

Katholische Ekklesiologie und das Menschheitsgeschick

Das Abel-Motiv und dessen vermeintliche Gefahr für die kirchliche Lehre

von Florian Klug

Die *tria-vincula*-Lehre Bellarmins war oftmals der Ausgangspunkt für eine reduktionistische Sicht auf die katholische Kirche mit Überbetonung ihrer institutionellen Sichtbarkeit. Bellarmin selbst greift auf das Motiv der *ecclesia ab Abel* zurück, um Graubereiche der Zugehörigkeit anzuzeigen. Die Grundlagen für die Anwendung des Abel-Motivs wurden von Augustinus geschaffen, als er in der Konfrontation mit heterodoxen Gruppen um eine angemessene Ekklesiologie rang. Statt das Abel-Motiv auf eine definitive Bedeutung festzulegen, benutzt Augustinus dasselbe in topischer Weise, um im Hinblick auf den jeweiligen Diskussionspartner die eigene Argumentation zu entwickeln. Dadurch legt Augustinus die entscheidende Grundlage für die nachfolgende Rezeption des Abel-Motivs in jener konzeptionellen Pluralität, die über das Mittelalter in die Frühe Neuzeit reicht. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfährt das Motiv eine Wiederentdeckung und findet seinen Weg über Yves Congar in den Text *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils.

1. Einleitung¹

Wen umfasst die kirchliche Gemeinschaft, wenn Gott selbst der Schöpfer ist und in universaler Verbundenheit zu seiner Schöpfung steht? Statt auf die Notwendigkeit der Taufe, des expliziten Glaubensbekenntnisses und der Anerkennung der kirchlichen Hierarchie zu verweisen, geht das Zweite Vatikanum einen anderen Weg, indem nicht die Abgrenzung im Vordergrund steht, sondern die Zugehörigkeit der Kirche zur Menschheit.

Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanums bezieht sich zum einen auf die Schöpfungsdimension und zitiert zum anderen das Motiv von Abel als Erstem der Gerechten (vgl. LG 2; DH 4102), um der kirchlichen Universalität Ausdruck zu verleihen. Zwar gibt *Lumen gentium* diesem Universalitätsverständnis durch das Abel-Motiv ein biblisches Fundament, stellt die Kirche in eine heilsgeschichtliche Dynamik und verweist

¹ Der Artikel greift die Forschungsergebnisse von Yves Congar auf; vgl. *Yves Congar, Ecclesia ab Abel*, in: Marcel Reding (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, FS Karl Adam, Düsseldorf 1952, 79–108. Congars Artikel ist vor dem Zweiten Vatikanum erschienen und lässt von seiner Ausrichtung keine grundsätzliche Kritik der damaligen Ekklesiologie erkennen; vielmehr ist er ein Ausdruck dafür, wie die Quellen der Tradition neu gelesen wurden, um in Grundlagenforschung den Weg für das Zweite Vatikanum zu bereiten. Dieser Artikel möchte die Arbeit weiterführen, die Congar selbst grundgelegt hat, und auch die Zusammenhänge herausstellen, die Congars Mitarbeit am Zweiten Vatikanum betreffen.

zudem auf verschiedene Kirchenväter (Augustinus, Gregor der Große, Johannes von Damaskus), jedoch entfaltet die Kirchenkonstitution diese Skizze nicht weiter und geht über diese minimale Rahmung des Abel-Motivs nicht hinaus. Nicht zuletzt war die Idee der *ecclesia ab Abel* im Vorfeld des Zweiten Vatikanums umstritten, und insbesondere Sebastian Tromp sah dieses Motiv als gefährlich für die katholische Lehre an. So soll der Genealogie dieses Motivs im Westen nachgegangen und dessen Sinndimension für die katholische Ekklesiologie erhellt werden. Um aber die Frage der kirchlichen Universalität zu beantworten, ist ebenso der motivische Komplementärbegriff, die kirchliche Exklusivität, in den Blick zu nehmen.

Cyprian von Karthago führte das berühmte Diktum ein, dass es außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft kein Heil gebe (*„nulla salus extra ecclesiam“*).² Doch dieses Diktum ist von Cyprian nicht an Nicht-Christen gerichtet, sondern dient der innerkirchlichen Paränese, um in einer Situation von Verfolgung und Drangsal gemeinschaftliche Solidarität zu fordern.³ Diese Aussagerichtung von *nulla salus extra ecclesiam* änderte sich deutlich ab der Konstantinischen Wende und dem Wechsel des Christentums von einer Minderheitenreligion zur gesellschaftlich dominanten Religion: Nun galt, dass jeder, der sich gegenüber der Offenbarung Jesu Christi sträubt und nicht den christlichen Glauben annimmt, sich aktiv der Erlösungsmöglichkeit beraubt.⁴ Dadurch entwickelte sich in Konsequenz die Vorstellung von der Kirche als exklusiver Vermittlungsinstanz der Gnade bzw. der Gnadenmittel, die von der Spätantike bis in das Spätmittelalter fast uneingeschränkte Geltung besaß: Die Zugehörigkeit zu ihr und der Sakramentenempfang eröffnen Anteil am Heilsgeschick Christi und dadurch Erlösung.

Doch durch die Reformation und die prominente Anfrage, wie Rechtfertigung vor Gott möglich sei, wurde die katholische Ekklesiologie vor eine entscheidende Schwierigkeit gestellt: Wie lässt sich bestimmen, wer zur Gemeinschaft der Gerechten und damit zur Kirche gehört, wenn Rechtfertigung und Kirchenzugehörigkeit nicht streng aneinandergekoppelt sind? Auf diese Frage geht Robert Bellarmin ein und entwickelt seine Idee der *tria vincula*: Durch die Bande von geteiltem Glaubensbekenntnis, Sakramentenverständnis und kirchlicher Leitung kann eine kirchliche Zugehörigkeit eindeutig festgestellt werden.⁵ Diese Zugehörigkeitsbestimmung wird nachfolgend derart wirkmächtig, dass sie in das kirchliche Recht der katholischen Kirche aufgenommen wird und weiterhin gilt.⁶ Doch bei genauem Hinsehen ist die Ekklesiologie Bellarmins weit komplexer, als dass sie auf die *tria-vincula*-

² Vgl. Cyprian von Karthago, Briefe. Aus dem Lateinischen übersetzt von Julius Bär (BKV 60), München 1928, 352 (72,21): „Wenn aber dem Ketzer selbst die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses und des Blutes nicht zum Heil verhelfen kann, weil es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, wieviel weniger wird es ihm dann nützen, wenn er im Verborgenen und in einer Räuberhöhle sich mit unechtem Wasser hat begießen und beflecken lassen und so, statt die alten Sünden abzulegen, vielmehr noch neue und größere auf sich geladen hat!“

³ Vgl. Joyce E. Salisbury, ‚The Bond of a Common Mind‘. A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine, in: Journal of Religious History 13/3 (1985) 235–247, hier 239 f.; vgl. Jan-Heiner Tück, *Extra ecclesiam nulla salus*. Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale, in: ders. (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012, 242–267, hier 246.

⁴ Vgl. Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church. Tracing the History of the Catholic Response*, Eugene 1992, 22–24.

⁵ Vgl. Robert Bellarmin, *De Conciliis*, in: Ders., *Opera Omnia*, Bd. 2, Paris 1870, 317–318 (lib. 2, cap. 3).

⁶ Vgl. CIC/1983, can. 205.

Lehre reduziert werden könnte. Ein entscheidender Punkt stellt bei Bellarmin die Erwähnung Abels als des Ersten unter den Gerechten dar.

2. Das Abel-Motiv bei Bellarmin und Tromp

Das apologetische und kontroverstheologische Anliegen Robert Bellarmins bestand nicht darin, eine differenzierte Auseinandersetzung mit den protestantischen Ekklesiologien zu verfassen. Er geht von einem gegenreformatorischen Impuls aus, sammelt z. B. in der Schrift *De controversiis* reformatorische Ideen und widerlegt diese, um den nachfolgenden katholischen Theologen eine Waffenkammer (*armamentario*) bereitzustellen.⁷ Bellarmin möchte der protestantischen Gefahr einer vermeintlichen Zergliederung der Kirche in eine uneigentliche, unsichtbare Gnadengemeinschaft und eine äußerlich sichtbare, aber uneigentliche Kirche in institutioneller Gestalt entgegentreten und eine Verdopplung der Kirche bekämpfen.⁸

