

INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION

DIE HOFFNUNG AUF RETTUNG FÜR UNGETAUFT GESTORBENE KINDER *

Die Internationale Theologische Kommission hat die Frage des Geschicks der ungetauften Kinder untersucht unter Berücksichtigung des Prinzips der „Hierarchie der Wahrheiten“ und auf dem Hintergrund des universalen Heilswillens Gottes, der Einzigkeit und Unüberbietbarkeit der Mittlerschaft Christi, der Sakramentalität der Kirche in der Heilsordnung und der Realität der Ursünde. Im zeitgenössischen Kontext des kulturellen Relativismus und religiösen Pluralismus hat die Anzahl nichtgetaufter Kinder erheblich zugenommen, und daher ist das Nachdenken über die Möglichkeit der Rettung für diese Kinder dringlich geworden. Die Kirche ist sich bewusst, dass diese Rettung nur in Christus durch den Heiligen Geist erlangt werden kann. Doch die Kirche als Mutter und Lehrerin kann nicht umhin, sich Gedanken zu machen über das Schicksal aller Menschen, die nach dem Bild Gottes geschaffen sind, und insbesondere über das Schicksal der schwächsten Mitglieder der Menschheitsfamilie und derjenigen, die noch nicht zum Gebrauch ihrer Vernunft und Freiheit fähig sind.

Es ist bekannt, dass die traditionelle Lehre zu diesem Thema sich der Theorie des *Limbus* bedient hat, verstanden als Zustand, in dem die Seelen der ohne Taufe sterbenden Kinder aufgrund der Ursünde nicht den Lohn der glückseligen Gottesschau verdienen, jedoch keinerlei Bestrafung unterworfen sind, weil sie keine persönlichen Sünden begangen haben. Diese Theorie, die von Theologen seit dem Mittelalter ausgearbeitet wurde, hat niemals in die dogmatischen Definitionen des Lehramts Eingang gefunden, auch wenn dasselbe Lehramt sie in seiner ordentlichen Lehre bis zum II. Vatikanischen Konzil erwähnt hat. Sie bleibt daher eine mögliche theologische Hypothese. Im *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992) wird die Theorie des Limbus jedoch nicht erwähnt. Der Katechismus lehrt vielmehr, dass ohne Taufe sterbende Kinder von der Kirche der Barmherzigkeit Gottes anvertraut werden, wie sich in dem besonderen Begräbnisritus für solche Kinder zeigt. Das Prinzip, wonach Gott das Heil aller Menschen ersehnt, gibt Anlass zur Hoffnung, dass es einen Heilsweg für ungetauft sterbende Kinder gibt (vgl. KKK 1261), und folglich auch zu dem theologischen Bestreben, eine kohärente und logische Verbindung zwischen den verschiedenen Aussagen des katholischen Glaubens zu finden: der universale Heilswille Gottes; die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi; die Notwendigkeit der Taufe für das Heil; das universale Wirken der Gnade in Bezug zu den Sakramenten; die Verknüpfung zwischen der Ursünde und dem Verlust der glückseligen Gottesschau; die Erschaffung des Menschen „in Christus“.

Diese Studie kommt zu dem Ergebnis, dass es theologische und liturgische Gründe zur Hoffnung gibt, dass ungetauft sterbende Kinder gerettet und zur ewigen Seligkeit geführt werden können, auch wenn sich zu dieser Frage keine ausdrückliche Lehre in der Offenbarung findet. Keine der vorgetragenen Überlegungen, mit denen der Text einen neuen Zugang zu der Frage anregen will, darf jedoch dazu verwendet werden, die Notwendigkeit der Taufe zu negieren oder die Spendung des Sakraments aufzuschieben. Eher gibt es Gründe zu hoffen, dass Gott diese Kinder genau deshalb retten wird, weil es nicht möglich war, für sie zu tun, was höchst wünschenswert gewesen wäre: sie im Glauben der Kirche zu taufen und sichtbar in den Leib Christi einzugliedern.

Schließlich eine Beobachtung methodologischer Art. Die Behandlung dieses Themas findet ihre Rechtfertigung innerhalb der Entwicklung der Geschichte des Glaubensverständnisses, von der *Dei Verbum* 8 spricht; Faktoren dieser Entwicklung sind das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die Erfahrung der geistlichen Dinge und die Lehre des Magisteriums. Als die Frage der ungetauft sterbenden Kinder in der Geschichte christlichen Denkens erstmals aufgegriffen wurde, erkannte man vielleicht nicht genau die Natur und die ganze lehrhafte Tragweite dieser Frage. Erst im Lichte der geschichtlichen Entwicklung der Theologie im Verlauf der Jahrhunderte bis zum II. Vatikanischen Konzil hat man sich Rechenschaft darüber gegeben, dass eine solche spezifische Frage es verdiente, in einem immer weiteren Horizont der Glaubenslehre erwogen zu werden, und dass das Problem überdacht werden kann, indem man den fraglichen Punkt ausdrücklich zum globalen Kontext des katholischen Glaubens in Beziehung setzt und das Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten berücksichtigt, das im Dekret *Unitatis redintegratio* (Nr. 11) des II. Vatikanischen Konzils erwähnt ist. Das Dokument stellt unter dem Gesichtspunkt der spekulativen Theologie wie auch unter dem praktisch-geistlichen Gesichtspunkt ein Erklärungsinstrument dar, das nützlich und wirksam zum Verständnis und zur Vertiefung dieser Problematik beiträgt, die nicht nur die Lehre angeht, sondern auf pastorale Dringlichkeiten von nicht geringer Bedeutung trifft.

Vorbemerkung:

Das Thema „Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder“ wurde der Internationalen Theologischen Kommission zum Studium unterbreitet. Um diese Studie vorzubereiten, wurde eine Unterkommission aus folgenden Personen gebildet: S.E. Bischof Basil Kyu-Man Cho, S.E. Bischof Ignazio Sanna, Professorin Sr. Sara Butler M.S.B.T., die Professoren Peter Damien Akpunonu, Adelbert Denaux, P. Gilles Emery O.P., Ricardo Ferrara, István Ivancsó, Paul McPartlan, Dominic Veliath S.D.B. (Präsident der Unterkommission), unter Mitwirkung von P. Luis Ladaria SJ, Generalsekretär, und Mons. Guido Pozzo, beigeordneter Sekretär der Kommission, sowie mit Beiträgen auch anderer Mitglieder der Internationalen Theologischen Kommission. Die allgemeine Diskussion über das Thema fand während der Plenarsitzungen der ITK in Rom im Oktober 2005 und Oktober 2006 statt. Der hier vorgelegte Text wurde *in forma specifica* durch die Mitglieder der Kommission gebilligt und anschließend dem Präsidenten, William Kardinal Levada, vorgelegt. Dieser gab seine Zustimmung zur Publikation, nachdem er in einer Audienz am 19. Januar 2007 die Zustimmung des Heiligen Vaters erhalten hatte.

Einleitung

1. Der heilige Petrus ermutigt die Christen, stets bereit zu sein, Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die in ihnen ist (vgl. 1 *Petr* 3,15–16).¹ Dieses Dokument handelt von der Hoffnung der Christen auf die Rettung der Kinder, die ungetauft sterben. Es zeigt, wie eine solche Hoffnung sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat und auf welchen Gründen sie beruht, so dass von dieser Hoffnung Rechenschaft gegeben werden kann. Auf den ersten Blick scheint es sich zwar um eine theologische Randfrage zu handeln, doch ihre angemessene Erklärung umschließt sehr tiefe und vielschichtige Fragen, und drängende pastorale Bedürfnisse rufen heute nach einer solchen Erklärung.

2. Die Anzahl der Kinder, die ungetauft sterben, wächst in unserer Zeit erheblich. Dies liegt zum Teil daran, dass ihre Eltern, beeinflusst durch den kulturellen Relativismus und

religiösen Pluralismus, ihren Glauben nicht praktizieren, es ist jedoch zum Teil auch die Folge der Befruchtung im Reagenzglas und der Abtreibung. Angesichts dieser Entwicklungen stellt sich die Frage nach dem Schicksal dieser Kinder mit neuer Dringlichkeit. In einer solchen Situation erscheinen die Wege, auf denen Heil erlangt werden kann, als noch vielschichtiger und problematischer. Die Kirche als treue Hüterin des Heilsweges weiß, dass die Rettung nur in Christus durch den Heiligen Geist erlangt werden kann. Doch als Mutter und Lehrerin kann sie nicht umhin, über das Schicksal aller menschlichen Wesen nachzusinnen, die nach dem Bild Gottes geschaffen sind², insbesondere der schwächsten unter ihnen. Erwachsene sind mit Vernunft, Gewissen und Freiheit ausgestattet, sie können persönlich über ihr Schicksal entscheiden, indem sie Gottes Gnade annehmen oder zurückweisen. Kinder jedoch, die noch nicht zum Gebrauch von Vernunft, Gewissen und Freiheit gelangt sind, können nicht für sich selbst entscheiden. Eltern erleben eine tiefe Trauer und Schuldgefühle, wenn sie keine moralische Gewissheit über die Rettung ihrer Kinder haben, und Menschen finden es zunehmend schwierig anzunehmen, dass Gott gerecht und barmherzig ist, wenn er Kinder ohne persönliche Sünde vom ewigen Glück ausschließt, ob sie nun Christen sind oder nicht. Unter theologischem Gesichtspunkt stellt die Entwicklung einer Theologie der Hoffnung und einer Communio-Ekklesiologie, zusammen mit der Anerkennung der Größe göttlicher Barmherzigkeit, eine Herausforderung für eine ungebührlich restriktive Sicht der Rettung dar. Der universale Heilswille Gottes und die entsprechend universale Mittlerschaft Christi bedeuten in der Tat, dass alle theologischen Begriffe unangemessen sind, die letztlich Gottes Allmacht selbst und insbesondere seine Barmherzigkeit infrage stellen.

3. Die Vorstellung des Limbus, die die Kirche viele Jahrhunderte lang verwendet hat, um das Schicksal der ohne Taufe verstorbenen Kinder zu bestimmen, hat keine klare Grundlage in der Offenbarung, obwohl sie sehr lange in der traditionellen theologischen Lehre benutzt wurde. Darüber hinaus gibt der Gedanke, dass ungetauft verstorbene Kinder der beseligenden Gottesschau beraubt sind – ein Gedanke, der so lange als allgemeine Lehre der Kirche betrachtet worden ist –, so sehr Anlass für zahlreiche pastorale Probleme, dass viele Seelsherren um ein tieferes Nachdenken über die Heilswege gebeten haben. Die notwendige Neuerwägung der theologischen Frage kann nicht von den tragischen Folgen der Ursünde absehen. Die Ursünde bedeutet einen Zustand der Trennung von Christus, und dies schließt die Möglichkeit der Gottesschau für diejenigen aus, die in diesem Zustand sterben.

4. Wenn die kirchliche Gemeinschaft über die Frage des Schicksals der ungetauft sterbenden Kinder nachdenkt, muss sie in Erinnerung behalten, dass Gott streng genommen eher Subjekt als Objekt der Theologie ist. Die erste Aufgabe der Theologie besteht folglich darin, auf das Wort Gottes zu hören. Die Theologie hört auf das Wort Gottes, das in den Schriften seinen Ausdruck findet, um es in Liebe allen Menschen weiterzusagen. Doch im Hinblick auf die Rettung derer, die ungetauft sterben, sagt das Wort Gottes wenig oder gar nichts. Folglich ist es notwendig, die Zurückhaltung der Schrift in dieser Frage im Licht von Texten zu interpretieren, die den universalen Heilsplan und die Heilswege betreffen. Kurz, das Problem für die Theologie wie auch für die Seelsorge besteht darin, wie zwei Reihen biblischer Aussagen zu wahren und miteinander zu versöhnen sind: die Aussagen über Gottes universalen Heilswillen und die Aussagen über die Notwendigkeit der Taufe als Weg, um von der Sünde befreit und Christus gleichförmig gemacht zu werden (vgl. *Mk* 16,16; *Mt* 28,18–19).

5. Wenn die christliche Gemeinschaft zweitens das Prinzip *lex orandi lex credendi* berücksichtigt, stellt sie fest, dass in der Liturgie der Limbus nicht erwähnt wird. Tatsächlich umfasst die Liturgie ein Fest der Unschuldigen Kinder, die als Märtyrer verehrt werden,

obwohl sie nicht getauft waren, denn sie wurden getötet „um Christi willen“.³ Eine wichtige liturgische Entwicklung hat durch die Einführung einer kirchlichen Beerdigung für ungetauft verstorbene Kinder stattgefunden. Wir beten nicht für die Verdammten. Das *Missale Romanum* von 1970 führte eine Begräbnismesse für ungetaufte Kinder ein, deren Eltern die Absicht hatten, sie taufen zu lassen. Die Kirche vertraut diese Kinder, die ungetauft sterben, der Barmherzigkeit Gottes an. In ihrer *Instruktion über die Kindertaufe* von 1980 bestätigte die Kongregation für die Glaubenslehre: „Im Hinblick auf Kinder, die sterben, ohne die Taufe empfangen zu haben, kann die Kirche sie nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen, wie sie es ja tatsächlich tut in dem Begräbnisritus, der für diese Kinder eingeführt wurde“.⁴ Der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992) fügt hinzu: „Das große Erbarmen Gottes, der will, dass alle Menschen gerettet werden [1 Tim 2,4], und die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern, die ihn sagen lässt: ‚Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran!‘ (Mk 10,14), berechtigen uns zu der Hoffnung, dass es für die ohne Taufe verstorbenen Kinder einen Heilsweg gibt“.⁵

6. Drittens kann die Kirche nicht umhin, die Hoffnung auf Rettung für Kinder, die ohne Taufe sterben, zu bestärken, denn sie „betet darum, dass niemand verlorengel“⁶, und betet voller Hoffnung, dass „alle Menschen gerettet werden“.⁷ Auf der Grundlage einer Anthropologie der Solidarität⁸, bestärkt durch ein ekklesiales Verständnis der korporativen Persönlichkeit, kennt die Kirche die Hilfe, die ungetauft verstorbenen Kindern durch die Gläubigen zukommt. Das Markus-Evangelium beschreibt tatsächlich eine Begebenheit, in welcher der Glaube der einen wirksam wird für die Rettung eines anderen (vgl. Mk 2,5). Im Wissen darum, dass der normale Weg zur Erlangung der Rettung in Christus die wirklich vollzogene Taufe ist, hofft die Kirche, dass es andere Wege geben kann, um dasselbe Ziel zu erreichen. Denn aufgrund seiner Menschwerdung hat sich der Sohn Gottes „gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“, und da Christus für alle gestorben ist und „da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche“, glaubt die Kirche, dass „der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22).⁹

7. Schließlich gilt: Wenn die Kirche theologisch über die Rettung von ohne Taufe verstorbenen Kindern nachdenkt, dann respektiert sie die Hierarchie der Wahrheiten und beginnt mit dem klar bekräftigten Primat Christi und seiner Gnade, die den Vorrang haben vor Adam und der Sünde. In seiner Proexistenz für uns und in der erlösenden Kraft seines Opfers ist Jesus Christus gestorben und wieder auferstanden für alle. Durch sein ganzes Leben und Lehren offenbarte er die Vaterschaft Gottes und dessen universale Liebe. Wenn auch die Notwendigkeit der Taufe verbindliches Glaubensgut ist (*de fide*), so bedürfen doch die Tradition und die lehramtlichen Dokumente, die diese Notwendigkeit bestätigt haben, der Interpretation. Es ist wahr, dass der universale Heilswille Gottes der Notwendigkeit der Taufe nicht entgegensteht, doch es ist auch wahr, dass Kinder ihrerseits dem Wirken der Gnade kein willentliches Hindernis entgegensetzen. Andererseits wird die Taufe Kindern gespendet, die frei von persönlicher Sünde sind, nicht nur um sie von der Ursünde zu befreien, sondern auch um sie mittels der Gemeinschaft mit Tod und Auferstehung Christi (vgl. Röm 6,1–7) in die Heilsgemeinschaft einzufügen, welche die Kirche ist. Die Gnade ist vollkommen ungeschuldet, denn sie ist immer ein reines Geschenk Gottes. Die Verdammung erfolgt jedoch verdientermaßen, denn sie ist die Folge freier menschlicher Wahl.¹⁰ Das Kind, das getauft stirbt, wird gerettet durch die Gnade Christi und durch die Fürsprache der Kirche, auch ohne seine Mitwirkung. Es lässt sich fragen, ob das Kind, das ohne Taufe stirbt, für das die Kirche jedoch in ihrem Gebet das Verlangen nach Rettung ausdrückt, auch ohne seine Mitwirkung der Gottesschau beraubt werden kann.

1. *Historia Quaestionis* – Geschichte und Hermeneutik der katholischen Lehre

1.1 Biblische Grundlagen

8. Eine solide theologische Untersuchung sollte mit einer Studie der biblischen Grundlagen jeglicher kirchlichen Lehre und Praxis beginnen. Folglich sollte im Hinblick auf das diskutierte Thema gefragt werden, ob die Heilige Schrift in der einen oder anderen Weise das Problem des Schicksals ungetaufter Kinder behandelt. Sogar ein kurzer Blick in das Neue Testament lässt jedoch klar werden, dass die frühen christlichen Gemeinschaften noch nicht mit der Frage konfrontiert waren, ob Säuglinge oder Kinder, die ungetauft sterben, Gottes Heil empfangen. Wenn das Neue Testament die Taufpraxis erwähnt, weist es im allgemeinen auf die Erwachsenentaufe hin. Doch Belege des Neuen Testaments schließen die Möglichkeit der Taufe von Kindern nicht aus. Wo in *Apg* 16,15 und 33 (vgl. 18,8) und im ersten *Korintherbrief* 1,16 die Taufe von „Häusern“ (*oikos*) erwähnt ist, können Kinder gemeinsam mit Erwachsenen getauft worden sein. Das Fehlen von positiven Belegen lässt sich durch die Tatsache erklären, dass die neutestamentlichen Schriften hauptsächlich von der anfänglichen Verbreitung des Christentums in der Welt handeln.

9. Der Mangel an jeglicher positiven Lehre innerhalb des Neuen Testaments im Hinblick auf das Schicksal ungetaufter Kinder bedeutet nicht, dass die theologische Diskussion dieser Frage nicht in einer Anzahl grundlegender biblischer Lehren fundiert wäre. Folgende sind zu nennen:

a. Gottes Wille, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. *Gen* 3,15; 22,18; 1 *Tim* 2,3–6) durch den Sieg Jesu Christi über Sünde und Tod (vgl. *Eph* 1,20–22; *Phil* 2,7–11; *Röm* 14,9.11; 1 *Kor* 15,20–28);

b. die universale Sündhaftigkeit menschlicher Wesen (vgl. *Gen* 6,5–6; 8,21; 1 *Kön* 8,46; *Ps* 130,3) und die Tatsache, dass sie seit Adam in Sünde geboren sind (vgl. *Ps* 51,7; *Sir* 25,24) und folglich zum Tod bestimmt sind (vgl. *Röm* 5,12; 1 *Kor* 15,22);

c. die Notwendigkeit einerseits des Glaubens (vgl. *Röm* 1,16), andererseits der Taufe (vgl. *Mk* 16,16; *Mt* 28,19; *Apg* 2,40–41; 16,30–33) und der Eucharistie (vgl. *Joh* 6,53), die durch die Kirche gespendet werden, um zum Heil zu gelangen;

d. christliche Hoffnung geht entscheidend über die menschliche Hoffnung hinaus (vgl. *Röm* 4,18–21); christliche Hoffnung richtet sich darauf, dass der lebendige Gott, der Retter der ganzen Menschheit (vgl. 1 *Tim* 4,10), allen Menschen an seiner Herrlichkeit Anteil geben wird und dass alle mit Christus leben werden (vgl. 1 *Thess* 5,9–11; *Röm* 8,2–5.23–25), und Christen müssen bereit sein, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die in ihnen ist (vgl. 1 *Petr* 3,15); und

e. die Kirche muss „inständige Bitten, Gebete und Danksagungen [...] für alle“ vorbringen (1 *Tim* 2,1–8), in dem Glauben, dass für Gottes schöpferische Vollmacht „nichts unmöglich ist“ (*Ijob* 42,2; *Mk* 10,27; 12,24.27; *Lk* 1,37), und in der Hoffnung, dass die ganze Schöpfung schließlich an der Herrlichkeit Gottes teilhaben wird (vgl. *Röm* 8,22–27).

