

Biblische und altchristliche Leitbilder des klösterlichen Lebens im Schrifttum des heiligen Augustinus

Augustinus steht am Beginn des abendländischen Klosterlebens als einer seiner großen Lehrmeister und noch heute lebt viel von seinem asketischen und monastischen Gedankengut im Ordensleben der katholischen Kirche fort. Seine Gestaltung des christlichen Mönchsgedankens ist aber gegenüber der seiner Vorgänger, etwa eines Pachomius oder Basilius, eine durchaus eigenständige Schöpfung. Er hat das Zölibitenideal theologisch tiefer durchdacht und biblisch fester verankert und namentlich die ekklesiologischen Aspekte des klösterlichen Lebens, seine Verwurzelung und zeichenhafte Bedeutung im « Corpus Christi », klar herausgearbeitet ¹⁾.

Auch eine Anzahl religiöser Leitmotive biblisch-frühchristlichen Ursprungs haben dabei, jedes in seiner Weise, auf Augustinus und die Spiritualität seiner Klöster eingewirkt und seinem monastischen Ideal in gewissem Maß ein typisch altchristliches Kolorit verliehen. Es sind die Topoi der Nachfolge Christi, der « militia christiana », der « servitus Dei », der « vita angelica » und der « vita caelestis », wie sie sich, mehr oder weniger ausgeprägt, auch schon im vorausgehenden monastischen Schrifttum des Orients finden.

I. NACHFOLGE CHRISTI

Das Motiv der Nachfolge Christi ist grundgelegt in den Aufforderungen des Herrn, ihm zu folgen (ἀκολουθεῖν : vgl. Mk 1, 16-20; 2, 14; Lk 9, 59-61), sein Jünger zu werden (μαθητής : vgl. Lk 14, 26-33) und als Vorbedingung für diese Teilnahme an seinem Leben und seiner Sendung gewisse Verzicht auf sich zu nehmen (vgl. Mk 8, 34; Lk 14,

¹⁾ Vgl. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 2. neubearbeitete Auflage, Würzburg 1968.

26f. 33). Im Lauf der ersten christlichen Jahrhunderte hat diese religiöse Vorstellung eine *reiche Entfaltung und Entwicklung* durchgemacht. Schon in der Urkirche wurde der Begriff der Nachfolge auf alle Gläubigen angewandt und als bereitwillige Entgegennahme des angebotenen Heilswerks, als Schicksalsgemeinschaft mit Christus oder auch als Glaubensnachfolge gedeutet. Dazu gesellte sich sehr bald eine mehr ethische Auffassung von der Nachfolge Christi, die das Nachfolgen vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, als Nachahmung des beispielhaften Verhaltens Jesu verstand ²⁾.

Auch Augustinus hat den Begriff der Nachfolge und Nachahmung Christi (*sequi, imitatio, imitari*) sehr vielseitig zur *Darstellung des christlichen Lebens* verwendet ³⁾. Nicht selten geschieht es unter Berufung auf die Schriftworte Mt 11, 29 : « Lernet von mir ; denn ich bin sanft und demütig von Herzen », oder 1 Petr 2, 21 : « Christus hat für uns gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolgt ». Ausdrücklich stellt der Kirchenvater fest : « Was heißt ihm nachfolgen anders als ihn nachahmen ? ... Darin folgt ihm ein jeder, worin er ihn nachahmt ». Im Anschluß an die Seligpreisungen des Herrn (Mt 5, 3ff) zeigt er sodann, wie vielfältig und verschiedenartig die Nachahmung Christi sich äußern kann und soll ⁴⁾. Gerade in dieser « *imitatio Christi* », betont er an anderer Stelle, äußert sich die Liebe zu Christus : « Wenn wir ihn wahrhaft lieben, laßt uns ihn nachahmen. Denn wir werden keine bessere Frucht der Liebe erstatten können als das Beispiel der Nachahmung » ⁵⁾.

Dabei wußte aber Augustinus dieses religiöse Leitmotiv *biblisch-theologisch tief zu verankern*. Vor allem sieht er die Lehre der *Imitatio Christi* immer wieder im Licht des Mysteriums der Inkarnation. In der Selbstentäußerung und Erniedrigung der Menschwerdung und des Kreuzestodes (vgl. Phil 2,6ff) erkennt er jenes beispielhafte Verhalten des Gottessohns, dessen Nachahmung uns die wahre « Ruhe » (vgl. Mt 11, 29) bringen soll ⁶⁾. Durch seine angenommene Niedrigkeit

²⁾ A. SCHULZ und R. HOFMANN, *Nachfolge Christi*, LThK VII², 758-762 und P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, 5-19. — Siehe auch A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen im Neuen Testament*, München 1962 und H. J. SCHOEPS, *Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi*, in : *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 286-301.

³⁾ Vgl. auch J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus I*, Freiburg i.Br. 1929², 391-396.

⁴⁾ *De sancta virginitate* 27f, 27f CSEL 41, 263ff.

⁵⁾ *Sermo* 304, 2, 2 PL 38, 1395f.

⁶⁾ Vgl. *Confessionum* VII, 9, 14 CSEL 33, 155f.

und Schwachheit heilt Christus in uns den Stolz, nährt in uns die Liebe und wird uns « Weg » (Joh 14, 6) ⁷⁾. Auch ist Christus ein Lehrmeister, der nicht nur von außen auf den Menschen einwirkt, sondern in seinem Innern, in seinem Herzen spricht und ihn innerlich mit seiner Gnade antreibt, ihm nachzufolgen ⁸⁾.

Gerade für das monastische Lebensideal des Kirchenvaters ist das religiöse Motiv der Nachfolge und Nachahmung Christi von großer Bedeutung geworden. Schon an der entscheidenden Wende in Augustins Leben war es ein Herrenwort von der Nachfolge (Mt 19, 21) und dessen Verwirklichung durch Antonius von Ägypten und zwei junge kaiserliche Beamte in Trier, was einen maßgeblichen Einfluß auf ihn ausübte und ihn das klösterliche Leben von Anfang an auch unter dem Gesichtspunkt des « sequi Christum » sehen ließ ⁹⁾. Das erwähnte Wort des Evangeliums vom Verzicht auf Hab und Gut und von der Nachfolge Christi (Mt 19, 21) benützte er deshalb später nicht selten, um das Wesen des Mönchslebens zu umschreiben ¹⁰⁾.

