

Spiritualität der Augustinus-Regel

Vortrag in Klosterneuburg

Der aus Ungarn stammende Autor lehrte seit seiner Habilitation 1973 Dogmatik und Dogmengeschichte an den Universitäten Würzburg, Frankfurt und Saarbrücken, bis er schließlich 1979 auf die Professur für Systematische Theologie an der Universität Gießen berufen wurde, die er bis zu seiner Emeritierung 1995 innehatte. Er ist Gründer und war bis 2014 wissenschaftlicher Leiter des Zentrums für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg. (Ed.)

Verehrte Mitbrüder des Chorherrenstiftes von Klosterneuburg!

Als Herr Kollege Andreas Gottlieb Redtenbacher anlässlich des Jahres der Orden mich im Februar schon zu einem Vortrag über die Spiritualität der Augustinus-Regel in Ihren Konvent einlud, zögerte ich im Blick auf mein fortgeschrittenes Alter mit einer Zusage. Da ich jedoch in meinen jüngeren Jahren als Anhänger der Liturgischen Bewegung für das Stift Klosterneuburg große Sympathien hegte, sagte ich – sub conditione Jacobaea – zu.

Wie Sie wissen, war die Authentizität der überlieferten Texte dieser Regel in der einschlägigen Forschung des letzten Jahrhunderts umstritten. Trotzdem hielt das Gros der Forscher an ihrer augustininischen Herkunft zu Recht fest, atmet sie doch nahezu in jedem ihrer Sätze die Spiritualität jenes Kirchenvaters, von dem der evangelische Theologe Adolf von Harnack sagte: »Er ist der Mann, der überhaupt in der Antike und in der Kirchengeschichte nicht seinesgleichen gehabt hat.«¹ Dieses »nicht seinesgleichen« möchte ich insbesondere auch auf seinen Einfluss auf das abendländische Mönchtum bezogen wissen. Ich wage zu sagen, die Spiritualität dieser Regel ist es, die ihre augustininische Authentizität aufs Wirksamste bezeugt.

¹ A. VON HARNACK: Kultur, 1.

1. AUGUSTINS MONASTISCHE IDEALE UND SEIN EINFLUSS AUF DAS ABENDLÄNDISCHE MÖNCHTUM

Lassen Sie mich – sozusagen als Einführung zu unserem Thema – in gebotener Kürze den Weg aufzeigen, auf dem der Neubekehrte seine monastischen Ideale zu verwirklichen begann, und wie er diese auch zu propagieren trachtete.

Augustins Bekehrung zum Christentum im Jahr 386 in Mailand beinhaltete zugleich eine Hinwendung zum Mönchtum², dessen Ideale schon vor seiner Bekehrung mächtig auf ihn einwirkten. Nach seiner Rückkehr in die Heimatstadt Thagaste begann er sogleich mit Gefährten ein auch von philosophischen Ambitionen beseeltes, gottgeweihtes Leben zu führen. Mitteilungen seines Zeitgenossen und Biographen Possidius lassen vermuten, dass er sein väterliches Vermögen in eine Klostergründung investierte.³ Die Verbreitung jener Gemeinschaft, die sich unter seiner Leitung zu einem *deificare in otio*⁴, zu einem *Gottanhangen in Muße*, entschlossen hatte, muss ihm ein Anliegen gewesen sein, denn bereits 391 reiste er in die etwa hundert Kilometer entfernte Hafenstadt Hippo, um nicht nur einen befreundeten kaiserlichen Offizier für das Mönchtum zu gewinnen, sondern um dort zugleich auch ein Kloster zu errichten. Doch während seines Aufenthaltes in Hippo wurde er, zwar widerstrebend, durch ein Volksbegehren zum Priester geweiht.⁵

Jenes Ereignis hatte weitreichende Folgen. Die nunmehr mit priesterlichen, bald darauf mit bischöflichen Verpflichtungen gegebenen pastoralen Aufgaben tangierten die Lebensführung Augustins. Dennoch gab er seine klösterlichen Ideale nicht preis. Er besprach sich mit seinem Bischof Valerius, der ihm zum Zwecke seines Vorhabens einen Bauplatz im Garten des bischöflichen Anwesens zuwies.⁶ Die Bewohner dieses neuen Klosters waren Männer von unterschiedlicher Herkunft. Die Quellen sprechen von Sklaven und Freigelassenen, von Bauern und Handwerkern, aber auch von Begüterten, selbst von Sena-

² Für ausgewählte Literatur vgl.: A. E. J. GROTE: *Monachus*; DERS.: *Monasterium*.