10. Es scheint eine Spannung zu bestehen zwischen zwei der gerade erwähnten biblischen Lehren: dem universalen Heilswillen Gottes auf der einen und der Notwendigkeit der sakramentalen Taufe auf der anderen Seite. Letztere scheint die Reichweite von Gottes

universalem Heilswillen einzugrenzen. Daher ist eine hermeneutische Reflexion darüber erforderlich, wie die Zeugnisse der Tradition (Kirchenväter, Lehramt, Theologen) die biblischen Texte und Lehren im Hinblick auf das behandelte Problem gelesen und verwendet haben. Präziser gesagt ist zu klären, welche Art von ‚Notwendigkeit‘ für das Sakrament der Taufe beansprucht wird, um ein falsches Verständnis zu vermeiden. Die Notwendigkeit der sakramentalen Taufe ist eine Notwendigkeit zweiter Ordnung verglichen mit der absoluten Notwendigkeit des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus zugunsten der endgültigen Rettung jedes menschlichen Wesens. Die sakramentale Taufe ist notwendig, weil sie den ordentlichen Weg darstellt, auf dem eine Person an den heilvollen Auswirkungen von Tod und Auferstehung Jesu Anteil erhält. Im folgenden werden wir aufmerksam würdigen, wie die Zeugnisse der Heiligen Schrift in der Tradition verwendet wurden. Weiterhin werden wir in der Behandlung der theologischen Prinzipien (Kapitel 2) und der Gründe unserer Hoffnung (Kapitel 3) im einzelnen die entsprechenden biblischen Lehren und Texte besprechen.

1.2 Die griechischen Kirchenväter

11. Sehr wenige griechische Väter behandeln das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder, denn im Osten war diese Frage nicht umstritten. Außerdem hatten sie einen anderen Blick auf die gegenwärtige Lage der Menschheit. Für die griechischen Väter haben sich die Menschen – als Folge der Sünde Adams – Verderbnis, Unterwerfung unter die Leidenschaften und Sterblichkeit zugezogen; sie können wiederhergestellt werden durch einen Prozess der Vergöttlichung, der aufgrund des Erlösungswerkes Christi möglich wird. Der Gedanke einer ererbten Sünde oder Schuld, wie er in der westlichen Tradition gebräuchlich ist, war dieser Perspektive fremd, denn in ihrer Sicht konnte Sünde nur ein freier, personaler Akt sein.¹¹ Daher behandeln nicht viele griechische Väter ausdrücklich das Problem der Rettung ungetaufter Kinder. Sie sprechen aber über den Zustand oder die Situation – nicht über den Ort – dieser Kinder nach deren Tod. In dieser Hinsicht ist das Hauptproblem, dem sie begegnen, die Spannung zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und der Lehre des Evangeliums über die Notwendigkeit der Taufe. Pseudo-Athanasios sagt klar, eine ungetaufte Person könne nicht in das Reich Gottes eingehen. Er besteht auch darauf, dass ungetaufte Kinder nicht in das Reich eingehen, doch sie werden auch nicht verloren gehen, denn sie haben nicht gesündigt.¹² Anastasius vom Sinai drückt sich sogar noch klarer aus: für ihn kommen ungetaufte Kinder nicht in die Hölle. Doch mehr vermag er nicht zu sagen; er trägt keine Meinung darüber vor, wohin sie kommen, sondern überlässt ihr Schicksal dem Gericht Gottes.¹³

12. Unter den griechischen Vätern verfasste allein Gregor von Nyssa eine Arbeit, die eigens dem Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder gewidmet ist: *De infantibus praemature abreptis libellum*.¹⁴ Die angstvolle Besorgnis der Kirche scheint in den Fragen auf, die er sich stellt: das Schicksal dieser Kinder ist ein Geheimnis, „weit größer als der menschliche Geist zu erfassen vermag“.¹⁵ Er bringt seine Meinung in Bezug auf die Tugend und ihre Belohnung zum Ausdruck; in seiner Sicht gibt es für Gott keinen Grund, das Erhoffte als Belohnung zu geben. Die Tugend ist nichts wert, falls diejenigen, die dieses Leben vorzeitig verlassen, ohne die Tugend praktiziert zu haben, unmittelbar in die Seligkeit aufgenommen werden. Auf derselben Linie fragt Gregor weiter: „Was wird demjenigen widerfahren, der sein Leben in zartem Alter beschließt, der nichts getan hat, weder Böses noch Gutes? Ist er einer Belohnung wert?“¹⁶ Er antwortet: „Die erhoffte Seligkeit kommt den Menschen von Natur aus zu, und sie wird nur in einem gewissen Sinne Belohnung genannt“.¹⁷ Sich des wahren Lebens zu erfreuen (*zoe* und nicht *bios*), entspricht der menschlichen Natur und wird in dem Maße erlangt, wie die Tugend praktiziert wird. Weil das unschuldige Kind nicht der

Reinigung von persönlichen Sünden bedarf, hat es an dem Leben teil, das seiner Natur in einer Art von normalem Fortschreiten entspricht, gemäß seinem Fassungsvermögen. Gregor von Nyssa unterscheidet zwischen dem Schicksal von Kindern und demjenigen von Erwachsenen, die ein tugendhaftes Leben geführt haben. „Der vorzeitige Tod neugeborener Kinder bietet keine Grundlage für die Annahme, dass sie Qualen erdulden oder in demselben Zustand sein werden wie diejenigen, die in diesem Leben durch alle Tugenden gereinigt wurden“.¹⁸ Abschließend unterbreitet er diese Sichtweise der Reflexion der Kirche: „Die apostolische Betrachtung stärkt unsere Untersuchung, denn derjenige, der alles gut und mit Weisheit getan hat (*Ps* 104,24), vermag Gutes aus Bösem hervorzubringen“.¹⁹

13. Gregor von Nazianz schreibt nichts über Ort und Zustand der Kinder, die ohne sakramentale Taufe sterben, nach dem Tod, doch er weitet den Gegenstand durch eine andere Überlegung aus: Diese Kinder, so schreibt er, werden im Jüngsten Gericht weder Lob noch Strafe erhalten, da sie eher Unrecht erlitten als herbeigeführt haben. „Wer keine Strafe verdient, ist deshalb noch nicht des Lobes würdig, und wer kein Lob verdient, verdient deshalb noch keine Strafe“.²⁰ Die tiefgründige Lehre der griechischen Väter lässt sich in der Ansicht des Anastasius vom Sinai zusammenfassen: „Es wäre unpassend, Gottes Urteile auf eigene Faust erforschen zu wollen“.²¹

14. Einerseits lehren diese griechischen Väter, dass Kinder, die ohne Taufe sterben, nicht die ewige Verdammnis erleiden, obwohl sie auch nicht denselben Zustand wie die Getauften erlangen. Andererseits erklären sie nicht, welcher Art deren Zustand ist und wohin diese kommen. In dieser Angelegenheit lassen die griechischen Väter ihre charakteristische apophatische Sensibilität erkennen.

1.3 Die lateinischen Kirchenväter

15. Das Schicksal der ungetauften Kinder wurde Gegenstand anhaltenden theologischen Nachdenkens während der anti-pelagianischen Streitigkeiten des frühen fünften Jahrhunderts. Der hl. Augustinus erhob die Frage, weshalb Pelagius lehre, Kinder könnten ohne Taufe gerettet werden. Pelagius stellte infrage, ob der Brief des hl. Paulus an die Römer wirklich lehre, alle Menschen hätten „in Adam“ gesündigt (*Röm* 5,12), und Konkupiszenz, Leiden und Tod seien Folge des Sündenfalls.²² Da er leugnete, dass Adams Sünde auf dessen Nachkommen übertragen wurde, betrachtete er neugeborene Kinder als unschuldig. Pelagius versprach ungetauft verstorbenen Kindern den Eintritt in das „ewige Leben“ (jedoch nicht in das „Reich Gottes“ [*Joh* 3,5]), mit der Begründung, Gott verurteile diejenigen, die persönlich nicht der Sünde schuldig seien, nicht zur Hölle.²³

16. Bei der Widerlegung des Pelagius gelangte Augustinus zu der Feststellung, ohne Taufe verstorbene Kinder seien für die Hölle bestimmt.²⁴ Er berief sich auf das Gebot des Herrn, *Joh* 3,5, und auf die liturgische Praxis der Kirche. Warum werden kleine Kinder zum Taufbrunnen gebracht, insbesondere Kinder in Todesgefahr, wenn nicht um ihnen den Eintritt in das Reich Gottes zu sichern? Weshalb werden sie Exorzismen und Anhauchungen unterworfen, wenn sie nicht vom Teufel befreit werden müssen?²⁵ Warum werden sie wiedergeboren, wenn sie nicht der Erneuerung bedürfen? Die liturgische Praxis bestätigt den Glauben der Kirche, dass alle Adams Sünde ererbt haben und von der Macht der Finsternis in das Reich des Lichts überführt werden müssen (*Kol* 1,13).²⁶ Es gibt nur eine Taufe, die für Kinder und Erwachsene die gleiche ist, und diese erfolgt zur Vergebung der Sünden.²⁷ Wenn kleine Kinder getauft werden, dann weil sie Sünder sind. Obwohl sie offensichtlich der persönlichen Sünde nicht schuldig sind, haben sie gemäß *Röm* 5,12 (in der Augustinus verfügbaren lateinischen Übersetzung) „in Adam“ gesündigt.²⁸ „Warum ist Christus für sie

gestorben, wenn sie nicht schuldig sind?“²⁹ Alle brauchen Christus als ihren Erlöser.

17. Nach dem Urteil des Augustinus untergrub Pelagius den Glauben an Jesus Christus, den einen Mittler (1 *Tim* 2,5), und an die Notwendigkeit der rettenden Gnade, die dieser für uns am Kreuz errungen hat. Christus kam, um Sünder zu retten. Er ist der „große Arzt“, der sogar Kindern die Medizin der Taufe anbietet, um sie vor der ererbten Sünde Adams zu retten.³⁰ Das einzige Heilmittel für die Sünde Adams, die jedem durch menschliche Abstammung weitergegeben wird, ist die Taufe. Wer nicht getauft ist, kann nicht in das Reich Gottes eingehen. Beim Gericht werden diejenigen, die nicht in das Reich eintreten (Mt 25,34), in die Hölle verdammt werden (Mt 25,41). Es gibt keinen „Zwischenzustand“ zwischen Himmel und Hölle. „Es bleibt kein mittlerer Ort, wo du Säuglinge situieren kannst“.³¹ Jeder „der nicht mit Christus ist, muss mit dem Teufel sein“.³²

18. Gott ist gerecht. Wenn er ungetaufte Kinder zur Hölle verdammt, so geschieht dies, weil sie Sünder sind. Obwohl diese Kinder in der Hölle bestraft werden, erleiden sie nur „die allermildeste Verurteilung“ („*mitissima poena*“)“³³, „die leichteste aller Bestrafungen“³⁴, denn es gibt unterschiedliche Strafen im Verhältnis zur Schuld des Sünders.³⁵ Diese Kinder waren nicht verantwortlich, doch es liegt keine Ungerechtigkeit in ihrer Verurteilung, denn sie gehören alle zu „derselben Masse“, der zum Verderben bestimmten Masse. Gott handelt nicht ungerecht an denen, die nicht erwählt sind, denn alle verdienen die Hölle.³⁶ Weshalb sind einige Gefäße des Zorns und andere Gefäße des Erbarmens? Augustinus gesteht zu, dass er „keine befriedigende und angemessene Erklärung finden kann“. Er kann nur mit dem hl. Paulus ausrufen: „Wie unergründlich sind seine [Gottes] Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“³⁷ Statt die göttliche Autorität zu verurteilen, gibt er eine restriktive Interpretation des göttlichen Heilswillens.³⁸ Wenn jemand gerettet wird, so glaubt die Kirche, dann geschieht dies nur durch Gottes unverdiente Gnade; doch dass jemand verdammt wird, erfolgt durch ein wohlverdientes Urteil. Die Gerechtigkeit des Willens Gottes wird sich uns in der kommenden Welt enthüllen.³⁹

19. Das Konzil von Karthago wies 418 die Lehre des Pelagius zurück. Es verurteilte die Meinung, kleine Kinder „zögen nichts von einer Ursünde aus Adam auf sich, was durch das Bad der Wiedergeburt gesühnt werde“. Positiv lehrte dieses Konzil, dass „auch kleine Kinder, die bis dahin in sich selbst noch keine Sünde begehen konnten, deshalb wahrhaft zur Vergebung der Sünden getauft werden, damit in ihnen durch Wiedergeburt gereinigt werde, was sie sich durch Geburt zugezogen haben“.⁴⁰ Hinzugefügt wird, dass es nicht „irgendeinen mittleren oder einen irgendwo befindlichen Ort geben wird, wo die kleinen Kinder selig leben, die ohne Taufe aus diesem Leben geschieden sind, ohne die sie nicht in das Himmelreich, welches das ewige Leben ist, eintreten können“.⁴¹ Dieses Konzil schrieb jedoch nicht ausdrücklich alle Aspekte der strengen Lehre des Augustinus über das Schicksal der ohne Taufe verstorbenen Kinder fest.

20. Im Westen war die Autorität des Augustinus jedoch so groß, dass die lateinischen Väter (z.B. Hieronymus, Fulgentius, Avitus von Vienne und Gregor der Große) dessen Meinung übernahmen. Gregor der Große besteht darauf, dass Gott sogar diejenigen verdammt, auf deren Seele nur die Ursünde lastet; sogar Kinder, die niemals aufgrund ihres eigenen Willens gesündigt haben, müssen „ewigen Qualen“ entgegengehen. Er zitiert Ijob 14,4–5 (LXX), *Joh* 3,5 und *Eph* 2,3 über unseren Zustand bei der Geburt als „Kinder des Verderbens“.⁴²

1.4 Die mittelalterliche Scholastik

21. Augustinus war in dieser Frage der Bezugspunkt für lateinische Theologen während des

Mittelalters. Anselm von Canterbury ist dafür ein gutes Beispiel: er glaubt, dass kleine Kinder, die ungetauft sterben, aufgrund der Ursünde und im Einklang mit Gottes Gerechtigkeit verdammt werden.⁴³ Die gängige Lehre wurde durch Hugo von St. Viktor zusammengefasst: ungetauft sterbende Kinder können nicht gerettet werden, 1) weil sie das Sakrament nicht empfangen haben und 2) keinen persönlichen Glaubensakt setzen können, der an die Stelle des Sakramentes treten könnte.⁴⁴ Dieser Lehre zufolge muss man während seines irdischen Lebens gerechtfertigt werden, um nach dem Tod in das ewige Leben eingehen zu können. Der Tod setzt ein Ende für die Möglichkeit der Wahl, die Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen, d.h. Gott anzuhängen oder sich von ihm abzuwenden; nach dem Tod erfahren die grundlegenden Dispositionen der Person vor Gott keine weitere Modifikation.

22. Doch die meisten mittelalterlichen Autoren, beginnend mit Peter Abaelard, unterstreichen die Güte Gottes und interpretieren die „mildeste Bestrafung“ des Augustinus als Verlust der glückseligen Gottesschau (*caerentia visionis Dei*) ohne Hoffnung, sie zu erlangen, doch ohne zusätzliche Strafen.⁴⁵ Diese Lehre, die die strikte Meinung des hl. Augustinus abwandelte, wurde durch Petrus Lombardus verbreitet: kleine Kinder erleiden keine Strafe außer dem Verlust der Gottesschau.⁴⁶ Diese Position führte die theologische Reflexion des 13. Jahrhunderts dazu, ungetauften Kindern ein von den Heiligen im Himmel wesentlich verschiedenes Schicksal zuzuschreiben, doch teilweise auch verschieden von demjenigen der Verworfenen, denen sie dennoch zugeordnet sind. Dies hinderte die mittelalterlichen Theologen nicht an der Annahme, dass es zwei (und nicht drei) verschiedene Ausgänge menschlicher Existenz gibt: das Glück des Himmels für die Heiligen und der Verlust dieses himmlischen Glücks für die Verdammten und für ungetauft verstorbene Kinder. In den Entwicklungen der mittelalterlichen Lehre wurde der Verlust der *visio beatifica* (*poena damni*) als die eigentliche Strafe für die Ursünde verstanden, während die „Qualen der ewigen Hölle“ die Bestrafung für aktuell begangene Todsünden darstellte.⁴⁷ Im Mittelalter bekräftigte das kirchliche Lehramt mehr als einmal, dass diejenigen, „die in Todsünde sterben“, und diejenigen, die „nur mit der Ursünde“ sterben, „unterschiedliche Strafen“ erhalten.⁴⁸

23. Da Kinder, die noch nicht das Alter des Vernunftgebrauchs erreicht haben, keine aktuelle Sünde begangen haben, kamen Theologen zu der gängigen Sicht, dass diese ungetauften Kinder überhaupt keine Schmerzen fühlen oder dass sie sogar ein volles natürliches Glück durch ihre Verbundenheit mit Gott in allen natürlichen Gütern genießen (Thomas von Aquin, Duns Scotus).⁴⁹ Der Beitrag der letztgenannten theologischen These besteht insbesondere in der Anerkennung einer authentischen Freude bei den Kindern, die ohne sakramentale Taufe sterben: sie besitzen eine wirkliche Form der Verbundenheit mit Gott entsprechend ihrer Lage. Diese These beruht auf einer bestimmten Weise, die Beziehung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung, insbesondere die Hinordnung auf das Übernatürliche, begrifflich zu erfassen; dies darf jedoch nicht verwechselt werden mit der späteren Entwicklung der Idee einer „reinen Natur“. Thomas von Aquin zum Beispiel bestand darauf, dass allein der Glaube uns zu wissen erlaubt, dass das übernatürliche Ziel des menschlichen Lebens in der Herrlichkeit der Heiligen besteht, d.h. in der Teilhabe am Leben des Dreieinen Gottes durch die glückselige Schau. Da dieses übernatürliche Ziel das natürliche menschliche Wissen übersteigt und da ungetauften Kindern das Sakrament fehlt, das ihnen den Keim zu einem solchen übernatürlichen Wissen gegeben hätte, schloss der Aquinate, dass ungetauft sterbende Kinder nicht wissen, was ihnen vorenthalten wird, und folglich nicht unter dem Verlust der glückseligen Schau leiden.⁵⁰ Selbst wenn sie sich eine solche Sicht zu eigen machten, betrachteten die Theologen den Verlust der glückseligen Schau als ein Elend („Bestrafung“) innerhalb der göttlichen Ökonomie. Die theologische

Lehre einer „natürlichen Seligkeit“ (und der Abwesenheit von jeglichem Leiden) kann als ein Versuch verstanden werden, eine Erklärung zu geben für Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen im Hinblick auf Kinder, die keine aktuelle Schuld auf sich geladen haben, und so Gottes Erbarmen mehr Gewicht beizumessen als in der Sicht des Augustinus. Die Theologen, die diese These eines natürlichen Glücks für ungetauft verstorbene Kinder vertreten, zeigen einen sehr lebendigen Sinn für den Geschenkcharakter des Heils und für das Mysterium des göttlichen Willens, das menschliches Denken nicht voll erfassen kann.

