

PRAEPOSITO TAMQUAM PATRI OBOEDIATUR AUGUSTINUS ÜBER FRIEDEN UND GEHORSAM

In Tars van Bavels Gesamtwerk nehmen einige dem *Praeceptum* gewidmete Studien einen wichtigen Platz ein. So ist *Augustinus van Hippo. Regel voor de gemeenschap* ein wichtiger Beitrag zur Verdeutlichung des kompakten Regeltextes anhand der eigenen Schriften des Augustinus¹⁾.

Bereits 1949 hatte Adolar Zumkeller aus Augustinus' Werken eine Sammlung angelegt, um dessen Ideal vom religiösen Leben zu illustrieren, während Andrés Manrique 1959 eine noch umfangreichere Übersicht zusammenstellte²⁾. Athanase Sage veröffentlichte 1961 einen Kommentar zur Regel, wobei er von der Feststellung ausging, daß diese die Schriften des Augustinus, namentlich die Briefe, Predigten und *Confessiones*, widerspiegelt. Hier reihen sich die Themen, die dem Bischof am Herzen liegen, aneinander³⁾. Ab 1971 erschien eine Reihe von Studien, in denen Luc Verheijen den Wortgebrauch des Mönchvaters untersuchte und mit parallelen Ausdrucksformen aus dessen Regel verglich. Eben weil Augustinus nur selten über strikt monastische Angelegenheiten redet, mußte Verheijen zu dieser Methode seine Zuflucht nehmen⁴⁾. Es fiel ihm auf, daß es in *Sermo* 205-211, der

¹⁾ *Augustinus van Hippo. Regel voor de gemeenschap*, Übers. und Komm. T. van Bavel, Averbode, 1982, 10: «De ideeën zijn niet uitgewerkt, maar op een erg bondige manier weergegeven. Zij worden als bekend verondersteld. Daarom moet men al vertrouwd zijn met Augustinus' andere werken om tot de diepere betekenis van de korte zinnen van de Regel door te dringen. De parallelteksten uit de andere werken moeten het geheel van de Regel verklaren en doorzichtig maken. Voor Augustinus' volgelingen is de Regel ongetwijfeld een samenvatting geweest om het geheugen op te frissen». T. VAN BAVEL, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la Regula Sancti Augustini*. Augustiniana 9 (1959) 75. E. HENDRIKX, *Augustinus als monnik*, Augustiniana 3 (1953) 348 nennt als Beispiel Q. 71 (über die gegenseitige Toleranz) aus *De Diversis Quaestionibus*.

²⁾ A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg, 1949 (2. Aufl. 1968, 321-470); A. MANRIQUE, *La vida monastica en San Agustín. Enchiridion historico-doctrinal y Regla*. El Escorial-Salamanca, 1959; *A Study of the Rule of Saint Augustine*, Drawn from his Own Works, hrsg. Community of St. Mary the Virgin, Wantage, 1952.

³⁾ A. SAGE, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*. Paris, 1961, 7 «[La Règle] se signe de sa griffe par la densité des formules où s'enchevêtrèrent tant de thèmes qui lui étaient chers» (2. Aufl. *La vie religieuse selon saint Augustin*. Paris, 1972).

⁴⁾ L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*.

während der Fastenzeit gehalten wurde, zahlreiche Paralleltexte gibt. Für Augustinus ist die Fastenzeit eine Zeit, die dem monastischen Leben ähnlich sieht. In dieser Zeit verzichtet man ja freiwillig auf Sachen, die an und für sich durchaus erlaubt sind⁵⁾.

Bei der Lektüre von *De Civitate Dei* XIX, 13-17 fielen mir einige Themen und Ausdrücke auf, die mit dem *Praeceptum* übereinstimmen, vor allem die Beziehung zwischen Frieden und Gehorsam. Denn im Rahmen des häuslichen Friedens wird die Rolle des Hausvaters erwähnt, die mit der Funktion des Oberen im Rahmen des Friedens im Kloster vergleichbar sei⁶⁾. Im folgenden möchte ich die Friedenstafel aus *De Civitate Dei* einigermaßen analysieren, sie mit dem *Praeceptum* vergleichen und einige Schlussfolgerungen ziehen im Zusammenhang mit Augustinus' Auffassung über religiösen Gehorsam.

DIE FRIEDENSTAFEL IN *DE CIVITATE DEI*

Im neunzehnten Buch dieses Werkes spricht Augustinus über die Vollendung der Gottesstadt. Sie hat ihr Endziel erreicht, wenn ihr das höchste Gut geschenkt wird. Augustinus will — namentlich literarisch gebildeten Heiden, die sich in der damaligen Philosophie über das höchste Gut auskennen — erklären, was er selbst darunter versteht.

Augustiniana 21 (1971) - 37 (1987); L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, 2 vol. I: Begrolles en Mauges, 1980; II: Leuven, 1988.

Augustiniana 21 (1971) 5: «Partout nous avons été attentif aux parallèles avec le *Praeceptum*»; S. 6: «Ce qui manque surtout, à l'heure actuelle, sont des recherches précises, partant de tel ou tel détail du *Praeceptum*. T. van Bavel a très justement fait remarquer que cette Règle a dû être le résumé d'un enseignement oral plus abondant». Augustiniana 21 (1971) 358: «Les textes strictement monastiques sont relativement rares chez lui ... Il s'agit [dans la Règle] d'un ensemble de prescriptions et d'interdictions, ensemble qui reste pratiquement muet sur les motifs qui en constituent l'arrière-texte».

