragung als eigentlichen Sinn des Firmsiegels vollständig abzulehnen. Wir sahen aus den Darlegungen von E. Schillebeeckx bereits, daß eine solche Einschränkung von der Lehre des hl. Thomas her keineswegs gefordert ist.

Der Kult umfaßt das ganze Leben des Christen. Diese Meinung vertritt auch *B. Durst.* Seine Darlegungen scheinen der Meinung des hl. Thomas unter den bisher zitierten Autoren am besten Rechnung zu tragen. «Der Firmcharakter hat eine ähnliche Aufgabe und Bedeutung wie der Taufcharakter, man darf den Firmcharakter wohl als eine Ergänzung und Vollendung des Taufcharakters bezeichnen. Durch den Taufcharakter wird der Getaufte so mit Christus verbunden, und zwar mit dem von Christus am Kreuz geleisteten Kult, daß der Getaufte diesen zusammen mit dem Priester als dem sichtbaren Vertreter Christi und der Kirche bei der hl. Messe und beim Empfang der Sakramente dem Vater darbieten kann als Kaufpreis der Gnade, die der Täufling als *Einzelmensch* braucht. Durch den Firmungscharakter wird die in der Taufe gegebene juridische Verbindung mit dem Kreuzesopfer Christi erweitert und vertieft und der Gefirmte befähigt, bei der Messe und beim Empfang der Sakramente den von Christus am Kreuze geleisteten Kult zusammen mit dem verklärten Christus und dem Priester ministeriell Gott darzubieten als Kaufpreis aller Gnaden, die die Vollentfaltung des übernatürlichen Lebens bewirken und dem Menschen die Kraft verleihen, inmitten einer glaubens- und sittenlosen Umgebung ein christliches

[31] Deutsche Thomasausgabe, Band 29, 535.

Leben zu führen und dadurch für den wahren Glauben Zeugnis abzulegen» [32].

Zweifellos hat diese Erklärung den großen Vorzug, daß sie die Firmung in ihrer Bedeutung für das Heil des Einzelmenschen sieht. Und doch scheint es, daß auch sie eine große Gefahr enthalte: Wird hier nicht die Eigenständigkeit des Firmcharakters gefährdet? Wie wir sahen, ist der Charakter eine Potenz, die zu gewissen Akten befähigt. Um spezifisch verschiedene Potenzen zu bekommen, muß man spezifisch verschiedene Akte finden. Diesem Prinzip wird Durst offensichtlich nicht gerecht. Die Akte, die er den beiden Siegeln zuteilt, sind nämlich beide Male die gleichen: Vermutlich liegt seiner Ansicht die Auffassung vom Siegel als *juridischer Entität* zugrunde. Er sieht nämlich die Siegel nicht als ontologische Realität, die schon eine neue, seinsmäßige Ausstattung zu gewissen Akten gibt. Vielmehr geben sie nur ein gewisses *Anrecht*, aufgrund dessen derselbe Akt eine verschiedene Wirkung hervorbringt [33]. Beim Taufsiegel wie beim Firmsiegel wird der Kult Christi als Kaufpreis für Gnaden Gott angeboten, einmal sind es Gnaden für den *persönlichen, privaten Bereich*, das andere Mal für den *persönlichen, öffentlichen Bereich*. In dem Unterschied beider Gnaden läßt Durst dann den Unterschied zwischen den Siegeln gründen. Eine solche Argumentation ist nicht richtig. Nur der Akt, nicht aber die Wirkung, die ein bestimmter Akt hervorbringt, kann *ratio distinctionis potentiarum* sein. Dieser Akt ist aber nach Durst beide Male der gleiche: Die Aufopferung der Verdienste Christi für das *eigene Heil*. Wenn Durst recht hätte, könnte man nämlich in ähnlicher Weise für jedes andere Sakrament ein eigenes sakramentales Siegel annehmen. Für das Ehesakrament könnte man es etwa so definieren: Die Befähigung des Verheirateten, den Kult Christi Gott als Kaufpreis für alle Gnaden anzubieten, die er für die besonderen Schwierigkeiten der Ehe benötigt.

Durst selbst scheint unsere Befürchtung, die Eigenständigkeit des Firmsiegels werde durch seine Lösung gefährdet, zu bestätigen, wenn er fortfährt: «Das Verhältnis des Firmungscharakters zum Taufcharakter kann vielleicht verglichen werden mit dem Verhältnis des bei der Bi-

[32] B. Durst, Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums. Studia Anselmiana, fasc. XXXII, Neresheim und Rom 1953, 97 ff. – Ähnliche Gedanken vertrat Durst bereits früher in seinem Aufsatz: De Characteribus sacramentalibus. Xenia thom. II, 542–581.

[33] In dem oben zitierten Aufsatz vertrat Durst explicite die Ansicht, daß die Firmung lediglich ein *jus* auf die Gnade mitteile; vgl. dort 574.

schofsweihe eingeprägten Weihecharakters zu dem bei der Priesterweihe eingeprägten Charakter; der bei der Bischofsweihe eingeprägte Charakter wird von manchen Theologen nicht als ein ganz neuer Charakter, sondern als eine durch das Sakrament (*ex opere operato)* bewirkte, seinsmäßige Modifikation, Ergänzung und Erweiterung des durch die Priesterweihe eingeprägten Charakters angesehen» [34]. Würde das wirklich zutreffen, wäre Bischofs- und Priestersiegel nur graduell verschieden, ebenso Taufe und Firmsiegel. Das scheint der Definition von dem Unterschied von Tauf- und Firmsiegel, wie sie etwa im *Decretum pro Armeniis* gegeben wird, nicht ganz zu entsprechen [35].

Diese Übersicht der verschiedenen theologischen Aussagen über den Sinngehalt der Firmung läßt die Unsicherheit erkennen, die sich nicht zuletzt auch in der heutigen Verkündigung über dieses Sakrament wiederspiegelt. Im folgenden Abschnitt soll nun versucht werden, die Lehre des hl. Thomas darzustellen. Es ist zu hoffen, daß seine ausgereifte Darlegung zu neuen Perspektiven führt, die eine andere, und vielleicht eine tiefere Interpretation des Firmsakramentes ermöglicht.

II. DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN ÜBER DIE FIRMUNG

Auf dem Hintergrund der vorthomanischen Deutungsversuche betrachtet, bringt die Lehre des Aquinaten eine völlig neue Perspektive in die Frage, was denn die Aufgabe des sakramentalen Siegels und seine Bedeutung im Leben des Christen sei. Nach seiner Lehre verleiht es die *Fähigkeit zu kultischen Handlungen;* erst durch diese, also indirekt, ordnet das Siegel auf die Gnade, da der Mensch sie braucht, um die kultischen Handlungen gut verrichten zu können. So schreibt er im *Sentenzenkommentar:* «... per hoc signum nihil aliud intendit quam illud quod facit eum participativum divinarum operationum. Unde hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum, et aliorum, quae ad fideles pertinent. Et ad hoc quod hos operationes bene exerceat indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent» [36].

[34] B. Durst, Eucharistie und Priestertum, 97 f.

[35] «Inter haec sacramenta tria sunt: baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelibile ... Reliqua quattuor characterem non imprimunt ....» (DS 1313).

[36] Thomas von Aquin, Scriptum super Sententiis, 4 d. 4: 1,1.

Es versteht sich von selbst, daß diese neue Betrachtungsweise von entscheidender Bedeutung für die Auffassung unseres Problems vom Verhältnis des Tauf- und Firmcharakters wurde. Ehe wir aber die Meinung des Aquinaten zu diesem Punkte darlegen, bedarf es einer genaueren Darstellung seiner Lehre vom sakramentalen Siegel.

1. Das Wesen des sakramentalen Siegels

Während die vergangene Zeit die Aufgabe der Sakramente darin sah, 1. ein Heilmittel gegen die Sünde zu sein und 2. durch die Verleihung verschiedener Gnaden voneinander getrennte Stände zu unterscheiden [37], bezieht sich die zweite Aufgabe der Sakramente nach Thomas auf etwas anderes: Auf die Befähigung der Seele zum Kult [38]. Auch bei Thomas ergibt die verschiedenartige Beauftragung zum *Kult* verschiedene Stände, wie wir sehen werden, doch ergeben sich diese mehr als eine *Folge* aus dem sakramentalen Siegel, während die frühere Zeit es geradezu als Aufgabe des Siegels ansah, diese Stände zu *begründen*. Allerdings fand man keinen inneren Einteilungsgrund, der eine befriedigende Unterscheidung ergeben hätte. Man unterschied zwischen dem *status fidei genitae, roboratae* und *multiplicatae* [39]. Dabei ergeben sich für die Unterscheidung von Taufe und Firmung gewisse Schwierigkeiten, da eine bloße Vermehrung der Gnade keinen wesenhaften Unterschied begründen kann. Weit größer sind die Probleme dann noch hinsichtlich der Unterbringung der Aufgaben des Weihesakramentes unter den *status fidei multiplicatae*. Mittelpunkt dieser Ansicht ist die *Gnade*, während in der Konzeption des hl. Thomas als zentraler Gedanke und Einteilungsgrund der *Kultdienst* steht. Es wird deutlich, daß Thomas die systematische Einteilung dieses Problems gerade von der seinen Vorgängern entgegengesetzten Seite beginnt. Während diese von der Gnade ausgingen und von da aus die verschiedenen Stände zu begründen suchten, geht Thomas von den verschiedenen Ständen aus, für die er einen seinsmäßigen Einteilungsgrund findet, und kommt dann zu den spezifisch verschiedenen Gnaden, die sich ganz von selbst ergeben nach dem Prinzip, daß dort, wo neue Schwierigkeiten auftreten, auch neue Gna-

[37] Vgl. dazu F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin incl. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VIII, 2). Paderborn 1908, 150.

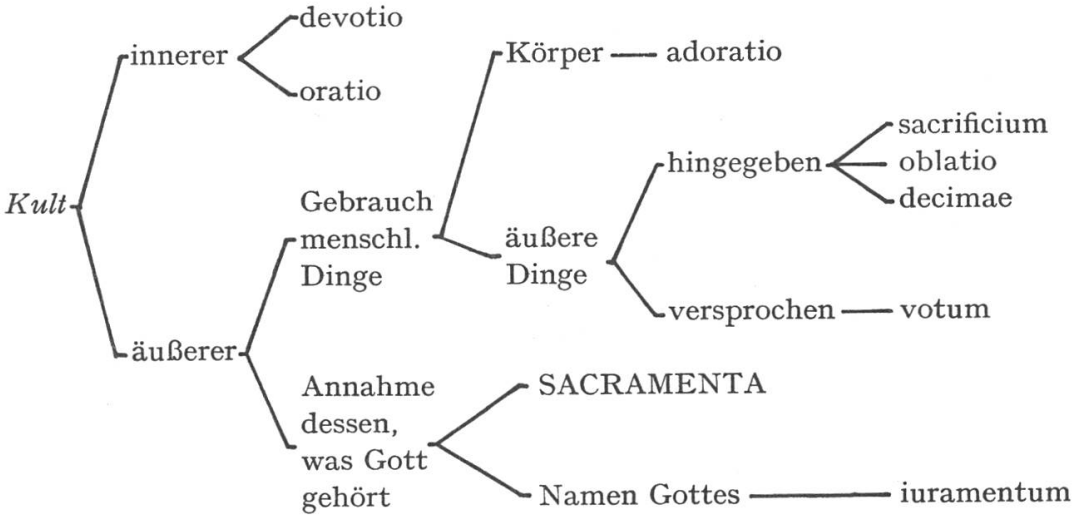
[38] III 63, 4 ad 3; 3 ad 2.

[39] Vgl. dazu Brommer, a. a. O., 103.

den nötig sind. Die erste Ansicht konnte zu keinem Ende kommen, da in der Gnade von sich aus kein Unterschied gefunden werden kann; dagegen ergibt sich die Verschiedenheit der sakramentalen Gnaden wie von selbst, wenn einmal eine organische Einteilung der unterschiedenen Stände christlichen Lebens gefunden ist. Diese Stände werden durch die verschiedenen sakramentalen Siegel geprägt.

