

Die bleibende Frage nach dem Heil ungetauft sterbender Kinder

Von Johannes Maria Schwarz, Triesenberg

Die Offenbarungsgrundlagen, in denen sich die Frage nach dem Los ungetauft sterbender Kinder konstruiert, eröffnen ein gewisses Spannungsverhältnis. Der Notwendigkeit der Taufe (Joh 3, 5) steht der Ausdruck des göttlichen Heilswillens (1 Tim 2, 4) gegenüber. Die daraus resultierenden, im zwanzigsten Jahrhundert dargebotenen Schicksalsbeschreibungen der Kinder gestalten sich entsprechend gegensätzlich. Dabei scheinen sich Ansätze, welche eine Heilmöglichkeit zu begründen suchen, in den letzten Jahrzehnten weitestgehend gegenüber der klassischen Limbuslehre durchgesetzt zu haben. Auch für die gläubige Öffentlichkeit wurde diese Entwicklung deutlich, als schon kurz nach Beauftragung der Internationalen Theologischen Kommission (ITK) im Jahr 2004 ein breiter medialer Abschied vom traditionellen Modell des Limbus genommen wurde.

Mit der nunmehr erfolgten Veröffentlichung des Berichtes des Theologengremiums haben die Spekulationen und theologischen Grabreden hinsichtlich einer Abschaffung des Limbus einen gewissen Abschluss gefunden.¹ Der klassischen Theorie eines besonderen Ortes für ungetauft sterbende Kinder wird auch weiterhin wenigstens der Rang einer »möglichen theologischen Ansicht«² eingeräumt. Dass man diesen traditionellen Lösungsansatz trotz formeller Anerkennung jedoch für »problematisch« bis »unwahrscheinlich« hält, darüber lässt das Dokument keine Zweifel.³

Bevor allerdings die in Anbetracht der Komplexität der Frage überaus knappe Veröffentlichung der Theologenkommission⁴ in ausgewählten Punkten kommentiert werden soll, möchte die hier vorliegende Arbeit ergänzend den dort fehlenden gediegenen systematischen Überblick über die historisch unternommenen Lösungsansätze bieten. Die hierbei hervortretenden Unterscheidungen werden sich möglicherweise als hilfreich herausstellen, wenn die konkreten theologischen Entwicklungs- und Ausbaumöglichkeiten des Abschlussberichtes der ITK untersucht werden sollen.⁵

¹ Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, in *Origins* 36, Nr. 45, 725–746.

² Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 735.

³ Unter anderem wird vom *limbus puerorum* nur in Vergangenheitsform gesprochen. Dass dieses Modell, wie auch das strengere augustinische Konzept, selbst heute noch seine Vertreter hat, wird ausgeklammert.

⁴ Die Arbeit zählt in der Veröffentlichung der englischen Originalfassung lediglich 21 Seiten.

⁵ Bei den nun folgenden allgemeinen Überlegungen wird auf die Dissertation des Autors zurückgegriffen und der systematische Teil der Arbeit auszugsweise und mit Änderungen im Rahmen dieser Untersuchung wiedergegeben, um die Ergebnisse einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen. Vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau. Das Schicksal ungetauft sterbender Kinder in der theologischen Diskussion des 20. Jahrhunderts. Ein theologiegeschichtliches Panorama*, Kisslegg 2006, 296–322.

1. Die Nicht-Erlösung als klassische Antwort

1.1. Traditionelle Modelle

Infantes sine baptismo in re morientes excluduntur a visione beatifica. Dies ist das Grundpostulat der traditionellen Lehre in der Kinderfrage. Über diesen Kern hinaus gibt es sehr unterschiedliche Ausformulierungen und Deutungen des Schicksals ungetaufter Kinder. Es lassen sich im Wesentlichen vier Grundrichtungen feststellen. Die erste Richtung lehrt die positive Verdammung (*poena damni et sensus*) der Kinder, während die anderen drei allesamt Variationen des *limbus puerorum* beschreiben.

Zu dieser Zweiteilung der Ansätze kommt es vor allem durch die unterschiedliche Ausformulierung der Erbsündentheologie. Wo der *status peccati originalis* nur unzureichend von einem *status peccati simpliciter* unterschieden wird, teilen die Kinder das Los der positiv Verdammten, wenngleich graduelle Abstufungen angenommen werden. In diesem Sinn wird dann von einer *poena mitissima* gesprochen.

Die Limbustheologen hingegen verweisen darauf, dass der Wille der Betroffenen nicht gegen Gott oder sündhaft auf das Geschöpfliche gerichtet sei, da die Erbsünde nicht in einen persönlichen Akt des von ihr Betroffenen ihren Ausgang nehme. Es steht also der Annahme nichts entgegen, dass der Wille auf Gott als *finis naturale* gerichtet bleibe. Wenn nun die Seele nicht in die Übernatur erhoben werde, dann weil dies ein freies, ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes sei, das dieser in seiner Vorsehung an die Applikation der Erlösergnaden mittels der Sakramente gebunden habe.

Die erste Richtung steht in der klassisch augustinischen Tradition und weist den Kindern einen Ort in der Hölle im eigentlichen Sinn zu, wo sie neben der *poena damni* auch der *poena sensus* teilhaftig werden (*in gehenna perpetuo cruciari*). Ausdrücklich und in diesen theologischen Kategorien wird dies von den meisten Jansenisten und inhaltlich bereits zuvor von Gregor von Rimini⁶ vertreten. Augustinus, auf den sich diese Strömung als Autorität stützt, hat aufgrund der zu seiner Zeit noch eingeschränkt verfügbaren theologischen Unterscheidungen eine differenzierte Zuordnung in der Frage erfahren. Eine Reihe späterer Theologen ist bemüht, Augustinus als Vertreter einer milderer Anschauung auszuweisen. Wenn Augustinus von der Strafe des ewigen Feuers spreche, beziehe sich dies nur auf die allgemeine Grundbefindlichkeit der aus der *visio beatifica* ausgeschlossenen Seelen. Besonders jene Stellen, welche eine gewisse Unsicherheit über die Art und das Ausmaß der »*poena mitissima*« erkennen lassen,⁷ werden als Indiz dafür gewertet, dass die spätere

⁶ Dieser Theologe aus dem Orden der Augustinereremiten forderte bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Rückkehr zur strengen augustinischen Lehre (*In Sent.*, II, d. 30–3, q. 3), was ihm bei seinen Gegnern den Namen *parvulorum* (oder *infantium*) *tortor* einbrachte.

⁷ Insbesondere: AUGUSTINUS, *Contra Julianum* 5, 44 (PL 44, 809): „*Ego autem non dico parvulos sine Christi Baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret [...] quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret.*«

augustinische und jansenistische Theologie über das bei Augustinus Vertretene hinausgehe.⁸ Diese Interpretation des großen westlichen Kirchenvaters, die naturgemäß ihre Kritiker fand,⁹ muss für diesen systematischen Teil nicht als historisch korrekt nachgewiesen werden. Es reicht hier lediglich die Feststellung, dass die Texte Augustins in ihrer Wirkungsgeschichte tatsächlich eine strengere und eine mildere Auslegung erfahren haben und die Anhänger der rigorosen Richtung im Bezug auf die ungetauften Kinder lediglich das Strafmaß, nicht jedoch die Art der Strafen von Verdammten unterschieden.

Das zweite Modell und das erste der zweiten Gesamtrichtung (Limbustheorien) beschreibt eine mildere Vorstellung, in der die *poena sensus* und damit äußere Sinesstrafen für die Kinder ausgeschlossen werden. Davon unberührt bleibt allerdings ein innerer Schmerz, der die Kenntnis des Verlustes der Gottesschau zur Ursache hat. Es ist dies die Position der gemäßigeren Theologen der augustinischen Tradition. Auch die Limbusvorstellung der franziskanischen Schule hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dieser Konzeption, selbst wenn die »*tristitia*« in Alexander von Hales und Bonaventura durch die Erkenntnisfähigkeit beziehungsweise durch das Wissen um die Nicht-Verdammung aufgewogen und eine gewisse »emotionale Balance« erreicht wird.

Die dritte Richtung schließt nun zudem den inneren Verlustschmerz über den Ausschluss von der Gottesschau aus. Begründet wird dies mit dem Mangel an übernatürlicher und damit gnadenhafter Erkenntnis, zu welcher die Existenz der *visio beatifica* zu rechnen sei. Die Freiheit von innerem Schmerz und den äußeren Sinesstrafen erlaubt einen weiteren Ausbau der positiven Beschreibungen der Befindlichkeit ungetauft verstorbener Kinder. So ergeben sich keine Hindernisse für die Entfaltung der natürlichen Fähigkeiten und damit eine philosophische Gotteserkenntnis. Diese Richtung beschreibt im Wesentlichen die Position des Aquinaten und jener Theologen, die ihm in der Limbuslehre folgen.

Gegen diese Darstellung wird von Kritikern¹⁰ das biblische Konzept des eschatologischen Königums Christi eingewandt.¹¹ Wenn die Kinder keine Kenntnis von Christus als dem Erlöser besitzen, können sie weder von ihm gerichtet werden, noch einen Platz in der endzeitlichen Ordnung, die der Herrschaft Christi unterworfen ist, einnehmen. Ihr Universum rein natürlicher Ordnung müsste sich völlig fern und losgelöst von der Erlösungsordnung konstituieren, was dem Gehalt der Offenbarung widerstreitet.¹² Dieses Argument versteht sich auch als allgemeine Kritik an einem tatsächlichen, nicht nur hypothetischen reinen Naturstand.¹³

⁸ Vgl. die scholastische Augustinusinterpretation seit Wilhelm von Auvergne; BELLARMIN, *De Amissione Gratiae* VI, c. 6; und in neuerer Zeit etwa C. BEITING, *The Third Place: Augustine, Pelagius, and the Theological Roots of the Idea of Limbo*, in *Augustiniana* 48 (1998), 19.

⁹ Etwa in J. L. Bertis *Opus de Theologicis Disciplinis* aus dem achtzehnten Jahrhundert.

¹⁰ Vgl. E. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris 1974, 63–69.

¹¹ Röm 14, 11: »Denn es heißt in der Schrift: So wahr ich lebe, spricht der Herr, vor mir wird jedes Knie sich beugen und jede Zunge wird Gott preisen.« Eph 1, 22: »Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt.«

¹² Dieser Einwand lässt sich mit der matthäischen Endzeitrede (Mt 25,31–46) kombinieren, die nur wenig Raum für einen Sonderstatus der Kinder einzuräumen scheint.

¹³ BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 137.

Das vierte Modell versucht diese Schwierigkeit zu überwinden, indem es die eben beschriebene Offenheit für eine natürliche Gotteserkenntnis gänzlich ins Positive und Übernatürliche wendet. Die Hochformen der Limbuslehre in Politus und Suarez zeichnen ein Bild eschatologischer Glückseligkeit, in dem die Kinder als Bewohner der neuen Erde mit allen körperlichen und geistlichen Vollkommenheiten der Natur Christus die Ehre erweisen und dem himmlischen Vater für das in Adam Geschenkte und in Christus Wiederhergestellte danken. Sie sind damit keineswegs, wie im vorausgegangenen Modell, in ihrer Kenntnis auf rein natürliche Erkenntnisgegenstände beschränkt, sondern haben Anteil an einer wenngleich limitierten übernatürlichen Erkenntnis. Dies mag verbunden sein mit einer gewissen unerfüllten Sehnsucht (*nostalgie*¹⁴), aber nicht mit Leiden im eigentlichen Sinne. Das erweiterte Erkennen ermöglicht auch eine Kommunikation zwischen den Seelen des Himmels und des Limbus, welche den Vertretern dieser Richtung ebenso möglich erscheint wie angelische Botschaften aus dem Himmelreich. Diese Vision schöpft alle Möglichkeiten aus, sich vom strengen augustinischen Modell zu entfernen, ohne die Kinder ins Himmelreich einzulassen. Obwohl die wiedererstarkte augustinische Theologie im Anschluss an Suarez besonders dieses Modell des *limbus puerorum* verwarf und kritisierte, sind viele seiner Grundgedanken in neueren Autoren erhalten geblieben.¹⁵

Doch fand dieses Modell auch außerhalb der augustinischen Tradition Kritik. Die hier vertretene Erkenntnis der Kindes, so kann von einem thomistischen Standpunkt eingewandt werden, sei unvereinbar mit einer natürlichen Glückseligkeit und bedinge notwendigerweise die Erfahrung eines schmerzlichen Ausschlusses von der Gottesschau.¹⁶

Ein möglicher Kritikpunkt am vierten Modell ergibt sich auch, wenn im Rahmen der Argumentation für eine eingeschränkte, übernatürliche Erkenntnismöglichkeit der Kinder auf eine angebliche Analogie zum »Glauben« der Dämonen oder der Verdammten zurückgegriffen wird. Deren Glaube und Kenntnis, selbst wenn sie nicht länger übernatürliche Züge tragen, sind dennoch der tote Rest (*cadavre*¹⁷) einer übernatürlichen Wirklichkeit. Da die Kinder nach thomistischer Sicht jedoch nie auf diese übernatürliche Realität hin proportioniert wurden, könne in ihnen auch keine dergestaltete Kenntnis übernatürlicher Wirklichkeit gefunden werden. Fehlt aber jegliche Kenntnis der übernatürlichen Wirklichkeit aus dem besagten Grund, dann lässt sich die Vision von Suarez oder Politus nicht länger realisieren. Dass Christus etwa als eschatologischer König von den Kindern zu ehren sei, könne nämlich, wie bereits ausgeführt, durch ein rein natürliches und philosophisches Erkennen nicht eingesehen werden.

