Kinderlimbus und neuere Gegenhypothesen [Fortsetzung]

Autor(en): **Zimara, Coelestin**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1965)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760401

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Coelestin Zimara SMB

Kinderlimbus und neuere Gegenhypothesen *

II

Darlegung der Ansichten gegen den Limbus

2. Persönliches Votum des Kindes und sog. Illuminationshypothesen

A. Die Ansicht von M. Laurenge

Seit ihrer Verteidigung im letzten Jahrhundert besonders durch *Heinrich Klee* († 1840) in seinem noch zu erwähnenden Lehrbuch, hat die Annahme einer selbst dem eben erst empfangenen sterbenden Kind möglichen Begierdetaufe immer wieder den einen oder anderen Befürworter gefunden. Die Unwahrscheinlichkeit gewisser damit verbundener Suppositionen suchte man zu beheben, indem man Eintritt des Vernunftgebrauches und Erkenntnis der fälligen Entscheidung der Kindesseele für Gott manchmal nicht rein natürlich erklärt wissen wollte, sondern auf gleichzeitige Beihilfe einer übernatürlichen, von Gott *jedem* Sterbenden geschenkten sog. *Illuminationsgnade* zurückführte. *E. Boudes* hat dem seine Theorie ausdrücklich deshalb vorgezogen, weil die kirchlichen Behörden bis jetzt keine Verbreitung der Illuminationshypothese für die Frage sterbender Kinder wünschten [1]. Aber schon 1952 tritt eine radikale und im Ton sehr resolute Variante des Gedankens persönlicher Entscheidung des Kindes auf den Plan, die von *M. Laurenge* [2]. Ihre Be-

* Vgl. FZPhTh 10 (1963) 385-427; 12 (1965) 53-80.

[1] Nouvelle Revue théologique 71 (1949) 597 f.; vgl. FZPhTh 12 (1965) 69.

[2] M. Laurenge SM (= Marist, Generalvikar des Bistums Numea, Neukaledonien), Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême, in L'Année théologique augustinienne 12 (1952) 145-185.

sonderheiten sind immerhin so beträchtlich, sie weicht von der gewöhnlichen These der Illuminationisten in einem wichtigen Punkt durch eine wenigstens formale Konzession an deren Gegner so sehr ab, daß sie eine eigene Darstellung verdient, und kann aus chronologischen Gründen nach unserem Plan, der im allgemeinen den Lauf der Debatte von 1947 weg verfolgen will, vorausgenommen werden.

Das Problem lautet bei L.: *Darf ein Katholik an die Möglichkeit des ewigen Heiles der ohne Taufe verstorbenen Kinder glauben?* Er meine damit den Ausschluß von Sünde wider den Glauben durch Häresie oder Vermessenheit (témérité); vermessen wäre, sagt er, Hinwegsetzung über eine doctrina communis der Theologen, die jemand leichthin, ohne hinreichenden Grund, wagen würde. «Glauben» bedeutet ihm hier: wenigstens für wahrscheinlich halten (S. 145 f.). L. legt den Grund mit der Lehre vom *allgemeinen Heilswillen Gottes.* Nach Übereinstimmung der Theologen sei unter diesem «Heil» das *übernatürliche* Ziel zu verstehen, von Gott dem Menschen zum einzigen Endziel gesetzt. «Se sauver» könne also nichts andres besagen, denn ebendieses Ziel erreichen [3]. Einen unmißverständlichen Nachdruck legt der Autor a limine darauf, daß Gottes Heilswille für alle Menschen ohne Ausnahme zweifellos ein «wahrer, aufrichtiger, reeller» Wille sein müsse, deshalb den einschließe, auch den Kindern die Mittel bereitzustellen, die ihnen die Erreichung des Zieles wahrhaft ermöglichen. Die ohne Taufe sterbenden Kinder machten zwei Drittel der Gesamtmenschheit aus, und mit der allmächtigen Weisheit Gottes vertrage sich nicht, daß er sie faktisch *in absoluter physischer Unmöglichkeit* «de se sauver» belasse. Das Argument bliebe gültig, selbst wenn es um eine einzige Seele ginge. Die andersdenkenden Theologen wollen zwar den Unterschied zwischen Bereitstellung und Verleihung der Gnaden, und erst noch den zwischen nur entfernt zureichender und nächstzureichender Hilfe vorschützen. Bloße Worte, worin niemand im Ernst die Lösung des Problems sehen kann, wenn nun einmal die Heilserlangung über das Taufsakrament für zwei Drittel der Menschheit physisch unmöglich ist [4].

[3] Die Wendung «se sauver» hat L. sicher mit Berechnung gewählt, er wiederholt sie sichtlich gern. Sie paßt vorzüglich für seine These.

[4] Dazu rechnet L. die vielen Ungeborenen, die im Kindesalter Sterbenden, deren Eltern von der Notwendigkeit der Taufe nicht überzeugt sind («... dont les parents, même après vingt siècles de christianisme, n'ont pas une connaissance suffisante du Baptême pour croire à sa nécessité») und alle Kinder vorchristlicher Zeit. Letztere zählt er hieher mit der Begründung, *Tilgung der Erbsünde durch die jüdische Beschneidung oder ein Natursakrament bleibe unbewiesen.* Schon das Dasein

Somit sei die Sachlage diese: die ohne Taufe verstorbenen Kinder haben vor ihrem Tode nicht die zureichende Hilfe, die zureichende Gnade zur Erlangung des übernatürlichen Zieles, das Gott für sie wirklich und aufrichtig will. Zwischen Wirklichkeit und Aufrichtigkeit des Wollens eines Zieles und Wirklichkeit und Aufrichtigkeit des Einsatzes (mise en œuvre) von Mitteln, die seine Erlangung *mindestens physisch* ermöglichen, besteht notwendige Korrelation. «Daß Gott ein Ziel wolle ohne die zu dessen Erreichung *unentbehrlichen* Mittel, widerspricht sich. Der Schluß scheint uns daher unausweichlich: da Gott wirklich und aufrichtig das Heil aller Menschen und die zur Ermöglichung desselben *unentbehrlichen* Mittel will, muß er *notgedrungen* (nécessairement) nach ihrem Tod oder eben im Augenblick des Todes denen, welchen er sie nicht vorher gegeben hat, die Mittel verleihen, die allein ihr Heil wahrhaft und wirklich ermöglichen werden» (S. 149 f.) [5]. Zum Verhältnis zwischen der Dauer des Diesseitslebens und des «status viae» meint L., die Offenbarungslehre kenne tatsächlich weder Übergänge vom Himmel zur Hölle noch umgekehrt, aber kein Schriftwort sage, wer beim Tod weder hieher noch dorthin gehöre, bleibe auf immer vom einen wie vom andern ausgeschlossen. Lohn, Strafe, Gericht könnten schon begriffshalber nur «adulti» betreffen. Keiner der diesbezüglichen Offenbarungstexte komme für die Kinder in Betracht, außer man überdehne mißbräuchlich ihren Sinn [6]. Nicht besser stehe es mit den angefügten «arguments de raison». So gelangt L. zur These, die Seele solcher Kinder habe, *wenn nicht im Augenblick des Todes, so doch hernach* («après leur mort, si ce n'est au moment même de leur mort») *die Möglichkeit, frei ihr letztes Ziel zu wählen, und erhalte dazu eine Hilfe Gottes, die als wahre übernatürliche Gnade anzusprechen sei.*

Welches ist die Lage der Seele, die eben den Leib verließ ohne je vorher ihre Geisteskräfte betätigt zu haben? Nach angesehenen Autoren werde selbst die Kindesseele dann geistiger Aktivität fähig. Dann werde ihr erster Akt jene Stellungnahme zu ihrer Bestimmung und zu Gott sein, denkt L., die Thomas 1. 2. q. 89, a. 6 sonst als «deliberatio de seipso» dem Kind bei Erwachen der Vernunft zuschreibt.

eines solchen sog. Natursakraments sei leichtfertige Annahme: wie sollte es trotz dem supponierten Bestand unter allen Völkern spurlos aus der Geschichte verschwunden sein? (Ob hier bei L. nicht ein Mißverständnis unterlaufe, wird uns noch im 3. Teil unserer Arbeit beschäftigen.)

[5] Hervorhebung von mir.

[6] «Ce n'est donc pas d'en exclure les enfants qui est arbitraire, mais bien de les y inclure en faisant violence à ces textes» (S. 151).

Unserem Autor kommt die Lehre vom Kinderlimbus *ungereimt* vor. Sie behaupte zugleich «viel zu viel und viel zu wenig». Zu wenig, weil sie ihnen die Möglichkeit der Erhebung in die übernatürliche Ordnung und der Erlangung ihrer einzigen wahren Endbestimmung abspricht. Zu viel aber auch: denn diese Kindesseele ist vor dem Tod weder auf das Gute noch auf das Böse festgelegt, wird sich also nach dem Tod in freier Wahl für das eine oder das andere zu entscheiden haben, selbstverständlich mit Gottes Hilfe [7].

Darauf folgt ein Abschnitt mit der Überschrift: Notre essai de solution (S. 156). Seinen Versuch hat L. eigentlich bereits bekanntgegeben, doch ohne die näheren Bestimmungen, die er jetzt beifügt. Nämlich: alle diese Kinder werden zweifelsohne die zureichenden Hilfen zu rechter Einstellung erhalten, aber *für die einen werden es wirksame sein, für die andern nicht.* Letztere wenden sich frei von ihrem Endziel ab, sind dadurch schwerer Sünde schuldig und gehen verloren «au plein sens théologique du mot». Die andern hingegen erlangen dank der Gnade Vergebung der Erbschuld und werden gerettet, wiederum «au plein sens théologique du mot» [8]. Wird eingewendet, daß der übernatürliche Charakter dieser Hilfe nach dem Tod zwar nicht a priori ausgeschlossen wäre, hänge doch das einzig von Gottes Belieben ab, daß sie aber faktisch eine bloß natürliche sei, so bleibe er bei der Replik: einerseits gebt ihr selber zu, daß Gott das Heil aller Menschen einschließlich der Kinder wirklich will, daß er mithin allen, die er retten will, Gnaden gewährt, die ihnen das Heil mit Rücksicht auf ihre jeweiligen Umstände wirklich ermöglichen. Anderseits haben jedoch diese Kinder vor ihrem Tode keine übernatürlichen Gnaden erhalten, die ihnen das Heil in ihrer Situation wirklich ermöglicht hätten. Worauf gründet ihr dann die Behauptung, Gott gebe sie ihnen nicht im Augenblick ihres Todes (au moment de leur mort)? Ihr konzediert, daß Gott übernatürliche Gnaden in jenem Augenblick verleihen kann, daß die Kinder sich bestimmt nicht retten können (ne peuvent certainement se sauver), wenn sie solche nicht in dem Augenblick erhalten: also müßt ihr zugeben, daß Gott uns *implicite geoffenbart* hat, er werde in jenem Augenblick das Notwendige tun, um den Kindern ihr Heil wirklich zu ermöglichen,

[7] Hier kritisiert L. Ansichten der Limbusverteidiger über die Art eines Einflusses Gottes auf die Kindesseele im neuen Zustand. Davon im 3. Teil.

[8] Dieses «im vollen theologischen Sinn des Wortes» soll nach dem Gedanken L.s offenbar besagen, daß hier «Verdammnis» und «Heil» nicht mehr bloß im weiteren Sinn des Limbus zur Geltung kommen.

hat er doch seinen aufrichtigen Willen ihrer Errettung geoffenbart [9]. Zudem: wie immer man die Willensfestlegung der abgeschiedenen Seelen deute, ob durch innere oder durch äußere Gründe (und wer nur letzteres annimmt, müßte überdies zeigen, wieso natürliche Gotteserkenntnis hinreiche, eine gefallene Natur für immer im Guten zu festigen), so scheint doch klar, daß ein einziger Augenblick und Akt das ewige Schicksal der Kinder bestimmen wird, je nachdem die Seele sich zu Gott oder zum eigenen Ich kehrt (verweist auf Thomas, De malo q. 16, a. 4).

Der zweite, bedeutend längere Teil des Artikels (S. 157-182) soll der *Abwehr gewisser Einwände* dienen. Zuerst solcher *aus lehramtlichen Erklärungen*. Will man die Worte des Konzils von Florenz, im Decretum pro Graecis (Dz 693 bzw. nun 1306) urgieren, wonach abgeschiedene Seelen im Zustand der Erbsünde «mox in infernum» kommen, so wendet sie L. als Bumerang gegen die Limbuslehre; ohnehin sage das Konzil nicht, daß die Erbschuld nie Vergebung finden werde. Gleiches gelte von den Erklärungen Innozenz III. und Johannes XXII. Definieren wollte Florenz nach L. nur das Dasein eines Läuterungszustandes und mögliche sofortige Gottesschau der Auserwählten, alsbaldige Höllenstrafe der unbußfertigen Todsünder. Die Berufung auf ein für das I. Vatikanische Konzil vorbereitetes Schema weist er zurück, biete doch das Tridentinum Beispiele der Kassierung eingebrachter Definitionsvorschläge und sogar schlußendlicher Entscheidung der Konzilsväter gegen solche. Seine Ansicht falle ferner nicht unter die Verdikte wider Cajetan und Schell. Auch von H. Klee will er sich distanzieren: «Spricht Klee von der des Leibes ledigen Seele, dann sind wir mit ihm einverstanden; aber wenn diese Erleuchtung die noch leibverbundene Seele trifft, so postuliert sie ein Wunder, das durch nichts gefordert erscheint. Freilich: wäre aus der Offenbarung bewiesen, daß die Stellungnahme der Seele nicht nach dem Tode des Kindes erfolgen kann, so wären wir eher geneigt, das Wunder anzunehmen als für die Kinder eine Unmöglichkeit «de se sauver» (S. 159 f.).

Die Berufung der Kritiker auf *Joh 3,5* glaubt L. entkräftet mit dem Hinweis auf den Wortlaut Joh 6,54, der nicht minder absolute Heils-

[9] Es fällt auf, daß L. in diesen Zeilen «au moment de leur mort» schreibt, obschon er eine Schwierigkeit abwehren will, die nach seiner eigenen Fassung Verleihung übernatürlicher Gnaden «après la mort» bestreitet. Man versteht dieses Sowohl als auch in etwa, wenn man seine Meinung genau besieht, wie sie hernach dargelegt ist: mit Ansetzung der entscheidenden Stellungnahme auf den unmeßbaren allerersten Augenblick leibgetrennter Existenz der Geistseele.

notwendigkeit der Eucharistie aussage. Beide Stellen seien eben «secundum analogiam fidei» zu interpretieren, da Gott seinen wirklichen und aufrichtigen Willen, allen Menschen die zureichenden Heilsmittel je innerhalb ihrer konkreten Lage zu gewähren, nicht minder klar geoffenbart habe als den, Taufe und Eucharistie mit gleichem Sinn einzusetzen für die, denen der Empfang nicht unmöglich sei, der Buchstabe rede sogar von der Kommunion unter beiden Gestalten, eben dieser Schluß ist aber förmliche Häresie, jedermann gesteht, daß hier die Worte nach der Natur der Sache auszulegen sind, man soll sie also nicht zu Vogelscheuchen aufbauschen. Ehrlicher und einfacher als die Konstruktionen eines Ersatzes durch Sakramentsverlangen wäre das Geständnis, *das Evangelium meine hier nur Erwachsene,* die vom Sakrament persönliche Kenntnis gewinnen können, und zwar so klare, daß Glaubensweigerung schwere Sünde wäre. Es handle sich doch um Riten, die Christus im Hinblick auf das Heil der Menschen frei bestimmt hat: daß er jegliche Heilserlangung unbedingt daran binden wollte, obschon er wußte, daß die Anwendung für zwei Drittel der Menschheit physisch unmöglich wäre, sei undenkbar. Der Satz Joh 3,5 ist im Licht der These vom allgemeinen Heilswillen Gottes zu deuten, nicht umgekehrt, denn in ordine intentionis kommt der Zweck vor den Mitteln (S. 162).

Die theologiegeschichtlichen Urteile, die L. alsdann einschaltet, übergehen wir, ebenso ein paar Repliken, die Gesagtes wiederholen. Im Sinn einer gewissen Anpassung an die Lehre von der Taufe in voto und um, wie er schreibt, «den alten Formeln ein Weihrauchkörnlein zu spenden», schlägt er vor, seine Hypothese «*baptême de regret*» zu nennen. Die Kritiker würden somit nicht mehr sagen können, er rette ungetaufte Kinder, die nicht zur Seele der Kirche gehören (S. 166). Selbst die «klassischen» Theologen räumen ein, besonderes Eingreifen Gottes vermöge ungetaufte Kinder zum Heil zu führen, doch nur in Ausnahmefällen. Ihm scheine vielmehr, die Begründung dieses Zugeständnisses, nämlich die Unerläßlichkeit solcher Hilfe Gottes zur Heilsermöglichung, bringe notwendig die Anwendung des vermeintlichen Privilegs auf alle Kinder ohne Ausnahme [10]. Der Schluß gelte: in der Offenbarung seines allgemeinen Heilswillens hat Gott indirekt und implizit uns diese seine Intervention zugunsten jedes ungetauften Kindes geoffenbart. Das

[10] L. merkt offenbar nicht oder setzt sich darüber hinweg, daß das Privileg, von dem die herkömmliche Meinung redet, nicht auf die bereits leibgetrennte Seele bezogen wird.

leugnen hieße implizit behaupten, das Heil dieser Kinder übersteige Gottes «potestas ordinaria» (S. 168). L. betont, wie seine Theorie im Vergleich zu andern die Vorzugslage der Kinder, deren Heil durch das Sakrament gesichert wird, wahre und somit den Eifer für die Kindertaufe nicht beeinträchtige. Auch könne sie den Eltern, die schuldlos ein Kind ohne Taufe verlieren, Vertrauen auf die göttliche Vorsehung geben [11].

Daß der Tod dem Pilgerstand ein Ende setzt und das ewige Schicksal dann besiegelt sei, bilde hier keinen gültigen Einwand. Denn diese Kinder sterben ohne jede eigene Einstellung für oder wider Gott, für Gut oder Bös, von Festlegung für oder wider durch den Tod als solchen könne hier also keine Rede sein. *Er vertrete auch nicht etwa die These, allen Menschen gewähre Gott im Augenblick ihres Todes noch höhere Erleuchtung um ihres Heiles willen, er rede nur von Kindern.* Verschiebung unseres Problems auf ein Versagen der Zweitursachen allein dichte Gott eine seiner unwürdige Mentalrestriktion an: erhält auch nur *ein* Mensch keine zureichende Gnade, so kann Gott uns nicht offenbaren, er habe das Heil *aller* Menschen gewollt (S. 173).

Hat aber *Pius VI.* nicht jede Ablehnung der Limbustheorie verurteilt? Dies der 4. Einwand, dem sich L. nun stellt. Darauf zunächst: seine Hypothese streiche den Kinderlimbus nicht schlechthin, sie nehme ihn praktisch an für den mutmaßlich einen einzigen Augenblick vor der fälligen Entscheidung des verstorbenen Kindes [12]. Sodann: die Zensuren «falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa» (Dz 1526, nun 2626) gegen den Satz 26 der Pistoiasynode gelten nicht der Bestreitung des Limbus an und für sich, sondern der Behauptung, die Limbustheorie sei pelagianische Häresie. Habe einer hinreichende Gründe zur Leugnung der Limbustheorie, so treffe ihn der Vorwurf der «Temerität» nicht mehr, den sich nur einer zuziehe, der eine «doctrina communis» *leichthin* bestreite. Was die Theologen zur Annahme des Limbus bewogen habe, sei die mit Recht, aber spät genug erkannte Unmöglichkeit, die Kinder dem Höllenfeuer zu überantworten, zugleich die angebliche Unmöglichkeit für sie, in den Himmel einzugehen, sowohl wegen der Notwendigkeit der

[11] «Nous la croyons aussi susceptible – peut-être manquons-nous par là de modestie –, de tirer une fameuse épine du pied des théologiens qui ont à traiter de la divine Providence...»

[12] Hier übersieht L., daß die Limbustheorie gebunden ist an die Annahme *bloßnatürlicher* Faktoren, während er für seinen «Augenblick» *übernatürliche* Gnadenhilfe postuliert.

Taufe wie wegen Abschlusses des Pilgerstandes durch den Tod; er habe gezeigt, daß diese zwei Voraussetzungen falsch seien [13]. Damit sei nach seiner Meinung die Behauptung der *Ewigkeit* des Limbus Irrtum, aber er wolle sie nicht einer pelagianischen oder andren Häresie gleichstellen, historisch habe sie Verdienste, ihr gebühre ein «pie creditur», insofern sie es ermöglichte, die Kinder endgültig der Hölle zu entreißen. Aber er füge hinzu: «magis pie negatur», insofern deren Leugnung den Kindern erlaube, in den Himmel einzugehen [14]. Mit Berufung auf den Art. Limbes im DTC befindet L.: eine eigentliche ausschlaggebende theologische Tradition über den Limbus und seine Ewigkeit liege nicht vor, habe doch diese Theorie erst seit dem 13. Jh. die augustinische mehr und mehr überflügelt, sie aber auch heute noch nicht ganz verdrängt, es fehle an jener Einmütigkeit unter den Theologen, die eine Verneinung der Ewigkeit des Limbus der Temerität beschuldigen ließe (S. 179).