³ Possidius: *Vita Augustini* 5 (BASTIAENSEN 140).

⁴ *Epistula* 10,2 (CSEL 34/1, 24 GOLDBACHER). G. FOLLIET: *Deificare*.

⁵ G. BONNER: *Augustinus (uita)*, 534–538.

⁶ *Sermo* 355,2 (SPM 1,124 LAMBOT); Possidius, *Vita Augustini* 5,1 (BASTIAENSEN 140). A. E. J. GROTE: *Monasterium*, 61.

toren.⁷ Zu ihnen zählten auch Kleriker, doch waren die Laien in der Mehrzahl. Der Tageslauf dieses »Gartenklosters« war eingeteilt in Gebet, Lektüre und körperliche Arbeit. Die binnenklösterlichen Aufgaben wie Pflege der Kranken, Verwaltung der Bibliothek, Besorgung der Küche, Aufbewahrung der Kleidung etc. waren, wie dies auch aus der Regel hervorgeht, verteilt. Den Unterhalt bezog das Kloster aus dem gemeinsamen Vermögen, dem Ertrag der Handarbeit und den Almosen der Gläubigen. An der Spitze der Kommunität stand ein von Augustin eingesetzter *praepositus*.

Nach Übernahme des Bischofsamtes kam Augustinus nicht umhin, der Öffentlichkeit Zutritt zu seinem Haus zu gewähren. Er verließ nunmehr das »Gartenkloster«, sammelte aber etwa ein Dutzend Priester und Diakone um sich,⁸ die bereit waren, mit ihm ein Leben in Gemeinschaft und freigewählter Armut zu führen und die Last der Seelsorge mit ihm zu teilen. Selbstredend waren die Mitglieder dieses Kleriker-Klosters zum ehelosen Leben verpflichtet, zumal der Zölibat in der Afrikanischen Kirche zu jener Zeit sich bereits durchgesetzt hatte. Augustin hat also durch seinen Umzug vom Gartenkloster ins Kloster der Kleriker von seinem monastischen Lebensprogramm so gut wie nichts aufgegeben. Im Kleriker-Kloster herrschte lediglich mehr Gastlichkeit, allem voran den auswärtigen Bischöfen und deren Abgesandten gegenüber. Frauen hatten grundsätzlich keinen Zutritt zum Kloster.⁹

Wohl noch während der ersten Jahre seines Episkopates gründete Augustin auch ein Frauenkloster, dessen Strukturen mit jenen der Männerklöster übereinstimmten. Fast gleichzeitig mit dem Gartenkloster in Hippo entstand wahrscheinlich auf seine Anregung hin und unter Mitwirkung seines bischöflichen Freundes Aurelius ein Laienkloster auch in Karthago.¹⁰ Weitere Klostergründungen erfolgten im Laufe der nächsten Jahre und Jahrzehnte in ganz Afrika. Diese wurden größtenteils durch Mönche in Hippo, die wegen ihres guten Rufes ebenfalls Bischofsstühle erhielten, ins Leben gerufen. Der Biograph Possidius spricht von etwa zehn Bischöfen, die aus Augustins Mönchsschar

⁷ *De opere monachorum* 25.33 (CSEL 41,570f.579f. ZYCHA).

⁸ *Sermo* 356,1 (SPM 1,132 LAMBOT).

⁹ A. E. J. GROTE: *Monasterium*, 61–63.

¹⁰ *Epistula* 22,9 (CSEL 34/1,61f. GOLDBACHER); Paulinus Nolanus A. *Epistula* 24,6 (CSEL 34/1,77f. GOLDBACHER).