Das sakramentale Siegel gibt also, wie wir oben sahen, eine Befähigung zum göttlichen Kult. Was versteht der hl. Thomas darunter, wenn er vom göttlichen Kult spricht?

In der *Summa* handelt der hl. Thomas an zwei Stellen vom Kult. In I–II gibt er die formale Bestimmung des Kultes und seine Einteilung unter diesem Gesichtspunkt [40]. Im Traktat über die Gottesverehrung behandelt er den Kult im Hinblick auf seine Materialursache, d. h. von den Dingen her, die Gott im einzelnen Kultakt gegeben werden. Da die Einteilung, die Thomas hier zugrundelegt, die Stelle aufzeigt, an der die Sakramente einzuordnen sind, sei sie hier angegeben: [41]



Diese hier angegebenen Einteilungen erschöpfen keineswegs die ganze Natur des Kultes. Es bleibt noch die Betrachtungsweise unter dem Gesichtspunkt der *causa efficiens*. Und diese Einteilung ist in unserem Zusammenhang die bedeutendste.

[40] I-II 101, 2.

[41] Vgl. dazu den Aufbau des Traktates «De Religione», II-II 81–100; die Einteilung dieses Stückes geschieht in ähnlicher Weise bei: C. S. SUERMONDT, Tabulae schematicae cum Introductione de principiis et compositione comparatis Summae theologiae et Summae contra Gentiles S. Thomae Aquinatis. Romae 1943, 35.

Werfen wir einen Blick auf den, der den Kult darbringt, so ist es jedesmal der Mensch, doch kann er auf eine doppelte Weise tätig sein:

1. als *causa principalis* – beim Gebet
2. als *causa instrumentalis* – beim *Sakrament* und beim sakramentalen Opfer.

Als *causa instrumentalis* ist er hier tätig, da er letztlich nicht seine eigene Verehrung Gott darbietet, sondern den Kult Christi. In den Sakramenten geschieht ja nichts anderes, als daß uns Gnaden gegeben werden im Hinblick auf die Verdienste Christi, m. a. W.: Christus bietet dem Vater seinen Kult an, um dadurch dem Menschen Erlösung und Gnade zu bewirken. In der Lehre von der Erlösung wird dargelegt, daß nur der Kult Christi, d. h. die Ganzhingabe des Gottmenschen an den Vater vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an bis zur Vollendung am Kreuze, die hinreichende Sühne für den Sündenfall bringen konnte. Die Zuwendung dieser Verdienste geschieht aber nicht ohne das freie Zutun des Menschen. Der Mensch ist aufgerufen, Christi Kult in ministerieller Weise dem Vater darzubringen. Das geschieht nach Gottes Willen in den sieben Sakramenten.

Instrumentsein bedeutet, in die Ursachenbereiche einer *causa principalis* hineingehoben zu werden. Das Instrument bekommt eine Fähigkeit, die ihm aufgrund seiner Natur nicht eignet, die ihm vielmehr in der Kraft der Erstursache zu irgendeiner Aufgabe mitgeteilt wird. Das Instrument nimmt in gewisser Weise teil an der Kraft der Erstursache.

Wir sahen, daß der Mensch bei der ministeriellen Darbietung des Kultes Christi, wie sie der sakramentale Kultdienst erfordert, als Instrumentalursache tätig ist. Diese *instrumentale Fähigkeit* ist es nun, die Thomas als den *sakramentalen Charakter* bezeichnet: «Character est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis» [42]. Daraus ergeben sich verschiedene Folgerungen: Der Charakter ist unzerstörbar, weil er eine Teilnahme an der Kraft der Wirkursache ist, einer Wirkursache, die ewig ist, nämlich Christus als Hoher Priester [43]. Darum bleibt er auch für ewig der Seele eingeprägt [44]. Schließlich ist das sakramentale Siegel eine Teilnahme am Priestertum Christi, denn es ist Christus der Hohe Priester, der dem Vater den Kult darbringt [45]. Darum ist auch die Tätigkeit der Instrumentalursache eine priesterliche.

[42] III 63, 5 ad 1.
[43] Ebd.
[44] Ebd.
[45] III 63,3.

An dieser Stelle muß erwähnt werden, daß das sakramentale Siegel nicht eine Teilnahme am Priestertum schlechthin bewirkt, sondern nur insofern, als es auf die Kulthandlungen hingerichtet ist. Nach dem hl. Thomas geben nämlich alle Sakramente eine Teilnahme am Priestertum Christi, aber nur drei beauftragten zu Kulthandlungen des Priesteramtes Jesu Christi [46].

2. *Das sakramentale Siegel der Taufe und der Firmung*

Wir haben das Wesen des sakramentalen Siegels bestimmt als eine Teilnahme am Priestertum Christi oder als eine Befähigung zu heiligen Handlungen bzw. genauer, als die Befähigung, Gott den Kult Christi in ministerieller Weise darzubieten.

Diese Darbietung kann in doppelter Weise geschehen:

1. für den Darbietenden selbst, 2. für andere.

Im ersten Bereich liegen Tauf- und Firmsiegel, im zweiten dagegen das Weihesiegel [47]. Dieses Einteilungsschema ist neu. Im *Sentenzenkommentar* findet sich eine andere Einteilung. Für die Lehrentwicklung in diesem Punkt ist der Unterschied zwischen beiden Stellen von so ausschlaggebender Bedeutung, daß er nicht übersehen werden darf.

Im *Sentenzenkommentar* schreibt Thomas «Dicendum, quod sicut in naturalibus est potentia activa et potenta passiva; ita etiam in spiritualibus est *potentia spiritualis quasi passiva* per quem homo efficitur susceptivus spiritualium actionum. Et talis potentia confertur in baptismo; quia non baptizatus effectum aliorum sacramentorum suscipere non posset, unde per consequens nec aliis tradere. Et haec est prima distinctio qua communiter totus populus fidelis, cuius est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur.

