

forderten *Haltung* der Totalhingabe, die Konfrontierung mit Gottes Forderung auf die ganze Existenz. Das mag auch durch Exerzitien oder andere Formen geistlicher Besinnung geschehen können. „Kloster auf Zeit“ jedoch will eben mehr sein als Besinnung, nämlich *Einübung* in eine neue Haltung durch den lebendigen *Vollzug*. Dabei ist auch zu bedenken, daß nicht alles am Klosterleben anders ist als in den Lebenskreisen des Weltchristen, als in Familie, Arbeitsgemeinschaft, Betrieb und Gemeinde. Das Kloster ist all dies zugleich. Daß aber dieser einübende Vollzug dennoch in einer für den Weltlaien nicht alltäglichen Ausnahmesituation geschieht, entspricht hinwiederum einem Grundgesetz jedes großen religiösen Aufbruches: Abraham muß aus seiner Heimat auswandern, Moses steigt auf den Berg, um das Gesetz zu empfangen. Und Jesus selbst zeigt uns durch sein vierzigtägliches Fasten in der Wüste, daß dieses Grundgesetz auch in der Ordnung des Neuen Bundes noch gilt.

So ist das Mönchtum auch und gerade in dem, worin es anders ist als das Leben des Laien in der „Welt“, dennoch ganz hingeordnet auf den Dienst an seinen Brüdern draußen. Die „Stunde des Laien“ ist voll und ganz auch seine große Stunde, deren Ruf es nicht überhören darf.

J. A. M. SCHOONENBERG

Gedanken über die Kindertaufe

Für die weitaus meisten Katholiken ist die Kindertaufe kein Problem, hat man doch in der katholischen Kirche die Kinder Jahrhunderte hindurch gleich nach der Geburt getauft. Daher sehen wir das Taufsakrament immer als Kindertaufe, und dieses „Phantasma“ (um scholastisch zu reden) bestimmte Kerygma und Dogma: Die Theologen schweigen über die Glaubensantwort des Täuflings (der Säugling kann ja nicht antworten) und die Prediger reden von einer Taufgnade, die mit der Entwicklungsstufe des Kleinkindes nichts zu tun hat.

Und doch erregte die Kindertaufe zu allen Zeiten Bedenken verschiedener Art. Bald war sie selbst, bald ihre Konsequenzen problematisch. Sie kam schon in der Väterzeit in Übung, doch waren damals die getauften Kinder nicht immer Säuglinge. Die Praxis, erwachsene und führende Christen erst spät zu taufen, erhielt sich noch lange. Tertulian konnte nicht verstehen, warum unschuldigen Kindern das Sakrament der Schuldtilgung gespendet werden sollte: „quid tam festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?“¹ Das war die vopelagianische Haltung. Als durch Überwindung des Pelagianismus die Kindertaufe gerechtfertigt war, wurden ihre theologischen Folgerungen problematisch, wie die Geschichte der Erbsündetheologie zeigt. Eine Konzilsaussage von Vienne beweist, daß die dem Kind geschenkte Taufgnade verschieden erklärt wurde². Dem frommen Mittelalter machte die Kindertaufe selbst keinerlei Schwierigkeit. Sie wurde erst wieder zum Problem in der Reformationszeit, und das nicht nur bei den Wiedertäufern. Obwohl die Kindertaufe weitgehend auch bei den Protestanten Brauch ist, wurde doch aus den Prinzipien der Reformation, besonders aus ihrer Auffassung des Glaubens und der Sakramente heraus, Widerspruch erhoben. Ein besonderer Gegner heute, Karl Barth, nennt die Kindertaufe eine Wunde der Kirche³.

Obschon die katholische Theologie nur von wenigem, auf reformatorischem Gebiet Unstrittenem, unberührt bleibt, waren es doch vor allem pastorale Gesichtspunkte, die zu

¹ De baptismo 18.

² Denzinger-Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum, Herder 1963 (DS), n. 904.

³ Besonders in: Die kirchliche Lehre von der Taufe, Zürich 1949.

einer Neubesinnung über die Kindertaufe führten. Zuerst wurde das Mitleben und Mittun der Eltern wie der Pfarrfamilie berücksichtigt. 1957 diskutierte ein flämischer liturgischer Kongreß in Tongerlo (Belgien) über das Aufschieben der Taufe, um der Mutter die Teilnahme daran zu ermöglichen. Die katholische Presse führte diese Diskussion weiter, ein Monitum des Hl. Offiziums beendete sie⁴. Das war aber nur ein Gefecht im Vorfeld. Wichtiger ist die Frage über Aufschub bzw. Unterlassung der Taufe von Kindern, deren Eltern überhaupt nicht oder nur noch „soziologisch“ mit der Kirche verbunden sind. Nach einem Artikel des Pastoraltheologen Bruno Dreher⁵ gehen in diesem Punkte die Wege des französischen und des deutschen Episkopates auseinander. Die Kölner Diözesansynode von 1954 mahnt dringend, daß einem Kind aus einer Mischehe die Taufe nicht verweigert werden darf. Das scheint gegen die Praxis der Franzosen gerichtet zu sein. Die Kindertaufe bei Fernstehenden ist wohl ein wichtiges Pastoralproblem, das wir zu lösen haben. Zuvor jedoch möchte ich die dogmatisch-theologischen Fragen besprechen, die im Zusammenhang mit der Kindertaufe aufgeworfen wurden.