¹⁴ C. JOURNET, *La Volonté salvifique sur les petits enfants*, Paris 1958, 42.

¹⁵ Etwa die Annahme einer Kommunikation zwischen Eltern und Kindern. Vgl. B. LEEMING, *Is their Baptism really necessary?*, in *The Clergy Review* 39 (1954), 68; JOURNET, *La volonté salvifique*, 41–42, 184; H. BARBOUR, »Associated with this Paschal Mystery«: *Gaudium et Spes* 22, *Tradition, the Magisterium, and the question at hand*, in A. NICHOLS (Hg.), *Abortion and Martyrdom*, Herefordshire 2002, 79–102, 96.

¹⁶ BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 23–24.

¹⁷ BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 25.

Damit ist das Spektrum der wichtigsten theologischen Variationen hinsichtlich einer Nicht-Erlösung der ungetauften Kinder weitgehend vollständig. Diese Differenzierungen sind in der Systematik nicht zu vernachlässigen, da die Kritik an Teilaspekten eines bestimmten Modells für andere Konzeptionen durchaus ohne Folgen bleiben kann. Es ist daher zu beachten, dass sich das Konzept des *limbus puerorum* keineswegs homogen und einheitlich präsentiert.

Zu diesen Unterschieden kommen einige Einschränkungen, die von den meisten Theologen zugestanden werden. Ganz grundsätzlich wird trotz Betonung der absoluten Notwendigkeit des Taufempfangs *in re*¹⁸ am Prinzip festgehalten, dass Gott für sein Wirken nicht an die Sakramente gebunden ist (*Deus non alligatur sacramentis*).¹⁹ Diese Feststellung will jedoch besondere Ausnahmen, nicht einen ordentlichen Heilsweg außerhalb der Taufe erklären.

Eine weitere Einschränkung wird von verschiedenen Theologen hinsichtlich der tatsächlich betroffenen Kinder angestrebt.²⁰ Dabei lassen sich fünf Gruppen feststellen:

- (a) Kinder, die vor dem Kommen Christi in der heidnischen Welt verstorben sind.
- (b) Kinder (männliche) des Gottesvolkes, die in den Tagen vor der Beschneidung verstorben sind.
- (c) Kinder, die nach dem Kommen Christi in einem heidnischen Umfeld sterben.
- (d) Kinder, die im Mutterleib sterben, wo eine Taufspendung physisch unmöglich ist.
- (e) Kinder, die in einer christlichen Gesellschaft oder einer Gesellschaft, in der das Taufgebot ausreichend verkündet wurde, vor dem Erreichen des Vernunftalters sterben.

Die ersten beiden Gruppen bleiben nach allgemeiner Ansicht der Theologen zwar von der Problematik nicht grundsätzlich unberührt, aber es wird hier den Kindern ein faktisch mögliches Heilmittel zugestanden. Für die heidnischen Kinder in der Zeit vor dem Kommen Christi (a) wird die Verfügbarkeit eines *remedium naturae* angenommen, in dem die Eltern im Glauben an Gott und einen Erlöser durch verschiedene Riten (Segnungen) und Gebete ihr Kind Gottes Barmherzigkeit anvertrauen konnten. Hinsichtlich der zweiten Kategorie (b) wird im Anschluss an den Aquinaten zumeist angegeben, dass für die Kinder, die vor der Beschneidung starben, eine Möglichkeit des Heils analog zum genannten *remedium naturae* bestand.²¹ Der tiefere Grund für diese Annahme liegt wohl in der Ähnlichkeit der Wirkweise des *reme-*

¹⁸ In Ermangelung eines *möglichen* (Begierdetaufe) oder *tatsächlich erfolgten* (Bluttaufe) Taufersatzmittels.

¹⁹ Im Kontext der Kinderfrage beruft sich unter anderem der Aquinat auf dieses Prinzip, um die grundsätzliche Möglichkeit einer außersakramentalen Heiligung herauszustellen (nach dem Beispiel Johannes des Täufers). Vgl. *S. Theol.*, III^a q. 68 a. 11 ad 1.

²⁰ Vgl. P. GUMPEL, *Unbaptized Infants: May they be saved?*, in *Downside Review* 72 (1954) 397–399.

²¹ *S. Theol.*, III^a q. 70 a. 4 ad 2. 3. Ausnahmen lassen sich in den Vätern dort finden, wo ein strenger Parallelismus zwischen Taufe und Beschneidung konstruiert wird. Vgl. ASTERIUS DER SOPHIST, *Homilia XX in Psal. 6* (PG 40, 448): »Nach dem Gesetz war jener, der zum achten Tag nicht beschnitten wurde, verflucht; in der [Zeit der] Gnade ist jener, der nicht getauft ist, vom Reich Gottes ausgeschlossen und entfremdet. Er, der im Gesetz gesagt hat: verflucht jede männliche Geburt, die zum achten Tag nicht getauft ist, er sei ausgetilgt aus dem Volk; schwor in der [Zeit der] Gnade: Amen, Amen ich sage euch: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, wird er das Reich Gottes nicht sehen« [Eigenübersetzung].

dium naturae mit den Sakramenten des Alten Bundes, welche die Gnade nicht *ex opere operato* vermittelten, sondern als Ausdruck des Glaubens an Christus zum Anlass des Gnadenempfangs wurden.²²

Die Angaben, die zur dritten Kategorie von Kindern (c) gemacht werden, unterscheiden sich je nach dem angenommenen Zeitpunkt des Inkrafttretens der Taufverpflichtung. Ist sie gebunden an einen konkreten historischen Zeitpunkt (z.B. Pfingsten oder Christi Himmelfahrt) oder an die tatsächlich erfolgte Verkündigung des Evangeliums in einer Region? Die Theologen des Mittelalters gingen aufgrund ihrer geographischen Kenntnis zumeist von einer ausreichenden Promulgation der Botschaft Christi aus.²³ Durch die Entdeckungen der Neuzeit (Amerika) wurde diese Ansicht jedoch zurückgedrängt. Sie findet eine Weiterführung in Suarez, für den die Erweiterung des geographischen Wissenstandes nichts an dem verpflichtenden Charakter des Taufgebotes oder der dadurch erfolgten Abrogation des Natursakraments zu ändern vermochte,²⁴ und blieb bis ins zwanzigste Jahrhundert eine von Theologen vorgetragene These.²⁵ Die dritte Position, die vor allem ab dem neunzehnten Jahrhundert zunehmend Anhänger fand,²⁶ hielt die Promulgation des Evangeliums hingegen für nicht abgeschlossen und berief sich in der Folge auf den Grundsatz *lex non promulgata non obligat*, um den Fortbestand eines *remedium naturae* für die Kinder dieser Regionen zu argumentieren. In dieser letzten Perspektive sind die Kinder, die nach dem Kommen Christi in einem heidnischen Umfeld sterben, damit gesondert zu betrachten, insofern ihnen wie in den beiden Gruppen zuvor ein tatsächlicher Heilsweg offen steht.

Die vierte Gruppe (d), die von Theologen bisweilen unterschieden wird, sind Kinder, die im Mutterleib sterben und eine Taufspendung damit eine physische Unmöglichkeit konstatiert. Das augustinische »*nemo renascitur nisi primo nascatur*«²⁷ wird im Kontext des johanneischen Taufbefehls (Joh 3, 5) dahingehend angewandt, dass die ungeborenen Kinder grundsätzlich aus der Taufverpflichtung auszunehmen seien. Zu den Vertretern dieser Ansicht gehören im fünfzehnten Jahrhundert G. Biel,²⁸ in neuerer Zeit L. Lercher²⁹ und etwas nuancierter C. Hulsen.³⁰

Die fünfte Kategorie (e) schließlich, jene Kinder, die in einer christlichen Gesellschaft oder einer Gesellschaft, in der das Taufgebot ausreichend verkündet wurde,

²² Vgl. KONZIL VON FLORENZ, Bulle *Exsultate Deo* (DH 1310). Für die Ähnlichkeit zwischen *remedium naturae* und den Sakramenten des Alten Bundes vgl. JOURNET, *La Volonté salvifique*, 122–3.

²³ Vgl. A. SANTOS, *Infancia y Bautismo*, in *Estudios Eclesiásticos* (1957) 406.

²⁴ F. SUAREZ, *De lege nova divina* V, 25, in *Opera omnia* VI, Paris 1856, 575.

²⁵ Vgl. etwa E. HUGON, *Hors de l'Eglise point de salut*, Paris 1927, 272.

²⁶ Sie findet sich freilich schon zuvor. Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epist. 77 ad Hugonem de S. Victore* 2, 6: »*Ex eo tempore tantum cuique coepit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi praecepti reus existere, ex quo praeceptum ipsum inexcusabiliter ad eius potuit pervenire notitiam*« (Ed. J. LECLERCQ – H. ROCHAIS, *S. Bernardi Opera* VII, Rom 1974, 188).

²⁷ AUGUSTINUS, *Epist* 187, (PL 33, 844; CSEL 57, 109). Das Prinzip wird auch von Thomas aufgegriffen. Vgl. *S. Theol.*, III^a q. 68 a. 11 s. c.

²⁸ G. BIEL, *In Sent.* IV, d. 4 q. 2, dub. 2: »*Si parvuli non sunt capaces remedii baptismatis in utero, debuit aliud remedium institui, cuius possunt esse participes et capaces*«, zitiert nach der Ausgabe des Sentenzenkommentars von W. WERBECK – U. HOFFMANN (Hg.), Tübingen 1975, 195.

²⁹ LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae* IV–II, Nr. 175.

vor dem Erreichen des Vernunftalters sterben, ist unter den Vertretern der Nicht-Erlösung der ungetauft sterbenden Kinder nicht umstritten. Ihr Los ist respektive das der Verdammten oder der Limbus in einer seiner Konzeptionen.

Die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung in fünf Kategorien von Kindern, die ohne den Empfang des Taufsakraments *in re* sterben, wird nicht allgemein zugegeben.³¹ Die Differenzierungen besitzen für die Systematik zweifellos einen gewissen klärenden Wert, aber sie berühren das konkrete Schicksal der Kinder nicht notwendigerweise und in jedem Fall. Das gilt vor allem für jene Gruppen, die nach der Möglichkeit eines *remedium naturae* unterschieden werden. Dieses nämlich bedeutet keinen automatisch auftretenden Heilsweg, sondern ist analog zu den Sakramenten des Alten Bundes als ein Glaubensakt und eine kultische religiöse Handlung zu verstehen, in der das Kind Gott geweiht und dargebracht wird. Unter den Theologen herrscht keine Einigkeit darüber, ob äußere Elemente zwingend erforderlich sind oder ob ein innerer Akt genügt. In jedem Fall ist der im *remedium naturae* eröffnete Heilsweg, ähnlich dem Taufsakrament, vom aufrichtigen Glauben und Verhalten Dritter (Eltern) als *causa dispositiva* abhängig.³² Damit ist die Unterscheidung der ersten beiden genannten Kategorien (a und b) keineswegs die Ausnahme dieser Kinder von der allgemeinen Problematik. Das *remedium naturae* vermag als Sakramentsvorläufer eine wirkliche Heilsmöglichkeit darstellen, allerdings wären in der Perspektive der Nicht-Erlösung all jene Kinder, die vor dem »Empfang« dieses Mittels sterben,³³ gleich den anderen ungetauft verstorbenen Kindern von einer Heilsmöglichkeit ausgenommen.