Im Folgenden faßt L. noch den Einwand ins Auge, der ihm die *Neuheit* seiner These zum Vorwurf mache. Weitere Argumente finden wir hier nicht. Im Interesse der Sache habe er dem ungefährlichen Schweigen die klare Sprache und den Versuch vorgezogen, die Frage einer Lösung näherzubringen. Er denke, seine Ansicht berge geringere Irrtumsgefahr und seine «Temerität» jedenfalls keine solche Beleidigung der göttlichen Barmherzigkeit wie andre, die sowohl die allgemeine Erhebung der Menschheit in die Übernatur wie den allgemeinen Heilswillen Gottes einschränken. Die «*Conclusion*» schließt: «Auf die Frage, die Gegenstand dieser Untersuchung war, antworten wir also mit Überzeugung: *ja, es ist einem Katholiken erlaubt, an die Möglichkeit des ewigen Heiles der Kinder zu glauben, die ohne Taufe sterben*» (S. 182 f.).

Ein *Anhang* (S. 183-185) möchte zeigen, daß bei der Redaktion der Bulle Eugens IV. auf dem Konzil von Florenz ein Versehen unterlaufen wäre, indem auch der Satz über die «qui in solo originali decedunt» unter ein «diffinimus» subsumiert sei, das weit vorausgeht (Decretum pro Graecis, Dz 691-693, nun 1300-1306). Der Papst habe aber nicht die Absicht gehabt, die bloßen Erbsünder in eine Glaubensdefinition einzu-

[13] Gesprochen hat er eigentlich nur von deren Unbewiesenheit.

[14] Wir geben den Ton L.s wieder. Man vergleiche: «... Dès lors, l'affirmation de l'éternité des Limbes est fausse à notre avis, mais nous ne l'assimilons nullement à une hérésie pélagienne ou autre. Elle a eu son utilité historique: pie creditur, en ce sens qu'elle a permis de sortir les enfants définitivement de l'Enfer; magis pie negatur, ajoutons-nous, en tant que sa négation permet aux enfants d'arriver au Ciel». In der selben lässigen Ironie gleitet die Feder fort.

beschließen, denn an dieser Stelle habe er nachweislich nur übernehmen lassen, was bereits das Glaubensbekenntnis des Michael Paläologus für das 2. Konzil von Lyon sagte. Dort aber stand unser Satz in einem Abschnitt mit «dicit et praedicat», dem andre unter der strengeren Abschlußformel «Haec est vera fides catholica» vorausgingen, denen noch ein mit «... firmiter credit» eingeleiteter folgte. Also habe das 2. Lugdunense unterschieden zwischen Glaubenswahrheiten und Lehren, die es nicht zum Glauben zähle; zu letzteren rechne es die Aussage über das Schicksal bloßer Erbsünder. Das bestätige ein Vergleich mit der Definition Benedikts XII. über die Letzten Dinge, angelehnt an den Wortlaut des Paläologusbekenntnisses, aber mit bedachter Übergehung alles dessen, was das Los der ungetauften Kinder betrifft. Vermutlich hätten die Redaktoren der Bulle Laetentur caeli Eugens IV. dem «diffinimus» ihres langen Satzes einen weiteren Sinn gegeben als den, der Glaubensentscheidungen anzeigt, sodaß sie darin selbst die Vorschrift, je nach Ritus Ungesäuertes oder Gesäuertes zu verwenden, einbeziehen konnten. Warum nimmt sich L. die Mühe solcher Forschungen? Der Schluß zeigt es: Bellarmin, Petavius, Noris sagten, Lyon und Florenz hätten definiert, daß ungetaufte Kinder der Hölle verfallen, lehnten darum die Limbustheorie ab. L. ging es um den Nachweis, daß keines der beiden Konzilien darüber eine eigentliche Glaubensdefinition beabsichtigte, wenn schon das «in infernum» beider eher Bellarmin usw. Recht gebe als den Limbustheologen.

Urteile über die Ansicht von Laurenge

Es ist uns bewußt, daß wir hier sicher lange nicht alle veröffentlichten Stellungnahmen erfassen, sondern mehr oder weniger zufällig uns zugängliche, die aber doch ein gewisses Bild der Reaktion katholischer Theologie geben können. Wegen der Neuheit der Theorie scheint es uns angezeigt, auch etwas ausführlicher über deren Aufnahme zu informieren. Eine erste kritische Stimme begegnet uns gleich in der Zeitschrift, die dem Artikel Gastrecht gewährt. Ihr Redaktor *F. Cayré*, A. A., hat ihm eine eigene Arbeit vorausgeschickt (Une rétractation de Saint Augustin. Les enfants morts sans baptême) [15], in der er am Schluß auf die Taufersatztheorien von G. Mulders, E. Boudes und ebendiese zu sprechen kommt. Er publiziere L.s Abhandlung aus Rücksicht auf das

[15] In L'Année théologique augustinienne a. a. O., 131-143.

Imprimatur «hoher Autoritäten» mit allem Vorbehalt, informationshalber und als Beitrag zur Diskussion unter Theologen. So gesehen sei sie von reellem Interesse, soviele Probleme werfe sie auf. Bedenken hat C. vor allem gegen die Hypothese einer Option nach dem Tod. Die neue Meinung beruhige nicht nur keineswegs inbezug auf das ewige Los ungetaufter Kinder, sondern verstärke die Besorgnisse um sie, auch scheine sie der gesamten christlichen Tradition zu widersprechen. Die Diskussion könne immerhin zeigen, wie großzügig die Kirche die Überprüfung aller Aspekte einer Fage zulasse, an der das Herz ganz innigen Anteil nehme, und könne zum besseren Verständnis der wohlbedachten überlieferten Auffassung, der Frucht langer Reifung, gereichen.

Ch.-V. Héris OP [16] sieht im Artikel L.s wie ein herausforderndes «Manifest» an die Theologen. Er räumt dem Gedankengang «une certaine logique» ein. Aber Boudes könne aus den gleichen Prinzipien ebensogut seine Theorie von der wirksamen Fürbitte der Kirche folgern, die wenigstens den Vorteil habe, nicht ins geheimnisvolle Jenseits vordringen zu wollen. Ein Problem, das erst L. deutlich markiere, müsse von den Limbusverteidigern besser untersucht werden als bisher: wieso die Seelen ungetaufter Kinder gleich nach dem Tod einen Beistand Gottes erhalten, der bloß natürlicher Ordnung angehöre, aber ihren bis dahin schlummernden, für Gut und Bös neutralen, doch immerhin erbsündig belasteten Willen unfehlbar auf die gute Entscheidung und Beharrlichkeit in ihr lenke.

Eine kurze Rezension finden wir in Revue du Clergé Africain 9 (1954) 233, aus der Feder des Redaktors *L. Denis* SJ. Er hält die Meinung L.s nicht für vereinbar mit den Traditionsgegebenheiten, trotz der scheinbaren Wucht der Argumente fehle ihnen mehrfach die innere Gediegenheit. Faktisch sei es eben so, daß Gott uns über das Los ohne Taufe verstorbener Kinder nichts geoffenbart hat und daß die Schlüsse aus andern Offenbarungswahrheiten nicht immer sicher sind. Besser wäre vielleicht, die Frage schlicht der Barmherzigkeit Gottes anheimzustellen, als Missionare aber sich weiter der Pflicht zum Einsatz aller Mittel bewußt zu bleiben, auf daß Kleinkinder in Todesgefahr getauft werden.

Eingehender nimmt *W. A. Van Roo* SJ [17] Stellung zu den Gedanken L.s. Dieser *scheine keine bessere Verteidigung zu kennen, als daß seine An-*

[16] Rezensionen in Bulletin Thomiste (Le Saulchoir) VIII (1947-1953), Nr. 2380.

[17] In dem schon genannten Aufsatz Infants Dying Without Baptism ..., in Gregorianum 35 (1954) 406-473 (S. 453-456).

sicht unter keine kirchliche Verurteilung falle. Auch seine Einschränkung kirchlicher Erklärungen über das Ende des Pilgerstandes (status viae) auf Erwachsene allein bleibe bei negativer Tragweite, sie bilde keine solide Grundlage eines theologischen Überbaues. Von gleicher Unzulänglichkeit sei die Berufung auf Lehren des hl. Thomas inbetreff des ersten sittlichen Aktes und des anfänglichen Willenszustandes der gefallenen Menschennatur, gehörten sie doch zu den dunkelsten und fragwürdigsten Einzelheiten im System des Heiligen, und es mache den Eindruck arger Ironie, wenn damit erst noch eine der thomasischen Limbustheorie stracks entgegengesetzte Auffassung gestützt werden solle. Auf solcher Basis könne man keine sinnvolle Diskussion erwarten. Es stimme nicht, daß erst der Kampf Augustins gegen die Pelagianer eine Tradition über die Notwendigkeit der Taufe für das Heil der Kinder geschaffen habe [18]. Wenn ferner L. die Lehren bezüglich Blut- und Begierdetaufe anrufe, sei zu bemerken, daß diese beide zur Tradition gehören, was man von einer Einschränkung der These über die Notwendigkeit der Taufe durch die vom allgemeinen Heilswillen nicht sagen könne. Den «Anhang» bei L. nennt V. R. «the strangest specimen of method». Genauere Beachtung des Wortlautes der Dokumente, um die es geht und historische Information an Hand vorliegender Monographien hätten hier L. verschiedene Fehlschlüsse erspart, er übersehe auch gänzlich den Text des florentinischen Jakobitendekrets (Dz 712, nun 1349) [19].

A. Michel widmet L. einige Seiten seines Buches Enfants morts sans baptême (1954) unter dem Titel: «Hypothèse nouvelle... et ancienne – Klee redivivus». So neu wie sie sich gebe sei die Theorie nicht, mehr oder weniger wiederhole sie die von Klee, die ihrerseits Vorfahren schon im 14. Jh. habe. L. trage aber seine Sache mit einer unbeirrbaren Selbstsicherheit vor, von erstaunlicher Kühnheit zeuge unter anderm die Verspottung der schon aus der Patristik stammenden, von besten Theologen adoptierten Erklärung über eine göttliche voluntas antecedens. Einen betont tragischen Aspekt will M. darin erblicken, daß die richtige oder falsche Entscheidung der Kindesseele von L. erst noch an Gottes wirksame oder nichtwirksame Gnadenhilfe gebunden werde. Die gegen den

[18] V. R. verweist auf Belege bei B. Leeming SJ, Is Their Baptism Really Necessary, in The Clergy Review 39 (1954) 66-85.

[19] U. E. hat aber L. diesen Text nicht ganz aus dem Auge gelassen: er kann antworten, darin sei gesagt, *wir* hätten kein andres Mittel, diesen Kindern zu helfen als die Spendung der Taufe, jedoch nicht, es gebe für sie überhaupt keine andre Heilsmöglichkeit.

Abschluß des «status viae» auch der Kinder bei deren Tod von L. angeführten Gründe hält M. für Ausgeburten allzu billigen Wunschdenkens um einer vorgefaßten These willen in Hinwegsetzung über die ganze christliche Tradition. Diese Theorie rufe stärkeren Vorbehalten als die übrigen, denn sie stehe in Gegensatz zu sämtlichen einschlägigen Erklärungen des Lehramtes, wonach die Wassertaufe von relativer necessitas medii ist, während sie von einem andern normalen und ordentlichen Mittel des Heiles für alle Kinder rede (a. a.O., Kap. VII, S. 99-105).

Nur kurz befaßt sich *M. B. de Vaux-Saint Cyr* OP innerhalb eines Literaturberichtes zur Frage [20] mit unserer Hypothese. Er sieht bei L. eine kühne, volle Umkehrung der traditionellen Meinung, das ungetaufte Kind könne, da einer Begierdetaufe unfähig, nicht in den Himmel eingehen. Mit «à l'instant même de la mort» könne sich L. nicht helfen, denn wenn er von der getrennten Seele rede, bedeute das eben, daß der Tod bereits eingetreten sei. Von der Berufung auf die Ansicht des hl. Thomas über die alsbaldigen Fähigkeiten der Seelen der Verstorbenen denkt d. V.-S. C. (wie Van Roo): diese Ansicht sei keine Glaubenswahrheit und das komme auf den Versuch hinaus, das Dunkle durch noch Dunkleres zu klären. Eine wenn auch nur augenblickslange Verlängerung des Pilgerstandes und daher der Verdienstmöglichkeit über den Tod hinaus sei mindestens gewagte, dem Glauben wenig konforme Behauptung.

Seinerseits kommt *M.-M. Labourdette* OP auf L. zu sprechen innerhalb eines Literaturberichtes über «Problèmes d'eschatologie» [21]. Als Mindestvoraussetzung gilt ihm, daß die Limbustheorie nicht absurd sei. L.s Artikel erscheint ihm «etwas lärmig», die These habe gar keine Stütze in der Tradition, ihr Zentralgedanke stehe vielmehr in Gegensatz zu dieser. *Die Einwände gegen die Limbustheorie bekämen bei L. eine Schlagkraft, die wesentlich aus der starken Vereinfachung stamme.* Cayré und Michel hätten mit Recht den hauptsächlichen Grund ihrer Unannehmbarkeit unterstrichen: weder Tradition noch Lehramt bieten dem Satz irgendwelche Stütze, daß ein Großteil der Menschheit erst nach dem Tod persönlich in einer Art «épreuve angélique» über das eigene Heil entscheidet. Es würde unerfindlich, wann noch das ordentliche Lehramt sichere theologische Begründungsquelle sein dürfte, wenn nicht zur Ablehnung dieser Meinung. *Der Artikel verstoße durchs Band gegen die spezi-*

[20] M. B. de Vaux-Saint Cyr, Enfants morts sans baptême, in Lumière et Vie, Heft 18 (Nov. 1954) 73-100, S. 91.

[21] In Revue Thomiste, Jg. 62, Bd. 54 (1954) 658-675 (S. 666-670).

fische Argumentationsmethode gesunder Theologie, die nicht eine Geometrie sei mit einigen Axiomen, aus denen man dann unbeirrbar Folgerungen um Folgerungen ziehen könnte, auch nicht eine Metaphysik des Heiligen. Außer dem unbestrittenen allgemeinen Heilswillen Gottes und dem überfließenden Wert der Erlösung haben wir innerhalb des Offenbarungsgutes selbst andre Prinzipien vor uns, die näherer Erkenntnis der realen Verwirklichung jener im faktischen Heilswalten Gottes dienen sollen, das wir nicht durch unsere menschlich-rationale Ableitung aus angeblicher Denknotwendigkeit zu begreifen vermögen, es sind Fügungen, die aus freiem göttlichen Wollen stammen und die für uns eine echte Geschichte in Gang bringen und entfalten. Diesen Heilsplan, dessen Ablauf und Einzelheiten vermögen wir nur in beschränktem Maß, mit einem gewissen bleibenden Risiko der Abirrung zu entziffern, soweit wir nicht einfach bei dem bleiben, was Gott davon ausdrücklich enthüllt hat. Wir glauben und bekennen, daß da bei Gott keine Ungerechtigkeit besteht, daß er wirklich das Heil aller Menschen will, daß er unter Wahrung ihrer Freiheit eine Welt hätte stiften können, in der alle gerettet werden, daß aber in der uns bekannten Welt nicht alle es werden, da Jesu Worte «Weichet von mir...» ihnen gelten. Der Fortschritt in der etwaigen allmählich deutlicheren Erkenntnis dieses Geheimnisses der Heilsfügungen durch theologische Reflexion sei langsam reifende «œuvre collective, œuvre d'Eglise», ohne je erreichte Überwindung jeglichen Dunkels. Die dabei behilfliche Schriftforschung unterstehe der kirchlichen Deutung, jedes Zeugnis des Lehramtes ist für die Theologie eine Gegebenheit (un donné), wenn auch nicht jedes von gleicher Tragweite. «Aber es ist erstaunlich, daß man so leicht der Tendenz folgt, alles für ungewiß zu halten, was nicht strikt definiert wurde... Es genügt nicht, daß eine Aussage nicht als 'de fide divina et catholica' definiert worden sei, um sie leugnen zu dürfen...» (S. 668). Auch von den Bezeichnungen «opinion théologique» und «conclusion théologique» habe L. allzu ungenaue Ansichten. Mit Überraschung stelle man fest, daß er lehramtliche Erklärungen direkt zur Frage der ungetauften Kinder *nur unter «Objektionen»* bringe, nachdem er eine so stark persönliche These ohne Rücksicht darauf rein aus ein paar Syllogismen aufgestellt habe. Dieses Verfahren ließe sich allenfalls verstehen, wenn wir nicht eine neuelaborierte Lösung vor uns hätten, sondern ein Problem, das als solches neu der Theologie erwächst. Das treffe aber hier sicher nicht zu. Eine sonderbare Auslegung sei es auch, hier wie bei Boudes, lehramtliche Texte einfach von einem «cas chimérique» reden zu lassen, der nie vorkomme. Wenn

auch die bisherige Stellungnahme des Lehramtes zu unserer Frage noch nicht letzte klare Bestimmtheit aufweise und den Weg zu neuen Gedanken nicht versperre, so müßten diese doch *die Frage da aufnehmen, wo sie nun im Licht der ergangenen Verlautbarungen steht.* Ferner äußert Labourdette sein Befremden über die Unverfrorenheit des Wortspiels «baptême de regret» [22].

P. Gumpel SJ [23] mißt in seiner kurzen Zusammenfassung des Standpunktes von L. der Ansetzung der Kindesentscheidung «nach dem Tod» keine große Bedeutung bei, man könne das so verstehen, wie P. Glorieux in der Abhandlung In hora mortis [24] die Sache denke: der erste Augenblick, in dem die Seele bereits vom Leibe getrennt ist, wäre derselbe wie der ihrer Trennung, dürfe daher noch zum diesseitigen Leben gerechnet werden. In der Ergänzung seines «Report» 1955 pflichtet Gumpel jedoch dem Urteil des noch zu nennenden M. Fernández Yiménez über L. bei, wonach die Ansetzung nach dem Tod der Theorie die Zensur der Häresie zuzöge und die Interpretation, die da von den Dokumenten des Florentiner Konzils gegeben wird, nicht stimme. «His observations in this regard are the best criticisms of Laurenge published so far» [25].

P. De Letter SJ würdigt im 3. Teil eines Artikels «The Question of Limbo» [26] L. Anerkennende Worte hat er für dessen Klarheit, Ehrlichkeit, Überzeugungskraft und für die nichtemotionale, sondern theologische Argumentation. Leider ruhe sie doch *auf schwächerer Basis als zunächst scheint.* Die Ausdeutung des allgemeinen Heilswillens Gottes in Richtung einer persönlichen Entscheidungsmöglichkeit auch des Kindes sei nur private Interpretierung einer Offenbarungswahrheit, ohne jede Stütze von seiten des kirchlichen Lehramtes. Die angebliche Ausnahmestellung der Kinder inbezug auf das mit dem Tod eintretende Ende des Pilgerstandes klinge neu und überraschend; wenn schon, dann würde

[22] Die schlecht angebrachte Ironie erscheint noch dreister, wenn L. seine Hypothese mit der des Daseins eines «Augenblickslimbus» identifiziert. Welche Großmut!

[23] Unbaptized Infants: may they be saved? in The Downside Review 72 (1954) 342-458 (S. 367 f.).

[24] P. Glorieux, In hora mortis, in Mélanges de science religieuse 6 (1949) 185-216. Glorieux spricht da nicht ausdrücklich von unserem Problem der Kinder. Wir kommen noch auf diesen Artikel.

[25] P. Gumpel, Unbaptized Infants. A Further Report, in The Downside Review 73 (1955) 317-346 (S. 344).

[26] In The Clergy Monthly (Ranchi, India), 18 (1954) 321-334; 361-372; 19 (1955) 3-18, hier zu Laurenge S. 14-16.

man doch eher denken, sie träfen ihre Entscheidung im Augenblick des Todes oder des Überganges vom leibverbundenen zum leibgetrennten Dasein, als erst nach dem Tod. Die supponierte Ausnahme erscheine wie ein willkürliches «Deus ex machina»-Fündlein, um den Kindern eine Heilschance zuzuhalten. Die Transposition thomasischer Gedanken über Anfangsakte des Vernunftgebrauches auf die Lage der abgeschiedenen Seelen der Kinder mit übernatürlicher Erleuchtung und Gnade sei ungerechtfertigt. L.s Vorschlag bleibe «hypothetisch und unbewiesen».