Im Sinn des Logions Mt 19, 21 hat der Heilige vorzüglich die klösterliche Armut als Nachfolge Christi gesehen und den Sohn Gottes in seiner inkarnatorischen Selbstentäußerung, Erniedrigung und Armut als Vorbild und « Haupt der Armen » dargestellt ¹¹⁾. Nachfolge und Nachahmung Christi zeigt er seinen Mönchen auch als Motiv für alle klösterliche Askese, etwa wenn es gilt, sich loszumachen von einer allzu irdischen Anhänglichkeit an Eltern, Verwandte und das eigene Leben, oder sein Kreuz auf sich zu nehmen (vgl. Lk 14, 26). In solcher Nachfolge trage aber der « Streiter Christi » nicht mehr das Bild des ersten Adam an sich, sondern das des zweiten Adam, der vom Himmel kam (vgl. 1 Kor 15, 47 ff) ¹²⁾. Ebenso motiviert Augustinus die Tugend der Demut, deren überragende Bedeutung für das christliche Leben im allgemeinen und für das gottgeweihte im besonderen er wie kein anderer

⁷⁾ *Confessionum* VII, 18, 24 CSEL 33, 163. — Vgl. auch *De civitate Dei* X, 29 und XI, 2 CSEL 40, I, 496f und 513, CC 47, 304f und 48, 322; *Enarratio in ps.* 90, I, 1 CC 39, 1254f; *Sermo* 124, 3, 3 PL 38, 685; *Sermo* 142, 2, 2 und 5, 5 PL 38, 778ff.

⁸⁾ *Sermo* 134, 11 PL 38, 742f; *Sermo* 156, 12, 13 PL 38, 856f; *In Joannis Evangelium* 3, 15 CC 36, 27; *In Joannis Epistolam* 3, 13 PL 35, 2004 usw.

⁹⁾ *Confessionum* VIII, 6ff, 14f. 29 CSEL 33, 181ff und 194f.

¹⁰⁾ *Contra Faustum* V, 9 CSEL 25, I, 282; *De opere monachorum* 25, 32 CSEL 41, 577f; *De sancta virginitate* 45, 46 CSEL 41, 291; *Ad catholicos epistola contra Donatistas* 16, 41 CSEL 52, 286; *Enarratio in ps.* 103, III, 16 CC 40, 1513; *Epistola* 157, 4, 39 CSEL 44, 485. — Vgl. auch POSSIDIUS 2 PL 32, 35.

¹¹⁾ *Sermo* 14, 6f, 9 CC 41, 190f.

¹²⁾ *Epistola* 243, 2f. 10 CSEL 57, 569ff.

Kirchenvater vor ihm aufgewiesen hat, im Anschluß an Mt 11, 29 gerne mit dem Gedanken der Nachfolge Christi¹³⁾. Auch hier weist er ausdrücklich auf das Vorbild des Gottessohnes in der Selbstentäusserung seiner Inkarnation hin, wenn er in *De sancta virginitate* schreibt: « Jener erhöht die demütig Folgenden, der sich nicht schämte, herabzusteigen zu den Gefallenen »¹⁴⁾. In der gleichen Schrift deutet der Heilige auch die gottgeweihte *Jungfräulichkeit* als Nachfolge Christi, « des Sohnes der Jungfrau und des Bräutigams der Jungfrauen, der aus einem jungfräulichen Leib das leibliche Leben empfing und der in jungfräulicher Ehe sich geistig vermählte »¹⁵⁾. Im Anschluß an das Bild der Geheimen Offenbarung vom Lamm Gottes und seiner Gefolgschaft (Apk 14, 1-5) fordert er die gottgeweihten Jungfrauen auf, dem Lamm auf dem Weg der Jungfräulichkeit nachzueilen: « Eilt ihm nach...; denn um dieses einen Gutes willen folgt ihr ihm, wohin immer es geht... Folgt ihm also, indem ihr standhaft festhaltet, was ihr mit Inbrunst gelobt habt »¹⁶⁾.

Bei alledem hat Augustinus in seiner Verwendung des religiösen Motivs der Nachfolge Christi die Gefahr einer einseitig *moralisierenden Ausdeutung gemieden*, nicht zuletzt dadurch, daß er es auf dem Hintergrund der paulinischen Lehren des Lebens in Christus und des Leibes Christi betrachtete. Dies wird zum Beispiel schon in der oben erwähnten Vorstellung sichtbar, daß der Christ durch die Nachahmung der Armut Jesu zum « *membrum Christi pauperis* » wird, oder in dem Gedanken, daß die Nachfolge Christi dem Menschen das Bild des neuen Adam aufprägt, und schließlich in der Auffassung, daß die gottgeweihte Jungfrau als Glied und Nachbild der jungfräulichen Mutter Kirche Christo in geistiger Brautschaft vermählt ist¹⁷⁾. Ausführlicher hat der Kirchenvater das Nachahmungsmotiv als ein Hineinwachsen in Christus dargestellt, wenn er zu dem Wort Gal 4, 19: « Ich leide abermals Geburtsschmerzen, bis Christus in euch gestaltet wird », ausführt: « Christus wird in jenem gestaltet, der die Gestalt Christi empfängt. Die Gestalt Christi empfängt aber einer, wenn er Christo in geistlicher Liebe anhängt. Dadurch nämlich geschieht es, daß er durch Nachahmung wird, was jener ist, soweit es ihm auf

¹³⁾ Vgl. auch O. SCHAFFNER, *Christliche Demut: Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg 1959, vor allem 83-135.

¹⁴⁾ *De sancta virginitate* 53, 53 CSEL 41, 298.

¹⁵⁾ *De sancta virginitate* 2, 2 CSEL 41, 236.

¹⁶⁾ *De sancta virginitate* 29, 29 CSEL 41, 266.

¹⁷⁾ *De sancta virginitate* 2, 2 CSEL 41, 236.

seiner Stufe beschieden ist. 'Denn wer behauptet, er bleibe in Christus' sagt Johannes 'muß auch selbst wandeln wie jener gewandelt ist' (1 Joh 2, 6)»¹⁸⁾.

Eine großartige Gesamtschau der Nachfolge Christi, wie sie sich in der Kirche, dem «mundus salvatus» und «corpus universum», immerfort durch und in den einzelnen Gliedern auf je verschiedenene Weise vollzieht, hat der Kirchenvater einmal in einer Predigt gegeben: «Doch in [der Kirche,] dieser heiligen, guten, versöhnten und geretteten, oder besser zu rettenden Welt — sie ist jetzt ja erst in der Hoffnung gerettet: 'Durch Hoffnung sind wir gerettet' (Röm 8, 24) —, in dieser Welt also, d.h. in der Kirche, die als ganze Christo nachfolgt, hat er allgemein verkündet (Mt 16, 24; Lk 9, 23): 'Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst'. Das sollen nämlich nicht nur die Jungfrauen hören, die Ehefrauen aber nicht, oder nur die Witwen, die Verheirateten aber nicht, oder nur die Mönche, die Ehemänner aber nicht, oder nur die Kleriker, die Laien aber nicht. Nein, die gesamte Kirche, der gesamte Leib, alle Glieder, die nach ihren je eigenen Aufgaben genau geschieden sind, sollen Christo nachfolgen. Folgen soll ihm als ganze eben diese 'Einzig' (vgl. Ps 21, 20), folgen soll ihm die 'Taube' (vgl. Hl 2, 10. 14), folgen soll ihm die 'Braut' (vgl. Hl 4, 8ff), folgen soll ihm die im Blut des Bräutigam Erlöste und Begnadete ... [Und auch] diese Glieder, die dort ihrer Art, ihrer Stellung und ihrem Maß entsprechend, ihren je eigenen Platz einnehmen, sollen Christo folgen. Sie sollen sich verleugnen, d.h. sich nicht überheben; sie sollen ihr Kreuz tragen, d.h. in der Welt um Christi willen ertragen, was die Welt ihnen antut. Sie sollen ihn lieben, der allein nicht hintergeht, der allein sich nicht täuscht und allein nicht enttäuscht»¹⁹⁾.