1.2. Einwände gegen die Nicht-Erlösung

1.2.1. Der göttliche Heilswille

Autoren, die an der klassischen Darlegung und Beantwortung der Kinderfrage Anstoß nehmen, berufen sich zumeist auf den universalen göttlichen Heilswillen als einen Fundamentalsatz der neutestamentlichen Offenbarung und Eckpfeiler der christlichen Erlösungslehre. Wie kann Gott das Heil der Kinder wahrhaft wollen (*vo-*

³⁰ C. HULSEN, *Unbaptized Infants*, Montreal 1965, 126: »Does the teaching of the Church and of the Fathers apply equally to children already born and children still in the womb of their mothers? We think that this important distinction must not be overlooked [...]. It may be said that during many centuries the general doctrine in the Church considered infants in the womb outside the sacramental order. As long as one is not yet born, he cannot be re-born. This point which is often not sufficiently emphasized should be kept in mind when interpreting the pronouncements of the magisterium concerning unbaptized infants. Apart from the fact that the Councils of Carthage (D. 102) [DH 223] and of Trent (D. 791) [DH 1514] mention expressly only »newly born infants« this makes it *at least doubtful* whether most declarations of the Church and of the Fathers are pertinent when applied to infants in the womb.«

³¹ Vgl. etwa P. ZÖTTL, *Das Los der Kinder die ohne Taufe sterben*, in ThPQ 102 (1954) 229.

³² Wenngleich in der Folge das Natursakrament lediglich *Anlass* für das Gnadengeschenk Gottes wird, während das Sakrament als *Instrumentalursache* die Gnade tatsächlich bewirkt.

³³ Dies kann auch eine Nachlässigkeit zur Ursache haben oder sich direkt gegen das Leben des Kindes richten (Abtreibung und Kindstötung).

litione veri nominis), wenn sie ohne persönlich verantwortete Schuld von der Gottesschau ausgeschlossen bleiben?

Historisch gab es drei unterschiedliche Antwortversuche. Der erste entstammt der augustinischen Tradition und will die Schwierigkeit durch eine nicht unbedenkliche Einengung des göttlichen Heilswillens auflösen.³⁴ Entsprechend fallen die Kinder entweder ganz aus dem allgemeinen Heilswillen oder sie werden aus dem Heilswillen im Hinblick auf die Erreichung eines übernatürlichen Ziels ausgenommen. In diesem Fall hätte Gott diesen Kindern von vornherein nicht die übernatürliche Seligkeit als Ziel bestimmt, sondern nur die natürliche.

Aufgrund der schwerwiegenden Bedenken gegen die heilspartikularische Tendenz dieses Ansatzes verweisen die Vertreter der klassischen These häufiger auf die Bedingtheit und den keineswegs absoluten Charakter des göttlichen Heilswillens, dessen Verwirklichung an bestimmte, teils in der Natur der Sache liegende, teils an positiv von Gott verordnete Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten geknüpft sei. Gott wolle zwar *voluntate antecedente* das Heil aller und jedes Einzelnen, aber der gesamte Heilsprozess sei nach göttlichem Ratschluss (*voluntas consequens*) mit geschöpflichen, außergöttlichen Faktoren in Verbindung gebracht und die Wirksamkeit der Gnade von diesen abhängig gemacht worden.³⁵

Wenig Schwierigkeiten für diese Sicht bereiten moralische Ursachen (*freie Kausalitäten*) bei Erwachsenen, da hier jedes Versagen der Gnade auf einen Defekt im Gebrauch der menschlichen Freiheit zurückzuführen ist. Es entspricht dies dem Satz, dass ein Mündiger immer nur aus eigener schwerer Schuld verloren gehen kann. Difiziler gestaltet sich die Erklärung bei Unmündigen, bei denen die Gnade wohl nicht von frei wirkenden Ursachen in der eigenen Person abhängig gemacht werden kann. F. C. Ceulemans³⁶ und andere vor ihm³⁷ versuchen in ihrer Erklärung des Ausschlusses der Kinder daher auf eine fremde frei wirkende moralische Kausalität (z. B. die Eltern) zurückzugreifen, sodass die Frustration des göttlichen Heilswillens immer (auch) durch eine positive menschliche Handlung oder durch strafbare Unterlassung bedingt sei. Im Einzelfall mag sich ein Nachweis von moralischen Schuld Faktoren schwierig gestalten, wodurch es nötig werden kann, die Situation aus ihrer Abgeschlossenheit herauszuheben, um auf örtlich oder zeitlich entferntere frei wirkende Ursachen – bis hin zur Ursünde selbst – zurückzugreifen. Andere Theologen – wie G. Perrone,³⁸ H. von Hurter³⁹ oder W. Stockums⁴⁰ – gehen hingegen auch von der Möglichkeit rein physischer und damit nicht-moralischer Ursachen im Verhindern der Gnadenwirksamkeit aus. Es gehöre schlichtweg zum Wesen der gegenwärtigen Ordnung, dass die Dinge ihrer Natur nach unvollkommen und defektibel seien –

³⁴ Vgl. W. STOCKUMS, *Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder*, Freiburg 1923, 7.

³⁵ Diese Unterscheidung findet einen Wiederhall in den Konzepten der objektiven und subjektiven Erlösung und der Differenzierung von *gratia sufficiens* und *gratia efficax*. Sowohl die subjektive Erlösung wie auch die *gratia efficax* sind an eine Vielzahl von Faktoren gebunden.

³⁶ F. C. CEULEMANS, *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, Louvain 1886, 91. 112.

³⁷ Vgl. etwa H. KILBER, *Theologia Wirceburgensis I. De Deo uno*, disp. 4 c. 2 art. 3.

³⁸ G. PERRONE, *Praelectiones theologicae V*, Louvain 1840, 206 ff.

³⁹ H. VON HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium II*, Innsbruck 1907–9¹², 91.

⁴⁰ STOCKUMS, *Das Los*, 15–17.

selbst ohne die Folgen der Erbsünde – und damit auch naturhafte Störungen heilsverhindernd wirksam werden könnten.

Wenngleich diese Erklärung von ihren Gegnern zumeist als grundsätzlich möglich hingenommen wird, lässt sich der Einwand formulieren, dass sich die göttliche Liebe als überaus schwächlich erweise, wenn nicht-moralische Fremdersachen und Fremdverschulden den Heilswillen frustrieren könnten. Schließlich sei der göttliche Heilswille ja nicht ein unbestimmtes Wollen, sondern Ausdruck jener Liebe, die sich am Kreuz für das Heil der Menschen – die Kinder eingeschlossen – erlösend entäußerte.⁴¹

Bei dieser Argumentation ist allerdings Vorsicht geboten, da sie im Hinblick auf das Verhältnis von Gottes Allmacht und seiner Vorsehung einen Bereich berührt, der dem menschlichen Verstehen letztlich entzogen ist. In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass letztlich das Geheimnis der Prädestination berührt wird, *quod non est demonstranda sed potius adoranda*. Aus diesem Grund lässt sich als allgemeine Überlegung auch das offenbarungstheologische Konzept der *praedilectio* anfügen, das sowohl im Alten wie auch im Neuen Bund verankert ist.

Die Unterscheidung von *voluntas antecedens* und *voluntas consequens* sollte im zwanzigsten Jahrhundert jedoch auch nicht alle Limbustheologen zufrieden stellen. C. Journet und einige Autoren, die ihm in dieser Ansicht folgen,⁴² überlegen für die Kinder eine partielle Verwirklichung des nachgehenden göttlichen Heilswillens. Entsprechend wird ein doppeltes Heil unterschieden: ein natürliches im *limbus puerorum* verwirklichtes und ein übernatürliches, dessen die Erlösten in der Gottesschau teilhaftig werden.

Die offensichtlichen Vorteile dieser dritten Konzeption werden allerdings durch eine Reihe theologischer Bedenken begleitet. Vor allem scheint der göttliche Heilswille der biblischen Offenbarung stets auf das übernatürliche Heil des Menschen zu zielen. Für eine Aufspaltung des Heilsbegriffs in ein natürliches und ein übernatürliches Heil fehlt daher eine entsprechende biblische Basis.

1.2.2. *Solidaritas omnium hominum cum Christo*

Ein anderer Einwand greift auf die Solidarität der Menschen mit Christus zurück, die in ihrer Ausdehnung und ihrem Einfluss jene universale Solidarität mit Adam als

⁴¹ So meint etwa E. Boissard in seiner Kritik an dieser Antwort, dass alles andere als eine frei moralische Ursache (wie sie nur Erwachsenen zur Verfügung stehe) Gott in die Verantwortung für den Heilsverlust nehmen müsse. Heilsverhindernde Fremdersachen, ob moralischer oder nicht-moralischer Art, würde Gott dann nicht nur zulassen, sondern auch *wollen*. Vgl. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 41–44. Wie Boissard in einem Exkurs am Ende seines Buches klarstellt, bezieht sich dieses *Wollen* Gottes bei Fremdverschulden, das *zugelassen* wird, lediglich auf den nachgehenden Willen Gottes. Nur im Fall physischer Hindernisse für den Sakramentenempfang könnte man schwer von einem *zugelassenen* Übel sprechen, da Gott Schöpfer und Verwalter dieser Ordnung sei. Vgl. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 155. Dass der Sündenfall Einfluss auf diese Ordnung genommen haben könnte, wird von Boissard nicht einbezogen. In jedem Fall würde sich, so Boissard, die Liebe Gottes als schwach erweisen, auch dann, wenn den Kindern damit nichts Geschuldetes vorenthalten wäre. Vgl. BOISSARD, *Réflexions sur le sort des enfants*, 44.

⁴² So etwa H. Barbour.

Stammvater erreichen müsse. Wenn nun die Kinder vom erlösenden Einfluss Christi ohne eigene Schuld ausgenommen wären, würde sich Christus schwächer erweisen als Adam, dessen Einfluss alle Menschen erreicht.⁴³

Grundsätzlich bestehen zwei Möglichkeiten für die Verteidiger der klassischen Lehre, den Einwand zu beantworten. Beide geben die Prämisse des Einwands zu, nicht jedoch seine Schlussfolgerungen für die Kinder. In welcher Form ein Einfluss Christi auf die Kinder besteht, kann von unterschiedlichen Ausgangspunkten beantwortet werden.

Die erste Variante erkennt in der eschatologischen Auferstehung der Kinder eine Anteilnahme am Sieg Christi über Sünde und Tod. Für sich genommen ist diese Antwort noch unzureichend, da auch die Verdammten auferstehen, ohne dass damit ein Sieg über die Sünde eingeschlossen wäre. Auch scheint die biblische Offenbarung nur in der *resurrectio gloriosa ad similitudinem Christi* einen Einfluss Christi zu kennen.⁴⁴ Aus diesem Grund wird diese Antwort zumeist durch die eschatologische Befindlichkeit der Kinder hinsichtlich der wiederhergestellten *impassibilitas*⁴⁵ und der Freiheit von Konkupiszenz ergänzt. Ein möglicher weiterer Ansatzpunkt sind Erkenntnis und natürliche Gottesliebe (*super omnia*), die den Kindern von den meisten Limbustheologen zugestanden werden. Ob eine solche Liebe auch die Gabe einer *gratia sanans* und damit einen besonderen Einfluss Christi bedingend einschließt, hängt nicht zuletzt von der Beantwortung der Frage ab, ob der Mensch nach der Erbsünde Gott auch ohne Gnade über alles zu lieben vermag. Wird dies bejaht, muss auch im *limbus puerorum* kein diesbezüglicher besonderer Einfluss Christi angenommen werden. In jedem Fall bedingt die Solidarität mit Christus in der vorliegenden Perspektive nicht notwendigerweise die Kommunikation des göttlichen Lebens, sondern wird in den genannten Punkten partiell und ausreichend verwirklicht.