⁵⁾ Augustiniana 21 (1971) 359: «Or, nous avons eu la surprise de remarquer que ces parallèles étaient nombreux, intéressants et incessants précisément dans les Sermons 205 à 211 ... du Carême». *Sermo* 206, 3: «... per hos dies a rebus licitis desideria vestra frenatis, ne illicita committatis».

⁶⁾ *De Civitate Dei* XIX, 13-17 (CC 48, 678-685); *Praeceptum* 7 (textkritische Ausgabe in L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*. Paris, 1967, I, 417-437). Für den Gebrauch der Begriffe *monasterium* und *domus* bei Augustinus siehe G. LAWLESS, *An Augustine Glossary of Monastic Terms*. — *Homo Spiritualis*. Festschrift L. Verheijen, hrsg. C. Mayer, Würzburg, 1987, 276-281.

Im Zusammenhang mit den Auffassungen des Augustinus über das religiöse Leben ist auch die weitere Lektüre von *De Civitate Dei* interessant: *De Civitate Dei* XIX, 19: «Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei» (CC 48, 686), cf. *Ep.* 48 ad Eudoxium.

Dazu präsentiert er, anhand von Marcus Terentius Varro, 288 unterschiedliche Systeme, die sich alle mit dem Genuß des höchsten Gutes befassen. Varros eigene Position kann man folgendermaßen zusammenfassen: Der Mensch, der selbst eine Synthese von Leib und Seele ist, gehört außerdem zu unterschiedlichen Gemeinschaften, und zwar als Hausgenosse, Mitbürger und Erdbewohner. Er ist gleichfalls mit der Gemeinschaft des Weltalls verbunden, in der die Götter, von den Christen 'Engel' genannt, seine Partner sind. Innerhalb dieses konzentrischen Gefüges soll der Mensch sein Glück finden⁷⁾.

Augustinus benutzt den von Varro gegebenen Rahmen, damit auch Ungläubige ihn verstehen können. Trotzdem modelt er den Rahmen nach christlichen Kategorien. Für die Christen ist das höchste Gut ja das ewige Leben. Darin besteht das endgültige Glück. Man kann sich das Glück aber nicht selbst schenken. Zur Verdeutlichung zählt er alle bösen Sachen des irdischen Daseins auf. Sogar mit positiven Sachen sind negative Aspekte verbunden: Dies gilt für die Tugenden, die im persönlichen Leben fortwährend Krieg führen müssen, damit sich der Mensch bewähren kann; für das Leben in einer übersichtlichen Gemeinschaft, wo ja, weil man seinen Nachbarn nicht wirklich kennt, von einem gegenseitigen Nicht-Verständnis die Rede ist; und nicht zuletzt für die Welt, denn je größer die Masse, desto zahlreicher die Gefahren. Man denke bloß an die fortwährende Kriegführung und die sprachlichen Unterschiede, die einem gegenseitigen Verständnis im Wege stehen⁸⁾.

'Friede' ist der Begriff, mit dem Augustinus die Vollendung all unserer Güter im höchsten Gut zum Ausdruck bringen will. Dabei beruft er sich auf den Psalmvers: «*Qui posuit fines tuos pacem*». Auch macht er auf die Bedeutung von 'Jerusalem' aufmerksam, dem Namen

⁷⁾ *De Civitate Dei* XIX, 1-3 (CC 48, 657-664). F. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart, 1955, 182-198. S. BUDZIK, *Doctor Pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck-Wien, 1988, 17-19, will sich mit der ganzen Friedenslehre Augustinus auseinandersetzen. Denn die meisten anderen Autoren beschränken sich auf eine Behandlung der Friedenstafel.

Wichtig ist J. LAUFS, *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De Civitate Dei*, Wiesbaden, 1973, in dem der Autor das Werk von H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, 1926 (2. Aufl. Berlin-Zürich, 1965) hat widerlegen wollen. Laufs will beweisen, daß das Denken des Augustinus über den Frieden in ein von ihm selbst geschaffenes Gedankenschema eingebettet ist. Fuchs dagegen versucht, die Abhängigkeit des Augustinus und die mangelhafte Anpassung des Philosophen Varro unter Beweis zu stellen.

⁸⁾ *De Civitate Dei* XIX, 4-7 (CC 48, 664-672).

der himmlischen Stadt, als *visio pacis*⁹⁾. Da er weiß, daß wir den Begriff 'Frieden' auch für Situationen in der Stadt des Menschen verwenden, bevorzugt er die eigentliche Bedeutung, nämlich Frieden, der nie vorübergeht, Frieden als ewiges Leben. Es gibt nichts Begehrnterwerteres und Angenehmeres als den Frieden. Es gibt denn auch niemanden, der nicht Frieden haben möchte. Sogar ein intoleranter Mensch verlangt wenigstens nach Frieden mit sich selbst. Jeder Kriegsherr will siegen, um letztendlich Frieden schmecken zu können. Man führt ja Krieg, um einen, sei es auch nur zeitlichen Frieden zu erringen. Denn man bemüht sich nie um des Krieges willen um Frieden, wohl aber umgekehrt¹⁰⁾.