II. HEILIGER KRIEGSDIENST UND KNECHTSCHAFT VOR GOTT

Inhaltlich eng verknüpft mit der biblischen Lehre von der Nachfolge Christi sind zwei urchristliche Vorstellungen, die auf Augustins monastische Gedankenwelt Einfluß ausgeübt haben, nämlich die Vorstellungen von der «militia christiana» und dem «servitus Dei».

¹⁸⁾ *Expositio epistolae ad Galatas* 37 PL 35, 2132.

¹⁹⁾ *Sermo* 96, 7, 9 PL 38, 588.

a. « *Militia christiana* ».

Das Vergleich des *Christenlebens mit dem Kriegsdienst* findet sich schon in reicher Ausgestaltung beim heiligen Paulus, der damit eine stoische Vorstellung christlich umformte. In den nachfolgenden Jahrhunderten wurde der *miles Christi* vor allem im Martyrer und Asketen gesehen. Reiche Verwendung und Ausgestaltung fand die Idee deshalb von Anfang an in der monastischen Literatur ²⁰⁾.

Zu Augustins Zeit gehörte die Vorstellung längst zum christlichen Allgemeingut. Er selbst hat um 396 die erste Monographie über das militia-Thema unter dem Titel *De agone christiano* (Der christliche Kampf) geschrieben. Der Kampf des Christen richtet sich nach der Überzeugung des Kirchenvaters im Grund gegen Satan und seine Engel. Es geht bei diesem Ringen um die Überwindung der ungeordneten Begierden im eigenen Innern und die Unterwerfung des Willens unter Gott. Gekämpft wird mit geistigen Waffen, vor allem mit der Kraft des Glaubens und der Übung der christlichen Tugenden. Auch ist es ein Kämpfen und Siegen in der Kraft Christi ²¹⁾.

Nicht selten begegnet man auch sonst bei Augustinus dem religiösen Motiv des geistlichen Kriegsdienstes und Kampfes in dieser *allgemein christlichen Anwendung*. So hat er einmal in einer Predigt an einem Martyrerfest dargelegt, daß Christus, « der König der Martyrer », « seine Kohorten mit geistigen Waffen ausrüstet, sie im Kampf unterweist, ihnen Unterstützung bietet und Belohnung verspricht » ²²⁾.

Mit Vorliebe bezeichnet der Kirchenvater aber das *klösterliche Leben als geistlichen Kriegsdienst*, ja er sieht darin besonders die *militia christiana* verwirklicht ²³⁾. Ins Kloster eintreten heißt zu einem

²⁰⁾ J. AUER, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes*, in: *Geist und Leben* 32 (1959) 340-351. — Vgl. auch A. HARNACK, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905; L. HOFMANN, *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 63 (1954) 76-92; J. AUER, *Militia Christi*, LThK VII², 418f.

²¹⁾ *De agone Christiano* CSEL 41, 99ff; deutsch von A. HABITZKY, eingeleitet und erläutert von A. ZUMKELLER, Würzburg 1961, vor allem Iff, Iff und 33, 35. — Vgl. auch A. D'ALÈS, *Le « De agone christiano »*, in: *Gregorianum* 11 (1930) 131-145.

²²⁾ *Sermo* 276, 1 PL 38, 1256. — Vgl. auch den freilich in seiner Echtheit umstrittenen *Sermo de cataclysmo* 1f PL 40, 693.

²³⁾ Siehe auch J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monastica en San Agustín*, Valladolid 1964, 349-353. Der Ausdruck « *militia christiana* » findet sich in Augustins monastischem Schrifttum in *De opere monachorum* (25, 33 und 26, 35 CSEL 41, 579 und 583) und *Epistola* 243 (7 CSEL 57, 574). — In etwas erweitertem Sinn, nämlich als Sammelbegriff für alle jene, die die « *sublimiora praecepta evangelica* » durch gottge-

« heiligen Kriegsdienst » kommen ²⁴⁾, bedeutet, sich « dem Kriegsdienst Gottes weihen » ²⁵⁾.

Entsprechend dieser Vorstellung vom geistlichen Kriegsdienst der Mönche gibt Augustinus den Mönchen wiederholt die Ehrentitel « miles Christi » ²⁶⁾ oder — im Brief an einen jungen Mönch — « tiro Christi » ²⁷⁾. Wie er sich dieses geistliche Kriegsleben des näheren vorstellt, hat er in dem erwähnten Brief an den jungen Lätus in engem Anschluß an die Perikope Lk 14, 26-33 weiter ausgeführt ²⁸⁾. Christus, betitelt als rex ²⁹⁾ und imperator ³⁰⁾, habe die Mönche in sein Heerlager (castra) berufen. Sie sollten dort einen « Turm » errichten (Lk 14, 28ff) als Wachturm und Bollwerk zugleich, um von ihm aus « den Feind des ewigen Lebens zu erspähen und abzuwehren » ³¹⁾. Auch gelte es, ein Heer von Zehntausend zu sammeln gegen den feindlichen « König », der mit Zwanzigtausend heranrückt (Lk 14, 31f) ³²⁾. Die weitere Aufgabe der Streiter sei es, auf das « signum » Christi hin im Heerlager Wache zu halten und beim Schall seiner himmlischen « tuba »

weihte Ehelosigkeit, freiwillige Armut, strenges Fasten oder auch in der klösterlichen Güter- und Liebesgemeinschaft erfüllen, steht der Terminus in *Contra Faustum* V, 9 CSEL 25, I, 281f. — Ferner begegnet man den Wortverbindungen « spiritalis vita militiaque » (*De opere monachorum* 25, 32 CSEL 41, 577), « divina militia » (*De opere monachorum* 16, 19 CSEL 41, 563), « sancta militia » (*De opere monachorum* 22, 26 CSEL 41, 572), « militia tua » (sc. Dei) (*Confessionum* VIII, 6, 15; IX, 2, 4 und IX, 8, 17 CSEL 33, 183; 199; 210). — Als Gegenstück dazu erscheint « militia saecularis » oder « militia saeculi », d.h. Kriegsdienst oder überhaupt Dienst gegenüber dem irdischen Herrscher (*Confessionum* VIII, 6, 15 und IX, 8, 17 CSEL 33, 182 und 210; *Sermo* 356, 4 PL 39, 1576).