Sein ekklesiologisches Denken beruht auf einer inkarnatorischen Logik, die (in chalzedonischer Manier von Unterscheidbarkeit und Untrennbarkeit) die sichtbare, menschliche Seite Jesu Christi mit der göttlichen Seite in Unsichtbarkeit zusammendenkt: Durch die Inkarnation verbinden sich in Jesus Christus die menschliche und die göttliche Natur in der hypostatischen Union. Bellarmin überträgt diese Doppelnatur in analoger Weise auf die Kirche als Leib Christi: So kann die Sichtbarkeit der Kirche der menschlichen Natur und Körperlichkeit zugeordnet werden, während die göttliche Natur den Körper gnadenhaft durchwirkt und beseelt. Jedoch besitzt der Mensch selbst keine Definitionsgewalt über die göttliche Seite der Kirche, weswegen Bellarmin auch keine Aussagen darüber trifft, wo die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt. Stattdessen stellen die *tria vincula* eine Minimalbestimmung der Zugehörigkeit zum sichtbaren Teil der Kirche dar.⁹ Durch die Minimalbestimmung der *tria vincula* kann eine Ungewissheit über die Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft überwunden werden, die Bellarmin als Gefahr eines protestantischen Kirchenverständnisses sieht. Statt in Ungewissheit zu leben, ermöglichen diese Bande eine sichere Auskunft über die Zugehörigkeit zum Leib Christi, der die unsichtbare Gnadengemeinschaft in Sichtbarkeit der menschlichen Natur darstellt: Somit nimmt die Kirche in ihrer institutionellen Form die Funktion eines externen Garanten für die ansonsten unsichere Zugehörigkeit ein. Die katholische Kirche verfügt durch die inkarnatorische Grundlage, um die Zugehörigkeitsfrage eindeutig bestimmen zu können; dadurch präsentiert sie sich auch in Mangelfreiheit als *societas perfecta*.¹⁰ In Konsequenz greift Bellarmin das Sakramentenverständnis Trients auf und entfaltet es ekklesiologisch: Durch das sakramentale Handeln der Kirche wird auf sichtbare Weise die unsichtbare Gnade vermittelt, statt

⁷ Vgl. Robert Bellarmin, *De controversiis*, in: Ders., *Opera Omnia*, Bd. 1, Paris 1870, 50 (praefatio ad lectorem); vgl. Thomas Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn 1999, 71–74.

⁸ Vgl. Bellarmin, *De Conciliis* (wie Anm. 5), 317 (lib. 3, cap. 2).

⁹ Vgl. ebd., 317–318 (lib. 3, cap. 2).

¹⁰ Vgl. Dietrich, *Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin* (wie Anm. 7), 165.

den Empfang der Gnade auf der Individualebene rein innerlich und unsichtbar zu verstehen.¹¹

Doch statt ein streng binäres Innen-Außen-Verhältnis in Bezug auf die kirchliche Zugehörigkeit zu vertreten, lässt Bellarmin relative Unschärfen in seinem ekklesiologischen Denken zu: Eine maßgebliche Unschärfe wird mit dem Abel-Motiv markiert. Statt der binären Grenzziehung zwischen Zugehörigkeit oder Ausschluss zeigen z. B. die Katechumenen mit ihrem Wunsch, durch die Taufe der Kirche anzugehören (*votum ecclesiae explicitum*), einen Graubereich der Zugehörigkeit an: Sie sind zwar keine sichtbaren und definitiven Glieder am Leib Christi, aber dennoch haben sie bereits Zugang zum Heil und gehören (wie die Exkommunizierten) der Kirche *de anima* an.¹² Dies markiert Bellarmin im Rückgriff auf Abel als Erstem unter den Glaubenden. Dadurch kann Bellarmin anzeigen, dass die Kirche seit dem Anfang der Menschheit besteht (wenn auch nicht in sichtbarer und expliziter Weise) und die Katechumenen eine Hinordnung auf das Heil haben, die der Stellung Abels analog ist.¹³ Jedoch verfolgt Bellarmin mit seiner Ausführung ein kontroverstheologisches Anliegen, weswegen er das Abel-Motiv nicht weiter erläutert, sondern es bei der schlichten motivischen Anführung belässt. Für die folgenden Jahrhunderte wird Bellarmins kontroverstheologische Ekklesiologie zum paradigmatischen Rahmen, so dass sich (bis auf die Tübinger Schule) kaum ekklesiologische Abweichungen einstellten. Seine Ekklesiologie erhält quasi kanonischen Status und wird für die nachfolgenden Ekklesiologien derart bedeutsam, dass Bellarmin 1930 zum Heiligen und 1931 zum Kirchlehrer ernannt wurde.¹⁴ Im Anschluss an diesen formellen Höhepunkt in der Wertschätzung Bellarmins als Person wurde 1942 der lehramtliche Schlussstein in der Bellarmin-Rezeption mit *Mystici Corporis*¹⁵ gesetzt,¹⁶ indem die Sichtbarkeit der Kirche zum Kernbestand des Katholischen erklärt wurde.

Die Brückenfigur, die die Theologie Bellarmins mit dem 20. Jahrhundert in Beziehung setzt, ist Sebastian Tromp. Dessen Theologie ist nicht nur von Bellarmin und dessen apologetischer Ausrichtung (Stellung des Papstes, Sichtbarkeit und Mangelfreiheit der Kirche) beeinflusst. Es ist ebenso anzunehmen, dass Tromp nicht nur für die theologische Ausrichtung von *Mystici Corporis* verantwortlich ist,¹⁷ sondern Tromp auch die Schlüsselfigur für

¹¹ Vgl. DH 1606–1608; vgl. Dietrich, Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (wie Anm. 7), 481.

¹² Vgl. Dietrich, Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (wie Anm. 7), 478–489. Einschränkend ist jedoch anzumerken, dass die Argumentation Bellarmins rein die Gegenwart im Blick hat. Auch wenn Bellarmin AT und NT in Kontinuität zueinander sieht, versteht er die Juden als vom Heil ausgeschlossen, weil ihnen das explizite *votum ecclesiae* fehlt; vgl. Bellarmin, De conciliis (wie Anm. 5), 319 (lib. 3, cap. 3).

¹³ Vgl. Bellarmin, De conciliis (wie Anm. 5), 319 (lib. 3, cap. 3): „Alia igitur quaerenda solutio est. Melchior Canus ait, Catechumenos posse salvari, quia etsi non sunt de Ecclesia, quae proprie dicitur Christiana, sunt tamen de Ecclesia, quae comprehendit omnes fideles ab Abel usque ad mundi consummationem. At non videtur satisfacere. Nam post Christi adventum nulla est vera Ecclesia, nisi illa quae proprie dicitur Christiana; si ergo Catechumeni de ista non sunt, de nulla sunt. Respondeo igitur, quod dicitur, extra Ecclesiam neminem salvari, intelligi debere de iis, qui neque re ipsa, nec desiderio sunt de Ecclesia, sicut de Baptismo communiter loquuntur Theologi. Quoniam autem Catechumeni si non re, saltem voto sunt in Ecclesia, ideo salvari possunt.“

¹⁴ Vgl. Thomas Dietrich, Art. Bellarmin, in: LThK³ 2 (1998) 189–191, hier 190.

¹⁵ Vgl. DH 3802–3806.

¹⁶ Vgl. Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Dettelbach 2009, 412–413.

¹⁷ Vgl. Susan K. Wood, Art. Ecclesiology, in: Thomas Worcester (Hg.), The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits, Cambridge 2017, 259–260, hier 260.

die anhaltende Rezeption Bellarmins im 20. Jahrhundert darstellt.¹⁸ Zudem ist die Rolle Tromps für das Zweite Vatikanum nicht unbedeutend: Tromp leitet die Vorbereitungskommission und war der intellektuelle Vater für das später verworfene Kirchenschema, das gedanklich noch im 19. Jahrhundert stand und auf eine Fortführung des Ersten Vatikanums abzielte.¹⁹ Tromp erkennt das Irritationspotenzial der Idee der *ecclesia ab Abel* und markiert dieses Motiv als explizite Gefahr für die Lehre der katholischen Kirche in seinem ekklesiologischen Handbuch:²⁰ Durch das Motiv würde zum einen die Sichtbarkeit der Kirche als Institution relativiert und zum anderen erscheine die institutionelle Gestalt der Kirche in ihrer römisch-monarchischen Form als zufällig.²¹ Stattdessen verweist Tromp darauf, dass die Kirche unmittelbar auf den Willen Gottes in ihrer Gestalt zurückgeht. Tromp ist entscheidend um die Exklusivität der römischen Kirche in ihrer sichtbaren Verfasstheit (als *societas perfecta*) besorgt und sieht dementsprechend Graubereiche der göttlichen Gnadenwirkung außerhalb der sichtbaren Institution als gefährliche Relativierungen an. Dies ist wahrscheinlich ebenfalls der Grund, warum Tromp das Abel-Motiv nur als Randnotiz erwähnt und nicht weiter auf das Motiv der *ecclesia ab Abel* eingeht.

Die ekklesiologische Ansicht Tromps konnte jedoch trotz seiner anhaltenden Versuche um Einflussnahme keine Mehrheit auf dem Zweiten Vatikanum gewinnen, stattdessen verweist *Lumen gentium* an äußerst prominenter Stelle auf das Abel-Motiv und definiert es dadurch als lehramtlich kanonisch. Um aber das zitierte Motiv inhaltlich zu fassen, braucht es einen Blick in die Kirchen- und Dogmengeschichte, um die Gründe zu verstehen, warum das Motiv keine Gefahr für den Glauben darstellt, sondern vielmehr eine Bereicherung für die katholische Ekklesiologie ist. Hierfür ist insbesondere auf Augustinus zu blicken, der die maßgebliche Grundlagenarbeit in ekklesiologischer Hinsicht geleistet hat. Zuvor soll aber jene Tradition thematisiert werden, die Augustinus als Grundlage dient.

