

leht, lehrt sie ihre Gläubigen ein christliches Lebensverständnis.“ Weil von der Lösung des Problems eines friedlichen Zusammenlebens der politischen und sozialen Systeme der Frieden auf Erden abhängt, sei dieses Problem ein eminent christliches Problem. „Der Frieden auf Erden ist eine gesegnete Zeit kirchlichen Aufbaus, die die Gläubigen einen höheren, den geistlichen Frieden erreichen läßt, den Frieden Gottes, der nach dem Apostel ‚höher ist denn jede Vernunft‘ und in unseren Herzen zur Herrschaft berufen ist (Phil. 4,7; Kol. 3,15).“ Auch an anderen Stellen basiert der Metropolit seine Argumentation auf der Position des Christen. So sei der vom Weltrat der Kirchen ausgesprochene Wunsch nach Fortführung der Verhandlungen zwischen den Völkern und nach einem dem gegenseitigen Verständnis dienenden Besuchs- und Austausch gerade deshalb eine „ernste Grundbedingung für das friedliche Nebeneinanderleben der verschiedenartigen politischen und sozialen Systeme“, weil die dazu notwendige Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit in den internationalen Beziehungen vor Gott ein großes Verdienst ist und Seine „große Barmherzigkeit“ erregt (1 Kön. 3,6).

Das Schreiben geht *nicht* ein auf den Absatz des Evanston-Dokuments, in dem für die Bürger aller Nationen das Recht der Kritik oder Zustimmung nach freiem Gewissensentschluß gefordert und der Appell an die mächtigen Nationen gerichtet wird, zur Beseitigung von Furcht und Mißtrauen in der Welt das Joch von denjenigen Nationen und Völkern zu nehmen, die an einer freien Selbstbestimmung ihres Regierungs- und Gesellschaftssystems zur Zeit noch gehindert sind. Auch der Abweisung falscher Propaganda im Hinblick darauf, daß Freiheit und Gerechtigkeit von einer ständigen Verbreitung der Wahrheit abhängig sind, wird nicht besondere Erwähnung getan.

Zu den übrigen Evanston-Texten über die internationalen Angelegenheiten, die dem Moskauer Patriarchat übermittelt wurden, heißt es in dem Schreiben nur, sie enthielten neben den Elementen, die dem Appell des Weltrates der Kirchen zugrunde liegen, „eine große Menge höchst politischen Materials, das in äußerst einseitiger Weise die heutige Weltlage beleuchtet“. Eine Würdigung dieser Dokumente wird für später zugesagt, wenn der vom Weltrat angekündigte offizielle Bericht über die Arbeit der 2. Vollversammlung eingetroffen sei. Sehr bezeichnend nimmt aber der Metropolit noch Bezug auf den Abschnitt über die religiöse Freiheit: „Mit Bitternis nehmen wir Kenntnis von der Beschränkung der religiösen Freiheit in einer Reihe von Ländern, wo die sogenannten ‚Staats-“

oder ‚herrschenden‘ Kirchen mit Hilfe der staatlichen Behörden Andersgläubige verfolgen. In unserem Lande ist bekanntlich die religiöse Freiheit und die ungehinderte Ausübung der Tätigkeit der Kirche durch das Gesetz geschützt, welches zugleich jede äußere Einnischung in das kirchliche Leben ausschließt. Das bezeugen die zahlreichen kirchlichen und weltlichen Delegationen, die die Sowjetunion besuchen... Es gereicht uns zur Freude, daß... diese Zeugnisse nicht fruchtlos geblieben sind.“

Das Schreiben der russischen Kirchenleitung an den Weltrat der Kirchen schließt mit der Versicherung des steten Interesses für die von ihm und seinen Organen geleistete Arbeit, mit dem Dank für weitere Übermittlung offiziellen und anderen Materials und mit dem Wunsche, „Christus der Heiland möge das Wandeln des Weltrates der Kirchen auf den Wegen der Wahrheit, auf den Wegen des Herrn (Ps. 25,4—5, 10) segnen“.

**Erklärung des orthodoxen Vertreters beim Weltrat der Kirchen**

Anlässlich seiner Amtsübernahme gab der neue orthodoxe Bischof in Genf, der, wie gemeldet, den Patriarchen von Konstantinopel beim Weltrat der Kirchen zu vertreten hat (Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 309), folgende Erklärung ab, die wir dem Ökumenischen Pressedienst (Nr. 14/15) entnehmen:

„Wenn mich Seine Heiligkeit der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. hierherschickt, um ihn und den Heiligen Synod zu vertreten, so erbringt er damit nicht nur den unbestreitbaren Beweis seines Interesses am Weltrat der Kirchen, sondern bezeugt auch das Ausmaß seines Glaubens an die Zweckmäßigkeit seiner Arbeit und die Art und Weise, wie sie durchgeführt wird. Er trug mir in seinen Abschiedsworten auf, von dem festen und unerschütterlichen Glauben der ganzen Griechisch-Orthodoxen Kirche Zeugnis abzulegen, daß die Christen in aller Welt in ihrer Einheit mit Christus keine Ausnahme bilden können, weil Christus vor seinem Tode am Kreuz darum gebetet hat, daß alle, die an ihn glauben, eins seien. Der Patriarch betonte, daß ich meine Mission als Verbindungsmann und Vertreter des Griechisch-Orthodoxen Glaubens darum nur mit der durch nichts in Frage gestellten Hingabe an unseren gemeinsamen Endwunsch und unser Hochziel erfüllen kann: durch gegenseitige Respektierung, Einanderverstehen und gemeinsames Streben und Erkennen des Wahren Glaubens oder der Wahrheit, die unser Herr Jesus Christus selbst ist, die Einheit in und unter Christus zu erlangen.“

## Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

### Neue Arbeiten über das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder

Das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder läßt die theologische Forschung nicht zur Ruhe kommen. Seitdem die Herder-Korrespondenz im 3. Jhg., S. 506—508, über den Aufsatz von E. Boudes und im 7. Jhg., S. 270—273, über eine Arbeit von H. Drinkwater berichtete, sind zahlreiche neue Veröffentlichungen zu dieser Frage erschienen. Eine der wichtigsten von ihnen ist der umfangreiche Auf-

satz von Peter Gumpel SJ: „Unbaptized Infants, may they be saved?“ „The Downside Review“ widmete diesem Aufsatz ein volles Heft (Bd. 72 Nr. 230, November 1954, S. 342—458). Die Arbeit von Peter Gumpel, der als theologischer Lehrer am Collegium Germanicum in Rom wirkt, setzt sich besonders mit einer Artikelserie auseinander, die ein anderer bekannter römischer Theologe, Professor Bernard Leeming SJ von der Gregorianischen Universität, in „The Clergy Review“ veröffentlicht hat (Is their baptism really necessary? Bd. 39, 1954, S. 66—85, 193—212, 321—340).