24. Die Theologen, die in der einen oder anderen Form lehrten, dass ungetaufte Kinder der Gottesschau beraubt seien, hielten im allgemeinen gleichzeitig an einer doppelten Aussage fest: a) Gott will, dass alle gerettet werden, und b) Gott, der für alle die Rettung will, will ebenso die Heilsgaben und die Mittel, die er selbst für diese Rettung festgesetzt hat und die er uns durch seine Offenbarung kundgegeben hat. Die zweite Aussage schließt in sich andere Vorkehrungen der göttlichen Ökonomie (wie zum Beispiel im Zeugnis der Unschuldigen Kinder klar wird) nicht aus. Was den Ausdruck „Limbus der Kinder“ angeht, so wurde er an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert geprägt, um den „Ruheplatz“ solcher Kinder (die „Randzone“ des unteren Bereichs) zu bezeichnen [das lateinische Wort „limbus“ bedeutet: Streifen, Besatz, [Kleider]Saum; Anm. d. Übers.]. Theologen konnten diese Frage jedoch diskutieren, ohne das Wort „Limbus“ zu benutzen. Ihre Lehren sollten nicht mit dem Gebrauch des Wortes „Limbus“ vermischt werden.

25. Die wichtigste Aussage dieser Lehren lautet: Diejenigen, die keinen freien Akt zu setzen vermögen, durch den sie der Gnade zustimmen könnten, und die sterben, ohne durch das Sakrament der Taufe wiedergeboren zu sein, sind wegen der Ursünde, die sie sich durch menschliche Abstammung zugezogen haben, der Gottesschau beraubt.

1.5 Die moderne/nachtridentinische Ära

26. Im 16. Jahrhundert lebten das Denken des Augustinus und zugleich seine Theorie im Hinblick auf das Schicksal der ungetauften Kinder wieder auf, wie zum Beispiel Robert Bellarmin bezeugt.⁵¹ Eine Folge dieser Wiederbelebung des Augustinismus war der Jansenismus. Gemeinsam mit katholischen Theologen der augustiniischen Schule widersetzten sich die Jansenisten entschieden der Theorie des Limbus. Während dieser Periode verteidigten die Päpste (Paul III., Benedikt XIV., Clemens XIII)⁵² das Recht der Katholiken, die strenge Sicht des Augustinus zu lehren, wonach Kinder, die allein mit der Ursünde sterben, verdammt und mit der immerwährenden Qual des Höllenfeuers bestraft werden, wenn auch mit dem „mildesten Schmerz“ (Augustinus) im Vergleich zu dem, was Erwachsene erleiden, die für ihre Todsünden bestraft werden. Als andererseits die jansenistische Synode von Pistoia (1786) die mittelalterliche Theorie des „Limbus“ anklagte, verteidigte Pius VI. das Recht der katholischen Schulen zu lehren, dass diejenigen, die allein mit der Schuld der Ursünde verstorben sind, durch den Verlust der glückseligen Schau bestraft werden („Strafe des Verlustes“), doch nicht durch sinnliche Schmerzen (Strafe des „Feuers“). In der Bulle „Auctorem Fidei“ (1794) verurteilte der Papst als „falsch, leichtfertig und gegenüber den katholischen Schulen ungerecht“ die jansenistische Lehre, „die jenen Ort in der Unterwelt (den die Gläubigen allenthalben als ‚Limbus der Kinder‘ bezeichnen), in dem die Seelen der nur mit der Urschuld Verscheidenden mit der Strafe der Verdammung ohne die Feuerstrafe bestraft werden, als pelagianisches Märchen [*fabula pelagiana*] verwirft, so als ob die, welche die Feuerstrafe beseitigen, dadurch jenen Ort und mittleren Zustand ohne Schuld und Strafe zwischen dem Reich Gottes und der ewigen Verdammnis einführen, von dem die Pelagianer fabelten“.⁵³ Die päpstlichen Stellungnahmen in dieser Periode haben also die Freiheit der katholischen Schulen verteidigt, mit dieser Frage zu

ringen. Sie schrieben die Theorie des Limbus nicht als Glaubenslehre fest. Der Limbus war jedoch die allgemeine katholische Lehre bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts.

1.6 Vom I. zum II. Vatikanum

27. Vor dem I. Vatikanischen Konzil und wiederum vor dem II. Vatikanischen Konzil bestand in einigen Kreisen ein starkes Interesse, die katholische Lehre zu dieser Frage zu definieren. Dieses Interesse war offenkundig in dem überarbeiteten Schema der dogmatischen Konstitution *De doctrina catholica*, die für das I. Vatikanische Konzil vorbereitet war (aber nicht zur Abstimmung durch das Konzil gelangte) und das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder zwischen demjenigen der Verdammten einerseits und demjenigen der Seelen im Fegefeuer und der Seligen andererseits ansiedelte: „Auch diejenigen, die der Tod allein mit der Ursünde ereilt, entbehren der seligen Gottesschau auf immer“.⁵⁴ Im 20. Jahrhundert jedoch suchten Theologen das Recht, neue Lösungen zu erdenken, einschließlich der Möglichkeit, dass das volle Heil Christi diese Kinder erreicht.⁵⁵

28. In der Vorbereitungsphase des II. Vatikanums bestand bei einigen der Wunsch, das Konzil möge die allgemeine Lehre, wonach ungetaufte Kinder die glückselige Schau nicht erlangen können, bestätigen und damit die Frage abschließen. Die zentrale Vorbereitungskommission widersetzte sich diesem Antrag, da sie sich der vielen Argumente gegen die traditionelle Lehre und der Notwendigkeit der Vorlage einer Lösung in besserer Übereinstimmung mit dem sich entwickelnden *sensus fidelium* bewusst war. Weil man meinte, dass die theologische Reflexion über dieses Thema nicht reif genug war, wurde die Frage nicht in die Tagesordnung des Konzils aufgenommen; sie ging nicht in die Beschlüsse des Konzils ein und wurde für die weitere Forschung offen gelassen.⁵⁶ Es erhob sich eine Anzahl von Fragen, deren Ergebnisse unter Theologen debattiert wurden; im einzelnen: der Status der traditionellen kirchlichen Lehre bezüglich der Kinder, die ohne Taufe sterben; das Fehlen eines expliziten Hinweises in der Heiligen Schrift zu diesem Thema; die Verbindung zwischen der natürlichen Ordnung und der übernatürlichen Berufung der Menschen; die Ursünde und der universale Heilswille Gottes; und die „Ersatzformen“ für die sakramentale Taufe, auf die man sich bei jungen Kindern berufen kann.

29. Der Glaube der Katholischen Kirche, dass die Taufe für das Heil notwendig ist, wurde nachdrücklich ausgesagt in dem Dekret für die Jakobiten beim Konzil von Florenz 1442: „Ihnen [kleinen Kindern] kann mit keinem anderen Heilmittel geholfen werden, außer durch das Sakrament der Taufe, durch das sie der Herrschaft des Teufels entrissen und zu Kindern Gottes angenommen werden“.⁵⁷ Diese Lehre setzt eine sehr lebhaftere Wahrnehmung der göttlichen Gunst voraus, die in der von Christus eingesetzten sakramentalen Ökonomie Ausdruck findet; die Kirche weiß von keinem anderen Mittel, das kleinen Kindern mit Sicherheit Zugang zum ewigen Leben geben könnte. Die Kirche hat jedoch auch traditionell einige Ersatzformen für die Wassertaufe (die die sakramentale Eingliederung in das Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung darstellt) anerkannt: die Bluttauf (Eingliederung in Christus durch das Zeugnis des Martyriums für Christus) und die Begierdetaufe (Eingliederung in Christus durch die Sehnsucht oder das Verlangen nach der sakramentalen Taufe). Während des 20. Jahrhunderts entwickelten einige Theologen bestimmte ältere theologische Traditionen weiter und schlugen vor, für kleine Kinder entweder eine Art von Bluttauf anzuerkennen (indem man Leiden und Tod dieser Kinder berücksichtigt) oder eine Art von Begierdetaufe (unter Berufung auf eine „unbewusste Sehnsucht“ nach der Taufe bei diesen Kindern, insofern sie auf die Rechtfertigung ausgerichtet sind, oder unter Berufung auf die Sehnsucht der Kirche).⁵⁸ Die Vorschläge, die sich auf eine Art von Begierdetaufe oder Bluttauf beriefen, beinhalteten jedoch gewisse

Schwierigkeiten. Einerseits kann der Akt der Sehnsucht eines Erwachsenen nach der Taufe schwerlich Kindern zugeschrieben werden. Das kleine Kind ist kaum in der Lage, den im vollen Sinne freien und verantwortlichen persönlichen Akt zu erbringen, der einen Ersatz für die sakramentale Taufe darstellen würde; ein derartiger freier und verantwortlicher Akt wurzelt in einem Urteil der Vernunft und kann im eigentlichen Sinne nicht vollzogen werden, bevor die menschliche Person einen hinreichenden und angemessenen Vernunftgebrauch erlangt hat (*aetas discretionis*: „Alter der Unterscheidung“). Andererseits ist es schwer zu verstehen, wie die Kirche im eigentlichen Sinne „stellvertretend“ für ungetaufte Kinder eintreten könnte. Der Fall der sakramentalen Taufe ist hingegen völlig verschieden, weil die Kindern gespendete sakramentale Taufe die Gnade erlangt kraft dessen, was dem Sakrament als solchem ganz spezifisch eigen ist, d.h. die sichere Gabe der Wiedergeburt durch die Vollmacht Christi selbst. Deshalb rief Papst Pius XII. die Wichtigkeit der sakramentalen Taufe in Erinnerung und erklärte in der „Ansprache an italienische Hebammen“ 1951: „Der Gnadenstand ist für das Heil absolut notwendig: ohne ihn kann das übernatürliche Glück, die glückselige Gottesschau, nicht erlangt werden. Im Erwachsenen kann ein Akt der Liebe ausreichen, um ihm die heiligende Gnade zu erlangen und Ersatz zu bieten für die fehlende Taufe; noch ungeborenen oder gerade geborenen Kindern steht dieser Weg nicht offen“.⁵⁹ Diese Aussage gab unter Theologen Anlass zu einer erneuerten Reflexion über die Verfassung von Kindern im Hinblick auf den Empfang der göttlichen Gnade, die Möglichkeit einer außersakramentalen Gleichgestaltung mit Christus und die mütterliche Vermittlung der Kirche.

30. Unter den debattierten Fragen, die für dieses Thema von Belang sind, muss ebenso notwendig auch die Frage der Ungeschuldetheit der übernatürlichen Ordnung festgehalten werden. Vor dem II. Vatikanischen Konzil, unter anderen Umständen und im Hinblick auf andere Fragen, hatte Pius XII. dies der Kirche energisch ins Bewusstsein gerufen, indem er erklärte, man zerstöre die Ungeschuldetheit der übernatürlichen Ordnung, wenn man behauptet, Gott könne keine intelligenten Lebewesen schaffen, ohne sie auf die glückselige Schau hinzuordnen und dazu zu berufen.⁶⁰ Die Güte und Gerechtigkeit Gottes bedeuten nicht, dass die Gnade notwendig oder „automatisch“ gegeben wird. Von dieser Zeit an umfasste unter den Theologen das Nachdenken über das Schicksal ungetaufter Kinder nun eine erneuerte Erwägung der absoluten Ungeschuldetheit der Gnade und der Hinordnung aller menschlichen Lebewesen auf Christus und auf die Erlösung, die er für uns errungen hat.

31. Ohne direkt auf die Frage nach dem Schicksal der ungetauften Kinder zu antworten, wies das II. Vatikanische Konzil viele Wege, um die theologische Reflexion zu leiten. Dieses Konzil ruft wiederholt die Universalität von Gottes Heilswillen in Erinnerung, der sich auf alle Menschen erstreckt (1 Tim 2,4).⁶¹ Alle „haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen“ (NA 1, vgl. LG 16). In einem spezifischeren Sinne legt die Konstitution *Gaudium et Spes* eine Konzeption des menschlichen Lebens vor, das in der Würde des Menschen gründet, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und ruft in Erinnerung: „Der vorherrschende Grund der menschlichen Würde besteht in der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott“. Das Konzil erläutert: „Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her eingeladen“ (GS 19). Dieselbe Konstitution verkündet mit Nachdruck, dass nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes Licht auf das Geheimnis des Menschen fällt. Außerdem findet sich hier die berühmte Äußerung des Konzils, das feststellt: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22). Obwohl das Konzil diese Lehre nicht ausdrücklich auf

ungetauft verstorbene Kinder anwandte, haben diese Abschnitte einen Weg eröffnet, um eine Erklärung für die Hoffnung zu ihren Gunsten zu geben.⁶²

1.7 Fragen hermeneutischer Natur

32. Das Studium der Geschichte zeigt eine Entwicklung und Entfaltung der katholischen Lehre bezüglich des Schicksals der ungetauft verstorbenen Kinder. Diese Fortentwicklung betrifft einige grundlegende Prinzipien der Lehre, die bestehen bleiben, und einige sekundäre Elemente von unterschiedlichem Wert. In der Tat teilt uns die Offenbarung nicht direkt in expliziter Form ein Wissen von Gottes Plan für ungetaufte Kinder mit, doch sie erleuchtet die Kirche bei der Betrachtung der Glaubensprinzipien, die sie in ihrem Denken und Handeln leiten müssen. Eine theologische Lektüre der Geschichte der katholischen Lehre bis zum Vatikanum II zeigt insbesondere, dass drei Hauptaussagen, die zum Glauben der Kirche gehören, im Kern der Frage des Geschicks ungetaufter Kinder aufscheinen. (a) Gott will, dass alle Menschen gerettet werden. (b) Diese Rettung wird nur durch die Teilhabe am Paschamysterium Christi gegeben, d.h. durch die Taufe zur Vergebung der Sünden, sei es auf sakramentale oder auf andere Weise. Menschliche Wesen, einschließlich der Kinder, können außerhalb der Gnade Christi, die ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, nicht gerettet werden. (c) Ohne durch die erlösende Gnade von der Ursünde befreit zu sein, werden Kinder nicht in das Reich Gottes eingehen.

33. Die Geschichte der Theologie und der lehramtlichen Dokumente zeigt insbesondere eine Entwicklung der Weise, wie der universale Heilswille Gottes verstanden wird. Die theologische Tradition der Vergangenheit (Antike, Mittelalter, beginnende Neuzeit), insbesondere die augustinische Tradition, könnte im Vergleich zu modernen theologischen Entwicklungen als eine „restriktive“ Vorstellung der Universalität von Gottes Heilswillen erscheinen.⁶³ In der theologischen Forschung ist die Wahrnehmung des göttlichen Willens zur Rettung als „quantitativ“ universal relativ neu. Auf der Ebene des Lehramts wurde diese weiter gefasste Wahrnehmung zunehmend bestätigt. Ohne eine genaue Datierung zu versuchen, kann man beobachten, dass sie sehr klar im 19. Jahrhundert auftaucht, besonders in der Lehre von Pius IX. über die mögliche Rettung derer, die – ohne Schuld auf ihrer Seite – vom katholischen Glauben nichts wussten: diejenigen, die „ein sittlich gutes und rechtes Leben führen, können durch das Wirken der Kraft des göttlichen Lichtes und der göttlichen Gnade das ewige Leben erlangen, da Gott, der die Gesinnungen, Herzen, Gedanken und Eigenschaften aller völlig durchschaut, erforscht und erkennt, in seiner höchsten Güte und Milde keineswegs duldet, dass irgendjemand mit ewigen Qualen bestraft werde, der nicht die Strafwürdigkeit einer willentlichen Schuld besitzt“.⁶⁴ Diese Integration und Reifung der katholischen Lehre gab inzwischen Anlass zu einer erneuerten Reflexion über die möglichen Heilswege für ungetaufte Kinder.

34. In der Tradition der Kirche war die Aussage, dass ungetauft verstorbene Kinder der glückseligen Schau beraubt sind, für lange Zeit „allgemeine Lehre“. Diese allgemeine Lehre folgte einem bestimmten Weg zur Versöhnung der empfangenen Prinzipien der Offenbarung, sie besaß jedoch nicht die Gewissheit eines Glaubensartikels oder dieselbe Gewissheit wie andere Aussagen, deren Ablehnung der Leugnung eines göttlich geoffenbarten Dogmas oder einer durch einen definitiven Akt des Lehramts proklamierten Lehre gleichgekommen wäre. Das Studium der Geschichte des Nachdenkens der Kirche über dieses Thema zeigt, dass notwendig Unterscheidungen getroffen werden müssen. In dieser Zusammenfassung unterscheiden wir erstens Glaubensartikel und was zum Glauben hinzugehört; zweitens allgemeine Lehre; und drittens theologische Meinung.

35. a) Die pelagianische Lehre im Hinblick auf den Zugang ungetaufter Kinder zum „ewigen Leben“ muss als entgegengesetzt zum katholischen Glauben betrachtet werden.

36. b) Die Aussage: „die Strafe für die Ursünde ist der Verlust der glückseligen Schau“, wie sie von Innozenz III. formuliert wurde⁶⁵, gehört zum Glauben. Die Ursünde ist von sich aus ein Hindernis für die glückselige Schau. Die Gnade ist notwendig, um von der Ursünde gereinigt und zur Gemeinschaft mit Gott erhoben zu werden; so wird man fähig, in das ewige Leben einzugehen und sich der Gottesschau zu erfreuen. Historisch betrachtet bezog die allgemeine Lehre diese Aussage auf das Geschick der ungetauften Kinder und folgerte, dass diesen Kindern die glückselige Schau fehlt. Doch die Lehre von Papst Innozenz in ihrem Glaubensgehalt bedeutet nicht notwendig, dass Kinder, die ohne sakramentale Taufe sterben, von der Gnade ausgeschlossen und zum Verlust der glückseligen Schau verdammt sind; sie gestattet uns zu hoffen, dass Gott, der will, dass alle retten werden, irgendein gnädiges Heilmittel für ihre Reinigung von der Ursünde und ihren Zugang zur glückseligen Schau bereitstellt.

37. c) In den lehramtlichen Dokumenten des Mittelalters muss die Erwähnung „unterschiedlicher Strafen“ für diejenigen, die in aktuellen Todsünden oder die mit der Ursünde allein sterben („Die Seelen derer aber, die in einer Todsünde oder die allein mit der Ursünde verscheiden, steigen alsbald in die Hölle hinab, werden jedoch mit unterschiedlichen Strafen bestraft“)⁶⁶, gemäß der allgemeinen Lehre der Zeit interpretiert werden. Historisch gesehen wurden diese Aussagen sicherlich auf ungetaufte Kinder angewandt, mit dem Ergebnis, dass diese Kinder die Strafe für die Ursünde erleiden. Es muss jedoch in einer allgemeinen Weise beachtet werden, dass im Brennpunkt dieser kirchlichen Erklärungen nicht der Verlust des Heils für ungetaufte Kinder steht, sondern die Unmittelbarkeit des partikularen Gerichts nach dem Tod und die Zuordnung der Seelen zum Himmel oder zur Hölle. Diese lehramtlichen Stellungnahmen verpflichten uns nicht zu denken, dass diese Kinder notwendigerweise mit der Ursünde sterben, so dass es keinen Weg zur Rettung für sie gäbe.

38. d) Die Bulle „Auctorem fidei“ Papst Pius' VI. ist nicht eine dogmatische Definition der Existenz des Limbus: Die päpstliche Bulle beschränkt sich darauf, die jansenistische Beschuldigung zurückzuweisen, der „Limbus“, wie scholastische Theologen ihn lehrten, sei identisch mit dem „ewigen Leben“, das die alten Pelagianer ungetauften Kindern versprochen hatten. Pius VI. verurteilte die Jansenisten nicht, weil sie den Limbus leugneten, sondern weil sie behaupteten, die Verteidiger des Limbus würden sich der Häresie des Pelagius schuldig machen. Indem die Freiheit der katholischen Schulen zur Vorlage verschiedener Lösungen über das Geschick der ungetauften Kinder beibehalten wurde, verteidigte der Heilige Stuhl die allgemeine Lehre als eine annehmbare und legitime Option, ohne sie festzuschreiben.