¹⁸ Vgl. Thomas Marschler, Kernelemente der Leib-Christi-Ekklesiologie bei Sebastian Tromp, in: Matthias Remy; Saskia Wendel (Hg.), Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenzen einer umstrittenen Metapher (QD 288), Freiburg 2017, 110–142, hier 113.

¹⁹ Vgl. Marschler, Kernelemente (wie Anm. 18), 113; vgl. Wood, Art. Ecclesiology (wie Anm. 17), 260.

²⁰ Vgl. Sebastian Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, Bd. 1, Rom 1946, 127: „Conceptus Ecclesiae inde ab Abel, Ecclesiae universalis sensu Gregorii, seu Corpus Mystici considerati ut coetum constituit omnium Sanctorum, qui inde ab origine mundi usque ad eius exitum iustificantur fide Redemptoris, maximi momenti est, ut intellegatur evolutio totius ecclesiologiae. Apud haud paucos scholasticos ita videtur praeoccupasse animos, ut idea strictior Corporis Mystici, ut apud S. Paulum apparet, iam minorem occuparet locum. Non absque praeiudicio doctrinae. Nam primum unio Sanctorum res est invisibilis, et deinde ille qui modo Augustiano Ecclesiam inde ab Abel considerat ut quondam personam mysticam, numero eandem et sub Vetere et sub Nova Lege, quasi eo ipso pervenit, et organizationem Corporis Mystici a Christo volitam, consideret ut rem aliquam ipsi Ecclesiae quodammodo accidentalem.“

²¹ Vgl. Tromp, Corpus Christi I (wie Anm. 20), 127.

3. Die Genealogie des Abel-Motivs in seiner ekklesiologischen Dimension

3.1 Neues Testament

Die Rezeption des alttestamentlichen Abel-Motivs (vgl. Gen 4,1–12) setzt nicht erst mit der Patristik ein, sondern beginnt bereits im Neuen Testament: So entwirft der Hebräer-Brief eine Parallele zwischen Abel und Christus (vgl. Hebr 11,4; 12,24): Beide kommen als Unschuldige gewaltsam um, gelten aber vor Gott als gerecht und gottesfürchtig. Christus nimmt jedoch die deutlich höhere Position ein, da durch sein Geschick die Menschen endgültig mit Gott versöhnt sind (vgl. Hebr 10,1–18).

In den synoptischen Gerichtsworten (vgl. Mt 23,35; Lk 11,51) wird von einer kontinuierlichen Verfolgung der Gerechten Gottes berichtet, die mit Abel beginnt und diesen somit indirekt zu den Propheten zählt.²² Dadurch kann die gesamte Menschheitsgeschichte im Hinblick auf Israel heilsgeschichtlich eingefasst werden, die mit Christus ihren Höhe- und Wendepunkt findet.²³ Somit stellt das synoptische Gerichtswort eine zeitliche Klammer dar, die von Abel bis zu Jesus Christus reicht, aber das Schicksal Jesu als eine Epochenwende begreift und so das damalige Israel von der entstehenden Kirche trennt:²⁴ Für die synoptische Tradition – mit Q als eigentlicher Quelle für die motivische Einbindung Abels – besteht in der Person Jesu Christi das Schibboleth der Heilsfrage und deren Manifestation in der Heilsgemeinschaft der Kirche.²⁵

3.2 Ambrosius von Mailand

Diese Gegenüberstellung von Israel und christlicher Gemeinschaft findet auch bei Ambrosius von Mailand Anwendung, der in typologischer Weise das Judentum mit Kain identifiziert und Abel als Repräsentationsfigur für Christus und die Christen darstellt.²⁶ Ambrosius' Darstellung von Kain und Abel fußt auf den moraltheologischen Überlegungen von Philo von Alexandrien, der in den beiden Brüdern zwei Paradigmen der menschlichen Moral erkennt: Kain steht für moralische Verdorbenheit, während Abel das menschliche Leben in Tugendhaftigkeit repräsentiert.²⁷ Ambrosius modifiziert Philos typologische Allegorese derart, dass Kain und Abel nicht nur zwei diametral entgegengesetzte Menschengruppen darstellen, sondern auch für das damalige Judentum und die Kirche stehen. Dabei entwickelt Ambrosius keine differenzierten Überlegungen zu einem Gnadenverständnis

²² Vgl. Joachim Gnilka, Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 14,1–28,20 (HThK.NT 2), Freiburg 2000, 298–301.

²³ Vgl. ebd., 302–305.

²⁴ Vgl. Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54 (HThK.NT 6), Freiburg 2000, 326–328.

²⁵ Vgl. Schürmann, Lukasevangelium II (wie Anm. 24), 326, 334–337.

²⁶ Vgl. Ambrosius von Mailand, De Cain et Abel, 1/2/5 (PL 14,318): „Haec figura Synagogae et Ecclesiae in his duobus fratribus ante praecessit Cain et Abel. Per Cain parricidialis populus intelligitur Iudaeorum, qui Domini et auctoris sui et secundum Mariae virginis partum fratris, ut ita dicam, sanguinem persecutus est. Per Abel autem intelligitur Christianus adhaerens Deo, sicut et David ait: Mihi autem adhaerere Deo bonum est.“

²⁷ Vgl. Lisa A. Unterseher, The Mark of Cain and the Jews. Augustine's Theology of Jews and Judaism (Early Christian Studies 9), Piscataway 2009, 66–69.

oder gar eine eigenständige Ekklesiologie.²⁸ In recht eindeutiger Weise führt Ambrosius seine Ansicht vor Augen, dass im damaligen Judentum nicht das Heil gefunden werden kann, sondern die Kirche zum Heil notwendig ist.²⁹ Im Gegensatz zu schismatischen oder häretischen Gruppierungen innerhalb des Christentums, sieht Ambrosius im Judentum die eigentliche Gefahr und stellt es als *die* Gegengruppe zum Christentum dar, welche sich von Gott abgewandt habe und untreu geworden sei. In dieser exklusivistischen Lesart scheint es möglich, seine harsche anti-jüdische Polemik als eine rhetorische Strategie zu verstehen, um die Synagoge (als das verirrte Israel) zur Umkehr zu bewegen und in die Heilsgemeinschaft zurückzuführen.³⁰ Der bloße Hinweis, dass Ambrosius keine grundsätzlichen Überlegungen zur Ekklesiologie anstellt und in dieser Hinsicht auch nicht versucht hat, das Verhältnis der Kirche zum Judentum zu klären, soll in diesem Kontext als ausreichend gelten. Insgesamt nimmt Ambrosius in synchroner Perspektive eine exklusivistische Haltung gegenüber dem Judentum ein, während er in diachroner Hinsicht einen recht vagen Heilsoptimismus vertritt: So wird die endzeitliche Vollendung der Kirche alle Völker und ebenso auch die Synagoge umfassen.³¹

3.3 Augustinus

Mit dieser Kontextualisierung des ambrosischen Bezugs auf das Abel-Motiv kann die Vermutung entkräftet werden, dass Augustins Motiv von der *ecclesia ab Abel* oder *Abel iusto* von seinem Taufvater und dessen Theologie direkt abhängig ist: Seit seiner Bischofszeit zeigt sich bei Augustinus ein intellektuelles und existenzielles Ringen um die ekklesiologische Breite der Kirche in ihrer Katholizität, während die Zeit zuvor von Betrachtungen und Befragungen der eigenen Person bestimmt ist.³² Dazu geht er wiederholt auch auf das Abel-Motiv als argumentativen Topos ein und entwickelt je nach Diskussionspartner eine spezifische Applikation des Abel-Motivs, statt in uniformer oder gar systemisch-geschlossener Weise Ambrosius' Abel-Verständnis in binärer Lesart weiterzuführen. Um die Heilsbotschaft Jesu Christi nicht in exklusivistischer oder sektiererischer Weise auszulegen und dadurch in binäre Denkmuster zu fallen, bemüht sich Augustinus in seinen ekklesiologischen Auseinandersetzungen darum, die Heilsdimension Jesu Christi möglichst universal auszulegen und einer exklusivistischen Partikularität ein inklusives Verständnis von Katholizität entgegenzuhalten.³³ Diese Breite der Katholizität berücksichtigt Augustinus auch hinsichtlich seiner diskursiven Methodik: Statt auf eine standardisierte Argumentation mit fester Systematik zurückzugreifen, entwickelt er im diskursiven Ringen mit den jeweiligen Opponenten eine eigene Argumentation und kann dabei Abel als *topos* anführen: Das Abel-

²⁸ Vgl. ebd., 77 f.

²⁹ Vgl. Ernst Dassmann, Beobachtungen zur Ekklesiologie des Ambrosius von Mailand, in: Johannes Arnold; Rainer Brendt; Ralf M. W. Stammberger (Hg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, FS Hermann Josef Sieben, Paderborn 2004, 405–429, hier 414.

³⁰ Vgl. Ernst Dassmann, Ambrosius von Mailand. Leben und Werk, Stuttgart 2004, 187.

³¹ Vgl. ebd., 111 f.

³² Vgl. James K. Lee, Augustine and the Mystery of the Church, Minneapolis 2017, XX; vgl. Anthony Dupont, Keeping the Church in the Middle. Augustine of Hippo's Practical-Theoretical Ecclesiology, in: BETL 316 (2020) 71–93.