Eine zweite Antwort versucht hingegen die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung für die Frage dienstbar zu machen. Die objektive Erlösung beginnt im vollen Sinne mit der Menschwerdung und wird vervollkommen im Tod, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi. In der Menschwerdung vereint er die menschliche Natur mit sich; in der Passion, Auferstehung und Auffahrt zum Himmel wird seine Menschheit zum Instrument der Vermittlung göttlichen Lebens; sein Handeln im Fleisch verdient uns das ewige Leben. Auf diese Weise kann die Solidarität Christi mit allen Menschen verstanden werden, auch weil auf die beschriebene Weise alle in Christus (*virtualiter*) erlöst sind. Es gäbe nun keinen Grund, die Kinder davon auszunehmen. Auf eine Weise, konkret vielleicht auch im Sinne der eben zuvor beschriebenen eschatologischen Umgestaltung, könnten somit auch die Kinder an diesem allgemeinen Einfluss Christi teilhaben. Da sich jedoch erst mit der subjektiven Erlösung im Glauben und durch den sakramentalen Dienst der Kirche eine wirkliche Eingliederung in den Leib Christi und die Fruchtbarmachung der Verdienste des Erlösers vollziehe, bleibe es im Fall der Kinder bei dem genannten allgemeinen Einfluss im Rahmen der objektiven Erlösungsordnung.

⁴³ In einer Variation des Einwands wird auch vom Triumph Satans gesprochen.

⁴⁴ 1 Kor 15, 20. 23.

⁴⁵ Die gilt freilich nur für jene Theologen, welche die ungetauft verstorbenen Kinder frei von Leiden sehen.

Grundsätzlich lässt sich zudem anmerken, dass der Parallelismus zwischen Christus und Adam nicht in ein absolutes, univokes Verhältnis zur Menschheit gesetzt werden kann und daher vorsichtig argumentiert werden sollte. Auch nach der Erlösungstat Christi ist nicht jeglicher protoparentaler Einfluss erloschen. So werden etwa trotz des vollendeten Heilswerks die Kinder nach wie vor unter dem Einfluss Adams in der Erbschuld geboren. Erst die Applikation der von Christus erwirkten Gnaden ermöglicht eine Abwendung des von Adam gewirkten Unheils.

1.2.3. Vollkommenheit der neuen Heilsökonomie

Ein weiterer Einwand lässt sich in den folgenden Syllogismus fassen: Nach dem Kommen Christi, der als Heiland und Erlöser in die Welt kam, muss das Heil leichter erreichbar sein als in der Zeit vor seiner Ankunft. Nun scheint jedoch mit der Einsetzung des Taufsakraments und der Auslegung des Taufgebotes im Sinne einer absoluten Notwendigkeit den Kindern des neuen Bundes der Heilsweg ungebührlich erschwert, da in der Zeit vor Christi Geburt den Kindern ein *remedium naturae* die Erlösung erwirken konnte. Darum müsse Gott auch heute einen anderen Heilsweg für die Kinder bereitstellen. Eine Variation dieses Arguments findet sich im Kontext eines möglichen Fortbestandes des Natursakraments in Gebieten, in denen das Evangelium und damit das Taufgebot noch nicht oder nicht ausreichend verkündet wurde. In diesem Fall würde die Verkündigung der christlichen Frohbotschaft den Status der Kinder geradezu verschlechtern, da ihnen fortan kein anderes Mittel mehr als die Taufe zur Verfügung stünde.

Auch hier stehen wieder zwei Möglichkeiten in der Beantwortung offen. Eine Richtung versucht die Schwierigkeit zu lösen, indem sie zwar zugesteht, dass mit der Einsetzung des Taufe die Heilserlangung nicht einfacher wurde, aber das Sakrament in seiner Wirkung *ex opere operato* das Heil sicherer und mit Gewissheit zu vermitteln vermag (*non faciliorem sed securiorem*), woran die Erhabenheit der gegenwärtigen Heilsökonomie abzulesen sei. Dazu kommt, dass mit der Taufe die Gnade *abundantior* und *perfectior* gegeben werden: in größerer Fülle, weil sie in die volle Heilsgemeinschaft eingliedert; vollkommener, weil die Taufe einen sakramentalen Charakter vermittelt.

Ein zweiter Antwortversuch ist hingegen bemüht, den Untersatz des genannten Syllogismus (die Taufe habe die Heilserlangung erschwert) zu leugnen. Wenn das *remedium naturae* seiner Anwendung nach näher an das Taufsakrament herangerückt wird, zeigt sich, dass vermutlich ein weit geringerer Prozentsatz der Kinder der Heidenwelt mittels des Natursakraments tatsächlich selig wurden, als dies nach der Einsetzung des Taufsakraments möglich wurde.⁴⁶ Dieser Gedankenweg setzt voraus, dass das Natursakrament als Weihe an Gott nur lebenden Kindern offen stand und die Eltern oftmals nicht die subjektiven Bedingungen, d. h. Glaube an Gott und einen Erlöser, erfüllten. Auch gilt den scholastischen Autoren die Verfügbarkeit des *reme-*

⁴⁶ Vgl. die Argumentation bei J. LE BLANC, *Children's Limbo, Theory or Doctrine?*, in AER 117 (1947), 180–182.

dium naturae nicht uneingeschränkt. So wird etwa in Abrede gestellt, dass die Weihe eines *ungeborenen* Kindes an Gott durch das aufrichtige Gebet der Eltern den Erfordernissen des *remedium naturae* genüge und damit die *applicatio faciliior* des Natursakraments der Vorzeit als nachgewiesen zu gelten habe.⁴⁷ Als Einwand bleibt lediglich der Fall aller weiblichen und jener männlichen Kinder des Bundesvolkes, die vor der Beschneidung verstarben, bestehen. In ihrem Fall ist die Verhinderung des *remedium naturae* aufgrund eines Defektes im Glauben der Eltern, welche die Kinder darbrachten, sehr unwahrscheinlich. Für diese Kinder könnte damit ein tatsächlicher Vorteil bestanden haben. Hier bleibt den Vertretern der Nicht-Erlösung, wie es scheint, nur der Rückzug auf das erste Argument (*non faciliorem sed securiorem*). Dieser Einwand, wenn auch keineswegs unlösbar, bleibt damit als eines der stärkeren Argumente für einen Heilsweg der Kinder.⁴⁸

2. Die Möglichkeit eines Heilswegs

2.1. Hypothetische Heilsmodelle im Rahmen der Taufersatzmittellehre⁴⁹

Es gestaltet sich nicht einfach, die im zwanzigsten Jahrhundert vorgetragenen und im zweiten Teil der Arbeit dargestellten theologischen Versuche in einem systematischen Teil aufzuarbeiten. Die Ansätze werden in der Argumentation nicht immer in ihrer Reinform durchgetragen, sondern durch ganz unterschiedliche Elemente und Ausweichmöglichkeiten angereichert. Entsprechend kommt diese Zusammenfassung nicht ohne Vereinfachungen aus, was den Wert der gebotenen Übersicht jedoch nicht gänzlich aufzuheben vermag.

2.1.1. Formen der Bluttaufe

a) Allgemeine Heilswege durch Tod und Sterben

Im Rahmen einer auf die Kinder ausgedehnten Sonderform der Bluttaufe begegnen uns im Wesentlichen zwei verschiedene Ansätze. Die Richtung H. Schells,⁵⁰ dem später J.-H. Nicolas in seiner Dogmatik folgt,⁵¹ versucht im Tod einen quasisa-

⁴⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Super Sent.*, lib. 4 d. 1 q. 2 a. 6 oder JOURNET, *La volonté salvifique*, 85.

⁴⁸ So auch die Theologische Fakultät der Karmeliten in ihrer Eingabe an das Zweite Vatikanische Konzil, mit der sie die Definition der Limbuslehre erwirken wollten. Vgl. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Vol IV, pars I [2] 370: »*Gravior nobis videtur difficultas hausta ex perfectione novae oeconomiae salutis; cuius solutionem completam frustra apud varios auctores quaesivi.*«

⁴⁹ Die Sonderformen der Wassertaufe (etwa die Theorie einer »Engeltaufe«) werden in dieser Zusammenfassung übergangen. Ihr Einfluss in der Theologiegeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts ist eingeschränkt. Die wichtigsten Kritikpunkte wurden bereits ausreichend im Rahmen ihrer Besprechung dargelegt.

⁵⁰ H. SCHELL, *Katholische Dogmatik III*, (H. PETRI – P.-W. SCHEELE, Kritische Ausgabe, Paderborn 1994) 403.

⁵¹ J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique – De la Trinité à la Trinité*, Fribourg 1985, 848–853.

kramentalen Charakter nachzuweisen, der als wahre Teilhabe und als Gleichformung mit der Passion Christi die Gnade gleich einem Sakrament *ex opere operato*⁵² vermittelt. Nuanciert findet sich dieser Grundgedanke auch bei E. Sauras, der den Tod zu einem *votum sacramenti* erklärt.⁵³ Christus habe, so der spanische Dominikaner, das Sterben dahingehend »sakramental belegt,« dass es als *votum reale* der Taufe nunmehr deren Wirkungen nach sich ziehe.

Der zweite Ansatz, der etwa von B. Webb vertreten wird,⁵⁴ kennt ebenfalls einen Bedeutungswandel des Todes in der Erlösungsordnung. Das Sterben wird zu einem Gnadenkanal (channel of grace), welcher der Seele eine Entscheidung für Gott noch im Tode selbst ermöglichen soll. Damit tendiert Webbs Theorie in Richtung der Begierdetaufmodelle und bedeutet auch keine Gewissheit über die Rettung der Kinder.⁵⁵

Gegen die gemeinsame Grundthese der beiden vorausgehenden Ansätze werden im Wesentlichen zwei Arten von Einwänden formuliert. Der erste Kritikpunkt richtet sich gegen die vorliegende Beschreibung des Todes als Form der Bluttaufe. Zwar soll durch das Verbleiben im klassischen Taufersatzmittelschema die richtig erkannte theologische Schwierigkeit eines ordentlichen Heilswegs *praeter baptismum* umgangen werden, aber die dafür notwendige Dehnung des Bluttaufebegriffs wird von den Gegnern als unzulässig eingestuft. So fehle in der faktischen Gleichsetzung des Todes mit der Bluttaufe in den allermeisten Fällen jede Art von Glaubensmotiv. In vielen Fällen sei der Tod gar keine frei gewollte Zerstörung des Lebens in *odium fidei*, sondern ein reines Naturgeschehen.⁵⁶ Der Begriff der Bluttaufe droht dabei zu verwischen und gesprengt zu werden.⁵⁷ Dieser Einwand wiederholt sich nuanciert gegen den partikularistischeren Versuch, wenigstens den abgetriebenen Kinder eine Bluttaufe und damit den Märtyrerstatus zuzugestehen.

Der zweite Einwand gegen die vorliegenden Bluttaufetheorien richtet sich gegen das Herzstück der Argumentation. Der Tod als eine Art »achtes Sakrament« wird von der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente nicht gedeckt und hat auch in der Offenbarung keine wirklichen Anhaltspunkte.⁵⁸ Im Gegenteil sei im Anschluss an den Römerbrief (Röm 5, 12) am bleibenden Strafcharakter des Todes festzuhalten. Nur in besonderer Verbindung mit dem Tod Christi (Martyrium) erhält der menschliche Tod einen expiatorischen Charakter. In seine allgemeine Wirklichkeit hingegen kann nichts Gnadenvermittelndes verlegt werden.⁵⁹

⁵² Hier wohl besser: *ex facto sublato*.

⁵³ E. SAURAS, *Los sacramentos de necesidad ante las circunstancias que impiden o anulan su administración*, in *Ciencia Tomista* 49 (1957) 37–73.

⁵⁴ B. WEBB, *Unbaptized infants and the quasi-sacrament of death*, in *Downside Review* 71 (1953) 243–257.

⁵⁵ Die Kinder nämlich, so Webb, haben durchaus die Möglichkeit, diese im Tod erwirkten Gnaden abzulehnen.

⁵⁶ So die Kritik Stockums. Vgl. STOCKUMS, *Das Los*, 107.

⁵⁷ Mit A. Winklhofer meint auch ein dezidiert Befürworter eines Heilswegs für die Kinder, dass sich Schells Ansatz nur ungenügend in das festzuhaltende Schema der kirchlichen Lehre von den Taufersatzmitteln füge. Vgl. A. WINKLHOFER, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder. Eine Untersuchung zum gegenwärtigen Stand der Frage*, in *MThZ* 7 (1956) 54.

⁵⁸ STOCKUMS, *Das Los*, 106.

⁵⁹ PEREGO, *Esiste un Sostitutivo del Battesimo*, in *Div* 4 (1960), 571.

b) Abtreibung als Martyrium

Als Teilantwort im Zusammenhang mit dem Heil ungetauft sterbender Kinder existieren Versuche, wenigstens abgetriebenen Kindern den Märtyrerstatus zuzuerkennen. Die Erklärungen unterscheiden sich in der entsprechenden Gewichtung und Ausführung der beiden Grundkomponenten des Martyriums – dem Zeugnis und dem *odium Dei*. Um den Kindern die Bluttaufe als Heilsweg zu eröffnen, muss sowohl der Begriff des Zeugnisses als auch die Manifestation eines gegen Gott gerichteten Aktes erweitert werden.