I. Dogmatisch-theologische Fragen

Die Praxis der Kindertaufe hat nicht nur unsere theologische Auffassung des Taufsakramentes beeinflußt, sondern auch die Lehre von der Erbsünde, von der Gnade und vom Sakrament. Je mehr die Taufe als Kindertaufe verstanden wird, um so problematischer werden Erbsünde, Gnade und Sakrament für das menschliche Verstehen. Das soll kurz gezeigt werden. Dieser theoretische Teil ist eng verbunden mit dem zweiten pastoralen Teil, denn bei der Diskussion über Aufschieben oder Unterlassen der Taufe wird immer das Argument ins Treffen geführt: die Taufe sei doch ein Sakrament, das Gnade gebe und die Erbsünde tilge.

1. **E r b s ü n d e.** Obwohl die Taufe im Neuen Testament durchaus positiv gewertet wird als Neugeburt (Joh 3, 3–7; 1, 13) und als ein Mitauferstehen mit Christus (Kol 3, 1), wurde ihre negative Bedeutung in bezug auf die Sünden doch vorherrschend. Die Taufe geschieht „zur Vergebung eurer Sünden“ (Apg 2, 38), sie ist „ein Flehen zu Gott um ein gutes Gewissen“ (1 Pt 3, 21), sie ist „ein der Sünde Absterben“ (Röm 6, 7). In den Glaubensbekenntnissen wurde die remissio peccatorum mit der Taufe verbunden, ja einfach ein anderer Name dafür. Als die Kirche die Taufe dann mehr und mehr den Kindern spendete, war sie sich bewußt, daß sie ihnen dieselbe Taufe spendete wie den Erwachsenen, also eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Aber welcher Sünden? Zur Rechtfertigung der Kindertaufe verlangte der Sündenbegriff eine Ausweitung auf die Kinder.

Bereits im Neuen Testament gab es dazu Ansätze. Der Getaufte wird nicht nur von eigenen, persönlichen Sünden befreit, sondern auch von der Herrschaft der Sünde, der Begierde, des Gesetzes. Gott hat uns in der Taufe „der Macht der Finsternis entrissen und uns in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt“ (Kol 1, 13). Diese Worte beziehen sich nicht so sehr auf eine Änderung des Verhaltens, als vielmehr der Lage des Täuflings. Vielleicht erklärt sich daraus, daß manche Väter den christlichen Eltern rieten, ihre Kinder schon vor dem Knabenalter (wenn auch nicht immer als Säuglinge!) taufen zu lassen, damit sie gegen die Versuchungen gestärkt seien⁶. Konnte sich nicht aus diesen Gegebenheiten ein Begriff sündigen Situiertseins entwickeln? In der lateinischen

⁴ AAS 50 (1958) 114. Das Monitum vom 18. Februar 1958 urgierte das „quam primum“ des can. 770 CJC.

⁵ Kindertaufe ohne Entscheidung, Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen und Köln 16 (1964) 290–300; gekürzt in: Theologie der Gegenwart in Auswahl 3 (1965) 137–143.

⁶ Texte u. a. bei J.-C.-Didier: Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants, Mélanges de sc. rel. 9 (1952) 191–214. Thomas v. A. gibt neben der Befreiung aus der Erbsünde als Motiv der Kindertaufe an: „ut a pueritia nutriti in his quae sunt christianae vitae firmius in ea perseverent“. S. Th. 3 q 68 a 9 i. c.

Kirche nahm die Geschichte eine andere Wendung. Gegen Pelagius und seine Anhänger, die jedes Erlösungsbedürfnis bei den Kindern leugneten, verteidigte Augustinus eine „Erb-Sünde“. In seiner Terminologie nannte die Synode von Karthago die Sündhaftigkeit des Kindes *peccatum originale*, zur Rechtfertigung der Taufdeutung der Glaubensbekenntnisse⁷. Als Papst Zosimus in seiner *epistola tractatoria* den Ostkirchen die Lehre Karthagos vorlegte, verwendete er vor allem die Begriffe Sklaverei, Verurteilung und Tod⁸. Die Ostkirche selbst bevorzugte den Begriff „Erb-Tod“ anstatt „Erb-Sünde“⁹. Die Terminologie Augustinus' bestimmte das Denken der Westkirche im Mittelalter wie auch die Aussagen des Tridentinums und der Reformatoren. Das durch die Taufe in den Kindern zu tilgende Sündhafte wurde dabei stark nach dem Modell der persönlichen Sünde gedacht. Sicher betonte man die Analogie zwischen beiden, aber der Unterschied wurde nicht genügend herausgearbeitet. Man stellt zwar die Erbsünde der Todsünde gegenüber, gleicht sie aber doch einem Sünden-Habitus an, ohne tiefer darauf einzugehen, wie der Umstand, daß sie nicht aus der Entscheidung des Habitus-Trägers hervorgeht, auch ihre Eigenart wesentlich bestimmt. Anscheinend hat die scholastische Theologie Jahrhunderte hindurch diesen Begriffsmangel zwar gespürt, aber nicht klar gesehen und nicht behoben. Es wurde nur an den Symptomen herumkuriert, indem man die der Erbsünde eigene Strafe von einem „sanften Höllenleiden“ zur bloßen *poena damni* milderte und die phantastischen Vorstellungen von einem aktuellen Mit-einbezogensein der Nachkommen Adams in die persönliche Sünde ihres Stammvaters allmählich ausschaltete. Es blieb jedoch die Gefahr, daß die Erbsünde immer als eine kleine, sozusagen verdünnte persönliche Sünde angesehen wurde.