Das Verlangen nach Frieden in der Bildung von Gemeinschaft ist dem Menschen, den Gesetzen seiner Natur gemäß, sogar etwas Eigenes. Das menschliche Geschöpf ist aber imstande, entweder dem von Gott gewollten Frieden nachzustreben oder hochmütig den gerechten Frieden Gottes zu verachten und den eigenen, ungerechten Frieden zu lieben. Weil aber Gefühle des Unbehagens unmöglich verdrängt werden können, kann sogar diese Pervertierung dem von Gott festgestellten Grundgesetz von der Notwendigkeit des Friedens nicht entkommen. Kein Laster widerspricht dermaßen der menschlichen Natur, daß es die letzten Spuren davon auswischen könnte. Denn nichts kann sich den Gesetzen des Allerhöchsten, des Schöpfers und Ordners, der selbst der Friede ist und im Weltall Frieden walten läßt, entziehen. Gerade seine für alles und alle geltenden Gesetze sind es, die — zum Wohlbefinden und zur Erhaltung jeder Art von sterblichen Wesen — zwischen dem Übereinstimmenden und dem Übereinstimmenden Frieden stiften¹¹⁾.

Nach diesen Betrachtungen stellt Augustinus seine bekannte Friedenstafel auf¹²⁾. Er beschreibt da sowohl den irdischen als auch den himmlischen Frieden, den zeitlichen und den ewigen Frieden, der nie vorübergehen wird. Er nimmt sie beide auf, weil der irdische Friede von dem himmlischen abgeleitet ist und ohne diesen nicht einmal

⁹⁾ *De Civitate Dei* XIX, 11 (CC 48, 674-675). Ps 147, 14.

¹⁰⁾ *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 675-678). In den *Confessiones* schließt Augustinus durch Analyse der Begriffe 'Wahrheit' und 'Glück' auf ein Wesen, das die menschliche Existenz transzendiert.

¹¹⁾ *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 678): «congrua congruis pacificantes»; XIX, 13 (CC 48, 679): «parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio». J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 53-55.

¹²⁾ *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 678-680). J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 18: «Der entscheidende Unterschied zu Kapitel 12 besteht darin, daß Augustinus in Kapitel 13 jede pax in Beziehung sieht zum ordo».

existieren könnte. «*Quam ob rem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales maneant nihil adversi omnino patiendo*»¹³). Die Friedenstafel dient als ein Programm, das Augustinus im weiteren Verlauf des neunzehnten Buches ausarbeitet.

Friede in Gottes Ordnung

«*Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum...*»¹⁴). Der Begriff *ordinata*, der regelmäßig wiederkehrt, verweist auf den für Augustinus wichtigen Begriff *ordo*. «*Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*». Gott weiß, einem Künstler ähnlich, gleiche und ungleiche Teile so zu fügen, daß ein schönes Mosaik entsteht¹⁵).

Die geordnete Zusammenarbeit der Teile des menschlichen Körpers bildet den materiellen Grund für höhere Formen des Friedens. Der Körper, so sehr er auch auf die Seele bezogen sein mag, ist an und für sich schon eine Totalität von Teilen, die aufeinander bezogen sind. Wenn nun die Teile im richtigen Verhältnis zueinander stehen, befindet sich der Körper in einem Zustand des Friedens. Diesen Körperzustand bezeichnet Augustinus als *tranquillitas*, Abwesenheit von Verwirrung, Bedürfnissen oder Schmerzen, während er den Frieden der sich sehnenden Seele als *requies* bezeichnet, Abwesenheit von Unruhe; er ist herrliche Ruhe, entspannter Genuß¹⁶).

¹³) *De Civitate Dei* XIX, 20 (CC 48, 687).

¹⁴) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 678).

¹⁵) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679); *De Ordine* I, 1, 2 (CC 29, 90): «Sed hoc pacto, si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conclustrarique non possent». J. RIEF, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn, 1962, 102ff, 141 zeigt, daß der Ordobegriff des Augustinus einen dynamischen Charakter hat; cf. H. SIEBEN, *La paix intérieure*. Dictionnaire de Spiritualité 12 (1984) 59: «en effet, l'ordre qui fonde la paix en tous les domaines n'est pas quelque chose déjà, mais un idéal, une utopie, un but à réaliser».

Über das Verhältnis von *pax* und *ordo* siehe A. ZUMKELLER, *Die Soziallehre des heiligen Augustinus*. Kirche in der Welt 4 (1951) 433-442, und J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 28-34. Auf S. 34 führt der letztere einige Autoren auf, die in ihrer Behandlung der Friedensauffassung des Augustinus nicht auf dieses so wichtige Verhältnis hingewiesen haben.

¹⁶) *Confessiones* I, 1, 1 (CC 27, 1): «quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»; XIII, 35, 50 (CC 27, 272): «Domine Deus, pacem da

Wäre der Mensch nicht ein vernünftiges Wesen, so kämen seine Bestrebungen, den Frieden zu erreichen, in der geordneten Zusammenarbeit der Teile seines Körpers und der Ruhe seiner Bestrebungen zum Stillstand. Vor allem die Flucht vor dem Tod zeigt auch bei nicht-vernünftigen Lebewesen ihre Liebe für den Frieden von Körper und Seele. Es ist klar, daß der Friede des Körpers zu dem Frieden der vitalen Seele beiträgt. Erst wenn sich für den Menschen Körper und Seele im Zustand des Friedens befinden, spricht Augustinus von *ordinata vita et salus*¹⁷⁾.