Auch *M. Fernández Yiménez* geht an eine Nachprüfung der Argumente L.s. Im «Anhang» habe er den *Definitionscharakter der Stelle des Florentinum leichtfertig aus ungenügender historischer Beschlagenheit bestritten*, wovor ihn G. Hofmann und J. de Torquemada hätten bewahren können. Daß ein vor Vernunftgebrauch ungetauft verstorbenes Kind sein Heil nach dem Tod wirken könne, widerspricht nach F. Y. dem Lehramt im 2. Konzil von Lyon, zu Florenz, ja bereits dem 3. Kanon des 16. Carthaginense, gerate mit wenigstens einschließlicher Lehre der Bibel und ausdrücklichen Zeugnissen der Tradition in Konflikt und scheine so *häretisch* zu sein (parece... herética). «Diese Zensur geben wir natürlich von der *Doktrin*, nicht vom *Autor*, da er Gründe zu haben meint, der Zensur zu entschlüpfen» (S. 281). Ferner wirft F. Y. den Ausführungen L.s vor, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch faktisch die Notwendigkeit des Taufsakramentes auf bloße *Notwendigkeit de praecepto* herunterzuschrauben, während es mindestens theologisch sicher sei, daß eine necessitas medii bestehe. Der Schluß der Untersuchung faßt zusammen: die Lehre L.s, nach der die in der Erbsünde verstorbenen Kinder sich durch einen *nach dem Tod* gesetzten Liebesakt vollkommen (con todo) retten können, scheint *häretisch* (parece doctrina herética) und daher für einen Katholiken unhaltbar zu sein. Offen bleibe aber die Frage, wer faktisch in der Erbsünde stirbt und ob für Kinder ohne Möglichkeit der Wassertaufe keinerlei andre Mittel der Taufzuwendung (de aplicársele el bautismo) bestehen [27]. – Ein andrer spanischer Theologe, *N. López Martínez* findet, L. sei wohl der erste katholische Theologe, für den der sog. Pilgerstand erst mit dem Augenblick beginne, in dem jemand die erste übernatürliche Gnade erhält. Die *Zensur «häretisch» scheint ihm zu streng*, mit Cayré möchte er die hohen Autoritäten achten,

[27] M. F. Yiménez, A propósito de una teoría reciente sobre la suerte de los niños que mueren sin bautismo, in Revista Española de Teología, 15 (1955) 271-292. M. F. Y. schreibt immer «Laurence»!

die ihr Druckerlaubnis gegeben haben, die Meinung sei aber bestimmt «gratuita, falsa y, a nuestro modo de entender, no conciliable con la doctrina católica» [28]. – Ein dritter, *D. L. Greenstock*, will an ihr ebensosehr hervorstechende Kühnheit wie «völlige Ignoranz des verdadero estado de la cuestión» in der Annahme konstatieren, daß für Kinder, die vor Vernunftgebrauch hinscheiden, der Pilgerstand nicht mit dem Tod aufhöre [29]. – *J. Capmany* glaubt, L.s Theorie «*zumindest temerär*» nennen zu sollen. Auf eines ihrer Kernargumente erwidert er: *der übernatürlichen Ordnung gehört das Kind schon dadurch an, daß es als Adamssprosse der Erbsünde verfallen ist, die nur in solcher Ordnung einen Platz hat.* Verbindung zur Erlösung erlangt es nur durch die Einigung mit Christus, die nach Lehre der Offenbarung im Erdenleben ihren Anfang nehmen soll [30]. – Umfangreicher ist die Beurteilung, die *J. M. Sáiz* L. widmet. Zur Tradition stehe die Hypothese in schroffstem Gegensatz, in Anbetracht ihres gewagten, kompromittierenden Charakters habe sie kaum Aussicht auf günstige Aufnahme. Zu loben sei, daß L. bei Besprechung der Einwände aus dem Lehramt *nichts unterschlage*, positive Punkte könne er zudem darin buchen, daß er jeden Menschen *persönlich* für sein Heil oder Unheil verantwortlich mache und den allgemeinen, aufrichtigen Heilswillen Gottes aus jeder Vernebelung befreie. Aber trotzdem er durch Leugnung des Limbus zugleich mit der Meinung aufräume, für Millionen und Abermillionen Menschen sei das Endziel ein bloß natürliches, habe sein Vorschlag mehr bedenkliche Aspekte als tragbar (más de lo conveniente). M. Fernández Yiménez biete eine vorzügliche Widerlegung. L.s *Interpretation des Heilswillens Gottes scheine verfehlt*, aus der Konfrontierung mit andern geoffenbarten und definierten Glaubenstatsachen wie die der Notwendigkeit der Taufe ergebe sich, daß dieser Wille ein ernster, vorausgehender und bedingter sei, äquivalent gesprochen:

[28] N. López Martínez, El más allá de los niños. Problemas escatológicos de la infancia. Burgos 1955, S. 64 ff.

[29] En torno al problema de los niños que mueren sin bautismo, in Salmanticensis 2 (1955) 245-264 (S. 251-253). Die letztzitierten Worte im obigen Text sind von Greenstock nicht gerade auf L. eingeschränkt, sondern von «los escritos de muchos modernos» gesagt. Aber die dortigen Ausführungen zeigen zum Überfluß, daß sie, wenn überhaupt von jemand, von diesem gelten sollen; vgl. auch unter den von Greenstock wegen der «revelación divina segun su interpretación por el Magisterio» von vornherein feststehenden Wahrheiten die: «c) sólo en esta vida podemos merecer o desmerecer; y por lo tanto el status viae termina con esta vida» (S. 255).

[30] J. Capmany, La salvación de los niños muertos sin bautismo, in Lumen (Vitoria), V (1956) 289-316 (S. 300).

Gott setzt das von seiner Seite Erforderliche, damit alle sich retten können, aber ein Grundirrtum der Vertreter der neuen Meinungen sei ihre Unterstellung, Gott gebe *jedem einzelnen* Menschen die Heilsmittel in persönliche Verfügung. Die praktische Auswirkung des göttlichen Heilswillens könne durch Zweitursachen verhindert werden, auch im Fall der Kinder, die selber noch keiner moralischen Akte fähig sind. Dagegen könne man nicht mit Deduktionen opponieren. S. sucht durch konkrete Beispiele aus dem Verhalten oder den Schicksalen der Mutter eines noch Ungeborenen zu erläutern, wie der wirkliche Heilswille Gottes für die Kinder auch mit seiner *faktischen Durchkreuzung durch Zweitursachen*, besonders solche, die aus freiem Willen handeln, zusammengehe [31].

Mit *Th. Camelot* OP [32] hält *L. Renwart* SJ die Zensur «häretisch» für voreilig oder überspitzt, betrachtet aber den Artikel L.s als unglücklich, er bringe leider mit seiner Meinung, die fragliche Option des Kindes könne allein vor oder nach dem Tod erfolgen statt genau im Augenblick des Sterbens, die «Illuminationshypothesen» nur in Verruf [33]. *Ch. Journet* übernimmt das Urteil W. A. van Roos über L., mit der Ergänzung, unter theologischem Aspekt verkenne die Supposition des Anrechtes eines erbsündigen Kindes auf Darbietung der übernatürlichen Ordnung und Gnade die Freiheit des Erlösungsratschlusses Gottes und die absolute *Ungeschuldetheit der Christusgnade.* Diese Hypothese lasse zudem die Konzilien, die das besondere Los der in der Erbsünde sterbenden Kinder «definiert» haben, ins Leere sprechen [34]. Auch seither kennen wir keine

[31] J. M. Sáiz, En torno a los niños que mueren sin bautismo, in Estudios Eclesiasticos 32 (1958) 21-70 (S. 42-48).

[32] In Bulletin Thomiste 9 (1956), Nr. 1681, S. 869.

[33] L.Renwart, Le baptême des enfants et les limbes. A propos d'un document pontifical récent, in Nouvelle Revue théologique 80 (1958) 449-467 (S. 459, Anm. 57 und S. 461, Anm. 66).

[34] Ch. Journet, La volonté divine salvifique sur les petits enfants, Paris 1958, S. 127 und S. 153 f. Das gilt nach Journet gegen alle «Illuminationstheorien». Auch in der Folgezeit hat u. W. der Vorschlag L.s, die Entscheidung des ungetauften Kindes auf den ersten Augenblick jenseits des Todes anzusetzen, keine Zustimmung katholischer Theologen geerntet. Noch D. Fernández CMF, Destino eterno de los niños que mueren sin bautismo, in Revista Española de Teología 21 (1961) 3-51. S. 13 distanziert sich davon, wenn er auch, darin in guter Gesellschaft, wie wir sahen, die Zensur «häretisch» für übertrieben hält. Er meint: «Conviene tener presente además que *una cosa es merecer o desmerecer, y otra remover un obstáculo*, como sería el pecado original, para que Dios les concediera gratuitamente la gracia. Veremos que algo de esto admiten Sto. Tomás y la generalidad de los teólogos católicos respecto del pecado venial, que se supone no se ha perdonado

katholische Publikation, die sich die Meinung L.s zu eigen gemacht hätte aber auch keine, die wesentlich neue Gründe gegen sie vorbrächte.

Lehrreich kann eine kurze Betrachtung des Urteils sein, das *Julius Gross*, gewiegter Kenner katholischer Theologie und eifriger Erforscher unter anderm der Geschichte des Erbsündendogmas, von seinem liberalen Standpunkt aus der Zeitschrift «Die Pforte» (Esslingen a. N.) abgibt [35]. Wie die Limbuslehre, so ist auch die Meinung L.s in den Augen von J. Gross nur eine verfehlte Ausgeburt des «von Augustinus erfundenen» Erbsündendogmas, das Theorien zeugt, nach denen Gott «tagtäglich eine Unmenge von Wundern» wirken sollte. Gross möchte zeigen, wie L. «formelle Dogmen ... definierte Lehren» von Lyon und Florenz verletze, auch dem 3. Kanon des 16. Carthaginense widerspreche, «dessen Beschlüsse Papst Zosimus zu Glaubenssätzen erhoben hat». Der Gedanke L.s sei so originell nicht, habe er doch einen Vorläufer an dem schwedischen evangelischen Autor Knut Henning Gezelius von Scheele in seiner «Teologisk Symbolik» (1877), von der 1881 eine deutsche Übersetzung erschien, wovon freilich weder L. noch seine katholischen Kritiker etwas ahnten [36]. Gross will die Folgerungen L.s ad absurdum führen mit diesen andern: wenn Gott, wie L. meint, es sich selber schuldig ist, allen Erbsündern ein vollausreichendes Heilsmittel zur Verfügung zu stellen, dann «fällt nicht bloß das Dogma von der Taufe als dem alleinigen normalen Heilsmittel, sondern auch der Glaubensartikel von der Notwendigkeit der Erlösung durch Christus. Was nämlich Gott sich selber schuldig ist, weil es in seinem Wesen gründet, das kann er weder unterlassen noch an außer ihm liegende Bedingungen knüpfen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, gleichsam sich selber zu zerstören. Die Gewährung der allen Geschuldeten Heilsgnade kann er demnach nicht von der Erlösungstat seines menschgewordenen Sohnes abhängig machen. – Die

en esta vida. – Nosotros admítimos la doctrina tradicional de que el destino eterno del hombre se decide en esta vida, pero no quisiéramos tildar prematuramente de herejes a quienes intenten otras soluciones».

[35] J. Gross, Das ewige Los der ohne Taufe verstorbenen Kinder, in Die Pforte 7 (1956) 290-301.

[36] Was Gross daraus zitiert, ist jedoch nicht einmal «im wesentlichen» die Hypothese L.s: es sei «nicht vernünftig, einen unmittelbaren Übergang in die himmlische Herrlichkeit, z. B. in Betreff der kleinen Kinder, sich zu denken, welche gestorben sind, ohne daß sie die Möglichkeit hatten, eine selbständige Wahl zu treffen zwischen Gott und dem eigenen Ich, zwischen dem Reiche Gottes und der Welt» (Teil I, S. 181). Diese Worte würden eher besagen, K. H. G. von Scheele meine *getaufte* Kinder, und in diesem Fall hätten sie eher mit der Ansicht von A. Pacios López zu tun, wie wir sehen werden.

Erlösungslehre wiederum steht in einem so unlöslichen Zusammenhang mit dem Dogma von der Menschwerdung, mit der gesamten Christologie sowie mit der Lehre von der Trinität, daß der Fall eines dieser Dogmen unweigerlich den der andern nach sich ziehen muß ... Natürlich hat unser tiefgläubiger Autor diese dogmenstürzenden Konsequenzen nicht vorhergesehen ... Aber kein unvoreingenommener Beurteiler wird bestreiten wollen, daß sie sich logisch aus seiner These ergeben. – Laurenges Versuch, das Dogma vom allgmeinen Heilswillen Gottes mit demjenigen von der Erbsünde in Einklang zu bringen, war von vornherein zum Scheitern verurteilt, da sie sich gegenseitig ausschließen. Eines von beiden muß weichen, und das kann natürlich nur die Erbschuldlehre sein» (S. 299f). Damit hat Gross wieder die Plattform für seine systematischen Angriffe auf jeden Dogmenglauben, die uns an hiesiger Stelle nicht mehr beschäftigen können. Der Herausgeber der Zeitschrift, *Dr. Kurt Port,* hat dem Artikel einen Zusatz beigefügt. Im Zusammenhang der Beurteilung L.s schreibt er: «Ganz unmöglich endlich ist auch die Vorstellung, daß die armen Säuglinge vor, bei oder nach ihrem Tod die Entscheidung für die Ewigkeit treffen sollten, ob sie sich oder Gott wählen wollten. Wie sollten denn die Säuglinge, die weder von ihrem Ich noch von Gott noch von Sünde und Sittlichkeit eine Ahnung haben, da sie psychisch sich erst auf der Stufe eines Tieres befinden, diese folgenschwere Entscheidung treffen können? Von der völligen Unwahrscheinlichkeit eines Fortlebens der Seele nach dem Tode und der Existenz eines Jenseits, eines Himmels und einer Hölle sei dabei noch ebenso abgesehen wie von der schwerwiegenden Unsittlichkeit der Vergeltungsidee, die diesen christlichen Dichtungen zugrunde liegt ...» (S. 301 f.). Wieweit hier Gross mitginge, ist nicht zu ersehen.

3. Sog. Illuminationshypothesen auf Grund einer Psychologie des Todesaugenblickes

A. Theorie von A. Pacios López

M. Laurenge wendet sich ausdrücklich gegen die Meinung, daß jedem Sterbenden, selbst dem noch ungeborenen Kind, sei es aus natürlichen Bedingungen sei es mit Hilfe übernatürlicher göttlicher Erleuchtungsgnaden, die Begierdetaufe möglich wäre. Vermutlich haben aber diese seine kritischen Bemerkungen weniger Eindruck gemacht als die Wucht seines

prinzipiellen Angriffes auf die Limbuslehre und die Nähe seiner These zu der einer Begierdetaufe des sterbenden Kindes, wie schon H. Klee sie insinuierte und begründen wollte, nämlich eben aus einer allgemeinen Psychologie des Sterbens beim Menschen, der Trennung von Seele und Leib. 1954 erscheint der Aufsatz von *A. Pacios López MSC, La suerte de los niños muertos sin bautismo* [37], der allerdings die Arbeit Laurenges noch nicht zu kennen scheint, sie jedenfalls nicht nennt. Es fällt die Verwandtschaft in der Betonung des Gedankens auf, daß Gott von jedem Menschen eine *persönliche* Entscheidung für sein Heil wolle, die Verlegung über die Todesgrenze liegt P. L. fern.

Die *Heilige Schrift* gebe für das Problem drei zu wahrende prinzipielle Sätze an die Hand: 1. niemand kann sein Heil erlangen ohne sakramentale Taufe oder wenigstens einschließliche Begierdetaufe (Joh 3,3). 2. Christus ist für alle und jeden einzelnen Menschen gestorben (2 Kor 5,15), folglich für alle und jedes der ohne Taufe hingeschiedenen Kinder. Gott wünscht (desea) die Rettung aller Menschen, folglich aller Kinder: er wünscht und verlangt danach (quiera), daß alle zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, folglich daß auch die ohne Taufe sterbenden Kinder dazu gelangen (1 Tim 2,1-6). 3. In diesem Leben allein können wir unser Heil wirken oder verwirken (P. L. sagt «merecer o desmerecer», verdienen oder mißverdienen, mit Verweis auf Joh 9,4; Pred 11,3). Diese drei Prinzipien seien im Sinn ihrer Deutung durch die Kirche als authentischer und unfehlbarer Interpretin der Schrift zu wahren. Die Lösung unseres Problems hänge von einer Prämisse «de razón» ab: *sterben ungetaufte Kinder ohne Vernunftgebrauch selbst im letzten Augenblick?* Wenn ja, dann kann das Kind sich nicht retten (salvarse), da es dann erst recht kein (geistiges) Verlangen haben kann, es stirbt im Zustand der Erbschuld, der Trennung von Gott und wird für immer in diesem Zustand bleiben; die von einer Anzahl Theologen seit Bonaventura bis Cajetan erdachten «Systeme», um dieser Folgerung zu entgehen, verstoßen gegen das erste Prinzip und scheinen mit den Lehren der Kirche unvereinbar. Wenn nein, so fällt das Problem in das der ohne Taufe sterbenden Erwachsenen zurück, in das ausdrücklicher oder mindestens einschließlicher Begierdetaufe spätestens im Augenblick des Todes. Hier nennt P. L. die Hypothese von H. Klee die von philosophischen Schwierigkeiten abgesehen dem Dogma konformste und die drei obigen Prinzipien am besten wahrende, er will versuchen, die Einwände erkenntnistheore-

[37] In Revista Española de Teología 14 (1954) 41-57.

tischer, psychologischer Art und von angeblicher Erfahrung her gegen Vernunftgebrauch der Kinder selbst noch in ihrem letzten Augenblick, auszuräumen, besonders aber von der Glaubenswahrheit her zu zeigen, daß dort eine Ausnahme bestehen müsse.

a. Einen natürlichen Grund findet er im *geistigen Wesen der Seele;* denn daraus folge, daß sie in einem *zeitlichen Zugleich und Ineinander mehrere Akte setzen* könne, wenn sie sich vom Leibe freimache weil er ihr Dienste und Mitwirkung zu ihren Akten nicht mehr oder von vorneherein nicht zu leisten vermag. Hier geht es um die Akte vollkommener Selbsterkenntnis, der Erkenntnis Gottes als Ursache ihres Daseins, der Entscheidung für Liebe zu Gott oder Ablehnung, der Kenntnis und gläubigen Bejahung göttlicher Offenbarung, und die Kindesseele kann sie also, weil sie als rein geistige Akte keiner zeitlichen Abfolge bedürfen, unter den besagten Umständen alle in einem Nu setzen, obschon sie noch im Leibe weilt.