Alia *potentia est activa spiritualis* ordinata ad sacramentorum dispensationem, et aliorum sacrarum hierarchicarum actionum exercitium. *Et haec potestas traditur in Confirmatione et in Ordine,* ut suis locis patebit» [48].

Deutlich kommt in diesem Text zum Ausdruck, an welche Stelle seines Lehrgebäudes der hl. Thomas die Firmung in seinem Jugendwerk

[46] III 63,6 ad 1.
[47] III 63,6.
[48] Scriptum super Sententiis, 4 d. 4: 1,4 qla. 3.

setzt: Er sieht in ihr eine aktive Potenz zu hierarchischen Handlungen, die primär auf das Heil der anderen hingeordnet sind. Fragen wir nach dem Unterschied, der den Firmcharakter vom Weihesiegel trennt, so finden wir die Antwort darauf im Firmtraktat des *Sentenzenkommentars* [49]. Es gibt nach dieser Stelle eine dreifache Befähigung in bezug auf die *Spiritualia:*

1. der Empfang: Taufe – *potentia passiva;*
2. daß jemand die *spiritualia* in die Kenntnis anderer bringe durch tapferes Bekenntnis. Dazu befähige die Firmung. Beweis dafür ist ihm die Tatsache, daß zu Zeiten der Verfolgung einige ausgewählt werden, die während der Verfolgung öffentlich den Namen Christi bekennen müssen, während die anderen Gläubigen im Verborgenen bleiben. Das kann man ersehen aus der Legende des hl. Sebastian;
3. daß man die *spiritualia* den Gläubigen anbiete: Weihe.

Nur zu deutlich zeigt diese Stelle, wie Thomas bestrebt war, das Dilemma seiner Vorgänger zu einer Lösung zu bringen. Diese hatten zwar die Eigenständigkeit eines Firmsiegels anerkannt, konnten aber noch nicht das unterscheidende Merkmal zum Taufsiegel angeben. Thomas bringt eine radikale Lösung. Er setzt das Firmsiegel in schroffen Gegensatz zum Taufsiegel, läßt es unterschieden sein wie eine *potentia passiva* von einer *potentia activa* unterschieden ist und stellt das Firmsiegel auf die Seite des Weihesiegels, von dem es sich allerdings dadurch unterscheidet, daß es in erster Linie den Glaubensfeinden durch Bekenntnis die *spiritualia* nahebringt, während durch die Weihe diese den Gläubigen gespendet werden.

Diese Einteilung scheint auf den ersten Blick die Lösung unseres Problems zu bringen, und in der Tat wird sie bis auf den heutigen Tag von einer Reihe von Autoren zur Bestimmung des Firmsiegels und seiner Bedeutung, besonders im Leben der Laien, zugrunde gelegt. Doch fragt es sich, ob diese Lösung wirklich alle Schwierigkeiten beseitigt. Damals lautete die Frage: Wie kann man Taufe und Firmung trennen, da doch beide zum Kampf gegen Teufel, Sünde, Welt usw. verpflichten? Thomas gibt die Lösung dadurch, daß er unterscheidet:

1. Den Bereich des eigenen Heils,
2. den Bereich des Heils anderer.

[49] 4 d. 7: 2,1 qla. 1.

Im 1. Bereich verpflichtet die Taufe, im 2. Bereich Firmung und Weihe. Damit war ein deutlicher Trennungsstrich zwischen den beiden ersten Sakramenten gezogen. Doch, waren damit nicht – das andere Extrem – die Grenzen zum Weihesakrament hin verwischt worden? Darf dieses denn allein als bezogen auf die Spendung der Heilsgüter an die Gläubigen gesehen werden, so daß man den Bereich des «Heils der anderen» unterteilen und der Firmung und Weihe in entsprechender Weise zuteilen kann? Allerdings weicht Thomas dieser Gefahr dadurch aus, daß er der Firmung praktisch nur den Bereich zuteilt, in dem es um das öffentliche Bekenntnis des Glaubens bei Angriffen gegen den Namen Christi geht [50]. Wird aber dadurch der Geltungsbereich der Firmung nicht allzusehr auf das Außerordentliche eingeengt, auf Zeiten der Verfolgung und hier wieder nur für einige? Spricht eine solche Auffassung nicht gegen eine ununterbrochene Tradition, welche die Firmung als Sakrament des täglichen Lebens, der Stärkung im Kampf gegen die Sünde und den Teufel (also nicht nur gegen die Verfolger der Kirche) bezeichnet?

Alle diese Fragen ziehen vielleicht die Endgültigkeit der Lösung des *Sentenzenkommentars* in Zweifel. Noch bedeutender ist aber eine andere Schwierigkeit, die man gegen diese Position anführen könnte. Wie paßt diese Einteilung mit dem allgemeinen Schema zusammen, das der hl. Thomas von den sakramentalen Siegeln aufstellt? Wir sahen, daß der innere Grund dafür im *Kult* zu suchen ist. Dieser Kult Christi kann in ministerieller Weise Gott entweder für sich oder für andere dargebracht werden. Er kann für andere aber niemals auf zwei spezifisch verschiedene Weisen dargebracht werden, wie es eine Zusammenfassung des Firmsiegels mit dem Weihesiegel erfordern würde. Keinesfalls wird dieser Kult für andere Gott dadurch dargebracht, daß jemand standhaft gegen seine Verfolger den Glauben bekennt. Dieser Akt mag von eminenter apostolischer Bedeutung sein, er liegt aber nicht im Bereich dessen, was man unter ministerieller Zuwendung der Früchte des Kultes Christi für den anderen versteht, wenn auch diesem durch ein solches Verhalten *per accidens* Gnaden angeboten werden können (z. B. durch das Beispiel). Akzidentelle Gesichtspunkte genügen aber nicht für die Einteilung der Sakramente. Darum muß notwendig, soll die Grundidee der Einteilung nach dem Kult beibehalten werden, die im *Sentenzenkommentar* vorgelegte Lösung des Zueinander von Taufe, Firmung und Weihe fallen gelassen und nach einer anderen gesucht werden.