«... *pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio*»¹⁸⁾. Die menschliche Seele besteht nicht nur aus einem vitalen, nichtvernünftigen Teil, sondern überdies aus einem vernünftigen Teil. Für die vernünftige Seele gilt ein eigenes Niveau des Friedens: eine harmonische Übereinstimmung zwischen der inneren Kenntnis und der äusseren Handlung. Diese Harmonie ist offenbar nicht selbstverständlich. Kenntnis kann ja ins Gegenteil, in den Irrtum umschlagen. Aufgrund einer falschen Aufklärung kann der Mensch auf eine schlechte Handlungsweise verfallen. Deshalb wird Gott auf der Ebene, auf der der Mensch vollkommen Mensch ist, der Ebene der Vernunft, mit seiner Unterrichtung und Hilfe ins Bewußtsein des Menschen eintreten, um ihm Sicherheit im Kennen und Freiheit im Handeln zu garantieren. Solange der Mensch aber noch im sterblichen Körper ist, hält er sich in der Fremde auf, ist er weit vom Herrn entfernt; deshalb wandelt er hier im Glauben, und nicht in der Anschauung¹⁹⁾.

Der unvollendete Mensch, der sich durch seine Sterblichkeit von dem Unsterblichen unterscheidet, hält sich in der Fremde auf, ist nicht bei Gott. Augustinus bringt sich diese Entfernung immer wieder zum Bewußtsein. Deshalb nennt er sich selbst «*homo circumferens mortalitatem suam*»²⁰⁾. Diesem Exil kann man vorläufig nur *in fide* entkommen, einen Ausdruck, den wir ab jetzt zusammen mit *oboedientia* regelmäßig

nobis ... pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera»; *De Civitate Dei* XXII, 30 (CC 48, 864-865): «Vacate et videte quoniam ego sum Deus [Ps 45, 11] quod erit vere maximum sabbatum non habens vesperam, quod commendavit Dominus in primis operibus mundi, ubi legitur: Et requievit Dominus die septimo ab omnibus operibus suis, quae fecit [Gen 2, 2]».

¹⁷⁾ *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 680); XIX, 13 (CC 48, 679). Siehe für *salus*, J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 25-26.

¹⁸⁾ *De Civitate Dei* XIX 13 (CC 48, 678).

¹⁹⁾ *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681); 2 Kor 5, 6-7.

²⁰⁾ *Confessiones* I, 1, 1 (CC 27, 1). E. HENDRIKX, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Ein Rückblick.* — *Scientia Augustiniana*. Festschrift A. Zumkeller, hrsg. C. Mayer und W. Eckermann, Würzburg, 1975, 11.

da im Text wiederfinden können, wo Augustinus eine Beschreibung gibt von dem Menschen bzw. der Menschengemeinschaft auf der Suche nach Gott.

«So muß denn aller Friede, der Friede des Leibes und der Seele sowie der zwischen Leib und Seele, gerichtet sein auf jenen Frieden, der den sterblichen Menschen mit dem unsterblichen Gott verbindet; dann besitzt er den im Glauben geordneten Gehorsam gegen das göttliche Gesetz»²¹).

Befolgung von Gottes Gesetz

Im Rahmen des Friedens, der das endgültige Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezeichnet, wird das Verhältnis zu Gott im Glauben näher ausgearbeitet. Wenn man glaubt, erkennt man seine Abhängigkeit an und läßt man sich auf diese Beziehung ein. Es bedeutet die Anerkennung des Wortes des Anderen, des Versprechens auch, das dieses Wort enthält. Die göttliche Mitteilung erfordert Vertrauen und Ehrfurcht²²). Als Augustinus deshalb das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreiben will, introduziert er in der Friedenstafel zum erstenmal den Begriff *oboedientia*. Wenn der Mensch die Wirklichkeit anerkennt, nicht nur so, wie sie sich ihm zeigt, sondern außerdem — auf Gottes Wort hin — als Versprechung einer hoffnungsvollen Zukunft, dann gehorcht er, dann herrscht Friede zwischen Mensch und Gott. Das ist das Gegenteil von Aufsässigkeit, Besserwisserei und mürrischem Verhalten²³).

«... *pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia*»²⁴). Nachdem Augustinus den eigenen Wert von Körper und Seele, an und für sich, unterstrichen hat, verbindet er mit dem Zusammenspiel beider den Begriff *vita*. Der menschliche Körper wird auf menschlichem Niveau durch die vernünftige Seele belebt. Menschliches Leben ist auf

²¹) *De Civitate Dei* XIX, 14 (Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Übers. W. Thimme, Zürich, 1955, II, 560).

²²) M. LÖHRER, *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln, 1955, 81-117; D. PIRSON, *Der Glaubensbegriff bei Augustin* (Diss.), Erlangen, 1953.