39. e) Die „Ansprache an italienische Hebammen“⁶⁷ von Pius XII. hält fest, dass es außerhalb der Taufe „keinen anderen Weg zur Mitteilung des [übernatürlichen] Lebens an das Kind, das noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangt ist“, gibt, und bringt den Glauben der Kirche in Bezug auf die Notwendigkeit der Gnade zur Erlangung der glückseligen Schau sowie in Bezug auf die Notwendigkeit der Taufe als Mittel zum Empfang solcher Gnade zum Ausdruck.⁶⁸ Die Präzisierung, dass kleine Kinder (anders als Erwachsene) nicht fähig sind, im eigenen Namen zu handeln, d.h. unfähig sind zu einem vernünftigen und freien Akt, der als „Ersatz für die Taufe“ gelten könnte, stellte keine Erklärung zum Inhalt der gängigen theologischen Theorien dar und verbot die theologische Suche nach anderen Heilswegen nicht. Pius XII. erinnerte eher an die Grenzen, innerhalb derer die Debatte stattzufinden hat,

und bekräftigte erneut mit Festigkeit die moralische Verpflichtung, Kindern in Todesgefahr die Taufe zukommen zu lassen.

40. Fassen wir zusammen: Die Aussage, dass ohne Taufe verstorbene Kinder den Verlust der glückseligen Schau erleiden, war lange die allgemeine Lehre der Kirche, die vom Glauben der Kirche unterschieden werden muss. Was die Theorie angeht, dass der Verlust der glückseligen Schau die alleinige Strafe dieser Kinder darstellt, unter Ausschluss jeglicher anderen Strafe, so ist das eine theologische Meinung, ungeachtet ihrer langen Anerkennung im Westen. Die besondere theologische These über ein „natürliches Glück“, das manchmal diesen Kindern zugeschrieben wurde, stellt ebenfalls eine theologische Meinung dar.

41. Neben der Theorie des Limbus (die eine mögliche theologische Meinung bleibt) kann es daher andere Wege geben, die in der Schrift gegründeten Prinzipien des Glaubens miteinander in Einklang zu bringen und zu wahren: die Erschaffung des Menschen in Christus und seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott; der universale Heilswille Gottes; die Weitergabe und die Folgen der Ursünde; die Notwendigkeit der Gnade, um in das Reich Gottes einzugehen und die Gottesschau zu erlangen; die Einzigkeit und Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi; und die Notwendigkeit der Taufe zum Heil. Diese anderen Wege kommen nicht zustande, indem die Prinzipien des Glaubens abgeändert oder hypothetische Theorien ausgearbeitet werden; sie versuchen eher, unter Leitung des kirchlichen Lehramtes die Prinzipien des Glaubens in Einklang zu bringen und kohärent zu versöhnen und dabei Gottes universalem Heilswillen und der Solidarität in Christus (vgl. GS 22) mehr Gewicht zu geben, um Rechenschaft für die Hoffnung abzulegen, dass ohne Taufe verstorbene Kinder sich des ewigen Lebens in der glückseligen Schau erfreuen könnten. Hält man sich an das methodologische Prinzip, dass das weniger Bekannte im Licht des besser Bekannten untersucht werden muss, so zeigt sich, dass der Ausgangspunkt für das Nachdenken über das Schicksal dieser Kinder der Heilswille Gottes, die Mittlerschaft Christi und die Gabe des Heiligen Geistes sein sollten sowie eine Erwägung der Lage von Kindern, die die Taufe empfangen und gerettet werden durch das Handeln der Kirche im Namen Christi. Das Schicksal ungetaufter Kinder bleibt jedoch ein Grenzfall der theologischen Untersuchung: die Theologen sollten die apophatische Perspektive der griechischen Väter im Sinn behalten.

2. *Inquirere Vias Domini:* Auf der Suche nach einem Verstehen der Wege Gottes. Theologische Prinzipien

42. Da für das behandelte Thema keine ausdrückliche Antwort in der Offenbarung direkt verfügbar ist, insofern sie in der Heiligen Schrift und in der Tradition zum Ausdruck kommt, müssen die katholischen Gläubigen auf bestimmte zugrundeliegende theologische Prinzipien zurückgreifen, die die Kirche, insbesondere das Lehramt als Hüter des *Depositum fidei*, unter dem Beistand des Heiligen Geistes formuliert hat. Das II. Vatikanum bekräftigt, „dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11). Kein Mensch kann sich endgültig selbst retten. Nur Gott hat die Macht, alle Menschen durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu retten. Diese grundlegende Wahrheit (der „absoluten Notwendigkeit“ von Gottes rettendem Handeln an den Menschen) entfaltet sich in der Geschichte durch die Vermittlung der Kirche und ihren sakramentalen Dienst. Es gibt folglich eine „Notwendigkeit“ absteigender Ordnung. Der *ordo tractandi*, den wir hier übernehmen, folgt dem *ordo salutis*, mit einer Ausnahme: wir haben die anthropologische Dimension zwischen der trinitarischen und der ekklesiologischen-

sakramentalen Dimension eingefügt.

2.1 Der universale Heilswille Gottes, insofern er sich durch die einzige Mittlerschaft Jesu Christi im Heiligen Geist verwirklicht

43. Im Kontext der Diskussion über das Schicksal der ohne Taufe sterbenden Kinder ist das Geheimnis des universalen Heilswillens Gottes ein grundlegendes und zentrales Prinzip. Die Tiefe dieses Geheimnisses spiegelt sich in dem Paradox der göttlichen Liebe, die sich zugleich als universal und als bevorzugend erweist.

44. Im Alten Testament wird Gott der Retter des Volkes Israel genannt (vgl. *Ex* 6,6; *Deut* 7,8; 13,5; 32,15; 33,29; *Jes* 41,14; 43,14; 44,24; *Ps* 78; 1 *Makk* 4,30). Doch diese bevorzugende Liebe zu Israel steht in einem universalen Rahmen, der sich auf Einzelpersonen (vgl. 2 *Sam* 22,18.44.49; *Ps* 25,5; 27,1) und auf alle Menschen bezieht: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen“ (*Weish* 11,24). Durch Israel werden die Heidenvölker Rettung finden (vgl. *Jes* 2,1–4; 42,1; 60,1–14). „Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht“ (*Jes* 49,6).

45. Diese bevorzugende und universale Liebe Gottes ist in einzigartiger und exemplarischer Gestalt verflochten und verwirklicht in Jesus Christus, dem einzigen Retter aller (vgl. *Apg* 4,12), doch im einzelnen von jedem, der niedrig oder gering wird (*tapeinôsei*) wie die „Kleinen“. Als einer, der sanftmütig und demütig von Herzen ist (vgl. *Mt* 11,29), steht Jesus zu ihnen in der Tat in einer geheimnisvollen Verbundenheit und Solidarität (vgl. *Mt* 18,3–5; 10,40–42; 25,40.45). Nach der Aussage Jesu ist die Sorge für diese Kleinen den Engeln Gottes anvertraut (vgl. *Mt* 18,3–5). „So will auch euer himmlischer Vater nicht, dass eines von diesen Kleinen verlorengelange“ (*Mt* 18,14). Das Geheimnis seines Willens ist nach dem Wohlgefallen des Vaters⁶⁹ durch den Sohn offenbart⁷⁰ und ausgespendet durch die Gabe des Heiligen Geistes.⁷¹

46. Die Universalität des Heilswillens Gottes, des Vaters, verwirklicht durch die einzige und universale Mittlerschaft seines Sohnes Jesus Christus, ist kraftvoll ausgedrückt im ersten Timotheusbrief: „Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will (*thelei*), dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit“ (1 *Tim* 2,3–6). Die nachdrückliche Wiederholung von „alle“ (VV 1.4.6) und die Rechtfertigung der Universalität auf der Grundlage der Einzigkeit Gottes und seines Mittlers, der selbst ein Mensch ist, deutet darauf hin, dass niemand von der Universalität dieses Heilswillens ausgeschlossen ist. Insofern er Gegenstand des Gebetes ist (vgl. 1 *Tim* 2,1), bezieht sich der Heilswille (*thelèma*) auf einen Willen, dem es auf Seiten Gottes ernst ist, dem jedoch bisweilen die Menschen widerstehen.⁷² Daher müssen wir zu unserem Vater im Himmel beten, dass sein Wille (*thelèma*) geschehe, wie im Himmel, so auf Erden (vgl. *Mt* 6,10).

47. Das Geheimnis dieses Willens, das Paulus als „dem allergeringsten unter allen Heiligen“ (*Eph* 3,8–9) offenbart ist, hat seine Wurzeln im Plan des Vaters, seinen Sohn nicht nur zum „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (*Röm* 8,29) zu machen, sondern darüber hinaus zum „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung [...] [und] der Toten“ (*Kol* 1,15.18). Diese Offenbarung erlaubt uns, in der Mittlerschaft des Sohnes universale und kosmische Dimensionen zu entdecken, die alle Spaltungen überwinden (vgl. GS 13). Im Hinblick auf die Universalität der Menschheit übersteigt die Mittlerschaft des Sohnes (a) die

verschiedenen kulturellen, sozialen und geschlechtsspezifischen Spaltungen: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“ (*Gal 3,28*); und (b) die durch die Sünde bedingten Spaltungen, sowohl die inneren (vgl. *Röm 7*) als auch die interpersonalen (vgl. *Eph 2,14*): „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden“ (*Röm 5,19*). Im Hinblick auf die kosmischen Spaltungen erklärt Paulus: „Denn in ihm hat es der ganzen Fülle [Gottes] gefallen zu wohnen und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen, indem er Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut“ (*Kol 1,19–20*). Beide Dimensionen werden im Brief an die Epheser (1,7–10) zusammengebracht: „In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Übertretungen [...] gemäß seinem Ratschluss, den er sich vorgenommen hatte [...], in Christus alles in ihm zusammenzuführen, was im Himmel und auf Erden ist“.

48. Sicherlich sehen wir noch nicht die Erfüllung dieses Heilsgeheimnisses, „denn auf Hoffnung hin sind wir gerettet“ (*Röm 8,24*). Der Heilige Geist bezeugt in der Tat, dass das Heil noch nicht verwirklicht ist, und ermutigt gleichzeitig die Christen, für die endgültige Auferstehung zu beten und zu hoffen: „Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag mitseufzt und mit in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, die wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in uns und erwarten die Sohnschaft, die Erlösung unseres Leibes [...] So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (*Röm 8,22f.26*). Das Seufzen des Geistes hilft nicht nur unseren Gebeten, sondern umfasst sozusagen die Leiden aller Erwachsenen, aller Kinder, der ganzen Schöpfung.⁷³

49. So stellt die Synode von Quiercy (853) fest: „Der allmächtige Gott ‚will, dass alle Menschen‘ ohne Ausnahme ‚gerettet werden‘ [*1 Tim 2,4*]; gleichwohl werden nicht alle gerettet. Dass aber manche gerettet werden, ist das Geschenk dessen, der rettet; dass aber manche zugrunde gehen, ist die Schuld derer, die zugrunde gehen“.⁷⁴ Die Synode arbeitet die positiven Gehalte dieser Feststellung im Hinblick auf die universale Solidarität aller im Geheimnis Jesu Christi heraus und fügt hinzu: „So wie es keinen Menschen gibt, gegeben hat oder geben wird, dessen Natur nicht in ihm [unserem Herrn Jesus Christus] angenommen war, so gibt es keinen Menschen, hat es keinen gegeben und wird es keinen geben, für den er nicht gelitten hat; gleichwohl werden [faktisch] nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst“.⁷⁵

50. Diese christozentrische Überzeugung fand in der gesamten katholischen Tradition Ausdruck. Irenäus zum Beispiel zitiert den paulinischen Text und stellt fest, dass Christus wiederkommen wird, „um alles in ihm zusammenzuführen“ (*Eph 1,10*), und dass jedes Knie im Himmel und auf Erden sich vor ihm beugen und jede Zunge bekennen soll: Jesus Christus ist der Herr.⁷⁶ Thomas von Aquin seinerseits stützt sich ebenfalls auf den paulinischen Text und kommt zu folgender Aussage: „Christus allein ist der vollkommene Mittler zwischen Gott und den Menschen, denn er hat durch seinen menschlichen Tod das Menschengeschlecht mit Gott versöhnt“.⁷⁷

51. Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils zitieren nicht nur den paulinischen Text in seinem vollen Umfang (vgl. LG 60; AG 7), sondern beziehen sich auf ihn (vgl. LG 49) und benutzen außerdem wiederholt die Bezeichnung „einziger Mittler Christus“ (*Unicus Mediator Christus*: LG 8; 14; 62). Diese Kernaussage christologischen Glaubens findet auch Ausdruck in dem postkonziliaren päpstlichen Lehramt: „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (*Apg*

4,10.12). Diese Aussage hat universale Bedeutung, weil für alle [...] das Heil nur von Jesus Christus kommen kann“.⁷⁸

52. Die Erklärung *Dominus Iesus* fasst die katholische Überzeugung und Haltung zu der Frage knapp zusammen: „Es ist deshalb als Wahrheit des katholischen Glaubens fest zu glauben, dass der universale Heilswille des einen und dreifaltigen Gottes ein für allemal im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes angeboten und Wirklichkeit geworden ist“.⁷⁹

2.2 Die Universalität der Sünde und die universale Erlösungsbedürftigkeit

53. Der universale Heilswille Gottes durch Jesus Christus, in einer geheimnisvollen Beziehung zur Kirche, richtet sich auf alle Menschen, die nach dem Glauben der Kirche Sünder und der Erlösung bedürftig sind. Schon im Alten Testament ist die alles beherrschende Natur der menschlichen Sünde in fast jedem Buch erwähnt. Das Buch Genesis sagt aus, dass die Sünde ihren Ursprung nicht in Gott nahm, sondern in den Menschen, da Gott alles erschaffen hat und sah, dass es gut war (vgl. *Gen* 1,31). Von dem Augenblick an, als das Menschengeschlecht sich auf Erden zu vermehren begann, hatte Gott mit der Sündhaftigkeit der Menschheit zu rechnen: „Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war“. Ja, „es reute den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben“, und er ordnete eine Flut an, um alle Lebewesen zu zerstören, außer Noah, der in seinen Augen Gnade fand (vgl. *Gen* 6,5–7). Doch selbst die Flut änderte nichts an der menschlichen Neigung zur Sünde: „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen, denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an“ (*Gen* 8,21). Die Verfasser des Alten Testaments sind überzeugt, dass die Sünde in der Menschheit tief eingewurzelt ist und sie durchdringt (vgl. *Spr* 20,9; *Koh* 7,20.29). Daher die häufigen Bitten um Gottes Nachsicht, etwa in Psalm 143,2: „Geh mit deinem Knecht nicht ins Gericht, denn keiner, der lebt, ist gerecht vor dir“, oder in dem Gebet Salomos: „Wenn sie gegen dich sündigen – es gibt ja niemanden, der nicht sündigt – [...] wenn sie sich zu dir bekehren aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele [...] dann höre im Himmel, der Stätte, wo du thronst, ihr Beten [...] und verzeih deinem Volk, was es gegen dich gesündigt hat“ (1 *Kön* 8,46–50). Einige Texte sprechen über die Sündhaftigkeit von Geburt an. Der Psalmist sagt: „Denn ich bin in Schuld geboren, in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“ (*Ps* 51,7). Und die Aussage des Eliphaz „Was ist der Mensch, dass er rein wäre, der vom Weib Geborene, dass er im Recht sein könnte?“ (*Ijob* 15,14; vgl. 25,4) steht in Übereinstimmung mit Ijobs eigenen Überzeugungen (vgl. *Ijob* 14,1.4) und anderen biblischen Autoren (vgl. *Ps* 58,3; *Jes* 48,8). In der Weisheitsliteratur gibt es sogar eine anfanghafte Reflexion über die Auswirkungen der Sünde der Stammeltern, Adam und Eva, auf die gesamte Menschheit: „Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören“ (*Weish* 2,24). „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (*Sir* 25,24).⁸⁰

54. Für Paulus findet die Universalität der durch Jesus Christus gebrachten Erlösung ihren Gegenpart in der Universalität der Sünde. Wenn Paulus in seinem Brief an die Römer feststellt, „dass alle, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde stehen“ (*Röm* 3,9)⁸¹ und dass niemand von diesem universalen Urteil ausgenommen werden kann, begründet er dies natürlich mit der Schrift: „wie es in der Schrift heißt: Es gibt keinen, der gerecht ist, auch nicht einen; es gibt keinen Verständigen, keinen, der Gott sucht. Alle sind abtrünnig geworden, alle miteinander taugen nichts. Keiner tut Gutes, auch nicht ein einziger“ (*Röm* 3,10–12 zitiert *Koh* 7,20 und *Ps* 14,1–3, der identisch ist mit *Ps* 53,1–3). Auf der einen Seite

sind alle Menschen Sünder und müssen befreit werden durch die erlösende Kraft von Tod und Auferstehung Jesu Christi, des neuen Adam. Nicht die Werke des Gesetzes, sondern nur der Glaube an Jesus Christus kann die Menschheit retten, Juden wie Heiden. Auf der anderen Seite ist die sündhafte Verfassung der Menschheit verbunden mit der Sünde des ersten Menschen, Adam. Diese Solidarität mit dem ersten Menschen, Adam, ist in zwei paulinischen Texten ausgedrückt: 1 Kor 15,21 und insbesondere Röm 5,12: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil [griech. *eph' hō*; andere mögliche Übersetzung: ‚auf deren Grundlage‘ oder ‚mit der Folge dass‘⁸²] alle sündigten“. In dieser verkürzten Sprechweise (Anakoluth) wird die Erstursächlichkeit für die sündhafte und sterbliche Verfassung der Menschheit Adam zugeschrieben, unabhängig davon, wie man den Ausdruck *eph' hō* versteht. Die universale Ursächlichkeit der Sünde Adams wird vorausgesetzt in Röm 5,15a.16a.17a.18a and klar ausgesprochen in 5,19a: „durch den Ungehorsam des einen Menschen sind wir zu Sündern geworden“. Paulus erklärt jedoch nie, wie Adams Sünde übertragen wird. Gegen die Ansicht des Pelagius, Adam habe die Menschheit durch sein schlechtes Beispiel beeinflusst, wandte Augustinus ein, dass Adams Sünde durch Fortpflanzung oder Vererbung übertragen wurde, und schuf so den klassischen Ausdruck der Lehre von der „Erbsünde“.⁸³ Unter dem Einfluss des Augustinus interpretierte die westliche Kirche fast einmütig Röm 5,12 im Sinne einer ererbten „Sünde“.⁸⁴

55. Daran anschließend definierte das Konzil von Trient in seiner 5. Sitzung (1546): „Wer behauptet, die Übertretung Adams habe nur ihm und nicht seiner Nachkommenschaft geschadet, die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er verloren hat, habe er nur für sich und nicht auch für uns verloren; oder er habe, befleckt durch die Sünde des Ungehorsams, ‚nur den Tod‘ und die Strafen ‚des Leibes auf das ganze menschliche Geschlecht übertragen, nicht aber auch die Sünde, die der Tod der Seele ist‘: der sei mit dem Anathema belegt, ‚da er dem Apostel widerspricht, der sagt: <Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ging der Tod auf alle Menschen über; in ihm haben alle gesündigt> [Röm 5,12 Vulg.]“.⁸⁵

56. Im Katechismus der Katholischen Kirche heißt es: „Die Lehre von der Erbsünde [oder Ursünde] ist gewissermaßen die ‚Kehrseite‘ der frohen Botschaft, dass Jesus der Retter aller Menschen ist, dass alle des Heils bedürfen und dass das Heil dank Christus allen angeboten wird. Die Kirche, die den ‚Sinn Christi‘ hat, ist sich klar bewusst, dass man nicht an der Offenbarung der Erbsünde rühren kann, ohne das Mysterium Christi anzutasten“.⁸⁶

2.3 Die Notwendigkeit der Kirche

57. Die katholische Tradition hat beständig daran festgehalten, dass die Kirche als historische Vermittlung des Erlösungswerkes Jesu Christi notwendig ist. Diese Überzeugung fand ihre klassische Gestalt in dem Ausspruch des hl. Cyprian: „Außerhalb der Kirche kein Heil“ (*Salus extra ecclesiam non est*).⁸⁷ Das II. Vatikanische Konzil nahm diese Überzeugung des Glaubens wieder auf: „Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie [die Heilige Synode], dass diese pilgernde Kirche zum Heil notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat [vgl. Mk 16,16; Joh 3,5], hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten“ (LG 14). Das Konzil legte das Geheimnis der Kirche ausführlich dar:

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen“ (LG 8). „Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,6), hat er [Christus] seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht“ (LG 48). Auffallend ist in diesen Zitaten die universale Reichweite der Mittlerrolle der Kirche beim Ausspenden von Gottes Heil: „Einheit der ganzen *Menschheit*“, „Heilsfrucht für *die* [alle] *Menschen*“, „*allumfassendes* Heilssakrament“.