hervorgingen.¹¹ Sie blieben alle ihrem Ideal treu und propagierten in ihren Diözesen die monastische Lebensweise. Trotz der spärlichen Quellen konnten für das fünfte Jahrhundert nicht weniger als achtunddreißig Männerklöster und mindestens zehn Frauenklöster in Nordafrika festgestellt werden.¹² Die wirkliche Zahl dürfte wesentlich höher gewesen sein. Der augustinische Ursprung dieser Gründungen ist zwar im Einzelnen nicht nachweisbar, das noch vorhandene monastische Schrifttum des Kirchenvaters rechtfertigt jedoch die Vermutung, dass er der eigentliche Motor des aufblühenden Mönchtums seiner Zeit war. Zu diesen Schriften zählen neben zahlreichen Briefen und Predigten – um nur die einschlägigeren Werke zu nennen: *De opere monachorum*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, allen voran jedoch die *Regula sancti Augustini*. Sie ist die älteste Klosterregel des Abendlandes überhaupt und sie übte bereits ihren Einfluss auf andere Klosterregeln in Gallien, Italien und Spanien aus. Wegen ihres tiefen religiösen Gehalts wurde sie von Hunderten von Ordensgemeinschaften übernommen. Sie erwies sich als brauchbar für Männer und Frauen, für Priester und Laien, für Bettelmönche und Kanoniker, für beschauliche und tätige Klosterleute im Mittelalter wie in der Neuzeit. Ich denke, dass ich mir und auch Ihnen eine inhaltliche Erörterung des Regeltextes, um daraus deren Spiritualität zu erschließen, ersparen kann. Der zeitgebundene Charakter der Regel bezüglich der Vorschriften über Kleidung, Ernährung, Hygiene etc. scheint nicht mehr in unsere Zeit zu passen. Es falle Ordensleuten zunehmend schwer – so Abt Hermann Josef Kugler in seinem 2008 erschienenen Buch *Über allem die Liebe. Die Augustinusregel als spiritueller Wegweiser*, das Sie wahrscheinlich kennen –, »Dinge, die sie in der Welt autonom regeln, mit anderen abzustimmen«. »Wenn wir so manche Anweisung der Augustinusregel lesen, dann mag die kritische Frage nicht unberechtigt sein: Ist ein solches Regelwerk, das über 1600 Jahre alt ist und aus einer ganz anderen Zeit und Denkwelt stammt, wirklich elastisch genug, um heute gelebt zu werden?«, fragt Abt Kugler.¹³ Ebenso beherzigenswert sind seine Reflexionen über Gelübde, etwa über den in früheren Zeiten nicht selten geforderten »blinden Gehorsam«, wofür jün-

¹¹ Possidius, *Vita Augustini* 11,1–4 (BASTIAENSEN 154–156).

¹² A. ZUMKELLER: Mönchtum, 116–121.

¹³ H. J. KUGLER: Liebe, 114.

gere Generationen kaum mehr Verständnis aufbringen dürften. Dennoch, die Gelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam bleiben die Essentials des Ordenslebens – nicht der Vollkommenheit, sondern des Strebens nach Vollkommenheit. In diesem Kontext erinnert Abt Kugler an das geflügelte Wort: *Homo sum, et humani nil a me alienum esse puto* – *Ein Mensch bin ich, und nichts Menschliches ist mir fremd*, das er zu Recht auch auf den Bischof und Mönch Augustin bezogen wissen will.¹⁴

2. DIE »CHRISTLICHE CARITAS« ALS FUNDAMENT UND ZIEL
DER MONASTISCHEN LEBENSWEISE: *LEBT ALSO IN EINTRACHT UND LIEBE
BEISAMMEN UND EHRT IN EUCH GEGENSEITIG GOTT, DESSEN TEMPEL
IHR GEWORDEN SEID (REGULA 1,9)*

Um der Spiritualität unserer Ordensregel auf die Spur zu kommen, gibt es beim Kirchenvater Augustinus nur einen Weg, den der christlichen *caritas*. Einer ihrer Kernsätze steht am Ende des ersten Kapitels, das von der Grundlage und vom »Ziel des gemeinsamen Lebens« handelt. Er lautet: »Lebt also in Eintracht und Liebe beisammen und ehrt in euch gegenseitig Gott, dessen Tempel ihr geworden seid.« Mit diesem Satz dürfte Augustinus das Wesentliche der christlichen Existenz und erst recht deren monastische Ausprägung auf den Punkt gebracht haben. Zum Wesen der christlichen Existenz gehört aber – so lange das Neue Testament ernst genommen wird – die uns durch Christi Erlösungswerk geschenkte Gotteskindschaft sowie das daraus zu folgernde, in der christlichen *caritas* gipfelnde Verhalten der Christen – und wieder erst recht der Ordensleute! – zueinander. Denn die Orden sind Teil der Kirche, und in ihnen soll sich die Kirche spiegeln können. Ich darf Sie zunächst auf einen heutzutage gerne vergessenen, in Augustins Schriften jedoch dominierenden Aspekt der neutestamentlichen Verkündigung aufmerksam machen. Das Evangelium verkündet die sittlichen Vorschriften, Gebote und Verbote nicht unabhängig von Christi Erlösungswerk. Es verkündet sie vielmehr im Kontext seiner Menschwerdung, seines Kreuzestodes und seiner Verherrlichung.

¹⁴ Terenz, *Heauton timorumenos*, Vers 17, in: AUGUSTINUS: *Epistula* 155,14 (CSEL 44,444 GOLDBACHER).