²³) M. SCHRAMA, *Tolle, lege! Sint Augustinus' omgang met de Heilige Schrift*. *Communio* 11 (1986) 194-207.

²⁴) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679). J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 36-87; *De Civitate Dei* XIII, 20 (CC 48, 403): «*bonum oboedientiae quae magna virtus est rationalis creaturae sub creatore Domino constitutae*».

Glückseligkeit ausgerichtet. Das Leben schlechthin ist für Augustinus denn auch das glückselige Leben. Daran denkt Augustinus ganz besonders, wenn er das Wort *vita* benutzt. In den *Confessiones* umschreibt er dieses Glück als Leben in Gott, das Leben in der Wahrheit ist. «*Beata quippe vita est gaudium de veritate*»²⁵). So wird der vernünftige Charakter der Seele auf ein höheres, religiöses Niveau gebracht. Verlangen nach Glückseligkeit ist Verlangen nach dem wahren und vollkommenen Leben, das nicht vom Tode bedroht ist. Was sollte dies anders sein als Verlangen nach Gesundheit und Frieden! Gesundheit und Leben gehören zusammen²⁶).

«... *pax hominum ordinata concordia*...»²⁷). Die Einheit zwischen Mensch und Gott ist Bedingung für ein harmonisches Zusammenleben von Menschen. Ohne Gott ist menschliches Zusammenleben etwas Unmögliches. Dies gilt auch für den irdischen Frieden.

«Nun lehrt aber der göttliche Meister zwei Hauptgebote, Gottes- und Nächstenliebe, in denen der Mensch drei Gegenstände der Liebe findet, nämlich Gott, sich selbst und den Nächsten, und wer Gott liebt, geht auch in der Selbstliebe nicht irre. So ergibt sich die Folgerung, daß er auch den Nächsten, den er lieben soll wie sich selbst, also Weib, Kindern, Hausgenossen und allen übrigen Menschen, soweit das möglich ist, zur Gottesliebe behilflich sein und die gleiche Hilfe, wenn er ihrer bedarf, sich vom Nächsten leisten lassen soll. Dann wird er, soviel an ihm liegt, mit allen Menschen Frieden haben²⁸), jenen Frieden unter Menschen, der in geordneter Eintracht besteht. Diese Ordnung aber ist, daß er zunächst einmal keinem schade, sodann aber auch nütze, wenn er kann»²⁹).

Das Verhältnis zwischen Menschen, die noch keine genau umschriebene Gemeinschaft bilden, kennzeichnet nicht der Befehl und der Gehorsam, sondern geordnete Harmonie. Dieses Niveau mensch-

²⁵) *Confessiones* X, 23, 33 (CC 27, 173).

²⁶) E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934, 163-165. *Confessiones* X, 17, 26 (CC 27, 168): «*Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus*»; *Confessiones* X, 20, 79 (CC 27, 170): «*Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te*»; *Confessiones* X, 28, 39 (CC 27, 175): «*Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te*»; *Sermo* 297, 5, 8. M. SCHRAMA, *Sint Augustinus over de genezing van de ziel*. *Communio* 12 (1987) 189-202.

²⁷) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 697).

²⁸) Rom 12, 18.

²⁹) *De Civitate Dei* XIX, 14 (Vom Gottesstaat, 560). Die Sorge für den Nächsten (*consulere*) ist eine Spezifikation der Nächstenliebe (*diligere*). Das letztere geschieht eventuell ohne, das erstere aber immer nur mit Erlaubnis des anderen.

lichen Zusammenlebens ist mit der geordneten Zusammenarbeit der Körperteile, der geordneten Entspannung in der nicht-vernünftigen Seele und der geordneten Übereinstimmung in dem Frieden der vernünftigen Seele vergleichbar³⁰). Augustinus sieht in dieser Harmonie Formen der Liebe. Einigkeit unter Menschen erklärt er näher als: niemandem Leid zuzufügen und jedem nach Vermögen behilflich zu sein.

In diesen Prozessen ist aber von einer vollkommenen Entfaltung der Freiheit noch nicht die Rede. Sie sind ja weniger bewußt. Sie gründen sich noch stark auf unbewußte Triebfedern in der menschlichen Natur. Erst auf dem Niveau der Gemeinschaft, die sich ihrer selbst bewußt ist — man denke dabei an das Haus und die Stadt —, wird der Friede bewußter erlebt³¹).

Dienst am anderen

«... *pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium*»³²). Nach der Beschreibung einer weniger bewußt erlebten Situation verlegt Augustinus sich jetzt auf eine Reihe bewußt gewählter Gemeinschaften. Zuerst beschäftigt er sich mit der Gemeinschaft derer, die zusammen unter einem Dach leben. Ihr Friede kann, im Vergleich mit dem Frieden von Menschen, die zufällig zusammengebracht werden, eine weitere Dimension erhalten. Der Unterschied zu der vorher beschriebenen *concordia* besteht eben in der näheren Bestimmung dieses Begriffes durch das Befehlen und Gehorchen derer, die zusammenleben. Gemeinschaft in Frieden entsteht nur dort, wo man freiwillig auf den eigenen Willen verzichtet. Aber sowohl der Befehlende als der Gehorchende müssen beide Verzicht leisten. Man darf nur befehlen, um besser für die Hilfsbedürftigen sorgen zu können. Und man ist verantwortlich für diejenigen, für die man Sorge trägt³³).