Vielleicht ist heute das theologische Klima schon so, daß wir die Begriffsmängel in der Erbsündelehre direkt beheben können. Man sieht nun vielfach ein, daß die Analogie zwischen persönlicher Sünde und Erbsünde einen ganz speziellen Unterschied aufweist, der nicht hinreichend damit ausgedrückt wird, daß man die Erbsünde einfach als eine habituelle Sünde hinstellt. In einigen Veröffentlichungen habe ich hierzu die Kategorie der Situation herangezogen¹⁰, was übrigens auch andere taten mit anderen Worten. Die Situation eines Subjektes ist aber zuerst eine Bestimmtheit seiner Umwelt. Darum sollte man die Erbsünde selbst besser ein *Situiertsein* nennen. Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, wie sehr ein *Situiertsein* den Menschen bis in den Spielraum seiner eigenen Freiheit hinein bestimmen kann. In diesem Gedankengang ist die Erbsünde ein *Situiertsein*, das dem Menschen von seinem Ursprung her anhaftet, oder (nach Karl Rahner) ein Existenzial, wie auch die objektive Erlösung. Durch die Ursünde, die dieses *Situiertsein* verursachte, ging der Mensch der Gnade verlustig, und dieser Verlust wirkt sich in der Grundhaltung als Begierlichkeit aus. Ich will nicht weiter auf die Erbsündetheologie eingehen, z. B. auf die Frage, ob das erbsündliche *Situiertsein* in der Sünde Adams oder in der ganzen Sündengeschichte (in der „Sünde der Welt“) seinen Ursprung hat. Es sei nur bemerkt: auch bei Annahme eines individuellen Ursünders ist nicht ausgeschlossen, daß die Sünden anderer Vorfahren und des Milieus die konkrete Form der Erbsündlichkeit jedes Menschen mitbestimmen. Einen gewissen Einfluß der Vorväter-sünden hat selbst Augustinus für möglich gehalten. Seine Lehrmeinung wurde im Mittelalter vertreten und vom Tridentinum als

⁷ DS 223. Die Synode warf den Pelagianern einen Sprachgebrauch vor: „unde sit consequens, ut in eis (parvulis) forma baptismatis ‚in remissionem peccatorum‘ non vera, sed falsa intelligatur“.

⁸ DS 231.

⁹ Vgl. J. Freundorfer: Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, Münster 1927, 105–177; S. Lyonnet: *Le sens de ἐφ' ὃ en Rom 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, Biblica 36 (1955) 436–457.

¹⁰ In meinem Buch: *Het geloof van ons doopsel IV*, 's Hertogenbosch 1962, und in manchen Artikeln. Das Buch ist umgearbeitet in deutscher Übersetzung erschienen: *Theologie der Sünde*, Benziger-Verlag 1966.

freie Meinung gewertet¹¹. Das weist uns darauf hin, daß die Taufe als Tilgung der Erbsünde auch etwas mit dem Milieu zu tun hat, in dem man sich befindet, bestrebt, mit der Gnade Christi die konkreten Formen der „Sünde der Welt“ zu überwinden.

2. *Gnade*. Weniger bewußt, aber nicht minder wirksam wurde unser Begriff „Gnade“ von der Praxis der Kindertaufe beeinflußt. Hatte man zuerst die Erbsünde des Kindes der persönlichen Sünde ähnlich gedacht, so setzte man später in umgekehrter Richtung die Gnade der Erwachsenen der Gnade des getauften Kleinkindes gleich: sie ist einfach „eingegossen“. Nicht nur die gläubige Annahme wurde immer weniger als wesentliche Vorbedingung für den Empfang der Gnade betont, auch die Fortdauer des „Gnadenstandes“ wurde allmählich ganz vom persönlichen Existenzvollzug gelöst. Nach dieser Auffassung ist die heiligmachende Gnade ein habitus entitativus, und auch Glaube, Hoffnung, Liebe sind „nur habituell“ anwesend, wenn sie nicht ausdrücklich geübt werden. Diese Terminologie kann richtig verstanden werden, jedoch unter der Bedingung, daß man den Habitus nicht als innerste „Seins“-Gegebenheit jeder Aktivität gegenüberstellt, sondern ihn als die Aktivität, als den Vollzug selbst erfaßt, so wie dieser sich in der Tiefe dauernd auswirkt. Wenn das Konzil von Vienne gegen Olivi die Taufe sowohl für Erwachsene als für Kinder „das vollkommene Heilmittel“ nennt und als Folge der Kindertaufe nicht nur die Tilgung der Erbsünde, sondern auch die Eingießung der Gnade und der Tugenden nennt, verneint es jedoch nicht jeden Unterschied zwischen der Gnade der Kinder und der Erwachsenen. Es billigt die übliche theologische Lehre, derzufolge Gnade und Tugenden im Kinde wohl habituell, aber nicht im Vollzug anwesend sind¹². Das Konzil gibt somit die Bahn frei für ein weiteres Herausarbeiten des Unterschiedes zwischen dem Gnadenleben der Kinder und der Erwachsenen. Versuchen wir es.

Die scholastischen Unterscheidungen sind dabei nicht wertlos, nur müssen sie weitergedacht werden. So kann es für einen Habitus nicht gleichgültig sein, ob er einem Akt entsprungen ist oder nicht. Nach dem Gesagten wird nur im letzten Fall strikte vom Habitus die Rede sein können. Stammt der Habitus nicht aus dem Tun des Subjektes, so kann er habitus passivus genannt werden, wenn man nur dabei bedenkt, daß damit auch sein Charakter als Habitus selbst analog wird. Das trifft auch bei den „eingegossenen“ Gnadenhabitus und Tugenden zu, da diese Eingießung durch den Heiligen Geist mit keinem menschlichen Aufnahmeakt in Verbindung tritt. Ferner kann man ausgehen von der scholastischen These, daß die Gnade ein Akzidens ist. Als solches hat sie keine eigene Substantialität, sondern ist Seinsbestimmung des Subjektes, dem sie inhäriert. Deshalb wird der Wandel der Substanz immer auch die Akzidentien ändern und umgekehrt. Der Wandel des Menschen vom Kind zum Erwachsenen läßt weder seine eigene Substanz noch seine Gnade unberührt. Es ist darum nicht abwegig, von einer Gnade des Kindes und einer Gnade des Erwachsenen zu sprechen, wie auch von einer Gnade des Mannes und einer Gnade der Frau. Dies alles wäre uns mehr vertraut, wenn unsere theologischen Traktate nicht so abstrakt die Gnade, sondern konkret den begnadeten Menschen ins Auge faßten.