³³ Vgl. Augustinus, Ennarrationes in Psalmos, 62/2 (CSEL 39,79).

Motiv besitzt als *topos* keine feste Definition, vielmehr bedingt der argumentative Kontext die jeweilige Einbindung und Ausrichtung.³⁴

Die topische Anführung lässt sich bei Augustinus exemplarisch bei folgenden Diskurspartnern bzw. -feldern nachzeichnen: In *De civitate Dei* greift Augustinus u. a. auf das Abel-Motiv zurück, um seine Geschichtstheologie in zeitlicher und motivischer Linearität zu erläutern und dabei die heilsgeschichtliche Kontinuität am Beginn der Menschheit selbst beginnen zu lassen. Um sich gegen die Schuldzuweisung der paganen Bevölkerung Roms zu verteidigen, dass die Christen durch die Abkehr vom römischen Götterkult für dessen Untergang verantwortlich seien,³⁵ argumentiert Augustinus gegen ein zyklisch-mythisches Welt- und Zeitverständnis und setzt diesem Verständnis in biblischer Grundlegung eine lineare Geschichtstheologie entgegen:³⁶ Die Geschichte ist ein linearer Prozess, der von Gott initiiert, gesteuert und vollendet wird.³⁷ Innerhalb der Geschichte lassen sich zwar Phänomene erkennen und deuten, aber selten bis nie in ihrer Komplexität vollständig auflösen. In diese geschichtliche Entwicklung ist auch die Kirche (als *corpus permixtum*) eingefasst. Sie besitzt innergeschichtlich keinen vollendeten Status und ist daher nicht mit der *civitas Dei* identisch; gleichermaßen bringt diese heilsgeschichtliche Entwicklung es mit sich, dass die heidnische Philosophie nicht vollständig der *civitas terrena* zuzuordnen ist, sondern selbst Momente der Wahrheit enthält.

Augustinus greift für die Deutung von innergeschichtlichen Phänomenen zwar auf binäre Figuren (wie *civitas Dei* oder *terrena/diaboli* bzw. Abel oder Kain) zurück, aber er fordert eine eschatologische Perspektive zur Relativierung oder als Korrektiv ein: Dies wird z. B. an der Kirche deutlich, die zwar eine besondere Nähe oder größere Überschneidung mit der *civitas Dei* hat, aber selbst der Reinigung und Vollendung durch Gott bedarf und somit nicht in einer binären Logik verstanden werden darf.³⁸ Die Kirche ist eine dynamische Größe, die seit Abel (als erster Bürger der *civitas Dei*) besteht und auch seit Abels Tagen durch Kain und seine Nachfahren (als Bürger der *civitas terrena*) verfolgt wird.³⁹ Diese Komplexität und Dynamik verhindern geschichtstheologische wie spirituelle Dualismen wie auch die Annahme, dass die Kirche rein innerlich, jenseitig oder individualistisch zu verstehen sei: Die Kirche ist das pilgernde Volk Gottes, das von Abel angeführt und von Gott gnadenhaft begleitet wird. Gleichmaßen ist auch der Glaube Abels von heilsgeschichtlicher Offenheit bestimmt; so hofft Abel auf das Kommen Christi⁴⁰ und hat durch den Glauben bereits Anteil am Schicksal Christi und der eschatologischen Vollendung.⁴¹

Die Menschheit ist durch Adam aus der Gnadengemeinschaft gefallen, wobei Kain die Sünde Adams weitergetragen hat und diese sich umfassender manifestiert. Durch Abel

³⁴ Vgl. Oliver Primavesi, Art. Topik; Topos: I, in: HWPh 10 (1998) 1263–1269, hier 1266.

³⁵ Vgl. Johannes van Oort, Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities, Leiden 1991, 60 f.

³⁶ Vgl. Augustinus, De civitate Dei, XII/20 (PL 41,369–372).

³⁷ Vgl. ebd., XVIII/49–51 (PL 41,611–614).

³⁸ Vgl. ebd., XVIII/49 (PL 41,611–612).

³⁹ Vgl. ebd., XVIII/51 (PL 41,613–614); Vgl. van Oort, Jerusalem and Babylon (wie Anm. 35), 58.

⁴⁰ Vgl. Augustinus, De civitate Dei (wie Anm. 36), XV/18 (PL 41,461–462).

⁴¹ Vgl. ebd., XIX/20 (PL 41,648).

konnte die Menschheit jedoch wieder in die Nähe Gottes gelangen.⁴² Die Zugehörigkeit zur *civitas terrena*, wie im Falle Kains, ist jedoch kein definitiver Zustand auf dem Weg der geschichtlichen Pilgerschaft, die Sünde des irdischen Staats ist vielmehr nur eine Verfallsform und steht in dynamischer Weise der Umkehr und Buße offen.⁴³ Der göttliche Aufruf zu Umkehr und Buße gilt gleichermaßen der Kirche selbst, denn auch sie ist innergeschichtlich in beide Staaten verwoben. Ihre endgültige Lösung aus der *civitas terrena* wird erst in der eschatologischen Vollendung geschehen.⁴⁴

Die Konzeption von *De civitate Dei* richtet sich in dessen geschichtstheologischer Gesamtdarstellung an keine spezifisch adressierten Gesprächspartner. Augustinus wendet sich in seiner bischöflichen Sorge um die Einheit der Kirche auch an spezifische Gruppen und versucht, deren häretische oder schismatische Positionen zu entkräften und zu dekonstruieren. So versucht er in der Diskussion mit den Manichäern deren dualistische Ontologie und ethischen Rigorismus zu widerlegen.⁴⁵ Augustinus hegte in seiner Frühzeit selbst Affinitäten zum Manichäismus und gehörte auf seiner Suchbewegung nach der *beata vita* einem manichäischen Zirkel an, wobei die lokalen Manichäer und später der manichäische Bischof Faustus seine existenziellen und ontologischen Fragen nicht klären konnten.⁴⁶ Den Weg aus manichäischen Denkmustern konnte Augustinus von Ambrosius durch die allegorische Exegese lernen:⁴⁷ Statt einen dualistischen Verfallsmythos zu vertreten, der das menschliche Leben in körperlicher Gefangenheit versteht, entsprechende Askese vorschreibt und eine Erlösung von der Materialität – wie sie durch die Zeit des AT gekennzeichnet ist – verspricht, konnte Ambrosius durch die Allegorese die heilsgeschichtliche Linearität von AT zu NT demonstrieren: Statt dem Bösen einen ontologischen Status im Rahmen eines dualistischen Mythos einzuräumen, das dem Guten seit Ewigkeiten gegenübersteht, ist das Böse vielmehr als *privatio boni* zu verstehen: Es ist ein Abfall vom Guten und stellt eine Entfremdung von Gott, dem alleinigen Schöpfer, dar.⁴⁸ In seiner eigenen Kritik am Manichäismus führt Augustinus auch Abel motivisch an: Statt ein zyklisches Zeitverständnis und eine mythische Weltordnung zu vertreten, kann Augustinus mit Abel (als Figur und Person) die Linearität der Heilsgeschichte und die Lenkung des geschichtlichen Verlaufs durch die göttliche Hand demonstrieren.⁴⁹ Die Zugehörigkeit zu den Gerechten beginnt mit Abel und ist durch seinen Glauben und sein Opfer grundgelegt, was zudem die Zugehörigkeit ekklesiologisch qualifiziert.⁵⁰ Außerdem verweist der Tod Abels als

⁴² Vgl. ebd., XV/1 (PL 41,437–438), XV/7 (PL 41,443–445), XV/18 (PL 41,461–462).

⁴³ Vgl. ebd., XV/7 (PL 41,443–445).

⁴⁴ Vgl. ebd., XIV/26–28 (PL 41,434–436); vgl. Klaus Rosen, Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie, Darmstadt 2015, 169.

⁴⁵ Augustinus sieht die Manichäer nicht als eine eigene Religion an, sondern argumentiert gegen ihre Lehre als Häresie in der katholischen Kirche; vgl. Augustinus, Contra Faustum, 15/3 (CSEL 25,419–421). Die Manichäer verstehen sich selbst jedoch als eine eigenständige Religion und die besseren Christen; vgl. Christoph Marksches, Die Gnosis (bsr 2173), München 2001, 101 f.

⁴⁶ Vgl. Ernst Dassmann, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart – Berlin 1993, 17; vgl. Rosen, Augustinus (wie Anm. 44), 42 f.

⁴⁷ Vgl. Augustinus, Confessiones, V/25 (CCL 27,71 f.).

⁴⁸ Vgl. Dassmann, Augustinus (wie Anm. 46), 18.

⁴⁹ Vgl. Johannes Beumer, Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus, in: MThZ 3/2 (1952) 161–175, hier 166 f.

⁵⁰ Vgl. Augustinus, Contra Faustum (wie Anm. 45), 12/9 (CSEL 25,1,337 f.).

