

GEWALTFREIHEIT UND DIE KONZEPTION DES *TOTUS CHRISTUS*?

ANMERKUNGEN ZUM PROBLEM EINER AUGUSTINISCHEN EINHEITSVORSTELLUNG

Ihre Untersuchung über «Die Einheit des 'Totus Christus' bei Augustinus»¹⁾ schließen van Bavel und Bruning mit einer, auf die moderne Problematik der Gewaltfreiheit eingehenden überraschenden Vision: Bei der Totalität des *Totus Christus* geht es nicht «um eine Totalität, die das Eine mit Gewalt erzwingt und allen auferlegt, sondern um eine Totalität, in der das Verhältnis des Einen zum Vielen als eine Liebesbeziehung empfunden wird». Es ist demnach nicht eine Totalität, «die alles unter eine erstickende Macht bringen will». Sie «umgreift die Menschen nicht in der anonymen Dichte eines Kollektivs», vielmehr sammelt sie diese auf der Basis von Identifikation: «In der Offenheit der Liebe können sie sich miteinander identifizieren als Menschen, die glauben und hoffen»²⁾. Diesem Ergebnis einer theologisch-systematischen Untersuchung steht eine ernüchternde historische Einschätzung des real-politischen Äquivalents, die gesellschaftlich-kirchliche Unitas, gegenüber. Demnach war die Einheit für den Kirchenvater letztlich nur eine «verführerische Parole». Trotz des Triumphes des Christentums kämpfte er weiterhin einen erbitterten Kampf gegen Heiden, Manichäer, Donatisten, Arianer und Pelagianer. «Sein oeuvre ist eine Summe von *contra*-Schriften. Er siegte glanzvoll in jeder Disputation. Aber Versöhnung und Frieden brachte das selten»³⁾.

Eine solche Bilanz bezüglich der Früchte des engagierten Wirkens bringt nun die Rückfragen nach der dahinterstehenden Theologie mit sich. Klaffen hier nicht die theologische und kirchenpolitische Einheitsvorstellung vollkommen auseinander⁴⁾, oder ist die Einheit des *Totus Christus* letztlich keine gewaltfreie Einheit?

¹⁾ Vgl. T.J. VAN BAVEL - B. BRUNING, Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus, in: *Scientia Augustiniana*. Adolar Zumkeller zum 60. Geburtstag. Hg. von C.P. Mayer und W. Eckermann, Würzburg, 1975, 43-75.

²⁾ Ebd. 75.

³⁾ H. CANKI, Augustinus als Konstantiner, in: *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen. Hg. von J. Taubes (Religionstheorie und politische Theologie 1), München, 1983, 136-152, 150.

⁴⁾ Nach VAN BAVEL - BRUNING (s. Anm. 1), 44, ist der Einheitsgedanke ein roter Faden, der sich «durch alle augustinischen Texte, sowohl durch seine anthropologischen

1. DAS BILD DER ZERRISSENHEIT

Den Ausgangspunkt für die Betrachtung der Einheitsvision des Kirchenvaters von Hippo bildet seine Schilderung des faktischen Zustandes der Menschheit. Er setzt am Beginn der menschlichen Geschichte an: Schon in Adam ist die Menschheit auseinandergebrochen und zerrissen⁵⁾. Diese radikale Zerrissenheit, der Unfriede und die Feindschaft sind freilich die Folgen der durch die Sünde entstandenen *separatio* zwischen Gott und den Menschen. Für den Bischof hat das *peccati intervallum*, das zwischen Gott und der Menschheit steht und sie radikal voneinander trennt⁶⁾, katastrophale Folgen. Die gesamte Menschheit wurde durch diese Sünde zu einer *massa peccati*⁷⁾, in der sich die Menschen nur noch «im Bösen wälzen und vom Bösen in Böses stürzen» können⁸⁾. Ihre Freiheit wurde zu einer Freiheit *ad peccandum* pervertiert⁹⁾. Der Mensch kann zwar, wie Greshake es formuliert, «weiterhin frei wählen, aber seine Wahl bleibt im Kreis des Bösen. ... Er kann nur noch sündigen, aber dies gerade nicht gegen, sondern kraft seines freien Willens, mit Freude, Lust, Spontaneität»¹⁰⁾.

Welche Auswirkungen hat diese *necessitas peccandi*¹¹⁾ im Hinblick auf das Zusammenleben der Menschen? Der Zwang zum Sündigen schafft eine *communio peccandi*; die menschliche Gemeinschaft wird dadurch zerstört¹²⁾. Da Augustinus in der Sünde die gemeinschafts-

und soziologischen, wie auch durch seine ekklesiologischen und christologischen Texte» durchzieht.