58. Angesichts neuer Probleme und Situationen sowie angesichts einer exklusiven Interpretation des Ausspruchs „*salus extra ecclesiam non est*“⁸⁸ hat das Lehramt in jüngster Zeit ein differenzierteres Verständnis der Weise, wie die rettende Beziehung zur Kirche verwirklicht werden kann, geäußert. Die Ansprache Papst Pius' IX. *Singulari quadam* (1854) nennt klar die Fragen, um die es geht: „Selbstverständlich muss als Glaubensgut festgehalten werden, dass außerhalb der Apostolischen Römischen Kirche niemand gerettet werden kann, dass die Kirche die einzige Arche der Rettung ist und dass jeder, der darin nicht eintritt, in der Sintflut umkommen wird. Auf der anderen Seite muss ebenso als gewiss festgehalten werden, dass jene, die in Unwissenheit über die wahre Religion leben, falls eine solche Unwissenheit unüberwindlich ist, sich in den Augen des Herrn keinerlei Schuld zuziehen“.⁸⁹

59. Der Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston (1949) bietet weitere Klärungen. „Damit jemand das ewige Heil erlangt, wird nicht immer erfordert, dass er tatsächlich (*reapse*) der Kirche als Glied einverleibt wird, sondern mindestens das wird verlangt, dass er ebendieser durch Wunsch und Verlangen (*voto et desiderio*) anhängt. Dieser Wunsch muss jedoch nicht immer ausdrücklich sein, wie es bei den Katechumenen der Fall ist, sondern wenn ein Mensch an unüberwindlicher Unkenntnis leidet, nimmt Gott auch den einschussweisen Wunsch an, der mit einem solchen Namen bezeichnet wird, weil er in jener guten Verfassung der Seele enthalten ist, durch die der Mensch will, dass sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig sei“.⁹⁰

60. So findet der universale Heilswille Gottes, verwirklicht durch Jesus Christus im Heiligen Geist, unter Einschluss der Kirche als des universalen Heilssakraments, im II. Vatikanum Ausdruck: „Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind“ (LG 13). Dass sich die einzige und universale Mittlerschaft Jesu Christi im Kontext einer Beziehung zur Kirche verwirklicht, wird außerdem durch das postkonziliare päpstliche Lehramt wiederholt. Wo die Enzyklika *Redemptoris Missio* von denen spricht, die nicht die Gelegenheit hatten, die Offenbarung des Evangeliums kennenzulernen oder anzunehmen, sagt sie – sogar für diesen Fall – folgendes: „Das Heil ist in Christus zugänglich kraft der Gnade, die [...] eine geheimnisvolle Beziehung zur Kirche hat“.⁹¹

2.4 Die Notwendigkeit der sakramentalen Taufe

61. Der Wille Gottes des Vaters richtet sich darauf, alle Menschen Christus gleichzugestalten durch den Heiligen Geist, der sie verwandelt und bevollmächtigt durch seine Gnade. Im Normalfall erfolgt diese Gleichgestaltung mit Jesus Christus durch die sakramentale Taufe, durch die man Christus gleichförmig wird, den Heiligen Geist empfängt, von der Sünde

befreit und der Kirche eingegliedert wird.

62. Die zahlreichen Taufaussagen im Neuen Testament bringen in ihrer Vielfalt die verschiedenen Dimensionen der Bedeutung der Taufe zum Ausdruck, wie sie durch die frühe christliche Gemeinschaft verstanden wurde. An erster Stelle wird die Taufe bezeichnet als Vergebung der Sünden, als Reinigungsbad (vgl. *Eph* 5,26) oder als Besprengung, die das Herz von einem schlechten Gewissen reinigt (vgl. *Hebr* 10,22; *1 Petr* 3,21). „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (*Apg* 2,38; vgl. *Apg* 22,16). Die Getauften werden auf diese Weise Jesus Christus gleichgestaltet: „Mitbegraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus von den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln“ (*Röm* 6,4).

63. Wiederholt wird außerdem auf die Aktivität des Heiligen Geistes im Zusammenhang mit der Taufe Bezug genommen (vgl. *Tit* 3,5). Es ist der Glaube der Kirche, dass der Heilige Geist mit der Taufe verliehen wird (vgl. *1 Kor* 6,11; *Tit* 3,5; *Joh* 3,5). Der auferstandene Christus ist am Werk durch seinen Geist, der uns zu Kindern Gottes macht (vgl. *Röm* 8,14), die Gott voll Vertrauen Vater nennen (vgl. *Gal* 4,6).

64. Schließlich gibt es die Aussagen darüber, dass man durch die Taufe dem Volk Gottes „hinzugefügt“ wird, dass man getauft wird „in einen Leib“. Die Taufe führt zur Eingliederung der menschlichen Person in das Volk Gottes, den Leib Christi und den geistlichen Tempel. Paulus spricht vom „Getauftsein zu einem Leib“ (*1 Kor* 12,13), Lukas seinerseits vom „Hinzugefügtwerden“ zur Kirche durch die Taufe (*Apg* 2,41). Durch die Taufe ist der Gläubige nicht nur ein Individuum, sondern wird ein Mitglied im Volk Gottes. Er oder sie wird Glied der Kirche, die Petrus „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein Volk, das sein [Gottes] besonderes Eigentum wurde“ nennt (*1 Petr* 2,9).

65. Die Tradition der Spendung der sakramentalen Taufe erstreckt sich auf alle, sogar auf Kinder. Unter den neutestamentlichen Zeugnissen für die christliche Taufe im Buch der Apostelgeschichte gibt es Beispiele von Taufen ganzer „Häuser“ (vgl. *Apg* 16,15.33; 18,8), die vermutlich Kinder einschlossen. Die alte Praxis der Kindertaufe⁹², gebilligt durch die Kirchenväter und das Lehramt der Kirche, ist als wesentlicher Teil des Glaubensverständnisses der katholischen Kirche anerkannt. Das Konzil von Trient bekräftigt: „Nach der Überlieferung der Apostel werden ‚auch kleine Kinder, die bis dahin von sich aus noch keine Sünde begehen konnten, deshalb wahrhaft zur Vergebung der Sünden getauft, damit in ihnen durch Wiedergeburt gereinigt werde, was sie sich durch Geburt zugezogen haben‘. ‚Denn wer nicht aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen‘ [*Joh* 3,5]“.⁹³

66. Die Notwendigkeit des Taufsakraments wird als integraler Bestandteil des christlichen Glaubensverständnisses verkündigt und bezeugt. Auf der Grundlage des Gebots, das sich in *Mt* 28,19f. und *Mk* 16,15 findet, sowie der in *Joh* 3,5 festgehaltenen Anordnung⁹⁴ hat die christliche Gemeinschaft seit frühester Zeit an die Notwendigkeit der Taufe für das Heil geglaubt. Die Kirche erachtet die sakramentale Taufe insofern als notwendig, als sie das normale Mittel darstellt, das Jesus Christus zur Gleichgestaltung der Menschen mit sich selbst eingesetzt hat; sie hat jedoch nie die „absolute Notwendigkeit“ der sakramentalen Taufe für das Heil gelehrt; es gibt andere Wege, auf denen die Gleichgestaltung mit Christus verwirklicht werden kann. Schon in der frühen christlichen Gemeinschaft war das Martyrium, die „Bluttaufe“, als Ersatz für die sakramentale Taufe anerkannt. Weiterhin gab

es eine Anerkennung für die Begierdetaufe. In dieser Hinsicht sind die Worte des Thomas von Aquin treffend: „Das Sakrament der Taufe kann in zweifacher Weise jemandem fehlen. Erstens der Wirklichkeit und dem Verlangen nach. So bei denen, die weder getauft sind noch getauft werden wollen [...] Zweitens kann das Sakrament der Taufe jemandem zwar in Wirklichkeit fehlen, nicht aber dem Verlangen nach [...] Ein solcher kann ohne wirkliche Taufe das Heil erlangen wegen der Sehnsucht nach der Taufe“.⁹⁵ Das Konzil von Trient erkennt die „Begierdetaufe“ als Weg an, auf dem man ohne den aktuellen Empfang des Taufsakraments gerechtfertigt werden kann: „Nachdem die Verkündigung des Evangeliums erfolgt ist, kann dieser Übergang [von der Sünde zur Gerechtigkeit] nicht ohne das Bad der Wiedergeburt oder die Sehnsucht danach stattfinden, wie geschrieben steht: ‚Wer nicht aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen [Joh 3,5]‘“.⁹⁶

67. Der christlichen Glaubensaussage über die Notwendigkeit der sakramentalen Taufe für das Heil kann ihre existentielle Bedeutung nicht entzogen werden, indem man sie auf eine bloß theoretische Erklärung reduziert. Andererseits muss Gottes Freiheit gegenüber den von ihm gegebenen Heilmitteln ebenso respektiert werden. Folglich ist jeder Versuch zu vermeiden, die sakramentale Taufe, die Begierdetaufe und die Bluttaufe in einen Gegensatz zueinander zu stellen. Sie sind nur Ausdrücke der schöpferischen Polaritäten innerhalb der Verwirklichung von Gottes universalem Heilswillen zugunsten der Menschheit; darin ist sowohl eine reale Möglichkeit des Heils als auch ein Heilsdialog in Freiheit mit der menschlichen Person eingeschlossen. Genau diese Dynamik treibt die Kirche als universales Heilssakrament an, jeden zur Umkehr, zum Glauben und zur sakramentalen Taufe aufzurufen. Dieser Dialog in der Gnade wird nur hervorgerufen, wenn die menschliche Person existentiell zu einer konkreten Antwort fähig ist – was nicht der Fall ist, wenn es sich um ungetaufte Kinder handelt. Doch was bedeutet das für Kinder, die ohne Taufe sterben?

2.5 Hoffnung und Gebet für das universale Heil

68. Christen sind Menschen der Hoffnung. Sie haben ihre Hoffnung „auf den lebendigen Gott gesetzt, den Retter aller Menschen, besonders der Gläubigen“ (1 *Tim* 4,10). Sie ersehnen glühend, dass alle Menschen, ungetaufte Kinder eingeschlossen, an Gottes Herrlichkeit teilhaben und mit Christus leben könnten (vgl. 1 *Thess* 5,9–11; *Röm* 8,2–5.23–25), im Einklang mit der Empfehlung des Theophylakt: „Wenn Er [unser Gott] alle Menschen gerettet sehen will, dann solltest du das auch wollen und Gott nachahmen“.⁹⁷ Diese christliche Hoffnung ist eine „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (*Röm* 4,18) und geht weit über jede Form menschlicher Hoffnung hinaus. Sie nimmt sich ein Beispiel an Abraham, unserem Vater im Glauben. Abraham setzte großes Vertrauen in die Verheißungen, die Gott ihm gegeben hatte. Er vertraute („hoffte“) auf Gott gegen alle menschliche Evidenz oder Wahrscheinlichkeit („wider alle Hoffnung“). So wagen Christen, selbst wenn sie nicht zu sehen vermögen, wie ungetaufte Kinder gerettet werden können, dennoch zu hoffen, dass Gott diese Kinder in seinem rettenden Erbarmen an sich ziehen wird. Auch sind sie bereit zur Antwort vor jedem, der sie zur Rechenschaft ruft über die Hoffnung, die in ihnen ist (vgl. 1 *Petr* 3,15). Wenn sie Eltern im Schmerz antreffen, weil ihre Kinder vor oder nach der Geburt gestorben sind, ohne getauft worden zu sein, fühlen sie sich gedrängt zu erklären, weshalb deren Hoffnung auf Heil sich auch auf diese Säuglinge oder Kinder erstrecken kann.⁹⁸

69. Christen sind Menschen des Gebets. Sie nehmen sich die Ermahnung des Paulus zu Herzen: „Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung für alle Menschen auf“ (1 *Tim* 2,1). Dieses universale Gebet gründet in der Glaubensüberzeugung,

dass Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 *Tim* 2,4) und dass für seine Schöpfermacht „nichts unmöglich“ ist (*Ijob* 42,2; *Mk* 10,27; 12,24–27; *Lk* 1,37). Dieses Gebet gründet auch in der Hoffnung, dass die ganze Schöpfung schließlich an der Herrlichkeit Gottes teilhaben wird (vgl. *Röm* 8,22–27). Ein solches Gebet liegt auf der gleichen Linie wie die Ermahnung des hl. Johannes Chrysostomos: „Ahmt Gott nach. Wenn er alle gerettet sehen will, dann ist es vernünftig, für alle zu beten“.⁹⁹

3. *Spes orans* – Gründe für die Hoffnung

3.1 Der neue Kontext

70. Die zwei vorausgehenden Kapitel mit ihrer jeweiligen Untersuchung der christlichen Reflexion über das Schicksal der ungetauften Kinder¹⁰⁰ und die theologischen Prinzipien bezüglich dieser Frage¹⁰¹ haben ein Zwielficht aufgezeigt. Einerseits scheinen in vielerlei Weise die untermauernden Prinzipien christlicher theologischer Reflexion die Rettung ungetaufter Kinder im Einklang mit Gottes universalem Heilswillen zu befürworten. Andererseits ist jedoch nicht zu leugnen, dass es eine sehr langandauernde Lehrtradition gibt (deren theologischer Wert zweifellos nicht endgültig ist), die in ihrem Bemühen, andere Wahrheiten des christlichen theologischen Gebäudes zu wahren und nicht zu gefährden, eher eine gewisse Zurückhaltung in dieser Hinsicht zum Ausdruck gebracht hat oder sogar klar ablehnte, die Rettung dieser Kinder ins Auge zu fassen. Es besteht eine grundlegende Kontinuität in der Reflexion der Kirche über das Heilsgeheimnis von Generation zu Generation unter der Führung des Heiligen Geistes. Innerhalb dieses Geheimnisses ist die Frage nach dem ewigen Schicksal von ungetauft verstorbenen Kindern „eine der Fragen, die in der theologischen Synthese am schwierigsten zu lösen sind“.¹⁰² Es ist ein „Grenzfall“, in dem Grundprinzipien des Glaubens, insbesondere die Heilsnotwendigkeit der Taufe und der universale Heilswille Gottes, leicht in einer Spannung zueinander erscheinen können. Mit Achtung vor der Weisheit und Treue derer, die diese schwierige Frage vor uns untersucht haben, doch auch mit einem geschärften Bewusstsein, dass das Lehramt der Kirche sich ausdrücklich und vielleicht als Zeichen der Vorsehung an Schlüsselmomenten der Geschichte der Lehre¹⁰³ dafür entschieden hat, nicht zu definieren, dass diese Kinder der glückseligen Schau beraubt sind, sondern die Frage offenzuhalten, haben wir erwogen, wie der Geist die Kirche zum jetzigen Zeitpunkt der Geschichte leiten mag, aufs Neue über diese außerordentlich delikate Frage nachzudenken.

71. Das II. Vatikanische Konzil rief die Kirche auf, die Zeichen der Zeit zu lesen und sie im Licht des Evangeliums zu interpretieren (vgl. GS 4; 11), „damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann“ (GS 44). Für die Kirche ist, mit anderen Worten, die Verpflichtung gegenüber der Welt, für die Christus gelitten hat, gestorben und wieder auferstanden ist, stets ein Anlass, ihr Verständnis des Herrn und seiner Liebe und in der Tat auch das Verständnis ihrer selbst zu vertiefen, ein Anlass, um tiefer in die Heilsbotschaft einzudringen, die ihr anvertraut ist. Es ist möglich, verschiedene Zeichen unserer modernen Zeit auszumachen, die ein erneuertes Bewusstsein für Aspekte des Evangeliums hervorrufen, die sich besonders auf die erörterte Frage beziehen. In mancher Hinsicht bieten sie einen neuen Kontext für deren Erwägung zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

72. a) Die Kriegswirren und Tumulte des 20. Jahrhunderts und das Verlangen der Menschheit nach Frieden und Einheit, wie es sich in der Gründung etwa der Vereinten

Nationen, der Europäischen Union und der Afrikanischen Union zeigt, haben der Kirche geholfen, die Bedeutung des Themas der *Communio* in der Botschaft des Evangeliums tiefer zu verstehen und so eine Theologie der *Communio* zu entwickeln (vgl. LG 4; 9; UR 2; GS 12; 24).

73. b) Viele Menschen ringen heute mit der Versuchung zur Verzweiflung. Die Krise der Hoffnung in der zeitgenössischen Welt führt die Kirche zu einer höheren Wertschätzung der Hoffnung, die für die christliche Frohbotschaft zentral ist: „Ein Leib und ein Geist, wie auch ihr berufen worden seid in der einen Hoffnung, die zu eurer Berufung gehört“ (Eph 4,4). Christen sind besonders heute dazu aufgerufen, Zeugen der Hoffnung und Diener der Hoffnung in der Welt zu sein (vgl. LG 48; 49; GS 1). Die Kirche in ihrer Universalität und Katholizität ist Trägerin einer Hoffnung, die sich auf die gesamte Menschheit erstreckt, und Christen haben die Sendung, diese Hoffnung jedem anzubieten.

74. c) Die Entwicklung globaler Kommunikationsmittel, die all die Leiden in der Welt anschaulich vor Augen stellen, gab der Kirche Anlass, Gottes Liebe, Erbarmen und Mitleid tiefer zu verstehen und den Vorrang der Liebe zu würdigen. Gott ist barmherzig, und angesichts des ungeheuren Ausmaßes der Leiden der Welt müssen wir lernen zu vertrauen und Gott zu verherrlichen, „der durch die Macht, die in uns ist, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können“ (Eph 3,20).

75. d) Überall betrachten Menschen das Leiden von Kindern als Skandal und wollen Kindern die Möglichkeit geben, ihre Anlagen voll zu verwirklichen.¹⁰⁴ In einem solchen Rahmen ruft die Kirche natürlich verschiedene neutestamentliche Texte in Erinnerung, die Jesu bevorzugende Liebe zum Ausdruck bringen, und gibt ihnen neues Gewicht: „Lasst die Kinder zu mir kommen [...] denn solchen wie ihnen gehört das Himmelreich“ (Mt 19,14; vgl. Lk 18,15–16). „Wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf“ (Mk 9,37). „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 18,3). „Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte“ (Mt 18,4). „Wer eines von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals im tiefen Meer versenkt würde“ (Mt 18,6). „Hütet euch davor, einen von diesen Kleinen zu verachten! Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters“ (Mt 18,10). So erneuert die Kirche ihren Einsatz, um Christi eigene Liebe und Sorge für die Kinder unter Beweis zu stellen (vgl. LG 11; GS 48; 50).

76. e) Der Zuwachs des Reisens und der Kontakte unter Menschen verschiedenen Glaubens und die erhebliche Zunahme des Dialogs zwischen Menschen verschiedener Religionen haben die Kirche ermutigt, eine größere Aufmerksamkeit für die mannigfaltigen und geheimnisvollen Wege Gottes (vgl. NA 1; 2) und für ihre eigene Sendung in diesem Bereich zu entwickeln.