Als Zeuge wird das Kind etwa analog zu Johannes dem Täufer verstanden (J. F. McCarthy). Der Vorläufer hatte gegenüber Herodes die Wahrheit des sechsten Gebotes bezeugt; abgetriebene Kinder seien hingegen stille Blutzeugen des fünften Gebotes. Andere Autoren (M. Schumacher, P. Kwasniewski) versuchen das Zeugnis des Kindes stärker ontologisch zu verankern. In dieser Perspektive wird das Ungeborene zum Zeugen der göttlichen Güte (Geschenk des Seins) oder aufgrund einer mystischen Gleichgestaltung mit Christus, die in der Menschwerdung (*quod non assumptum non est sanctum*) ihre Grundlage hat, zum bezeugenden *imago Christi*, das im passiven Erleiden der Ungerechtigkeit noch größere Ähnlichkeit mit dem Christus erlangt.

Bezüglich des zweiten konstitutiven Bluttaufelements, dem *odium Dei*, lässt sich eine ähnliche Ausweitung des Begriffs feststellen. Sind die Kinder stille Zeugen eines göttlichen Gebotes, dann kann die Tötung dieser unschuldigen Kinder aufgrund der Grundlegung dieser Gebote in der menschlichen Natur als gegen Gott gerichtet gesehen werden. In einer anderen, schöpfungstheologischen Perspektive richtet sich Abtreibung gegen den allmächtigen Gott, der diesem neuen menschlichen Geschöpf und Abbild göttlicher Liebe das Sein und die Personenschaft schenkt. Ebenso zeige sich eine Rebellion gegen die Erlösungsordnung – und damit ein *odium Christi* im Besonderen –, insofern die Menschwerdung und die dadurch vollzogene Heiligung aller Phasen der menschlichen Existenz in der Tötung des Kindes abgelehnt werde. Das fehlende Bewusstsein über den objektiven Charakter der Abtreibung in den unmoralisch Handelnden soll bisweilen durch den Einfluss des Dämonischen aufgewogen werden, deren vollkommener Erkenntnis sich leichter als widergöttliche Opposition und *odium Dei* charakterisieren lässt.

Gegner der Übertragung des Märtyrerstatus auf die abgetriebenen Kinder legen die konstitutiven Elemente der Bluttaufe hingegen enger aus. Für ein Blutzeugnis im eigentlichen Sinn muss wenigstens eine von zwei Bedingungen erfüllt werden: eine Entscheidung für Christus (seine Gebote), die selbst das eigene Leben diesem Entscheid unterordnet, oder aber auf der Seite des Täters das ausdrückliche *odium fidei*, das sich gegen eine bestimmte Person richtet.⁶⁰ Die Erfüllung der ersten Bedingung wird den unmündigen Kindern als unmöglich abgesprochen; die zweite hingegen

⁶⁰ Die beiden Bedingungen können zusammenfallen, oder aber auch getrennt auftreten, ohne den Charakter eines echten Martyriums zu beeinflussen. Dementsprechend wurde etwa die erste Bedingung bei Johannes dem Täufer erfüllt, während der Kindermord durch Herodes die alleinige Erfüllung der zweiten Bedingung (hier ein *odium regalitatis Christi*) illustriert. Man könnte von einem aktiven und einem passiven Martyrium (Zeugnis) sprechen.

fehle in den allermeisten Fällen der vorgenommenen Abtreibungen, weil die Beteiligten aus einer Vielzahl anderer Motive handelten, die sich eben nicht unmittelbar und direkt gegen Christus richten. Vor allem in der Gegenwartskultur ist nicht zuletzt aufgrund irreführender biologischer oder ideologischer Angaben das Bewusstsein über die schwere Sündhaftigkeit von Abtreibungen weitgehend verloren gegangen. Hier hilft der Verweis auf die Dämonenwelt wenig, denn das *odium Christi* muss als Motiv des menschlichen Täters erkennbar sein, und nicht nur als teuflische Instigation zur Sünde, da der Mensch zum Versucher nicht im Verhältnis eines Werkzeugs zu seinem Benutzer steht (Harrison).

Wenn (*dato non concessio*) entsprechend einer gegebenen Erklärung tatsächlich im Fall der abgetriebenen Kinder ein Martyrium feststeht, stellt sich die Frage, ob damit alle Opfer ungerechter Gewalt als »stille Zeugen des fünften Gebotes« dem Kreis der Märtyrer zuzurechnen sind. Hier wird in einem Antwortversuch gefordert, die Kinder hinsichtlich ihres Unvermögens und ihrer Passivität von den Erwachsenen zu unterscheiden. Von Erwachsenen werde in jedem Fall eine heroische Willens- tat in der Bezeugung Gottes oder seiner Gebote verlangt, da die rein passive Opfer- rolle ob ihres Vernunftgebrauchs nicht genüge (Harrison).

2.1.2. Formen der Begierdetaufe

Die Versuche, die Heilsmöglichkeit der Kinder als Form der Begierdetaufe zu begründen, haben in der theologischen Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts zum Los ungetauft sterbender Kinder eine vielleicht noch gewichtigere Bedeutung als die vorgenannten Bluttaufetheorien erlangt. Eine erste Unterscheidung innerhalb dieser Gedankenrichtung bietet das Subjekt des Votums, welches entweder in das Kind – in bewusster (Illuminationisten) oder unbewusster Form (Vertreter eines »übernatürlichen Existentials“) – oder in Dritte (stellvertretendes Votum der Eltern oder der Kirche) verlegt wird.

a) Illuminationstheorien

Den Illuminationisten ist die Annahme einer wenigstens momentanen Erhebung der Verstandeskraft in die Erkenntnis- und Entscheidungsfähigkeit gemein. Unterschiede ergeben sich hingegen nach der angenommenen Wirkung, der Ursache und dem Zeitpunkt der Verstandeserleuchtung.

Hinsichtlich der Wirkung der Illumination wird von verschiedenen Autoren (J. Gracia-Plaza de San Luis,⁶¹ F. Krösbacher⁶²) angenommen, dass sie mit Gewissheit zur Heilserlangung führe. So geht Gracia-Plaza von einer *gratia efficax* aus, welche das Heil der Kinder sicherstelle. Der größere Teil der Autoren (H. Klee,⁶³ C. M.

⁶¹ J. GARCÍA-PLAZA DE SAN LUIS, *Esiste el limbo do los niños?*, in *Revista Eclesiastica* 8 (1936) 113–55.

⁶² F. KRÖSBACHER, *Was ist mit den ungetauft gestorbenen Kindern?*, in *Der große Entschluss* 8 (1953) 175–178

⁶³ H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, Mainz 1841, 158.

Mayrhofer⁶⁴ oder A. Pacios López⁶⁵) hingegen scheint eher eine *gratia sufficiens* anzunehmen, welche die Entscheidung für Gott ermöglicht, nicht jedoch als sicheres Ergebnis voraussetzt.⁶⁶

Neben der Wirkung wird auch die Ursache der Verstandeserleuchtung unterschiedlich erklärt. So gilt sie den einen als Wirkung eines wundersamen Eingreifens Gottes, während ein nicht geringer Teil im Vorgang des Sterbens und der einsetzenden Trennung von Seele und Leib eine gleichsam natürliche Ursächlichkeit für die Illumination zu überlegen scheint (H. Klee). Am ausführlichsten sucht Pacios López die zweite Variante spekulativ zu begründen. Er nimmt an, dass die Desintegration des Leibes zuerst zur Einstellung der seelischen Wirkungen und dann zur Trennung von Leib und Seele führe. Diese logische Abfolge biete die Möglichkeit für ein logisches »Dazwischen« ohne zeitliche Ausdehnung, in dem rein-geistige Akte angenommen werden können, die nicht länger den Einschränkungen des Leibes unterliegen würden.

Mit diesen Überlegungen ist auch bereits zum dritten Unterscheidungskriterium der verschiedenen Ansätze übergeleitet, das sich am Zeitpunkt der Erleuchtung *vor*, *im* oder *nach* dem Tod ausrichtet. Ausdrücklich in die »letzten Momenten *vor* dem Tod« nimmt Mayerhofer den Zeitpunkt der Erleuchtung an. In seiner Beschreibung hat der Tod einen gewissen prozessualen Charakter, in dem die Seelenkräfte in der zunehmenden Lösung vom Leib die notwendige Entscheidungsfreiheit erlangen. Auch ein Rückgriff auf eine Illumination durch ein wundersames Eingreifen Gottes kann – wenn auch sehr willkürlich – einen beliebigen Zeitpunkt vor dem Tod als Moment der Verstandeserleuchtung festlegen.

Dagegen verlegt eine Reihe von Autoren den Zeitpunkt der Erleuchtung in den präzisen Moment des Todes. Hier sollen bisweilen philosophische Überlegungen nachweisen, dass der letzte Moment des Lebens gleichzeitig dem ersten Moment des Todes entspricht.⁶⁷ Die vom Leib gelöste Seele könne damit in der dadurch gesteigerten Erkenntnisfähigkeit und intellektuellen Erleuchtung *im* Tod eine Entscheidung treffen, die trotzdem noch dem Pilgerstand zugerechnet werden könne und so nicht die kirchliche Lehre vom Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes bedrohe. Weniger abstrakt philosophisch, als vielmehr theologisch-anthropologisch will eine andere Gruppe von Autoren den Tod als exakten Zeitpunkt einer Erleuchtung und Entscheidung begründen. In diesem Sinn spricht L. Boros vom Tod als dem »ersten total-personalen Akt des Menschen.«⁶⁸ Der mit dem Tod erreichten Endgültigkeit

⁶⁴ C. M. MAYRHOFER, *Das dreieine Leben in Gott und jeglichem Geschöpfe I*, Regensburg 1851, 251

⁶⁵ A. PACIOS LÓPEZ, *La suerte de los niños muertos sin bautesimo*, in RET 14 (1954) 41–58.

⁶⁶ In Pacios López wird die Illuminationstheorie bis in ihre letztmögliche Konsequenz weitergeführt. Er nimmt eine Wahlmöglichkeit auch getaufter Kinder mit all ihren Konsequenzen an, wodurch seine These weniger zum Heilsweg ungetaufter Kinder wird, sondern zu einer ergebnisoffenen »Theorie vom letzten Akt« (L. RENWART, *Le bapteme des enfants e les limbes*, in NRTh 80 [1958], 465). Einen Sonderfall beschreibt J. B. Manyà: In der Erleuchtung im Moment des Todes können die Kinder ihre Seligkeit oder Verdammung wählen. Ein Kind, welches nun in jenem Moment keine Wahl treffe, würde dem Limbus zugeführt.

⁶⁷ So etwa Pacios López und P. Glorieux. Für letzteren vgl. P. GLORIEUX, *Endurcissement finale et grâces dernières*, in NRTh 59 (1932) 865–892.

⁶⁸ L. BOROS, *Mysterium mortis*, Freiburg i. Br. 1967⁷, 9.

könne nur eine besondere Entscheidung mit einem ähnlich finalen Charakter entsprechen.

Als dritter möglicher Zeitpunkt einer Illumination wird ein Moment *nach* dem Tod angenommen. Diese Möglichkeit wird vor allem von M. Laurence angenommen,⁶⁹ der den offensichtlichen Konflikt mit der Lehre vom Tod als Ende der Verdienst- und Entscheidungsmöglichkeit durch die Einführung einer Dichotomie zwischen Lebensdauer und der Dauer des Pilgerstandes im Fall der Kinder zu umgehen sucht. Eine Sonderform der Illuminationstheorie nach dem Tod stellen die Versuche dar, den Zeitpunkt der Verstandeserleuchtung weg vom Sterben und hin auf die allgemeine Auferstehung von den Toten zu verlegen. Dieser Richtung sind B. Schuler⁷⁰ und in gewissem Sinne auch V. Wilkin zuzuordnen.⁷¹

Aus den verschiedenen Antworten hinsichtlich der Wirkung, der Ursache und dem Zeitpunkt der angenommenen Illumination lässt sich eine Vielzahl an Ansätzen kombinieren. Die meisten Aspekte der hier zusammengetragenen Teilantworten haben ihre Entgegnungen gefunden. Lediglich die Erklärung der Wirkweise (*gratia sufficiens* oder *gratia efficax*) bleibt von Kritik weitgehend unberührt. Zwar wird bemerkt, dass die hinreichende Gnade die Rettung der Kinder nicht sicherstellen könne, aber von den Gegnern der klassischen Lehre wird für gewöhnlich auch nicht die Erlösung der Kinder, sondern lediglich die reale Möglichkeit zur Heilserlangung gefordert. Ein anderes Argument, das unabhängig von der genauen Wirkweise der Illumination für beide Thesen Relevanz besitzt, ist der Einwand, dass mit einer Entscheidung des ungetauften Kindes *pro Deo* es durch den persönlich verdienstvollen Akt einen unpässlichen Vorteil gegenüber getauft verstorbenen Kindern erlangen würde, die ohne persönliche Verdienste allein mit der Taufgnade sterben. Bei diesem Einwand ist jedoch noch die Frage nach dem Wert des sakramentalen Taufcharakters zu stellen. Durch diesen könnte den getauft verstorbenen Kindern der geforderte Vorteil gegenüber ungetauft verstorbenen Kinder erhalten bleiben.