Deutlicher wird diese Analogie des Gnadenlebens, wenn die Gnade personal und interpersonal gesehen wird. Sie ist immer die einer Person geschenkte Seinsweise; sie wird nicht aufgedrängt, sondern angeboten. Damit sie nicht im Angebot stecken bleibt, muß sie persönlich angenommen und ratifiziert werden im freien Akt des hingebenden Glaubens und Liebens, der selber wieder nur aus der Gnade möglich ist. Somit ist die Gnade in dem Maß anwesend, als sie persönlich angenommen ist, und das bewirkt

¹¹ A. M. Landgraf: Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder nach der Lehre des 12. Jahrhunderts, *Gregorianum* 21 (1940) 203–247; A.-M. Dubarle: La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne, *Revue des études augustin.* 3 (1957) 113–136.

¹² „quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum“, DS 904.

den Unterschied zwischen der Gnade des Kleinkindes und der des Erwachsenen, mit allen Stufen, die es dazwischen geben kann. Schließlich ist Gnade eine Seinsweise, die zugleich interpersonale Beziehung ist zwischen Gott und Menschen, wobei das fleischgewordene Wort und sein Leib, die Kirche, wesentlich eingeschaltet sind. Somit wird die Gnade des Kindes auch der Art und Weise entsprechen, in der es der Kirche einverleibt ist. Diese Einverleibung besteht vorerst nur als Angebot, das zur persönlichen Stellungnahme heranreift. Konkreter gesagt: das Gnadenleben des Kleinkindes besteht größtenteils im Einverleibtsein in die Familie, die für das Kind mehr oder minder die Kirche verkörpert. Freilich kann der Geist wehen, wo er will, aber als Geist Christi wird er seinen Einfluß kaum ganz losgelöst von irgendwelchen Gliedern Christi ausüben.

In dieser Anschauung nähert sich die Gnade des bald nach der Geburt getauften Kindes wieder dem Situiertsein. Ich möchte es so ausdrücken: wir sprechen von der Gnade in dem Maß, als das christliche und kirchliche Situiertsein schon in einer persönlichen Stellungnahme vorhanden ist. Das ist wohl beim Kleinkind noch in ganz geringem Ausmaß der Fall. Sein Situiertsein in Christus und seiner Kirche, rein für sich, möchte ich mit dem Taufcharakter gleichsetzen¹³. Auf jeden Fall aber muß mit dem Anwesendsein der Gnade in Fragen der Kindertaufe bedachtsam argumentiert werden.

3. S a k r a m e n t. Auch unser theologischer Sakramentsbegriff wird nicht minder von der Kindertaufe beeinflusst in derselben Richtung wie der Gnadenbegriff. Mit Recht steht die Taufe Modell in unseren allgemeinen Sakramententraktaten, aber es ist unrichtig, gerade die *Kindertaufe*, bei der das Kind für den Empfang der Gnade „nichts zu tun hat“, als Modell des sakramentalen Geschehens zu nehmen. Die Scholastik, zumal die Spätscholastik mit ihren Theorien über die sakramentale Ursächlichkeit, mag daran schuld sein; Einfluß nahm auch die gegenreformatorische Polemik. Für die einseitig kausale Auffassung wird man sich vielleicht auf das Tridentinum berufen. Doch dürfen zwei Dinge nicht vergessen werden.

Erstens, daß für die Väter wie für die großen Scholastiker immer *der Glaube* eine Rolle spielte in der Aneignung der sakramentalen Gnade. Thomas von Aquino lehrte, daß der Mensch der Erlösungsfrüchte teilhaftig werde „per fidem et fidei sacramenta“. Das wurde auch vom Trienter Konzil nicht verneint und nicht ganz verschwiegen. Der Glaube spielt die erste Rolle bei der Vorbereitung zur Rechtfertigung, so wie sie vom Konzil analysiert wird¹⁴; er wird wieder genannt und als unumgänglich notwendig hingestellt, wenn das Glaubenssakrament, die Taufe, als Instrumentalursache der Rechtfertigung erwähnt wird: „sacramentum baptismi, quod est ‚sacramentum fidei‘, sine qua nulli umquam contigit iustificatio“¹⁵. Aus den Sakramentencanones spricht zwar die Abwehr der protestantischen Sola-fides-Lehre, insofern diese die Sakramente für überflüssig erklärt oder sie zu bloßen Erkennungs-, Verkündigungs- oder Bestätigungszeichen degradiert. Doch die Notwendigkeit des Glaubens zum fruchtbaren Sakramentenempfang ist damit keineswegs verneint. Ja, die ursprünglich geplante Verurteilung der These: „Durch die Sakramente wird nur denen die Gnade geschenkt, die glauben, daß ihre Sünden verziehen werden“, wurde unter dem Einfluß von Seripando fallengelassen. Es sollte nur die Ausschaltung des Sakramentes verurteilt werden, nicht aber die Betonung des Glaubens, weil sonst die Notwendigkeit des Glaubens zu jeder Sündenvergebung verdunkelt würde¹⁶.

¹³ Firmungs- und Weihecharakter sind dann, als von der Gnade verschieden, das Situiertsein in einem speziellen Status oder Amt in der Kirche. Dasselbe kann gesagt werden vom Eheband und von jedem „ornatus animae“, kurz von jedem „res et sacramentum“. Der „ornatus animae“ ist somit, gleich wie die „macula animae“ der Erbsünde, als ein inneres Situiertsein der Person aufzufassen. ¹⁴ DS 1526. ¹⁵ DS 1529.