²⁴⁾ *De opere monachorum* 22, 26 CSEL 41, 572.

²⁵⁾ *De opere monachorum* 16, 19 CSEL 41, 563.

²⁶⁾ *De opere monachorum* 28, 36 CSEL 41, 585; *Epistola* 243, 6 CSEL 57, 574. — Den Ausdruck « milites Christi » im Munde der Donatisten für die Circumcellionen ändert der Kirchenvater in « milites diaboli » (*Enarratio in ps.* 132, 6 CC 40, 1930).

²⁷⁾ *Epistola* 243, 1 und 7 CSEL 57, 568 und 574.

²⁸⁾ *Epistola* 243 CSEL 57, 568ff.

²⁹⁾ Considera etiam dominum nostrum Jesum Christum, cum sit rex noster. — *Epistola* 243, 1 CSEL 57, 568. — Vgl. auch AUER, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes* 346, der diese monastische Christ-Königs-idee schon bei Basilius und später wieder bei Benedikt feststellt.

³⁰⁾ Itane matrem terrenam non habebat imperator tuus ? — *Epistola* 243, 9 CSEL 57, 576. — Dieser Titel findet sich auch für Christus in *Epistola* 21, 1 CSEL 34, I, 50: ... episcopi aut presbyteri aut diaconi officio... apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster imperator iubet.

³¹⁾ *Epistola* 243, 1 und 6 CSEL 57, 568 und 573.

³²⁾ *Epistola* 243, 1f CSEL 57, 568ff.

zum Kampfe anzutreten ³³⁾. Der Herr habe aber in der erwähnten Perikope klar gesagt, worin die Kosten zur Errichtung des Turmes und zum Sammeln der Streitmacht bestehen: im Verzicht auf alles, was einer besitzt, zumal auch in der Loslösung von allzu irdischer, «fleischlicher» Anhänglichkeit an Eltern, Verwandte und das eigene Leben (Lk 14, 26 u. 33) ³⁴⁾. Als Waffen im Kampf nennt der Kirchenvater im Anschluß an den Völkerapostel (Eph 6, 17) das geistliche Schwert des Wortes Gottes (*arma Verbi Dei, spiritualis gladius Verbi Dei*) ³⁵⁾. Der Gegner, gegen den sich der Kampf richtet, sind «der Feind des ewigen Lebens» ³⁶⁾ oder, wie Augustinus im Anschluß an Eph 6, 12 an anderer Stelle sagt, «die Herrschaften, Mächte und Geister der Bosheit, d.h. Satan und seine Engel» ³⁷⁾.

Augustins monastische Deutung der *militia christiana* bringt also zum Ausdruck, daß der Mönch «alle Fesseln irdischer Hoffnung zerissen» hat, um sein «Herz frei dem Dienst Gottes zu weihen» ³⁸⁾. In diesem Sinn hat der Kirchenvater in seiner Schrift *De opere monachorum* auch die Worte des zweiten Timotheusbriefes (2, 3f) zitiert: «Arbeite als ein guter Streiter Christi Jesu. Niemand, der für Gott Kriegsdienst tut, verwickelt sich in weltliche Geschäfte, damit er dem gefalle, dem er sich ergeben hat» ³⁹⁾. Überdies besagt das Bild dieses Kriegsdienstes nach Augustinus, daß der Mönch seinem Herrn zu treuer Gefolgschaft verpflichtet ist und auf Grund seiner *professio* als «*tiro Christi*» das Lager nicht im Stich lassen darf ⁴⁰⁾.

Die Art, wie der Heilige die *militia*-Idee entwickelt, zeichnet sich durch ihre *betont christlich-biblische Deutung* aus, auch durch den Verzicht auf die von stoischen Gedanken geformte Tugend- und Lasterlehre, wie sie für die Verwendung des *Topos* in der frühen monastischen Literatur des Orients charakteristisch ist ⁴¹⁾.

³³⁾ *Epistola* 243, 6 CSEL 57, 573.

³⁴⁾ *Epistola* 243, 3f CSEL 57, 570f.

³⁵⁾ *Epistola* 243, 1 und 5 CSEL 57, 568 und 573.

³⁶⁾ *Epistola* 243, 6 CSEL 57, 573.

³⁷⁾ *Epistola* 220, 12 CSEL 57, 440. — Vgl. auch *Contra litteras Petiliani* III, 12, 13 CSEL 52, 174.

³⁸⁾ ... ut spei saecularis vincula cuncta praeciderent et animum liberum divinae militiae dedicarent. — *De opere monachorum* 16, 19 CSEL 41, 564.

³⁹⁾ *De opere monachorum* 15, 16 CSEL 41, 558.

⁴⁰⁾ Si te igitur tironem Christi profiteris, castra ne deseras. — *Epistola* 243, 1 CSEL 57, 568.

⁴¹⁾ Vgl. AUER, a.a.O. 345ff.

b. « *Servitus Dei* ».

Verwandt mit der militia-Idee ist die *Vorstellung vom servitus Dei*, — eine Vorstellung, in der der Gedanke der totalen Abhängigkeit von Gott vielleicht noch stärker zum Ausdruck kommt. Unter der Knechtschaft verstand die antike Welt « einen Dienst, der nicht im Belieben des Dienenden steht, sondern von ihm getan werden muß, ob er will oder nicht, weil er als Sklave einem fremden Willen, dem seines Besitzers, unterworfen ist » ⁴²⁾. Der Begriff wurde schon im Alten Testament übertragen verwendet, um das totale Abhängigkeits- und Dienstverhältnis des Menschen von Gott auszudrücken. Der Ausdruck « Knecht Gottes » (ebed Jahwe) diente sowohl zur Bezeichnung des israelitischen Volkes in seiner Gesamtheit wie auch als Ehrentitel für seine großen religiösen Führer, insbesondere für den anonymen « Gottesknecht » der prophetischen Lieder Is 40-55. Im Neuen Testament trägt vor allem Jesus den Titel des Gottesknechtes (δοῦλος θεοῦ servus Dei), während die Christen hauptsächlich als « δοῦλοι » Jesu erscheinen. Indes wurde der Ausdruck Knechte Gottes (δοῦλοι θεοῦ) in nachapostolischer Zeit sehr bald zur Selbstbezeichnung der Christen ⁴³⁾.