Sollte dem nicht so sein, schreibt der Autor, so wäre eine geistige Betätigung der leibverbundenen Seele ohne Mitwirkung dieses Leibes dennoch nicht absolut unmöglich, wird es ja für Christus seit seiner Empfängnis angenommen, für gewisse wunderbare Zustände und Phänomene mystischer Art bei Heiligen desgleichen. Könnte nicht ein ähnliches *Wunder* zugunsten der ohne Taufe verstorbenen Kinder («muertos» sagt P. L., es ist aber anzunehmen, daß er hier gemäß seinen Gedanken eigentlich «sterbenden» damit meint) in Betracht kommen? Nicht irgendwelcher Verdienste des Kindes wegen, aber um des Leidens Christi willen, der für dieses Kind sein Leben hingab, auf daß es, der Erbschuld entledigt, das übernatürliche Heil erlange. Wenn nämlich Christus dieses Opfer *für jeden Einzelnen* («por cado uno») brachte, für *jedes* der Kinder, die ohne Taufe sterben, scheint damit schlechterdings unvereinbar, daß es ohne eigene Schuld des Heiles beraubt werden solle. Dann wäre ja Christi Tod für dieses Kind wertlos. Die Logik scheint zu fordern daß Gott, wenn er seines Sohnes um des Heiles dieses Kindes willen nicht schonte, selbst ein Wunder nicht verweigere, das nötig wäre, um ihm das Heil zu ermöglichen. Die Theologen nehmen doch an, Gott würde ein Wunder wirken, wenn ein Erwachsener in seiner konkreten Lage nur so den Gnadenstand erlangen könnte. Doch gewiß auch nicht wegen natürlicher Verdienste dieses Menschen, sondern wegen des Leidens Christi. Wieso im einen Fall Bejahung, im andern Verneinung? Tut nicht auch das Kind «alles, was in seiner Macht liegt»? «Warum das Wunder so sehr scheuen (por qué temer tanto el milagro), wo wir doch faktisch alle in einer übernatür-

lichen Ordnung leben und auch dieses Kind in einer solchen, in der ordentlicherweise (de modo ordinario) Kräfte und Elemente walten, welche die Natur (naturaleza) übersteigen?» Die Weltordnung verliere dabei keineswegs an Stetigkeit, auch wenn das Wunder noch so oft sich wiederholt, bleibe es doch ein Geschehen zwischen der Seele und Gott (entre el alma e Dios), ohne Einfluß auf den sonstigen Lauf der Dinge. Zudem ein Geschehen im letzten Augenblick des Lebens, insofern wie eine *momentane Vorwegnahme* jener späteren Ordnung, in der die Seelen dieser Kinder, nunmehr ohne Verbindung mit dem Leib, ohnehin zur geistigen Erkenntnis gelangt wären [38] (S. 43-45).

b. P. L. möchte seine Ansicht durch folgende Hinweise stützen. Die Supposition, die vor Vernunftgebrauch sterbenden Kinder kämen erst nach dem Tod zur Erkenntnis Gottes, bringe für die ungetauften *gewisse Ungereimtheiten* mit sich. Dann steht nämlich das Kind erst im Jenseits vor einer freien Willensentscheidung für oder gegen Gott. Bei der großen Anzahl solcher Kinder folge dann natürlich, daß ein Teil die Liebe, ein andrer Teil den Haß (odio) Gottes wählt, wie es mit den Engeln geschah. Daß ihr Schicksal dennoch das gleiche wäre, scheint *Gottes Gerechtigkeit* anzutasten, wäre sicher gegen die rechte natürliche Ordnung. Soll aber ihr Los verschieden sein, indem die Gotteshasser einer Art «poena sensus», wie einer natürlichen Hölle verfallen, die Liebenden mit einer Art natürlichen Seligkeit belohnt werden, so heißt das der Sache nach, sie würden *nach dem Tod noch im eigentlichen Sinn verdienen* (merécen realmente) und auf diese Weise über ihr natürliches glückliches oder unseliges Schicksal entscheiden, was dem aus der Heiligen Schrift abgeleiteten Satz 3 widerspreche. Hätte das Kind vor dem Tod von seiner Freiheit keinen Gebrauch machen können, so gälte dieses Entweder-Oder, beide aber sind Irrtum. Ihnen kann wohl allein die Annahme ausweichen, daß die Kinder *vor ihrem Tod eine Gelegenheit des Freiheitsgebrauches* haben, durch die sie ihr Los nicht bloß innerhalb einer natürlichen, sondern der *übernatür-*

[38] So glauben wir hier den nicht ganz klar oder aus Versehen falsch formulierten Gedanken des Autors deuten zu sollen. Er sagt: «Es más: dándose en el ultimo instante de la vida, no sería que una anticipación momentanea de un orden nuevo, ya que el alma del niño, no mas separada, tendría conocimiento». Das folgende scheint auch eher dafür zu sprechen, daß er das erste sagen wollte: nicht es sei eine Antizipation der Erlangung des Vernunftgebrauches, der später bei irdischen Lebzeiten eingetreten wäre, sondern Antizipation dieser für die Seele selbst nach der Limbushypothese alsbald auf die Trennung vom Leibe folgenden Erlangung, also: ... no más unida (od. coniunta oder ligada al cuerpo)?

lichen Ordnung entscheiden, wie der Erwachsene. – Ein andrer Grund: es heißt, die Seele könne nach dem Tod ihr Verhältnis zu Gott nicht mehr ändern (Pred 11,3). Hat aber das Kind vor seinem Tod überhaupt kein Verhältnis zu Gott gewonnen, war es darin vorderhand indifferent und würde erst im Jenseits aus solchem Verhältnis der Indifferenz zu Bejahung oder Ablehnung übergehen, so wäre das doch eine *Änderung der Gesinnung zu Gott.* Also neuer Widerspruch zu einer allgemeinen Lehre (S. 45-47).

Ferner wird gesagt, diese Kinder kämen nach dem Tod zur Erkenntnis der Offenbarungswahrheit und der übernatürlichen Ordnung, nach der leiblichen Auferstehung würden sie dem Endgericht wenigstens beiwohnen. Dann werden sie unter anderm die Geheimnisse der Erlösung und der Gottheit Christi kennen. Ob sie diese Geheimnisse im Glauben auf Gottes Offenbarung hin bejahen oder nur aus Vernunftgründen in einer dem sog. Dämonenglauben ähnlichen Weise, wird von ihrer freien Stellungnahme abhängen. Für die, die letzteres wählen, scheint nun, daß sie auch dem Dämonenschicksal verfallen sollten. Die hinwieder, die der Offenbarung wegen der Autorität Gottes zustimmen, scheinen damit doch zu echt übernatürlichem Glauben zu gelangen und von da aus auch zu übernatürlicher Liebe weiterschreiten zu können, entspricht doch die Beschaffenheit der Liebe derjenigen der Erkenntnis. Haben sie aber *übernatürliches Glauben und Lieben,* so wird doch geradezu unverständlich, daß sie ewig *ohne die Gottesschau* weiterleben sollten, auf die diese beiden Tugenden uns ausrichten.

In der gewöhnlichen Auskunft der Limbustheorie erblickt P. L. einen weiteren dunklen Punkt. Es wird gesagt, der Jenseitszustand der Limbuskinder bringe ihnen keinerlei *Trauer.* Das sei nicht einzusehen, wenn sie wenigstens seit dem Weltgericht, bei dem sie zugegen sind, Kenntnis von dem haben, was sie entbehren. Ein solches Wissen soll ja für die Verworfenen den Hauptgrund ihrer Qual bilden. Wieso soll dann bei den Kindern aus der entsprechenden Kenntnis kein Leiden fließen? *Die «Lösung» mit einem angeblichen natürlichen Glück scheint hier nichts zu lösen.* – Ferner tritt P. L. dafür ein, daß die Worte des Weltgerichtes, das nur Auserwählte und Verworfene kennt, auch die Kinder umfassen und daß die Beziehung dieser Worte auf persönliche Sünden der Verworfenen doch eher insinuiere, sie würden den Kindern auch für *persönliche* Sünde gelten. Er sieht folglich darin einen neuen Grund seiner Annahme, daß sie vor dem Tod eine Gelegenheit zu Erkenntnis und Freiheitsbetätigung hätten. – Dazu kommt: im Gespräch mit Nikodemus

erklärt Christus zugleich mit der Betonung der Notwendigkeit der Taufe und des Glaubens nachdrücklich, jeder gehe wegen positiven persönlichen Widerstandes gegen das Licht der Wahrheit verloren (Joh 3,17-21). Das scheine «zweifellos» auch die Kinder einzubegreifen. – Endlich scheine der Hauptzweck der Verleihung des freien Willens an Geschöpfe seitens Gottes der zu sein, daß sie seiner Liebe mit *Akten freier Zustimmung und Gegenliebe* antworten. Schwerlich könne man supponieren, Gott habe dem Kind dieses Freiheitsvermögen gegeben, halte ihm aber keine Gelegenheit seiner Betätigung zu (S. 47-50).

Die Heilige Schrift hat diese Möglichkeit der Kinder nicht geoffenbart, weil ein solches Schriftzeugnis weder dem Kind noch uns etwas nützen würde. Dagegen bezeugt sie die Heilsnotwendigkeit des Taufsakramentes, damit wir alles tun, es dem Kinde zu vermitteln.

c. In einem folgenden Teil geht P. L. zum Studium der *Lehre der Kirche* über. Sie hat definiert, sagt er, daß ohne Wasser-, Begierde- oder Bluttaufe keine Vergebung der Erbsünde eintritt. Aber damit behaupte sie nicht, daß bestimmte Menschen de facto mit der bloßen Erbsünde sterben. Sie habe ihrerseits nie die «*philosophische*» *Prämisse* bestätigt, daß die Kinder selbst in der letzten Stunde keinen Vernunftgebrauch hätten, ihre obige Definition sei erlassen unter der Voraussetzung, die Prämisse stimme, ohne über deren Wahrheit entscheiden zu wollen. Wenn einer also annimmt, jedes sterbende Kind habe vor dem Tod eine Gelegenheit des Vernunft- und Freiheitsgebrauches, verstößt das gegen kein Dogma. Diese Annahme trägt so, meint P. L., den Definitionen über die Notwendigkeit der Taufe am besten Rechnung.

«Bekräftigung allgemeiner Art»: nach Ansicht vieler Theologen kann der Engel eine einmal getroffene Entscheidung nicht widerrufen, da er sie mit «ganzem Willen» trifft. Das wenden sie auch auf die Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott im letzten Augenblick des Vernunftgebrauches vor dem Tod an. Jener Akt, bei dem die Verbindung von Leib und Seele zwar noch bestehe, die Trennung beider aber schon anhebe, sei ein *Akt voller, unbehinderter Freiheit* und deshalb schon ebenso *unwiderruflich* wie die Willensentscheidung einer bereits getrennten Seele. Wenn nun der Wille des ohne Taufe verstorbenen Kindes im andern Leben ebensowenig der Änderung fähig sein soll wie der des Erwachsenen, muß man annehmen, daß *selbst das Kind* im letzten Diesseitsaugenblick nicht bloß die Möglichkeit hatte, seine volle Freiheit zu tätigen, sondern sie auch getätigt hat (S. 50-53).

d. P. L. möchte aus dem Gesagten wenigstens im Sinn einer *Hypothese,* wie er bemerkt, noch einen Schluß wagen. Nämlich, daß *auch das getaufte Kind durch die Entscheidung des letzten Augenblickes verlorengehen kann.* Denn ob getauft oder nicht, stirbt das Kind *als Erwachsener,* d. h. mit Vernunft- und Freiheitsgebrauch. Dieser Folgerung würde nur entgehen, wer annimmt, schreibt unser Autor, das ungetaufte Kind erlange den Vernunftgebrauch im Sterben auf übernatürliche Weise, durch ein Wunder, das Gott allein zu seinen Gunsten und nicht zugunsten dessen wirken würde, dem die Gnade der Taufe wurde, die ihm das Heil sichert. Die erste Ansicht jedoch, daß auch das getaufte Kind im Tod vor einer Entscheidung steht, scheint nach P. L. die zu sein, die *der Liebe Gottes sowohl wie dem Vorteil des Kindes besser entspricht.* Der Liebe Gottes zum Menschen: denn der Liebende gebe sich nur mit freier Gegenliebe des Geliebten zufrieden. Nun aber gelangt das getaufte Kind im Jenseits sogleich zur beseligenden Gottesschau, wie die Kirche definiert hat, und aus dieser Schau fließt notwendige Liebe zu Gott. Seine Willensfreiheit wird der Selige im Jenseits nur noch untergeordneten Einzelgütern gegenüber betätigen können. Und doch, meint P. L., ist es evident, daß Gott dem Menschen Willensfreiheit hauptsächlich dazu verliehen hat, daß er Akte freier Liebe zu Gott setzen könne. So erscheint es aber unangemessen, daß Gott dem Kind ein solches Freiheitsvermögen mitgegeben hätte und daß es sie nie zu dem gebrauchen könnte, was im Urteil Gottes der Hauptsinn aller Freiheitsverleihung ist, sie würde also als weitgehend unnütze Gabe vorkommen (tendría no pocos visos de libertad inútil).

Dem Kind würde zudem eine seiner größten *eigenen Freuden* vorenthalten. Denn es gehört zu den Quellen reichster Freude für die Seligen ihr Bewußtsein, daß sie die Liebe zu Gott und ihre eigene Seligkeit *frei* erkoren haben, wo sie auch die Ablehnung hätten wählen können. Die Liebe, die aus freien Stücken entspringt, ist auch genußreicher (más delicioso) und intensiver als die aus notwendigem Ursprung. Wie die einer Mutter zu ihrem Kind viel zarter und inniger ist als die des Kindes zur Mutter, obschon die natürlichen Motive der Liebe zunächst das Gegenteil nahelegen würden: die Mutter empfängt ja nichts vom Kind, das Kind aber alles von der Mutter. Wieso liebt denn nicht das Kind stärker als die Mutter? Doch wohl weil das Kind seine Kindschaft nicht frei gewählt hat, die Mutter aber hat frei ihre Mutterschaft gewollt, hat deshalb größere Freude und Beglückung von ihrer Mutterliebe. Da bewahrheitet sich Jesu Wort: «Seliger ist es zu geben als zu empfangen.» In Anwendung auf die getauften Kinder: ihr ewiges Glück wird größer

sein daraus, daß sie Gott durch die freie Übergabe ihrer Freiheit etwas *schenken* konnten als wenn sie nur auf Entgegennahme der Glückseligkeit beschränkt geblieben wären ohne irgendwelche aktive Beteiligung an deren Erwerbung durch jene Darbringung. Und gerade weil Gott sie so sehr liebt, müsse man denken, daß Gott ihnen die Gelegenheit zu diesem Akt nicht vorenthalten hat, womit dann allerdings unausweichlich die Möglichkeit der Weigerung gegeben sei. Geht eines verloren, so gilt dann auch hier, daß es sein Heil verscherzt hat, *weil Gott es geliebt hat.* Die Lehre der Kirche biete in diesem Punkt keine größere Schwierigkeit als für die ohne Taufe verstorbenen Kinder. Die Fassung ist nämlich gleichwertig, wenn auch im konträren Sinn. Es ist Glaubenswahrheit, daß ein Kind durch die Taufe eine unmittelbare Disposition zur Gottesschau erhält, Glaubenswahrheit, daß ein getauftes Kind, welches ohne Vernunftgebrauch stirbt, oder ohne aktuelle Sünde je begangen zu haben, sogleich zur himmlischen Seligkeit gelangt. *Die Kirche hat aber nie definiert, daß dieser Fall je zutreffe.*

Der *Glaubenssinn des christlichen Volkes* könne nicht als apodiktischer Gegenbeweis gelten. Die Kirche verrichtet nie Gebete für die mit Taufe verstorbenen Kinder: das widerstreite seiner Ansicht nicht, denn nach ihr folgt aus der Endentscheidung dieser Kinder nur die Alternative Himmel oder Hölle, als letzter Akt läßt sie keiner Vergebung Raum, als Akt vollkommener unbehinderter Freiheit ruft sie, wenn böse, der Verwerfung, wenn gut, so ist sie gut durch und durch, keiner Läuterungsstrafe aus Mangelhaftigkeit des Willens bedürftig. Aus dem gleichen Grund gebe es kein *Beten* für ohne Taufe verstorbene Kinder. Hingegen betet die Kirche für alle Lebenden, die Kinder nicht ausgeschlossen, damit sie ihr Heil wirken.

«*Indiz*», *daß die Kirche nicht an das unbedingte Heil aller getauft hingeschiedenen Kinder glaube,* wäre nach P. L. noch dies: sie nimmt sie offiziell nie zu Fürbittern bei Gott. Das scheine vorauszusetzen, daß wir nie Gewißheit haben können, ob sie ihr Heil erreicht haben oder nicht. Stände das positiv fest, dann wäre ja das so gestorbene Kind ein Heiliger, «und ein sehr großer Heiliger, denn im Himmel gibt es keinen kleinen Heiligen ...» Freilich solle damit nicht gesagt sein, die Kirche habe sie heiligzusprechen, denn dies habe dazu ja den Sinn der Erklärung zu Vorbildern für uns, was bei ihnen nicht in Frage komme. Der Grund der Nichtanrufung sei also hier wohl kein andrer als für Nichtanrufung ohne Taufe verstorbener Erwachsener.

Noch wird ein Einwand gewürdigt: *welchen Vorteil hat ein Kind von seiner Taufe, wenn es trotz ihrer sein Heil verlieren und ohne sie es erlangen kann?* Viele und große, sagt P. L., größere als das Taufsakrament einem Erwachsenen zu vermitteln vermag. Das Kind empfängt durch die Taufe die Gnade der Gotteskindschaft. Im Augenblick seines Freiheitsgebrauches gelingt ihm so die Kindesliebe zu Gott leichter als wenn es erst durch den eigenen Akt dieses Kindesverhältnis erlangen müßte, der positive Akt ist ihm von vornherein gleichsam konnatural von der Taufgnade her, während das ungetaufte Kind vorderhand noch jene Entfremdung zu Gott hat, die die Erbschuld mit sich bringt. Ein Akt aus entsprechendem Habitus ist schon deshalb leichter als einer ohne solchen. Bei der Taufe hat das Kind die übernatürlichen Habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe empfangen, wird also leichter, spontaner zum Akt der Gottesliebe übergehen als das ungetaufte.

Zum Schluß bemerkt unser Autor, die Frage der getauften Kinder stehe in nur akzidenteller Verbindung mit seiner thematischen Absicht, Gottes Liebe auszuweisen (justificar el amor divino). Das Wichtige sei die Feststellung, daß wer immer das Heil verfehlt, dies sein Schicksal erleidet *weil er es so will, und daß Gott das zuläßt, weil er ihn liebt,* deshalb sich nicht mit weniger als *freier* Gegenliebe zufrieden geben kann, welche Freiheit die Möglichkeit der Weigerung involviert. Sodaß die Verwerfung, statt einen Einwand gegen die göttliche Liebe darzustellen, letztlich diese Liebe bestätigt. Gibt Gott Einzelnen das Heil ohne mit deren Freiheit zu rechnen, so ist das als Geschenk ein Zeichen der Liebe Gottes zu ihnen, aber eine *größere* Liebe scheine es zu sein, wenn Gott sie nicht rettet ohne die Mitwirkung ihres eigenen freien Wollens (S. 54-57).

Einige Urteile über Pacios López

1. *N. López Martínez* [39] sieht keine Empfehlung in der Wendigkeit (desenvoltura), die P. L. an den Tag legt. Sie passe weniger zur Art richtiger Theologie, um Tradition kümmere sie sich nicht, die lehramtlichen Verlautbarungen aber wolle P. L. schlecht und recht mit der eigenen Theorie verbrüdern, mehr im Stil *neuer Entdeckungen* als der

[39] N. López Martínez, Sobre el destino eterno de los niños, in Misiones Extranjeras 4 (1955) 109-121.

Treue zu Vorgegebenheiten. Des Näheren sei die Unterscheidung zwischen Wirken der Seele auf den Leib und Trennung von ihm unangebracht. Die Forderung des Enderleuchtungswunders wegen des Todes Christi für die Kinder falle unter ein «nimium probat, ergo nihil probat»: das verdienstliche Leiden Christi zu unseren Gunsten habe keine *Veränderung von Naturgesetzen* zur notwendigen Folge. Die Behauptung, alle Autoren würden den Kindern die besagte übernatürliche Erkenntnis für den Weltgerichtstag zusprechen, stimme nicht. Die Ansicht, daß der Mensch seine Freiheit erst im letzten Augenblick des diesseitigen Lebens vollkommen betätige, scheine in der praktischen Ordnung *gefährlich*, in der theoretischen *unbewiesen*. Das Wort Jesu über die zwei Lager des Endgerichtes müsse in seinem Kontext belassen werden, wonach es nur die Menschen betreffe, die die Werke der Barmherzigkeit zu üben imstande waren. Ferner könne man die Meinung, selbst im Griechendekret des Florentinum hätte das Lehramt eine bloße und irrige Hypothese an sich philosophischer Natur unterlegt, nämlich daß gewisse Menschen nur mit der Erbsünde sterben, nicht ohne *indirekte Antastung der kirchlichen Unfehlbarkeit* vertreten. Ganz entschieden lehnt dieser Kritiker den Gedanken ab, alsbald sterbende *getaufte* Kinder könnten ihr Heil verscherzen. Das kirchliche Lehramt rede wiederholt und immer wieder im gegenteiligen Sinn. Wenn die Kirche uns nie ausdrücklich diese Kinder als Fürsprecher vorstelle, so sei das auch für die große Mehrzahl der Heiligen, die nichtkanonisierten der Fall. Unannehmbar erscheine die Meinung, die Taufe bringe den Kindern nur eine größere Leichtigkeit der rechten Schlußentscheidung und er könne nicht einsehen, wieso es eine höhere Offenbarung der Liebe Gottes sei, wenn die Kinder die Möglichkeit der Selbstverdammnis erhalten. Er schließt mit dem Bedauern, daß «wieder einmal» ein Vorurteil und eine persönliche Hypothese *philosophischen* Charakters zur Preisgabe bewährter Lehre verführt hätten, wenn auch aus «piadoso intento» [40].