³⁰) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 678-679): «*ordinata temperatura partium*»; «*ordinata requies appetitionum*»; «*ordinata cognitionis actionisque consensio*»; «*ordinata concordia*». J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 67-68.

³¹) H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, 79: «Der erste näher umgrenzte Friedensbezirk, welcher nach der im Anschluß an die Vorlage begrifflich bestimmten und kurz erläuterten allgemeinen *pax hominum* genannt wird, ist die *pax domus*». J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 97 enthält in der Kritik auf Fuchs mit Recht einen Hinweis auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Bedingung für das Verhältnis von Menschen untereinander. *Sermo* Morin XI, 12 (*Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1930, I, 633): «*Sed et si vis pacificus esse inter duos discordantes amicos tuos, a te incipe esse pacificus, te ipsum pacare debes intus*».

³²) *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679).

³³) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681). Man darf nur Gewalt ausüben, wenn man

Das Verhältnis zwischen dem individuellen Menschen und Gott, das von Gehorsam geprägt ist, überträgt Augustinus auf die kleinste Form menschlicher Gemeinschaft. In dem Frieden der Gemeinschaft sei nach ihm schon eine religiöse Tiefe spürbar. Ein gläubiger Hausvater, der sich seines Exils bewußt ist, kann diese noch weiter vertiefen, indem er Gott in der Nachfolge Christi, des dienenden Herrn, zu finden sucht. Wie sich der individuelle Mensch auf Erden im Exil befindet, weit vom Herrn entfernt, so lebt die Gemeinschaft auf Erden weit entfernt von der himmlischen Stadt. Wenn aber die Befehlshaber zum Dienst bereit sind, kann in der irdischen Gemeinschaft schon etwas von der göttlichen Ökonomie ans Tageslicht treten³⁴).

«An erster Stelle also obliegt ihm die Sorge für die Seinen, denn ihnen kann er nach Ordnung der Natur und der menschlichen Gesellschaft am bequemsten und leichtesten behilflich sein. Darum sagt der Apostel: 'So jemand die Seinen, zumal seine Hausgenossen, nicht versorgt, der hat den Glauben verleugnet und ist ärger als ein Heide'³⁵). Daraus entspringt also auch der häusliche Friede, das ist die geordnete Eintracht der Zusammenwohnenden im Befehlen und Gehorchen. Denn hier befehlen die, die Fürsorge üben ... Es gehorchen aber die, denen die Fürsorge gilt ...³⁶). Doch im Hause des Gerechten, der aus dem Glauben lebt und noch fern der himmlischen Stadt dahinpilgert, dienen auch die, welche befehlen, denen, welchen sie zu befehlen scheinen. Denn nicht die Lust zu herrschen, sondern die Pflicht zu helfen heißt sie befehlen, nicht ehrgeiziger Hochmut, sondern fürsorgliches Erbarmen»³⁷).

Darauf verbreitet sich Augustinus über das Thema 'Herrschaft'. Gott hat den Menschen so geschaffen, daß dieser nur über die Tiere herrschen darf, nicht über Mitmenschen. Die Sünde aber hat Gottes Absichten durchkreuzt. Deshalb ist die Sklaverei, als Frucht der Sünde, Zeichen der Ungerechtigkeit³⁸). In diesem Zusammenhang erwähnt

sich der Autorität Gottes, dem man Rechenschaft abzulegen hat, unterstellt. Siehe unten Anm. 85. J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 106.

³⁴) Mc 10, 43-45.

³⁵) 1 Tim 5, 8.

³⁶) *De Civitate Dei* XIX, 14 (Vom Gottesstaat, 560).

³⁷) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 682): «Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia»; cf. *Praeceptum* 7: «Unde vos magis oboediendo, non solum vestri verum etiam ipsius miseremini»; *De Civitate Dei* XIX, 27 (CC 48, 697): «pax ut solacium miseriae»; *Sermo* 211, 2. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*, Augustiniana 21 (1971) 394; Eccli 30, 24: «Miserere animae placens Deo, et continue, congrega cor tuum in sanctitate eius»; Tob 12, 10.

³⁸) *De Civitate Dei* XIX, 15 (CC 48, 682-683). J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 107-110.

Augustinus den Ungehorsam und die damit verbundene Bestrafung zur Korrektur. Es fällt auf, daß Augustinus die Züchtigung als Genußtuung ablehnt. Die Züchtigung funktioniert bei ihm nur als pädagogisches und therapeutisches Mittel³⁹⁾.

Gemeinschaft von Gemeinschaften

«... *Pax civitatis ordinata imperandi etque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo...*»⁴⁰⁾. Befehl und Gehorsam bestimmen auch den Frieden der Stadt, einer Gemeinschaft von Hausgemeinschaften. Und wie Augustinus zuvor die irdische Situation des Hauses von dem Haus des Gerechten unterschieden hat, so unterscheidet er jetzt die Stadt als irdische Gesellschaft von der himmlischen Stadt. Denn in der himmlischen Stadt wird nicht länger von Befehl und Gehorsam, sondern vielmehr von Genuß die Rede sein. Nach so vielen Formen tragender, dienender, sorgender und sich abmühender Liebe darf in der himmlischen Stadt die Liebe, die Menschen sich in der Gemeinschaft erweisen, in genießende Liebe ausmünden. Dann wird die Gesellschaft von absoluter Harmonie geprägt sein. Der Mitbürger wird in der himmlischen Stadt zum Gefährten, Freund, Bruder, Teilhaber am Genuß des ewigen Glücks.