Leeming vertrat in diesen Aufsätzen die These: „Es wird allgemein angenommen, daß die moralische Einmütigkeit des theologischen Urteils, wenn sie über eine lange Zeit hin andauert, ein sicheres Zeichen für die Meinung der Kirche ist. Wir möchten wohl fragen: Über welchen Gegenstand hat vor der förmlichen Definition eine klarere, einmütigere und beständigere Übereinstimmung geherrscht als über die Auffassung, daß es ein Bestandteil des Glaubens ist, daß Kinder, die ohne die Taufe sterben, vom Himmel ausgeschlossen sind?“ (328.) Nur „einige“ haben nach Leeming am Bestehen eines solchen Consensus gezweifelt. Er nennt Durandus, Cajetan, Amort, Bianchi, Louis de la Marne, Klee, Caron und Schell (211). Auch in neuester Zeit hätten „einige Schriftsteller“ Zweifel daran geäußert. Aber sie haben „die Evidenz der allgemeinen Lehre der Väter, Kirchenlehrer, Konzilien, Päpste und Theologen der Kirche nicht nennenswert abgeschwächt“ (212).

### *Die theologische Fragestellung*

Gegen diese These wendet sich die Arbeit von Peter Gumpel. Es liegt nicht in der Absicht Gumpels, die überaus vielschichtige Frage ihrem Inhalt nach allseitig darzustellen oder gar sachlich zu entscheiden, obwohl er zu verschiedenen Argumenten Wesentliches sagt, sondern es geht ihm zunächst um eine Vorfrage: Besteht der von Leeming behauptete Consensus oder besteht er nicht. Denn: „Für die Legitimität einer theologischen These einzutreten, das schließt zuallererst die Erforschung ihrer Beziehungen zur offiziellen Lehre der Kirche in sich... Wenn eine neue Doktrin im Gegensatz (dazu) befunden wird, dann ist ihr Schicksal besiegelt“ (343). Ist also die These Leemings theologisch gewiß im Sinne eines Consensus des ordentlichen Lehramtes der Kirche und ihrer Theologen? Gumpel urteilt sehr besonnen. Er fragt: Ist es den Gegnern gelungen, „hinreichend zu beweisen, daß die traditionelle Ansicht vom ewigen Verlust dieser Kinder keine theologisch gewisse These ist und daß sie deshalb frei angezweifelt werden kann“?

„Nach meinem Urteil“, so sagt er dann, „ist ein solcher Beweis bisher nicht erbracht worden, wenn auch zugegeben werden muß, daß viele wertvolle Hinweise gegeben worden sind, die eine sorgfältige Wiederaufnahme des ganzen äußerst komplizierten Problems zu verlangen scheinen und ebenso eine Revision der Argumente — wenigstens zum Teil, die zur Verteidigung der traditionellen Ansicht gewöhnlich vorgebracht worden sind“ (344).

Die Forderung nach Wiederaufnahme stellt er besonders deshalb, weil die Verteidigung der traditionellen Lehre in ihrer Argumentation gegenüber denen, die sie anzweifeln, häufig so summarisch und vereinfachend verfahren ist, daß sie zwar gegenüber einigen „realen oder imaginären“ extremen Ansichten, aber durchaus nicht gegenüber den differenzierteren und umsichtigeren Zweifeln überzeugt. Diese Frage kann nicht allgemein und nicht mit einem einfachen Ja oder Nein entschieden werden.

Folgende Wahrheiten stehen über jeder Diskussion: Kein Kind wird ohne die Erbsünde empfangen. Die nicht vergebene Erbsünde schließt von der ewigen Seligkeit aus. In der Bejahung dieser Wahrheiten unterscheiden sich die späteren katholischen Theologen von den Pelagianern. Ferner: Es gibt in unserer Heilsordnung kein ordentliches Mittel gegen die Erbsünde außer der Taufe und deshalb keine Rechtfertigung, die ganz unabhängig von ihr zu-

stande käme. Auch die Begierdetaufe macht die Wassertaufe keinesfalls überflüssig. Die umsichtigeren theologischen Schriftsteller unterscheiden sich von anderen gerade darin, daß sie an der unersetzbaren Bedeutung der Taufe festhalten.

Unter denen, die die unbedingte Notwendigkeit der Wassertaufe für jedes einzelne Kind bezweifeln, sagt Gumpel, muß man ferner unterscheiden zwischen solchen, die ihre Ansicht rein spekulativ begründen, und den bei der Frage nach dem Consensus allein in Betracht Kommenden, die ihre Meinung aus den positiven Dokumenten unseres Glaubens begründen; ferner zwischen solchen, die rundweg behaupten, die ungetauften Kinder können selig werden, oder gar, sie werden selig, und denjenigen, die mit aller Vorsicht fragen, ob denn die Dokumente wirklich die Behauptung rechtfertigen, es sei theologisch gewiß, daß diese Kinder das ewige Leben nicht erlangen können. Man muß auch beachten, daß der Vorwurf, ein Zweifel an der traditionellen Ansicht sei leichtfertig, weil es die Notwendigkeit der alsbaldigen Kindertaufe relativiere, diejenigen nicht trifft, die diese Notwendigkeit ausdrücklich betonen. Und endlich darf man nicht so argumentieren, als würden die besonnenen katholischen Theologen behaupten, die ungetauften Kinder hätten alle das gleiche Schicksal. Sie lassen vielmehr die Möglichkeit offen, daß es einen großen Unterschied ausmachen kann, ob die Taufe eines verstorbenen Kindes unmöglich war oder nachlässig und schuldhaft versäumt wurde, ob die Eltern alles taten, um sich und ihr Kind zu Gott heimzubringen, oder nicht. Es handelt sich also bei ihnen um eine sehr differenzierte Frage nach der Rettung *mancher* ungetaufter Kinder. Deshalb, sagt Gumpel, sei der Sache nicht gedient, wenn jemand die traditionelle Ansicht mit Argumenten verteidigt, die auf die neuen und differenzierten Problemstellungen nicht zutreffen, sondern in ganz anderen geschichtlichen Zusammenhängen früher von Konzilien oder Theologen vorgetragen worden sind.

### *Wie urteilen die Theologen der Gegenwart?*

Im ersten Teil seiner Arbeit unternimmt Gumpel nun den Versuch, die Behauptung Leemings richtigzustellen, daß nur „einige“ Theologen an der theologischen Gewißheit des Verlustes *aller* ungetauft verstorbenen Kinder zweifeln und gezweifelt haben. Er bietet eine umfangreiche bibliographische Liste von solchen Theologen, wobei er sich auf die letzten dreißig Jahre beschränkt. Leeming, so sagt er, habe freilich auch die älteren Theologen nicht vollständig angeführt. Gumpel ergänzt zu den älteren Gegnern der herkömmlichen Ansicht die Namen von Gerson, Gabriel Biel u. a. und glaubt, die von Leeming beigebrachte Liste ließe sich auf das Dreifache vermehren.