Augustinus kannte selbstverständlich die Begriffe servus Dei, servitus Dei und servire Deo auch in diesem *allgemein christlichen Sinn*. Den Dienst (servire, servitium) vor Gott zeigt er schon in seiner Frühschrift *De quantitate animae* als die vollendete und wahre Freiheit ⁴⁴⁾. Freilich geht es dabei um einen Dienst « mit ganzem, vollem und bereitem Willen » ⁴⁵⁾. Unter dem « Knecht Gottes » versteht der Kirchenvater übrigens nicht nur den einzelnen Christen. « Der Knecht Gottes ist das Volk Gottes, ist die Kirche Gottes », schreibt er in seinem *Johannes-Kommentar* ⁴⁶⁾.

Mit Vorliebe jedoch gebraucht der Kirchenvater die erwähnten Begriffe für das *Mönchtum*. Schon der Neubekehrte bezeichnet sich in den Soliloquien als servus Dei ⁴⁷⁾, d.h. als Knecht Gottes im Sinn jenes ausschließlichen Dienstes, zu dem er sich berufen fühlte. Er

⁴²⁾ K. H. RENGSTORF, δοῦλος, δουλεία etc., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II, Stuttgart 1935, 264-283, S. 264.

⁴³⁾ A.a.O. 270ff. — Vgl. auch F. MUSSNER, *Ebed Jahwe*, LThK III², 622-625.

⁴⁴⁾ *De quantitate animae* 34, 77 PL 32, 1078.

⁴⁵⁾ *Enarratio in ps.* 70, I, 2 CC 39, 942.

⁴⁶⁾ *In Joannis Evangelium* 10, 7 CC 36, 104.

⁴⁷⁾ *Soliloquiorum* I, 15, 30 PL 32, 885. — Daneben gebraucht er in dieser Schrift auch den ziemlich gleichbedeutenden Ausdruck « famulus Dei » (*Soliloquiorum* I, 1, 5 PL 32, 872).

wollte Gottes Eigentum und von ihm völlig abhängig sein : « Tui iuris esse cupio » ⁴⁸⁾. Servus Dei wird dann mehr und mehr seine Lieblingsbezeichnung für die Mönche. Der Ausdruck findet sich in diesem speziellen Sinn an 50mal in seinen Schriften, dazu gegen 25mal das zugehörige Verbum servire Deo und mehrfach die Substantive servitus Dei und servitium Dei ⁴⁹⁾. Für die Insassen der Frauenklöster gebraucht er den entsprechenden Ausdruck ancilla Dei ⁵⁰⁾. Ins Kloster eintreten bedeutet demnach « sich in Gottes Knechtschaft begeben » ⁵¹⁾, und der erste entscheidende Schritt im Leben der Mönche ist « das Bekenntnis zur Knechtschaft vor Gott » (propositum oder professio servitutis Dei) ⁵²⁾.

Augustinus gebraucht diese Termini für seine eigenen Gründungen, einschließlich des monasterium clericorum ⁵³⁾, aber auch für die Mönche Ägyptens ⁵⁴⁾ und Karthagos ⁵⁵⁾. Diese Termini begleiten ihn durch sein ganzes Leben bis in die Schriften, Predigten und Briefe der letzten Lebensjahre. Noch als Bischof schließt er sich selbst in die Schar der klösterlichen « Knechte Gottes » mit ein, wenn er von seinen « conservi » im Klerikerkloster spricht ⁵⁶⁾. Wie prägend die Vorstellung des Deo servire für sein klösterliches Lebensideal war, zeigt der Umstand, daß sich auch Possidius in seiner Augustinus-Vita wiederholt dieser Termini bedient ⁵⁷⁾.

⁴⁸⁾ *Soliloquiorum* I, 1, 5 PL 32, 872.

⁴⁹⁾ Die Begriffe « servus Dei » und « servire Deo » im einzelnen hier nachzuweisen, würde zu weit führen. Sie finden sich in vielen Briefen und Predigten, einschließlich der Enarrationes in psalmos, wiederholt auch in den Confessiones und in De opere monachorum, sowie vereinzelt in anderen seiner Werke. Bisweilen gebraucht er auch in gleicher Bedeutung das Wort « famulus Dei », etwa in seiner Regula (in der neuesten kritischen Ausgabe von L. Verheijen (*La Règle de Saint Augustin*, I, Paris 1967) : 422, 73 und 431, 175). Der Terminus « servitus Dei » bzw. « servitium Dei » wird gebraucht : *Epistola* 126, 7 CSEL 44, 13; *Epistola* 179, 2 CSEL 44, 692; *Epistola* 220, 3 CSEL 57, 433; *De opere monachorum* 22, 25 CSEL 41, 570.

⁵⁰⁾ *Epistola* 111, 3 CSEL 34, II, 645. — Vgl. auch POSSIDIUS 26 PL 32, 55. — Auch Evodius benützt diesen Ausdruck in zwei Briefen : *Epistola* (inter Augustinianas) 158, 3 CSEL 44, 490 und 163 CSEL 44, 520.

⁵¹⁾ *Epistola* 179, 2 CSEL 44, 692.

⁵²⁾ *De opere monachorum* 22, 25 CSEL 41, 570. — Vgl. auch POSSIDIUS 2 PL 32, 36.

⁵³⁾ Der Ausdruck « servi Dei » für die Mitglieder des Klerikerklosters ist in *Sermo* 356, 15 PL 39, 1581 bezeugt.

⁵⁴⁾ *Ad catholicos epistola contra Donatistas* 16, 41 CSEL 52, 286.

⁵⁵⁾ *De opere monachorum* 29, 37 CSEL 41, 588 : conservi.

⁵⁶⁾ *Epistola* 149, 3, 34 CSEL 44, 380.

⁵⁷⁾ POSSIDIUS 2. 5. 11. 23. 26 PL 32, 35f. 37. 42. 53. 55.

Was aber wollte der Kirchenvater mit der monastischen servitus-Idee zum Ausdruck bringen? Noch stärker als in der Vorstellung vom geistlichen Kriegsdienst sieht er hier das Bedingungslose und Ungeteilte der Selbsthingabe des Mönches veranschaulicht. Im *servire Deo* wird das Grundanliegen der Mönche sichtbar, « das Herz bereit zu halten, um dem Willen des Herrn in allem zu folgen, was er seinen Knechten zu vollbringen beschlossen hat, mag er nun schlagen oder schonen » ⁵⁸). Das Besondere des *servitium Dei* der Mönche gegenüber dem allgemeinen christlichen *servire Deo* erkennt Augustinus darin, daß sie Gott « ohne weltliche Fessel unbeschwert » zu dienen suchen ⁵⁹). Es liegt also im Mönchtum nach seiner Auffassung ein besonderer und für den Berufenen sehr geeigneter Weg vor, das allen Christen auftragene *servitium Dei* zu verwirklichen. Dabei hat er aber ausdrücklich betont, daß es sich um eine « libera servitus » handelt, d.h. um eine Knechtschaft, in die man sich in voller Freiheit begibt und die auch mit freiem Herzen gelebt werden muß ⁶⁰). Die Worte der Augustinusregel: « Nicht wie Knechte unter dem Gesetz » ⁶¹) unterscheiden den Dienst der Mönche grundsätzlich von jener servitus, die der Völkerapostel als Kennzeichen des jüdischen Gesetzesdienstes herausgestellt und verworfen hat (vgl. Röm 8, 15; Gal 2, 4; 5, 1).