77. Die Entwicklung einer *Communio*-Ekklesiologie, einer Theologie der Hoffnung, einer Wertschätzung des göttlichen Erbarmens zusammen mit einer erneuerten Sorge um das Wohlergehen der Kinder und ein ständig zunehmendes Bewusstsein, dass der Heilige Geist im Leben aller „in einer Gott bekannten Weise“ am Werk ist (GS 22) – all diese Merkmale unseres modernen Zeitalters konstituieren einen neuen Kontext für die Untersuchung unserer Frage. Dies könnte einen von der Vorsehung bereiteten Augenblick für deren Wiedererwägung darstellen. Durch die Gnade des Heiligen Geistes hat die Kirche in ihrem Einsatz für die Welt unserer Zeit tiefere Einblicke in Gottes Offenbarung gewonnen, die

neues Licht auf unsere Frage werfen können.

78. Hoffnung ist der allumfassende Kontext unserer Überlegungen und unseres Dokuments. Die Kirche von heute antwortet auf die Zeichen unserer Zeit mit einer erneuerten Hoffnung für die weite Welt und, im besonderen Hinblick auf unsere Frage, für ungetaufte Kinder, die sterben.¹⁰⁵ Wir müssen hier und jetzt von dieser Hoffnung Rechenschaft geben (vgl. 1 *Petr* 3,15). In den letzten fünfzig Jahren hat das Lehramt der Kirche eine zunehmende Offenheit für die Heilsmöglichkeit ungetaufter Kinder gezeigt, und der *sensus fidelium* scheint sich in dieselbe Richtung entwickelt zu haben. Christen erfahren ständig, am eindringlichsten in der Liturgie, Christi Sieg über Sünde und Tod¹⁰⁶, Gottes unendliches Erbarmen und die liebende Gemeinschaft der Heiligen im Himmel; all dies lässt unsere Hoffnung wachsen. Dort wird die Hoffnung, die in uns ist und die wir verkündigen und erklären müssen, regelmäßig erneuert, und ausgehend von dieser Erfahrung der Hoffnung können jetzt verschiedene Überlegungen vorgelegt werden.

79. Es muss klar zugegeben werden, dass die Kirche kein sicheres Wissen über das Heil ungetauft sterbender Kinder hat. Sie kennt und feiert den Ruhm der Unschuldigen Kinder, doch das Schicksal der ohne Taufe sterbenden Kinder im allgemeinen ist uns nicht offenbart worden, und die Kirche lehrt und urteilt nur im Hinblick auf das, was uns offenbart wurde. Was wir positiv über Gott, Christus und die Kirche wissen, gibt uns Grund zur Hoffnung auf ihre Rettung, wie jetzt erläutert werden muss.

3.2 Gottes barmherzige Menschenfreundlichkeit

80. Gott ist reich an Erbarmen, *dives in misericordia* (*Eph* 2,4). Die byzantinische Liturgie preist häufig Gottes Menschenfreundlichkeit; Gott ist der „Menschenfreund“.¹⁰⁷ Überdies geht Gottes liebende Absicht, die jetzt durch den Geist offenbart ist, über unser Vorstellungsvermögen hinaus: „Was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“, ist etwas, „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was zu keines Menschen Herz gedungen ist“ (1 *Kor* 2,9–10; zitiert wird *Jes* 64,4). Die über das Geschick von ungetauft sterbenden Kindern Trauernden, insbesondere deren Eltern, sind oft selbst Menschen, die Gott lieben, Menschen, die durch diese Worte getröstet werden sollten. Insbesondere können folgende Beobachtungen gemacht werden:

81. a) Gottes Gnade erreicht alle Menschen, und seine Vorsehung umschließt alle. Das II. Vatikanische Konzil lehrt, dass Gott „die zum Heil notwendigen Hilfen [denen] nicht verweigert“, die ohne eigene Schuld nicht zu einer ausdrücklichen Anerkenntnis Gottes gelangt sind, die jedoch mit Hilfe der Gnade „ein rechtes Leben sich zu führen bemühen“. Gott erleuchtet jeden Menschen, „damit er schließlich das Leben habe“ (vgl. LG 16). Auch wird neu bekräftigt, dass die Gnade in den Herzen aller Menschen guten Willens „unsichtbar wirksam ist“ (GS 22). Diese Worte sind direkt anwendbar auf Menschen im Alter des Vernunftgebrauchs, die verantwortliche Entscheidungen treffen, aber es ist schwierig, ihre Anwendbarkeit auch auf Kinder vor der Erlangung des Vernunftgebrauchs zu bestreiten. Insbesondere folgende Worte erscheinen in ihrer Reichweite als wahrhaft universal: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche [*cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina*], müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22). Dieses tiefe Urteil des II. Vatikanums nimmt uns in das Herz des liebenden Ratschlusses der Heiligsten Dreifaltigkeit hinein und hebt hervor, dass Gottes Ratschluss unser Verstehen

übersteigt.

82. b) Gott verlangt nichts Unmögliches von uns.¹⁰⁸ Weiterhin ist Gottes Macht nicht auf die Sakramente beschränkt: „Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre“ – „Gott hat seine Macht nicht so an die Sakramente gebunden, dass er die sakramentale Wirkung nicht auch ohne die Sakramente verleihen könnte“.¹⁰⁹ Gott kann daher die Taufgnade ohne die Spendung des Sakraments verleihen, und diese Tatsache sollte insbesondere in Erinnerung gerufen werden, wenn die Spendung der Taufe sich als unmöglich erweisen sollte. Die Notwendigkeit des Sakraments ist nicht absolut. Absolut ist die Angewiesenheit der Menschheit auf das *Ursakrament*, das Christus selbst ist. Jegliches Heil kommt von ihm und deshalb in irgendeiner Weise durch die Kirche.¹¹⁰

83. c) Zu allen Zeiten und unter allen Umständen stellt Gott ein Heilmittel zur Rettung der Menschheit zur Verfügung.¹¹¹ Das lehrte der Aquinate¹¹² und bereits vor ihm Augustinus¹¹³ und Leo der Große.¹¹⁴ Auch bei Cajetan ist diese Lehre zu finden.¹¹⁵ Papst Innozenz III. stellte eigens die Situation von Kindern in den Mittelpunkt: „Das sei fern, dass alle kleinen Kinder, von denen täglich eine so große Menge stirbt, zugrunde gehen sollten, ohne dass der barmherzige Gott, der niemanden verloren sehen will, auch für sie irgendein Mittel des Heils bereitet hätte [...] Wir sagen, dass zwei Arten von Sünde voneinander unterschieden werden müssen, die Ursünde und die aktuelle Sünde: die Ursünde, die man sich ohne Zustimmung zuzieht, und die aktuelle Sünde, die mit Zustimmung begangen wird. Die Ursünde also, die man sich ohne Zustimmung zugezogen hat, wird ohne Zustimmung kraft des Sakramentes [der Taufe] nachgelassen“.¹¹⁶ Innozenz verteidigte hier die Kindertaufe als Mittel, das Gott für die Rettung der vielen Kinder, die täglich sterben, bereitet hat. Auf der Grundlage einer eher suchenden Anwendung desselben Prinzips könnten wir jedoch fragen, ob Gott auch irgendein Heilmittel für ohne Taufe sterbende Kinder bereithält. Es geht keineswegs darum, die Lehre des Innozenz infrage zu stellen, wonach diejenigen, die in der Ursünde sterben, der glückseligen Schau beraubt sind.¹¹⁷ Doch wir können fragen und wir fragen, ob ohne Taufe verstorbene Kinder notwendig in der Ursünde, ohne göttliches Heilmittel, sterben.

84. Wie können wir uns im Vertrauen, dass Gott unter allen Umständen vorsorgt, ein solches Heilmittel vorstellen? Im folgenden werden Wege genannt, auf denen ungetauft sterbende Kinder vielleicht mit Christus verbunden sein können.

85. a) Allgemein gesprochen können wir in diesen Kindern, die selbst leiden und sterben, eine erlösende Gleichförmigkeit mit Christus in dessen eigenem Tod wahrnehmen sowie eine Schicksalsgemeinschaft mit ihm. Christus selbst trug am Kreuz die Last von aller Sünde und allem Tod der Menschheit, und von da an ist alles Leiden und Sterben ein Gefecht mit seinem eigenen Feind (vgl. 1 *Kor* 15,26), eine Teilnahme an Christi eigenem Kampf, inmitten dessen wir ihn an unserer Seite finden können (vgl. *Dan* 3,24–25 [91–92]; *Röm* 8,31–39; 2 *Tim* 4,17). Seine Auferstehung ist die Quelle der Hoffnung der Menschheit (vgl. 1 *Kor* 15,20); in ihm allein ist Leben in Fülle (vgl. *Joh* 10,10); und der Heilige Geist bietet allen eine Teilhabe an seinem Paschamysterium an (vgl. GS 22).

86. b) Einige der Kinder leiden und sterben als Opfer von Gewalt. In ihrem Falle können wir uns ohne weiteres auf das Beispiel der Unschuldigen Kinder beziehen und eine Analogie zwischen der Situation dieser Kinder und der heilbringenden Bluttaufe wahrnehmen. Wenn auch unbewusst, haben die Unschuldigen Kinder um Christi willen gelitten und den Tod empfangen; ihre Mörder suchten das Jesuskind zu töten. Genau wie diejenigen, die den Unschuldigen Kindern das Leben nahmen, von Angst und Selbstsucht bewegt waren, so ist

heute durch die Angst und Selbstsucht anderer insbesondere das Leben der Kinder gefährdet, die sich noch im Mutterschoß befinden. In diesem Sinne verbindet sie eine Solidarität mit den Unschuldigen Kindern. Darüber hinaus stehen sie in Solidarität mit Christus, der gesagt hat: „Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Für die Kirche ist es ein Grundsatz, die Hoffnung und Hochherzigkeit zu verkündigen, die dem Evangelium innewohnen und wesentlich für den Schutz des Lebens sind.

87. c) Es ist also möglich, dass Gott, wenn er ungetauften Kindern das Heils schenkt, einfach in Analogie zur Gabe des Heils handelt, das getauften Kindern auf sakramentale Weise gegeben wird.¹¹⁸ Wir können dies vielleicht mit Gottes unverdientem Geschenk an Maria bei ihrer Unbefleckten Empfängnis vergleichen; hier handelte Gott einfach, um ihr im voraus die Gnade des Heils in Christus zu geben.

3.3 Solidarität mit Christus

88. Es besteht eine grundlegende Einheit und Solidarität zwischen Christus und dem ganzen Menschengeschlecht. Durch seine Menschwerdung hat der Sohn Gottes sich gewissermaßen (*quodammodo*) mit jedem Menschen verbunden (GS 22).¹¹⁹ Es gibt daher niemanden, der vom Geheimnis des fleischgewordenen Wortes unberührt wäre. Die Menschheit, ja die ganze Schöpfung ist durch die Tatsache der Inkarnation selbst objektiv verwandelt worden und objektiv gerettet durch Leiden, Tod und Auferstehung Christi.¹²⁰ Dieses objektive Heil muss jedoch subjektiv angeeignet werden (vgl. Apg 2,37–38; 3,19), normalerweise durch den persönlichen Vollzug des freien Willens zugunsten der Gnade bei Erwachsenen, sei es mit oder ohne sakramentale Taufe, oder durch den Empfang der sakramentalen Taufe bei Kindern. Die Situation ungetaufter Kinder ist gerade deshalb problematisch, weil bei ihnen ein Mangel an freiem Willen angenommen werden muss.¹²¹ Ihre Situation weckt die brennende Frage nach der Beziehung zwischen dem objektiven Heil, das durch Christus errungen ist, und der Ursünde sowie auch die Frage nach der exakten Bedeutung des Konzilswortes „*quodammodo*“.

89. Christus hat gelebt, ist gestorben und auferstanden für alle. Die paulinische Lehre besagt, dass „im Namen Jesu jedes Knie sich beuge [...] und jede Zunge bekenne: Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2,10–11). „Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, um Herr zu sein über Tote und Lebende“; „alle werden wir vor den Richterstuhl Gottes treten“ (Röm 14,9–11). Die johanneische Lehre hebt ebenfalls hervor: „Denn auch der Vater richtet niemanden, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohn übertragen, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren“ (Joh 5,22–23). „Und jedes Geschöpf im Himmel und auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer, alles, was in ihnen ist, hörte ich sprechen: Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm gebühren Lob und Ehre und Herrlichkeit und Kraft von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Offb 5,13).

90. Die Heilige Schrift setzt die ganze Menschheit ohne Ausnahme in Beziehung zu Christus. Eine der größten Schwächen der traditionellen Sicht des Limbus besteht in der Unklarheit, ob die Seelen dort irgendeine Beziehung zu Christus haben; die Christozentrik der Lehre scheint unzulänglich. Nach einigen Darstellungen scheinen die Seelen im Limbus eine natürliche Seligkeit zu besitzen, die einer anderen Ordnung als der übernatürlichen Ordnung angehört, in der Menschen sich für oder gegen Christus entscheiden. Dies gilt offenbar für die Lehre des Thomas von Aquin, auch wenn Suarez und die späteren scholastischen Theologen betonten, dass Christus die menschliche Natur wiederhergestellt habe (seine Gnade ist *gratia sanans*, Heilung der menschlichen Natur) und folglich gerade

das natürliche Glück ermöglicht, das der Aquinate den Seelen im Limbus zuschrieb. Die Gnade Christi war daher im Zugang des Thomas implizit vorhanden, allerdings unentfaltet. Die späteren scholastischen Theologen zogen daher drei mögliche Schicksale in Betracht (zumindest praktisch, obwohl sie im Prinzip nur zwei Schicksale hätten annehmen können: Himmel und Hölle) und verstanden, gegen Augustinus, dass die zahlreichen Kinder im Limbus aufgrund der Gnade Christi dort und nicht in der Hölle waren!

91. Wo die Sünde reich wurde, da wurde die Gnade überreich! Das ist die nachdrückliche Lehre der Heiligen Schrift, doch die Idee des Limbus scheint diesen Überreichtum einzuschränken. „Doch anders als mit der Übertretung verhält es sich mit der Gnade; sind durch die Übertretung des einen die vielen gestorben, so hat sich um so mehr die Gnade Gottes und die Gabe durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus auf die vielen in überreichem Maß ausgewirkt“. „Wie es also durch die Übertretung eines einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so wird es auch durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens kommen“. „Wo aber die Sünde zugenommen hat, da ist die Gnade überreich geworden“ (*Röm 5,20*; vgl. *5,15.18*). „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“ (*1 Kor 15,22*). Ja, die Heilige Schrift spricht über unsere sündhafte Solidarität in Adam, doch sie tut dies auf dem Hintergrund der Lehre von unserer heilshaften Solidarität in Christus. „Die Lehre von der Erbsünde [oder Ursünde] ist gewissermaßen die ‚Kehrseite‘ der frohen Botschaft, dass Jesus der Retter aller Menschen ist, dass alle des Heils bedürfen und dass das Heil dank Christus allen angeboten wird“. ¹²² Viele traditionelle Zugänge zu Sünde und Heil (und zum Limbus) haben die Solidarität mit Adam mehr betont als die Solidarität mit Christus; zumindest hatten solche Zugänge eine eingeschränkte Vorstellung über die Wege, auf denen Menschen von der Solidarität mit Christus Nutzen ziehen. Dies scheint insbesondere ein charakteristisches Merkmal für das Denken des Augustinus gewesen zu sein ¹²³: Christus rettet einige wenige aus der Masse, die in Adam verdammt ist. Die Lehre des hl. Paulus könnte uns drängen, das Gleichgewicht wieder herzustellen und die Menschheit auf Christus den Retter auszurichten, mit dem alle auf irgendeine Weise verbunden sind. ¹²⁴ „Der ‚das Bild des unsichtbaren Gottes‘ ¹²⁵ ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen, nicht verschlungen wurde, ist sie dadurch auch in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden“ (*GS 22*). Wir möchten betonen, dass die Solidarität der Menschheit mit Christus (oder besser: Christi Solidarität mit der ganzen Menschheit) den Vorrang vor der Solidarität der Menschen mit Adam haben muss und dass die Frage nach dem Schicksal ungetauft sterbender Kinder in diesem Lichte zu betrachten ist.

92. „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang“ (*Kol 1,15–18*). Gottes Plan besteht darin, „alles in Christus zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist“ (*Eph 1,10*). Es gibt eine erneuerte Wertschätzung des großen kosmischen Geheimnisses der *Communio in Christus*. Dies stellt in der Tat den grundlegenden Kontext für unsere Frage dar.

93. Allerdings haben die Menschen die Gabe der Freiheit empfangen, und die freie Annahme Christi ist der normale Heilsweg; wir werden nicht ohne unsere Zustimmung und sicherlich nicht gegen unseren Willen gerettet. Alle Erwachsenen treffen entweder ausdrücklich oder unausdrücklich eine Entscheidung in Bezug auf Christus, der sich mit ihnen verbunden hat

(vgl. GS 22). Einige moderne Theologen sehen die Option für oder gegen Christus in allen Wahlentscheidungen inbegriffen. Es ist jedoch gerade der Mangel an freiem Willen und verantwortlicher Wahl auf Seiten der Kinder, der es uns zur Frage werden lässt, wie sie zu Christus stehen, wenn sie ungetauft sterben. Die Tatsache, dass Kinder sich der Gottesschau erfreuen können, ist in der Praxis der Kindertaufe anerkannt. Die traditionelle Sicht besteht darin, dass die Solidarität mit Christus und folglich der Zugang zur Gottesschau nur durch die sakramentale Taufe erfolgt. Andernfalls hat die Solidarität mit Adam den Vorrang. Wir können jedoch fragen, wie diese Sicht sich verändern könnte, wenn der Vorrang wieder unserer Solidarität mit Christus (d.h. der Solidarität Christi mit uns) gegeben würde.

94. Die Taufe zum Heil kann entweder *in re* oder *in voto* empfangen werden. Traditionell wird festgehalten, dass die implizite Entscheidung für Christus, die nichtgetaufte Erwachsene treffen können, ein *votum* für die Taufe darstellt und heilstiftend ist. In der traditionellen Sicht steht eine solche Option Kindern, die noch nicht zum Gebrauch ihres freien Willens gelangt sind, nicht offen. Die angebliche Unmöglichkeit einer Taufe *in voto* für Kinder ist für die ganze Frage zentral. Seither sind in neuerer Zeit sehr viele Versuche unternommen worden, die Möglichkeit eines *votum* im Falle eines ungetauften Kindes zu untersuchen, entweder ein *votum* zugunsten des Kindes durch seine Eltern oder durch die Kirche¹²⁶ oder vielleicht ein *votum*, das in gewisser Weise durch das Kind selbst vollzogen wird.¹²⁷ Die Kirche hat eine solche Möglichkeit niemals ausgeschlossen, und die Versuche, das II. Vatikanum zu einer solchen Entscheidung zu bewegen, scheiterten deutlich; denn weit verbreitet war der Eindruck, dass die Untersuchung dieser Frage noch andauerte, und weit verbreitet der Wunsch, solche Kinder dem Erbarmen Gottes anzuvertrauen.

95. Es ist wichtig, die „doppelte Ungeschuldetheit“ anzuerkennen, die uns ins Dasein und zugleich zum ewigen Leben ruft. Obwohl eine rein natürliche Ordnung denkbar ist, vollzieht sich kein menschliches Leben gegenwärtig in einer solchen Ordnung. Die gegenwärtige Ordnung ist übernatürlich; Ströme von Gnade sind schon von Beginn jedes menschlichen Lebens an offen. Alle werden mit der Menschennatur geboren, die durch Christus selbst angenommen wurde, und alle leben in irgendeiner Form der Beziehung zu ihm, mit verschiedenen Graden von Ausdrücklichkeit (vgl. LG 16) und Zustimmung, in jedem Moment. In einer solchen Ordnung gibt es für ein menschliches Wesen zwei mögliche Ziele: entweder die Gottesschau oder die Hölle (vgl. GS 22). Obwohl einige mittelalterliche Theologen an der Möglichkeit eines mittleren, natürlichen Schicksals festhielten, das durch die Gnade Christi (*gratia sanans*) erlangt wurde, Limbus genannt¹²⁸, halten wir eine solche Lösung für problematisch und möchten aufweisen, dass andere Zugänge möglich sind aufgrund der Hoffnung auf eine erlösende Gnade für ungetauft sterbende Kinder, so dass ihnen der Weg zum Himmel offen steht. Wir glauben, dass in der Entwicklung der Lehre die Lösung in Gestalt des Limbus überboten werden kann im Licht einer größeren theologischen Hoffnung.