Was die Gegenwart angeht, hat Gumpel sich bemüht, alle diejenigen vollständig zu erfassen, die zu verstehen geben, daß sie den Ausschluß aller Kategorien ungetaufter Kinder von der ewigen Seligkeit nicht für theologisch gewiß halten und deshalb auch nicht für über jeden Zweifel erhaben. Es spielt dabei keine Rolle, ob sie sich selbst diese Zweifel zu eigen machen; denn zunächst ist die Frage aufgeworfen, ob solche Zweifel vom Standpunkt eines katholischen Theologen, der sich durch den Consensus gebunden fühlt, überhaupt möglich sind.

In der Liste der französischen theologischen Publikationen, die für die Möglichkeit eines solchen Zweifels eintreten, kommt zwei lehramtlichen Äußerungen des Bi-

schofs von Oran, Léon Durand, besondere Bedeutung zu, der in den Fastenhirtenbriefen von 1938 und 1939 für die Illuminationstheorie eintrat, das heißt für die Ansicht, es sei möglich, daß Gott den ungetauften Kindern vor ihrem Sterben die Chance einer persönlichen Entscheidung gibt. Schon 1879 hatte der Bischof Laurent von Luxemburg diese Möglichkeit im Katechismus seines Bistums ausgesprochen.

Dann nennt Gumpel die angesehene französische Kleruszeitschrift „L'Ami du Clergé“, die in über 20 Veröffentlichungen zu diesem Thema immer nur Msgr. Michel, einem entschiedenen Vertreter der strengeren Meinung, das Wort gegeben hatte und 1952 in einem Artikel von A. Bride erstmalig die Meinung zu Worte kommen ließ, daß gütigere Möglichkeiten offenbleiben. Die unseren Lesern bekannte, von Boudes vertretene These, die ungetauften Kinder könnten vielleicht durch das votum Ecclesiae gerettet werden, wurde schon vorher von dem Dominikaner Ch.-V. Hérís in der Zeitschrift „La Maison Dieu“ erörtert, den Msgr. P. Glorieux stützte. Insgesamt zählt Gumpel etwa 15 französische, 11 flämische oder holländische, 13 deutsche, 3 spanische, 6 englische und amerikanische Theologen oder theologische Organe auf, die die traditionelle Auffassung nicht als theologisch gewiß ansehen. Unter den deutschen Theologen dieser Richtung befinden sich Daniel Feuling, Michael Schmaus, Karl Rahner, Otto Karrer, Karl Adam. Auch Wilhelm Stokkums, der 1923 über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder eine hervorragende Monographie veröffentlichte und persönlich die traditionelle Auffassung vertrat, schrieb auf S. 102—103 seines Buches, er glaube, die Illuminationstheorie von Klee sei von der Kirche nicht mißbilligt und könne frei verteidigt werden.

Aus seinem bibliographischen Überblick, der auf mehr als dreißig Seiten sich bemüht, den Sinn der Äußerungen eines jeden Autors genau zu wägen und niemanden zu Unrecht zu zitieren, zieht Gumpel folgende Schlüsse: Die Ansicht, daß die traditionelle Auffassung nicht theologisch gewiß ist, ist weit verbreitet und scheint sich ziemlich schnell weiterzuerbreiten. Bemerkenswert ist ferner, daß zahlreiche Autoren und Organe, die diese Ansicht äußern, dieses in ihrer Eigenschaft als Priesterbildner oder vor dem Klerus tun. Gumpel fügt hinzu, er wisse, daß sie in einer guten Zahl anderer Seminare und Fakultäten vertreten werde. Noch wichtiger ist nach Ansicht Gumpels die Tatsache, daß die neueren Katechismen in dieser Frage reservierter sind als frühere. Er hat sich vergewissert, daß diese Reserve darauf zurückzuführen ist, daß die traditionelle Ansicht nach dem gegenwärtigen Stande der Diskussion von den in Frage kommenden Experten nicht als theologisch sicher betrachtet wird. Entscheidend ist aber für Gumpel, daß die so zahlreich geäußerten Zweifel an der theologischen Gewißheit der herkömmlichen Meinung beweisen, daß „ziemlich beträchtliche Instanzen des Magisterium ordinarium es weder für leichtfertig noch geschweige denn für irrtümlich im Glauben oder für häretisch halten, diese Zweifel zu verteidigen oder zu verbreiten“ (392 f.).

Gumpel schließt diesen Überblick mit der Feststellung, die Behauptung seines Gegners, daß die vereinzelt abweichenden Stimmen die theologische Gewißheit der überkommenen Auffassung nicht erschüttern könnten, sei doch wohl darauf zurückzuführen, daß dieser bei Abwägung der Tradition der neuen Problemstellung nicht genug Rechnung getragen hat. Deshalb läßt er einen zweiten

Teil folgen, in dem er die sachliche Argumentation Leemings gegen die Zweifel an der traditionellen Ansicht würdigt.

#### *Die sachlichen Gründe der modernen Zweifel*

Gumpel unterscheidet in diesem Teil fünf anfechtbare Voraussetzungen Leemings. Die erste besteht in der Art und Weise, wie Leeming das Problem gestellt sieht. Er spricht vom Schicksal der Kinder, die „vor Erlangung des Vernunftgebrauchs“ sterben. Er argumentiert mit Belegen aus der christlichen Tradition, die dieselbe Voraussetzung machen. Nun wird aber von einigen, die die herkömmliche Ansicht bezweifeln, dieser Zweifel gerade damit begründet, es könne doch sein, daß Gott den kleinen Menschenwesen, wenn sie auch das Alter der Vernunft noch nicht erreicht haben, den Gebrauch der Vernunft zum Zweck einer Entscheidung vor dem Tode gewährt. Ferner stellt Leeming die Frage so, als würden seine Gegner die Kindertaufe schlechterdings für unerheblich halten. Er unterstellt, daß aus ihren Zweifeln notwendig folgender konfuse Satz sich ergeben müßte: „Wir müssen die Kinder taufen, damit sie in den Himmel kommen. Aber sie werden natürlich in den Himmel kommen, ob wir sie taufen oder nicht“ (333). Dabei übersieht Leeming, daß die besonnenen Zweifler an der traditionellen These ihre Zweifel spezifizieren: 1. Sie sprechen von Kindern, denen die Taufe ohne menschliche Schuld versagt blieb. 2. Sie sprechen nicht davon, daß diese Kinder in den Himmel kommen, sondern daß sie vielleicht eine Möglichkeit erhalten, in den Himmel zu kommen, so daß also die Sicherheit, die die Taufe gewährt, klar hervortritt. 3. Niemand spricht so, als ob es ganz „natürlich“ sei, daß man ohne die Taufe in den Himmel kommt.