[50] Ebd. ad 1.

Eine solche neue Lösung bietet der hl. Thomas selbst in seiner *Summa* an. Nach der obigen Darstellung mag die Einteilung, die Thomas hier vorlegt, geradezu frappieren.

Schon im allgemeinen Traktat über die sakramentale Siegel bringt er eine völlig neue Auffassung [51].

Die Sakramente können auf eine dreifache Weise zum göttlichen Kult gehören:

1. *per modum actionis,*
2. *per modum agentis,*
3. *per modum recipientis.*

Auf die erste Weise gehört zum göttlichen Kult die Eucharistie. Sie ist der Mittelpunkt des christlichen Kultes, sein Ziel und seine Vollendung. Darum drückt sie auch kein Siegel ein, da sie zu keinem weiteren Akt beauftragt. Anders ist es bei den zwei anderen Sakramenten: Auf die zweite Weise gehört das Weihesakrament zum göttlichen Kult, da es befähigt, anderen die Sakramente zu spenden. Zur dritten Art endlich gehören die Sakramente der Taufe und Firmung. Ihnen ist es eigen, die Fähigkeit zu verleihen, andere Sakramente zu empfangen. Die Taufe und die Firmung sind beide auf dieses Ziel hingeordnet.

Schon kurz vorher hat Thomas eine ähnliche Bestimmung gegeben: Der göttliche Kult kann nach dieser Stelle in einem Doppelten bestehen:

1. im Empfangen von göttlichen Dingen,
2. im Mitteilen derselben an andere.

Beides aber bedingt eine Potenz, das Empfangen eine *potentia passiva* und das Mitteilen eine *potentia activa* [52]. Somit ergibt sich, daß Thomas in der *Summa* das Firmsiegel mehr in den Bereich der *potentia passiva* rückt.

Fassen wir den Unterschied der Lehre in beiden Werken zusammen:

Sentenzenkommentar:	*Summa:*
Heil der anderen im Bereich der *potentia*	Eigenes Heil im Bereich der *potentia*
activa:	*passiva:*
divina tradere *per confessionem*	*recipere sacramenta* *et confessio fidei.*

[51] III 63,6.
[52] III 63,2.

Während Thomas die Firmung im *Sentenzenkommentar* an die Weihe heranrückt, sieht er sie jetzt mehr im Zusammenhang mit der Taufe und im Gegensatz zur Weihe. Damit hat er seine Lösung des überkommenen Problems, wie er sie im *Sentenzenkommentar* vorlegt, wieder aufgegeben und geht von einem neuen Ansatzpunkt aus. Dieser Ausgangspunkt darf nicht aus dem Auge gelassen werden, wenn wir nun im folgenden die weiteren Stellen der *Summa* betrachten und versuchen, einen Unterschied zwischen dem Tauf- und dem Firmsiegel herauszuarbeiten.

Im Firmtraktat kommt Thomas auf diesen Unterschied zu sprechen [53]. Wie im natürlichen Bereich die Handlungen eines neugeborenen Kindes sich von denen eines Erwachsenen unterscheiden, und zwar spezifisch, so unterscheiden sich auch die Handlungen des Getauften von denen des zum geistigen Vollalter Gereiften.

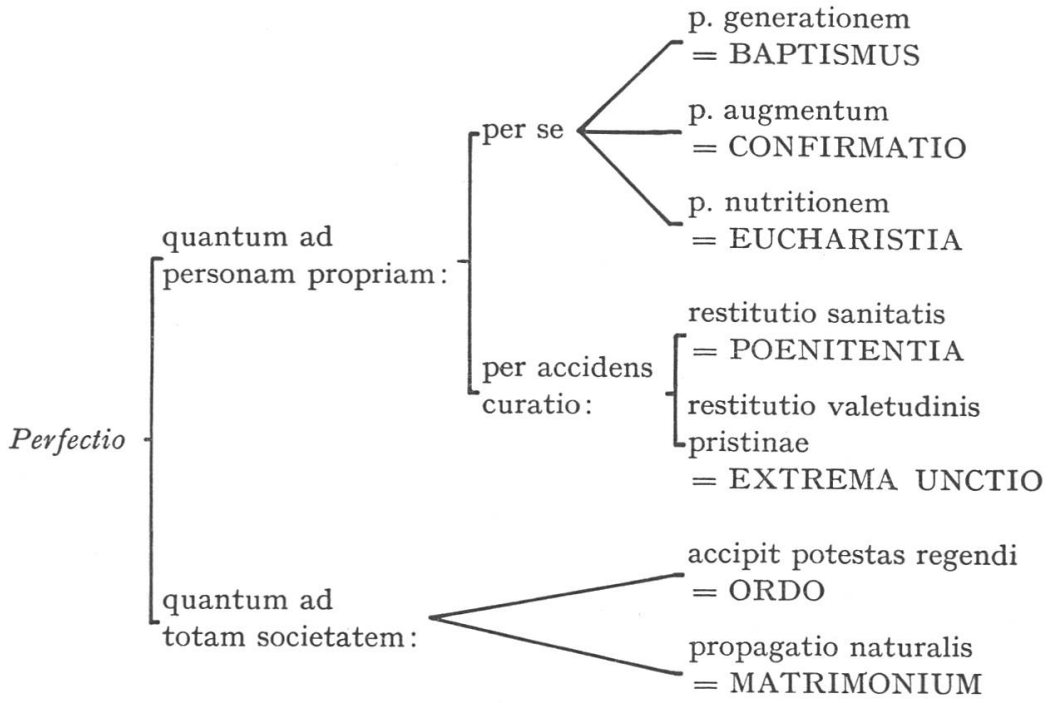
Diese Analogie legt zunächst nur die Existenz eines Unterschieds dar, ohne näher sein Wesen zu bestimmen. Die weitere Erklärung des Heiligen sucht diesen Unterschied dann genauer zu umschreiben. Die Taufe befähigt zu Handlungen, die auf das eigene Heil hingeordnet sind, während die Firmung, dem Beispiel der Apostel entsprechend, zum geistlichen Kampf befähigt. Diese Bestimmung ist in keiner Weise präzis und kann keinesfalls als die endgültige Lösung des hl. Thomas angenommen werden. Die beiden Begriffspaare stehen nämlich in keinem Gegensatz. Das Korrelat zu «eigenes Heil» wäre ohne Zwiefel «fremdes Heil». In diesem Sinne wird dann meistens auch die Stelle interpretiert. Als Lehre des hl. Thomas wird folgendes vorgelegt: Die Taufe befähigt zu Handlungen, die das eigene Heil betreffen, die Firmung dagegen zu Handlungen, die sich auf das Heil der anderen beziehen, sei es durch Wort, Beispiel oder durch andere Formen des Apostolates. So wird das Sakrament der Firmung zum Sakrament des Apostolates, vorzüglich des Laienapostolates.