Im Bezug auf die Ursache wird die *Möglichkeit* einer Illumination durch wunderbares Eingreifen Gottes zumeist zugestanden. Allein die unzählbare Häufigkeit eines solchen Vorgangs wird bestritten. Insofern die Ursache mit psychologischen Vorgängen gegen Ende des irdischen Lebens argumentiert wird, müsse ein solcher Vorgang auch tatsächlich nachgewiesen werden. Stockums meint, dass die Annahme einer Erleuchtung und subsequenten Willensentscheidung den psychologischen Gesetzen und Erfahrungen widerspreche. Man beobachte regelmäßig eine Schwächung des geistigen Lebens im Sterben. Die Erlangung der vollen geistigen Kräfte nach der Trennung von Leib und Seele wird von den Kritikern zugegeben, allerdings sei es für eine Entscheidung dann zu spät. Damit ist auch schon zum wichtigsten Ansatzpunkt für die Kritik an dieser Richtung übergeleitet: dem angegebenen Zeitpunkt der Verstandeserleuchtung.

⁶⁹ M. LAURENCE, *Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême*, in *AThA* 12 (1952) 145–185.

⁷⁰ B. SCHULER, *Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tod*, in *MThZ* 7 (1956) 120–128.

⁷¹ Wilkin kombiniert den Grundgedanken jedoch mit anderen Elementen, die sich zu einer »eschatologischen Geisttaufe« auswachsen. Vgl. V. WILKIN, *From Limbo to heaven*, London 1961.

Die *Möglichkeit* einer Illumination *vor* dem Tod wird zumeist zugestanden. Sie ist für einen Großteil der Kritiker jedoch nur als Ausnahme (analog zu Johannes dem Täufer) denkbar, da sonst, wie eben beschrieben, Gott entweder regelmäßig zu einem wundersamen Eingreifen verpflichtet wäre, oder ein regelmäßiger psychologischer Vorgang allein auf der Grundlage eines theologischen Postulats angenommen werden müsse.

Die Erklärungen, welche die Entscheidung *in* den Tod selbst verlegen, sind – ganz unabhängig von der nachzuweisenden Gültigkeit der zugrundegelegten philosophischen oder theologisch-anthropologischen Überlegungen – für gewöhnlich mit einer problematischen Interpretation der Lehre vom Ende der Verdienstmöglichkeit behaftet. Die irdische Bewährungszeit setzt die Fähigkeit für menschliche Handlungen voraus. Dass die Akte der getrennten Seele im »letzten Moment des Lebens« dabei einzuberechnen sind, muss bezweifelt werden.⁷²

Der Versuch, den Zeitpunkt der Entscheidung in einen Moment *nach* dem Tod zurückzuverlegen, hat am meisten Kritik hervorgerufen.⁷³ Einwände werden beispielsweise aus Texten des Magisteriums (vor allem das »*mox in infernum descendere*« des Florentinums) formuliert oder aus der Lehre vom Ende der Verdienstmöglichkeit mit dem Ende des irdischen Pilgerstandes abgeleitet. Die Annahme, dass die kirchliche Lehre vom Tod als *terminus status viae* nur für Erwachsene gelte, sei eine nachzuweisende Behauptung, die als solche noch keine Basis für eine solide theologische Konstruktion biete.

b) Theorien der stellvertretenden Begierdetaufe

Für die Theorien der stellvertretenden Begierdetaufe lassen sich zwei Grundrichtungen erkennen: die erste geht von einem *votum parentis*, die zweite von einem *votum Ecclesiae* aus. Es ist möglich, dass sich die beiden Richtungen berühren, wo christliche Eltern als Glieder der Kirche das Votum erwecken, allerdings sollten die beiden Ansätze eines *votum vicarium baptismi* unterschieden werden, da in all jenen Fällen, wo keine heilsbegünstigende Absicht der Eltern vorliegt, das Problem ungetauft sterbender Kinder mit den Überlegungen eines *votum parentis* keiner allgemeinen Lösung zugeführt werden kann. Manche, wie wohl auch Kajetan selbst, nehmen in diesen Fällen die Nicht-Erlösung der Kinder als gegeben hin, andere wiederum sind um eine universale Lösung mittels eines Votums der Kirche bemüht, das keinen Einschränkungen unterliegt.

⁷² P. C. Düren verweist auf ein Einschreiten des Heiligen Offiziums anlässlich einer Publikation des spanischen Theologen Luis G. Alonso Getino (AAS 28, 1936, 121). Dieser hatte 1934 in seinem Buch »*Del gran número de los que se salvan y de la mitigacion de las penas eternas*« die Auffassung vertreten, die Seele erhalte im Augenblick ihrer Trennung vom Leib eine besondere Erleuchtung, kraft welcher sie sich vollkommen ihrem Schöpfer zukehre und gerechtfertigt werde. Vgl. P. C. DÜREN, *Die Rechtfertigung Unmündiger ohne Taufe aufgrund einer im Zusammenhang mit dem Tod stehenden Entscheidungsmöglichkeit*, in Doctor Angelicus 1 (2001) 89. Aufgrund der aufgezeigten Differenzierungen zeigt sich, dass diese lehramtliche Verurteilung lediglich eine bestimmte Variante der Illuminationstheorie (*gratia efficax* »im« Tod) trifft.

⁷³ Kritik kommt dabei nicht nur aus dem Lager der Vertreter des klassischen Modells. M. Fernandez Jimenez, der alternative Heilmöglichkeiten für die Kinder offen lässt, verwirft entschieden die Thesen Laurens und geht soweit, sie als häretisch zu bezeichnen. Vgl. M. FERNANDEZ JIMENEZ, *A proposito de una teoria receinte sobre la suerte de los niños que mueren sin bautismo*, in RET 15 (1955), 292.

Das *votum vicarium parentum* wird in seiner populären Form erstmals bei Kajetan vertreten und im zwanzigsten Jahrhundert von C.V. Héris neu belebt.⁷⁴ Der zentrale Gedanke Kajetans liegt in der Annahme, die Kraft des Sakraments vervollkommne den Glauben der Eltern, sodass, wenn die Taufe unmöglich wird, der Glaube der Eltern supplementierend wirksam bleiben kann.⁷⁵ Dieser Erklärung führt in gewisser Weise die von diesen Autoren angenommene Wirkweise des *remedium naturae* fort und soll wohl verhindern, dass sich der Glaube der Eltern in der Zeit vor Christus stärker erweise als der Glaube in der gegenwärtigen Heilsordnung.

Kritiker sehen im beschriebenen *votum vicarium parentum* eine Verzerrung der Rolle des Glaubens im Sakramentenverständnis.⁷⁶ Denn der Glaube der Eltern wirkt weder direkt noch indirekt, sondern allein in der Darbringung des Kindes im Taufritus. Die Taufe hingegen wirkt kraft der ihr eigenen instrumentalen Kausalität und vermittelt dem Kind die Erlösungskraft der Passion Christi, ohne dass die unmittelbare Wirksamkeit in irgendeiner Weise vom Glauben der Eltern abhängt. Der Glaube anderer, sei er auch lebendig, kann in keiner Weise und unter keinen Umständen auf das Kind übergehen. Dies gilt auch für die Zeit vor dem Kommen Christi. Damals, ähnlich wie heute, bewirkt der Glaube der Eltern allein, dass sie das Kind der Wirkung des *remedium naturae* oder der von Gott eingesetzten Vorbildung des späteren Taufsakraments (Beschneidung) aussetzen. Die Vorläufer der Taufe hatten aufgrund der rein negativen Disposition des Kindes eine Wirkung *ex opere operato passive*.⁷⁷ Im Unterschied zur instrumentalen Kausalität und Kraft des neutestamentlichen Heilmittels (*ex opere operato active*) wirkte Gott in den Vorläufern der Taufe jedoch unmittelbar und *anlässlich* der zeichenhaften Riten. Der Glaube der Eltern wirkt damit in jedem Fall horizontal als dispositive Kausalursache (das Kind wird zur Taufe gebracht); die Taufe hingegen hat als *causa efficiens* eine vertikale Wirkung.⁷⁸

Verschiedene Theologen (etwa M. Diekhans⁷⁹) haben dieses Verständnis der Sakramentenordnung rezipiert und die stellvertretende Begierdetaufe in ihrer Wirkung entsprechend einem deprekativen Taufgnadenersatz angeglichen. Wenn von den Eltern nichts für das Heil der Kinder unterlassen werde, *könne* ihre Bitte für das Kind von Gott zum *Anlass* einer außersakramentalen Heiligung des Kindes werden. Das theologische Diktum »*facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*«⁸⁰ soll dieser Möglichkeit stärkeres Gewicht in der konkreten Wirklichkeit verleihen. In der Tat unterliegt dieser Gedanke nicht länger den genannten Schwierigkeiten. Er kann jedoch auch nicht länger das Heil der Kinder allgemein begründen und setzt lediglich das allgemein anerkannte Prinzip *Deus non alligatur sacramentis* in einen möglichen Bezug zur Kinderfrage und zur Wirkung elterlichen Gebets.

⁷⁴ C.V. Héris, *Le salut des enfants morts sans baptême*, in La Maison Dieu 10 (1947) 86–105.

⁷⁵ THOMAS DE VIO, Comm. in S. Theol., III^a q. 68 a. 2.

⁷⁶ Vgl. MICHEL, *Enfants morts sans baptême*, Paris 1954, 87; JOURNET, *La Volonté salvifique*, 122–123.

⁷⁷ Im Erwachsenen ist eine Wirkweise *ex opere operantis* anzunehmen. Vgl. JOURNET, *La Volonté salvifique*, 123–124.

⁷⁸ JOURNET, *La Volonté salvifique*, 123.

⁷⁹ M. DIEKHANS, *Das Schicksal der ungetauften Kinder*, in ThGl 45 (1955) 412–422.

⁸⁰ DIEKHANS, *Das Schicksal*, 419.

Im weiteren Kontext des *votum parentis* findet sich mit der Idee eines purgatorialis, zeitlich begrenzten Limbus ein letzter Sonderweg (H. J. H.⁸¹ und P. Minges⁸²). Der Glaube und das Gebet der Eltern erscheinen hier nicht als Substitut für mangelnden persönlichen Glauben oder als Anlass für ein göttliches Wirken *in extremis*, sondern sie werden dem Kind im Limbus, ähnlich der Seele im Fegefeuer, die Sündenstrafen tilgend angerechnet. Die offensichtlichen Schwierigkeiten dieser Überlegungen betreffen das Erbsündenverständnis, welches hier offensichtlich eine problematische Anlehnung an das Wesen lässlicher Sünden zu finden scheint. Die Erbsünde zieht jedoch keine zeitlichen Strafen, sondern allein die *caerentia visionis Dei* nach sich (Innozenz III.).

Als universaler Lösungsansatz, der die Einschränkungen des *votum parentum* überwinden soll, gestaltet sich die Annahme eines *votum vicarium Ecclesiae*. Die Kirche, die Christi Mittleramt in der Welt fortführe, könnte das fehlende persönliche Element durch ihre »gemeinschaftliche Wirksamkeit,« durch ihre Fürbitte ersetzen. E. Boudes, der mit solchen Überlegungen seine Ausführungen beschließt, sieht diese Möglichkeit in liturgischen Texten grundgelegt.⁸³ Den theoretischen Rahmen könnten Impulse der Enzyklika *Mystici Corporis* bieten, durch welche die Frage nach der »mehrschichtigen Wirklichkeit der Kirche« auch die ungetauften Kinder neu erreichen könnte.