Es ist also eine Problemverschiebung, sagt Gumpel, wenn man gegen die Gegner damit argumentiert, daß sie die Bedeutung der Kindertaufe „logisch“ zunichtemachen. So wenig die Lehre, daß Erwachsene durch die Begierdetaufe gerechtfertigt werden können, die Notwendigkeit der Wassertaufe herabsetzt, so wenig folgt aus der Möglichkeit einer Rechtfertigung der kleinen Kinder ohne die Wassertaufe, daß diese von ihren Eltern nun beliebig hinausgeschoben oder unterlassen werden könnte. Deshalb unterscheiden die Verfechter jener Möglichkeit sehr sorgfältig zwischen dem Schicksal derer, die ohne, und derer, die mit menschlicher Schuld ohne Taufe starben. Die Begierdetaufe, die sie in irgendeiner Form (sei es auf Grund persönlicher Entscheidung, wie die Illuminationstheorie meint, sei es durch das Votum der Eltern oder der Kirche) den ungetauften Kindern implizieren, ist immer auf die Wassertaufe hingebunden. Die von den katholischen Autoren erwogenen Möglichkeiten haben nichts mit der kalvinistischen Doktrin vom bloßen Zeichen- oder Erbauungscharakter der Taufe zu tun; ihnen liegt keineswegs ein irriger Prädestinationsbegriff oder eine Unterschätzung des Sakramentalen in der Kirche zugrunde. Natürlich ist damit die Frage, ob den Kleinen die Chance der Begierdetaufe tatsächlich zuteil wird, nicht entschieden; sie kann nur auf Grund der Offenbarungsdokumente gelöst werden. Hier handelt es sich nur darum, zu zeigen, daß sie nicht die Bedeutungslosigkeit der Wassertaufe zur Folge hat.

Zweitens beanstandet Gumpel, daß den Gegnern der traditionellen Ansicht vorgeworfen wird, sie hätten nicht selten einen falschen Begriff von der übernatürlichen Gabe der Taufe (Leeming 331). Leeming begründet diesen Vorwurf mit den von E. Boudes vorgetragenen Argumenten,

der eine Solidarität aller Menschen, und so auch der ungetauften Kinder, mit dem ersten, aber auch mit dem zweiten Adam postulierte (vgl. Herder-Korrespondenz 3. Jhg., S. 507). Daraus folgert Leeming, dieser Autor habe die ewige Seligkeit zu einem Wesenselement der menschlichen Natur gemacht. Er habe sagen wollen, Gott müsse jedem Menschen die Chance geben, das übernatürliche ewige Leben zu erlangen, weil sonst der Mensch nicht mehr Mensch wäre. Gumpel weist nach, daß diese Unterstellung irrig ist. Boudes ebenso wie Dom Bruno Webb OSB, dem wegen seines Aufsatzes „Unbaptized infants and the Quasi-Sacrament of death“ (The Downside Review Bd. 71 Nr. 225, Juli 1953, S. 243—257) ein ähnlicher Vorwurf gemacht wird, sprechen von der konkreten Heilsordnung und nicht von einer, selbstverständlich an und für sich möglichen Ordnung eines reinen Naturzustandes. Sie gehen davon aus, daß Gott alle Menschen, die er de facto schuf, in den Zusammenhang mit Adam gestellt hat. Demnach ist es unberechtigt, zu sagen, der Zweifel an der absoluten Notwendigkeit der Wassertaufe sei identisch mit einer Verkennung der völligen Geschenktheit der Gnade.

#### *Wie sind die harten Äußerungen Augustins zu bewerten?*

Drittens kritisiert Gumpel die Art und Weise, wie Leeming gewisse Beweisführungen der Tradition und des kirchlichen Lehramtes gegenüber der ganz anderen Fragestellung der modernen Autoren anwendet. „Ich komme nun zu der wichtigsten Frage hinsichtlich der modernen Kontroversen über das Los der ungetauften Kinder. Das ist die Frage, ob Tradition und Lehramt die klassische Ansicht so sehr stützen, daß sie jeden Versuch, diese zu modifizieren, aus dem Rahmen der Rechtgläubigkeit weisen“ (412). Dabei möchte Gumpel die chronologische Ordnung gewahrt wissen, weil es sehr darauf ankommt, in welcher Weise das Problem der ungetauften Kinder jeweils gestellt war.

Als klassischer Zeuge dafür, daß die Kirche des Altertums es als einen Bestandteil des christlichen Glaubensgehaltes ansah, daß alle ungetauften Kinder vom ewigen Leben ausgeschlossen sind, wird häufig Augustinus angeführt. Aus der Fülle seiner Äußerungen, die Leeming heranzieht (77 ff.), sei nur eine auch von Gumpel zitierte Stelle angeführt, die Augustins definitives Urteil zu enthalten scheint: „Glaube nicht, sage nicht und lehre nicht, daß die Kinder, die vor der Taufe gestorben sind, zur Verzeihung der Erbsünde gelangen können, wenn du katholisch sein willst“ (De Anima 3, 9, 12 CSEL 60, 369). Über Augustins persönliche Meinung in dieser Frage besteht kein Zweifel. Aber zur Berufung auf diese Meinung in unserer Kontroverse bedarf es, wie Gumpel meint, noch sehr gründlicher Studien über die Problemlage, in der Augustinus dieses und verwandte Urteile fällt, und es bedarf der Untersuchung, welchen theologischen Wert seine Urteile haben, d. h., inwieweit sie die kirchliche Tradition bezeugen. Dieser Ansicht Gumpels pflichtet auch W. A. Van Roo SJ, gleichfalls Professor der Gregoriana, in einem Aufsatz bei, wenn er schreibt: „Die Tatsache, daß St. Augustinus davon überzeugt war, daß der Heilsverlust der ungetauften Kinder eine Glaubenswahrheit ist, ist eine ernste Bedrohung, ein Hindernis für liberale Ansichten. Wie P. Leemings neue Arbeit zeigt, haben die Vertreter solcher Ansichten die Natur dieser Bedrohung übermäßig vereinfacht, wenn sie versuchten, sie einfach als eine anti-pelagianische Übertreibung hinzustellen. Andererseits aber

glaube ich nicht, daß bisher eine hinreichende Bestimmung der Tragweite des Zeugnisses von Augustin gegeben worden ist“ (Infants dying without baptism, Gregorianum Jhg. 1954, S. 467).