Nach dem Ausgangspunkt unserer Untersuchung, der Bestimmung der einzelnen sakramentalen Siegel im allgemeinen Sakramententraktat [54], ist eine solche Auslegung unzulässig. Zu dieser dort gefundenen Einteilung, die die Firmung mit der Taufe in den Bereich des eigenen Heils stellt, soll noch kurz auf die allgemeine Einteilung der Sakramente in der *Summa* hingewiesen werden [55]. Dort stellt er wiederum

[53] III 72,5.
[54] III 63,6.
[55] III 65,1.

die Firmung neben die Taufe und läßt beide, zusammen mit der Eucharistie, eine Vervollkommnung der eigenen Person bewirken, während Weihe (und Ehe) eine Vervollkommnung der Gemeinschaft zur Aufgabe haben:

Divisio secundum perfectionem hominis in cultum Dei: (analog zur vita corporalis in vita spirituali)



Eine zweite Einteilung, die er an der gleichen Stelle anfügt, geht von den Defekten aus, gegen welche die Sakramente Heilmittel sind:

1. carentia vitae spiritualis	BAPTISMUS
2. infirmitas animae, quae in nuper natis invenitur	CONFIRMATIO
3. labilitas animae	EUCHARISTIA
4. peccatum actuale	POENITENTIA
5. dissolutio multitudinis	ORDO
6. reliquia peccatorum	EXTREMA UNCTIO
7. concupiscentia et defectus multitudinis	MATRIMONIUM

Interessant dazu ist der Vergleich mit den Einteilungen, die Thomas im *Sentenzenkommentar* gibt [56].

[56] Scriptum super Sententiis 4 d. 2: 1, 2.

Erste Einteilung

nach den Defekten, gegen die die Sakramente gerichtet sind:

- *culpa*
  - tollitur
    - impediendo, ne fiat — = MATRIMONIUM
    - subtrahendo iam existentem
      - originalem = BAPTISMUS
      - actualem = POENITENTIA
  - supplet defectum duplex perfectio
    - formae ad actum
      - quantum ad executionem bonorum = ORDO
      - quantum ad perpessionem difficilium [57] = CONFIRMATIO
    - in ordine ad finem, ad quem per actus pervenitur:
      - finis intra = EXTREMA UNCTIO
      - finis extra = EUCHARISTIA

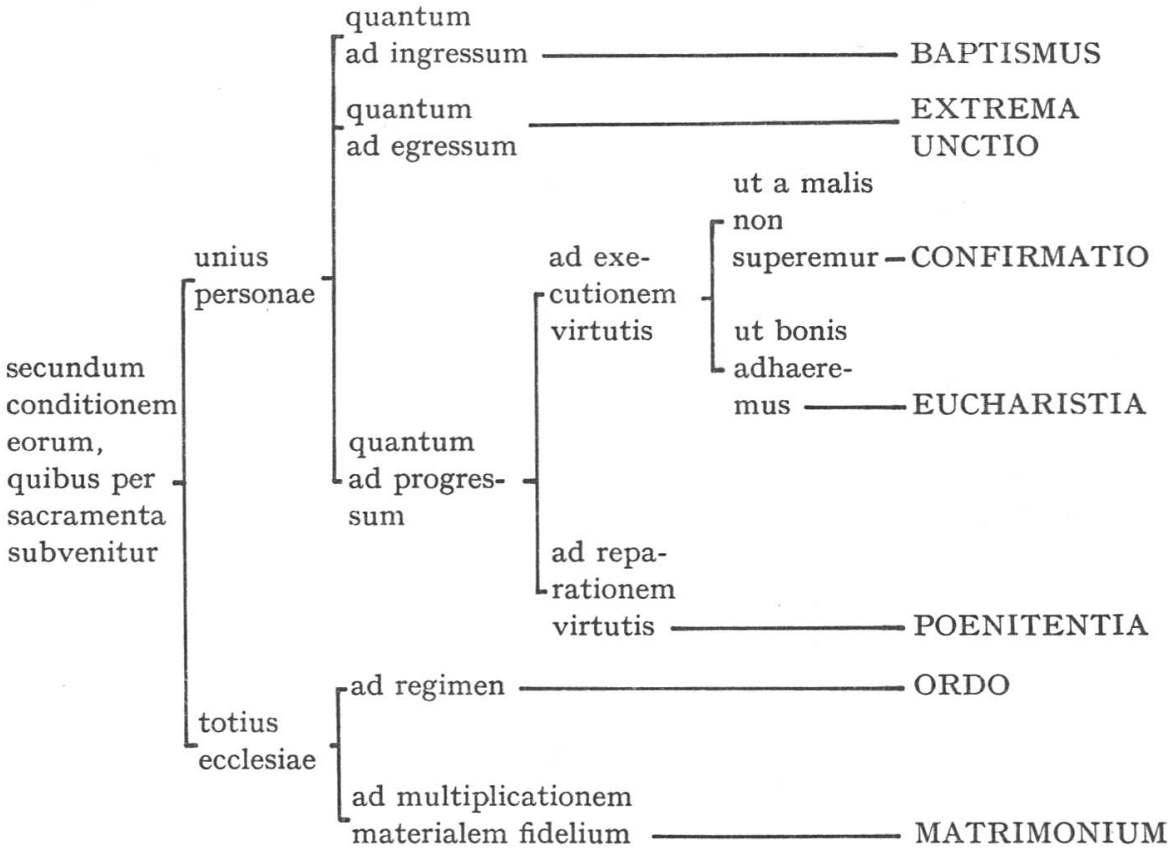
Allein die Vielzahl der Einteilungen im *Sentenzenkommentar* (er führt hier fünf an) zeigt, daß Thomas noch zu keiner befriedigenden Lösung gekommen war. Wenn auch die Einteilungen aufgrund des Subjekts sich im *Sentenzenkommentar* und der *Summa* fast gleichen, so ist doch ein grundlegender Unterschied festzustellen: Im *Sentenzenkommentar* hat er noch keinen einheitlichen Obergriff, während in der *Summa* ein solcher in der Befähigung zum Kult Gottes gefunden ist. So liegt zwar im Sentenzenkommentar die Wirkung der Firmung im Bereich der eigenen Vervollkommnung, aber im Hinblick auf das *Heil der anderen*, während in der *Summa* diese Vervollkommnung in den Bereich *des eigenen Heils* bezogen ist.