⁵⁾ Io. eu. tr. 10, 11 (CCL 36, 107): «Adam unum hominem fuisse, et ipsum esse totum genus humanus. ... Quasi fractus est, et sparsus colligitur, et quasi conflatur in unum societate atque concordia spiritali». Die Titelabkürzungen von augustinischem Werken sind dem neu erscheinenden Augustinus-Lexikon (Schwabe-Verlag, Basel) entnommen.

⁶⁾ S. 297, 7 (PL 38, 1332).

⁷⁾ Augustinus ist bei der Suche nach negativ geprägten Begriffen, um den Zustand der Menschheit zu beschreiben, geradezu erfinderisch. O. ROTTMANNER, Der Augustinismus, München, 1892, 8, zählt folgende Bezeichnungen auf: *massa luti, peccati, peccatorum, iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis, originis, vitiae atque damnatae, massa tota vitata, damnabilis, damnata*.

⁸⁾ Ench. 8, 27 (CCL 46, 64).

⁹⁾ Vgl. ench. 9, 30 (CCL 46, 63f).

¹⁰⁾ G. GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit, Mainz, 1972, 196.

¹¹⁾ Perf. iust. 4, 9 (CSEL 42, 8f); nat. et gr. 66, 79 (CSEL 60, 293).

¹²⁾ «Eingekerkert in ihr eigenes Ich, finden sie (die Menschen) nicht den Weg zum Nächsten. Die einzige Solidarität, welche alle Menschen ohne Ausnahme mit Adam, ihren Repräsentanten und untereinander verbindet, ist die *communio peccati*» so: E. FRANZ, Totus Christus. Studien über Christus und Kirche bei Augustin, Bonn, 1956, 55.

widrige *conversio* oder *inclinatio ad se ipsum* hervorhebt und diese als egoistische *amor sui* definiert¹³), werden die «Zerstreuung des Menschengeschlechtes»¹⁴) und das *uitium discordiae*¹⁵) zu logischen Folgen der Sünde erklärt. Dinge, «die an Wahnsinn grenzen»¹⁶), Feindschaft, Streit, Eifersucht, Heftigkeit, Neid¹⁷) kennzeichnen nun das Zusammenleben der Menschen. Diese bleiben «voneinander durch die entgegengesetzten Neigungen, Wünsche und durch die ständige Unreinheit getrennt»¹⁸). So muß auch die *civitas terrena* «wider sich selbst geteilt (bleiben) durch Streit, Krieg und Kampf und durch das Verlangen nach verderbenbringenden oder doch vergänglichen Siegen»¹⁹). Die *necessitas bellandi*²⁰), der Krieg aller gegen alle scheint der Normalzustand der *massa peccati* zu sein: «Kampf ... herrscht zwischen Bösen und Bösen untereinander und ebenso zwischen Bösen hier und Guten dort. ... Solange die Guten ... noch nicht zur Vollkommenheit gelangt sind, ist Kampf unter ihnen möglich»²¹). So gesehen kann Augustinus den Zustand dieser *massa peccatorum* als die «Nacht» schlechthin bezeichnen²²). Solche Eindeutigkeit der Negativität ist erschreckend. Und doch hält der Kirchenvater an den negativen Bildern fest, um jedes Mißverständnis bezüglich der Fähigkeiten des Geschöpfes auszuschließen; für die *massa peccatorum* kann es folgerichtig nur einen Mechanismus der *unitas* geben: den der Gewalt. Eine von Menschen zustandegebrachte gewaltfreie Einheit der Liebe scheint unmöglich zu sein. Aufgrund der innergeschichtlichen Faktoren und des rein menschlichen Könnens und Wollens gibt es auch keinen Ausweg aus dem Teufelskreis der Gewalt: Durch Kriege und Kämpfe finden

¹³) Ciu. 14, 28 (CCL 48, 451); trin. 12, 10, 15 (CCL 50, 369f).

¹⁴) Io. eu. tr. 10, 11 (CCL 36, 107).

¹⁵) Ciu. 12, 28 (CCL 48, 384); ciu. 18, 2 (CCL 48, 593).

¹⁶) Gn. litt. 11, 33 (CSEL 28/1, 367).

¹⁷) Ciu. 14, 3 (CCL 48, 417).

¹⁸) Trin. 4, 7 (CCL 50, 175).