¹⁶ J. Degraeve: Het kinderdoopsel op de 7e sessie van Trente, Bijdragen 25 (1964) 1–26; Anm. 101, S. 24 f.

Zweitens ist nicht zu vergessen, daß Gleiches gilt von der Taufe und sogar von der Kindertaufe, wenngleich bei dieser keine eigene Zustimmung des Kindes vorliegt. Innozens III. führt dazu eine Parallele mit der Erbsünde an: „*Originale igitur (peccatum), quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramento*¹⁷.“ Die Rolle des Glaubens wird dabei nicht erwähnt, aber auch nicht geleugnet.

Augustinus hatte sie schon erkannt und den Eltern oder der Kirche zugesprochen in einer Parallele mit der Erbsünde: „*in Ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis... peccata traxerunt*¹⁸.“ So wurde es allgemeine Lehre: Die Taufe macht die Säuglinge der Erlösungsgnade teilhaftig ohne deren persönlichen Glaubensakt, aber nicht ohne jeden Glauben; denn sie sind in den Glauben der Kirche aufgenommen. Das Trienter Konzil befand sich in einer schwierigen Lage. Einerseits wollte es mit den Lutheranern die Wiedertäufer verurteilen, andererseits konnte es der nur-persönlichen Auffassung des Glaubens, aus der die Lutheraner den Anabaptismus verwarfen, nicht beistimmen. Daraus entstand der Kanon 13 über die Taufe, der anscheinend den Glauben als nicht notwendig hinstellt. Genauer besehen, verurteilt er aber nur die Lehre, die Kinder wegen Fehlens eines persönlichen Glaubensaktes nicht zu den Gläubigen rechnet und sie deswegen später nochmals tauft. J. Degraeve, der in einem Artikel die ganze Diskussion über die Kindertaufe am Tridentinum neu untersuchte, kommt zu folgendem Schluß: „... der Schwerpunkt der Kanones 13 und 14 liegt in der positiven Lehre, daß die Kinder im eigentlichen Sinn zu den Gläubigen gerechnet werden müssen, und daß das Fehlen eines persönlichen Glaubensaktes nicht den vollen Zusammenhang mit dem Glauben der Kirche ausschließt... Kanon 13 und 14 sind also bedeutend mehr als eine bloße Verurteilung der Wiedertäufer; sie sind ein Ausdruck für die positive Würdigung des Konzils von Trient für den unersetzbaren Platz, den der Glaube der Kirche innehat bei der Taufe von Kindern und Unmündigen¹⁹.“

Es bleibt darum sogar bei der Kindertaufe wahr: Das Sakrament setzt, damit es fruchtbar sei, den Glauben voraus. Somit gibt es bei jedem Sakrament ein dialogisches Geschehen, eine Begegnung²⁰. Wir sehen die Sakramente fast immer als Akte des Spenders; sie sind aber Akte sowohl des Spenders als auch des Empfängers. Die Begegnung und das Zusammenspiel beider stellt gerade das sakramentale Handeln dar.

Nimmt man den Glauben als Forderung für den fruchtbaren Sakramentenempfang ernst, dann kommt der Empfänger immer dem Handeln des Spenders mit einer wenigstens inneren Aktivität entgegen, ja der Empfang ist schon Aktivität. Es ist durchaus richtig, daß der innere Glaubensakt im Sakramentenempfang selbst zum Ausdruck kommt, wenigstens soweit als möglich. Die Kindertaufe ist in dieser Hinsicht ein Grenzfall, ähnlich der Krankenölung bei Bewußtlosen. Beim Bußsakrament ist es überwiegende Lehrmeinung, daß die Akte des Pönitenten nicht nur Disposition sind, sondern zum Sakrament selbst gehören. Ist aber das ein Sonderfall? Auch bei der Eucharistie läßt die aktive Teilnahme der Gläubigen am Opfermahl dasselbe erkennen. Bei Firmung und Priesterweihe gibt es ein aktives sich Präsentieren, bei der Ehe und Krankenölung ein aktives Entgegennehmen. Und in der Taufe muß der Täufling oder ein anderer an seiner Stelle sogar den Glauben bekennen, kraft dessen er getauft wird.

Das stimmt überein mit dem Namen „Sakrament des Glaubens“ (womit der Glaube des Täuflings gemeint ist) wie mit der Lehre des Aquinaten, daß alle Sakramente dadurch, daß sie Kultakte darstellen, auch Ausdruck des Glaubens sind.

¹⁷ DS 780.

¹⁸ *Contra duas epist. Pelagii* I, 22.

¹⁹ Artikel zit. in Anm. 16. Eine deutsche Zusammenfassung 26–28. Unser Zitat ist S. 28 entnommen.

²⁰ Vgl. E. Schillebeeckx: *Christus Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960.

II. Pastoral-theologische Fragen

Lassen wir weitere dogmatische Fragen über die Kirche, über den Heilsweg außerhalb von Kirche und Sakrament beiseite und wenden wir uns pastoralen, praktischen Fragen zu: Soll man Kinder taufen oder nicht? Wann soll man sie taufen? Dazu soll noch etwas gesagt werden über die Erneuerung der Taufgelübde und die Firmung. Für die Beantwortung dieser Fragen werden wir die Erkenntnisse des ersten Teiles verwerten, die die Diskussion erhellen können, aber nicht im voraus die pastoralen Entscheidungen bestimmen wollen. Das letzte Wort darüber steht den Hirten zu und dem Volke Gottes selbst. Was hier vorgetragen wird, ist nur ein Vorschlag, der zur Diskussion anregen soll.