Unschuldigen bereits auf die kommende Heilstat Christi, der als Unschuldiger für die Menschen stirbt.⁵¹ Mit dem geschichtlichen Handeln Gottes und seiner Befreiung der Menschen aus der Macht der Sünde stellt Augustinus auch den Manichäern vor Augen, dass alleine Gott den Menschen Rechtfertigung schenkt: Statt den Elitismus der Manichäer zu unterstützen und deren asketische Praxis und dualistische Ontologie wertzuschätzen, pilgert die Kirche seit Abels Tagen als *corpus permixtum* der Vollendung entgegen.⁵²

Ebenfalls richtet sich Augustinus gegen den ekklesiologischen Elitismus und das Sektierertum der Donatisten in Nordafrika. Obwohl das Abel-Motiv (bisher) nur an einer Stelle in der Diskussion mit den Donatisten zugeordnet werden kann,⁵³ um die innergeschichtliche Dynamik der Schöpfung und insbesondere der Kirche aufzuzeigen, ist die Diskussion mit den Donatisten stark vom Zugriff auf dieses Motiv geprägt: Sie greifen häufig auf das Abel-Motiv selbst zurück, um ihren eigenen Verfolgungsstatus zu illustrieren.⁵⁴ Von ihrer eigenen Verfolgungserfahrung durch den römischen Staat her entwickeln die Donatisten ein Narrativ, das sie in direkte Kontinuität mit Abel, dem verfolgten Propheten, und den Makkabäern stellt und gegenüber den vom Glauben abgefallenen Scheinchristen (*simulacris* oder *traditores*) als die wahre Kirche (heiliger Rest oder *collecta*) ausweist.⁵⁵ In ihrer Identifikation mit dem biblischen Israel verstehen die Donatisten ihre Sünden- und Reinheitsvorstellung von Ps 140,5 (übersetzt nach LXX: „Das Öl des Sünders salbe nicht mein Haupt.“) in kollektiver Abgrenzung von anderen sündigen Gruppen. Zu diesen sündigen Gruppen gehören für die Donatisten auch die katholischen Gemeinden unter der Leitung von Augustinus als Nachfahren Kains, die sich durch eigene Sünden und Kontakt zu anderen sündigen Gruppen (körperlich) verunreinigt haben.⁵⁶ Dieses körperlich-kollektive Sünden- und Reinheitsverständnis der Donatisten stellt den eigentlichen Grund für ihre Absonderung dar; und nicht das magische Taufverständnis, wie es Optatus von Mileve ihnen vorwirft, oder die *superbia*, die Augustinus ins Spiel bringt.⁵⁷ Durch die kollektive Kollaboration mit dem römischen Staat haben sich die anderen christlichen Gruppen sündhaft korruptiert, verunreinigt und gehören nicht mehr dem heiligen Rest an. Stattdessen ist, wie an den Donatisten sichtbar, neben Orthodoxie und Orthopraxie die Verfolgung und das Martyrium ein Zeichen der wahren Kirchlichkeit.⁵⁸ In den folgenden Auseinander-

⁵¹ Vgl. ebd., 22/17 (CSEL 25,1,605).

⁵² Vgl. ebd., 12/31 (CSEL 25,1,359); vgl. Lee, Augustine and the Mystery (wie Anm. 32), 44–48.

⁵³ Vgl. Augustinus, Ennarrationes in Psalmos, 142/3 (CCL 40,2061).

⁵⁴ Vgl. Jesse A. Hoover, The Donatist Church in an Apocalyptic Age, Oxford 2008, 15, 80 f., 111, 187, 198; vgl. Adam Ployd, Augustine, the Trinity, and the Church. A Reading of the Anti-Donatist Sermons (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2015, 188.

⁵⁵ Vgl. Maureen A. Tilley, The Bible in Christian North Africa. The Donatist World, Minneapolis 1997, 125; vgl. Hoover, The Donatist Church (wie Anm. 54), 18.

⁵⁶ Vgl. Maureen A. Tilley, Sustaining Donatist Self-Identity. From the Church of the Martyrs to the Collecta of the Desert, in: Journal of Early Christian Studies 5/1 (1997) 21–35, hier 29 f.; vgl. dies., Bible in Christian North Africa (wie Anm. 55), 144–152.

⁵⁷ Vgl. Walter Simonis, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (Frankfurter Theologische Studien 5), Frankfurt am Main 1970, 48 f.

⁵⁸ Vgl. Maureen A. Tilley, Donatist Sermons, in: Anthony Dupont u. a. (Hg.), Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West (New history of the sermon 6), Leiden 2018, 373–402, hier 377.

setzungen zwischen den Katholiken und den Donatisten greifen sowohl die Katholiken als auch die donatistische Seite wiederholt zu massiver Gewalt, weswegen sich Augustinus genötigt sieht, im Anschluss an Lk 14,23 um staatliche Hilfe für den Schutz der Katholiken zu bitten: Der römische Staat soll die donatistischen Häretiker und Schismatiker in die Kirche zwingen (*coge intrare* bzw. *pelle intrare*).⁵⁹

Im Geschichtsverständnis der Donatisten steht das Eintreffen der endzeitlichen Vollendung unmittelbar bevor: In ihrer apokalyptischen Naherwartung gibt es daher keinen Raum für eine heilsgeschichtliche Reflexion oder eine dynamische Entwicklung der Kirche. Daher ist der eigentliche Kritikpunkt Augustins nicht das donatistische Taufverständnis, sondern ihre unterkomplexe Geschichtstheologie und statische Ekklesiologie: Die Donatisten wännen sich bereits in gegenwärtiger Kenntnis, wer zu den Gerechten nach dem endzeitlichen Gericht gehören wird. Stattdessen betont Augustinus den Donatisten gegenüber die Differenz der Kirche zwischen ihrer jetzigen Gestalt und ihrem Vollendungszustand.⁶⁰ Das Heilsereignis Christi bleibt in der donatistischen Geschichtsschau quasi unbeachtet, denn nach donatistischer Sicht lässt sich die Heilsgeschichte als ein Kontinuum verstehen, in dem Vergangenheit und Gegenwart ineinander fallen und in Identität zueinander stehen.⁶¹ Stattdessen betont Augustinus die kirchliche Dynamik, die sich von Abel bis zur eschatologischen Vollendung streckt.⁶² Ebenso ist nach Augustinus die Kirche keine elitäre Gruppe, sondern eine dynamische und inklusive Gemeinschaft, die zwar mit binären Motiven verstanden werden kann, aber für den Menschen selbst gibt es keine innergeschichtliche Einsicht, wer endgültig zu den Gerechten oder Sündern gehören wird. So ist die Kirche als Gemeinschaft wie auch der einzelne Gläubige der Umkehr und der Gnade bedürftig.⁶³ Insbesondere ist aber jeder Christ der liebenden Gemeinschaft untereinander und mit Gott bedürftig: „*extra ecclesiam nulla salus* because *extra ecclesiam nulla caritas*.“⁶⁴ Nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft mit Gott und untereinander kann es Gnade und Heil geben; wo diese Liebe durch Abkopplung oder Gewalt, wie im Falle Kains, nicht praktiziert wird, ist der eigentliche Ausschluss von der Kirche bereits vollzogen, wie es Augustinus den Donatisten vor Augen hält.

In der Diskussion mit den Pelagianern steht das Abel-Motiv nicht primär in seiner ekklesiologischen Dimension im Fokus. Diese Debatte führt Augustinus im eigentlichen nicht mit Pelagius, sondern mit Julian von Aeclanum: Julian wirft Augustinus vor, weiterhin manichäisches Gedankengut zu vertreten und dadurch ein Krypto-Manichäer zu sein, weil Augustinus eine sekundäre, aber grundsätzliche Verdorbenheit der menschlichen Natur durch den Sündenfall und dadurch Unfähigkeit zu eigenständigen guten Taten durch

⁵⁹ Vgl. *Augustinus*, *epistulae*, 93/5 (CSEL 34,2,449); vgl. *Arne Hogrefe*, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten* (Millenium-Studien 24), Berlin 2009, 107–152.

⁶⁰ Vgl. *Simonis*, *Ecclesia visibilis* (wie Anm. 57), 31.

⁶¹ Vgl. *Augustinus*, *Breviculus conlationis*, 3/10 (CCL 149A,277–278); vgl. *Tilley*, *Donatist Sermons* (wie Anm. 58), 395.

⁶² Vgl. *Augustinus*, *Ennarrationes in Psalmos* (wie Anm. 53), 142/3 (CCL 40,2061).

⁶³ Vgl. *Dupont*, *Keeping the Church in the Middle* (wie Anm. 32), 76.

⁶⁴ *Michael Root*, *Augustine on the Church*, in: C. C. Pecknold; Tarmo Toom (Hg), *T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, London 2013, 54–74, hier 64.