Dieser Gipfel der christlichen Heilsgeschichte ist eingebettet in das Heilshandeln des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Folgendes zu sehen ist demnach wichtig: Der Satz »Ehret in euch gegenseitig Gott, dessen Tempel ihr geworden seid« ist ein Imperativ, eine Aufforderung, aber diese ist an einen Indikativ, an eine Aussage geknüpft, die ihr vorausgeht und die im Glauben der Kirche gründet. Es heißt also: Weil ihr Gottes *Tempel* geworden seid, deshalb sollt ihr in euch gegenseitig Gott ehren. Da ist also etwas geschehen. Was ist da geschehen? Neues, vorher nicht Gewesenes, bis dahin Unerreichtes!

Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, die die Schriften des Alten Testamentes kannten, wussten, dass Gott, der mit seinem Volk Israel einen Bund schloss, immer wieder auch Neues ankündigte. Dieses Neue erblickten sie im Christusgeschehen, mit dem die Offenbarung zugleich zu ihrem Abschluss kam. Sie nannten ihre Schriften im Unterschied zu den bereits vorhandenen der Bibel »Neues« Testament. »Viele Male und auf vielerlei Weise«, so fasst der Hebräerbrief die Geschehnisse der Offenbarung zusammen, »hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn« (Hebr 1,1–2). Die ersten Verse des Hebräerbriefes geben die Mitte der biblischen Offenbarung bündig wieder. Diese Mitte der frühkirchlichen Verkündigung und Katechese lautet somit nicht »Der gekreuzigte Jesus lebt«, sondern »Der für uns gekreuzigte Jesus, *der Urheber des Lebens*, lebt« – so die Pfingstpredigt des Apostels Petrus (Apg 2).

Den Schlüssel zum Verstehen der neutestamentlichen Offenbarung liefern die Ereignisse des Karfreitags und der Osternacht. Von ihnen erst fällt das Licht auf die Jesusgeschichte der Evangelien, von denen der Theologe Martin Kähler sagte, diese seien nichts anderes als nach rückwärts in das Leben Jesu hinein verlängerte Passions- und Auferstehungsgeschichten.¹⁵ Kreuz und Verherrlichung durchziehen die Evangelien wie ein roter Faden: Jesus von Nazareth ist der Christus, der Messias – und er ist dies deshalb, weil er der Erlöser ist.

Nun war der Titel »Erlöser« im Alten Testament Gott allein vorbehalten. Weil Jesus nach biblisch-neutestamentlichem Verständnis »Erlöser« ist, kam ihm auch der Titel »Messias«, der »Gesalbte« in einem

¹⁵ M. KÄHLER: Jesus.

neuen, von Gott her bzw. auf Gott hin zu reflektierenden Sinn zu. Diese gedrängte Darstellung des Kerns der neutestamentlichen Verkündigung ist für unser Verständnis der Weisung aus der Regel, *in Eintracht und Liebe zusammen zu leben* und *in uns gegenseitig Gott zu ehren*, nicht unerheblich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

In unserem Satz spielt noch ein anderer Begriff eine nicht zu unterschätzende Rolle: der des Tempels. Das Wort »Tempel« beinhaltet im Neuen Testament nicht mehr wie im Alten jenes Gebäude, das Salomon für Gott errichten ließ, sondern primär und vorzüglich die Innerlichkeit der durch Christi Heilswerk Erlösten. Unser innerer Mensch werde im Unterschied zum äußeren Tag für Tag erneuert, schreibt der Apostel Paulus in seinem Zweiten Korintherbrief (2 Kor 4,16), und im Ersten heißt es: »Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? [...] Der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr« (1 Kor 3,16). Verständlicherweise löste die Übertragung des Tempelbegriffes auf Christen der frühen Kirche heftige Reaktionen seitens des Judentums aus. Den Evangelien zufolge ließ Jesus die Tempelfrömmigkeit dann gelten, wenn diese den gottgefälligen Kult förderte. Indes, die Evangelien berichten auch von Spannungen und Konflikten. Schließlich war es die Kritik Jesu am Tempel, die zu seiner Verurteilung führte. Nach dem Markusevangelium beriefen sich die Zeugen beim Verhör Jesu vor dem Hohen Rat gerade darauf. »Wir haben ihn sagen hören: Ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen, nicht mit Händen gemachten erbauen« (Mk 14,38). Der Evangelist Johannes fügte vielsagend hinzu: »Er aber meinte den Tempel seines Leibes. Als er dann von den Toten erweckt war, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte« (Joh 2,21f.).

