

sitionierung Marias als höchster Stellvertreterin der Menschheit, aber dies nicht in einem mittlerischen Vikariat (das Christus allein zukommt), sondern in gliedhafter Stellvertretung, welche die einzigartige Position Marias ausmacht. Diese Stellung Marias, die in dem stark beachteten Werk über »Die Magd des Herrn« grundgelegt (1947) und danach u. a. in »Unus Mediator« vertieft wurde, besagte, entgegen der physisch-instrumentalen Mitwirkung Marias an der Erlösung und eines Mitverdienstes (als *meritum de congruo*), ein Wirken in rezeptiver Kausalität innerhalb eines Bundes und einer Erlösungsordnung, in der die Repräsentation der Menschheit bei der Entgegnung des Heiles beim Kreuzesgeschehen genau so in Kraft trat wie bei der Empfängnis des Erlösers. Gegen diesen (nicht zuletzt bei Thomas v. Aquin vorgebildeten) Neuentwurf erhoben sich nicht wenige Gegenstimmen, die u. a. auf Monophysitismus (mit Bezug auf das Ja-Wort Christi) und auf Aushöhlung des Gedankens vom Mittlertum Marias lauteten. Es handelte sich jedoch um Einwände, die dem neuen heilsgeschichtlich-eklesiologischen wie auch dem (für das Apostolat bedeutsamen) personologischen Aspekt aufgrund der herrschenden aktiv-effizienten Corredemptrix-Vorstellung kein Verständnis entgegenzubringen vermochten.

Der Verf. handelt das zentrale mariologische Konzept Kösters, das dieser danach zu einem »mariologischen Systemgedanken« ausbaute, verhältnismäßig gerafft unter dem Thema »die schwierigen Punkte in der Mariologie von Heinrich Maria Köster« (S. 171–202) ab, um so dem Apostolatsgedanken seine beherrschende Stellung in der Abhandlung zu belassen. Er wird danach im dritten Teil des Werkes unter Berufung auf Köster auf die Pastoral und die Missionsarbeit in Lateinamerika angewendet. Das entspricht dem in die drei Bereiche gegliederten Plan der Arbeit, der hier sehr verständlich ausgearbeitet wurde. Im Hinblick auf die spezifisch mariologische Bedeutung des Neuansatzes Kösters läßt sich allerdings das Desiderat nach einer gänzlich eigenständigen und noch umfanglicheren Bearbeitung der marianischen Theologie Kösters vertreten. *Leo Scheffczyk, München*

De Villalmonste, Alejandro: Cristianismo sin pecado original, Ediciones Naturaleza y Gracia: Salamanca 1999, 396 S., ISBN 84-605-9112-3.

Alejandro de Villalmonste (*1921), spanischer Kapuzinerpater und emeritierter Dogmatikprofessor, ist seit über 30 Jahren bemüht, den christlichen Glauben von allen Spuren zu säubern, die mit paradisiischem Urstand, Sündenfall und Erbsünde zu-

sammenhängen. Das vorliegende, bereits 1978 angekündigte Werk zieht eine Quintessenz aus den schon bekannten Veröffentlichungen und möchte ein »Christentum frei von jeder Makel der Erbsünde« (S. 9) entwerfen, eingedenk einer Anregung von Herberg Haag: mit der Ausradierung der Erbsündenlehre »ist nicht nur ein Kapitel unserer Katechismen neu zu schreiben, sondern der ganze Katechismus« (Geleitwort zu U. Baumann, Erbsünde? Freiburg i. Br. 1970, 7; vgl. Villalmonste, S. 6. 10f). Der Gedanke des mittlerweile verstorbenen Schweizer Alttestamentlers zeigt immerhin, wie innig die Lehre von Paradies und Sündenfall mit der gesamten Heilsgeschichte und systematischen Glaubenslehre zusammenhängt. Diese innige Verknüpfung zeigt sich – ungewollt – auch in dem systematischen Vorschlag Villalmonstes, der sich mit seinen inneren Widersprüchen selbst *ad absurdum* führt. Im Unterschied zum österlichen Exsultet, wonach die Schuld Adams die Größe des Erlösers offenbart, meint der spanische Kapuziner, die Erbsünde verdunkele das Geheimnis Christi (S. 12).