III. ESCHATOLOGISCHE ORIENTIERUNG DES KLÖSTERLICHEN LEBENS

a. « Vita angelica ».

Ein religiöses Leitbild, das die altchristliche Frömmigkeitshaltung seit dem zweiten Jahrhundert, nicht zuletzt im jungen Mönchtum, stark beeinflußt hat, ist die Idee des sogenannten « Engellebens » (*βίος ἀγγελικός*). Die Vorstellung knüpfte an die Verheißung des Herrn an, nach der Auferstehung der Toten werde es keine eheliche Gemeinschaft mehr geben, sondern die Seligen würden sein « wie die Engel im Himmel » (Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 35f). Diese zukünftige Engelgleichheit wollte man, vielleicht auf Grund einer dementsprechenden Deutung des Lukastextes ⁶²), schon hier auf Erden verwirklichen

⁵⁸) *Epistola* 243, 12 CSEL 57, 579.

⁵⁹) ... *Deo sine saeculari compede expediti servire*. — *Sermo* 113, 1, 1 PL 38, 648.

⁶⁰) *Epistola* 126, 7 CSEL 44, 13.

⁶¹) *Non sicut servi sub lege*. — VERHEIJEN, a.a.O. 437, 238.

⁶²) Vgl. P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, 35ff.

und so in gewisser Weise die jenseitige Vollendung vorwegnehmen. Christlich eschatologische Erwartungen und Sehnsucht nach dem jenseitigen ewigen Leben (*vita caelestis*) waren dabei treibende Motive. Entsprechend dem erwähnten Heilandswort betrachtete man zunächst die Ehelosigkeit als das Korrelat zwischen Engel und Mensch. Doch wurde dieser Begriffsinhalt bald, zumal unter dem Einfluß der Alexandriner Klemens und Origenes, auch auf andere Punkte des religiösen Lebens und der christlich-monastischen Askese ausgedehnt. Im Zug dieser Entwicklung blieb freilich die frühchristlich-eschatologische Grundrichtung des religiösen Leitgedankens von hellenistisch-spiritualistischen Vorstellungen nicht unbeeinflußt ⁶³).

Auch in *Augustins Auffassungen* vom asketischen Leben hat diese frühchristliche, nicht unproblematische Vorstellung der *vita angelica* ihren Platz. Er mag ihr zuerst bei Ambrosius ⁶⁴) oder Cyprian ⁶⁵) begegnet sein. Ähnlich wie diese beiden Kirchenväter beim Ideal des engelgleichen Lebens den Vergleichspunkt vorab in der Ehelosigkeit der gottgeweihten Jungfrauen und Asketen sahen ⁶⁶), hat auch Augustinus mit einer gewissen Vorliebe die *sancta virginitas* als *tertium comparationis* betrachtet. Er preist diese als « Anteil am Leben der Engel und Trachten nach ewiger Unsterblichkeit schon hier im vergänglichen Fleisch » ⁶⁷). Gottgeweihte Enthaltsamkeit üben heißt für ihn « schon im Fleisch das Leben der Engel nachahmen » ⁶⁸), bedeutet « in der irdischen Sterblichkeit auf das himmlische und englische Leben sinnen » ⁶⁹). Wer immer, ob Mann oder Frau, das Gelübde ehe-

⁶³) Siehe S. FRANK, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ*, begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum « engelgleichen Leben » im frühen Mönchtum, Münster 1964, und NAGEL, a.a.O. 34-38. — Vgl. auch U. RANKE-HEINEMANN, *Zum Ideal der Vita angelica im frühen Mönchtum*, in: *Geist und Leben* 29 (1956) 347-357.

⁶⁴) Vgl. AMBROSIIUS, *De institutione virginum* 104 PL 16, 345. — Siehe auch FRANK, a.a.O. 173f, der noch weitere Stellenbelege anführt.

⁶⁵) Vgl. CYPRIANUS, *De habitu virginum* 22 CSEL 3, 203. — Siehe FRANK 168f.

⁶⁶) Eine Stelle, an der Ambrosius den Topos nicht auf das Tertium comparationis der Jungfräulichkeit einschränkt, findet sich in *Epistola* 63, 71 und 82 (PL 16, 1261 und 1263). Er spricht dort von der « *vita angelorum* » und « *militia angelorum* » der Klerikergemeinschaft des Eusebius von Vercelli. — Vgl. FRANK 175f.

⁶⁷) ... angelica portio ... incorruptionis perpetuae meditatio. — *De sancta virginitate* 13, 12 CSEL 41, 245. — Vgl. auch *De sancta virginitate* 53, 54 CSEL 41, 300 : ... angelica vita ... caeli mores.

⁶⁸) ... in carne iam imitari vitam angelorum. — *Epistola* 150 CSEL 44, 381.

⁶⁹) ... caelestem et angelicam vitam in terrena mortalitate meditantes. — *De sancta virginitate* 24, 24 CSEL 41, 260. — Vgl. auch *De bono coniugali* 8, 8 CSEL 41, 198f : ... angelica meditatio.

loser Keuschheit gemacht hat, muß also « auf Erden das Leben der Engel führen » und schon im Diesseits zu sein beginnen, was die übrigen Christen « erst nach der Auferstehung sein werden » ⁷⁰⁾.

Es wäre gewiß unberechtigt, wollte man in diesen Sätzen Augustins Äusserungen neuplatonisch-spiritualistischen Denkens sehen. Was E. Hendriks einmal festgestellt hat, daß der Kirchenvater nämlich bei manchen Lehren « trotz seines anerkannten Platonismus nicht in dieser Philosophie steht, sondern in der Theologie... der Heiligen Schrift lebt » ⁷¹⁾, scheint gerade auch hier Geltung zu haben. Nicht in erster Linie philosophischer Spiritualismus ist der Quellgrund, dem diese Äußerungen über die *vita angelica* entstammen, sondern vornehmlich Augustins altkirchlich-biblische *eschatologische Grundstimmung*. Nach der Auffassung des Heiligen ist « die letzte Stunde » (1 Joh 2, 18) schon angebrochen, auch wenn es eine « lange Stunde » ist, deren Ende sich noch nicht absehen läßt ⁷²⁾. Die Welt neigt sich dem Ende zu und bezeugt durch allgemeine Erschöpfung ihr Greisenalter ⁷³⁾. Die Christen aber sind « eine himmlische Aussaat » (*germen caeleste*), sind « Fremdlinge auf Erden » und wollen nicht wie « die Liebhaber der Welt » für immer hinieden bleiben ⁷⁴⁾. Sie sollen deshalb als « gute Knechte » voll Sehnsucht die Ankunft und Offenbarung des Herrn erwarten und sich für ihn bereit halten mit umgürteten Lenden und brennenden Lampen (vgl. Lk 12, 35f) ⁷⁵⁾. Immer wieder spricht der Kirchenvater von dem « ewigen Glück der himmlischen Stadt » ⁷⁶⁾ und von der Sehnsucht nach der Vollendung der *Civitas Dei*, die ihn selbst erfüllte und die er bei seinen Zuhörern oder Lesern zu wecken suchte ⁷⁷⁾. Als tiefer Inhalt dieser eschatologischen Erwartung erscheint der Wunsch, daß « Gott alles in allem sei » (1 Kor 15, 28) ⁷⁸⁾.