Diese auf den Tempel des Leibes Jesu hin zu deutenden Worte mögen nicht wenig zu einer spiritualisierenden Umdeutung des Tempelkultes in der frühen Kirche beigetragen haben. Nach dem Prolog des Johannesevangeliums ist der wahre Tempel Jesus, in dem »Gottes Wort Fleisch annahm«. »Er gab« – und gibt nunmehr – »allen, die ihn aufnahmen« – und aufnehmen – »Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind« (Joh 1,12–14). Im Laufe der Zeit kam es zu wachsender Distanz sowohl zum mosaischen Gesetz wie auch zum Tem-

pelkult, die, was die Apostelgeschichte ausführlich darstellt, zur Verurteilung und Steinigung des Stephanus führte (vgl. Apg 6,6–7,60).

Fassen wir die Kritik der frühen Christen am Tempel zusammen, so dürfen wir festhalten: Die Loslösung von der jüdischen Tempelfrömmigkeit vollzog sich prinzipiell christologisch. Sie bekam dann noch eine ekklesiologische, eine auf die Kirche als den Leib Christi hin sich erstreckende Dimension. Davon kündigt unser Satz aus der Regel, dem wir uns nunmehr zuzuwenden haben.

Nach der sogenannten konstantinischen Wende um 313, mit der eine rege Kirchenbautätigkeit einsetzte, feierte die Kirche ihre Liturgie in christlichen Kultbauten. Es galt aber nach wie vor die schon erwähnte kultisch-spirituelle Weisung, der Tempel Gottes sei die Gemeinde selbst. Augustinus, der mit seiner Gemeinde täglich die Eucharistie feierte und dabei auch regelmäßig predigte, kam wiederholt auf den Unterschied zu sprechen, durch den die christliche Gemeinde sich vor anderen auszeichnete. »Wir [Christen] beten Gott an, dessen Tempel wir selbst sind«, heißt es im *Sermo* 217,4¹⁶. Wenn Gott dem Salomo befahl, ihm einen Tempel zu bauen, dann sollte dies lediglich ein Hinweis, eine *figura*, eine Abschattung, eine *umbra*, auf den (künftigen) Leib Christi sein. »Es kam Christus, das Licht, und es verschwand die Abschattung.«¹⁷

Wir sehen unschwer, wie eng der Prediger sich an der neutestamentlichen Verkündigung orientierte. Sie ist sozusagen die Plattform, von der das Tempelsein der Kirche bei ihm in den Blick kommt. Ausdrücklich und nachdrücklich betont er, dass das Wort Kirche – *ecclesia* zwar auch die Basilika als Versammlungsort bedeuten könne, dass diese Bedeutung dem Begriff nur mehr sekundär zukomme.¹⁸ Primär sind Christus als Haupt und die Kirche, die Gemeinde der Glaubenden, der Hoffenden und der Liebenden als sein *Leib*, *Tempel Gottes*. Der Tempelbezug des Dreieinigens Gottes wird im gleichen *Sermo* ebenfalls gebührend mit zur Sprache gebracht: »Vernehmt noch das Andere, das der Apostel gesagt hat: Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt, und den ihr von Gott habt?« (1 Kor 6,19) Augustin beschließt diesen Abschnitt der Predigt mit der

¹⁶ S. 217,4 = *sermo Morin* 3,4 (MA 1,598 MORIN).

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. *Quaestiones in Heptateuchum* 3,57,3 (CChr.SL 33,216 FRAIPONT).

Mahnung: »Lasst euch [als Tempel] in Einheit aufbauen, damit ihr in der Trennung nicht untergeht.«¹⁹

Diese Betonung der Einheit in der Trinität ist für die Theologie und die Spiritualität des Kirchenvaters charakteristisch. Er bevorzugte in Bezug auf die Trinität den Terminus Dreieinigkeit statt den der Dreifaltigkeit, weil durch die Betonung der Einheit Gottes Wesen klarer zur Sprache komme. Liebe und Einheit bedingen sich gegenseitig, und bedingen auch Gottes Identität in den drei Personen. Wenn »die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist in unsere Herzen gegossen ist«, wie der Apostel Paulus schreibt (Röm 5,5), dann ist eigentlich sie es, die auch das Wesen einer als Tempel Gottes sich verstehenden christlichen Person bestimmt.