[57] « ... hominem fortem reddit ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat ».

Daneben kennt Thomas auch im Sentenzenkommentar schon eine

zweite Einteilung,

die der der vorher angeführten aus der Summa sehr ähnlich ist:



Nach all dem, was bisher aufgezeigt wurde, ist aber noch nicht das Endgültige ausgesagt. Es steht immer noch die Frage offen, was das Konstitutive des Firmsakramentes sei, das, was es wesentlich von der Taufe scheidet. Nach der dargelegten Position scheint es nun nämlich so zu sein, daß für ein eigenes Firmsiegel kein Platz mehr sei. Thomas macht sich selbst folgenden Einwand: Das sakramentale Siegel ist eine gewisse Potenz. Nun ist aber eine Potenz entweder eine passive oder eine aktive. Eine aktive Potenz wird durch das Weihesakrament verliehen, eine passive dagegen durch die Taufe. Also scheint die Firmung kein sakramentales Siegel einzuprägen [58].

Die Lösung, die Thomas auf diesen Einwand bringt, mag etwas unerwartet erscheinen: Die Objektion enthält einen Unterschied von

[58] III 72, 5 ad 2.

aktiver und passiver Potenz und läßt ihm entsprechend ein doppeltes Siegel zu. Thomas geht in der Antwort in keiner Weise auf die *ratio* der Objektion ein, sondern führt einen völlig neuen Gesichtspunkt ins Feld, der das Problem der doppelten Potenz und der Siegel, die diesen entsprechen müßten, völlig außer acht läßt und jetzt den Unterschied zwischen beiden Sakramenten von zwei, diesen eigenen Akten her beleuchtet. Als Oberbegriff führt er die *protestatio fidei* ein, die sich bei der Taufe im Empfang der Sakramente, bei der Firmung dagegen durch öffentliches Bekenntnis mit Worten erweist. Dieses «öffentliche Bekenntnis» hat Thomas schon in der vorhergehenden Antwort als Aufgabe der Firmung bezeichnet. Wir finden es somit in diesem Artikel an drei Stellen, was wohl beweist, daß es Thomas als eigentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber der Taufe angesehen hat. Die Frage ist nur, was Thomas unter diesem Bekenntnis versteht. Es sind wieder zwei Auslegungen möglich, die die Eigenständigkeit der Firmung gefährden:

1. daß man dieses Bekenntnis zu sehr mit dem vermischt, zu dem schon die Taufe verpflichtet;
2. daß man es zu sehr in Richtung auf die Weihe hin betrachtet und damit zu einer geringeren Form des priesterlichen Apostolates macht.

Beide Lösungen läßt der Text an sich zu, wenn auch die zweite ausfallen muß, weil sonst die Firmung, der Grundforderung des hl. Thomas widersprechend, nicht mehr auf das eigene Heil hingerichtet wäre.

Bei der Aufgabe der Firmung muß es sich also um eine Zeugnisablegung handeln, die primär dem eigenen Heile dient, die aber spezifisch von der Glaubensbekundung, zu der die Taufe verpflichtet, unterschieden ist. Nichts wäre einfacher, als im Sinne des oben erwähnten Responsums allen Sakramenten die Aufgabe der Zeugnisablegung zuzuschreiben, wobei dies bei der Taufe durch den Empfang der Sakramente, bei der Firmung aber in einem öffentlichen Bekenntnis bestünde. Damit würde sofort der hl. Thomas mit sich selbst in Widerspruch gesetzt werden, denn wir sahen schon, daß er die Firmung ebenfalls auf den Sakramentenempfang hinordnet [59]), und an einer anderen Stelle drückt er dies noch deutlicher für den Empfang der hl. Eucharistie aus, wenn er sagt: «... ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento» [60]). Es ist offensichtlich, daß zwischen beiden Textreihen eine gewisse Diskrepanz

[59] III 63,6.
[60] III 65,3.

besteht, die Thomas selbst nicht ausdrücklich gelöst hat. Die Texte, die von einem öffentlichen Bekenntnis sprechen, lassen zu sehr die Auffassung des *Sentenzenkommentars* durchscheinen, als daß sie ohne weiteres mit dem neuen Ausgangspunkt in der *Summa* in Einklang zu bringen wären.

Beide Elemente aber – die Vorbereitung auf den Sakramentenempfang und das öffentliche Bekenntnis – müssen von einer Lösung, die vom Geist des hl. Thomas getragen sein will, berücksichtigt werden.