1. Taufen oder nicht?

Das heutige Kirchenrecht kennt zwei wichtige Umstände, unter denen man Kinder *nicht* taufen soll, obwohl diese im can. 750 nur indirekt formuliert sind: wenn die Eltern es nicht wollen oder keine Garantie für die katholische Erziehung gegeben ist.

Thomas v. A. vertritt kategorisch die These²¹, daß man unmündige Kinder von „Juden und anderen Ungläubigen“ gegen den Willen ihrer Eltern nicht taufen darf. Den positiven Beweis dafür entnimmt er einer Synode von Toledo, den spekulativen dem Naturrecht. Er fügt noch hinzu, daß solche Kinder zu taufen auch deswegen gefährlich sei, weil sie leicht in den Unglauben zurückkehren können. Um aber doch die Möglichkeit einer solchen Taufe zu rechtfertigen, beruft sich Thomas auf Augustinus. Wenn auch die Eltern ungläubig sind, so ist bei der Taufe ihrer Kinder der Glaube irgendwie da, denn er lebt in der Kirche und in denen, die diese Kinder zur Taufe bringen, „*quorum charitate ad communionem Sancti Spiritus adiunguntur*“²². Nehmen wir dazu, was Thomas über die Gefahr, den Glauben einzubüßen, sagt, dann kommen wir wohl auf das Richtige. Die Taufe von Kindern nichtgläubiger Eltern ist zwar möglich, d. h. sowohl gültig als fruchtbar, weil in der einen oder anderen Weise die Kirche mit ihrem Glauben dabei ist; dennoch ist sie nicht ohne Risiko, weil die Kinder ohne religiöse Erziehung leicht zum Unglauben ihrer Eltern zurückkehren. Thomas denkt an den Fall, daß die Eltern die Taufe der Kinder verweigern. Wird es aber grundsätzlich anders sein, wenn Eltern ihre Kinder taufen lassen oder sogar zur Taufe anbieten nur aus soziologischen oder finanziellen Gründen? Wenn bei der Kindertaufe das Sakrament nur in einer minimalen Form vorhanden ist, weil die Kinder selber noch nicht durch Bekenntnis und Engagement in den sakramentalen Dialog eintreten, dann ist unbedingt eine christliche Erziehung gefordert. Die Klausel von can. 750 § 2 „*dummodo catholicae eius educationi cautum sit*“ ist bei jeder Kindertaufe ernst zu nehmen.

Das bringt mit sich, daß die Seelsorger in manchen Fällen zur Kindertaufe nicht drängen, ja sogar eine gewünschte Taufe verweigern werden. Aber gefährden sie damit nicht das Heil der Kinder? Erinnern wir uns an das Dogma vom allgemeinen Heilswillen Gottes und bedenken wir, daß das Axiom „außer der Kirche kein Heil“ nur für jene gilt, die die Kirche als Heilsgemeinschaft erkennen konnten und sie trotzdem abwiesen. Für alle anderen muß es einen Heilsweg geben außerhalb der Kirche, aber nicht ohne Verbindung mit ihr. Diese Lehre wurde in den letzten Jahren besonders in der deutschen katholischen Theologie erforscht²³ und vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution über die Kirche (Kap. 2) anerkannt. Die Kirche ist nicht identisch mit der Menschheit auf dem Weg der Erlösung. Sie ist viel-

²¹ S. Th. 3 q 68 a 10.

²² S. Th. 3 q 68 a 9 ad 2.

²³ Vgl. z. B. Karl Rahner: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie V*, Benziger 1962, 136–158; H. R. Schlette: *Die Religionen als Thema der Theologie*, Herder 1963; J. Feiner: *Kirche und Heilsgeschichte*, in: *Gott in Welt II*, Herder 1964, 316–345.

mehr die Stellvertretung, Zusammenfassung und Vollgestalt der erlösten Menschheit. Darum wird sie schon im ersten Paragraph der genannten Konstitution das Sakrament der Einheit der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander genannt. Die Sakramente dieser Kirche, besonders die Taufe, sind Vollgestalt jener inneren Akte und äußeren Begegnungen (auch anderer religiöser Traditionen, Erwartungen und Anliegen), in denen allen Menschen dasselbe übernatürliche Heil zuteil werden kann. Mit Recht nannte ein Theologe die Mitmenschlichkeit das Sakrament des allgemeinen Heilswillens Gottes²⁴. Das ungetaufte Kind kann auf diesem Weg das Heil erlangen. Vielleicht begegnet es auf diesem Wege später der Kirche und erschließt sich leichter ihrer Botschaft, als wenn der Mensch sich schon an die Kirche gebunden weiß mit einem Band, das er nur widerwillig anerkennt. Natürlich ist das nur eine Möglichkeit. Aber es wäre wünschenswert, daß der moderne Seelsorger auch über diese Möglichkeit, dieses Wagnis positiv nachdenkt, ehe er handelt.

Übrigens liegt hier die Entscheidung nicht allein beim Seelsorger, sondern zuerst bei den Eltern. Der Seelsorger darf nicht einfach selbstherrlich dekretieren, ganz abgesehen davon, daß heute die Laien und besonders die Fernstehenden sich nichts vorschreiben lassen. Glaubt er ein Kind taufen zu sollen, obwohl es die Eltern nicht wünschen, dann soll er in aller Ruhe mit den Eltern reden, ohne auch nur den leisesten, indirekten Zwang auszuüben. Erbitten aber die Eltern die Taufe und der Seelsorger ist der Meinung, die Bitte komme nicht aus Überzeugung und für eine christliche Erziehung des Kindes bestehen keine genügenden Garantien, so ist es seine Pflicht, den Eltern klarzumachen, welche Verantwortung sie bei der Taufe ihrer Kinder übernehmen. Dann kann er ihnen die Entscheidung überlassen.