¹⁹) Ciu. 15, 4 (CCL 48, 456).

²⁰) Ciu. 19, 7 (CCL 48, 672).

²¹) Ciu. 15, 5 (CCL 48, 458). D. STERNBERGER, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt, 1984, 327, spricht in diesem Kontext von der furchtbaren Phänomenologie des Krieges. Augustinus habe entgegen sonstigen Betrachtungen «an dieser wichtigen Stelle keinerlei ethische Unterscheidungen getroffen, weder in deskriptiver noch in normativer Weise, weder systematisch noch kasuistisch. Wir hören hier nicht von der Differenz zwischen Angriff und Verteidigung, und wir hören auch nicht von der tiefen Differenz zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit».

²²) En. Ps. 100, 12 (CCL 39, 1415). Vgl. en. Ps. 5, 5 (CCL 38, 21); en. Ps. 48, II, 3 (CCL 38, 566); en. Ps. 76, 4 (CCL 39, 1055); en. Ps. 138, 14-17 (CCL 40, 1999-2002).

Menschen zusammen, dieselben Kriege bereiten der Einheit immer wieder ein Ende²³).

2. SAMMLUNG DER MENSCHHEIT

Zwar gibt es keinen Ausweg aus dem Teufelskreis der Gewalt mittels des menschlichen Könnens und Wollens, wohl aber durch die göttliche Gnade. Diesem Grundsatz waren die biblischen Propheten und wohl auch Jesus in ihrer unermüdlichen Verkündigung verpflichtet. Auf das Vertrauen bauend, daß es für Gott niemals eine Situation geben kann, in der er den im Teufelskreis der Gewalt verstrickten Menschen seine Gnade verweigern würde, riefen sie ständig zur Umkehr auf. Diesen Punkt der biblischen Logik vermag Augustinus nicht nachzuvollziehen. Vielmehr reduziert er die biblische Geschichte auf zwei Prototypen: Adam und Jesus. Der bereits in Adam zerrissenen stellt er eine neue in Christus gesammelte Menschheit gegenüber. Wie kommt nun diese zustande? Bereits in den Fünfzigerjahren ging Franz dem Thema der Sammlung der Menschen in Christus nach²⁴). Gemäß seiner Rekonstruktion bildet die in Christus gesammelte Menschheit das «genaue Gegenbild» der adamitischen Menschheit. Dabei beruft sich Franz vor allem auf die Texte, in denen Augustinus die Adam-Christus-Parallele beschreibt. *Hoc est christianae fidei fundamentum. Unus et unus; unus homo per quem ruina, alius homo per quem structura*²⁵). Wie aufgrund des adamitischen Hochmutes die Sünde

²³) Deswegen darf auch die Bergpredigt, wo sie vom Gewaltverzicht spricht, nicht beim Wort genommen werden. Das Gebot der Feindesliebe schließt keineswegs eine Gewalttat aus. Wenn keine Hoffnung auf Bekehrung des Feindes besteht, ist es unter Umständen sogar notwendig, diesen zu töten, um seine Bosheit aufzuhalten. Denn: die «Gebote Christi» beziehen sich mehr «auf die innere Vorbereitung des Herzens» als «auf äußere Aktion». Das Ergebnis solcher Bekehrung bildet nicht ein Zeitalter des Friedens und des gewaltfreien Umgangs der Menschen miteinander. Vielmehr ist es die «Kriegsführung nicht ohne Wohlwollen», die den Grundtenor augustinischer Vision des christlichen Umgangs der «Republiken der Erde» ausmacht. Zur augustinischen Interpretation der Bergpredigt vgl. ep. 138, 9-15 (CSEL 44, 133-142). Eine umfassende Untersuchung der Theologie des Friedens liegt nun in der Arbeit von S. BUDZIK vor: «Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus» (Innsbrucker theologische Studien 24), Innsbruck, 1988.

²⁴) E. FRANZ (s. Anm. 12); B. STUDER, Die Offenbarung des demütigen Gottes nach Augustinus, in: Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, Fasz. 2 a, Freiburg, 1978, 156-174 schließt sich den Folgerungen von Franz an.