3. DER IMPERATIV GEGENSEITIGER EHRRERWEISUNG IM KLOSTER ALS INBEGRIFF MONASTISCHER SPIRITUALITÄT

Wenden wir uns nunmehr der Umsetzung des Imperativs, *uns gegenseitig im Kloster zu ehren*, zu, so sei an den philosophisch einsichtigen Satz erinnert, wonach das Sein unser Bewusstsein bestimmt. Dem ist gleich hinzuzufügen, dass unser Bewusstsein unser Verhalten – auch das sittliche – steuert. Erlöste sind wir dem Glauben nach. Erlöst sein bedeutet freilich keineswegs schon vollkommen zu sein. Kaum einer wusste dies besser als Augustinus, der wieder im Anschluss an den Apostel Paulus über die »in ihm wohnende Sünde« Bescheid wusste und mit dem Apostel »das Gesetz der Sünde, das in seinen Gliedern herrscht«, beklagte. Dieses Wissen um die Angewiesenheit auf die Gnade im Umgang mit dem Nächsten – auch im Kloster – macht demütig. Die Demut aber ist der Lehre Augustins zufolge nach der *caritas* die zweitwichtigste Tugend im Zusammenleben. Ist der Christ – und erst recht der Ordensmann – dank der ihm zuteilgewordenen Erlösungsgnade »Tempel Gottes«, so bleibt er doch zeit seines Lebens ein *homo peccator*, »Sünder«.

Sie werden bemerkt haben, dass ich absichtlich nicht von der Liebe, sondern von der *caritas* spreche und dabei noch das Beiwort »christlich« hinzufüge. Ehrerbietung anderen gegenüber kennt auch die phi-

¹⁹ S. 217,4 = *sermo Morin* 3,4 (MA 1,599 MORIN).

losophische Ethik. Die von Christen und speziell von Mönchen verlangte Ehrerbietung hat es mit dem Dreieinigen Gott zu tun. Bei aller Gemeinsamkeit ihrer Natur behalten Vater, Sohn und Hl. Geist ihre als Person kennzeichnende Eigentümlichkeit, was Augustinus in seinem tiefsinnigsten Werk *Vom Dreieinigen Gott* darlegte. Weil der Mensch der Bibel zufolge als Gottes Ebenbild erschaffen wurde, lehrte der Kirchenvater: die Gottebenbildlichkeit des Menschen spiegle sich in der dreifachen Struktur der Geistseele: sie ist, sie erkennt und sie will. Sein, Erkennen und Wollen sind wie in Gott so auch im Menschen untrennbar ineinander verflochten.²⁰ Gegenstand der als Wollen zu interpretierenden *caritas* ist das Gute, das Wahre und das Schöne. Mustergültig habe der menschengewordene Gottessohn die Identität des Willens mit der *caritas* uns vorgelebt. Die *civitas dei*, das Reich, das Christus am Ende der Zeiten herbeiführen wird, wird ein Reich der vollendeten *caritas* sein.²¹ So lange jedoch die gegenwärtige, von Gott entfremdete Welt währt, ist die christliche *caritas* immer nur in Stücken zu verwirklichen. Sie ist aber der Kirche – und erst recht dem die Kirche repräsentierenden Mönchtum – vor- und aufgegeben. Wann und wo immer der Kirche es gelingt, die christliche *caritas* bruchstückhaft zu verwirklichen, sollen Christen und Ordensleute wissen, dass dies letztlich nicht ihr Werk ist, sondern das der Gnade.

Diesen Prozess der von Gott ausgehenden und in der Kirche sich fortpflanzenden *caritas* beschreibt Augustinus in seinem Kommentar zum Ersten Johannesbrief mit der ihm eigenen Eindringlichkeit.²² Er zitiert zunächst den zu kommentierenden Text: »Jeder, der glaubt, dass Jesus der Christus ist, ist aus Gott geboren. Und jeder, der den liebt, der ihn geboren, liebt auch den von ihm geborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus«. Dann fährt der Apostel fort: »Daran erkennen wir, dass wir die Söhne (und Töchter) Gottes lieben« (1 Joh 5,1f.). Die Söhne (und Töchter) Gottes nennt er, während er doch kurz zuvor vom Sohn Gottes gesprochen hatte; denn die Söhne (und die Töchter) Gottes sind der Leib des eingeborenen Sohnes Gottes. Und da er das Haupt, wir die Glieder sind, ist einer der Sohn Gottes. Wer darum die Söhne

²⁰ *De trinitate* 9,18 (CChr.SL 50,309f. MOUNTAIN).

²¹ Siehe dazu das letzte Kapitel von *De civitate dei* 22,30 (CChr.SL 48,866 DOMBART/KALB): »ecce quod erit in fine sine fine«.

²² *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 10,3 (PL 35,2055 MIGNE).