Das Buch gliedert sich in 17 Kapitel, deren zentrale Thesen der Fachwelt längst vertraut sind (vgl. schon die Übersicht von H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts, Regensburg 1983, 211f). Neu ist freilich die breitere Aufgliederung der Thematik. Bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas wird kurz eingegangen auf die biblische Begründung (S. 48–65), auf die Dogmengeschichte vor dem Tridentinum (S. 67–80) und auf das Konzil von Trient (S. 81–99). Villalmonste stellt die Erbsünde als »Theologoumenon« dar, von dem nur die Absicht zu retten sei, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen herauszustellen, die nach Ansicht unseres Autors in der Geschöpflichkeit besteht. Breit herausgehoben wird die Lieblingsthese des »spanischen Herbert Haag«, alle Menschen würden, wie Maria, im Stande der heiligmenschenden Gnade in die Welt eintreten (S. 115–135). Angewandt wird die Ausradierung der Erbsünde auf die verschiedenen Bereiche der Glaubenslehre (S. 163–195) und der christlichen Moral (S. 197–219). Nachgegangen wird sodann unter anderem den Auswirkungen der Erbsündenlehre in der westlichen Kultur (S. 253–273) sowie im sozialen und politischen Denken (S. 275–290). Kurz zusammengefaßt wird das Verdikt gegen die Erbsünde in einigen Thesen, die entgegen ihrem Wortlaut im Titel als »offene Fragen« benannt werden (S. 349–353). Abgeschlossen wird das Werk durch eine Erklärung von Fachbegriffen, eine Bibliographie, ein Verzeichnis der Bibelzitate und ein Personenregister.

Die Fülle des Materials eignet sich durchaus

auch für eine Lektüre, die das Dargebotene entgegen der Absicht des Verfassers »gegen den Strich bürstet«. Deutlich wird die innige Verquickung der Protologie mit allen Bereichen der christlichen Lehre. Um den Rahmen einer Rezension nicht zu sprengen, seien für eine kritische Wertung paradigmatisch zwei Themen herausgegriffen: die Bedeutung der griechischen Erbsündenlehre und die Kompatibilität des Vorschlags Villalmontes mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens.

Im Kielwasser von Julius Gross, dessen vierbändige Geschichte der Erbsündenlehre (1960–1972) von einem rationalistischen Standpunkt aus den hl. Augustinus als »Erfinder« der Erbsünde brandmarkt, befindet sich auch der spanische Kapuziner (S. 73–76). Dogmengeschichtliche Details werden dabei galant übergangen: die Studie des italienischen Historikers P. F. Beatrice, dem ebenfalls die kirchliche Erbsündenlehre höchst unsympathisch ist, führt den Ursprung der Erbsündenlehre auf den »Enkratismus« des zweiten Jahrhunderts zurück, »entlastet« also Augustinus; Villalmonde nennt zwar Beatrice in einer Fußnote (S. 73, Anm. 39), läßt sich aber nicht von einer anderen Fassung der Dogmengeschichte beunruhigen. Bei einer näheren Untersuchung würde der Theologe vielleicht sogar auf den Modernisten J. Turmel stoßen, der die kirchliche Erbsündenlehre auf eine markionitische Interpolation der Paulusbrieve zurückführt – eine These, die heute niemand mehr ernst nimmt. Villalmonde bestreitet seine Ausführungen über »das Thema der Erbsündenlehre außerhalb der augustianischen Tradition« mit vier Seiten, die in den Fußnoten ohne die einschlägige Fachliteratur auskommen (S. 69–73). Für die Jahrhunderte vor Augustinus wird schlichtweg behauptet: für die Unmöglichkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen, würden die Kirchenväter »niemals auf die angeborene Verderbnis der menschlichen Natur verweisen, so wie sie die Theorie der Erbsünde vorstellt« (S. 69). Angesichts einer solchen Behauptung bleibt dem Rezensenten, dessen Habilitationsschrift die griechische Erbsündenlehre und deren systematische Auswertung betrifft, schlichtweg die Spucke weg. Man lese beispielsweise die bekannte Osterpredigt des Melito von Sardes aus dem zweiten Jahrhundert, die das Unheil und den Mangel des göttlichen Lebens als »Erbe der Söhne Adam« beschreibt (vgl. M. Hauke, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier, Paderborn, 1993, 145–167). Frei von jeglichem Makel an störender Bibliographie ist ebenfalls (in den historischen Ausführungen über Augustinus: S. 73–76) die kurze Schilderung der »griechischen Väter«, welche die Notlage des