2. *P. Gumpel* SJ hat die Ansicht von P. L. kurz registriert; er hebt hervor, daß sie das dem sterbenden Kind zugesprochene Erkennen «milagroso» nennt und es dennoch bei jedem in der Situation supponiert, ferner daß sie «by way of a tentative hypothesis» die getauften Kinder

[40] N. López Martínez bleibt bei seinem strengen Urteil über die Arbeit von P. L. wie über die Theorie der Endillumination im allgemeinen auch in seinen als Monographie erschienenen Vorlesungen «El más allá de los niños. Problemas escatológicos de la infancia», Burgos 1955, 118 S.; vgl. S. 51-59 und 114.

miteinbegreift [41]. Während *D. L. Greenstock*, ein Verteidiger der Limbuslehre, bei seiner Erwähnung des Artikels von P. L. über die Zusatzmeinung, daß auch das getaufte Kind eventuell verlorengehen könne, sich ausschweigt, vermutlich weil er die ganze These schon a limine ablehnt [42], legt *P.-Th. Camelot* OP den Finger hauptsächlich auf diese «Konsequenz»: sie zeige «par l'absurde», daß keine Theologie aus einer Kette von Syllogismen hervorzuzaubern sei, die man an Hypothesen ohne jede Grundlage in der Überlieferung knüpfe [43]. *J. Capmany* billigt einerseits den Nachdruck, mit dem P. L. in seiner Argumentation darauf besteht, Christus sei für jeden einzelnen Menschen gestorben, anderseits beurteilt er aber dessen «philosophische» Begründung der Notwendigkeit persönlich vollfreier Entscheidung der Seele im letzten Augenblick des Pilgerstandes sehr kritisch. Sie sei eine «*opinión temeraria*», mit doctrinae communes über Enddinge und Gnade schwerlich vereinbar, versetze die Menschenseele *allzu «platonisch»* in die Lage eines *Engels*, was dogmatisch und aszetisch gefährliche Konsequenzen habe [44]. *F. Ortiz de Urtaran* äußert sich mit Verweis auf Capmany zur Ansicht des P. L. über die Endoption der Kinder nicht minder negativ, bei Besprechung einer späteren Arbeit von ihm, die unsere Frage wieder berührt. Die Dreistigkeit, mit der P. L. Bedenken aus der Kirchenlehre und dem Glaubenssinn des christlichen Volkes pariere, könne niemand beruhigen, den nicht ein aprioristisches Vorurteil blende [45]. Nochmals mißbilligt der gleiche Kritiker die Theorie des P. L. in einem Kommentar zum Monitum

[41] Unbaptized Infants. A Further Report, in The Downside Review 73 (1955) 326.

[42] In Salmaticensis 2 (1955) 252 (vgl. Anm. 29).

[43] In Bulletin Thomiste 9 (1954-1956) 868 f.: «... conclusion assez inattendue que, s'il en est ainsi, un enfant qui meurt avec le baptême peut aussi bien se damner (p. 54)! Ce qui nous paraît une preuve par l'absurde qu'on ne fait pas de théologie en construisant des syllogismes à partir d'hypothèses qui n'ont aucun appui dans la tradition». L. Renwart SJ findet Camelots Tadel übertrieben, denn P. L. bringe diese seine letzte Folgerung ausdrücklich nur als Hypothese vor, die er ganz dem Urteil der Kirche unterwerfe. Der Artikel sei in andrer Hinsicht beachtenswert; die genannte Folgerung könne durch eine passende Unterscheidung vermieden werden: «in sensu diviso... in sensu composito cum gratia baptismatis, nous sommes assurés par ailleurs que ces enfants choisiront bien» (NouvRevth. 80 (1958) 462, Anm. 68; S. 465 kommt Renwart darauf zurück und sieht darin ein Präjudiz gegen die These der Endoption).

[44] A. Anm. 30 a. O., S. 297 f.

[45] F. Ortiz, Novísima teoría acerca de la predestinación, in Lumen 6 (1957) 235-248 (S. 237 und 247, betrifft: A. Pacios MSC, Teoría de la predestinación, in Crisis, Revista Española de Filosofía 4 (1957) 149-228).

Sancti Officii vom 18. Febr. 1958 bezüglich der Kindertaufe [46]. *J. M. Sáiz* übt an P. L. nicht minder strenge Kritik; unter anderm beanstandet er das Postulat sogar steter Wunder der göttlichen Allmacht um der ausnahmslosen Erlösung willen und die Zuweisung der Endentscheidung an die schon leibfreie Seele, sodaß sie nicht mehr eine Entscheidung des wirklichen konkreten Menschen in seinem diesseitigen Leben wäre. Sáiz lobt gerade die «logische Konsequenz», mit der P. L. die Möglichkeit der Heilsgefährdung auch für getaufte Kinder annimmt, jedoch ohne diese Meinung zu billigen. Der Sache nach denkt er darüber offenbar wie Camelot auch [47]. *D. Fernández* CMF hat auch keine Lust, P. L. in allem beizustimmen: die Art, wie dieser die kirchlichen Erklärungen, die vom jenseitigen Schicksal bloßer Erbsünder sprechen, interpretiert, kommt ihm wie eine fadenscheinige Ausflucht vor; in den Spekulationen inbezug auf die menschliche Seele wittert er Ungereimtheiten [48].

B. Andere Anhänger der Illuminationstheorie neueren Datums

Hier nennen wir nur solche Befürworter der Theorie, die für sie gleichsam «in Reinkultur» eintreten, abgesehen von einer Anzahl, die ihr zwar eine gewisse Sympathie entgegenbringen, aber doch Vorbehalte anmelden, und von denen, die sie mit andern Auffassungen verkoppeln möchten [49]. Außerdem muß unterschieden werden zwischen Theologen, die eine besonders wichtige Erleuchtungs- und Entscheidungssituation für die Sterbenden gerade in den letzten Augenblicken oder präzis *im allerletzten Augenblick* annehmen, dabei aber zunächst an *Erwachsene* denken oder doch nicht ausdrücklich die Anwendung auch auf sterbende Kinder und damit auf unser Problem machen [50], und denen, die jene Gnade

[46] F. Ortiz de Urtaran - A. Ibanez, Sobre el bautismo de los niños, in Lumen 7 (1958) 59-67.

[47] A. Anm. 31 a. O., S. 51-55; Zusammenfassung in The Theology Digest 7 (1959) 181.

[48] A. Anm. 34 a. O., S. 35 und 49.

[49] Sie werden unter «vermittelnde Ansichten» ihren Platz finden.

[50] Dahin gehört P. Glorieux mit den Artikeln: *Endurcissement final et grâces dernières*, in NRth 59 (1932) 865-892; *In hora mortis*, in Mélanges de science religieuse (Lille) 6 (1949) 185-216. Im ersten steht S. 891 eine Bemerkung, die jedenfalls so verstanden werden kann, als wolle er sterbende Kinder überhaupt nicht in seine These von der Endgnade eingeschlossen wissen, und nicht bloß zu ihrem Heil kein Endwunder postulieren nach der Art dessen, von dem er im unmittelbaren Kontext zur Erleuchtung sterbender erwachsener Nichtchristen (mit Verweis auf eine Meinung des hl. Thomas) gerade geredet hat. «Nous n'irons pas

des Todesaugenblickes ex professo *für Kinder* supponieren. Nur ausgewählte katholische Verfechter der letzteren Meinung seit 1954 werden hier noch berücksichtigt, da für die frühere Zeit besonders P. Gumpel SJ,

jusqu'à dire qu'il en pourrait être ainsi même pour les enfants, car il ne faut point compromettre de bonnes causes par d'imprudentes hypothèses»; freilich schließt der Kontext mit den Worten: «... une révélation nous transporterait dans le domaine surnaturel pour lequel on ne peut rien affirmer, si Dieu lui-même n'a rien certifié». Die Frage wäre also die, zu wissen, ob Glorieux, als er diese Arbeit schrieb, eine Endoption sterbender Kinder *ohne eine an sie ergehende göttliche Offenbarung überhaupt für möglich gehalten hätte oder nicht*. Auch im zweiten Artikel ist Glorieux der Überzeugung, die Argumente für seine Ansicht von der Endoption biete der hl. Thomas, von Anfang bis Ende stützt er sich auf Texte der thomasischen Werke, und weiß sehr wohl, daß Thomas für Kinder, die vor Vernunftgebrauch zum Sterben kommen, *keine* Endoption annimmt, die ihnen eine Begierdetaufe ermöglichte. In einer Anm. S. 196 f. spricht er denn auch von der thomasischen Limbuslehre, freilich ohne das Wort «Limbus» zu gebrauchen, nur implizite, aber ohne irgendwie anzudeuten, daß er selber das «si on le (das ohne Taufe verstorbene Kind) supposé privé de la vision béatifique» eher ablehnen möchte zugunsten einer auch dem Kind im Sterben möglichen Begierdetaufe. Die gleiche Zurückhaltung in unsrer Frage offenbart G. in «*Initiation à l'étude du dogme*» (1948) S. 309 f., wo er den Beitrag von Ch.-V. Héris a. d. J. 1947 (s. diese Zs. Bd. 12 [1965] 53-58) «la meilleure des mises au point» nennt. Entsprechende Vorsicht leuchtet aus seinen kurzen Bemerkungen ebd. S. 364 bei Zusammenfassung der Lehre über die Letzten Dinge, wo er unsre Ungewißheiten inbezug auf eine «psychologie des âmes séparées» feststellt; S. 371 auch über die vom Glauben nicht garantierte «Kühnheit» und logische Fehlerlosigkeit der «thomistischen Angelologie» und ihrer «Psychologie des reinen Geistes», samt jener der gefallenen Engel (S. 373). S. 378 schreibt G. über die Bedeutung des letzten Augenblickes: «C'est à cet instant décisif que peuvent jouer les dernières grâces actuelles, suffisantes, non pas nécessitantes, ni forcément efficaces». – Der katholische Arzt *H. Bon* tritt jedenfalls im Buch «La mort et ses problèmes», P. U. F., 1. Aufl. 1941, 2. Aufl. 1947, die wir benützen, auch nirgends für Erlangung des Vernunft- und Freiheitsgebrauches *jedes* Kindes im Augenblick des Sterbens ein; er redet dort von konstatierten Fällen einer besonderen Luzidität des Geistes bei erwachsenen Sterbenden im letzten Augenblick bedeutend nüancierter als mancher Anwalt dieser Meinung unter den Theologen; vgl. Kap. 3 und 6 des Buches. Er spricht zwar von einem vierjährigen Kind aus seiner Verwandtschaft, dem im Sterben ein religiöses Erlebnis seherischer Art zuteil wurde, zitiert aus der Beschreibung des Todes der kleinen Anne de Guigné, zieht daraus aber keine Folgerungen allgemeiner Art für Kinder (ob er etwa in früheren Schriften diesbezüglich weniger maßvoll war, entzieht sich unserer Kenntnis). – Erst recht kann nicht jeder Vertreter einer sog. «*vision panoramique des mourants*», wie es deren viele im letzten und diesem Jh. unter Philosophen, Psychologen, Medizinern gibt, in Bausch und Bogen für die These einer Kinderendoption angerufen werden, bei Kindern kommt ja eine solche auf einen Augenblick konzentrierte Schau des vergangenen Lebens gerade nicht in Betracht, abgesehen davon, daß die Deutungen nach Autoren sehr verschieden sind (darüber s. etwa P. Schoonenberg SJ, Onze aktiviteit in het sterven, in Bijdragen 6 [1943-1945] 127-145; G. Poulet, Bergson et la vision panoramique des mourants, in Revue de Théologie et de Philosophie [Lausanne] 10 [1960] 23-41).

A. Michel, N. López Martínez, D. Fernández u. a. in ihren von uns angegebenen Schriften eine Reihe Namen verzeichnen. Es ist uns aber nicht so sehr an Namenslisten gelegen als an der Information des Lesers über die Gründe, die die einzelnen Hypothesen ins Feld führen und die sich gewöhnlich bei ihren Vertretern wiederholen, ebenso über die Urteile ihrer Kritiker.

a. P. Zöttl OSB optiert in einem Aufsatz des J. 1954 [51] für die posthum veröffentlichte Ansicht des Arztes K.-M. Mayrhofer (nicht «Mayerhofer») [52], aus dem er einen längeren Passus abdruckt. Der Schluß des Zitats erklärt: «Unsere Hoffnung lautet im genaueren Ausdrucke so: Die Seelen der Kinder, welche die sakramentale Taufe nicht empfangen, können möglicherweise durch die Begierdetaufe in den letzten Momenten vor ihrem Tode noch gerechtfertigt werden, so daß sie als getaufte Seelen ins ewige Leben eingehen und daher das katholische Dogma vollkommen unberührt bleibt». Z. meint nun: «Für die vor dem Vernunftgebrauch sterbenden Kinder gibt es nur zwei Möglichkeiten: a) Sie kommen auch im Jenseits nicht zum Gebrauche der Vernunft. Dann ist die Frage nach ihrem Schicksal, ob natürlich oder übernatürlich selig, ohne eigentlichen Sinn. b) Sie kommen im Jenseits zum Gebrauche der Vernunft. So wird ausnahmslos gelehrt. Das sei auch im folgenden immer vorausgesetzt. Es ist nun von vornherein höchst wahrscheinlich, daß jedes freie, vernunftbegabte Geschöpf auch einmal von Gott Gelegenheit bekommt, sich frei für oder gegen ihn zu entscheiden. In der freien Entscheidung für Gott, in der Unterwerfung unter Gottes Willen ist doch wenigstens einschlußweise auch das Verlangen nach der heilsnotwendigen Taufe enthalten, das ist die Begierdetaufe. Es fällt dem Denken schwer anzunehmen, daß ausgerechnet die ungetauft vor Vernunftgebrauch sterbenden Kinder wohl zum Gebrauche ihrer geistigen Kräfte kommen, aber nie Gelegenheit haben, sich frei für oder gegen Gott zu entscheiden. So betrachtet, ist die Annahme geradezu unwahrscheinlich, die diesen Kindern die Möglichkeit einer Begierdetaufe abspricht. Ob man diese Möglichkeit zu den «ordentlichen Heilswegen» rechnet oder «privilegium speciale» (außerordentlichen Heilsweg) nennt, ist nicht von großer Bedeutung. Entscheidend ist, daß diese Kinder einen Weg zum Heile haben». Dazu argumentiert Z. noch aus der sonst angeblich günstigeren

[51] P. Zöttl OSB, Das Los der Kinder, die ohne Taufe sterben, in Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz), 102 (1954) 228-234 (S. 231).

[52] K.-M. Mayrhofer, Das dreieine Leben in Gott und jeglichem Geschöpfe, I, Regensburg 1851.

Lage der Kinder vorchristlicher Zeit («Eine Lehre, die zu dieser Konsequenz führt, kann nicht richtig sein»). Ferner: «Von den im Mutterleib sterbenden Kindern lehrt auch der hl. Thomas, daß sie durch ein besonderes Gnadenvorrecht (Privileg) die Heiligung erlangen können (S. th. III q. 68 a. 11 ad 1). Sollte dieses Privileg wirklich nur für die «infantes inclusi» gelten?» Und schließlich muß «das Dogma vom allgemeinen Heilswillen» gewahrt werden, den die Synode von Quierzy auf alle Menschen ohne Ausnahme bezieht (Dz 318, jetzt 623). Wie soll das sein, daß «quod autem pereunt, pereuntium est meritum» (ebd.), wenn «die Hälfte der Menschheit ohne eigene Schuld gar keine Möglichkeit hat, zur seligen Gottschau zu kommen...» Es ist noch zu erwähnen, daß Z. auf die Meinung von Laurenge hingewiesen, aber die Mayrhofers vorgezogen hatte, weil dieser die Entscheidung des Kindes nicht erst der leibgetrennten Seele zuschreibe.

Die gleiche Zeitschrift brachte im folgenden Heft eine Erwiderung aus der Feder von *C. J. Jellouschek* OSB [53]. Ihm erscheint der Versuch, «die ungetauften Kinder durch eine freie Entscheidung das ewige Heil erlangen» zu lassen, unter den verschiedenen als der abwegigste. «Abgesehen davon, daß diese Kinder vor ihrem Tode nur auf ganz wunderbare Weise zum Vernunftgebrauch zu kommen vermöchten, um eine solche Entscheidung treffen und der Begierdetaufe fähig werden zu können, würden dann wohl alle frühzeitig sterbenden unmündigen Kinder vor diese Entscheidung für oder wider Gott zu stellen sein, und so müßten wir nun auch um das Schicksal der getauften Kinder, die ein früher Tod hinwegrafft, bangen. Verfehlt aber wäre es, wie richtig bemerkt wird, die Entscheidung erst in das Jenseits zu verlegen.» Zu Thomas III q. 68 a. 11 ad 1 bemerkt J., das dort «im Hinblick auf eine besondere Berufung gewährte Privileg der im Mutterschoße Geheiligten ... darf man im Sinne des Aquinaten nicht ohne weiteres auf die ungetauft sterbenden Kinder ausdehnen». Soweit aus dieser Erwiderung das uns hier Beschäftigende. Andre inhaltliche Bezugnahmen auf Z. sind uns nicht bekannt geworden.

b. Für *L. Boros* SJ ist die Illuminationstheorie in ihrer Anwendung auf die Kindesseele die eigentliche Lösung der Schwierigkeit, die der Limbuslehre aus der Offenbarungswahrheit von dem allgemeinen Heilswillen Gottes und der *Allgemeinheit der Erlösung* erwächst. Die Harmonie, die

[53] C. J. Jellouschek, Das Los der ohne Taufe sterbenden unmündigen Kinder, in Theol.-prakt. Qschr. 102 (1954) 309-314.

darin zwischen verschiedenen christlichen Glaubenswahrheiten gewonnen wird, bestätigt als eigener Grund den Wahrheitsgehalt der allgemeinen Theorie einer Endentscheidung des Menschen im Tode [54]. Am besten unterbreiten wir dem Leser B. s. eigene Worte: die «Hypothese» des Kinderlimbus vertrage sich schlecht mit so wesentlichen Glaubensgegebenheiten wie der Erlösung. «Das Erlösungswerk Christi hat nämlich real-ontologische Auswirkungen. Eine... besteht in einer ganzheitlichen Hinordnung des konkreten Menschen auf die übernatürliche Ordnung, und zwar als Vorbedingung, als ontologische Ermöglichung seines konkret-geistigen Wesens. Wie aber kann man unter dieser Voraussetzung behaupten, daß ein Menschenwesen, dessen ganzes Sein mit allen Fasern nach Gott verlangt, die durch eine ewige Trennung von Gott erzeugte Situation des inneren Zwiespaltes ohne Schmerz ertragen kann? Die Hölle ist wesentlich eine seinsmäßig erlebte Gottferne. Alle anderen Qualen der Hölle lassen sich erst aus diesem zentralen Schmerz verstehen. Die Trennung von Gott bedingt eine bis in das Innere des Menschenwesens reichende Spaltung und einen ontologischen Feindlichkeitszustand zu dem auf Christus hindrängenden Universum, in das der Mensch wesensmäßig eingesenkt ist... Dementsprechend kann man sich keine ewige Trennung von Gott vorstellen, die nicht aus ihrem Wesensbegriff heraus alle Qualen der Hölle einschließen würde. Genau das aber möchte die Limbushypothese vermeiden.» Die Endentscheidungshypothese löse diese ganze Problematik in Wohlgefallen auf. «Die eigenmächtige Annahme, es gebe menschliche Wesen, die in ihrem Pilgerzustand keine Möglichkeit hätten, sich Gott gegenüber zu entscheiden, fällt dahin. Die ganze Begriffskonstruktion vom Limbus erweist sich als nutzlos. In der Endentscheidungshypothese würden die ungetauften Kinder sich ebenso wie alle anderen Menschen in voller Freiheit und Erkenntnis entscheiden. Sie würden ebenso wie alle anderen Menschen dem Wesensdynamismus ihres Geistes und dem Weltgrund entgegengestellt und in diesem Gegenübergestelltsein auch ihrem Erlöser begegnen (Anmerkung: Man soll nämlich nicht vergessen, daß die Kinder, die vor dem Gebrauch ihrer geistigen Fähigkeiten sterben, auch Geister sind und im Tod ebenso erwachen wie alle anderen Menschen mit ihrer vollen Freiheit und Erkenntnis). Ihre Entscheidung würde der Struktur nach derjenigen der

[54] L. Boros SJ, Sacramentum Mortis. (Ein Versuch über den Sinn des Todes), in Orientierung 23 (1959) 61-64; 75-79 (der Artikel knüpft an ein Buch von W. Gleason SJ an, das offenbar die These der Endoption vertritt).