(und Töchter) Gottes liebt, der liebt den Sohn Gottes; und wer den Sohn Gottes liebt, der liebt den Vater. Und keiner wieder kann den Vater lieben, wenn er nicht den Sohn liebt; und wer den Sohn liebt, der liebt auch die Söhne (und Töchter) Gottes. Welche Söhne (und welche Töchter) Gottes? Eben die Glieder des Sohnes Gottes. Und indem er liebt, wird er auch selbst Glied, und durch die Liebe wird er dem Leib Christi eingefügt: und so wird ein einziger Christus sein, der sich selbst liebt. Denn da die Glieder sich gegenseitig lieben, liebt der Leib sich selbst. Wie Paulus sagt: »Leidet ein Glied, so leiden alle Glieder mit; und wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit.« Und wie fährt er fort? »Ihr aber seid Christi Leib und seine Glieder« (1 Kor 12,26f.)«.

Augustin war ein scharfer Dialektiker. Man spürt in diesen Sätzen einen Zwang der Logik – allerdings nur dann, wenn man an das Erlösungsgeschehen, von dem das Neue Testament kündigt, glaubt. Im zitierten Text bewegt sich die *caritas* von oben nach unten: Der Vater liebt den Sohn und über den Sohn die Söhne und Töchter. Die *caritas* verläuft jedoch auch von unten nach oben. So fährt Augustin fort: »Wenn du aber deinen Bruder (und deine Schwester) liebst, liebst du da vielleicht Christus nicht? Wie wäre das möglich, wenn du die Glieder Christi liebst? Wenn du also die Glieder Christi liebst, liebst du Christus. Wenn du Christus liebst, liebst du den Sohn Gottes. Wenn du den Sohn Gottes liebst, liebst du auch den Vater. Unteilbar ist die Liebe.«²³

IV. AUGUSTINS ANTWORT AUF DIE FRAGE, WIE DER AUGUSTINISCHEN REGEL VERPFLICHTETE ORDENSLEUTE IN SICH GEGENSEITIG GOTT EHREN SOLLEN

Ehe ich abschließend die Frage, wie der augustinischen Regel verpflichtete Ordensleute in sich *gegenseitig Gott ehren* sollen, zu beantworten versuche, darf ich Sie nochmals auf den bereits erwähnten theologischen Rahmen aufmerksam machen, innerhalb dessen Augustinus argumentiert. Es gibt für Ordensleute prinzipiell keine andere Theologie und darum auch keine andere Spiritualität als die der Kir-

²³ Ebd. 10,3 (PL 35,2055 Migne).

che. Allerdings sollen Ordensleute diese Theologie und Spiritualität der Kirche zeichenhaft, d.h. vorbildlich für die Kirche in der Welt leben. Ausgang und Kern unserer Überlegungen war deshalb die uns durch Christi Heilswerk geschenkte Gotteskindschaft. »Christ sein« ist ein »Status«, ein Stand; Augustin spricht mit Vorliebe, trotz des Fortbestands der Sünde, vom Gnadenstand, und dies beleuchtet vielleicht aufs Beste, was unter dem Begriff »Tempel Gottes« für das Einwohnen Gottes im Ordensstand zu verstehen ist. Gott wohnt nicht in seiner Substanz in uns, sondern durch seine Gnade, durch seine »in unsere Herzen ausgegossene Liebe«. Sie, die christliche *caritas*, ist deshalb die Bedingung und zugleich die Voraussetzung bei der Erfüllung des anspruchsvollen Imperativs: Ehret in euch gegenseitig Gott! Was aber heißt »ehren«, wenn nicht gegenseitig auf die christliche *caritas* bedacht zu sein? Diese ist jedoch, wie dargelegt, primär keine Sache des Gefühls, keine den Emotionen unterworfenen Laune, sondern Wille – Wille zum Guten, Wille zum Wahren, Wille zum Schönen. Inbegriff des Guten, Wahren und Schönen ist nach der Theologie Augustins wieder Gott selbst. Alles Gute, alles Wahre, alles Schöne in dieser raumzeitlichen Welt ist lediglich eine »Abschattung«, ein »Abglanz« davon. Das »wichtigste und erste Gebot« (Mt 22,38) hat deshalb die Liebe Gott gegenüber zum Ziel.

Es entging Augustinus nicht, dass das zweite Gebot, das der Nächstenliebe, an die Selbstliebe gebunden ist: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Mk 12,31; Mt 22,19; Lk 10,27). Was heißt das für Ordensleute, wenn nicht, den Nächsten im Kloster dort haben zu wollen, wohin man als Christ und Mönch kommen will: zu Gott? Was heißt dies wiederum, wenn nicht, den Mitbruder darin zu fördern, was man für sich selber erstrebt: das Gute, das Wahre und das Schöne? Ich denke, dies ist die »gegenseitige Ehre«, die, weil eingedenk der menschlichen Schwäche, stets und grundsätzlich nur mit Hilfe der Gnade gewährt, von allen Christen, insbesondere jedoch von Ordensleuten gefordert wird.