Adams Tat annimmt.⁶⁵ Julian begründet zum einen seine Position mit der Gerechtigkeit Gottes, so dass Gott die Tat Adams keinem weiteren Menschen schuldhaft zur Last legt. In diesem Zug kritisiert Julian auch Augustins Gottesbild: Augustinus glaube an einen Gott, der in Ungerechtigkeit, Willkür und Unverhältnismäßigkeit handelt. Entscheidend ist für Julian die Frage, inwiefern das Essen eines Apfels den Entzug der Gnade und die Übergabe an die Sterblichkeit rechtfertigen kann.⁶⁶ Zum anderen stützt Julian seine Position auf die biblische Schilderung von Kain und Abel: In Abels Verhalten wird deutlich, dass es keinen Zwang zur Sünde im Nachgang zu Adams Übertretung gibt. Abel nimmt eigenständig Abstand zu Adams Beispiel und handelt gottgefällig.⁶⁷ Die Freiheit des Menschen stammt aus der schöpferischen Güte Gottes und der Mensch – als Geschöpf – ist nicht in der Lage, aus eigener Kraft die Schöpfung Gottes derart zu entstellen, dass die menschliche Natur grundsätzlich verdorben wäre und die menschliche Freiheit verloren ginge. Als Ebenbild Gottes kann und darf der Mensch demnach auch sein eigenes Leben in Freiheit gestalten.⁶⁸

Daher gäbe es nach Julian auch keine Erbsünde. Vielmehr ist die Idee der Erbsünde eine häretische Neuerung (*novitas*) von Augustinus, die sich nicht mit der katholischen Tradition vereinbaren lasse.⁶⁹ Wie Pelagius versteht Julian die Gnade Gottes nicht als eine sekundäre Qualifizierung der menschlichen Natur, sondern als die dem Menschen stets zugesprochene Fähigkeit gute und gottgefällige Taten zu vollbringen.⁷⁰ Doch im Gegensatz zur Diskussion zwischen Augustinus und Pelagius stehen nicht asketische Praxis und Spiritualität im Fokus, sondern die Frage um die Freiheit des Menschen und die Auswirkungen der Sünde Adams werden als dezidiert theologische Fragen auf Ebene der Anthropologie und Gnadenlehre behandelt.⁷¹ Diese theoretische Ebene bringt es ebenfalls mit sich, dass Augustinus gegenüber Julian eine Fundamentalopposition im Gnaden- und Freiheitsverständnis vertritt: Augustinus sieht die menschliche Situation nach der Tat Adams derart charakterisiert, dass der Mensch vollkommen von der göttlichen Gnade abhängig ist und aus eigener Kraft keine gute Taten vollbringen kann. Axiomatischer Punkt der Argumentation Augustins ist die Heilstat Christi und die Rechtfertigung des Menschen durch das Kreuz. Das Faktum des Kreuzes wie die Taufe auf den Tod Christi sind Beweis für die Gnadenbedürftigkeit des Menschen vor Gott.⁷²

Alle Rechtfertigung geht von ihm aus und kulminiert im Kreuz, weswegen auch alle Geschichte auf ihn zuläuft. In dieser göttlichen Lenkung der Heilsgeschichte ist Abel in typologischer Hinsicht ein Vorläufer Christi, wobei jedoch das Faktum des Kreuzes zeigt, dass bei Abel noch keine volle Rechtfertigung gegeben war; auch Abel ist grundsätzlich

⁶⁵ Vgl. *Augustinus*, *Contra Iulian opus imperfectum*, 6/22 (CSEL 82,2,367–268).

⁶⁶ Vgl. ebd., 6/23 (CSEL 85,2,374).

⁶⁷ Vgl. ebd., 2/180–181 (CSEL 85,1,300).

⁶⁸ Vgl. *Mathijs Lamberigts*, *Julian of Aeclanum. A Plea for a Good Creator*, in: *Augustiniana* 38/1 (1998) 5–24, hier 8–14.

⁶⁹ Vgl. ders., *Augustine's Use of Tradition in the Controversy with Julian of Aeclanum*, in: *Augustiniana* 60/1 (2010) 11–61, hier 42.

⁷⁰ Vgl. *Augustinus*, *epistulae*, 179/3 (CSEL 44,692).

⁷¹ Vgl. *Mathijs Lamberigts*, *Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian on Aeclanum*, in: *Augustiniana* 52/2 (2002) 175–198, hier 193.

⁷² Vgl. *Augustinus*, *Contra Iulian libri sex*, 1/27 (PL 44,658–660).

von der Gnade Gottes abhängig.⁷³ Dass auch Abel von der Erbsünde betroffen ist, zeigt sich nach Augustinus u. a. in seiner Sterblichkeit, auch wenn Abels Tod fremdverursacht war.⁷⁴ Julian nimmt zwar auf das Kreuz Christi Bezug, jedoch sieht Julian in Christus das beste und erhabenste Beispiel für ein gottgefälliges Leben.⁷⁵ Julian vertritt zwar eine Inkarnationschristologie, jedoch erhält das Kreuz bei ihm keinen entscheidenden soteriologischen Wert: Denn wenn alleine durch das Kreuz Gnade und Rechtfertigung möglich wären, würde diese gnadentheologische Engführung zu enormen heilsgeschichtlichen Problemen führen: Die Beispiele von Gerechten, die ein gottgefälliges Leben vor der Inkarnation führten, sprechen für Julian eindeutig dafür, dass nicht erst durch das Kreuz ein gottgefälliges Leben möglich wurde. Und noch entscheidender für Julian zeigt sich im freien Willen des Menschen ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit – nämlich, dass Adams Tat keine erbsündliche Schuld mit sich bringt und der Mensch als Einzelner sich vor Gott verantworten kann.⁷⁶

Diese konträren gnaden- und freiheitstheoretischen Positionen ziehen auch ekklesiologische Konsequenzen nach sich, die nicht unerwähnt bleiben dürfen. Weil Julian von keiner Notwendigkeit einer sekundären Begnadigung des Menschen ausgeht, vertritt er ebenso keine Notwendigkeit des Sakramentenempfangs, um in den Bereich der Gnade zu gelangen und zur Gnadengemeinschaft zu gehören.⁷⁷ Die Rechtfertigung aufgrund individueller Taten bedingt ebenfalls, dass Julian keinen gesteigerten Wert auf eine institutionelle Zugehörigkeit zur Kirche legt. Dies führt jedoch dazu, dass der motivische Verweis auf Abel von Julians Seite keine Gruppendimension im Eigentlichen enthält. Rechtfertigung erfolgt für Julian auf individueller Ebene aufgrund der eigenen Taten; Aspekte der ekklesiologischen Solidarität oder kollektiven Gestalt des Leibes Christi kommen für Julian nicht als Frage auf.⁷⁸ Im Gegensatz zu Julian geht Augustinus von einer fundamentalen und kollektiven Gnadenbedürftigkeit des Menschen aus: So sieht Augustinus die Zugehörigkeit zur Kirche durch das Taufsakrament und weitere sakramentale Gnade als essentiell an, um zur Gemeinschaft der Gerechten gehören zu können, ohne jedoch auch hier eine letzte Sicherheit über die eigene Zugehörigkeit zu haben. Statt einen asketischen oder gnadentheologischen Elitismus zu vertreten, sind die Argumentationsbemühungen Augustins eher darauf hin angelegt, moderat zu sein und Extrempositionen zu vermeiden.⁷⁹ Dass Augustinus in der Diskussion mit Julian selbst eine gnadentheologisch problematische Position in Hinsicht auf

⁷³ Vgl. ders., *Contra Iulian imp.*, 2/54 (CSEL 85,1,202).

⁷⁴ Vgl. ebd., 2/68 (CSEL 85,1,409–411).

⁷⁵ Die Frage nach der soteriologischen Bedeutung wird damit zum eigentlichen, aber nur implizit behandelten Streitpunkt. Für Julian ist Christus im strengen Sinne kein Erlöser, weil der Mensch nicht der Erlösung bedarf. Christus ist Vorbild, Lehrer und Führer, aber nicht der Heilsbringer; vgl. *Philip L. Barclift*, In Controversy with Saint Augustine. Julian of Eclanum on the Nature of Sin, in: *Recherche de théologie ancienne et médiévale* 58 (1991) 5–20, hier 19.

⁷⁶ Vgl. *Augustinus*, *Contra Iulian imp.* (wie Anm. 73), 6/22 (CSEL 85,2,367–368).

⁷⁷ Vgl. ders., 2/26 (CSEL 85,1,180); vgl. *Josef Lössl*, Julian of Aeclanum on Pain, in: *Journal of Early Christian Studies* 10/2 (2002) 203–243, hier 227, 243.

⁷⁸ Vgl. *Nozomu Yamada*, Rhetorical, Political, and Ecclesiastical Perspectives of Augustine's and Julian of Eclanum's Theological Response in the Pelagian Controversy, in: *Scrinium* 14 (2018) 161–198, hier 186.

⁷⁹ Vgl. *Lee*, *Augustine and the Mystery* (wie Anm. 32), XXVI.

die Prädestinierten eingenommen hat,⁸⁰ mag der argumentativen und rhetorischen Zuspitzung zwischen Augustinus und Julian geschuldet sein – Augustinus fand in Julian einen mindestens intellektuell ebenbürtigen Gegner. Im Endeffekt konnte die Pattsituation zwischen Augustinus und Julian nur dadurch beendet werden, indem das Konzil von Karthago die pelagianische Position verurteilte und die augustinische Position für rechtgläubig erklärte.⁸¹

Blickt man von einer Metaebene auf die augustinische Verwendung des Abel-Motivs, zeigt sich, dass dieses sich gegen eine vereindeutigende, uniforme Inanspruchnahme sperrt und vielmehr eine Pluralität von ekklesiologischen Perspektiven ermöglicht. Augustinus stand vor vielfachen Anfragen und Gefährdungen des gemeinschaftlichen Zusammenhalts der Kirche in ihren vielfältigen Ausprägungen; auch wenn das Motiv nur als Marginalie die jeweiligen Diskussionen begleitet hat, konnte es in seiner topischen Anwendung zu eng gefasste ekklesiologische Standpunkte öffnen, um die Menschheitsgeschichte als Ganze und die kirchliche Gemeinschaft in Hinsicht auf Inklusion in den Blick zu nehmen. Über das Abel-Motiv konnte Augustinus v. a. elitistische und exklusivistische Positionen dekonstruieren.