²⁵) S. 30, 5 (CCL 41, 385); vgl. s. 22, 10 (CCL 41, 300f); Io. eu. tr. 3, 12 (CCL 36, 26); Io. eu. tr. 9, 10 (CCL 36, 96); en. Ps. 35, 12 (CCL 18, 331); en. Ps. 119, 2 (CCL 40, 1777-1779); ep. 157, 3. 14 (CSEL 44, 461); ep. 187, 930 (CSEL 57, 107f).

das Verhältnis zu Gott zerstörte, so wird durch die *humilitas Christi* der Mensch zu Gott wieder zurückgeführt²⁶⁾. Die systematische Folgerung einer in Christus stattfindenden universalen Sammlung der Menschheit, die Franz nun postuliert, wird durch den Hinweis auf die Konzeption des Guten erhärtet. Während das Begehren irdischer Güter die Menschheit uneins macht, bleibt der Besitz des *summum bonum* ein Grund für die Einheit. So gesehen muß auch die von Gott vorgenommene Sammlung der Menschheit die Trennungen überwinden. Weil der Besitz des Guten geradezu an die Bedingung der Gemeinsamkeit geknüpft wird²⁷⁾, folgert Franz die Gemeinsamkeit der in Christus stattfindenden Versöhnung und versichert emphatisch: «Darum ist Heil gemeinsames Heil oder es ist kein Heil»²⁸⁾. Diesem theoretischen Rahmen bleiben auch die Reflexionen von van Bavel und Bruning verpflichtet. Unter der Voraussetzung eines universalen Heilswillens Gottes rekonstruieren sie das augustinische «Totus Christus Denken» und beschreiben die Totalität des *Totus Christus* als eine gewaltfreie Einheit. Sie entsteht durch die Nachfolge d.h. «dadurch, daß wir auf diese oder andere Weise — jedoch durchaus auf eine wirkliche Weise — mit Christus eins werden»²⁹⁾. Spätestens hier stellen sich dem Systematiker kritische Fragen. Kann eine gewaltfreie Einheit dadurch entstehen, daß man «auf diese oder jene Weise» — auch mit Gewalt — handelt³⁰⁾? Ist nicht die spezifische Art der Nachfolge für die Eigenart der Vorstellung vom *Totus Christus* entscheidend³¹⁾?

²⁶⁾ En. Ps. 18, 2. 15 (CCL 38, 112); en. Ps. 33, 1. 4 (CCL 38, 276); en. Ps. 93, 15 (CCL 39, 1316); Io. eu. tr. 2, 4 (CCL 36, 13f); Io. eu. tr. 25, 18 (CCL 36, 258f); Io. eu. tr. 57, 7 (CCL 36, 466).

²⁷⁾ Ciu. 15, 5 (CCL 48, 458): non habebit denique istam possessionem qui eam noluerit habere communem.

²⁸⁾ FRANZ (s. Anm. 12) 60.

²⁹⁾ So VAN BAVEL - BRUNING (s. Anm. 1) 73.

³⁰⁾ Vgl. z. B. die Reflexionen des Kirchenvaters über die Geschichte der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan 3) und das Gewaltverhalten des Königs Nebukadnezar. Augustinus bestimmt dort, welches Gewaltverhalten das Verhalten eines Verfolgers ist und welches nicht. Demnach ist Nebukadnezar ein Verfolger *nur* wenn er die an den wahren Gott Glaubenden verfolgt. Die gewaltsame Vernichtung der Gotteslästerer stellt dagegen keine Verfolgung dar, weil sie im Dienste der wahren Religion steht. So kann Augustinus verhältnismäßig leicht die Gewaltmittel als Mittel der Verkündigung rechtfertigen. Zur Interpretation der Gestalt des Nebukadnezar vgl. ep. 93, 3. 9 (CSEL 34. II, 453); ep. 105, 2. 7 (CSEL 34. II, 599f); cresc. 3, 51. 56 (CSEL 52, 462); Io. eu. tr. 11, 14 (CCL 36, 119).

³¹⁾ Zwei Hinweise mögen diese Anfrage verdeutlichen. H. HAAG, Der Gottesknecht bei Deuterjesaja im Verständnis der alten Kirche, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31 (1984) 343-377, 374 macht darauf aufmerksam, daß die Gottesknechtslieder (und das gewaltfreie Verhalten des Knechtes) bei Augustinus keine

Die zweite Schwierigkeit betrifft den augustinischen Begriff «Totus Christus» selbst und die Vision der Vollendung. Welche Vollendung erhofft der Bischof von Hippo? Nach van Bavel und Bruning wird die Vollendung des «Totus Christus» die Versöhnung für jeden einzelnen Menschen mit sich bringen. «Der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, den jeder Mensch in sich trägt, wird aufgehoben sein, so daß der Mensch in der Einheit seiner selbst leben kann. Aber auch die Spaltung der Menschen untereinander ... wird nicht mehr sein, weil alle in die Einheit seines (Christi) Leibes aufgenommen sein werden»³²). Diese, der Tradition des liebenden Gottes verpflichtende Einheitsvision, muß aber durch die Einbettung in die Konzeption des prädestinierenden Gottes relativiert werden.