2. Wann taufen?

Das über Taufen oder Nichttaufen von Kleinkindern Gesagte gilt auch in der Frage nach dem Zeitpunkt der Taufe. Die Verordnung der Kirche steht hier nicht zur Debatte. Sie gilt. Freilich ist sie auch kontingent, veränderlich nach Zeit, Umständen und Erkenntnissen. Kann es seelsorgliche Gründe geben, eine Kindertaufe aufzuschieben? Für die neugeborenen Kinder gilt das „*quam primum*“ von can. 770 CJC. Das schon erwähnte Monitum des Heiligen Offiziums drängte auf die Befolgung des „*quam primum*“, ohne selbst eine Erklärung der Bestimmung zu geben. Vielleicht richtete es sich weniger gegen die Praxis als gegen die ihr zugrunde liegende Theorie²⁵. Gibt es wirklich außer den im Monitum abgewiesenen Gründen der Bequemlichkeit und des Hyperliturgismus keine anderen vernünftigen Gründe, die Taufe gesunder Säuglinge auf kürzere Zeit zu verschieben? Wenn die Anwesenheit beider Elternteile das gläubige Erleben der Taufe des Kindes fördert und damit auf seine christliche Erziehung Einfluß gewinnt, dann ist dieser Grund doch auch der Überlegung wert. In einem solchen Fall werden die Eltern selbst die Entscheidung treffen dürfen, denn nicht sie mahnt das Heilige Offizium, sondern „*parochos ... et concionatores ... ut huius obligationis executionem urgeant*“.

Ein noch größeres Anliegen der Pastoral sind die religiös abseits Stehenden. Die Begegnung mit ihnen ergibt ähnliche Fälle. Wenn sie sich der Kirche wieder nähern, soll man dann gleich darauf hinarbeiten, daß ihre Kinder möglichst bald getauft werden? Nach den gemachten Überlegungen wird es besser sein, zuzuwarten, bis der Kontakt völlig wiederhergestellt wurde, der Glaube seine kirchliche Form erlangt und

²⁴ B. Langemeyer: Sündenvergebung und Brüderlichkeit, *Catholica* 18 (1964) 209–314, 305.

²⁵ „*Mos alicubi invaluit differendi collationem baptismatis ab confictas rationes commoditatis vel indolis liturgicae. Cui dilatationi favere queunt nonnullae sententiae, solido quidem fundamento carentes, de sorte aeterna infantium sine baptismo decedentium.*“ AAS 50 (1958) 114. Über die Frage selbst siehe den Aufsatz von F. Haarsma (heute Pastoraltheologe in Nijmegen): *Het tijdstip van de kinderdoop*, *Nederlandse Katholieke Stemmen* 54 (1958) 10–17.

das Vertrauen zur Kirche und zu ihren Dienern gefestigt ist. Das Ideal wäre wohl, Geduld zu haben, bis die Eltern selbst ihre Kinder zur Taufe bringen. Ein analoger Fall der Erwachsenentaufe sei noch angeführt. Zwei Verlobte wollen eine kirchliche Ehe schließen, aber ein Partner oder beide sind nicht getauft. Soll man nun möglichst schnell mit Aussprache und Unterricht vorgehen, damit die Taufe vor der Ehe gespendet werden kann und die Ehe sakramental sei²⁶? Richtiger ist es, das Sakrament der Taufe und auch der Ehe aufzuschieben, bis sie von beiden Verlobten besser empfangen werden können. Wollen sie aber bald heiraten, dann mögen sie vorläufig von der Dispens Gebrauch machen. Später wird ja durch die Taufe ihre Ehe sakramental. In solchen Fällen wird dann das Taufsakrament von einem lebendigen Glauben begleitet sein und nicht voreilig mit einem Minimum an Fruchtbarkeit empfangen.

3. Taufgelübde und Firmung

Weil in der Kindertaufe der Täufling sich nicht selbst für Christus entscheidet und seinen Glauben bekennt, ist die Kindertaufe eine unvollständige Form des Taufsakramentes. Sie verlangt die Ergänzung durch eine spätere persönliche Erklärung des Täuflings, die gewissermaßen zur Integrität der Taufe gehört. Das wurde auch schon längst in der Erneuerung der Taufgelübde praktiziert. In den Niederlanden war sie lange Zeit begleitet und auch verdeckt von der sogenannten „feierlichen Kommunion“, die seit Einführung der Frühkommunion noch ein gewisses Überbleibsel der ehemaligen Erstkommunion im 12. Lebensjahr war. Seit einiger Zeit werden andere Formen versucht und wird auch diskutiert über das für die Gelübdeerneuerung geeignete Alter. Unsere Erwägungen können vielleicht etwas dazu beisteuern und die Frage ventilieren, ob nicht eine möglichst persönliche Erneuerung der Gemeinschaftsfeier vorgezogen werden müßte.

Wenn von einer „Vollendung“ der Taufe die Rede ist, denken wir sogleich an das Sakrament der Firmung. Es wäre zu überlegen, ob nicht die Verbindung von Taufgelübdeerneuerung und Firmung besonders geeignet und wirkungsvoll sei. An einigen Orten wird der Versuch schon gemacht. Zur Frage nach dem Firmalter noch einige Bemerkungen. Es ist zu begrüßen, aus seelsorglichen Gründen das Firmalter hinaufzusetzen; ich verweise nur auf das, was andere dazu schon gesagt haben²⁷. Wie ich anderswo²⁸ bereits ausführte, sollte man sich auf die pastoraltheologischen Argumente beschränken, denn ein dogmatischer Beweis für ein späteres Firmalter ist schwer zu geben. Gewiß erklärte die scholastische Theologie die Firmung zum „sacramentum aetatis adultae“, zum Sakrament des Erwachsenseins (im übernatürlichen Sinn, was aber den Zusammenhang mit der natürlichen Reife nicht ausschließt). Aber das scheint eher der nachträgliche Versuch einer Systematisierung zu sein (nachdem die Firmung von der Taufe getrennt wurde) als die Lehre von Schrift und Tradition. Der Unterschied von Taufe und Firmung müßte mehr aus der Zweifelt des Oster- und Pfingstgeheimnisses bestimmt werden, als aus den Lebensphasen des Menschen.