Dieser eschatologischen Grundhaltung Augustins entsprechend, die übrigens eine positive Bewertung der Diesseitsaufgaben des Christen

⁷⁰⁾ *Sermo* 132, 3 PL 38, 736.

⁷¹⁾ E. HENDRIKS, *Platonisches und biblisches Denken bei Augustin*, in: *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 285-292, S. 291.

⁷²⁾ In *Joannis Epistolam* 3, 3 PL 35, 1998 und *Epistola* 199, 6, 17 CSEL 57, 257f.

⁷³⁾ *Epistola* 137, 4, 16 CSEL 44, 120 und *Sermo* 81, 8 PL 38, 504.

⁷⁴⁾ *Sermo* 81, 7 PL 38, 503.

⁷⁵⁾ *Epistola* 199, 1, 1f CSEL 57, 243ff.

⁷⁶⁾ *Epistola* 137, 4, 16 CSEL 44, 120.

⁷⁷⁾ Vgl. etwa *Enarratio in ps.* 136, 2. 4ff CC 40, 1964ff.

⁷⁸⁾ *De civitate Dei* XIV, 28 CSEL 40, II, 57 CC 48, 452 und *Epistola* 238, 2, 13 CSEL 57, 543.

durchaus nicht ausschloß ⁷⁹⁾, hat er den Topos des *βίος ἀγγελικός* gelegentlich auch als Leitbild für das *christliche Leben im allgemeinen* verwendet ⁸⁰⁾. So bezeichnet er in seinem Gottesstaat die Christen schon hier auf Erden als beginnende Mitbürger der Engel: «Denn da wir der Macht der Finsternis entrissen und nach Empfang des Unterpfandes des Geistes in das Reich Christi versetzt worden sind, haben wir schon angefangen, zu den Engel zu gehören, mit denen uns einmal die heilige, überaus liebliche Civitas Dei gemeinsam sein wird» ⁸¹⁾. Im einzelnen sieht Augustinus das engelhafte Leben in allem Streben nach echter Gottverbundenheit gegeben: «Schon wenn du fromm (pius) zu sein beginnst, fängst du an, das Leben der Engel nachzuahmen» ⁸²⁾. Ohne Zweifel seien auch jene auf die *vita angelorum* bedacht, die unermüdlich «in Keuschheit und Unschuld» Nachtwachen halten. Denn, so lautet die Begründung des Kirchenvaters, «Schlaf gibt es nur für Sterbliche. Die Engel kennen diese Art Ruhe nicht» ⁸³⁾.

Gewiß bezieht sich die zuletzt geschilderte Art der Nachahmung des Engellebens, ähnlich wie die *vita angelica*, welche in der gottgeweihten Enthaltksamkeit ihren Ausdruck findet, nicht zum wenigsten auch auf das Mönchtum. Trotzdem bleibt festzustellen, daß man dieses frühchristliche Ideal des *βίος ἀγγελικός* in jenen Schriften, Briefen und Predigten, in denen sich Augustinus unmittelbar mit dem Klosterleben beschäftigt, vergebens sucht.

b. «*Vita caelestis*».

Wie schon die oben zitierten Stellen aus *De sancta virginitate* zeigten ⁸⁴⁾, verbindet der Kirchenvater bisweilen die Vorstellung von der *vita angelica* mit dem verwandten *Leitmotiv der vita caelestis*. In seinem monastischen Schrifttum kommt dieses religiöse Motiv aber auch wiederholt für sich allein zur Sprache. So hat er in jener tief-

⁷⁹⁾ Vgl. dazu J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg i.Br. 1929², I, 264ff, 434ff und II, 410ff.

⁸⁰⁾ FRANK (*a.a.O.* 30 Anm. 85) macht auf sieben Stellen aufmerksam, an denen Augustinus den Begriff der *vita angelica* verwendet habe. Doch ergab unsere Nachprüfung, daß nur an einem von den angegebenen Fundorten (siehe unten Anm. 82) von einer *Nachahmung* des Engellebens die Rede ist, während alle anderen Stellen von der «*societas angelorum*» und dem «*angelus effici*» oder «*angelus fieri*» des *Jenseits* handeln.

⁸¹⁾ *De civitate Dei* XXII, 29 CSEL 40, II, 657 CC 48, 857.

⁸²⁾ *Sermo Casinens.* II, 114, 1 in: *Miscellanea Agostiniana* II, Rom 1931, 416.

⁸³⁾ *Sermo Guelferb.* 5, 3, *a.a.O.* 458.

⁸⁴⁾ Vgl. oben Anm. 67 und 69.

sinnigen Erklärung des Psalms 132, in der er ausführlich vom Mönchtum handelt, zum Schluß seine Zuhörer aufgefordert: « Wandere doch aus, suche dir eine Wohnung im Himmel. Wie soll ich, entgegenst du, im Himmel wohnen können, ich ein Mensch im Fleisch und dem Fleisch preisgegeben? Mit dem Herzen eile dahin voraus, wohin du mit dem Leib folgen sollst. Höre nicht mit tauben Ohren: Empor die Herzen! Richte dein Herz zur Höhe! » ⁸⁵⁾. Vorab das klösterliche Leben versteht Augustinus als eine derartige Vorwegnahme des himmlischen Lebens.

Gewiß kann das ganze religiöse und asketische Leben der Verwirklichung einer *vita caelestis* in dem erwähnten Sinn dienen ⁸⁶⁾. Doch hat der Heilige einige Vergleichspunkte besonders hervorgehoben. Von der *vita caelestis der Ehelosigkeit* « um des Himmelreiches willen » (Mt 19, 12) war oben schon die Rede. Im Zeugnis des vorbildlichen Lebens, welches die gottgeweihten Jungfrauen durch die treue Übung der christlichen Tugenden ablegen, sieht Augustinus jene « Beigaben zur Jungfräulichkeit », die « den Menschen die Lebensweise der Engel und der Erde die Sitten des Himmels zu erkennen geben » ⁸⁷⁾.