Eine solche Synthese liegt wohl in folgendem: Beide Sakramente, Taufe und Firmung, sind auf das eigene Heil ausgerichtet, d. h. sie wenden in ministerieller Weise den Kult Christi bzw. dessen Früchte dem jeweils Darbringenden selbst zu. Bei der Taufe geschieht das dadurch, daß der Darbringende die Fähigkeit erlangt, alle Mittel empfangen zu können, die eine Bewahrung bzw. Erneuerung der einmal empfangenen Frucht der Erlösungstat Christi, nämlich der Gnade, bieten. Da diese Gnadenmittel in erster Linie in den Sakramenten bestehen, wird also der Getaufte primär befähigt, die weiteren Sakramente zu empfangen. Dieses einmal von Gott durch die Verdienste Christi empfangene Gnadengeschenk ist allerdings ständig in Gefahr, wieder verloren zu werden. Eine doppelte Gruppe von Gefahren läßt sich unterscheiden, die dem Menschen diesen Schatz wieder entreißen können: Einmal sind es die Fehler und Schwächen, die Anlage zur Sünde und die böse Neigung. Durch die Taufe schon ist der Mensch verpflichtet, gegen diese Gefahren anzugehen, dafür gibt ihm Gott dort schon die nötigen Gnaden.

Daneben gibt es eine andere Gruppe von Gefahren. Sie kommen nicht direkt von innen, vom Menschen selbst, sondern von der Umwelt. Bei den früheren Autoren fanden wir sie bezeichnet als Gefahren der Welt, des Teufels und der Glaubensfeinde. Diese drohenden Gefahren verlangen vom Getauften ein standhaftes Bekenntnis des Glaubens, denn nur dadurch bleibt er von Abfall und Verlust der Gnade bewahrt. Da es sich hier um eine spezifische Schwierigkeit handelt, besteht die Zuteilung eines eigenen Sakramentes dafür zu Recht. Dieses Sakrament befähigt also im Gegensatz zur Taufe überall dort zu offenem Bekenntnis, wo dieses *wegen des eigenen Seelenheils gefordert wird*. Es wäre sicher falsch, wollte man dieses Bekenntnis nur für außerordentliche Fälle fordern, z. B. in den Zeiten der Glaubensverfolgung. Vielmehr gibt es gerade im alltäglichen Leben eine Anzahl von Gefahren, die von außen kommen und das Gnadenleben eines Christen aufs äußerste gefährden. Man denke nur an die zahlreichen Schwierigkeiten, denen ein heranwachsender Mensch in einer säkularisierten Welt ausgesetzt ist!

Diese Lösung sucht der Firmung ein eigenes Aufgabenfeld zuzuteilen. Trotzdem bleibt die von Thomas geforderte enge Abhängigkeit zur Taufe gewahrt. Sie wird auch der alten Auffassung, die in der Firmung die *consummatio* der Taufe sah, gerecht. Mit der Taufe verbindet sie die gleiche Aufgabe, die Gnade zu bewahren. Sie ergänzt die Taufe aber, indem sie diese Bewahrung in einem besonderen Bereich vertritt. Ferner wird auch deutlich, daß die Firmung das Sakrament des Vollalters ist; denn diesen Gefahren ist der Mensch im allgemeinen erst ausgesetzt, wenn er in die Reifejahre gekommen ist. Daraus erhellt auch das Sinnvolle der kirchlichen Praxis, die Firmung im Normalfalle erst in dem Alter zu spenden, wo der Mensch in den Gebrauch seiner Verstandeskräfte und damit in die Zeit der Auseinandersetzung mit der Außenwelt gekommen ist. Durch dieses Bekenntnis in der Öffentlichkeit, zu dem er in der Firmung beauftragt wird, nimmt der Gefirmte teil am Amt des Bischofs, dessen Aufgabe es ist, als Erster und Führer den Glauben vor der Öffentlichkeit zu vertreten. Darum ist es auch sinnvoll, daß der Bischof der ordentliche Spender des Firmsakramentes ist [61].

Im Rückblick auf die thomanische Lehre über die Firmung und ihren theologischen Ort innerhalb des Sakramententraktates läßt sich folgendes festhalten:

1. Das Firmsiegel muß als ontologische Realität aufgefaßt werden.

2. Die theologische Erörterung muß stets den engen Zusammenhang mit dem Taufmysterium wahren. Näherhin ist die ontologische Realität des Firmcharakters als Kultbefähigung zu fassen, wobei aber der Begriff «Kult» nicht auf liturgische Funktionen eingeschränkt werden darf, sondern auf den ganzen Bereich des christlichen Lebens auszudehnen ist. Man kann *A. Adam* nicht zustimmen, wenn er schreibt: «Es ergibt sich nicht in eindeutiger Weise, inwiefern der Firmcharakter zu Handlungen des göttlichen *Kultes* bevollmächtigt und in welcher Hinsicht der Gefirmte am *Priestertum* Christi teilnimmt [62]. Nach Thomas läßt sich der Kult, zu dem das sakramentale Siegel den Christen befähigt, in doppelter Weise aufgliedern: In den Bereich der Kultdarbringung für das eigene Heil und in denjenigen des Heiles der anderen. Während dem letzten das Weihesiegel zuzuordnen ist, beziehen sich auf den ersten das Tauf- und Firmsiegel. Beide unterscheiden sich darin, daß

[61] III 65, 3 ad 2; vgl. Contra Gentiles IV 60.

[62] A. Adam, Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin. Freiburg 1958, 75.

die Firmung zur Überwindung jener Schwierigkeiten gegeben wird, die von der Öffentlichkeit her die Kultbetätigung bedrohen, während die Taufe die Schwierigkeiten überwinden soll, die aus der eigenen menschlichen Unzulänglichkeit stammen. Die Taufe hätte *an sich* bereits die Aufgabe, auch die *debilitas relicta ex fomite*, die den Menschen an der Überwindung der Gefahren von seiten der Öffentlichkeit hindern, zu nehmen. Wenn sie es nicht tut, dann deshalb, weil der Mensch zu einer *pugna spiritualis* bestimmt ist und er hier auf Erden dem *leidenden Christus* ähnlich werden soll. Hier liegt also der Aufgabenbereich der Firmung; und da die Antwort des Menschen auf diese Schwierigkeiten unter dem Begriff des *Leidens* zusammengefaßt werden kann, dürfte der Vorschlag von *M. D. Koster*, die Firmung als das *Sakrament des Leidens* zu bezeichnen, eine getreue Interpretation der Lehre des Thomas von Aquin darstellen.