Von dieser Darlegung erweist sich das Abel-Motiv in der augustinischen Verwendung keinesfalls als mögliche Gefahr für den katholischen Glauben, sondern es kann vielmehr der Katholizität in ihrer Universalität Rechnung tragen.⁸² Statt die Kirche auf eine definitive ekklesiologische Lesart festzulegen, ermöglicht es eine Pluralität von ekklesiologischen Perspektiven, die nicht in eine lose Unverbundenheit auseinanderfallen, sondern in motivischer Weise miteinander verwoben sind.

3.4 Das Abel-Motiv bis zum 20. Jahrhundert

Diese topische Grundlegung des Motivs bei Augustinus bedingt auch für die Folgezeit, dass das Motiv nicht in einer monolithischen Weise Verwendung fand, sondern eine vieltätige und dadurch langanhaltende Rezeption erfuhr: So griff im Frühmittelalter z. B. Gregor der Große auf das Motiv zurück, um in kontemplativer Weise Abel als Beispiel gelungener Lebensführung vorzustellen.⁸³ Im Hochmittelalter lassen sich innerhalb der scholastischen Theologie verschiedene Bezüge auf Abel als Ersten der Gerechten bei

⁸⁰ Zum Prädestinationsdenken Augustins, vgl. *Josef Lössl*, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo* (Supplements to Vigiliae Christianae 38), Leiden 1997.

⁸¹ Vgl. DH 222–230, insb. DH 225 f.

⁸² Vgl. *Dominik Schultheis*, *Die Katholizität der Kirche. Versuchung einer Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Systematischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum* (BDS 55), Würzburg 2015, 21–33.

⁸³ Vgl. *Gregor*, *moralia in Iob*, 20,75 (CCL 143A:1058 f.).

Thomas von Aquin,⁸⁴ Anselm von Havelberg,⁸⁵ Wilhelm von Auxerre⁸⁶ und Bonaventura⁸⁷ finden. Im Übergang von Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit greifen Jakob von Viterbo und Jan Hus mit jeweils sehr eigenständigen Bezugnahmen auf das Motiv zurück: Im Rückgriff auf Abel kann Jakob von Viterbo die zeitliche Universalität der geistlichen Herrschaft und ihre Überlegenheit gegenüber der weltlichen Gewalt darstellen, weil sich in Abels Opfer die erste priesterliche Tätigkeit finden lässt.⁸⁸ Jan Hus geht auf das Abel-Motiv in *De ecclesia* ein, um sein Kirchen- und Rechtfertigungsverständnis darzulegen, das von der sakramentalen Dimension der Kirche Abstand nimmt und dafür der praktischen Seite des Glaubens eine höhere Gewichtung zugesteht.⁸⁹ Einen extensiven Bezug wird das Abel-Motiv in der Genesis-Vorlesung Martin Luthers finden, um an Abel sein Rechtfertigungsverständnis im Gegensatz zu den ‚Papisten‘ zu demonstrieren, die – wie Kain – Werkgerechtigkeit der Rechtfertigung aus dem Glauben vorziehen.⁹⁰ Francisco Suárez wird an prominenter Stelle auch auf Abel als Ersten der Gerechten zurückkommen, um nach der Entdeckung der Neuen Welt die Universalität der göttlichen Gnade auch bei den indigenen Völkern der beiden Amerikas darstellen zu können.⁹¹ Wie bereits angeführt, kommt Robert Bellarmin in einer letzten kurzen Erwähnung auf das Abel-Motiv zu sprechen, bevor es zwischenzeitlich nahezu vollständig in Vergessenheit gerät und erst wieder zu Beginn des 20. Jahrhunderts in die ekklesiologischen Betrachtungen zurückkehrt.⁹² Eine Brückenfigur vom 19. zum 20. Jahrhundert war Martin Grabmann, der auf indirekte Weise wieder auf das Abel-Motiv aufmerksam macht. Ironischerweise war Grabmann selbst nicht an einer pluralitätsfreundlichen Ekklesiologie interessiert. Er konnte jedoch durch seine Arbeit erheblich dazu beitragen, dass die Breite der katholischen Tradition wieder ins ekklesiologische Bewusstsein geriet.⁹³ Weitere Aufmerksamkeit schenkte Émile Mersch dem Abel-Motiv, um die katholische Ekklesiologie von einer Fixierung auf Sichtbarkeit und Institutionalität zu lösen und stattdessen die heilsgeschichtliche Dynamik der Kirche in den Blick zu nehmen.⁹⁴

⁸⁴ Vgl. *Francis J. Caponi*, *Ecclesia ab Abel*. Thomistic Reflections on the Origin and Scope of the Church, in: Daniel Minch; Christopher Cimorelli (Hg.), *One Bread, One Body, One Church*. Essays on the Ecclesia of Christ Today, FS Bernard Prusak (Annua Nuntia Lovaniensia), Leuven 2020, 37–56.

⁸⁵ Vgl. *Joseph Ratzinger*, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (GS 2), Freiburg 2009, 567–569.

⁸⁶ Vgl. *Martin Grabmann*, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, Regensburg 1903, 82, 201.

⁸⁷ Vgl. *Bonaventura*, *Opera Omnia*, Bd. 5, Florenz 1891, 175 (quaestiones disputatae, q. 3, a. 3).

⁸⁸ Vgl. *Jakob von Viterbo*, *De regimine Christiano*, II/4.

⁸⁹ Vgl. *Johannes Hus*, *Über die Kirche [De ecclesia]*, in: Armin Kohnle; Thomas Krzenck (Hg.), *Johannes Hus Deutsch*, Leipzig 2017, 351–572, hier 356–357 (Kap. 1).

⁹⁰ Vgl. *Martin Luther*, WA 42, 182–191.

⁹¹ Vgl. *Francisco Suárez*, *Opera Omnia*, Bd. 12, Paris 1856, 254–256.

⁹² Vgl. *Congar*, *Ecclesia ab Abel* (wie Anm. 1), 94–99.

⁹³ Vgl. *Grabmann*, *Lehre des heiligen Thomas* (wie Anm. 86), 201–205.

⁹⁴ Vgl. *Émile Mersch*, *Le corps mystique du Christ*. Études de théologie historique, Bd. 1 (Museum Lessianum: Section théologique 28), Louvain 1936, 324; vgl. ders., *Le corps mystique du Christ*. Études de théologie historique, Bd. 2 (Museum Lessianum: Section théologique 29), Louvain 1936, 168.

4. Das Abel-Motiv auf dem Zweiten Vatikanum

Eine Gegenposition zu Sebastian Tromps Ekklesiologie mit ihrem Fokus auf Sichtbarkeit und exklusiver Institutionalität in römischer Form findet sich ab den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts bei Yves Congar. Congar sieht den damaligen, römischen Fokus auf institutionelle Sichtbarkeit und den Verlust ekklesiologischer Breite in Hinsicht auf die Tradition als mitverantwortlich für den ‚Unglauben‘ in der Gesellschaft und den Glaubwürdigkeitsverlust der katholischen Kirche.⁹⁵ Eine apologetische Haltung der Kirche, die zur Begründung ihrer exklusiven Rolle auf Sichtbarkeit, Hierarchie und den Papst pocht, führe zu einem ekklesiologischen Nestorianismus oder Monophysitismus.⁹⁶ Stattdessen ist es ein Anliegen Congars, die sakramentale Dimension der Kirche wieder ins Gedächtnis der katholischen Kirche zu rufen und auf ihren Dienstcharakter für die gesamte Menschheit hinzuweisen.⁹⁷ Zur Korrektur dieser reduktionistischen Ekklesiologie greift Congar auf eine Pluralität von Kirchenbildern zurück, die einen Christomonismus überwinden, indem sie auf einer trinitarischen Grundlage fußen. Diese ekklesiologische Weitung findet zudem eine heilsgeschichtliche Ausrichtung, indem Congar die Katholizität der Kirche nicht nur auf die Gegenwart beschränkt und über Rom hinausgehen lässt: Die Kirche beginnt in Abel mit der Menschheit selbst und begleitet diese bis in die eschatologische Vollendung.⁹⁸ Statt jedoch eine Notwendigkeit für eine ekklesiologische Revolution oder katholische Reformation zu sehen, sieht Congar die katholische Tradition in ihrer Multidimensionalität als suffiziente Ressource, um theologische Engpässe oder Sackgassen von innen heraus zu überwinden, ohne dabei ein Schisma zu riskieren.⁹⁹

Durch die Ablehnung des römischen Schemas auf dem Zweiten Vatikanum und der neuen Ausrichtung der Ekklesiologie erhalten die ekklesiologischen Diskussionen eine ungeahnte Dynamik, die die inhaltliche Gestaltung von Tromp und der Vorbereitungs-

⁹⁵ Vgl. *Gabriel Flynn*, Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief, Aldershot 2004, 162.