3.4 Die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen

96. Da alle Menschen in irgendeiner Art von Beziehung zu Christus leben (vgl. GS 22) und die Kirche der Leib Christi ist, leben alle Menschen auch zu jedem Zeitpunkt in einer Art von Beziehung zur Kirche. Die Kirche steht in einer tiefen Solidarität oder *Communio* mit der ganzen Menschheit (vgl. GS 1). Sie lebt mit einer dynamischen Ausrichtung auf die Fülle des Lebens mit Gott in Jesus Christus (vgl. LG, Kap. 7), und es ist ihr Wille, alle Menschen zur Fülle des Lebens zu führen. Die Kirche ist in der Tat „das universale Heilssakrament“ (LG 48; vgl. 1; 9). Das Heil ist sozial (vgl. GS 12), und die Kirche lebt bereits das begnadete Leben der Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle berufen sind, und schließt alle Menschen

unter allen Umständen in ihr Gebet ein, ganz besonders wenn sie Eucharistie feiert. Die Kirche bezieht in ihr Gebet erwachsene Nichtchristen und ungetauft sterbende Kinder ein. Es ist äußerst bezeichnend, dass dem Fehlen liturgischer Gebete für ungetauft sterbende Kinder vor dem II. Vatikanum seit dem Konzil abgeholfen wurde.¹²⁹ Verbunden in einem gemeinsamen *sensus fidei* (vgl. LG 12), wendet die Kirche sich allen zu im Wissen, dass alle von Gott geliebt sind. Ein wichtiger Grund, weshalb das Vatikanum II nicht lehren wollte, dass ungetaufte Kinder endgültig von der Gottesschau ausgeschlossen seien¹³⁰, war das Zeugnis von Bischöfen, dies sei nicht der Glaube des von ihnen geleiteten Gottesvolkes; es entspreche nicht dem *sensus fidelium*.

97. Der hl. Paulus lehrt, dass der ungläubige Ehepartner eines Christen durch den Ehemann oder die Ehefrau geheiligt ist, und weiterhin dass auch ihre Kinder „heilig“ sind (1 Kor 7,14). Das ist ein bemerkenswertes Anzeichen dafür, dass die in der Kirche wohnende Heiligkeit sich auf Menschen außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche erstreckt mittels der Bande menschlicher Gemeinschaft, in diesem Falle der Familienbande zwischen Mann und Frau in der Ehe und zwischen Eltern und Kindern. Der hl. Paulus schließt daraus, dass der Ehepartner und das Kind eines glaubenden Christen durch diese Tatsache zumindest eine Verbindung zur Gliedschaft in der Kirche und zum Heil haben; ihre Familiensituation „bringt eine gewisse Einführung in den Bund mit sich“.¹³¹ Die Worte des hl. Paulus geben keine Sicherheit des Heils für den ungetauften Ehepartner (vgl. 1 Kor 7,16) oder das Kind, sicherlich jedoch – das sei nochmals gesagt – Gründe zur Hoffnung.

98. Wenn ein Kind getauft wird, kann es nicht persönlich ein Glaubensbekenntnis ablegen. Zu diesem Zeitpunkt stellen die Eltern und die Kirche als ganze einen Glaubenskontext für die sakramentale Handlung bereit. In der Tat lehrt der hl. Augustinus, dass es die Kirche ist, die das Kind zur Taufe darbringt.¹³² Die Kirche bekennt ihren Glauben und tritt kraftvoll fürbittend für das Kind ein; so leistet sie stellvertretend den Glaubensakt, zu dem das Kind unfähig ist; wiederum sind die Bande der Gemeinschaft, seien sie natürlich oder übernatürlich, wirksam und offenkundig. Wenn ein ungetauftes Kind unfähig zu einem *votum baptismi* ist, dann könnte durch dieselben Bande der Gemeinschaft die Kirche fähig sein, fürbittend für das Kind einzutreten und in dessen Namen ein *votum baptismi* auszudrücken, das vor Gott wirksam ist. Darüber hinaus bringt die Kirche ja tatsächlich in ihrer Liturgie gerade ein solches *votum* zum Ausdruck durch eben diese Liebe zu allen, die in jeder Feier der Eucharistie erneuert wird.

99. Jesus lehrte: „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh 3,5); daraus entnehmen wir die Notwendigkeit der sakramentalen Taufe.¹³³ Ebenfalls sagte er: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,53); daraus schließen wir auf die (eng damit verbundene) Notwendigkeit der Teilnahme an der Eucharistie. Doch ebensowenig wie wir aus den letzteren Worten folgern, es könne nicht gerettet werden, wer das Sakrament der Eucharistie nicht empfangen habe, so sollten wir aus den ersten Worten nicht ableiten, wer das Sakrament der Taufe nicht empfangen habe, könne nicht gerettet werden. Was wir schließen sollten, ist dass niemand ohne eine gewisse Beziehung zur Taufe und zur Eucharistie gerettet wird und insofern zur Kirche, die durch diese Sakramente definiert ist. Alles Heil hat irgendeine Beziehung zu Taufe, Eucharistie und Kirche. Das Prinzip „außerhalb der Kirche kein Heil“ bedeutet, dass es kein Heil gibt, das nicht von Christus stammt und seiner eigenen Natur nach kirchlich ist. Ebenso zeigt die Lehre der Heiligen Schrift: „Ohne Glauben ist es unmöglich, [Gott] zu gefallen“ (Hebr 11,6) den inneren Bezug der Kirche als Glaubensgemeinschaft zum Werk der Errettung. Besonders in der Liturgie der Kirche wird dieser Bezug deutlich, insofern die Kirche für alle betet und

fürbittend eintritt, einschließlich der ungetauft sterbenden Kinder.

3.5 Lex orandi, lex credendi

100. Vor dem II. Vatikanum gab es in der lateinischen Kirche keinen christlichen Beerdigungsritus für ungetaufte Kinder, und solche Kinder wurden in ungeweihter Erde bestattet. Streng genommen gab es auch keinen Beerdigungsritus für getaufte Kinder, sondern in ihrem Falle wurde eine Engelmesse gefeiert, und selbstverständlich gab man ihnen ein christliches Begräbnis. Dank der Liturgiereform nach dem Konzil umfasst das Römische Missale nun eine Begräbnismesse für ein Kind, das vor der Taufe starb, und es gibt auch besondere Gebete für eine solche Situation im *Ordo Exsequiarum*. Obwohl der Ton der Gebete in beiden Fällen spürbar zurückhaltend ist, gilt nun, dass die Kirche liturgisch die Hoffnung auf das Erbarmen Gottes zum Ausdruck bringt, dessen liebender Fürsorge das Kind anvertraut wird. Dieses liturgische Gebet spiegelt den *sensus fidei* der lateinischen Kirche hinsichtlich des Geschicks der ungetauft sterbenden Kinder wider und wirkt formend auf ihn zurück: *lex orandi, lex credendi*. Bezeichnenderweise gibt es in der byzantinischen Kirche nur einen Beerdigungsritus für Kinder, ob getauft oder noch nicht getauft, und die Kirche betet für alle verstorbenen Kinder, sie mögen in Abrahams Schoß aufgenommen werden, wo es weder Kummer noch Qualen gibt, sondern nur ewiges Leben.

101. „Was die ohne Taufe verstorbenen Kinder betrifft, kann die Kirche sie nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen, wie sie dies im entsprechenden Begräbnisritus tut. Das große Erbarmen Gottes, der will, dass alle Menschen gerettet werden, und die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern, die ihn sagen lässt: ‚Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran!‘ (*Mk 10,14*), berechtigen uns zu der Hoffnung, dass es für die ohne Taufe gestorbenen Kinder einen Heilsweg gibt. Die Kirche bittet die Eltern eindringlich, die Kinder nicht daran zu hindern, durch das Geschenk der heiligen Taufe zu Christus zu kommen“.¹³⁴

3.6 Hoffnung

102. Gibt es innerhalb der Hoffnung, deren Trägerin die Kirche für die gesamte Menschheit ist und die sie je neu der Welt von heute verkündigen möchte, eine Hoffnung auf das Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder? Wir haben diesen Fragenkomplex sorgfältig neu untersucht, mit Dankbarkeit und Hochachtung gegenüber den Antworten, die während der Geschichte der Kirche gegeben worden sind, doch auch im Bewusstsein, dass es uns zufällt, eine kohärente Antwort für heute zu geben. Beim Nachdenken innerhalb der einen Glaubenstradition, die die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch verbindet, und im vollen Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, der nach der Zusage Jesu seine Jünger „in alle Wahrheit“ einführen wird (*Joh 16,13*), haben wir versucht, die Zeichen der Zeit zu lesen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Unsere Schlussfolgerung lautet: Die vielen Faktoren, die wir im Vorausgehenden erwogen haben, geben schwerwiegende theologische und liturgische Gründe zur Hoffnung, dass ungetauft sterbende Kinder Rettung finden und sich der glückseligen Schau erfreuen werden. Wir betonen, dass es sich eher um Gründe für betende *Hoffnung* als um Gründe für sicheres Wissen handelt. Es gibt vieles, was uns einfach nicht offenbart worden ist (vgl. *Joh 16,12*). Wir leben im Glauben und in der Hoffnung auf den Gott des Erbarmens und der Liebe, der uns offenbart worden ist in Christus, und der Geist bewegt uns, in ständiger Dankbarkeit und Freude zu beten (vgl. *1 Thess 5,18*).

103. Offenbart wurde uns, dass der ordentliche Heilsweg im Sakrament der Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Gabe des neuen Lebens besteht (vgl. *Mt 28,19; Apg 2,38; etc.*). Keine der oben angeführten Überlegungen sollte dazu verleiten, die Notwendigkeit der

Taufe einzuschränken oder den Aufschub in der Taufspendung zu rechtfertigen.¹³⁵ Es gibt Gründe zur Hoffnung, wenn wir trotz unserer besten Absichten nicht in der Lage waren zu tun, was wir gern für die Kinder getan hätten: sie zu taufen zum Glauben und zum Leben der Kirche.

¹ Die Schriftzitate in diesem Dokument sind der „Einheitsübersetzung“ entnommen; an einigen Stellen wurde vom Urtext her eine eigene Übersetzung vorgenommen.

² Cf. Internationale Theologische Kommission, Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes, 2005.

³ „Bethlehem, sei nicht traurig, sondern sei guten Mutes angesichts der Tötung der heiligen Kinder, denn sie wurden als vollkommene Opfertgaben Christus, dem König, dargebracht; da sie um seinetwillen geopfert wurden, werden sie mit ihm herrschen“: *Exapostilarion* des *Orthros* (Matutin) in der byzantinischen Liturgie am 29. Dezember (Gedächtnis der heiligen Kinder, die von Herodes getötet wurden), in: Anthologion di tutto l’anno, Bd 1, Edizione Lipa, Rom 1999, S. 1199.

⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Pastoralis actio* über die Kindertaufe, Nr. 13, AAS 72 (1980) 1144.

⁵ Katechismus der Katholischen Kirche (im folgenden zit. als: KKK) 1261.

⁶ KKK 1058.

⁷ 1 Tim 2,4; zit. in: KKK 1821.

⁸ Vgl. *Gen* 22,18; *Weish* 8,1; *Apg* 14,17; *Röm* 2,6–7; 1 *Tim* 2,4; Synode von Quiercy 853: DH 623; vgl. auch NA 1.

⁹ Die deutschsprachigen Texte des II. Vatikanischen Konzils werden nach der lateinisch-deutschen Ausgabe in den Anhangsbänden des Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage) zitiert; die Übersetzungen wurden am lateinischen Originaltext überprüft und an einigen Stellen modifiziert.

¹⁰ Vgl. die Synode von Quiercy 853: DH 623.

¹¹ Vgl. D. Weaver, The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th – 12th Centuries, in: St. Vladimir’s Theological Quarterly 29 (1985) 133–159, 231–257.

¹² (Pseudo-)Athanasios, Quaestiones ad Antiochum ducem, qu. 101 (PG 28, 660 C); ähnlich qu. 115 (PG 28, 672 A).

¹³ Anastasius vom Sinai, Quaestiones et responsiones, qu. 81 (PG 89, 709C).

¹⁴ Gregor von Nyssa, De infantibus praemature abreptis libellum ab H. Polack ad editionem

praeparatum in Colloquio Leidensi testimoniis instructum renovatis curis recensitum edendum curavit Hadwiga Hörner, in: J.K. Downing / J.A. McDonough / H. Hörner (Hg.), Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, Pars II (= W. Jaeger / H. Langerbeck / H. Hörner [Hg.], Gregorii Nysseni opera, Volumen III, Pars II), Leiden – New York – København – Köln 1987, 65–97.

¹⁵ Ebd. 70.

¹⁶ Ebd. 81–82.

¹⁷ Ebd. 83.

¹⁸ Ebd. 96.

¹⁹ Ebd. 97.

²⁰ Gregor von Nazianz, Oratio XL: In sanctum baptisma, 23 (PG 36, 389B–C).

²¹ Anastasius vom Sinai, Quaestiones et responsiones, qu. 81 (PG 89, 709C).

²² Vgl. Pelagius, Expositio in epistolam ad Romanos, in: Expositiones XIII epistolarum Pauli, hg. von A. Souter, Cambridge 1926.

²³ Vgl. Augustinus, Epistula 156 (CSEL 44, 448ff.); 175 (CSEL 44, 660–62); 176.3 (CSEL 44, 666f.); De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum 1.20.26; 3. 5.11–6.12 (CSEL 60, 25f. und 137–139); De gestis Pelagii 11, 23–24 (CSEL 42, 76–78).

²⁴ Vgl. De pecc. mer. 1.16.21 (CSEL 60, 20f.); Sermo 294.3 (PL 38, 1337); Contra Iulianum 5.11.44 (PL 44, 809).

²⁵ Vgl. De pecc. mer. 1.34.63 (CSEL 60, 63f.).

²⁶ Vgl. De gratia Christi et de peccato originali 2.40.45 (CSEL 42, 202f.); De nuptiis et concupiscentia 2.18.33 (CSEL 42, 286f.).

²⁷ Vgl. Sermo 293.11 (PL 38, 1334).

²⁸ Vgl. De pecc. mer. 1.9.–15.20 (CSEL 60, 10–20).

²⁹ Cur ergo pro illis Christus mortuus est si non sunt rei?, in: De nupt. et conc. 2,33.56 (CSEL 42, 513).

³⁰ Cf. Sermo 293.11 (PL 38, 1334).

³¹ Sermo 294.3 (PL 38, 1337).

³² De pecc. mer. 1.28.55 (CSEL 60, 54).

³³ Enchiridion ad Laurentium 93 (PL 40, 275); vgl. De pecc. mer. 1.16.21 (CSEL 60, 20f.).

³⁴ C. Iul. 5.11.44 (PL 44, 809).

³⁵ Vgl. Contra Iulianum opus imperfectum 4.122 (CSEL 85, 141–142).

³⁶ Contra duas Epistulas Pelagianorum 2.7.13 (CSEL 60, 474).

³⁷ Röm 11,33; zit. in: Sermo 294.7.7 (PL 38, 1339).

³⁸ Nachdem Augustinus den universalen Heilswillen Gottes bis zum Beginn der pelagianischen Kontroverse (De Spiritu et littera 33.57 [CSEL 60, 215f.]) gelehrt hatte, reduzierte er später die Universalität des „alle Menschen“ in 1 Tim 2,4 auf verschiedene Weise: alle die (und nur die) *faktisch* gerettet werden; alle *Gruppierungen* (Juden und Heiden), nicht alle Individuen; *viele*, d.h. nicht alle: Enchir. 103.27 (PL 40, 280); C. Iul. 4.8.44 (PL 44, 760). Anders als der Jansenismus lehrte Augustinus jedoch stets, daß Christus für alle gestorben ist, einschließlich der Kinder: „Numquid (parvuli) aut homines non sunt ut non pertineant ad id quod dictum est, *omnes homines* (1 Tim 2,4)?“: C. Iul. 4.8.42 (PL 44, 759); vgl. C. Iul. 3.25.58 (PL 44, 732); Sermo 293.8 (PL 38, 1333), und daß Gott nichts Unmögliches anordnet: De civitate Dei 22.2.1.2 (CSEL 40, 583–585); De natura et gratia 43.50 (CSEL 60, 270); Retractationes 1.10.2 (PL 32, 599). Für Einzelheiten zu dieser Frage vgl. F. Moriones (Hg.), Enchiridion theologicum Sancti Augustini, Madrid: La Editorial Católica 1961, 327f. and 474–481.

³⁹ Vgl. Enchir. 94–95 (PL 40, 275f.); De nat. et grat. 3.3–5.5 (PL 44, 249f.).

⁴⁰ DH 223. Diese Lehre wurde vom Konzil von Trient übernommen: 5. Sitzung, Dekret über die Ursünde, DH 1514.

⁴¹ DH 224: „Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: ‚In domo Patris mei mansiones multae sunt (Io 14,2), ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regno caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit‘. Vgl. Concilia Africae A. 345 – A. 525: C. Munier (Hg.), Turnhout: Brepols 1974, 70. Dieser Kanon findet sich in manchen Manuskripten, ist jedoch von anderen ausgelassen. Der *Indiculus* nahm ihn nicht auf. Vgl. DH 238–249.

⁴² Gregor der Große, Moralia, 9.21, kommentiert Ijob 9,17 (PL 75, 877). Vgl. auch Moralia, 12.9 (PL 75, 992–993), und 13.44 (PL 75, 1038).

⁴³ Vgl. Anselm von Canterbury, De conceptu virginali et de originali peccato: F.S. Schmitt (Hg.), Bd. II, cap. 28, 170–171.

⁴⁴ Vgl. Hugo von St. Viktor, Summa Sententiarum, tract. V, cap. 6 (PL 176, 132).

⁴⁵ Vgl. Peter Abaelard, Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Liber II [5,19]: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 11, 169–170.

⁴⁶ Vgl. Petrus Lombardus, II Sent., dist. 33, cap. 2: I. Brady (Hg.), Bd. I/2, Grottaferrata 1971, 520.

⁴⁷ Vgl. Innozenz III., Brief an Ymbertus, Erzbischof von Arles, „Maiores Ecclesiae causas“ (DH 780): „Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est

gehennae perpetuae cruciatus“. Diese theologische Tradition identifizierte die „Qualen der Hölle“ mit quälenden Schmerzen sowohl der Sinne als auch des Geistes; vgl. Thomas von Aquin, IV Sent., dist. 44, q. 3, a. 3, q1a 3; dist. 50, q. 2, a. 3.

⁴⁸ 2. Konzil von Lyon, Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Palaiologos (DH 858); Johannes XXII., Brief „Nequaquam sine dolore“ an die Armenier (DH 926); Konzil von Florenz, Dekret „Laetentur Caeli“ (DH 1306).

⁴⁹ Thomas von Aquin, II Sent., dist. 33, q. 2, a. 2; De malo, q. 5, a. 3. Johannes Duns Scotus, Lectura II, dist. 33, q. un.; Ordinatio II, dist. 33, q. un.

⁵⁰ Thomas von Aquin, De malo, q. 5, a. 3: „Anime puerorum [...] carent supernaturali cognitione que hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt [...] Et ideo se privari tali bono anime puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent“. Vgl. ebd., ad 4; Editio Leonina, Bd. 23, 136.

⁵¹ Vgl. Robert Bellarmin, De amissione gratiae VI, c. 2 und c. 6, in: Opera, vol. 5, Paris: Vivès, 1873, 458. 470.