3. SAMMLUNG DER ERWÄHLTEN DURCH DIE AUSGRENZUNG DER VERDAMMTEN

Sollte für die augustinische Konzeption des Heiles die Sammlung des zerstreuten Menschengeschlechtes von entscheidender Bedeutung sein, so kann diese von Gott ermöglichte Heilsgemeinschaft unmöglich als eine gewaltfreie Totalität angesehen werden. Im Gegenteil! Sie ist das Ergebnis einer Ausgrenzung und Trennung, die nicht durch die Menschen, sondern durch Gott selber vorgenommen wird. Die von sich aus zu einer gewaltfreien Sammlung der Liebe unfähige *massa irae* wird von Gott dadurch differenziert, daß er einige Geschöpfe zu «Gefäßen» seiner Gnade macht: *Facta sunt uasa inde in honorem ex eadem massa*. Der Rest — *abundantia malorum* — wird dadurch zu Gefäßen des göttlichen Zornes³³). Das sammelnde Wirken des

Rolle spielen; selbst «die Passion Jesu predigt er anhand der Psalmen, ein Verweis auf Jes 53 kommt ihm dabei kaum auf die Lippen». M. KO HA FONG, *Crucem tollendo Christum sequi. Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche* (Münsterische Beiträge zur Theologie 52), Münster, 1984, 129 weist darauf hin, daß die Äußerungen Augustinus über die Konkretisierungen der Kreuzesnachfolge im Sinne des Logions vom Kreuz tragen «auffallend knapp» sind; zwar bezieht er das Logion auf das Martyrium, versteht es aber auch als Motivation zur Tugend. Im Grunde aber spiritualisiert Augustinus das Logion und interpretiert die Kreuzesnachfolge als «Zugehörigkeit zu Christus».

³²) So VAN BAVEL - BRUNING (s. Anm. 1) 65.

³³) S. 26, 13 (CCL 41, 357); en. Ps. 58, 1. 20 (CCL 39, 743); en. Ps. 105, 36 (CCL 40, 1566-1568); ep. 186, 4. 12 (CSEL 57, 54f); ep. 190, 3. 9 (CSEL 57, 144f); ep. 194, 2. 5 (CCL 57, 179); ench. 28, 107 (CCL 46, 107); c. adu. leg. 1. 24, 51 (CCL 49, 84); qu. 2, 32 (CCL 33, 82f); qu. 2, 102 (CCL 33, 119); Io; eu. tr. 87, 3 (CCL 36, 545); c. Iul. imp. 1, 136

Erlösers bleibt in diesen umfassenden Rahmen eingebunden³⁴). Die in Christus gesammelten Menschen sind demnach keineswegs identisch mit jenen, die in Adam gesündigt haben³⁵). Zwar ist Christus der «neue» oder der «zweite» Adam³⁶), dies aber eindeutig als das Haupt der Prädestinierten³⁷). Das vom Kreuz kommende Heil wird eindeutig auf diese beschränkt³⁸). Die Ausgegrenzten bleiben vom Kreuz zwar nicht ausgeschlossen, doch bringt ihnen dieses bloß neue Strafaspekte hinzu. Das Blut Christi kommt zwar über alle Menschen, doch *super alios perdendos, super alios mundandos: super perdendos iustus, super mundandos misericors*³⁹). Demnach ist es auch konsequent, wenn am Tag des Gerichtes Christus den von ihm Gesammelten *in forma dei* erscheint, wogegen die Ausgegrenzten und Verworfenen ihn weiterhin *in forma servi* erblicken⁴⁰). Schließlich darf auch die Konzeption der ewigen Glückseligkeit nicht ausgeblendet werden. Neben der theologisch primären Idee, die ewige Glückseligkeit bestehe in der Anschauung der heiligsten Dreifaltigkeit, kann der Bischof von Hippo auf eine psychologisch ihm sehr wichtige Nebendeutung nicht verzichten. Die Gemeinschaft der von Christus gesammelten Geretteten kann ihre Freude am Anblick der Ausgegrenzten und Verworfenen nur noch steigern. Den Geretteten ruft der Kirchenvater zu: *uidete poenas eorum ... et gaudete*⁴¹). Die Vision der Vollendung beinhaltet letztlich

(CSEL 85/1, 152): ROTTMANNER (s. Anm. 7) 17 nennt diese Aktion eine aus der Vogelperspektive vorgenommene Aufteilung der Menschheit in zwei Lager.