Wenngleich sich positiv hervorheben lässt, dass der Ansatz über ein *votum Ecclesiae* der heilsvermittelnden Rolle der Kirche verstärkt Rechnung trägt, wenden Kritiker ein, dass diese Art eines unpersönlichen Votums nicht mit jenem verglichen werden könne, das in der Kindertaufe wirksam werde. Dort handelt es sich um die *persönliche* Applikation der Gnaden Christi durch ein von ihm eingesetztes Sakrament, das *ex opere operato* wirke. Wäre ein unpersönliches allgemeines Votum der Kirche hinreichend, würde dies die Taufnotwendigkeit und die betreffende kirchliche Legislation letztlich aufheben.⁸⁴ Die Kirche könne aufgrund des hinreichenden Charakters eines allgemeinen Votums, in dem alle Menschen eingeschlossen sind, auf die Spendung des Taufsakraments verzichten. In ihrer praktischen Konsequenz mag diese Schlussfolgerung ein wahrscheinliches Ergebnis der vorgelegten These sein, aber man könnte zur Lösung des Einwands auf natürliche Einschränkungen des *votum Ecclesiae* bestehen, wie etwa, dass es nur *in extremis* wirksam werde, oder wenn eine physische oder moralische Unmöglichkeit zur Taufe bestünde. Ob damit jedoch bereits die notwendige »Individualisierung« des Votums erreicht ist, kann hinterfragt werden und müsste nachgewiesen werden, wie die Existenz eines kirchlichen Votums überhaupt.

c) These einer unbewussten Begierdetaufe

In den Theorien einer unbewussten Begierdetaufe bleibt das Kind ähnlich passiv wie in den verschiedenen Bluttaufetheorien, allerdings verschiebt sich hier das Ge-

⁸¹ ANONYM (H. J. H.), *Children who die without baptism of water – Reply*, in AER 18 (1898) 262–272.

⁸² P. MINGES, *Compendium theologiae dogmaticae specialis II*, Regensburg 1922, 144.

⁸³ Angedeutet werde das *votum baptismi* im Offertorium (»Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti« oder »pro nostra et totius mundi salute«) und den Karfreitagsfürbitten der hl. Messe (im klassischen Ritus).

⁸⁴ Vgl. J. McCARTHY, *The Fate of Unbaptized Infants – A recent View*, in IER 74 (1950), 441.

wicht vom objektiven Charakter des Todes auf Eigenschaften im Subjekt, die als Grundlage für ein unbewusstes Begehren Gottes verstanden werden.

Ein solches »übernatürliches Existential« wird unterschiedlich begründet und hergeleitet. Eine Erklärung (N. Sanders⁸⁵) erkennt darin die Reste des paradiesischen Urstandes, welche auf den Gnadenempfang hin disponieren, jedoch in der konkreten Formulierung von Sanders durch den Glauben der Kirche supplementiert werden müssen. Ein anderer Ansatz (G. Mulders⁸⁶) führt die Existenz von rudimentären übernatürlichen Gaben im Menschen hingegen auf die Heilstat Christi zurück. Der Erlöser hat demnach eine reale, antezedente Verwandlung des noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen bewirkt – eine übernatürliche Wandlung seines Verstandes und Willens. Dieser Gedanke kann auf alle Menschen ganz allgemein ausgedehnt werden und ist dann zum Konzept des anonymen Christen ausbaubar, oder aber er kann hinsichtlich seiner Wirkung auf die Kinder beschränkt werden (Mulders). Die Einschränkung verlangt vom zur vollen Freiheit gelangten Menschen eine Gleichgestaltung in Christus unter Einbeziehung ebendieser Freiheit, während die tatsächliche, wenn auch unvollkommene Umgestaltung in den Kindern eine ausreichende Grundlage für das Heilwirken Gottes biete.

In der Kinderfrage blieb es im Zusammenhang mit einer unbewussten Begierde-taufe bei »rohen Skizzen«. Sie unterliegt im Wesentlichen denselben Schwierigkeiten wie die Grundthese eines »übernatürlichen Existentials«. Die Annahme einer solchen *apriorischen* gnadenhaften Erhebung vor und unabhängig von jedem persönlichen Akt muss unweigerlich zu Revisionen großer Teile der Theologie führen. Nicht länger lässt sich dann etwa das traditionelle Verständnis der Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung aufrechterhalten.⁸⁷ Die katholische Ekklesiologie steht in diesem Fall ebenfalls vor der Auflösung, da Menschheit und Gottesvolk ineinander überfließen.

2.2. Hoffnung auf einen unbestimmten Heilsweg

Die vorgenannten Modelle sind konkrete Antwortversuche, die im Rahmen der Lehre von der Taufnotwendigkeit verschiedene Gedankengänge rund um die klassische Taufersatzmittellehre untersuchen. Unabhängig von den hier wenigstens schemenhaft aufgezeigten Schwierigkeiten, fehlt ihnen ein sicherer Sitz in der göttlichen Offenbarung, der sie aus dem Hypothetischen heraus in eine wirkliche Gewissheit heben könnte. So bleiben sie selbst bei der theoretischen Auflösung aller Schwierigkeiten nur *möglich*. Verschiedene Autoren haben sich nicht zuletzt aufgrund dieser Limitation darauf beschränkt, lediglich die theologischen Fundamente, wie den göttlichen Heilswillen, herauszuheben und die konkrete Ausgestaltung des Heilsangebotes offen zu lassen.

⁸⁵ N. SANDERS, *Het ongedoopte kind in het andere leven*, in *Studia Catholica* 23 (1948) 125–137.

⁸⁶ G. MULDER, *Rond het Limbus – vaakstuk*, in *Bijdragen* 9 (1948) 209–244.

⁸⁷ Für die Auswirkungen eines übernatürlichen Existentials auf die Gnadenlehre am Beispiel Rahners vgl. etwa M. CHRISTOPH, *Karl Rahners Anthropologie und Gnadenlehre*, in *Theologisches* 34 (2004) 245–268.

Diese Haltung hat mit einigen wichtigen Qualifikationen auch Eingang in das neuere ordentliche Lehramt gefunden. Dabei lassen sich zwei Textgruppen unterscheiden. Die einen verweisen allgemein auf die Barmherzigkeit Gottes,⁸⁸ während der Katechismus der Katholischen Kirche auch noch von der Hoffnung spricht, »dass es für die ohne Taufe gestorbenen Kinder *einen Heilsweg* gibt.«⁸⁹ Für die klassische Limbuslehre bietet die erste Gruppe von Texten keine wirkliche Schwierigkeit. Eine Empfehlung des Kindes an die Barmherzigkeit Gottes lässt sich mit dem Stand der natürlichen Seligkeit gut vereinen, da auch die Zuweisung des Limbus als göttlicher Gnadenerweis gelten kann. Schwieriger gestaltet sich für die Vertreter der klassischen Ansicht die Interpretation des Katechismus, der unter allen kirchlichen Dokumenten in Richtung einer Heilsmöglichkeit am weitesten geht. Zwar lässt sich Journets Aufspaltung des Heilsbegriffs in eine natürliche und übernatürliche Seligkeit auch hier anwenden, allerdings unterliegt dieser Ansatz den bereits oben beschriebenen Schwierigkeiten. Eine andere Möglichkeit besteht in der Annahme, dass der Katechismus hier lediglich auf den außerordentlichen Heilsweg verweise, den Gott auch jenseits der von ihm gewollten Sakramentenordnung (*Deus non alligatur sacramentis*) in bestimmten Fällen zur Anwendung kommen lassen könne. Der Kontext, der von Hoffnung, nicht von Gewissheit spricht, lässt sich gut in diese Erklärung einfügen. In der Tat ist es die durch die »Hoffnung« ausgedrückte Unsicherheit, die als wichtige Qualifikation den Text des Katechismus von jenen Autoren scheidet, die zwar kein bestimmtes Heilsmodell, doch aber die Heilsgewissheit der Kinder vertreten. Eine solche Interpretation des Katechismus ist durchaus möglich.⁹⁰ Es gibt weitere Vorzüge dieser Auslegung, die sich in der Harmonisierung mit früheren kirchlichen Lehraussagen zeigen. Selbst wenn eine gemäßigte Interpretationslinie der im vorausgegangenen Teil besprochenen Konzilien und päpstlichen Aussagen gewählt wird, bleibt die darin angedeutete Nicht-Erlösung der Kinder wenigstens Bestandteil des ordentlichen Lehramts. Sind diese Texte auch nicht *per se* irreformabel, stehen sie wohl um nichts hinter der Autorität des neuen Katechismus zurück.

3. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission

Das dreiteilige Dokument der Internationalen Theologischen Kommission ist kurz gehalten und bietet nicht zuletzt aus diesem Grund nur wenig Möglichkeit, die theologische Diskussion durch eine ausführliche Gegenüberstellung verschiedener Gedankengänge und Argumente zu vertiefen. Dem knappen historischen Abriss zu Beginn folgt ein Teil, der die theologischen Prinzipien wie den göttlichen Heils-

⁸⁸ Die Begräbnisliturgie der ungetauft verstorbenen Kinder, die Instruktion *Pastoralis actio* (1980) und der definitive Text von *Evangelium Vitae* (1995) in den AAS.

⁸⁹ KKK 1261.

⁹⁰ Allerdings erklärte etwa Bischof A. Maggolini, einer der Redakteure des Katechismus, in seiner Stellungnahme »Whatever happened to Limbo?« gegenüber der Nachrichtenagentur Zenit (4. Mai 1999) im Anschluss an das Zitat des Katechismus: »If [baptism] is not possible, [it occurs] in a way that is hidden to us« Maggolini, der in seinen Ausführungen auch von »Hoffnung« spricht, scheint die Rettung der Kinder als sehr sicher anzunehmen.

willen, die Erbsünde oder die Heilsvermittlung der Kirche beleuchten soll, bevor in einem abschließenden dritten Kapitel die Heilshoffnung für die Kinder durch verschiedene Motive bekräftigt wird.

Der erste geschichtliche Teil versucht vor allem die Idee einer erfolgten Lehrentwicklung zu formulieren,⁹¹ deren nachzuweisende Offenheit für Heilswege allerdings ohne tiefer gehende Begründungen einfach vorausgesetzt scheint. Die gilt besonders für die Einbringung einiger wichtiger kirchlicher Lehrtexte. So wird etwa das Konzil von Florenz mit dem Satz zitiert: »Was aber die Kinder betrifft, so mahnt sie [die Kirche] wegen der Todesgefahr, die oft eintreten kann – da ihnen mit keinem anderen Heilmittel geholfen werden kann, außer durch das Sakrament der Taufe, durch das sie der Herrschaft des Teufels entrissen und zu Kindern Gottes angenommen werden –, daß die heilige Taufe nicht [...] aufgeschoben werden darf.«⁹² Wird dem Inhalt dieser Passage wirklich Rechnung getragen, wenn sie anschließend wie folgt kommentiert wird: »This teaching implies a very vivid perception of the divine favor displayed in the sacramental economy instituted by Christ; the church does not know of any other means which would certainly give little children access to eternal life«⁹³? Geht es hier tatsächlich nur um die mangelnde kirchliche Kenntnis eines Heilswegs, oder macht der (historische) Kontext des Konzils nicht deutlich, dass die Existenz eines solchen Heilswegs bestritten werden soll?⁹⁴

Diese interpretativen Fragen setzen sich in der Behandlung anderer kirchlicher Texte fort. Die Ansprache Pius' XII. vor der katholischen Vereinigung der Hebammen Italiens wird mit folgender Textpassage wiedergegeben: »Ein Liebesakt kann einem Erwachsenen genügen, um die heiligmachende Gnade zu erlangen und das Fehlen der Taufe aufzuwiegen; dem ungeborenen oder neugeborenen Kind steht dieser Weg nicht offen.«⁹⁵ Dieser Text scheint klar zu suggerieren, dass wenigstens Ansätze, welche eine bestimmte Form der Begierdetaufe als Taufersatz für die Kinder annehmen, nach Ansicht des Papstes abzulehnen sind.⁹⁶ Dennoch vermerkt das Theologengremium ohne weitere Erklärung: »The specification that little children (unlike adults) are unable to act on their own behalf, that is, are incapable of an act of reason and freedom that could ›supply for baptism‹, did not constitute a pronoun-

⁹¹ Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 733.

⁹² Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 732–733. Deutsche Zitation nach DH 1349.