⁵² Vgl. Paul III., „Alias cum felicitate“ (23. September 1535), in: J. Laurentii Berti Florentini, Opus de theologis disciplinis, vol. V, Venetiis: Ex Typographia Remondiniana, 1760, 36; Paul III., „Cum alias quorumdam“ (11. März 1538), in: ebd., vol. I, 167–168; Benedikt XIV., „Dum praeterito mense“ (31. Juli 1748), „Non sine magno“ (30. Dezember 1750), „Sotto il 15 di luglio“ (12. Mai 1751), in: Benedicti XIV Acta sive nondum sive sparsim edita nunc autem primum collecta cura Raphaelis de Martinis, Neapoli, Ex Typographia Puerorum Artificium, 1894, vol. I, 554–557; vol. II, 74 und 412–413. Zu anderen Texten und Verweisen vgl. G.J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, Mundelein, Illinois: Saint Mary of the Lake Seminary, 1955, 139–159; vgl. besonders S. 139–142 den Bericht über die Diskussionen unter Clemens XIII. 1758–1759 nach dem Manuskript 1485 der Biblioteca Corsiniana, Rom, 41.C.15 („Cause trattate nella S. C. del Sant’Uffizio di Roma dal 1733 al 1761“).

⁵³ Pius VI., Bulle „Auctorem Fidei“ (DH 2626). Vgl. zu dieser Frage G.J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, 159–170.

⁵⁴ „Etiam qui cum solo originali peccato mortem obeunt, beata Dei visione in perpetuum carebunt“: Schema reformatum constitutionis dogmaticae de doctrina catholica, cap. V, n. 6, in: Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, Collectio Lacensis, Bd. 7, Freiburg i.Br. 1890, 565.

⁵⁵ Einen Überblick über die Diskussionen und einige neue Lösungen, die vor dem II. Vatikanum vorgelegt wurden, gibt: Y. Congar, „Morts avant l’aurore de la raison“, in: *Vaste monde ma paroisse: Vérité et dimensions du Salut*, Paris: Témoignage Chrétien 1959, 174–183; G.J. Dyer, *Limbo: Unsettled Question*, New York: Sheed and Ward 1964, 93–182 (mit vielen Literaturangaben auf S. 192–196); W.A. van Roo, „*Infants Dying without Baptism: A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question*“: *Gregorianum* 35 (1954) 406–473; A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, Paris: Téqui, 1954; C. Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Paris: Desclée de Brouwer 1958; L. Renwart, „*Le baptême des enfants et les limbes*“: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 449–467; H. de Lavalette, „*Autour de la question des enfants morts sans baptême*“: *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 56–69; P. Gumpel, „*Unbaptized Infants: May They*

be Saved?“: *The Downside Review* 72 (1954) 342–458; ders., „*Unbaptized Infants: A Further Report*“: *The Downside Review* 73 (1955) 317–346; V. Wilkin, *From Limbo to Heaven: An Essay on the Economy of Redemption*, New York: Sheed and Ward 1961. Nach dem II. Vatikanum: E. Boissard, *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris: Éditions de la source, 1974.

⁵⁶ Zu den Verweisen vgl. G. Alberigo und J.A. Komonchak (Hg.), *History of Vatican II*, Bd. 1, Maryknoll: Orbis & Leuven: Peeters 1995, 236–245; 308–310.

⁵⁷ DH 1349.

⁵⁸ Zu diesen Vorschlägen und den dadurch aufgeworfenen Fragen vgl. G.J. Dyer, *The Denial of Limbo*, 102–122.

⁵⁹ Pius XII., *Ansprache an italienische Hebammen*: AAS 43 (1951) 841.

⁶⁰ Vgl. Pius XII., Enzyklika „*Humani generis*“: AAS 42 (1950) 570: „*Alii veram ‚gratuitatem‘ ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet*“.

⁶¹ Vgl. LG 15–16; NA 1; DH 11; AG 7.

⁶² Neben anderen Autoren vgl. z.B. die Überlegungen von K. Rahner, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Benziger Verlag: Zürich, Köln, Einsiedeln 1980, 314–316. Mit anderen Nuancen: J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg, Paris: Editions Universitaires, Beauchesne 1985, 848–853. Vgl. auch die Überlegungen von J. Ratzinger, der als privater Theologe spricht, in: Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger: *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1985, 154–155.

⁶³ Vgl. oben Nr. 38.

⁶⁴ Pius IX., Enzyklika „*Quanto conficiamur*“, 10.09.1863 (DH 2866): „[...] qui [...] honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia *minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntarie culpaereatum non habeat*“ (Hervorhebung durch die Verfasser).

⁶⁵ Vgl. Innozenz III., Brief an Ymbertus, Erzbischof von Arles, „*Maiores Ecclesiae causas*“: DH 780.

⁶⁶ 2. Konzil von Lyon, Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Palaiologos, DH 858; vgl. oben Anm. 48.

⁶⁷ AAS 43 (1951) 841.

⁶⁸ Siehe oben 1.6 und unten 2.4.

⁶⁹ Vgl. Eph 1,5.9: „nach dem Wohlgefallen (*eudokia*) seines Willens“.

⁷⁰ Vgl. Lk 10,22: „der, dem es der Sohn offenbaren will (*bouletai*)“.

⁷¹ Vgl. 1 Kor 12,11: „jedem teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will (*bouletai*)“.

⁷² Vgl. z.B. Mt 23,37.

⁷³ Vgl. KKK 307.

⁷⁴ DH 623.

⁷⁵ DH 624.

⁷⁶ Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* I, 10, 1: PG 7, 550.

⁷⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 26, art. 1, corpus.

⁷⁸ Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio*, 5.

⁷⁹ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 14.

⁸⁰ Andere Belege für den jüdischen Glauben an Adams Einfluß aus der Zeit des Paulus sind: 2 Apoc. Bar. 17,3; 23,4; 48,42; 54,15; 4 Ezra 3,7; 7,118; „O Adam, was hast du getan? Obwohl du es warst, der gesündigt hat, war der Fall nicht nur deine Sache, sondern betrifft auch uns als deine Nachkommen“.

⁸¹ Vgl. Röm 3,23: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes“.

⁸² In der Westkirche wurde der griechische Ausdruck *eph' hō* verstanden als ein Relativsatz mit einem maskulinen Pronomen, das sich auf Adam, oder mit einem Pronomen im Neutrum, das sich auf die Sünde (*peccatum*) bezieht (vgl. *Vetus Latina* und *Vulgata*: *in quo*). Augustinus akzeptierte zunächst beide Interpretationen, doch als er entdeckte, daß das griechische Wort für Sünde feminin war (*hamartia*), sprach er sich für die erste Interpretation aus, die das Verständnis einer Inkorporation aller Menschen in Adam bedeuten würde. Viele lateinische Theologen folgten ihm und lasen „sive in Adamo, sive in peccato“ oder „in Adamo“. Die letztere Interpretation war in der Ostkirche vor Johannes von Damaskus unbekannt. Mehrere griechische Väter verstanden *eph' hō* als „seinetwegen“, d.h. Adams wegen, „haben alle gesündigt“. Der Ausdruck *eph' hō* wurde auch als Konjunktion verstanden und übersetzt durch „da“, „weil“, „aufgrund von“ oder „mit dem Ergebnis daß“, „so daß“. J. Fitzmyer (*Romans* [AB, 33], New York u.a. 1992, 413–416) bespricht elf verschiedene Interpretationen und spricht sich für die letzte Möglichkeit einer konsekutiven Bedeutung aus: „*Eph' hō* würde dann bedeuten, daß Paulus ein Ergebnis ausdrückt, die Folgewirkung von Adams schwerwiegendem Einfluß auf die Menschheit durch die Ratifizierung seiner Sünde in der Sünde aller Individuen“ (S. 416).

⁸³ *De nuptiis et concupiscentia* II,12,15: PL, 44, 450: „Non ego finxi originale peccatum quod catholica fides credit antiquitus“.

⁸⁴ Der Katechismus der Katholischen Kirche spricht von einer „Sünde, die durch Fortpflanzung an die ganze Menschheit weitergegeben wird, nämlich durch die Weitergabe einer menschlichen Natur, die der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ermangelt“ (Nr. 404). Und er fügt hinzu: „Deswegen ist die Erbsünde ‚Sünde‘ in einem übertragenen

Sinn: Sie ist eine Sünde, die man ‚miterhalten‘, nicht aber begangen hat, ein Zustand, keine Tat“.

⁸⁵ Konzil von Trient, 5. Sitzung, Dekret über die Ursünde, DH 1512. Das Dekret von Trient ist ein Wiederhall des zweiten Kanons der 2. Synode von Orange (529); vgl. DH 372.

⁸⁶ KKK 389.

⁸⁷ Cyprian, Epistola ad Iubaianum, c. 21: PL 3, 1123; vgl. auch das Konzil von Florenz, Bulle „Cantate Domino“: DH 1351: Die hochheilige römische Kirche „glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur Heiden‘, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern daß sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘ [Mt 25,41], wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen (*aggregati*) haben [...] ‚und niemand kann, wenn er auch noch so viele Almosen gibt und für den Namen Christi sein Blut vergießt, gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit der katholischen Kirche bleibt“ (zitiert ist: Fulgentius von Ruspe, *De fide seu de regula fidei ad Petrum*, 38,79 und 39,80).

⁸⁸ Vgl. Bonifaz VIII., Bulle „Unam Sanctam“: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis“ – „Wir erklären, sagen und definieren nun aber, daß es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein“: DH 875; vgl. DH 1351.

⁸⁹ Pius IX., Ansprache „Singulari qua“: vgl. die Einführung zu DH 2901–2980.

⁹⁰ Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston: DH 3870.

⁹¹ Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptoris Missio“, 10.

⁹² Polycarp könnte ein indirekter Zeuge dafür sein, da er vor dem Prokonsul erklärt: „Seit 86 Jahren habe ich Ihm [Christus] gedient“: *Martyrium Polycarpi* 9,3. Polycarps *Martyrium* erfolgt wahrscheinlich während der letzten Regierungsjahre von Antoninus Pius (156–160).

⁹³ Konzil von Trient, 5. Sitzung, Dekret über die Ursünde: DH 1514. Der Kanon nimmt den zweiten Kanon des Konzils von Karthago (418) wieder auf; vgl. DH 223.

⁹⁴ Berücksichtigt man die alttestamentlichen Texte im Hinblick auf die Ausgießung des Geistes durch Gott, scheint sich der Hauptgedanke in Joh 3,5 auf Gottes Gabe des Geistes zu beziehen. Wenn das natürliche Leben der Tatsache zugeschrieben werden kann, daß Gott den menschlichen Wesen Geist gibt, dann beginnt im analogen Sinne das ewige Leben, wenn Gott den Menschen seinen Heiligen Geist gibt. Vgl. R.E. Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, The Anchor Bible, Bd. 29, Doubleday and Co: New York 1966, 140. In dieser Hinsicht bemerkt Brown: „Das in den Text der gesamten Szene eingewobene Taufmotiv ist sekundär; die Rede vom Wasser, in der sich das Taufmotiv am klarsten ausdrückt, könnte immer Teil der Szene gewesen sein, obwohl sie ursprünglich keinen besonderen Bezug zur christlichen Taufe hatte; oder der Ausdruck könnte später zu der Tradition hinzugefügt worden sein, um das Taufmotiv sichtbar zu machen“ (ebd. 143). Der Herr betont die Notwendigkeit einer „Geburt aus Wasser und Geist“ (oder einer Wiedergeburt im Geist), um in das Reich Gottes einzugehen. In der christlichen Tradition wurde dies als Hinweis auf das

„Sakrament der Taufe“ verstanden, obwohl die „sakramentale“ Lesart eine Einschränkung der pneumatologischen Bedeutung darstellt. Liest man in dieser Weise, kann sich die Frage erheben, ob der Text hier ein allgemeines Prinzip ohne Ausnahme ausdrückt. Man sollte sich dieser leichten Verlagerung der Interpretation bewußt sein.

⁹⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 68, art. 2, corpus.

⁹⁶ Konzil von Trient, 6. Sitzung, *Dekret über die Rechtfertigung*: DH 1524.

⁹⁷ Theophylakt, In 1 Tim 2,4: PG 125, 32: „Ei pantas anthrôpous thelè sôthênai ekeinos, thele kai sy, kai mimou ton theon“.

⁹⁸ Es ist erwähnenswert, daß die *Editio typica* der Enzyklika von Papst Johannes Paul II., *Evangelium Vitae*, den Abschnitt 99, in dem es hieß: „Ihr werdet verstehen lernen, daß nichts endgültig verloren ist, und ihr werdet fähig werden, von eurem Kind, das nun im Herrn lebt, Vergebung zu erbitten“ (ein Ausdruck, der fehlinterpretiert werden konnte), durch den folgenden definitiven Text ersetzte: „Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere“: vgl. AAS 87 (1995) 515, was folgendermaßen übersetzt werden kann: „Euer Kind aber könnt ihr diesem Vater und seiner Barmherzigkeit mit Hoffnung anvertrauen“.

⁹⁹ Johannes Chrysostomos, In I Tim. homil. 7,2: PG 62, 536: „Mimou ton Theon. Ei pantas anthrôpous thelei sôthênai, eikotôs hyper hapantôn dei euchesthai“.

¹⁰⁰ Vgl. oben, Kapitel 1.

¹⁰¹ Vgl. oben, Kapitel 2.

¹⁰² Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse: Vérité et dimensions du Salut*, Paris: Témoignage Chrétien 1968, 169: „un de ceux dont la solution est la plus difficile en synthèse théologique“.

¹⁰³ Vgl. oben Kapitel 1.5 und 1.6.

¹⁰⁴ Vgl. Ereignisse wie Live Aid, 1985, und Live 8, 2005.

¹⁰⁵ Vgl. KKK 1261.

¹⁰⁶ „Christus ist auferstanden von den Toten. Durch den Tod hat Er den Tod überwunden und denen, die in den Gräbern sind, das Leben gewährt“ (Ostertropar der byzantinischen Liturgie). Dieser Ostervers wird viele Male an jedem der 40 Tage der Osterzeit in der byzantinischen Tradition gesungen. Er ist also der wichtigste Osterhymnus.

¹⁰⁷ In all ihren Feiern und Zeremonien preist die byzantinische Liturgie Gottes erbarmende Liebe: „Denn Du bist ein barmherziger und menschenfreundlicher Gott, und dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit“.

¹⁰⁸ Vgl. Augustinus, *De natura et gratia* 43, 50 (PL 44, 271).

¹⁰⁹ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III, 64, 7; vgl. III, 64, 3; III, 66, 6; III, 68, 2.

¹¹⁰ Vgl. unten 3.4. und 3.5.

¹¹¹ Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. dist. 1, q. 2, a. 4, q. 1, a. 2: „in quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur.“

¹¹² Vgl. oben Anmerkung 109.

¹¹³ Vgl. Augustinus, Ep. 102, 2, 12.

¹¹⁴ Vgl. Leo der Große, In nat. Domini 4,1 (PL 54, 203): „Sacramentum salutis humanae nulla umquam antiquitate cessavit [...] Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit. Et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit“.

¹¹⁵ Vgl. Cajetan, In III^{am} Part., q. 68, a. 11: „Rationabile esse ut divina misericordia provideret homini in quocumque naturali statu de aliquo remedio salutis“ – „Es ist vernünftig, daß das göttliche Erbarmen dem Menschen, in welcher natürlichen Verfassung er auch sei, irgendein Mittel zum Heil bereitet“. Cajetan schaute eigentlich auf die Zeit vor Christus, als es eine Art von *sacramentum naturae* gab, d.h. die Darbringung eines Opfers, das Anlaß (nicht Ursache) der Gnade war. Er verstand die Situation der Menschen vor Christus als „in der Zeit des Naturgesetzes“ befindlich und verstand die Situation ungetaufter Kinder ähnlich. Daher wandte er sein Prinzip zugunsten der Idee des Limbus als Schicksal solcher Kinder an. Sein grundlegender Punkt ist jedoch sehr wichtig und führt nicht notwendig zur Folgerung eines Limbus: zu allen Zeiten in der Geschichte und unter allen Umständen sorgt Gott für die menschliche Situation und bietet angemessene Möglichkeiten zum Heil.

¹¹⁶ Innozenz III., Brief an Ymbertus, Erzbischof von Arles, DH 780: „Absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipse misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem [...] Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti“.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁸ Die Situation ungetaufter Kinder kann in Analogie zur Situation getaufter Kinder betrachtet werden, wie etwa hier. In eher problematischer Weise kann sie vielleicht auch in Analogie zur Situation ungetaufter Erwachsener betrachtet werden; vgl. unten Anmerkung 127.

¹¹⁹ Die Kirchenväter denken gern über die Annahme der ganzen Menschheit durch Christus nach; z.B. Irenäus, Adv. Haer. 3,19,3 (Sch 211, 380), Epideixis 33 (Sch 406, 130–131); Hilarius von Poitiers, In Mt. 4,8 (Sch 254, 130); 18,6 (Sch 258, 80); Trin. II,24 (CCL 62, 60); Tr.Ps. 51,17; 54,9 (CCL 61, 104; 146) etc.; Gregor von Nyssa, In Cant. Or. II: Opera, hg. Jaeger, VI, 61; Adv. Apoll.: Opera III/1, 152; Cyrill von Alexandrien, In Joh. Evang. I,9 (PG 73, 161–164); Leo der Große, Tract. 64,3; 72,2 (CCL 138A, 392; 442f.).

¹²⁰ Einige Väter haben interpretieren die Inkarnation selbst als heilstiftend; z.B. Cyrill von Alexandrien, Comm. in Joh. 5: PG 73, 753.

¹²¹ Vgl. unten Anmerkung 127.

¹²² KKK 389.

¹²³ Z.B. Augustinus, Enarr. in Ps.70, II, 1: PL 36, 891: „omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt, omnis homo Christus, quia membra sunt Christi“. Dieser Text zeigt die Schwierigkeit des Augustinus, die Solidarität mit Christus als ebenso universal zu betrachten wie die Solidarität mit Adam. Alle stehen in Solidarität mit Adam; diejenigen, die Glauben, stehen in Solidarität mit Christus. Irenäus ist ausgewogener in seiner Lehre der Rekapitulation; vgl. Adv. Haer. 3, 21, 10; 5, 12, 3; 5, 14, 2; 5, 15, 4; 5, 34, 2.

¹²⁴ Durch die Tatsache der Inkarnation; vgl. GS 22.

¹²⁵ Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4.

¹²⁶ Vgl. unten 3.4.

¹²⁷ Im Hinblick auf die Möglichkeit eines *votum* auf Seiten des Kindes kann das Wachstum auf den freien Willen hin vielleicht als ein kontinuierlicher Prozeß vorgestellt werden, der sich vom ersten Moment des Daseins an auf seine volle Reife hin entfaltet, und nicht so sehr als ein plötzlicher qualitativer Sprung zum Vollzug einer reifen, verantwortlichen Entscheidung. Das Dasein des Ungeborenen ist ein kontinuierlicher Prozeß menschlichen Lebens und Wachstums; es wird nicht plötzlich an irgendeinem Punkt menschlich. Folglich könnte es sein, daß Kinder tatsächlich fähig sind, eine Art von rudimentärem *votum* in Analogie zu ungetauften Erwachsenen zu vollziehen. Einige Theologen haben das Lächeln der Mutter als Vermittlung der Liebe Gottes an das Kind verstanden und haben daher in der Antwort des Kindes auf dieses Lächeln eine Antwort an Gott selbst gesehen. Einige moderne Psychologen und Neurologen sind überzeugt, daß das Kind im Mutterleib bereits auf bestimmte Weise über Bewußtsein und einen gewissen Gebrauch der Freiheit verfügt. Vgl. V. Frankl, *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion* (1979); D. Amen, *Healing the Hardware of the Soul* (2002).

¹²⁸ Vgl. oben Abschnitt 90.

¹²⁹ Vgl. unten 3.5.

¹³⁰ Vgl. oben Kapitel 1.6.

¹³¹ Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*, 171.

¹³² Vgl. Augustinus, *Erster Brief an Bonifatius*, 22, 40: PL 44, 570.

¹³³ Vgl. oben Anm. 94.

¹³⁴ KKK 1261.

¹³⁵ Vgl. KKK 1257.