Menschen begründet sähen »im Verlust der Gabe der Unsterblichkeit (*Athanasia*)«. Unter den kurz angedeuteten Beispielen befindet sich Maximus Confessor: er spreche »vom Erbe Adams: Verlust der Unsterblichkeit, aber nicht von einer Erbsünde (*pecado original originado*)« (S. 75). Abgesehen von der Spannung zu der vorausgehenden Behauptung, wonach die Verbindung zwischen Adamsünde und Erlösungsbedürftigkeit auf Augustinus zugespitzt wird, bemüht sich der Autor nicht um eine inhaltliche Analyse der griechischen Aussagen zum gefallenem Zustand. Für die griechischen Väter geht der Verlust des göttlichen Lebens auf die Sünde Adams zurück; der geistige Tod steht nun aber in inniger Verbindung mit ähnlichen Aussagen, die etwa die Abwendung von Gott, die »Entfremdung« von ihm und den Verlust einer besonderen Gottähnlichkeit auf die Ursünde zurückführen. Hier eine inhaltliche Entsprechung zu dem Zustand zu sehen, den Augustinus »Tod der Seele« nennt, liegt durchaus nahe. Aber diese Verbindung widerspricht wohl der ideologischen Manie, für die unbequeme Erbsünde einen »Sündenbock« verantwortlich zu machen: Paulus, Markion, die Enkratiten oder eben (wie in diesem Fall) Augustinus.

Im Jubiläumjahr des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis Mariens ist zweifellos bemerkenswert, was der spanische Theologe zum Verhältnis zwischen dem Mariendogma und seiner Neuformulierung der christlichen Wahrheit ausführt (S. 79, 129–132, 158–160, 178f). Nach Villalmonde kommt jeder Mensch immer schon frei von jeglichem Makel der Erbsünde auf die Welt, ausgestattet mit der heiligmachenden Gnade (S. 115–135; S. 130: »*todo hombre, al llegar a la existencia, se encuentra en estado de Gracia y amistad con Dios, inmune de toda mancha del PO*«). Begründet ist diese Auffassung in einem sogenannten »Christozentrismus«, der die gesamte Menschheit immer schon in die Prädestination einschließt. Der Übergang vom »Paradies« zum »Sündenfall« geschieht dann durch die persönliche Sünde. Die Unbefleckte Empfängnis ist nach Villalmonde von jedem Hinweis auf die Erbsünde makellos zu säubern und zu deuten als herausragende Heiligkeit von Anfang an. Eine solche Heiligkeit, wenn auch in geringerem Ausmaße, komme aber allen menschlichen Wesen zu von ihrem Lebensursprung her: es gelte darum, den systematischen Schritt zu vollziehen vom marianischen Immaculatismus zum »inmaculatio universal« (S. 79). Diese Deutung widerspricht freilich bereits der Formulierung des marianischen Dogmas, in der von einem »Privileg« die Rede ist (vgl. DH 2803); wenn die ursprunghafte Heiligkeit allen Angehörigen der menschlichen Rasse zuteil wird, handelt es sich zweifellos nicht

mehr um ein Privileg oder (anders ausgedrückt) um eine besondere Gabe zum Dienst an der Erlösung der gesamten Menschheit. Wenn die universale Erlösungsbedürftigkeit nur an die persönliche Sünde gebunden wird, so stellt sich außerdem die Frage nach der Güte der Schöpfung und der Güte Gottes: wenn der Mensch aufgrund seines Menschseins unausweichlich sündigt, so fällt der Grund für diese »Fehlkonstruktion« auf Gott zurück. In der Tat führt Villalmonde die Erlösungsbedürftigkeit auf das Geschöpfsein zurück (S. 151: »La impotencia soteriológica ... radica en *ser creatural*, finito visto en su referencia al Infinito, a cuya participación ha sido llamado gratuitamente«). Die Anklage gegen Augustinus führt darum zurück zum Manichäismus, den der *doctor gratiae* überwinden konnte durch den Blick auf die Heilsgeschichte, die vom paradiesischen Urstand und vom Sündenfall aus zuläuft auf die Erlösung durch Jesus Christus, den neuen Adam, dem Maria als neue Eva zur Seite steht.