Gumpel zeigt zunächst, daß der genaue Sinn der Äußerungen Augustins nicht schon dadurch bestimmt ist, daß man zeigt, er habe auch außerhalb der pelagianischen Kontroverse, also ganz allgemein, das Heil der ungetauften Kinder in Abrede gestellt. Das hat Leeming nachgewiesen. Aber der springende Punkt liegt darin, daß Augustin die Möglichkeit der Begierdetaufe „anscheinend niemals ernstlich ins Auge gefaßt hat“ (413); sie aber bildet die theologische Grundlage, auf der alle ernstzunehmenden Verfechter einer Heilsmöglichkeit für die ungetauften Kinder ihre Beweise aufbauen, gleichviel ob sie im Sinne der Illuminationstheorie oder aus einem möglichen votum der Eltern oder Kirche argumentieren. Für Augustin scheinen nur zwei Möglichkeiten in Betracht gekommen zu sein: Ausschluß der ungetauften Kinder von der Seligkeit oder ihre Beseligung, unabhängig von der konkreten Erlösungsordnung Gottes. Wenn es so war, dann mußte er natürlich die erste dieser Möglichkeiten wählen. „Es sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, daß die allgemeine Lehre von der Begierdetaufe in der Frühzeit sowohl wie in den Zeiten St. Augustins noch wirklich auf einem wahrhaft rudimentären Stande war, nicht nur in bezug auf ihre Anwendungen und Bedingungen, sondern auch, und zwar besonders in bezug auf ihre innere Struktur und innige Abhängigkeit vom realen Sakrament“ (415). Was die Werke Augustins an Ansätzen für diese Lehre enthalten, ist in der Linie weiterentwickelt worden, die in der Enzyklika *Mystici Corporis* ihren Höhepunkt hat, da diese Enzyklika von einem „unbewußten Sehnen“ spricht, durch das auch Ungetaufte zum Mystischen Leibe in Beziehung stehen können (vgl. hierzu die Berichte in der Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 321 ff. und S. 362 ff.).

Wenn also der heilige Augustin wiederholt sagt, daß alle Katholiken daran glauben, daß die ungetauften Kinder verloren sind, wenn er damit das Gewicht der apostolischen Tradition für diese Annahme in die Waagschale wirft, dann stellt sich nach Gumpel die Frage, „ob und inwieweit die heute aufgegebenen frühchristliche und augustianische Auffassung von der Begierdetaufe die damaligen Ansichten über das Schicksal der ungetauften Kinder beeinflusst hat“ (417), und damit auch die Frage, in welchem Sinne Augustin hier die apostolische Tradition bezeugt. Besteht diese darin, daß die Wassertaufe gefordert ist, oder besteht sie lediglich darin, daß niemand unabhängig von der Erlösungsordnung und der Gnade Jesu Christi gerechtfertigt wird? Gumpel und auch Van Roo merken an, eine solche Frage nach dem historischen Kontext bedeute keine Relativierung der Tradition, sondern den Auftakt zu ihrem genauen Verständnis (419; Van Roo 466).

Diese Überlegungen, vermehrt um andere, die sich mit der Argumentation Leemings aus Paulus (Kol. 11, 11 und 1 Kor. 10, 2—5) 1 Petrus (3, 20 21), den Katakombenbildern und Leo d. Gr. (Ep. 16 ML 54, 701) befassen, begründen, warum Gumpel die Behauptung Leemings bezweifelt, die dieser in den Satz faßt: „Soweit die ganze Quellenlage zeigt, hat die Kirche vom zweiten bis zum siebenten Jahrhundert allgemein geglaubt, daß es offenbart ist, daß ein Kind, das vor Erlangung der Vernunft und ungetauft stirbt, die visio beatifica nicht erlangen kann“ (484). Den Beweis für den präzisen Inhalt

und die genaue Tragweite dieser Überzeugung habe Leeming in keiner Weise erbracht.

Es muß aber auch sorgsam bedacht werden, was Gumpel an dieses Urteil anfügt: „Natürlich behaupte ich nicht, daß die ganze frühe patristische Dokumentation mit dem Vorbringen eines neuen Problems, das jene nicht ausdrücklich betrachtet haben, einfach beiseite geschoben werden kann. Das ist zu einfach. Aber es ist ebenfalls zu einfach, patristische Texte vorzubringen, die von ihrem eigenen geschichtlichen Hintergrund losgelöst und so dargestellt werden, als ob sie die modernen Fragen ausdrücklich betrachtet hätten“ (424).

#### *Der Begriff einer Begierdetaufe*

Auch die Argumentation Leemings aus den Scholastikern, besonders denen des 12. Jahrhunderts, wird von Gumpel beanstandet. Leeming ist der Meinung, daß damals „nur für ungewöhnliche Umstände“ (211) von einigen Theologen eine Ausnahme vom allgemeinen Schicksal der ungetauften Kinder in Erwägung gezogen worden sei, nämlich für den Fall, daß ein Kind auf dem Wege zur Taufe stirbt oder daß der taufende Priester der Intention zur Sakramentspendung ermangelt. Gumpel zeigt nun, daß die Meinungen dieser Scholastiker eher dahin zu interpretieren sind, daß sie sagen wollen, Gott ersetze regelmäßig dann die Wirkung der Taufe, wenn diese unverschuldet im Einzelfall nicht zustande kommt. Daß gerade im 12. Jahrhundert erstmalig Erwägungen dieser Art angestellt worden sind, ist deshalb nicht unwichtig, weil um diese Zeit auch die „ersten tastenden Spekulationen über die Begierdetaufe im allgemeinen“ (424) angestellt worden sind. Daß diese nur so spärlich angestellt wurden, erklärt Gumpel aus dem überragenden Einfluß der Lehre Augustins auf diese Zeit. Er stellt es am Schluß dieses Abschnittes den Theologen zur Diskussion, ob nicht die ersten Versuche zu einer milderen Lösung des Problems der ungetauften Kinder primitiv und naiv sein mußten, weil sie noch nicht wie die heutigen von der Lehrentwicklung in der Frage der Begierdetaufe und des „unbewußten Sehns“ Nutzen ziehen konnten.

Peter Gumpel handelt, wie wir nochmals hervorheben möchten, ausschließlich über die Frage, ob die „klassische“ Ansicht, daß *alle* ungetauften Kinder vom ewigen Heil ausgeschlossen sind, theologisch gewiß ist, so daß sie von einem Katholiken nicht mehr in Zweifel gezogen werden kann. Für diese Frage im gegenwärtigen Stadium ihrer dogmatischen Entwicklung ist es entscheidend, ob das Urteil der kirchlichen Theologen einmütig ist — was nach dem Gesagten füglich verneint werden darf —, aber noch entscheidender, ob das kirchliche Lehramt bis in die Gegenwart hinein sich so eindeutig geäußert hat, daß der Zweifel an jener Ansicht einem Widerspruch gegen eben dieses Lehramt gleichkäme. Auch diese Auffassung ist von Leeming vertreten worden, und auch ihr hat Gumpel in genau präzisierter Weise widersprochen.