Engel sehr nahekommen: ihr Pilgerzustand wäre auch in einem einzigen Moment konzentriert und ihre Entscheidung würde sich auch gleich zum ewigen Zustand entfalten. Auf diese Weise käme die Glaubenslehre über die Allgemeinheit der Erlösung, das heißt über die Allbezogenheit in die im Tod und in der Auferstehung Christi geschaffene Heilssituation zu ihrer vollen Auswirkung. Damit scheint die Endentscheidungshypothese von einem (zweiten) theologischen Gesichtspunkt her an Wahrscheinlichkeit zu gewinnen». Wir tragen noch zwei Anmerkungen nach, die B. zu diesen letzten Sätzen anbringt; «Man könnte uns vorwerfen, daß in dieser Hypothese die Kinder nicht mehr als 'viatores' über ihr Heil entscheiden. Wir verweisen hier darauf, was wir schon im ersten Teil unseres Artikels herausgestellt haben: der Tod gehört im Sinne der Endentscheidungshypothese wesenhaft zum Pilgerstand. Übrigens hindert die Momenthaftigkeit der Endentscheidungshypothese nicht, den ganzen Vorgang als Pilgerschaftsentscheidung zu betrachten. Thomas von Aquin stellt in diesem Sinn die Entscheidung der Engel als Pilgerschaftsentscheidung dar... (Quodl. IX, 8 ad 2). – Es ist noch zu bemerken, daß Thomas von Aquin die Erkenntnisquellen des geschöpflichen Geistes nach der Scheidung vom Körper folgendermaßen beschreibt... (De Ver. XIX, 1 corp. und vgl. ad 1).» Unter anderm durch «species infusae» und durch geistige Schau der reingeistigen Geschöpfe (substantiae separatae) und ihrer Ideen. «Diese (letzten) zwei Arten... wären auch bei den Kindern anzunehmen, was ihnen erlauben würde, zu einer geistigen Klarsicht zu kommen.» Weitere Anmerkung zum Ganzen des Vorschlages: «Wenn man es gut bedenkt, würde man dadurch das in der Limbushypothese Gemeinte nicht einfach aufgeben, sondern es, von seinem fehlerhaften Ausdruck befreit, bewahren und weiterführen.»

Da B. in seinem Artikel vorerst mit Anknüpfung an Gedanken moderner «Philosophen» zu einer Analyse des menschlichen Todesgeschehens der Endentscheidungshypothese «*philosophische*» *Wahrscheinlichkeit* zuspricht [55], um dann im zweiten Teil *theologische* «*Bestätigungen*» für sie geltend zu machen, darunter die eben gesehene Möglichkeit besserer Wahrung der Allgemeinheit der Erlösung, kehrt er die Argumentation um, die die meisten Vertreter der Illuminationshypothese für ungetaufte Kinder anwandten. Ihnen war die These von der Endillumina-

[55] Auch E. Mersch SJ, La Théologie du Corps mystique, I. Bd., 2. Aufl. 1946, S. 313-322; P. Glorieux a. a. O., K. Rahner SJ, Zur Theologie des Todes [Qq. disp., 2] u. a. gehen diesen Weg, soweit es sich um Erwachsene handelt.

tion des im Leben bereits zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen reine Prämisse von an sich größerer oder geringerer Sicherheit, *Vorbedingung* für die im Vergleich dazu minder wahrscheinliche Illumination sogar eines sterbenden Säuglings oder Kindes im Mutterschoß. B. nun glaubt, der These von der Endillumination überhaupt *eine besondre Stütze theologischer Natur* geben zu können, weil sie wie keine andere aus den Schatten der Kinderlimbusannahme herausführe in das Licht der lückenlosen «Heilssituation» unseres Geschlechtes in Christus. Damit erübrigt sich eine sorgfältigere Begründung «philosophischer» Art speziell für die Erreichung des Vernunft- und Freiheitsgebrauches bei dem bis dahin geistig unentwickelten Kind im letzten Augenblick seines Diesseits [56].

In seinem Buch «*Mysterium mortis – Der Mensch in der letzten Entscheidung*» (1962) hat B. diese Gedanken präzisiert. Von den sterbenden Kindern heißt es da: «Auch sie werden im Tode dem Wesensdynamismus ihres Geistes und dem Weltgrund gegenübergestellt und in diesem Gegenübergestelltsein ihrem Erlöser begegnen. Das übernatürliche Licht, das den menschlichen Geist geheimnisvoll umgibt und ohne das der Mensch, um nicht in seinem Wesen zerstört zu werden, als konkret-historisches Seiendes nicht gedacht werden kann, wird ihnen im Tod, auch ohne 'besondere Erleuchtung', bewußt. Zugleich werden auch sie in den Weltgrund eingestiftet, aus dem der ganze Kosmos Gott entgegenharrt, um in die Herrlichkeit der Gotteskinder hineingenommen zu werden. Streng genommen können wir einen Geist, der im Tode zur Totalität seiner Geistigkeit erwacht, nicht mehr als Kind bezeichnen, wenn das Wort Kind noch einen Sinn haben soll. Ebensowenig, wie wir die auf die Probe gestellten Engel im ersten Moment ihrer Existenz Kinder nennen. Das Kind kommt im Tode zum Vollbesitz seiner Geistigkeit, also zu einem Erwachsensein, das nicht einmal die Erwachsenen während ihres Lebens erreichen. Daraus würde folgen, daß niemand als Kind stirbt, obwohl er im Kindesalter uns verläßt... Freilich ist zuzugeben, daß die vorgetragene Deutung des Schicksals der ungetauften Kinder sich auf keine lange Tradition berufen kann. Gegen eine theologische Hypothese ist das aber kein Abweisegrund. Als Abälard seine Limbus-Hypothese vortrug, konnte er bei der damals vorherrschenden theologischen Auffassung auch auf keine wesentlich bedeutendere Schultradition zurückgreifen. Ihm gegenüber haben wir sogar den großen Vorteil, daß wir nach ihm kom-

[56] Die Erwiderung auf Einwände wird uns im Folgenden noch beschäftigen.

men. In der Limbus-Hypothese vollzog sich nämlich der entscheidende Durchbruch gegen die Verdammungseiferer. Im Grunde genommen wird von uns die Limbusauffassung nicht einfach außer Kraft gesetzt. Sie wird vielmehr in der Richtung ihrer ursprünglichen Intuition weiterentwickelt. Das in ihr Gemeinte wird von seinem fehlerhaften Ausdruck befreit, bewahrt und weitergeführt.» Eine Anmerkung dieses Buches kommt auf die bekannte Frage zu sprechen, ob die Ausdehnung der Endentscheidungshypothese auf das Kind nicht konsequent die Supposition der Heilsgefährdung selbst des sterbenden getauften Kindes nahelege. Es genügt folgendes aus der Antwort, die B. gibt: «Die Gnade Gottes vermag die Entscheidung unfehlbar auf den Weg des Heiles zu richten, obwohl sie zugleich die Entscheidung vollkommen frei läßt. In scholastischer Terminologie ausgedrückt lautet unsere Unterscheidung: *in sensu diviso* können selbst die in der Taufgnade verstorbenen Kinder sich für oder gegen Gott entscheiden; *in sensu composito* [*cum gratia baptismatis*] entscheiden sie sich tatsächlich für Gott. Und das ist es auch, was die allgemeine Überzeugung der Gläubigen betont... Damit haben wir zugleich eine Begründung für die Taufpflicht: allein die getauften Kinder können ihre Endentscheidung im Zustand der Gnade vollziehen, das heißt in einer Seinssituation, in der sie innerlich auf eine Wahl für Gott abgestimmt sind und in der sie durch den inneren Dynamismus des in ihnen wohnenden göttlichen Lebens Gott unfehlbar entgegengetrieben werden» [57].

c. Auch *R. Troisfontaines* SJ tritt für die Anwendung der Endentscheidungsthese, die er inbezug auf Erwachsene schon 1946 verfocht [58], bei unserm Problem in die Schranken. 1960 erscheint sein Buch «*Je ne meurs pas...*» [59], über das Thema des Todes im Licht des Glaubens. Die Endoptionstheorie habe den Vorzug, unter anderm unsere Frage zu lösen. Die «Limbushypothese» sei zwar nicht häretisch, sie sei sogar «communément admise», bringe aber doch große Schwierigkeiten mit sich. Sie impliziere den Gedanken eines dritten *endgültigen* Jenseits-

[57] Obiges im Text des Buches S. 121 f.; Anm. S. 192. Auch in späteren Schriften legt B. diese seine Ansicht vor, z. B. in «Erlöstes Dasein». Theologische Betrachtungen (1965) 89-97.

[58] R. Troisfontaines SJ, La Mort, épreuve de l'amour, condition de la liberté, in *Cahiers Laënnec* 1956, Heft 7, 6-21, aufgenommen in den Sammelband «*La Mort*» (1948, Collection du Centre d'Etudes Laënnec).

[59] Ed. Universitaires, Paris 1960, 251 S.; deutsche Übersetzung: Ich sterbe nicht..., Freiburg, Herder, 1964, 262 S.

zustandes, den die «sources de la Révélation» nicht kennen; sie tue dem Satz vom allgemeinen Heilswillen zumal in Anbetracht der großen Zahl dieser Kinder, «etwa die Hälfte der Menschheit», schwersten Eintrag, usw. Es sind die Argumente, die man sehr ähnlich bei Laurenge, Pacios López, Boros findet. Der Schluß lautet: «Alles zusammengenommen: die Limbushypothese antwortet geistreich auf ein Problem, von dem man sich fragen kann, ob es nicht falsch gestellt ist: 'Was wird aus denen, die im Erbsündenzustand sterben?' In der Hypothese der Endoption würde niemand das ewige Leben im Zustand der Erbschuld antreten, denn entweder wäre diese Sünde durch den Liebesakt getilgt oder durch die persönliche Sünde abgelöst» (S. 139-142). Dieses Buch ist zwei Jahre vor dem von L. Boros erschienen, das, wie wir sahen, die Möglichkeit einer Endentscheidung gegen Gott seitens des unmündigen Getauften leugnet. Wir wissen nicht, wie T. sich zu dieser Leugnung und deren Begründung gestellt hätte, wenn er sie gekannt hätte [60]. Es macht den Anschein, daß er besonders die Erfahrungen, die der Mensch, zum Unterschied vom Engel, machen kann, als *Chancen und Vorteile* in Richtung einer guten Endoption wertet. In einem Abschnitt darüber, Les Anges et l'homme, erklärt er, im Vergleich zu den reinen Geistern sei jeder Mensch besser daran, «quelle que soit son histoire». So selbst der, der hier nie zum Gebrauch seiner höheren Fähigkeiten kam, denn die organische Behinderung oder der vorschnelle Abbruch des Lebens werde ihm dann (bei der Endoption) in ihrer Abhängigkeit von der Sünde erscheinen. Und wer erst im Augenblick der Option zum Vernunftgebrauch kommt, steht in der Situation, die der der Engel nächstverwandt ist, schon das sei gar nicht zu verachten (Voilà déjà qui n'est pas si mal!). Und vielleicht könne man hinzufügen, daß die Erfahrung des Übels, dem sie zum Opfer fallen (wohl der Tod gemeint, wie vorhin?) sie in eigener Weise belehrt und zur Abkehr von jedem Übel anregt (S. 147). An andrer Stelle spricht T., im Kap. über den Tod und Krankheit usw. als Sold der Sünde, von der Zugehörigkeit zur Kirche als Heilsnotwendigkeit. Eine Anmerkung sagt vom getauften Kind, es sei durch die Taufe der Kirchengemeinschaft eingegliedert und hätte, in der Hypothese der Endoption, nur diese Zugehörigkeit frei zu ratifizieren (S. 192). Auch da kein näheres Eingehen auf die Frage, ob es diese Ratifizierung verweigern könne, sogar in sensu composito, wie Pacios López sagen würde.

[60] Das Wesentliche derselben konnte ihm allerdings schon aus dem Artikel von L. Renwart SJ in NRth (oben Anm. 33) bekannt sein, den er S. 141 Anm. 3 nennt. T. scheint nicht darauf eingehen zu wollen (vgl. S. 192, Anm. 58).

d. Die Zeitschrift «*La Vie spirituelle*» hat das Heft vom März 1963 dem Thema «*Le sens chrétien de la mort*» gewidmet. *Cl. Geffré* OP schreibt darin über den Tod als Notwendigkeit und als Freiheit und kommt auch auf die Endoptionsthese [61], die P. Glorieux, E. Mersch, und «auf neuen philosophischen Grundlagen» A. Winklhofer, R. Troisfontaines und «surtout» L. Boros zu Vertretern habe. «Man muß von vornherein gestehen, daß diese These der *Endoption* nur eine theologische *Hypothese* ist. Wir haben keinerlei Erfahrung über den genauen Augenblick des Todes... man kann nicht einmal viel herausholen aus dem Zeugnis solcher, die den Schatten des Todes gestreift haben und sagen, sie hätten die Erfahrung einer Totalisation ihres ganzen vergangenen Lebens in einem einzigen Augenblick gemacht. Aber man muß zugeben, daß diese Hypothese gut konvergiert mit den anthropologischen Gegebenheiten über das Doppelantlitz des menschlichen Todes und den Glaubensgegebenheiten ...» Die gleichen Bemerkungen, wie sie die Spezialisten der Endoptionsthese seit Jahr und Tag wiederholen. Die Hypothese lasse den guten Sinn der Versuche moderner Philosophie bejahen, den Tod des Menschen weniger als bloß äußere Nötigung denn vielmehr als eine *innere Realität* zu verstehen, *die dem ganzen Ablauf unserer persönlichen Geschichte präsent* sei. Anderseits ermögliche sie, der Glaubenswahrheit, daß der Tod unserer «possibilité de choix» eine unausweichliche Grenze setzt, ihre echte Tragweite (portée) zu geben. Sei sie wahr, so treffe die These in *allen* Fällen zu, sei also nicht zu verwechseln mit der Illuminationstheorie, der Annahme einer besonderen Erleuchtungs*gnade*, die «geschmiedet» wurde, um auf das Problem der ohne Taufe verstorbenen Kinder zu antworten. Die These der Endoption sei Zielscheibe verschiedenster Kritiken geworden, nur eine ewig wiederholte und grundlose Einwendung wolle er beseitigen: daß so ein Vorwand geliefert werde, die ernste Bedeutung der freien Akte eines ganzen Lebens im Hinblick auf das Heil zu verringern, als genügte Bekehrung im letzten Augenblick, um ein langes Leben der Verstocktheit in der Sünde wiedergutzumachen. Davon sei keine Rede. Die Schlußoption werde zur *Frucht und Manifestation aller unvollkommenen Akte, durch die ein Mensch sich eine moralische Persönlichkeit geprägt hat;* sie «folgen uns nach», der Tod katalysiert unser ganzes Leben. Damit sei die Hypothese ein Ruf zur Bekehrung, nicht eine «solution de facilité». Der letzte, vollbewußte und vollfreie Akt, der des Sterbens, von besonderer Verantwortlichkeit,

[61] Cl. Geffré OP, La mort comme nécessité et comme liberté, l. c. 264-280 (S. 273-277).

Krönung der vorausgegangenen Ausrichtung auf Gott oder Ratifizierung der Abwendung von ihm, würde in dieser theologischen Deutung der *Intuition heutiger Philosophen* wie Heidegger recht geben, daß der Mensch als «Sein zum Tode» keine indefinite Existenz haben könne, weil das dem Begriff progressiver Bewußtwerdung, geistigen Fortschreitens, vitaler Anspannung (tension vitale) widerspräche. So erscheine das Leben als ein «*apprentissage de la mort*», indem jeder unserer noch so unauffälligen freien Wahlakte uns faktisch auf die Gemeinschaft mit Gott und mit unseren Brüdern ausrichtet oder auf Bruch, Absonderung. Das wird sich uns in unserer letzten Stunde offenbaren. G. hat die Schriften von K. Rahner, A. Winklhofer, L. Boros, R. Troisfontaines genannt, deren Gedanken er so zusammenfaßt. S. 277 bemerkt er, daß die These *neue Perspektiven in der dunklen Frage des Heiles der ohne Taufe verstorbenen Kinder* eröffnen könnte, einer «question toujours irritante»; L. Boros habe diesen Weg eingeschlagen; er selber wolle nicht weiter darauf eingehen und stellt nur die Frage, warum man den Weg nicht sollte gelten lassen [62].

Bevor wir über die Urteile einiger Gegner der Endentscheidungstheorie im allgemeinen oder in Anwendung auf das Sterben von Kindern referieren, kann es nützlich sein, gewisse *Unterschiede* im Denken der genannten Vertreter eines persönlichen Votums der Kinder herauszuheben. *Laurenge* distanziert sich ausdrücklich von der Meinung, allen Sterbenden werde noch im letzten Augenblick eine besondere Illuminationsgnade zuteil, das ist mit ein Grund, warum er sich nicht scheut, die Gelegenheit der Kindesseele zu einer persönlichen Entscheidung «après la mort» anzusetzen; das für ihn ausschlaggebende Motiv, warum sie eine solche Gelegenheit haben muß, ist der allgemeine Heilswille Gottes, der niemand verlorengehen läßt es sei denn aus persönlicher Schuld. *Zöttl* folgt Klee und Mayrhofer in der Vermutung, daß die Seele des Kindes im Sterben natürlicherweise die Fähigkeit zur Entscheidung für oder wider Gott erlangt und göttliche Gnaden zur rechten Entscheidung angeboten erhält. So denken auch *Troisfontaines* und *Boros*, letzterer sagt (Mysterium mortis, S. 121) ausdrücklich, sterbende Kinder bedürften keiner «besonderen Erleuchtung». *Geffré* will das noch klarer festgestellt wissen. *Pacios López* jedoch ist bereit, sogar mit regelmäßigen Wundern zu rechnen, weil Gott sich nur freigewählte Liebe vom Men-

[62] Im Sinn der Endoptionstheorie wenigstens für die Erwachsenen s. auch V. Boublik, *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma 1961, 205-209.

schen wünscht, daher sie auch jedem Menschen ob so oder so ermöglichen wird; das führt ihn auch zur hypothetischen Konzession, getaufte unmündige Kinder könnten ihr Heil verwirken. Er scheint auch die Ablösung der Seele vom Leibe als einen allmählichen, zeitlich verlaufenden Vorgang zu denken.

Hin und Her um die Endilluminationshypothese

Die Kritiker wiederholen im allgemeinen seit den Stellungnahmen zur Theorie von H. Klee oder K.-M. Mayrhofer die gleichen Hauptbedenken und naheliegenden Schwierigkeiten [63]. Es gibt solche, die schon von vorneherein zur Verneinung einer solchen Heilsmöglichkeit für die Kinder neigen, weil ihnen die Theorie einer natürlichen besonderen Bewußtseinshelle Sterbender im letzten Augenblick und einer deshalb besonders günstigen Entscheidungssituation in jenem Augenblick *solider Grundlagen zu entbehren* scheint. Zu dieser Richtung gehört *A. Michel,* der seit vielen Jahren die These bekämpft. In seinem Buch Enfants morts sans baptême kehrt mit nur geringfügigen Änderungen der Fassung eine Kritik wieder, die er schon 1931 in L'Ami du Clergé dem Hinweis H. Klees auf vergeistigte Züge im Totenantliz entgegenhielt: Schwacher Beweis, der nichts erklärt; oft konstatiere man das Gegenteil. Die ganze Hypothese falle übrigens in sich zusammen vor der Tatsache, daß die Seele bis zum Augenblick des Todes *nur die der Menschennatur gemäße Art des Erkennens* besitze, eine abstrakte Erkenntnis der Wahrheit. Dieser Erkenntnis seien die Kinder unfähig bis der Vernunftgebrauch sich ausbildet. Direkte Wahrheitserkenntnis mittels «espèces infuses» beginne für früher aus diesem Leben scheidende Kinder erst in dem Augenblick, der dem ihres Todes *logisch folgt.* Klees Hypothese sei «une pure fantaisie de l'imagination ... Qu'elle ait pu séduire d'autres auteurs, même contemporains, cela n'enlève rien de son improbabilité» [64]. Die Skepsis M.s in diesem Punkt wird wohl verständ-

[63] Aus dem letzten Jh. vgl. etwa J. H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der kath. Kirche, I. Bd., 1. Aufl. 1855, 4. Aufl. 1877, S. 220-225; P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der kath. Kirche (1893), S. 278; H. Schell, Kath. Dogmatik, III/2, S. 473; L. Atzberger, Fortsetzung des Handbuches der kath. Dogmatik von M. J. Scheeben, IV. Bd., S. 186 und 538 f.; aus späterer Zeit etwa W. Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder (1923), S. 102 ff.; gegen Stockums und für die Hypothese von H. Klee: P. R. Pies, Die Heilsfrage der Heiden, Aachen 1925, S. 137-176.