Neben den theologischen Mängeln »glänzt« das rezensierte Werk auch durch eine Fülle von formalen Unzulänglichkeiten. Karl Rahner, der zweimal kurz erwähnt wird, erscheint etwa im Personenverzeichnis als »Rahaner, J.« (S. 378). Die meist genannte Persönlichkeit im Namenverzeichnis ist (vor Augustinus und Villalmonde) übrigens »Adam« (S. 375), obwohl der spanische Kapuziner die geschichtliche Existenz der Stammeltern energisch in Abrede stellt. Das besprochene Werk hat wohl ein wichtiges Verdienst: der Versuch, ein »Christentum ohne Erbsünde« zu erstellen, führt zu einem derartigen Fiasko, daß aus den Trümmern des Absturzes die »adamitische Theologie« der biblischen und kirchlichen Überlieferung als strahlender Sieger emporsteigt.

Manfred Hauke, Lugano

Garuti, Adriano O.F.M.: Saggi di Ecumenismo, Edizioni Antonianum, Rom 2003, 177 S., ISBN 88-7257-055-7, 17,50 Euro.

Wie Vf. im Vorwort bemerkt, gelten als Haupthindernisse im kath.-orth. Dialog der Primat und der Uniatismus, wobei letzterer oft als Vorwand herhalten muss, die Fragen nicht energisch anzugehen. Das vorgelegte Werk bietet vier Einzelartikel zu ökumenischen Fragen.

Vom »Uniatismus als ökumenisches Problem« (L'Uniatismo come problema ecumenico), S. 15-118, handelt der erste Beitrag. Gegen den Uniatismus, eine oft abschätzig gebrauchte Titulierung, wird orthodoxerseits eingewandt, er sei überflüssig, weil nicht heilsnotwendig, Zeichen ungeklärter

Identität, nicht mehr Modell der Einheit; die Unierten sollten sich entweder ganz der lateinischen Kirche einverleiben oder der Orthodoxie. Ursprung und Entwicklung des Uniatismus werden zunächst in einem gedrängten und interessanten geschichtlichen Durchblick aufgezeigt: Nach dem Schisma von 1054 wurde die Trennung verschärft durch den wachsenden westlichen Zentralismus seit der Gregorianischen Reform (Investiturstreit), dann durch die Gewalttätigkeiten während der Kreuzzüge (lat. Patriarchat in Konstantinopel, Einsetzung lat. Patriarchen in Antiochien und Jerusalem); andererseits förderten die Konzilien von Lyon und Florenz und die Anerkennung der Möglichkeit, dass Angehörige verschiedener Riten einem einzigen Bischof unterstehen, die Chancen der Wiedervereinigung. Doch die heftige Ablehnung der auf Florenz mehr aus politischen als aus theologischen Motiven erreichten Einigung kann eher als 1054 als Vollzug des Schismas betrachtet werden, gerade wegen der breiten, bewussten und energischen Verwerfung der Einigung. Ebenso verschärfte der Westen die Spannung: Während bisher auch im Westen ein Bischof des orientalischen Ritus Jurisdiktion besitzen konnte, hob dies Pius IV. 1564 auf. Die Einstellung von Florenz wurde aufgegeben: In Rom wurde ein Kolleg zur Heranbildung unierter Kleriker gegründet. Alle nicht mit Rom Verbundenen (ob Heiden oder Orthodoxe) wurden gleichgestellt.

Diese verschiedenen Tendenzen führten zur Union von Brest (1596); dieser Uniatismus in der Ukraine führte zu Unionen bei Rumänen, Ruthenen, Melkiten, Armenier und Syrern. Die Zeit der Latinisierung bzw. der Abwehr dauerte bis Leo XIII., der in einer Enzyklika zum ersten Mal die Gültigkeit der orthodoxen Sakramente, die reiche Vielfalt in der Einheit, die Privilegien der Patriarchen und die liturgischen Riten anerkannte. Am Ziel: eine Herde und ein Hirte, wurde aber klar festgehalten, ebenso von den folgenden Päpsten. Der Unionismus löste den nach Trient praktizierten Uniatismus ab.

Die Beziehung über »offizielle Kontakte« wurde durch das Zweite Vatikanum mit einer geänderten Ekklesiologie abgelöst: Einmal kam man den Orthodoxen einen Schritt in der Anerkennung ihrer Traditionen entgegen, zum anderen erkannte das Konzil den katholischen Orientalen die gleiche Würde wie der lateinischen Kirche zu. In den folgenden, seit 1980 häufigeren Dialogtreffen zwischen Orthodoxen und Katholiken erwies sich die Existenz der unierten Kirche als wesentlicher Streitpunkt; die Orthodoxen warfen den Katholiken Proselytismus und soteriologischen Exklusivismus vor und betonten ihre Gleichberechtigung als Schwesterkirche; nach dem Niedergang des Kom-