⁹⁶ Vgl. ebd., 80–84.

⁹⁷ Vgl. *Yves Congar*, Chrétiens désunis. Principes d'un ‚œcuménisme‘ catholique, Paris 1937, 116 f.; vgl. ders., Esquisses du mystère de l'Église (Unam Sanctam 8), Paris 1941, 86; vgl. *Flynn*, Congar's Vision (wie Anm. 95), 51. Mit dieser sakramentalen Dimension steht Congar keinesfalls alleine, sondern das Verständnis der Kirche als Sakrament wird auf dem Zweiten Vatikanum von deutschsprachiger Seite maßgeblich unterstützt und findet seinen Niederschlag im Gegenentwurf zum römischen Schema. Die Kirche dient im sakramentalen Sinne der gesamten Menschheit, indem sie Zeichen und Werkzeug für die Begegnung mit Gott ist und in geschichtlicher Dynamik das Heil vermitteln kann; vgl. *Peter Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, in: ders.; Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg 2009, 262–582, hier 324. Maßgebliche Theologen für den deutschsprachigen Entwurf waren Rahner, Grillmeier, Semmelroth, Hirschmann, Schmaus, Schnackenburg, Ratzinger, Döpfner, Volk und Schröffer. Jedoch ist im deutschsprachigen Schema das Abel-Motiv noch nicht vorhanden; vgl. Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Bd. 1/4, [Città del Vaticano] 1971, 601–639, hier 611.

⁹⁸ Vgl. *Congar*, Chrétiens désunis (wie Anm. 97), 116 f.

⁹⁹ Vgl. *Flynn*, Congar's Vision (wie Anm. 95), 146, 189 f.; *Jared Wicks*, Yves Congar's Doctrinal Service of the People of God, in: *Gregorianum* 84/3 (2003) 499–550, hier 500. Diese Linie der Orthodoxie sieht Congar später insofern bei Tromp selbst überschritten, als Tromp in keiner rechthabigen Beziehung zum Glauben der Kirche steht. Tromps Ekklesiologie und ekklesiologisches Schema sind nicht mehr von der Tradition gedeckt und z. T. selbst als häretisch einzuschätzen; vgl. *Yves Congar*, Mon Journal du Concile, Bd. 1, Paris 2002, 58 f. (24 août 1961).

kommission hin zu den deutschsprachigen, französischen und belgischen Periti verlagert.¹⁰⁰ Das sakramentale Verständnis der Kirche eröffnet dadurch eine Perspektive, die die Kirche in heilsgeschichtlicher Kontinuität wie auch in gleichzeitiger Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit auszeichnet. Diese Aspekte von Sakramentalität und heilsgeschichtlicher Kontinuität bringen auch eine konzeptionelle Anschlussfähigkeit für das Motiv der *ecclesia ab Abel* oder Abel als des Ersten der Gerechten mit, ohne in reduktive Perspektiven zu verfallen oder zu binären Kategorisierungen der Zugehörigkeit greifen zu müssen.¹⁰¹ Diese grundsätzliche Orientierung an Sakramentalität und heilsgeschichtlicher Universalität stellt gleichzeitig die konzeptionelle Grundlage für den Ökumenismus (UR 3, DH 4189) und den interreligiösen Dialog (NA 1–2, DH 4195–4196) dar, weil die katholische Kirche als Volk Gottes sich nicht mehr in apologetischer Weise von ihrer Exklusivität her verstehen muss, sondern sie sich selbst im universalen Heilswillen Gottes begründet sieht und daher in Dienstfunktion für die Welt versteht.¹⁰² Statt aber das Abel-Motiv für sich alleine stehen zu lassen, wird es um die Erwähnung Adams ergänzt, ohne jedoch eine theologische Konkretisierung oder ekklesiologische Einordnung zu erfahren.

Im Nachhinein gibt Congar nicht nur indirekt die Autorschaft für die Einfügung des Abel-Motivs zu, sondern er zeigt sich ebenso für LG 13 (DH 4232–4135) verantwortlich: Die Sendung der Kirche richtet sich zu allen Zeiten an alle Völker, um die Menschen zu einem neuen Volk zu sammeln. Diese Sendung beginnt mit der Schöpfung selbst; sie erreicht in der Inkarnation Christi eine neue Qualität und verwirklicht sich stets neu in den Sakramenten der Kirche.

5. Das Abel-Motiv als Gewinn für die zeitgenössische Ekklesiologie

Das Abel-Motiv tritt zwar an prominenter Stelle auf, aber es erfolgt keine Kommentierung oder explizite Einbindung im weiteren Verlauf von *Lumen gentium*. Dennoch kann es paradigmatisch für die Ekklesiologie und das Selbstverständnis des Zweiten Vatikanums stehen: Dieses Konzil ist nicht mehr von einer apologetischen Ausrichtung in Exklusivität bestimmt, sondern es kann die eigene Tradition und deren konzeptionelle wie motivische Breite neu wertschätzen, um das eigene Selbstverständnis im Zwischenraum von Innen- und Außenperspektive auszutariieren. Dadurch gewinnt die katholische Kirche in konzeptioneller wie auch doktrinaler Hinsicht eine neue Offenheit.¹⁰³ Der Rückgriff auf das Abel-

¹⁰⁰ Tromp ist zwar weiterhin formell an der Ausarbeitung von *Lumen gentium* beteiligt, wird mittlerweile aber von Congar als Löwe ohne Krallen gesehen; vgl. Congar, *Journal* (wie Anm. 99), Bd. 2, 315 (3 février 1965).

¹⁰¹ Vgl. Hünermann, *Kommentar* (wie Anm. 97), 335. Die Diskussionen um das Abel-Motiv in der Diskussions-aula werden noch stark von binären Kategorisierungen und apologetischen Ansätzen geprägt, wobei die Perspektive von Universalität und heilsgeschichtlicher Kontinuität kaum in den Blick gerät; vgl. *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Bd. 2/1, [Città del Vaticano] 1971, 344–358, 609, 643–648, 689. Im Endeffekt war die Zustimmung für LG von markanter Einmütigkeit geprägt, die sich in 2151 Stimmen zu lediglich 5 Gegenstimmen ausdrückte; vgl. *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Bd. 3/8, [Città del Vaticano] 1971, 782.

¹⁰² Vgl. Hünermann, *Kommentar* (wie Anm. 97), 328.

¹⁰³ Vgl. Tück, *Extra ecclesiam nulla salus* (wie Anm. 3), 246.

Motiv ist weder eine Neuerung noch ein Abbruch in der Tradition, sondern stellt vielmehr eine heilsame Rückbesinnung auf die Tradition dar.¹⁰⁴

Statt eine monolithische und definitive Ekklesiologie vorzulegen, eröffnet das Zweite Vatikanum die Entwicklung von zeitgenössischen Ekklesiologien in Pluralität durch seine Rückbesinnung auf die Tradition und deren Breite, ohne dabei die lehramtlich gesteckten Grenzen überschreiten oder gar verlassen zu müssen. Der Rückgriff auf diese deutungs-offenen Motive (Volk Gottes, heilsgeschichtliche Universalität, Abel als erster Gerechter, kirchliche Pilgerschaft *et cetera*) steckt zudem die Koordinaten ab, innerhalb derer eine ekklesiologische Multiperspektivität ermöglicht wird. Diese Motive helfen zudem die Verbundenheit mit der Menschheitsgeschichte anzuerkennen und in einen umfassenderen ökumenischen wie interreligiösen Dialog zu treten.¹⁰⁵

Das Abel-Motiv zeichnet sich als ein multiperspektivischer Topos für die katholische Ekklesiologie aus, der eine größere Einheit bzw. ein umfassenderes Einheitsverständnis ermöglicht – wie von Augustinus demonstriert. Eine Gefahr für die katholische Lehre, wie von Tromp befürchtet, besteht alleine dann, wenn Katholizismus im reduktionistisch-exklusivistischen Sinn der konfessionellen Ab- und Ausgrenzung verstanden werden soll.

Bellarmino's doctrine of the *tria vincula* has often been the starting point for a reductionist view of the Catholic Church, with an overemphasis on her institutional visibility. Yet, Bellarmine himself resorts to the motif of *ecclesia ab Abel* to indicate indistinct layers of belonging. Augustine was the first theologian to apply the Abel motif to Catholic ecclesiology, as he struggled for a conceptual breadth for the Catholic Church. Instead of falling back on the Abel motif with a definitive meaning, Augustine uses the Abel motif in a topical manner to develop each argument with his respective discussion partner. In this way, Augustine could lay the ecclesiological foundation for the subsequent reception of the Abel motif in notional plurality, from the High Scholasticism to the Early Modern period. At the beginning of the 20th century, the motif resurfaced and found its way via Yves Congar into the text *Lumen gentium* of Vatican II.

¹⁰⁴ Vgl. Walter Kasper, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012, 221–241, hier 225.

¹⁰⁵ Vgl. Hünemann, Kommentar (wie Anm. 97), 557.