⁹³ Eigenübersetzung. Im Original lautet der Text: »This teaching implies a very vivid perception of the divine favor displayed in the sacramental economy instituted by Christ; the church does not know of any other means which would certainly give little children access to eternal life.« Vgl. Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 733.

⁹⁴ Dabei ist es für Vertreter eines Heilswegs keineswegs notwendig, an die fehlende Kenntnis der Kirche zu appellieren. Aufgrund der Formulierung (»da ihnen mit keinem anderen Heilmittel geholfen werden kann«) durchaus gewisse Möglichkeiten einer Umdeutung des Texts im Sinne von fehlenden kirchlichen Mitteln an. Für eine Zusammenfassung dieser Diskussion und eine Kritik an diesen »dialektischen Subtilitäten« vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 263–266.

⁹⁵ Eigenübersetzung. Vgl. PIUS XII., *Iis quae interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italicae inter Ostetrices* (AAS 43, 1951, 84).

⁹⁶ Und in diesem Sinne wurde die Ansprache im historischen Kontext auch verschiedentlich verstanden. Vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 281.

cement on the content of current theological theories and did not prohibit the theological search for other ways of salvation.« Dieses Urteil der Kommission ist der gesamten Wirkungsgeschichte der päpstlichen Ansprache im Rahmen der Kinderfrage völlig fremd, und mangels begleitender Erläuterungen ist es nicht klar, wie die Theologen zu dieser Einschätzung gelangen. Auch ausgewiesene Vertreter eines Heilswegs für die Kinder wenden sich in der Besprechung der Ansprache lediglich gegen eine zu hoch angelegte Autorität des Textes, nicht jedoch gegen den offensichtlichen Gehalt des Textes, der von Pius XII. – auch darin ist man sich einig – durchaus im Kontext der damals sehr intensiv geführten Diskussion zum Schicksal ungetauft sterbender Kinder formuliert wurde.

Was also den ersten Teil des Berichts der Internationalen Theologischen Kommission betrifft, erweist sich das Bemühen um einen theologischen Spagat zwischen weit auseinander liegenden historischen Positionen nicht immer als dem Verständnis der Sache dienend. Inhaltliche Brüche sollten klar als solche gekennzeichnet werden.

Ganz grundsätzlich wäre gerade hinsichtlich der kirchlichen Lehrtexte eine vollständige, genaue Ausarbeitung aller relevanten Texte, der involvierten Fragen und Interpretationsmöglichkeiten für den Leser von großem Interesse gewesen. In der vorliegenden Form des Dokuments finden sich zu viele unbegründete Festlegungen zum Sinn von Lehraussagen, welche – gerade weil sie sich bisweilen von der augenscheinlichen Bedeutung des Textes entfernen – eine nachvollziehbare Erläuterung vermissen lassen.

Im zweiten Teil des Kommissionsberichts werden einige theologische Prinzipien der Frage untersucht. Der göttliche Heilswille, die Universalität der Sünde in Adam, die heilsmittelnde Rolle der Kirche, die Notwendigkeit der Taufe und das Motiv einer universellen Hoffnung auf Heil bilden das Herzstück der im dritten Teil folgenden Überlegungen. Es sind dies vor allem jene Punkte, welche Johannes Paul II. als die im Zusammenhang mit der Kinderfrage zu studierenden Fragen der Theologienkommission im Jahr 2004 übergeben hatte. Die Ausführungen selbst werden tief in der göttlichen Offenbarung verwurzelt und bisweilen mit Väterziten oder kirchlichen Dokumenten ergänzt.

Die Vorzüge eines solchen Zugangs sind offensichtlich und nicht zu bestreiten, allerdings scheinen sie gerade im Hinblick auf die Komplexität der vorliegenden Frage bisweilen zu allgemein oder die Auswahl zu selektiv. Wenngleich etwa hinsichtlich des göttlichen Heilswillens eine wunderbare Fülle an Schriftstellen zusammengetragen wird, bleibt die auch für unsere Frage relevante konkrete Ausgestaltung dieses Heilswillens in der Geschichte des Gottesvolkes sehr undeutlich. Gerade etwa das Alte Testament birgt eine Fülle von Texten, welche sich für die darin Erwähnten nicht sehr einfach durch die – an sich richtige – Formulierung auflösen lassen: »*God's preferential love for Israel has a universal scope, which extends to individuals and all human beings.*«⁹⁷ In diesen Fällen würde vermutlich die Vielzahl an theologischen Unterscheidungen, welche die Theologie über die Jahrhunderte mühsam im Studium der Schrift erarbeitet und zusammengetragen hat, zur Auflösung der Schwierigkeiten beitragen können. Der Verzicht auf Differenzierungen wie den vorausgehenden und nachgehenden Heilswillen, auf Ausführungen zum Ge-

⁹⁷ Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 735.

heimnis der göttlichen Vorsehung und Erwählung nimmt dem Dokument viel von der erhofften klärenden Kraft für die Kinderfrage.

Auch in anderen Punkten, etwa hinsichtlich der Notwendigkeit der Taufe, hätte das Dokument durch detailliertere Untersuchungen profitieren können. Dass die Verbindung der Wassertaufe mit der Blut- und der Begierdetaufe klar herausgestellt wird, ist ein Verdienst; dass diese Beziehung allerdings als »Ausdruck kreativer Polarität in der Realisierung des göttlichen Heilswillens«⁹⁸ charakterisiert wird, lässt die fundamentale Einheit der Taufe und Taufersatzmittel wieder verschwinden, die für die »unbedenkliche« Konstruktion eines Heilsweg für die Kinder eigentlich als eine der Voraussetzungen zu gelten hat.⁹⁹

Der abschließende dritte Teil des Dokuments trägt den Titel »Gründe zu hoffen« (Reasons for Hope). In den ersten Absätzen beschreiben die Autoren den von ihnen wahrgenommenen neuen, aktuellen Kontext für die Kinderfrage in unserer Zeit, der offensichtlich auch durchaus providentiell eine Neubeantwortung der Frage erlauben soll.¹⁰⁰

Den ersten Ansatzpunkt für eben eine solche, »hoffnungsvollere« Neubeantwortung soll die Göttliche Barmherzigkeit und Liebe darstellen. Die Solidarität in und mit Christus bietet die Grundlage für weitere Überlegungen. Neben diesen beiden Punkten wird die Kirche und ihre bittende und bindende Kraft als Gemeinschaft ebenfalls zu einem Hoffnungsträger.¹⁰¹

Die verschiedenen Einzelargumente zu diesen Aspekten bieten im Vergleich mit den Argumenten und Ergebnissen der theologischen Auseinandersetzung Mitte des vorigen Jahrhunderts wenig Neuerungen.¹⁰² Zudem wird für die Aufstellung des Berichts nur eine unvollständige Auswahl an Thesen zusammengetragen, von denen leider geschichtlich nur wenige ohne entsprechende Entgegnung geblieben sind. Ganz generell lässt sich hier die Kritik formulieren, dass jüngere Entwicklungen in der Diskussion scheinbar unbeachtet oder ungenutzt geblieben sind.

Besonders deutlich wird dies im kurz thematisierten Sonderfall der mittels einer Abtreibung getöteten Kinder.¹⁰³ Der Parallelismus zwischen diesen Fällen und den

⁹⁸ Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 739.

⁹⁹ Für die fundamentale Einheit der Taufe und Taufersatzmittel vgl. *S. Theol.*, III^a q. 66 a. 11.

¹⁰⁰ Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 740.

¹⁰¹ In diesem Abschnitt über die Kirche und Gemeinschaft der Gläubigen wirft die Verwendung des *sensus fidelium* theologische Fragen auf. Auch wenn im Dokument stellenweise von einer Entwicklung des übernatürlichen Glaubenssinns die Rede ist, so scheint mit dem Begriff bisweilen lediglich das »aktuelle Stimmungsbild« der Gläubigen gemeint (vgl. Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 743). Dabei geht jedoch das dezidiert diachronische Charakteristikum des Glaubenssinnes verloren, der selbstverständlich die Gläubigen aller Zeiten umfasst. Die tiefe Verankerung der Heilsnotwendigkeit der Taufe im Bewusstsein der christlichen Jahrhunderte, welche sich an Leben und Praxis der Gläubigen ablesen lässt, macht dieses Argument für die vorliegende Frage nicht nutzbar. Zu Praxis und Glauben vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 99–101.

¹⁰² Für eine ausführliche Diskussion dieser Epoche sei nochmals auf die Dissertation des Autors verwiesen. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*. Wiederholt, aber ohne die Frage nachhaltig zu erhellen, verweist die Theologenkommision in diesem Abschnitt auf einen Text aus *Gaudium et Spes* 22. Für die verschiedenen Interpretationen des Texts in der Diskussion des 20. Jahrhunderts vgl. J. M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, 285–287.

¹⁰³ Internationale Theologische Kommission, *The Hope of Salvation*, 741. Die Formulierung ist allerdings nicht ausdrücklich auf den Fall der Abtreibung beschränkt, sondern schließt Infantizid und ähnliche Szenarien ein.

unschuldigen Kindern, den die Theologenkommission konstatiert, wurde in einer Reihe von Referaten anlässlich einer Theologentagung in Solesmes 1999 eingehend und durchaus wohlwollend untersucht.¹⁰⁴ In einer abschließenden gemeinsamen Erklärung, sehen die Teilnehmer allerdings keine Möglichkeit einer Anwendung dieses Falls.¹⁰⁵ Wenn die Theologenkommission hier Wege des neuen Verständnisses gefunden hat, so werden sie dem geneigten Leser nicht eröffnet.

Ergebnis

Die in weltlichen, aber auch verschiedenen kirchlichen Medien groß angekündigte »Korrektur« der überlieferten kirchlichen Lehrmeinung ist für den Theologen wenig überraschend ausgeblieben. Ausgeblieben ist auch ein Dokument, dass die Vielzahl an Diskussionspunkten klar synthetisiert und durch eine sorgsame Analyse den Themenkreis nachhaltig zu erhellen vermag. Diese Defizite haben ihre Ursache vielleicht auch im angestrebten knappen Umfang, in der Zielsetzung und der allgemeinen Leserschaft, an die sich das Dokument richten sollte.¹⁰⁶

In jedem Fall scheint die Problematik des Schicksals ungetauft sterbender Kinder keineswegs nach all ihren Möglichkeiten hin ausgeschöpft oder abgeschlossen. Im Hinblick auf die im Hauptteil dieses Artikels vorgenommenen Unterscheidungen wird die Frage zu stellen sein, ob die Hoffnung in der weiteren theologischen Arbeit in eine der genannten Richtungen zu konkretisieren ist, oder ob sie völlig unbestimmt bleiben muss. Die unbestimmte Hoffnung verbleibt im Unterschied zu den konkreten theologischen Versuchen allerdings bei sehr allgemeinen Feststellungen, wie der Fall der Kinder in die Gesamtheit der Heilsökonomie gedacht werden soll. Gerade dieser Umstand erweist sich als Schwächung des Hoffnungsmotivs, welches das Theologengremium zu stärken suchte.

Die Auseinandersetzung hat mit dem Dokument also keinen wirklichen Abschluss und leider auch keine wesentliche Vertiefung gefunden. Und es wird wohl mangels göttlicher Offenbarung in dieser Frage immer ein letztes Geheimnis bestehen bleiben müssen. Kategorische Affirmationen über das Heil der Kinder sind nicht zuletzt im Hinblick auf die überlieferte Taufpraxis und eine Aushöhlung der Erbsündenlehre zu vermeiden, wie auch das Dokument der Theologenkommission erkennt. Für die Pastoral wird ein behutsamer Umgang mit dem Problemkreis notwendig sein, der allerdings darauf bedacht sein muss, die überlieferte und vor allem gesicherte Wahrheit nicht zu verkürzen.

Für die Theologie ist die Arbeit nicht abgeschlossen; sie wird weitergehen – müssen.

¹⁰⁴ A. NICHOLS (Hg.), *Abortion and Martyrdom*, Herefordshire 2002.

¹⁰⁵ Auch in einer widergöttlichen »Kultur des Todes« ist ein explizites *odium fidei* als Element des Martyriums notwendig. In einem gewissen Sinn ist es gerade dort als Kriterium besonders eindeutig nachzuweisen, weil in solch einem kulturellen Umfeld die Zahl jener, die aus gesellschaftlich bedingter Ignoranz gegen das göttliche Gesetz handeln, besonders groß sein dürfte.

¹⁰⁶ Wenngleich der gewählte Publikationsmodus über ein nicht frei zugängliches Medium dieser letzten Annahme entgegenzustehen scheint.