«Jedoch eine menschliche Hausgemeinschaft, die nicht aus dem Glauben lebt, trachtet nur danach, im Genuß der Gaben und Güter des zeitlichen Lebens irdischen Frieden zu gewinnen. Eine Hausgemeinschaft aber von solchen, die aus dem Glauben leben, erwartet die ewigen Güter, die für die Zukunft verheißen sind, und gebraucht die irdischen und zeitlichen Dinge nur wie ein Gast, läßt sich von ihnen nicht fangen und vom Wege zu Gott abbringen, sondern stärkt sich durch sie, die Last des vergänglichen Leibes, der die Seele beschwert⁴¹⁾, leichter zu ertragen und so wenig wie

³⁹⁾ *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683), siehe unten Anm. 79. In *Johannis Evangelium Tractatus* 51, 13 (CC 36, 445): «ut unusquisque etiam pater familias hoc nomine [minister] agnoscat paternum affectum suae familiae se debere. Pro Christo et pro vita aeterna suos omnes admoneat, doceat, hortetur, corripiat, impendat benevolentiam, exerceat disciplinam; ita in domo sua ecclesiasticum et quodammodo episcopale implebit officium, ministrans Christo ut in aeternum sit cum ipso».

Confessiones IX, 9, 20 über die pax domestica. H. WEIJLAND, *Augustinus en de kerkelijke tucht*, Kampen, 1965, 134-177; M. SCHRAMA, *Societas sanctorum en communio sacramentorum. Augustinus over de heiligheid van de Kerk*. *Communio* 13 (1988) 29-36.

⁴⁰⁾ *De Civitate Dei* XIX, 13 (CC 48, 679). J. LAUFS, *Der Friedensgedanke*, 113-116. *De Civitate Dei* XV, 7 (CC 48, 460-461): «non caritate consulendi sed dominandi cupiditate». Der Ausdruck *ordinata* fehlt, siehe unten Anm. 47.

⁴¹⁾ Sap 9, 15.

möglich zu vermehren. So ist zwar der Gebrauch der für unser sterbliches Leben notwendigen Dinge beiderlei Menschen und Häusern gemeinsam. Aber der Endzweck, zu dem man sie gebraucht, ist bei beiden anders und grundverschieden».

«... *terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur* ...»⁴²). Diese Aussage macht uns klar, welche Auffassung Augustinus über den Besitz hat. Der Gläubige weiß, daß er seinen Besitz nicht auf Erden finden wird. Einst wird Gott sein einziger Besitz sein. Aus dem Exil befreit, wird er Gott besitzen⁴³). Deshalb soll man die irdischen Sachen nicht besitzen, sondern verwenden. Im Hinblick auf die Zukunft des Menschen, nämlich den Besitz Gottes, gilt darum: «*Melius est enim minus egere quam plus habere*»⁴⁴). Statt des Vielen sollten wir das Eine besitzen. Unser Exil steht uns immer klarer vor Augen, unser Verlangen nach dem Vaterland wird immer mehr ernährt, wenn wir weniger in Anspruch genommen und deshalb auch weniger gehindert werden. *Egere* bezieht sich denn auch auf das Allernotwendigste. Was notwendig ist, kann von Person zu Person verschieden sein. Deshalb soll jeder erhalten, was er persönlich braucht⁴⁵).

«Da nun die menschliche Familie Ausgangspunkt oder Teilstück des Staates sein soll, jeder Ausgangspunkt aber auf ein entsprechendes Ziel und jeder Teil auf das vollendete Ganze, zu dem er gehört, ausschaut, so ergibt sich klar, daß der häusliche Friede auf den bürgerlichen abzielt, mit anderen Worten, daß die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Hausgenossen abzielt auf die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Bürger. Daher kommt es, daß der Hausvater aus dem Gesetz des Staates die Vorschriften entnehmen muß, nach denen er sein Hauswesen so leitet, daß es dem Frieden des Staates sich anpaßt»⁴⁶).

Augustinus fügt sein Ideal von der kleinen Gemeinschaft in das von der größeren ein. Dies geschieht nicht nur aus der Perspektive, daß keine einzige Menschengemeinschaft Ziel an sich sei, sondern auch aus der nüchternen Wahrnehmung, daß keine einzige Gemeinschaft hier auf Erden unabhängig existieren kann.

⁴²) *De Civitate Dei* XIX, 17 (*Vom Gottesstaat*, 561).

⁴³) *De Beata Vita* 2, 11.

⁴⁴) *Praeceptum* 3.

⁴⁵) *Praeceptum* 1, 5: «non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit» (*Acta* 4, 35).

⁴⁶) *De Civitate Dei* XIX, 16 (*Vom Gottesstaat*, 564).