#### *Das kirchliche Lehramt zur Sache*

Abgesehen von einer Bemerkung Innozenz' III., kommt hier zunächst die Lehre der Konzilien von Lyon und Florenz in Betracht, die praktisch miteinander gleichlautend gesprochen haben. Nach dieser Lehre besteht die Möglichkeit, daß Menschen nur mit der Erbsünde behaftet sterben. Man darf also nicht behaupten, solches würde mit der Vorsehung Gottes unvereinbar sein. Die Betrachtung der geschichtlichen Zusammenhänge dieser Lehre verbietet

es auch, zu behaupten, sie sei ohne jede Beziehung zu unserer Frage formuliert worden. Jedoch, meint Gumpel, ist es nicht erwiesen, daß diese Konzilien die Tatsache definieren wollten, daß es solche Todesfälle tatsächlich gibt, und auch nicht, daß sämtliche Kinder, die ohne Taufe gestorben sind, deshalb mit der Erbsünde behaftet gestorben sind.

Besonders wichtig ist für unsere Frage die Lehre oder vielmehr das Schweigen des Konzils von Trient über die Meinung Cajetans. Cajetan hatte in seinem Kommentar zur Summa Theologica Thomas von Aquins (In III q 68 a 1, 2 und 11) die Möglichkeit vermutet, ein Kind, dessen Taufe unmöglich ist, könnte vielleicht durch das Votum seiner Eltern gerettet werden. Er wendet diese Vermutung besonders auf die vor der Geburt verstorbenen Kinder an. Gumpel nennt es wichtig, daß nur diese letzte Anwendung dem Konzil überhaupt zur Verurteilung unterbreitet wurde. Das hängt zusammen mit dem damals geläufigen Satz: „Nemo renascitur nisi prius nascitur“ — Die „zweite Geburt“ setzt die erste voraus. Insofern war dieser Teil der Behauptung Cajetans herausfordernd. Schon diese Einschränkung verbietet es, global über Cajetan zu urteilen.

In der ersten Plenarsitzung sprachen sich fünf Väter für die Verurteilung dieser These ausdrücklich aus, einundzwanzig andere einschlußweise, fünf für Modifikationen. Am Ende der Sitzung aber traten der General der Dominikaner und der Augustinergeneral Seripando, einer der hervorragendsten Konzilstheologen, gegen eine Verurteilung dieser These auf, und zwar der letztere mit gewichtigen sachlichen Gründen. Die These Cajetans wurde dann von der Tagesordnung abgesetzt, und zwar mit der Begründung, daß sie „nicht zur Frage der Taufe zu gehören scheint“. Diese Begründung mag besagen wollen, daß Cajetans Ansicht nichts mit der Frage der Taufe zu tun hat, wie sie dem Konzil von den Protestanten aufgegeben war. Nichtsdestoweniger ist es unübersehbar, daß Cajetan vor den Konzilsvätern einen hervorragenden Verteidiger fand. Es ist infolgedessen unrichtig, zu behaupten, wie Leeming es tut (325): „Die Theologen verwerfen ausnahmslos die Vermutung Cajetans.“

Was die theologische Qualifikation des Schweigens von Trient betrifft, macht Gumpel sich das Urteil von Lennerz zu eigen: „Das Konzil hat also die Ansicht Cajetans weder verurteilt noch in irgendeiner Weise approbiert, sondern die Frage in dem Stand gelassen, in dem sie vor dem Konzil war“ (443). Umberg, der diese Frage in einer Monographie behandelt hat, kommt zu dem Urteil, daß das Konzil von Trient der Theologie in dieser Frage keinen absolut sicheren Weg gewiesen hat (Zeitschr. f. kath. Theol. 39. Jhg., 1915, S. 460).

Gumpel hält auch die Schlußfolgerungen für abwegig, die Leeming aus anderen tridentinischen Konzilslehren hinsichtlich der dogmatischen Qualifikation der Ansicht Cajetans gezogen hat.

#### *Der Limbus puerorum*

Die nächste Äußerung des kirchlichen Lehramtes zu unserer Frage liegt in der Bulle *Auctorem fidei* Pius' VI. vom Jahre 1794. In diesem Dokument, dem einzigen, das von dem „Limbus puerorum“ handelt, wird direkt die Behauptung verurteilt, daß der „Limbus“ genannte Bestimmungsort der ungetauften Kinder identisch sei mit dem Bestimmungsziel, das die Pelagianer diesen Kindern zuwiesen, m. a. W., daß die in der katholischen Kirche geläufige Ansicht über deren Schicksal pelagianisch und häre-

tisch sei. Dabei gebraucht Pius VI. die Wendung: „Diesen Ort nennen die Gläubigen allenthalben (passim) Limbus puerorum“ (D 1526). Aus dieser Wendung zieht Leeming den Schluß, die Bulle enthalte eine gewisse Lehre über die Existenz dieses Limbus, wenn auch nicht dem Buchstaben nach. Er sagt ausdrücklich, aus diesem Dokument sei „die allgemeine Meinung der Kirche“ zu entnehmen (211). Gumpel widerspricht einer solchen Interpretation. Es sei möglich, daß der umfragte Satz nichts weiter sagen wolle, als daß der Ausdruck „Limbus“ und die ihm zugrundeliegende Vorstellung von einer rein natürlichen Beseligung der ungetauften Kinder nichts mit Pelagianismus zu tun habe. Auf keinen Fall aber könne der Bulle Pius' VI. entnommen werden, es sei Lehre der Kirche, daß sämtliche ungetauften Kinder an diesem mittleren Ort zwischen Himmel und Hölle weilen.

Außer den genannten Dokumenten, die zu unserm Problem direkt Stellung nehmen, gibt es nun aber einige andere erhebliche dogmatische Tatsachen. Gumpel nennt die folgenden:

Die Werke von Caron und Schell, in denen u. a. auch die Heilsmöglichkeit dieser Kinder verfochten wird, sind indiziert worden, wobei nach Gumpel (355) freilich zu prüfen ist, was der genaue Grund der Verurteilung war. Sodann ist es erheblich, daß die Kirche den ungetauften Kindern das kirchliche Begräbnis verweigert. Gemäß can. 87 CIC wird allerdings die Mitgliedschaft in der Kirche durch die Wassertaufe juristisch konstituiert. Ferner gibt es Beschlüsse von Partikularsynoden, die durch den Heiligen Stuhl approbiert sind und die strengere Auffassung begünstigen, ebenso Dekrete Römischer Kongregationen. Die älteren Katechismen und auch der Katechismus Gasparris lehren oder setzen wenigstens diese Auffassung voraus. Endlich ist die Rede Papst Pius' XII. an die italienischen Hebammen vom 29. Oktober 1951 in Betracht zu ziehen (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 112).