[64] Questions de science ecclésiastique. Consultations diverses, in L'Ami du

licher, wenn man sieht, in welcher Reihenfolge er den Abbau der verschiedenen Arten Tätigkeit beim Sterbenden unter verbleibender Verbindung von Leib und Seele *normalerweise* denkt, indem er darin der aristotelisch-scholastischen Auffassung vom geistleiblichen Wesen des Menschen und seiner Akte sekundiert. Zuerst hört die intellektuelle Betätigung auf, hernach die des sensitiven Lebens, in einem dritten Moment die des organischen. Die Beobachtung des *Verlaufes der Agonie* vermittle denn auch diesen Eindruck, und daß er der Realität nicht entspreche, wäre gerade wissenschaftlich zu beweisen. Ausnahmen, bei denen die Aktivität des geistigen Bewußtseins bis zum Ende andauert und das sensitive Empfinden und Wahrnehmen auch ohne Bekundung nach außen tätig bleibe, könne es geben, die Regel sei es nicht. Die Erklärung liege im substanziellen Charakter der Verbindung von Seele und Leib, die als solche bis zum Augenblick des Todes bestehe. Aus ihr folge, daß unsere Seele ihre geistigen Funktionen nur in lebendiger Beziehung mit den Akten der sensitiven Kräfte auszuüben vermag. Da nun die Organe des sensitiven Lebens in der Agonie schwere Schädigungen erleiden, entspricht es dieser Psychologie, daß zuerst die Phänomene geistiger Ordnung abbrechen; dann verfallen die des Sinnenlebens einer Abschwächung und sozusagen natürlicher Einschläferung um bald ihrerseits aufzuhören, und schließlich erst gehen die des organischen Lebens den gleichen Weg. M. verweist auf Thomas S. Th. 1,84-85, deren Einzelangaben ihm der These schon naturgemäßer «Illumination» in der Agonie ungünstig scheinen. Sie legten vielmehr nahe, daß die Schwächung der Sinnentätigkeit auch die geistige hemme, verstöre (trouble), vielleicht sogar ganz aufhebe. M. widerspricht ferner einem Argument der Gegenthese, wonach die liturgischen Sterbegebete derKirche bezeugen würden, daß sie «systematisch» dem Sterbenden in der Agonie verschiedene Akte wachen geistigen Bewußtseins zuschreibe [65].

Clergé 48 (1931) 497-512 (S. 510); Enfants morts sans baptême 1954), S. 61: «Faible preuve, dirons-nous, et qui n'explique rien. Car souvent on constate le contraire. D'ailleurs, toute l'hypothèse de Klee croule devant ce fait que l'âme, jusqu'à l'instant de la mort, n'a que la connaissance propre à la nature humaine, c'est-à-dire une connaissance abstraite de la vérité. Les enfants en sont d'ailleurs incapables et leur incapacité subsiste tant que leur âme reste unie au corps. La connaissance directe de la vérité au moyen d'espèces infuses ne commence pour eux qu'à l'instant *logiquement postérieur* à l'instant de la mort. L'hypothèse de Klee est une pure fantaisie de l'imagination. Schell lui-même en parle avec scepticisme...»

[65] L'Ami du Clergé, a. a. O. M. übernimmt das nicht in sein Buch Enfants..., wohl weil es ja nicht speziell das Problem der Kinder betrifft.

Auf eine spätere Anfrage hin hat M. geantwortet, der Augenblick der Trennung der Seele vom Leibe folge zweifellos erst *beim Schwinden jeder Art Lebens*, also auf das dritte von den obenerwähnten Stadien, weil die Geistseele das Lebensprinzip im Menschen und mithin dem Leibe verbunden sei, solange als dieser lebt. Daß während der Agonie ihre geistige Betätigung aussetze, erscheine nicht widersinnig, sei sie doch bei dem Kind im Mutterschoß während eines bedeutend längeren Zeitraumes auf die organische Betätigung beschränkt. Der gemeinte Unterbruch sei nur vorübergehend, stamme aus einem an sich «anormalen und akzidentellen» Zustand, auf den für die Seele dann neue geistige Aktivität mit «konnaturalen eingegossenen Ideen» folge [66].

P. Glorieux glaubte, die Ansicht einer besonderen Bewußtseinsschärfe und höchster Betätigung der Willensfreiheit im Augenblick des Sterbens durch den Dr. communis bestätigt zu finden, unter anderm deshalb, weil nach Thomas «sich trennen» und «getrennt sein» von Leib und Seele beim Sterben Sache des genau gleichen unmeßbaren Augenblickes wären. Dann könne man nämlich das engelhaft klare und vollkommene Erkennen und engelhaft entschiedene Wollen der bereits von den Fesseln des Leibes gelösten Seele sowohl noch zu ihrem Diesseitsleben als auch schon zu ihrem Jenseits rechnen [67]. M. läßt das nicht gelten, es widerspreche nicht minder der faktischen Gesamtansicht des hl. Thomas in diesen Fragen als dem objektiv richtigen Denken darüber. Die beiden Arten Dauer, die zeitliche und die des Aevum seien nämlich wesentlich verschieden. Die Trennung der Seele vom Leibe gebe genau den letzten Augenblick zeitlicher Dauer an, die das Maß ihrer Tätigkeit

[66] L'Ami du Clergé 49 (1932) 136-139 (827 f., ad I). – Bezüglich des Zeitpunktes, wann die Geistseele den Leib verlasse, redet M. im Artikel *Mort* des *DTC*, Band X/2, Sp. 2498 f. (1928 verfaßt) weniger entschieden; ausgeschlossen wäre es nicht, meint er, daß sie sich vom Leib schon getrennt hätte, bevor in allen Organen und Geweben das Leben ganz verschwunden ist.

[67] P. Glorieux, in dem Anm. 50 an erster Stelle angegebenen Artikel S. 882-884. – Vgl. die Rez. von Ch. V. Héris OP zu diesem Artikel in Bulletin Thomiste 3 (1930-1933), Nr. 1269 [918-922]; S. [921] f. gesteht H. zu, G. könne seine Hypothese der Endoption mit Recht aus dem Ganzen der thomasischen Lehre ableiten; aber Thomas selber habe diesen Schluß nicht gezogen, den Vergleich aus Johannes v. Damaskus zwischen Tod des Menschen und Fall des Engels verwerte Thomas nur um zu sagen, daß sie beide dabei in einen unabänderlichen Zustand gelangen, «non que la mort est l'instant où le pécheur, par une dernière faute et un dernier mépris de la grâce de Dieu, se damne irrévocablement. Pousser jusque-là le parallélisme, c'est certainement dépasser la pensée du Maître et risquer par le fait même de s'en écarter...»

in diesem Leben war, dann beginne ihr Aevum. Zwischen ihnen sei *keine Art Verschmelzung möglich*, das eine ist «status viae», das folgende schon «status termini». Hier beruft sich M. auf eine Kritik von A. d'Alès SJ an Glorieux [68]. Wieder schlägt M. in die gleiche Kerbe, als Bischof *L. M. J. Durand* die «Illuminationstheorie» zugunsten der ohne Taufe sterbenden Kinder adoptiert [69], von neuem innerhalb ausführlicher, im allgemeinen sehr positiver Besprechung des posthumen Werkes von *E. Mersch* SJ, La Théologie du Corps mystique, wo die These des vollbewußten und vollfreien «acte de mourir» wenigstens jedes erwachsenen Sterbenden (von Kindern spricht Mersch da nicht ausdrücklich) eine mißbilligende Bemerkung entlockt [70], und wiederum wird sein Wider-

[68] A. D'ALÈS, *La lucidité des morts*, in Etudes 214 (1933) 314-317; in einem vorausgegangenen Aufsatz, La lucidité des mourants (ebd. 210, 1932, I, 152-162) hatte d'Alès die Ansichten der Ärzte L. Chevrier und H. Bon ebenfalls, wenn auch weniger negativ als Michel, kritisch beurteilt, wobei auch er ausdrücklich deren regelmäßige Anwendbarkeit auf das Sterben Unmündiger ablehnte, für die er mit der sent. communis nur ein eventuelles Ausnahmewunder in Einzelfällen veranschlagt wissen wollte, «car Dieu n'a pas enchaîné sa puissance au sacrement». Die Stellungnahme Michels zur Ansicht Glorieux's über Endentscheidung im allgemeinen folgte, unter Berufung auf d'Alès, in dem Beitrag Question de science ecclésiastique. Consultations diverses, in L'Ami du Clergé 50 (1933) 753-763 (S. 756-761). – Eine Kritik an der Endoptionsthese Glorieux's mit dem Vorwurf, er verlege die Option in die schon getrennte Seele bringt R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede*, vol. 2 (1945), 254 f. GLORIEUX hat auf den Angriff Michels hin L'Ami du Clergé alsbald um Aufnahme einer *Erwiderung* ersucht, in der er klarstellt, daß er die ausschlaggebende Entscheidung zum status viae rechnet, «à l'heure de la mort», «à la séparation», «à la mort» falle sie; nirgends habe er Worte geschrieben wie «après la séparation», «après l'heure de la mort», «après l'instant même de la mort», «la délibération qui suit la mort». Aber gemäß seiner Annahme eines «*changement instantané*» im Moment des Todes, wie er ihn auch aus Thomastexten folgern zu können glaube, lasse sich auf das Geschehen dieses Augenblickes wohl dessen Wort von dem Zusammenfallen des «separari et separatum esse», des «fieri et factum esse» anwenden. Man könne solche philosophischen Probleme in Fachkreisen diskutieren, aber «crier au scandale ou à la contradiction» sei keine passende Antwort (L'Ami du Clergé 50 (1933), S. 819 f.).

[69] In L'Ami du Clergé 55 (1938) 337-340 (S. 338): «La loi naturelle de la psychologie humaine veut que, tant que dure son union au corps, l'âme n'acquière des connaissances intellectuelles que par voie d'abstraction des données sensibles. L'hypothèse imaginée par Klee d'une libération progressive de l'âme relativement à ces conditions naturelles à mesure que s'approche l'instant de la mort, est pure fantaisie de l'imagination... Et les partisans de l'illumination sentent si bien la fragilité de l'opinion de Klee qu'ils recourent à l'intervention positive de Dieu pour délier les facultés de l'âme du petit enfant et hâter l'usage de sa raison...» Wie ja tatsächlich noch 1954 Pacios López es in Erwägung ziehen will (s. oben S. 294 f.).

[70] Chronique de Théologie, in L'Ami du Clergé 59 (1949) 680: «Thèse assez étrange... physiologiquement et psychologiquement très contestable».

spruch laut, als *R. Troisfontaines* SJ sich zum Anwalt derselben macht: ihm wirft M. vor, er denke an eine allmählich verlaufende Trennung der Seele vom Leibe, was bei einem «*einfachen Akt*» wie die Geistseele, der weder Zersetzung noch Teilung erleiden könne, ausgeschlossen sei; zu Unrecht nehme er L. Capéran und A. D. Sertillanges OP für seine Meinung von der regelmäßigen vollfreien Endoption der Seele im Moment des Todes in Anspruch [71].

Mit der katholischen Theologie überhaupt teilt M. die Überzeugung, daß Gottes Barmherzigkeit dem Menschen gerade dann, wenn es ans Sterben kommt, ihre Gnade in reichem Maße zuwendet und dem Sünder dann nochmals eine Bekehrungsgnade angeboten wird. Er nennt dies eine «doctrine communément admise». Nach dem über seine Auffassung Gesagten dürfte klar sein, was er nicht mehr dazu rechnet: die Meinung nämlich, daß solche Gnade *allen* mündigen Sterbenden genau noch im letzten Augenblick, in dem der präzisen Trennung der Seele vom Leib als klarste Erkenntnis und Erleuchtung der Seele und intensivste Beeinflussung ihres dann schon natürlicherweise zu vollfreier Betätigung fähigen Willens in Richtung auf eine gute letzte Entscheidung zuteil werde. Das betrachtet er mit andern Autoren wie dem vorhin erwähnten A. d'Alès als von christlicher Tradition eher widerratene Meinung, auf die kein Verlaß sein dürfe. Mindestens ebenso plausibel sei die Gegenmeinung, daß in vielen Fällen die letzte Entscheidung des Menschen der Haltung entspreche, die er im Lauf seines Lebens zum Reifen gebracht hat. Plötzliche Bekehrungen des letzten Augenblickes wären eher eine Art Wunder der Gnade, ein Einsatz derselben, den Gott wohl ausnahmsweise gewähre, mit dem also niemand von vorneherein zum Aufschub der Buße und Bekehrung rechnen könne [72]. Wie weit diese Gesichts-

[71] Mors et vita, ebd. 61 (1951) 17-23 (S. 22 f.).

[72] Von A. Michel seien hier informationshalber nur einige weitere Fundstellen seiner Interventionen zur Endoptionsthese angegeben, von denen die meisten nur die Frage erwachsener Sterbender berücksichtigen: In L'Ami du Clergé 40 (1923) 724-728 antwortet er auf Anfrage zum Inhalt einer Broschüre und eines Kalenders (Almanach) erbaulichen Charakters, über den guten Tod, worin propagiert wird, jeder Sterbende habe in den letzten Augenblicken eine Vision des Gekreuzigten; ebd. 41 (1924) 168-179 zu der Behauptung, Gott *müsse* jedem Sünder seine besondre Bekehrungsgnade *gerade noch im letzten Augenblick* gewähren; ebd. 42 (1925) zu einer Ansicht, wonach die Seele des Sünders schon in den letzten Augenblicken *vor* dem Sterben die Schwere der Sünde so klar erfassen müßte wie sie es *nach dem Tod* tun wird; ebd. 48 (1931) 777 f.: «... Maintenons donc l'existence probable d'une grâce spéciale de conversion à l'heure de la mort, mais gardons-nous d'en inférer

punkte in die Frage der «Illumination» der Kinder hineingetragen werden dürfen, ob sie notwendig damit zu tun haben oder nicht, kann erst im dritten Teil unserer Arbeit erörtert werden. Hier überkreuzen sich leicht die Ansichten der einzelnen Autoren schon rein inbezug auf die Situation erwachsener Sterbender, indem einzelne, so etwa P. Glorieux, mehr den Begriff von End*gnaden* betonen, andere mehr den einer *schon natürlichen* Endentscheidungssituation besondrer Erkenntnisklarheit und Willensunbehindertheit der «losgelösten» engelhaften Geistseele, aber nun ob des Erwachsenen oder des Kindes gleicherweise, so etwa L. Boros, wie oben gesehen, der sogar meint, die gute theologische Begründbarkeit der «Illumination» der Kinder gereiche zur Stütze der allgemeinen Endoptionstheorie, ohne daß er aber für Erwachsene einer unter dem Einfluß von Gnaden des allerletzten Augenblickes positiven Endentscheidung höhere Wahrscheinlichkeit zumessen würde als dem Verharren in der Richtung des Gesamtlebens. In dieser Beziehung wären also Boros und auch Troisfontaines eher bei E. Mersch, K. Rahner u. a. als bei Glorieux, würden aber wieder zu Glorieux abschwenken, indem sie seine These der «grâces dernières» für das *Heil der Kinder* sich zunutze machen unter Streichung des bei diesen sinnlosen «endurcissement». Und für *getaufte* Kinder schreibt Boros der Sakramentsgnade die Kraft zu, eine ungute Endentscheidung unfehlbar zu verhüten (so offenbar auch Laurenge, was Pacios López hinwieder aus seiner Perspektive nicht wahrhaben möchte. Früher hatte ein Verteidiger Klees in Spanien, García-Plaza de San Luis das andere Extrem plädiert, daß alle ungetauft sterbenden Kinder kraft einer Illuminationsgnade die positive Entscheidung

que cette grâce comporte nécessairement et toujours une illumination actuelle de l'intelligence, une motion actuelle de la volonté dans le sens d'un *acte* de contrition parfaite»; ebd. 52 (1935) gibt eine Frage M. wieder Gelegenheit, zu betonen, daß man die Entscheidung, die dem Kind das Heil sichern würde, auf keinen Fall der vom Leib *bereits getrennten* Seele zuschreiben könne; ebd. 54 (1937) 312-314 hat er es mit einer Anfrage zu tun, die von einem «baptême de désir interprétatif» statt «désir explicite» bei ungetauften Kindern reden möchte und das mit dem Satz deuten will: «Non ponentibus obicem, Deus non deest in necessariis»; die Antwort darauf ist kurz angebunden und macht den Eindruck, er kümmere sich nicht einmal um den eigentlichen Sinn dieser Worte des Fragestellers. – Diese Liste dürfte vielleicht etwas verstehen lassen, daß M. gegen die Endoptionsthese als solche mit einer gewissen Animosität reagiert, von den gelegentlich extravaganten und sogar abergläubischen Meinungen her, auf die er zu antworten hatte. – Ähnlich wie M. beurteilt die Endoptionstheorie überhaupt und die Anwendung auf Kinder insbesondere N. López Martinez, El más allá de los niños, Burgos 1955, 116 S. (S. 55 ff.).

träfen) [73]. Man sieht, wie *verschieden die näheren Ausgestaltungen* der sog. Illuminationshypothese und der *Grad der Konsequenz* bei ihrerDurchführung sein können.

Neuartige Gegengründe sind in der Kritik an der Illuminationstheorie und ihrer Heranholung für unser Problem, also für eine Begierdetaufe sterbender Kinder, in uns zugänglicher theologischer Literatur der letzten Jahre nicht aufgetaucht. Ohne sie sich selber zu eigen zu machen, hat *L. Renwart* SJ die Hypothese des «Endaktes» gegen Argumentationen in Schutz genommen, die ihm allzu *oberflächlich* erscheinen, und er verweist darauf, wie schon sowohl W. Van Roo wie P. Gumpel das beklagen. Er meint, was in Wirklichkeit der Hypothese mehr geschadet habe als jene Argumente, seien *übertriebene Folgerungen bzw. Anwendungen*, die gewisse Verteidiger daran knüpfen wollten, so etwa P. Getino OP in dem 1936 indizierten Buch Del gran número de los que se salvan... (1934) und Laurenge. Für den Standpunkt von P. Glorieux über die Endoption Erwachsener hat R. sehr anerkennende Worte. Weder d'Alès noch Michel hätten bewiesen, daß die Idee des unteilbaren Augenblickes, in dem der Endakt geschehen soll, widersinnig, «contradictio in terminis» wäre, wenn auch freilich schwer zu verstehen und noch schwerer vorstellbar. Zieht einer in Zweifel, daß die Seele, wann sie sich vom Leib trennt, natürlicherweise zu einer Erkenntnis nach Art der Engel übergeht, so können die Verteidiger des Endaktes nach R. ad hominem erwidern: ihr räumt ein, daß sie im ersten Augenblick *nach* dem Tod zu vernünftiger und freier Betätigung gelangt, ob ihr das nun für die Kindesseele als «natürlich» oder als Frucht einer besondren Intervention Gottes bezeichnet; so zeigt uns denn, daß es nicht angeht, dies *genau dem Augenblick der Trennung* vom Leib zuzuschreiben. Die Erwiderung gelte voll und ganz auch für vor Vernunftgebrauch Sterbende, denn er kenne niemand, sagt R., der den Kindern im Limbus die Geistesbetätigung abspräche. Der Einwand, die fragliche Theorie nehme den Mahnungen zur Wachsamkeit jeden Sinn, die Christus den Erwachsenen zudachte, sei keine Widerlegung, er supponiere eine allzu simple Philosophie des menschlichen Handelns, die den Zusammenhang aller Akte unseres Lebens ignoriere, nicht sehe, daß der «acte final» unsere Grundoption in ihrer Totalität sein werde, gleichsam das Fazit, der Inbegriff der aus der Reihe unserer Akte und unserer Antworten auf die Gnadeneinladungen Gottes

[73] J. García-Plaza de San Luis, Existe el limbo de los niños? in Revista Eclesiástica 10 (1936) 113-155.

herauskristallisierten persönlichen Grundgesinnung. Zugleich verrate der Einwand, daß man «dem Dynamismus des göttlichen Lebens», das der Seele im Gnadenstand eigen ist, wenig zutraue. Es sei doch klar, daß der Mensch im Gnadenstand bei der Endentscheidung bedeutend günstiger daran sein werde als der, der sie mit der Hilfe noch so vieler bloß aktueller Gnaden von außen her treffen soll (seulement sollicité du dehors par des grâces actuelles, si abondantes qu'on les suppose). Das gebe auch schon auf eine weitere Schwierigkeit Antwort: aus der Endakthypothese folge nicht, daß die Taufe überflüssig wäre, die ja jenes besagte höhere göttliche Leben bringe, sodaß ein eben Getaufter von da *ganz andre Chancen für die Entscheidungssituation* habe aus jenem ihm innewohnenden «Dynamismus», der konnatural nach der Ausfaltung in der himmlischen Herrlichkeit tendiert. Und damit glaubt R. die Alternative verneinen zu dürfen, die Pacios López offen ließ, daß getaufte Unmündige auch verlorengehen könnten. R. bietet hier den Lösungsvorschlag, den Boros übernimmt, wie auch den Vergleich mit der Situation zur Zeit, da Abälard mit der Limbustheorie etwas vorbrachte, was keine Stütze in der bisherigen Tradition zu haben schien. R. legt jedoch auf Zurückhaltung Wert: nur die in der Kirche lebendige Überlieferung werde zeigen können, allenfalls durch ihre höchste Manifestation in einer dogmatischen Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes, ob diese so verheißungsvoll anmutende Hypothese oder eine andere alle Glaubensgegebenheiten genügend wahre und daher von den Theologen angenommen und von den Seelsorgern vorgetragen werden könne [74].