Deus caritas est, lautete der Titel einer Enzyklika von Papst Benedikt XVI., in der er fünfmal aus Augustins Schriften zitierte. Adressiert ist diese Enzyklika »an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen«. Daraus wird ersichtlich, dass bei aller Differenzierbarkeit von christlichen Spiritualitäten – erwähnt seien nur die der Orden: benediktinische, franziskani-

sche, jesuitische etc. etc. – es vorzüglich die *caritas* ist, die in allen anderen dominieren müsste und sollte.

Von Augustinus wird häufig der Satz zitiert, der sein theologisches Denken, seine Spiritualität und darum erst recht seine Weisung für das Leben in einer klösterlichen Gemeinschaft bündig auf den Punkt bringt: *Dilige, et quod vis fac.*²⁴ Die gängige Übersetzung »Liebe, und dann tu, was du willst!« trifft den Sinn des Satzes nicht, denn sie könnte einer sittlichen Libertinage Tür und Tor öffnen. Die korrekte Übersetzung lautet vielmehr: »Liebe, und was du willst«, das heißt: Was du von der christlichen *caritas* motiviert willst – »*das tu!*« Eine solche Weisung liegt auch dem Satz unserer Regel zugrunde: Ehret in euch gegenseitig Gott, dessen Tempel ihr geworden seid!

QUELLEN

BASTIAENSEN, Antoon A.R. (Hg.): Possidii Vita Augustini. Testo critico, in: *Vite dei Santi* (a cura di Christine MOHRMANN), Bd. III, Milano 1975, 127–241.

DOMBART, Bernardus / KALB, Alphonsus (Hg.): Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei libri XI–XXII (Corpus Christianorum. Series Latina 48), Turnholti 1955.

FRAIPONT, Iohannes (Hg.): Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII, in: Corpus Christianorum. Series Latina 33, Turnholti 1958, 1–377.

GOLDBACHER, Aloysius (Hg.): Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae, Pars I (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 34/1), Praeae/Vindobonae/Lipsiae 1895.

GOLDBACHER, ALOYSIUS (Hg.): Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae, Pars III (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 44), Praeae/Vindobonae/Lipsiae 1899.

LAMBOT, Cyrille (Hg.): Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Sermo-nes selecti duodeviginti quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis notisque instruxit D.C. Lambot O.S.B. (Stromata patristica et mediaevalia 1), Ultraiecti/Bruxellis 1950.

MIGNE, Jacques-Paul (Hg.): Sancti Aurelii Augustini In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, in: DERS. (Hg.): Patrologia Latina 35, Paris 1841, 1977–2062.

²⁴ Ebd. 7,8 (PL 35,2033 MIGNE).

MORIN, Germain (Hg.): Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati studio ac diligentia D. Germani Morin O.S.B. (Miscellanea Agostiniana 1), Roma 1930.

MOUNTAIN, William John (Hg.): Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV (Libri I–XII). Cura et studio W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie (Corpus Christianorum. Series Latina 50), Turnholti 1968.

ZYCHA, Iosephus (Hg.): Sancti Aurelii Augustini de opere monachorum, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum 41, Prahae/Vindobonae/Lipsiae 1900, 529–596.

LITERATUR

BONNER, Gerald: Augustinus (uita), in: Augustinus-Lexikon I (1986), 519–559.
FOLLINET, Georges: »Deificare in otio«. Augustin, Epistula 10,2, in: Recherches Augustiniennes 2 (1962) 225–236.

GROTE, Andreas E. J.: Monachus, in: Cornelius MAYER (Hg.): Augustinus-Lexikon IV (2014), 43–57.

DERS.: Monasterium, in: Cornelius MAYER (Hg.): Augustinus-Lexikon IV (2014), 57–68.

HARNACK, Adolf von: Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern?, in: DERS.: Aus Wissenschaft und Leben, Bd. II, Gießen 1911, 1–22.

KÄHLER, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, neu hg. und mit einem Nachwort v. Sebastian MOLL, Berlin 2013 [1. Aufl. 1892].

KUGLER, Hermann Josef: Über allem die Liebe. Die Augustinusregel als spiritueller Wegweiser, Augsburg 2008.

ZUMKELLER, Adolar: Das Mönchtum des heiligen Augustinus, Würzburg 2. Aufl. 1968.