Ein weiterer Vergleichspunkt, an dem die *vita caelestis* der Mönche sichtbar wird, ist für den Kirchenvater die « *contemplatio Dei* », die man im Kloster pflegt. Seine diesbezüglichen Auffassungen haben eine Entwicklung durchgemacht. Als er in seiner Frühschrift *De moribus ecclesiae catholicae* das Lebensideal der ägyptischen Mönche schilderte, stand er stark unter dem Einfluß der von ihm bereits christlich interpretierten neuplatonischen Philosophie und des stoischen Ideals der *ἀπάθεια*. Es erfüllte ihn das Verlangen nach der « *vita beata* », die er schon hier auf Erden in der Schau der göttlichen Wahrheit und Schönheit zu erreichen hoffte ⁸⁸⁾. Aus dieser Geisteshaltung heraus verstand und erläuterte er damals auch die Lebensweise der ägyptischen Anachoreten und glaubte, daß sie des glückseligen Lebens bereits in dieser Welt teilhaftig seien und die ersehnte Gottesschau erlangt hätten: « *perfruentes colloquio Dei... et eius pulchritudinis*

⁸⁵⁾ *Enarratio in ps.* 132, 13 CC 40, 1935.

⁸⁶⁾ Vgl. *Enarratio in ps.* 26, II, 14 CC 38, 162 und *Enarratio in ps.* 96, 10 CC 39, 1361f.

⁸⁷⁾ *Haec addita virginitati angelicam vitam hominibus et caeli mores exhibent terris.* — *De sancta virginitate* 53, 54 CSEL 41, 300.

⁸⁸⁾ *Nam quanto augetur spes videndae illius qua vehementer aestuo pulchritudinis, tanto ad illam totus amor voluptasque convertitur.* — *Soliloquiorum* I, 10, 17 PL 32, 879. — Vgl. auch *De moribus ecclesiae catholicae* I, 30, 64 PL 32, 1337.

contemplatione beatissimi»⁸⁹⁾. Das so verstandene Ideal einer gleichsam vorausgenommenen vita caelestis begleitete Augustinus noch durch die Jahre von Thagaste, wenn auch die Hoffnung, die Glückseligkeit und die ersehnte Gottesschau schon in diesem Leben zu erreichen, allmählich schwand. Seine damalige Auffassung von der vita beata hat der Kirchenvater später in den *Retractationes* ausdrücklich widerrufen und erklärt, daß die vollkommene Gotteserkenntnis und die damit verbundene Glückseligkeit erst im Jenseits zu erhoffen sind⁹⁰⁾. Geblieben ist ihm zeitlebens eine tiefe Neigung zur contemplatio Dei.

Nicht zuletzt im Hinblick darauf hat Possidius von Augustinus gesagt: «Er war ein Bild der himmlischen Kirche wie jene gottesfürchtige Maria, von der geschrieben steht: Sie saß zu den Füßen des Herrn und lauschte aufmerksam auf sein Wort (vgl. Lk 10, 39)»⁹¹⁾. Auch Augustinus selbst hat die «otiosa» Maria von Bethanien als Sinnbild des «künftigen,... ruhevollen,... seligen,... ewigen Lebens» gepriesen⁹²⁾. Immer blieb ihm das kontemplative Leben ein Hinweis und gewisser Vorgeschmack des jenseitigen Lebens, in welchem dieses «otium sanctum» seine Vollendung finden soll.

Bei alledem war sich aber der Kirchenvater klar darüber, daß der Gedanke einer Vorwegnahme der vita caelestis der *Einschränkung und Anpassung* an die Notwendigkeiten des irdischen Lebens bedarf. Wiederholt hat er sich gegen diesbezügliche übertriebene und schiefe Auffassungen vom klösterlichen Leben gewandt. So hat er den Mönchen bei aller persönlichen Neigung zum kontemplativen Leben immer wieder eingeschärft, daß die reine Beschaulichkeit dem Jenseits vorbehalten sei, und daß man das Otium der klösterlichen Zurückgezogenheit zu opfern bereit sein müsse, wo die Pflichten der Liebe (necessitas caritatis), zumal apostolische Aufgaben (necessitates ecclesiae), dies erfordern⁹³⁾.

Auch wandte sich der Kirchenvater in einer Predigt gegen jene Lobredner des Mönchtums, die in den Klöstern den Ort einer schon vollendeten, gewissermaßen himmlischen Freude, Ruhe und Sicherheit

⁸⁹⁾ *De moribus ecclesiae catholicae* I, 31, 66 PL 32, 1338.

⁹⁰⁾ *Retractationum* I, 2 CSEL 36, 18.

⁹¹⁾ POSSIDIUS 24 PL 32, 54.

⁹²⁾ *Sermo* 104, 3, 4 PL 38, 617f.

⁹³⁾ *Epistola* 48, 2 CSEL 34, II, 138; *Epistola* 243, 8 CSEL 57, 574f; *Contra Faustum* XXII, 57 CSEL 25, 653; *Sermo* 78, 3 und 6 PL 38, 491ff. — Vgl. auch *De civitate Dei* XIX, 19 CSEL 40, II, 406 CC 48, 686.

sehen zu können glaubten. « Offenbar gibt es auch hier [auf Erden] schon Freude », sagte er ihnen. Aber « hier kosten wir nur von der Hoffnung künftigen Lebens, dort erst werden wir damit gesättigt » ⁹⁴). Und es sei zuzugeben, daß die Mönche « fern von der Unruhe der großen Masse und den gewaltigen Wogen der Welt gleichsam im geschützten Hafen » leben und « im Hafen glücklicher sind als auf hoher See ». Doch gäbe es auch im Hafen keine volle Sicherheit; auch in ihn könne ein Sturm hereinbrechen ⁹⁵). Augustinus schließt seine Ausführungen mit der Feststellung: Sicherheit gibt es hier « nur in der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes. Dort aber, wenn wir an jenes Ziel gelangen, ist volle Sicherheit... Dort herrscht in Wahrheit voller Jubel und große Freude » ⁹⁶).

So ist kein Zweifel, daß sich Augustinus der Grenzen des religiös-asketischen Leitbildes *der vita caelestis und angelica* bewußt war. Überhaupt sind es nicht die hier behandelten frühchristlichen Topoi gewesen, die seinem monastischen Leben das charakteristische Gepräge gaben, sondern das Ideal einer ganz in Gott und auf Gott hin gegründeten christlichen Gemeinschaft, entsprechend seinem urchristlichen Motto « cor unum et anima una in Deum » ⁹⁷).

Adolar ZUMKELLER, O.S.A.

⁹⁴) *Enarratio in ps. 99*, 8 CC 39, 1398.

⁹⁵) *Enarratio in ps. 99*, 10 CC 39, 1399.

⁹⁶) *Enarratio in ps. 99*, 11 CC 39, 1400. — Vgl. auch *Epistola* 48, 2 CSEL 34, II, 138.

⁹⁷) Vgl. dazu A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968², 165ff.