Nicht ganz so günstig wären die Zukunftsaussichten der These einer Endoption der Kinder, wenn man das Urteil zum Horoskop macht, das *H. de Lavalette* SJ sich gebildet hat [75]. Bei Erwachsenen erscheine die Endentscheidungstheorie plausibler, denn da gehe es um Ratifizierung der ganzen Kurve einer Existenz mit ihren Einzelakten, in einem Schlußakt, der der Natur des Menschen, der individuellen Lebensgeschichte und dem Wesen der «âme séparée» (!) Rechnung trage, darum wirklich «acte de passage» sei. Aber das Kind sei *ein ganz anderer Fall*» (tout autre). Hier könne doch die Seele kein «déjà» an Akten «rekapitulieren», sondern trete plötzlich aus dem unbewußten ein ihr eigenes Leben (vie d'âme séparée) an, das «pour lui» schlußendlich allein entscheidend sei [76].

[74] — — A. Anm. 33 a. O., S. 461-466.

[75] H. DE LAVALETTE SJ, Autour de la question des enfants morts sans baptême, in NRth 82(1960) 56-69 (S. 63).

[76] Der Satz ist nicht ganz klar; vermutlich kann dieses «pour lui» nur auf das

Um den Kindern ihr Heil zu verschaffen, unterschiebe man ihnen hier eine Wahl, die mit dem tatsächlichen Erdenleben nichts zu tun hat und der Art des Engels entspricht. Ist denn diese Wahl wirklich ein *Übergangs*akt (acte de passage)?

Zu den Gedanken von L. Boros hat *R. Mengis* Stellung genommen nach Erscheinen des Artikels «Sacramentum mortis». Unter anderm verweist M. auf die Worte des Tridentinum über die Erlangung der Rechtfertigung durch die sakramentale Taufe oder deren «votum» (Dz 796, nun 1524) und schreibt: «Da im 'zeitlosen' Moment des Todes eine Spendung der Taufe unmöglich ist, so müßte die angebliche Endentscheidung wenigstens das vom Konzil verlangte *votum* baptismi einschließen; aber ist das annehmbar? Kann es ein *ernstliches* votum einer Sache geben, die einfachhin unmöglich ist? So läßt sich die von Dr. Boros vorgelegte Hypothese auch mit der Lehre des Konzils von Trient nicht sinnvoll vereinbaren» [77]. Darauf antwortet B. zunächst, die «Sakramentalität des Heils» werde in seiner Auffassung nicht etwa beeinträchtigt, bei näherem Zusehen sogar im Gegenteil, denn damit würde «der Tod sogar ein eminent sakramentales Ereignis». Aber auch ohnehin erscheine der springende Punkt des Argumentes bei M. hinfällig: er fasse den Begriff des «Votum» der Taufe zu eng, bringe in ihn «eine zusätzliche Bestimmung, ... die die Theologie nicht kennt» [78]. Ferner hat M. die Erklärung von B. beanstandet, die wir oben zitiert haben: «Man sieht nicht ein, wie ein Mensch ewig von Gott getrennt sein kann, ohne die Qualen der Hölle zu erleiden». Es gebe eben «eine *doppelte* Trennung von Gott ... eine insofern er das *übernatürliche* Endziel ist, und eine solche, insofern er auch das *natürliche* Endziel ist»; das Erleiden der Höllenqual folge erst aus dem Verlust beider, nicht schon aus dem Verlust des ersten allein, wie bei den Limbuskindern. Über diese Unterscheidung meldet B. seine «Überraschung» an, stellt die Frage: «Sind wir noch 'natürlich'?» Er wittert darin eine mit Berufung auf «traditionelle Theologie» vorgenommene Identifikation der letzteren mit «der cajetanischen Lösung des Natur-Übernatur-Problems», die doch viele Theologen der späteren Zeit für verfehlt halten. «Im Laufe jeglicher genügend weit vorandringenden Analyse des menschlichen Geistesdynamismus erweist sich

vier Zeilen vorher vorkommende «choix» zu beziehen sein; oder auf «passage brusque»? oder auf das weiter oben stehende «l'enfant»?

[77] R. Mengis, Sacramentum mortis, in Schweizerische Kirchenzeitung 127 (1959) 433-434; 446-447 (S. 446).

[78] L. Boros, Nochmals: Sacramentum Mortis, ebd. 573-575 (S. 574).

jenes Gebiet, das wir das Übernatürliche nennen, als etwas in der konkreten Geistesverfassung des Menschen Gegebenes und durch diese Gefordertes. Die Lösung der darin eingeschlossenen Aporie (übernatürlich und trotzdem in der konkreten Geistesverfassung von vornherein enthalten) gehört zu den schwersten Aufgaben der Theologen»; der Lösungsvorschlag von K. Rahner sei vielleicht der beste [79]. M. fand beide Erwiderungen unbefriedigend, denn bei der ersten Einwendung, der Bezugnahme auf die Worte des Trienter Konzils über die Begierdetaufe habe er mit Recht von einem «*ernstlichen*» Verlangen gesprochen und darauf sei B. nicht eingegangen. Die zweite Erwiderung komme darauf hinaus, daß B. sich wundere, wenn jemand noch die Limbuslehre verteidige, die den ohne Taufe verstorbenen Unmündigen eine natürliche Glückseligkeit zuschreibt. Dafür aber habe sie «zwingende» Gründe: die Erklärungen des Lehramtes über die einschlägigen Fragen und den Gerechtigkeitssinn, dem es «widerstrebt, anzunehmen, daß jemand ohne jede *persönliche* Schuld dessen beraubt wird, worauf seine Natur Anspruch hat. Dieser natürliche Anspruch besteht auch dann noch, wenn die Natur 'ganzheitlich' in die übernatürliche Ordnung erhoben würde; oder glaubt Dr. Boros, daß die Gnade die Natur zerstöre? [80]» Wir haben uns hier auf das aus dieser Diskussion beschränkt, was unmittelbar unser Problem des Heiles der *Kinder* betrifft und darin nicht einfach Wiederholung des auch von andern Autoren Gesagten zu sein schien, möchten aber hinzufügen, daß in deren Verlauf Bemerkenswertes auch *zur Endentscheidungshypothese im allgemeinen* geboten wird, zumal mit dem Blick auf Konsequenzen und synthetische Perspektiven bei Boros. Mehr mit dem Blick auf die Ausgestaltung dieser allgemeinen Hypothese bei P. Glorieux wäre noch zu erwähnen ein Artikel von *J.-H. Nicolas* OP, A la jonction du temps et de l'éternité [81].

L. Boros sucht ferner einen Einwand alsbald auszuräumen, den die Kritiker der Endoptionstheorie gern urgieren. Er entnehme ihn aus *F. Sola* SJ, Sacrae Theologiae Summa, Band IV, Madrid 1956, S. 158: «Für eine Entscheidung ist eine gewisse Zeitspanne notwendig. Zwischen dem 'Vor-dem Tod' und dem 'Nach-dem Tod' gibt es aber nichts Zeithaftes. Der Übergang muß als ein zeitloser Umbruch gedacht werden. Wenn aber der Tod etwas Plötzlich-Unteilbares ist, so kann er keine

[79] R. Mengis, ebd. 446 f.; L. Boros, ebd. 574 f.
[80] R. Mengis, Sacramentum mortis, ebd. 636-638 (S. 637 f.).
[81] In La Vie spirituelle, Heft März 1963, S. 298-311.

Möglichkeit bieten für eine Entscheidung, welche doch immer etwas Zeitlich-Ausgedehntes ist»[82]. Dazu *Boros:* das Argument sei «verbal sehr bestechend, logisch indes fragwürdig» (im Artikel von 1959: «... logisch aber ganz fadenscheinig»). Suchen wir aus der anschließenden Widerlegung das Wesentliche herauszugreifen, da zu großer Wortreichtum der Klarheit des Gedankens mehr schadet als nützt. Freilich sei der Tod «zeitloser Umbruch ... gleichsam nur eine ausdehnungslose Trennungslinie zwischen zwei Momenten». Eine solche «verursacht innerhalb eines zeitlich-quantitativen Nacheinanders *metaphysisch*[83] keine Trennung. Die Momente des 'Sichloslösens' und des 'Losgelöstseins' der Seele fallen also zusammen». «Deshalb» sei «der Übergang selber» zwischen den zwei Zuständen vorher und nachher und «das, was in dem Übergang geschieht, zeithaft», so biete «der Moment des Todes eine Möglichkeit für die Entscheidung. Wäre der Umbruch im Tode nicht zeitlos, dann könnten die zwei Momente des Vorher und des Nachher nicht ineinandergreifen und so eine zusammengesetzte, aber gerade deswegen zeithafte Gegebenheit schaffen». Also, wenn wir recht verstehen, «Umbruch zeitlos», aber «Übergang zeithaft», und die «Entscheidung» geschieht nicht im «Umbruch», sondern im «Übergang», darum im «Zeithaften». So in «Mysterium mortis» (S. 16 f.). Der Aufsatz in der «Orientierung» 1959, Sacramentum mortis schloß die ähnliche Erklärung mit den Worten ab: «Obwohl also der Übergang selber als etwas Zeitloses betrachtet werden soll, ist das, was in diesem Übergang geschieht, zeithaft und darum bietet er eine Möglichkeit für eine Entscheidung. Wir dürfen also dem Objizienten nur dringend zuraten, sich in die Metaphysik der Zeit mehr zu vertiefen» (a. a. O.). In «Mysterium mortis» fügt statt dessen B. einen zweiten Einwand der Gegner an, dessen Beantwortung ihm Gelegenheit gebe, «den Begriff 'Moment des Todes' noch klarer zu formulieren». Der Einwand wird so gefaßt: «Die Endentscheidungshypothese preßt mehrere Geistesakte in einem einzigen Moment zusammen. Namentlich: den Akt der vollpersonalen Entscheidung, eine dieser Entscheidung zeitlich vorangehende vollpersonale

[82] Wir entnehmen das aus «Mysterium mortis», S. 16, wo es in Anführungszeichen steht, aber doch keine genaue Übersetzung der uns unbekannten lateinischen Sätze Solas sein kann, denn im Artikel «Sacramentum mortis», Orientierung 23 [1959], S. 64, Anm. 2 lautet der Einwand trotz der offenbar obligaten Anführungszeichen mit Verweis auf Sola (gleiche Auflage) anders. Schade, da bei freier Wiedergabe die Fassung so lauten kann, daß die Antwort leichter wird.

[83] Hervorhebung von mir.

Erkenntnis, ein diese Erkenntnis bedingendes Erwachen der Seele zu ihrer Geistigkeit, und andere mehr. Um all diese Akte setzen zu können, braucht der Mensch eine ausgedehnte Zeitspanne. Es ist nicht genügend, daß er dafür über einen einzigen Moment verfügt.» Auch hier schadet leider die Wortbreite der Replik der Klarheit des Gedankens mehr als tunlich. Schälen wir heraus. «Die vorgebrachte Schwierigkeit entsteht durch eine Vermischung der verschiedenen Ebenen der Zeitlichkeit...» Diese entspricht «verschiedenen Ebenen» der «Seinsbewegung... je nach der Stufenfolge des Seins»: erste Stufe = «unterpersonale Zeitebene»; zweite = «die unserer inneren, personalen Zeitlichkeit... Unsere personale Dauer nimmt verschiedene Gestalten an... Dauern ist für jeden Menschen individuell und bezeichnet seine eigene Weise zu existieren...» Aber zugleich gilt: «Wir sind hineingebettet in den *unterpersonalen* [84] Seinsstrom und werden von ihm ständig mitgerissen. Deswegen vermögen wir unseren eigenen Seinsbestand nur in zerstückelten, in verschiedene Teilfunktionen zerlegten Akten zu verwirklichen. Wir erfahren also ein Zweifaches: einerseits erahnen wir, was *rein geistige* Dauer sein könnte, anderseits vermögen wir uns aus dem zerspaltenen Nacheinander der *unterpersonalen* Seinsbewegung nicht zu befreien. – Anders verhält es sich auf der dritten Stufe, zu der die sich vom Körper scheidende und ganzheitlich zu ihrer Geistigkeit erwachende Seele gehört. Die *geistige* Seinsbewegung wird im Tod aus der Fremdheit der unpersonalen Zeitlichkeit befreit. Das Nacheinander des Geistes wird ganz innerlich, das heißt einzig und allein durch das Nacheinander *seines eigenen Seinseinsatzes* bestimmt. Dieser geschieht in einer *ganzheitlichen Seinspräsenz* und nicht durch nur zerstückelt zu uns gelangende Seinsblitze. Deshalb wird der Geist nicht mehr von einem fremden Nacheinander fortgerissen. Er vermag seinen Seinsbestand *auf einmal,* in demselben Akt, *ganzheitlich* zu verwirklichen». Weil unsere «Begrifflichkeit» aus der zweiten Seinsstufe stamme, könne sie die Vorgänge der dritten nicht adäquat ausdrücken und rede noch von «mehreren Akten», von Aufeinanderfolge verschiedener Funktionen, «obwohl wir wissen, daß auf der Ebene der geistigen Dauer die Selbstverwirklichung auf einmal, das heißt in totaler Seinspräsenz geschieht. Obwohl also im Tode nur ein einziger Akt des vollpersonalen Seinseinsatzes gegeben ist, können wir die Fülle dieses einzigen Aktes nur dadurch erfassen, daß wir sie als eine Zusammen-

[84] Hervorhebung von mir.

ballung *mehrerer* [85] Geistesakte beschreiben, als ob der Geist im Tode seine Selbstverwirklichung in getrennten und zeitlich aufeinanderfolgenden Akten leisten sollte» [86].

Wir wollen hier vorderhand nur über den Standpunkt von Verteidigern und Widersachern der Endentscheidungshypothese informieren, fügen also bei, was *Mengis* gegen die entsprechenden Gedankengänge im Aufsatz von 1959 bemerkt. Er wirft ihnen Unvereinbarkeit « mit dem Prinzip des Widerspruches» vor. «Aber auch dann, wenn alles hieb- und stichfest wäre, würde daraus nur folgen, daß der Mensch *zeitlebens* keine total-personale Entscheidung über das ewige Schicksal treffen könne... könnte sie erst nach der Trennung der Seele vom Leib erfolgen, was aber der Verfasser selbst als gegen die Kirchenlehre verstoßend ablehnt» [87]. *B.* repliziert: «Philosophie schnell erledigt...» und wiederholt das schon Gesagte mit Berufung auf Thomas von Aquin. «... Die Zeitlosigkeit des Überganges ist also gerade die Vorbedingung einer zeithaften Änderung.» B. sieht keine ernsten Schwierigkeiten gegen die Möglichkeit «der sich vom Körper scheidenden und total zu ihrer Geistigkeit erwachenden Seele... *im gleichen Moment einen ganzen Komplex von Akten* [85] zu setzen, oder wenn es mehr einleuchtet, in *nur mental getrennten Momenten* [85] . Jedenfalls hat das Thomas von Aquin gar nicht für unmöglich gehalten, zumal er bei der Entscheidung der Engel mindestens drei verschiedene Stadien im gleichen Moment zusammenpreßt. Und daß er den menschlichen Tod auf die Analogie der Entscheidung der Engel auffaßte, ist wohl eine erwiesene Tatsache» [88]. – In dieser Verteidigung erblickt *Mengis* Ungereimtheiten und «Phrasen»: «Der Tod selber... ist keine Tätigkeit, sondern ihn erleidet man... Der Verfasser will mit dieser Formulierung wohl sagen, daß *im* Tode der erste total-personale Akt des Menschen gesetzt werde. Da müssen wir aber wieder fragen: Wer setzt diesen Akt: die vom Leibe getrennte Seele oder die vom Leibe noch nicht getrennte Seele? Ist es die vom Leibe schon getrennte... dann ist der Mensch nicht mehr 'in statu viae', wie Dr. Boros selbst zugibt... die vom Leibe noch nicht getrennte... dann wäre der totalpersonale Akt... nicht möglich. Denn verbunden... wäre die menschliche Seele noch nicht im vollen Besitz ihrer Fähigkeiten... Eine Mög-

[85] Hervorhebungen von mir.
[86] Mysterium mortis, S. 16-19.
[87] Schweiz. KZ, a. a. O., S. 433.
[88] Ebd., S. 573.

lichkeit für die Ansicht von Dr. Boros wäre allerdings noch denkbar, wenn es zwischen dem Getrenntsein und dem Nichtgetrenntsein... noch einen *mittleren* Zustand gäbe, in dem die Seele weder getrennt noch nicht getrennt wäre, und in dem sie handeln könnte. Wir glauben aber doch nicht, daß der Verfasser der unmöglichen Ansicht ist, daß es zwischen zwei *kontradiktorischen* Gegensätzen ein Mittelding gibt». Die obige Auskunft seines Gesprächspartners: «Die Zeitlosigkeit des Überganges...» überzeugt Mengis nicht, ihn bedünkt «daß die Veränderung wohl in der Zeit geschieht, insofern wir hier ein 'früher' und 'später' gegenüber verschiedenen Zuständen haben (früher lebte er, jetzt lebt er nicht mehr), aber die Veränderung selbst ist nicht 'zeithaft', insofern man in ihr selbst ein 'früher' und ein 'später' unterscheiden könnte, sondern sie ist zeitlos. Gerade darauf, daß der Übergang 'in indivisibili' besteht, beruft sich auch F. Sola SJ, in seiner angeblich 'fadenscheinigen' Rückweisung der Ansicht von Dr. Boros. In Frage steht also nicht, ob der Übergang vom Leben zum Tode zeitlos sei, sondern ob in diesem 'zeitlosen' Übergang ein 'zeithafter' Akt gesetzt werden könne. Gerade das verneinen wir, daß in einem nicht mit Zeit behafteten ein mit Zeit behafteter Akt gesetzt werden könne und gerade darauf hat Dr. Boros nicht geantwortet» [89]. Es will scheinen, als hätte letzterer in «Mysterium mortis» einiges mit Rücksicht darauf anders formuliert, wie oben zitiert wurde (dazu vgl. auch S. 33 f. des Buches).

Verwunderlich kann vorkommen, daß im Lauf der Auseinandersetzung um die Endentscheidungstheorie bei ihren Kritikern der Gedanke kaum je auftaucht, sie basiere auf einer *typisch platonischen*, «*unbiblischen*» *Auffassung des Menschen*, seiner Seele, ihrer wesensgemäßen Möglichkeiten und Kräfte, der ihr gebührenden Tätigkeitsweise. Wir fanden ihn nur bei *J. Capmany* in der Kritik an *Pacios López* (s. oben S. 302). Sonst aber konstatiert heutzutage selbst unsere katholische philosophische und theologische Literatur vielfach gern mit einer leichten Geste des Bedauerns für Thomas von Aquin bei ihm einzelne «inkonse-

[89] Ebd., S. 636. – Einen positiveren Eindruck als Mengis hat von dem «Orientierungs»-Artikel «Sacramentum mortis» A. WINKLHOFER, Das Kommen seines Reiches. Von den Letzten Dingen (1959), der darin (S. 48-56 und Anm. S. 306-312) auch für die Kinder die Endoptionsthese wieder begrüßt, obschon er sie in einem Artikel des Jahres 1956: Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder. Eine Untersuchung zum gegenwärtigen Stand der Frage, in Münchener Theologische Zeitschrift 7 [1956] 45-60 (S. 55) noch kritisch betrachtete, nachdem er noch früher «etwas Ähnliches» vertreten habe.

quente platonische Überbleibsel», und man findet katholische Theologen, die der Meinung zuneigen, die Menschenseele *löse sich nie ganz von jeder Materie,* sie nehme beim Tod eine Art «feinstofflichen» Leib (vgl. die alte Meinung vom sog. Seelenwagen!) mit. Könnten solche Vorbehalte bei näherer Überlegung nicht eher zu einem bösen Handicap für die Theorie werden, die uns hier beschäftigt hat? In einer Anmerkung von «Mysterium mortis» [90] weist Boros auf die Meinung von H. Conrad-Martius hin, daß «die Seele selbst nach der Loslösung von der jetzigen [weitgehend desintegrierten] Körperlichkeit einen in diesem jetzigen Leib schon verborgenen *ätherischen Erscheinungsleib* beibehält... Wichtig ist dabei, daß Frau H. Conrad-Martius ein absolutes ontisches Angewiesensein der Seele auf eine aktuell von ihr behauste Leiblichkeit annimmt. Daher erscheint ihr eine absolute Trennung der Seele vom Leib, eine absolut leibfreie Seele... widersinnig». Ist es unverwüstlicher Optimismus, wenn Boros, gestützt auf Ideen von Thomas (S. c. G., 4, 90) und K. Rahner (Zur Theologie des Todes) auch da «weite Strecken gemeinsam gehen» will und meint: «Es ist nicht ausgeschlossen, daß die zwei Deutungen im Grunde auf ein Gemeinsames hinzielen»?

(Fortsetzung folgt)

[90] Anm. 35, 187 f.