³⁴) Die *uasa in honorem* werden als Zeugen der Barmherzigkeit durch das Blut Christi erkaufte: s. 26, 13 (CCL 41, 357); vgl. s. 22, 9 (CCL 41, 299); s. 23 A, 2 (CCL 41, 322); Io. eu. tr. 48, 4 (CCL 36, 415); ench. 10, 33 (CCL 46, 67f).

³⁵) Vgl. ep. 193, 3. 6 (CSEL 57, 171).

³⁶) C. Iul. imp. 4, 7 (PL 45, 1512); c. Iul. imp. 4, 22 (PL 45, 1553); ep. 157, 3. 20 (CSEL 44, 469); en. Ps. 101, 4 (CCL 40, 1428).

³⁷) Praed. sanct. 15, 31 (PL 44, 982f); praed. sanct. 16, 32 (PL 44, 983); praed. sanct. 18, 35 (PL 44, 986f); persequ. 24, 67 (PL 45, 1033); ep. 7, 25 (CSEL 57, 65); Io. eu. tr. 105, 7f (CCL 36, 607). G. NYGREN, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins, Göttingen, 1956, 84 sagt daher völlig zu Recht: «Adams Schuld und Christi Verdienst sind ... an sich völlig inkommensurable Größen».

³⁸) Zur Auseinandersetzung bezüglich der partikularen oder universalen Wirkung des Kreuzes, vgl. R. SCHWAGER, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München, 1986, 124-128 und sein Urteil: «Nie ... lehrt er (Augustinus) eine alle einzelnen Menschen umfassende Heilswirkung des Kreuzes» (126).

³⁹) S. guelferb. 10 (MA 472); vgl. s. 27, 4 (CCL 41, 362); ep. 194, 6, 23 (CSEL 57, 194); vgl. c. ep. Pel. 2, 7. 5 (CSEL 60, 476): den *uasis misericordiae* sei die Gnade *adiutorium*, den *uasis irae* aber *documentum*.

⁴⁰) Ciu. 20, 24 (CCL 48, 746). Vgl. dazu: L.J. FRAHIER, L'interprétation du récit du jugement dernier (Mt 25, 31-46) dans l'oeuvre d'Augustin, in: REA 33 (1987) 70-84.

⁴¹) En. Ps. 57, 21 (CCL 39, 727); zu dieser Logik gehört auch der Grundsatz, die Barmherzigkeit Gottes kann den Erwählten nur durch den Kontrast zur Strafe der Verdammten bewußt werden: vgl. en. Ps. 58, I, 20 (CCL 39, 743): «quantum circa me habuit misericordiam, in illis mihi demonstraui circa quos non habuit».

kaum Spuren einer gewaltfreien Sammlung der Menschheit in Christus; vielmehr ist es eine Sammlung der Wenigen durch die Ausgrenzung der Vielen.

Die Vorstellung des demütigen, sich erniedrigenden Christus, der in der Solidarität mit der als *massa irae* vor Gott geltenden Menschheit ihr Geschick teilt, das Verlorene sucht und die konsequent bis zum Tod gelebte Feindesliebe, die eher sich selber schlagen läßt als andere mit Gewalt zur Nachfolge zu zwingen, zeigen die Konturen einer gewaltfreien Totalität an. Diese bleibt allerdings in die umfassendere Vorstellung einer letztlich durch Gewalt gekennzeichneten Einheit eingebunden und dadurch faktisch depotenziert. Anstatt von der Christologie her das Gottesbild zu entwerfen, interpretierte der Bischof von Hippo diese auf dem Hintergrund eines Gottesbildes um, das trotz der Korrekturen vom Standpunkt des Apatheia-denkens doch bis ins tiefste der Gewalttradition verpflichtet war⁴²). Deswegen blieb auch das augustinische Erbe nicht nur merkwürdig zwiespältig; es half auch über Jahrhunderte hinweg jene radikale Gewaltfreiheit im Keim zu ersticken, die Christus als ein Novum in die Welt der Religionen gebracht hat.

Innsbruck-Lublin

Józef NIEWIADOMSKI

⁴²) Dies halte ich fest gegen STUDER (s. Anm. 23) und neuerdings: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf, 1985, 201-223.