Man muß aber auch zugeben, daß die Spendung der Firmung lange nach der ersten heiligen Kommunion nicht in jeder Hinsicht eine Ideallösung darstellt. Der organische Aufstieg der christlichen Initiation durch Taufe, Firmung und Eucharistie ist dadurch unterbrochen. Könnte diese Einheit nicht etwa in der Weise wiederhergestellt werden, daß bei der Firmung die heilige Eucharistie zum erstenmal unter beiden Gestalten

²⁶ Zwar meine ich, daß es gute Gründe gibt, die Ehe zwischen einem Getauften und einem Ungetauften, auch wenn von der *disparitas cultus* dispensiert wurde, nicht sakramental oder — vielleicht besser — nicht völlig sakramental zu nennen.

²⁷ Siehe u. a. G. Delcuve: *Une nécessité pour l'efficacité de la formation religieuse: la confirmation à l'âge de raison*, *Lumen vitae* 5 (1950) 322–350; P. Franssen: *Erwägungen über das Firmalter*, *ZkTh* 84 (1962) 401–426.

²⁸ In meinem Aufsatz: *Sünde—Sakrament—Jugendalter*, in: *Einübung des Glaubens* (Festschrift Klemens Tilmann), Würzburg 1965, 97–110, 108 f.

gespendet wird? Das hat das letzte Konzil für große Lebensentscheidungen (Weihe, Profefß, Ehe) zugestanden, die sinngemäß die Firmung voraussetzen. Diese ist zwar als Anlaß zur zweigestaltigen Kommunion vom Konzil nicht genannt, aber auch nicht ausgeschlossen. Vielleicht ist die Würde der Firmung eher organisatorisch als liturgisch zum Ausdruck zu bringen, indem man z. B. nur den Gefirmten eine besonders aktive Rolle bei Gestaltung der Pfarrei einräumt. — Mögen diese Gedanken eines Dogmatikers von Pastoralisten und Seelsorgern als Anregung zur Diskussion verstanden werden!

Nachschrift

Nach Abschluß dieses Aufsatzes las ich den Artikel von J. v. d. Bosch: *Quasi modo geniti infantes*²⁹. Darin schlägt der Verfasser vor, den Ritus der Kindertaufe radikal der „vera conditio infantium“ anzupassen, so wie es die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (§ 67) wünscht. Die Kinder werden getauft auf Grund des Glaubens der Eltern. Dieser Glaube soll zuerst in einem Wortgottesdienst (beim Altare) bezeugt werden, der in einer Taufperikope mit Homilie seinen Höhepunkt findet. Darauf folgt der Gang zum Taufbrunnen, eine (gekürzte) Taufwasserweihe, die Taufe, Auflegung des Taufkleides und Überreichung der Taufkerze. Nach der Rückkehr zum Altar empfängt das Kind als Zeichen seiner Aufnahme in die Kirche die heilige Eucharistie oder ein „*praegustatum Eucharistiae*“ (Milch und Honig). Dieser Taufritus soll im Beisein der Pfarrgemeinde am Samstagabend („*vespere autem sabbati*“) vollzogen werden.

Verschiedene Punkte dieses Vorschlages wurden in Diskussionen von Liturgikern kritisiert. In Holland werden an verschiedenen Orten Kindertaufgottesdienste gehalten, die von gleichen Gedanken ausgehen, aber weniger rituell ausgebaut sind.

JOHANNES BETTRAY

Das missionarische Grundverständnis der Zentralwahrheiten des christlichen Glaubens: Christus, Trinität, Kirche, in der Aussage der Constitutio „*Lumen gentium*“ des Vatikanum II.

Wenn dieses einzigartige Konzilsdokument mit einem Bild aus der physikalischen Ordnung beginnt — „*Lumen*“ —, so mag das anregen, von hier aus zum Verständnis der Konstitution überhaupt vorzustoßen. Gleichen Welt und Weltgeschehen nicht einem gewaltigen Strahlungsprozeß, dessen letzte Ursache und ausschließliche Sinnbedeutung jenes urmächtig-ewige Geschehen ist — die Liebe Gottes? Die innergöttliche Gewalt dieser unendlichen Liebe Gottes erstrahlte zunächst in seinem ewigen göttlichen Sohn. Indem diese Liebe dann über sich hinaus hervorbrach zur Schöpfung, ward das Weltall, offenbarte sich der unfäßliche Wille des Vaters, zahllose Wesen in diesem Liebesprozeß zu schaffen nach dem Bilde des Sohnes und ihnen das unendliche Glück seiner Liebe zum eigenen Sohne zu schenken, da sie dem Bilde des göttlichen Sohnes gleich werden sollten.

1. *Christus — Mitte des Christentums und der Welt*

Wollen wir den missionarischen Grundsinn der Konstitution verstehen, so müssen wir von dem ausgehen, nach dem und für den alles geschaffen wurde — *Christus!* Mitte der Welt und des Christentums! Die zentrale missionarische Aussage über ihn ist jene im

²⁹ J. v. d. Bosch: *Quasi modo geniti infantes*. Voorstellen over de Kinderdoop (Vorschläge hinsichtlich der Kindertaufe); in: *Tijdschrift voor Liturgie* 49 (1965) 200—209.