#### *Pius XII. zur Frage des Schicksals der ungetauften Kinder*

Im Abschnitt II, 19 dieser Rede (Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 114) sagte der Papst: „In der gegenwärtigen Heilsordnung gibt es keinen andern Weg (als die Taufe), dem Kind, das noch nicht den Gebrauch der Vernunft hat, dieses (das übernatürliche) Leben zu vermitteln . . . Für den Erwachsenen kann ein Akt der Liebe genügen, um der heiligmachenden Gnade teilhaft zu werden und die fehlende Taufe zu ersetzen; aber dem noch nicht oder soeben geborenen Kind steht dieser Weg nicht offen.“ Leeming meint, daß der Papst in dieser Rede, die offensichtlich zu manchen zeitgemäßen Problemen lehramtlich Stellung nimmt, auch diese Äußerung im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion getan habe (197). Gumpel faßt sie ebenfalls als eine Bestätigung der herrschenden Lehre auf. Dennoch lasse sie, abgesehen davon, daß sie nicht an die Gesamtkirche gerichtet war, Zweifel darüber, ob der Papst beabsichtigte, die Diskussion mit diesen Worten endgültig abzuschließen. Auch Van Roo schließt seinen Aufsatz mit der Feststellung, daß Pius XII. nicht dazu ermutigt hat, das Heil der ungetauften Kinder von der Möglichkeit ihrer persönlichen Entscheidung zu erwarten (473). Ebenso wenig hat die Theorie von Boudes, die mit der Möglichkeit eines *votum Ecclesiae* zu ihren Gunsten rechnete, eine Ermutigung erhalten. Aber auch Van Roo sagt zu dieser Papstrede, daß sie die Kontroverse nicht endgültig und unwiderruflich entschieden hat. „Wir stehen einer theologischen Tradition gegenüber, deren

kritische Würdigung nach sorgfältiger nuancierten Stellungnahmen ruft, und wir stehen einem *sensus Ecclesiae* gegenüber, dessen dogmatisches Gewicht zuletzt nur durch eine dogmatische Entscheidung des Lehramts bestimmt werden kann“ (473).

Als Ergebnis einer sorgfältigen Untersuchung der Dokumente des Lehramtes und der Überlieferung der Kirche, deren Interpretation uns ein Meisterwerk von Quellenkritik und theologischer Methode zu sein scheint, empfiehlt Peter Gumpel beiden Seiten höchste Klugheit. Die einen sollen nicht zu optimistisch meinen, man könne die herrschende Lehre frei in Zweifel ziehen, und die anderen sollen sich nicht in der Hoffnung wiegen, daß die „unkritische Wiederholung der klassischen Argumente helfen wird, ein Problem zu lösen, das tatsächlich weit umfangreicher und verwirklichter ist, als sie anzunehmen scheinen“ (457).

Angesichts der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Argumente, die hier vorgetragen wurden, und der Subtilität, mit der sie zu bewerten sind, angesichts andererseits der seelsorglichen Not, die sich hinter dem hier so nüchtern erörterten Problem verbirgt, wird der Leser vielleicht fragen, warum die Autoren, die über diese Frage in letzter Zeit geschrieben haben, die Worte des lebendigen Trägers des obersten Lehramtes vom 29. Oktober 1951 nicht sichtbarer in den Mittelpunkt gestellt haben. Diese Frage scheint sich auch Gumpel gestellt zu haben, wenn er mit einem Unterton von Verwunderung bemerkt: „Ausdrückliche Bezugnahmen auf die Rede sind auf beiden Seiten äußerst selten“ (451). Es ist überaus erstaunlich, zu hören, daß Gumpel erst Professor Leeming von der Existenz dieses päpstlichen Ausspruches informiert hat (451). Aber Leeming seinerseits hat dann scharfsinnig bemerkt, daß die Worte Pius' XII. fast wörtlich mit denen des Konzils von Florenz übereinstimmen. Pius XII. sagt: „Nella presente economia non vi è altro mezzo per comunicare questa vita al bambino.“ Das Konzil lehrt: „Cum ipsis non possit alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi“ (D 712; Leeming 197 f.). Wollte Gumpel offenlassen, daß man seine Interpretation dieser Worte des Florentiner Konzils aus dem Dekret für die Jakobiten auch auf die Worte des gegenwärtigen Papstes beziehen kann? Gumpel stellt, nachdem er die Worte des Konzils zitiert hat, die Frage: „Bestätigt das Konzil in diesen Worten, oder lehrt es gar ausdrücklich, daß (alle Kategorien) ungetaufte Kinder ewig verloren sind?“ Das ist die Meinung von Leeming. Gumpel aber übersetzt die Worte des Konzils genau. Dann sagen sie nicht: diese Kinder haben keine andere Möglichkeit, selig zu werden; sondern: wir haben keine andere Möglichkeit, ihnen zu helfen, als durch die Taufe (Gumpel 434). So spricht auch Pius XII. zu den Hebammen nicht davon, welche Möglichkeiten Gott diesen Kindern vielleicht gewährt, sondern welche Möglichkeit die Hebammen haben, ihnen zu helfen. Und das ist in der Tat nur eine Möglichkeit: daß sie die Kinder taufen. Papst Pius XII. hat also weder die Möglichkeit eines *„votum parentis“* (Cajetan ad III, 68, 1, 2) noch die eines *„votum Ecclesiae“* (Boudes) noch, gemäß dem genauen Wortlaut seiner Rede, die Möglichkeit einer uns nicht offenbaren letzten Gnade Gottes im Sinne der Illuminationstheorie ausdrücklich verneint. Er hat vielmehr so gesprochen, wie es unter dem Gesichtspunkt unserer Pflichten gegenüber den noch ungeborenen und den eben geborenen Kindern angemessen ist und wie es besonders für die Hörerinnen seiner Worte, die Heb-

ammen, angemessen war: er hat gesagt, daß wir das Menschenmögliche tun müssen, um das Heil dieser Kinder sicherzustellen. Das Menschenmögliche ist gegenüber den Neugeborenen oder zu Gebärenden, daß wir sie taufen, und gegenüber den Ungeborenen, daß wir ihre Mütter und sie selbst in der innigsten Weise der Barmherzigkeit Gottes empfehlen. Wie viele andere unserer Gebete in ihrem Enderfolg uns verhüllt bleiben, so scheint es, bleiben auch das sorgende Gebet und die betende Sorge um die ungetauft verstorbenen Kinder noch für lange Zeit, wenn nicht für immer, eingeschlossen in das Mysterium der Unerschöpflichkeit des göttlichen Ratschlusses, von dem Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefes gesprochen hat (Röm. 11, 33).

## Die Union in Osteuropa

Das Jahr 1954 brachte das Gedächtnis der verhängnisvollen Trennung der Christenheit des Ostens und des Westens vor 900 Jahren. Das soll uns ein Anlaß sein, mit besonderem Ernst die Versuche zu überschauen, die bisher zur Wiedervereinigung der Kirchen unternommen worden sind.

Wir geben im folgenden einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der bedeutendsten Unionen orthodoxer Christen mit der Katholischen Kirche, die in Osteuropa abgeschlossen wurden. Es sind dies die Unionen der Ukrainer (Ruthenen) in Galizien und Karpatho-Rußland und der Rumänen in Siebenbürgen. Diese Unionen machen heute die größte Krise ihrer bisherigen Existenz durch. Als organisierte Kirchengemeinschaften bestehen sie nur noch in der Emigration (vor allem in Nordamerika). In ihren Heimatländern sind sie äußerlich völlig zerstört; ihr Weiterleben in den Herzen der Gläubigen ist ungewiß und für die katholische Weltkirche nur noch eine große Hoffnung.

So unmöglich es ist, sich ein zutreffendes Bild von der Zahl und der augenblicklichen Lage der unter staatlichem Verbot stehenden Unierten hinter dem Eisernen Vorhang zu verschaffen, so mangelhaft sind auch die Quellen, um ein objektives Bild der Vorgänge entwerfen zu können, die nach dem 2. Weltkrieg zur Auflösung der Unionen im östlichen Bereich geführt haben. Es ist die besondere Tragik der Union, daß sie zu allen Zeiten die politischen und nationalen Leidenschaften aufs höchste erregt hat. Die Verworrenheit der politischen Verhältnisse der Unionsländer und die Vielzahl der um die kulturelle Vorherrschaft in jenen von Ost und West umkämpften Gebieten ringenden Einflüsse machen das Unionsproblem auch in der Vergangenheit außerordentlich kompliziert und undurchsichtig. (Ein gutes Hilfsmittel zum Eindringen in die Materie ist der bei Herder in Wien erschienene „Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte“ von Albert M. Ammann SJ, wo neben ausführlichen Quellenangaben eine Fülle von Literatur zu finden ist.)

Die unierten Kirchen waren in den östlichen Ländern meist ein ausgesprochener Bildungsfaktor. Das hatte aber nicht immer etwas mit religiösem Leben zu tun. Die Synthese westlicher Kultur mit östlicher Heiligkeit wurde kaum je erreicht. Im Gegenteil, mangelndes psychologisches Einfühlungsvermögen steigerte das abwehrende Mißtrauen der Orthodoxen zu ausgesprochener Feindschaft. Heute, wo die früheren Unionsmethoden neuen Einsichten Platz gemacht haben, wo sich immer mehr Katholiken

vom Wesen der echten Universalität der Kirche überzeugen und bereit sind, die Eigenrechte der orientalischen Kirchen anzuerkennen, ist die Basis gewonnen, von der aus die bisherige Geschichte der Unierten vorurteilslos betrachtet werden kann. In erster Linie geht es darum, die historischen und kulturpolitischen Voraussetzungen der Unionen nüchtern ins Auge zu fassen, um die heutigen Leiden der Unierten als eine tragische Etappe in ihrer mannigfaltig verflochtenen Geschichte erkennen zu können. Daraus wiederum gewinnen wir Einsichten, die einer jeden neuen Unionsarbeit zugute kommen.

### *Union der Ruthenen*

Es würde zu weit führen, die einzelnen Etappen der Kirchengeschichte der ukrainischen Lande vor der „Union von Brest-Litowsk“ (1596) näher zu umschreiben. Sie sind in ihrer Verworrenheit und Unruhe ein Musterbeispiel der Situation des gesamten Gebietes zwischen Ost und West, in dem die Unionskirchen existiert haben. Wir können nur eben erwähnen, daß diese Landschaften kirchlich ebenso wie politisch schon seit dem 13. Jahrhundert und dem Untergang des alten Kiewer Reiches ein eigenes Schicksal hatten: unter den Fürsten von Galizien-Wolhynien im 13./14. Jahrhundert und nochmals unter polnischer Herrschaft in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts genoß die Kirche von Kiew eine kurze Selbständigkeit, die jedoch, das eine Mal durch die Moskauer Orthodoxie, das andere Mal durch die lateinische Kirche Polens, bald wieder ein Ende fand. Um diese Zeit, durch die Heirat der Fürsten von Litauen mit der Erbin Polens 1386, wurden auch die galizisch-wolhynischen Lande der polnisch-litauischen Ländermasse einverleibt, die durch die Union von Lublin 1569 endgültig zu einem Staat vereint wurden. Von da an brach ein jahrhundertelanger erbitterter Kulturkampf zwischen dem polnisch-katholischen und dem in der Ukraine und in Weißrußland bodenständigen russisch-orthodoxen Element aus. Die russische Bevölkerung hielt zäh am orthodoxen Glauben fest, und Moskau vermochte die kirchliche Oberhoheit über die Orthodoxen in Litauen-Polen noch lange aufrechtzuerhalten. Daher konnte sich die in Rußland abgelehnte Florentiner Union (1439), zu der sich Konstantinopel in der Suche nach westlicher Hilfe kurz vor seinem Untergang bereit gefunden hatte, auch in Litauen nicht durchsetzen. In den polnischen Gebieten wurde sie nur vorübergehend wirksam.

Die politische Lubliner Union von 1569 brachte zwar die Gleichberechtigung der christlichen Bekenntnisse im polnisch-litauischen Staat, aber sie gab den Polen auch in den litauischen Gebieten die politische Vorherrschaft. Damit öffnete sich den Jesuiten, die in Polen bereits seit 1555 im Sinne der Union wirkten, auch in Litauen ein Feld intensiver Tätigkeit. Den Orthodoxen drohte damit die Gefahr der Polonisierung. Ihr gegenüber spalteten sie sich in zwei Richtungen: Ein Teil suchte Anlehnung an das byzantinisch-orthodoxe Moskau, der andere, ebenso anti-polnisch, versuchte einen Weg kultureller Selbständigkeit unter Anlehnung an den kulturell überlegenen lateinischen Westen, d. h. im Schutze der römischen Kirche, einzuschlagen. Die Tragik und das Unglück dieser Richtung lag aber für immer in der kompromittierenden Identität von Polonisierung und Latinisierung, in der sich westliche Überheblichkeit und polnischer Chauvinismus vereinten. Auf dieser schwer belasteten Grundlage wurde 1596 die Union von Brest-Litowsk vollzogen.