«Demnach strebt auch der irdische Staat, der nicht im Glauben lebt, nach irdischem Frieden und ersteht die Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen als gleichmäßige Ausrichtung des menschlichen Wollens auf die zum sterblichen Leben gehörenden Güter. Der himmlische Staat dagegen oder vielmehr der Teil desselben, der noch in dieser vergänglichen Welt auf der Pilgerfahrt sich befindet und im Glauben lebt, bedient sich notwendig auch dieses Friedens, bis das vergängliche Leben selbst, dem solcher Friede not tut, vergeht»⁴⁷⁾).

Der irdische und der himmlische Friede

Schließlich schildert Augustinus die Toleranz und die sammelnde Kraft der Stadt Gottes, die an und für sich schon Zeichen des Friedens sind. Die himmlische Stadt benutzt hier, während ihres Aufenthalts in der Fremde, den irdischen Frieden. Hinsichtlich der sterblichen Natur des Menschen bewahrt und sucht die Stadt Gottes die Willensübereinstimmung der Menschen, insofern diese der Pflicht zum Gehorsam Gott gegenüber nicht im Wege steht. Sie richtet den irdischen Frieden auf den himmlischen, der tatsächlich in dem Sinne Friede ist, daß nur dieser der eigentliche Friede des vernünftigen Geschöpfes genannt werden kann. Denn er ist die vollkommen geordnete, harmonische Zusammengehörigkeit im Genuß Gottes und unseres Nächsten in Gott⁴⁸⁾. Es bedarf der Weisheit, um den irdischen Frieden auf den himmlischen richten zu können.

«Das aber ist keine wahre Weisheit, die ihr Auge bei dem, was sie klug unterscheidet, tapfer ausführt, maßvoll beschränkt und gerecht verteilt, nicht auf jenes Ziel richtet, wo Gott alles in allem sein wird in unwandelbarer Ewigkeit und vollkommenem Frieden»⁴⁹⁾).

Die intensive Welt persönlicher Verhältnisse könne — laut Augustinus — nur in einem Leben der Gesellschaft, Kameradschaft und Freundschaft verwirklicht werden⁵⁰⁾. Das gelte nicht nur für die

⁴⁷⁾ *De Civitate Dei* XIX, 17 (*Vom Gottesstaat*, 565). F. CAYRÉ, *La philosophie de la paix dans la cité humaine d'après saint Augustin*. L'Année théologique 6 (1945) 148-173.

⁴⁸⁾ *De Civitate Dei* XIX, 17 (CC 48, 685).

⁴⁹⁾ *De Civitate Dei* XIX, 20 (CC 48, 687): «quoniam non est vera sapientia, quae intentionem suam in his quae prudenter discernit, gerit fortiter, cohibet temperanter iusteque distribuit, non ad illum dirigit finem, ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta».

⁵⁰⁾ *De Civitate Dei* XIX, 5 (CC 48, 669): «Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus ... si non esset socialis vita sanctorum?»; T. VAN BAVEL, *Augustinus. Van liefde en vriendschap*, Baarn, 1970, 23-36; T. VAN BAVEL,

Stadt des Menschen, sondern auch für die Stadt Gottes. Deshalb verweist er immer wieder auf den Zustand dieses Augenblickes, aber auch — und dies ganz besonders — auf die Zukunft, von der der Mensch voller Hoffnung leben soll. Die irdische Gesellschaft bringt die grundsätzlichen menschlichen Bedürfnisse zum Ausdruck. Gerade die Tatsache, daß diese Bedürfnisse von einer organisierten Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden, bewirkt viel dauerhaftere und festere Bande der Verpflichtung als die lauter rationale Vereinbarung eines sozialen Kontrakts⁵¹). Augustinus sucht einen Nenner, der jedes menschliche Bedürfnis, das im Gesellschaftsleben Befriedigung findet, umfassen kann. Dieser Nenner heißt: menschliches Verlangen nach Frieden.

Dem Frieden stehen Unruhe und Spannung gegenüber, wie zwischen Körper und Seele, zwischen Menschen untereinander, zwischen Mensch und Gott. Augustinus hat eine sehr stark entwickelte Abneigung gegen Spannung und Gewalt⁵²). Der Friede löst die Spannung auf. Deshalb soll es zwischen Menschen eine *ordinata concordia* geben. Daraus entwickelt sich seine Umschreibung eines Volkes als «*coetus multitudinis rationalis rerum quae diligit concordia communione sociatus*»⁵³). Um das Wesen eines Volkes entdecken zu können, muß man deshalb untersuchen, was es liebt. So sucht Augustinus den Grund der großen Volksgemeinschaft also weder in Bluts- oder Stammesverwandtschaft, noch in gemeinschaftlichen wirtschaftlichen oder politischen Interessen, sondern in dem, worauf sich das gemeinschaftliche Verlangen richtet, in der Übereinstimmung der Willen, in der Harmonie⁵⁴).

FRIEDENSTAFEL UND REGEL

In seinem *Doctor Pacis* bemerkt Stanislaw Budzik, daß die Gedanken von Augustinus über den Frieden im Kontext der Friedenstafel sich von denen in seinen übrigen Werken unterscheiden würden. Außer dem biblischen Fundament würde auch die christolo-

The Influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine. Augustiniana Trajectina, hrsg. J. den Boeft und J. van Oort, Paris, 1987, 59-72.

⁵¹) P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, 42-43; H. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris, 1955 (2. Aufl.).

⁵²) P. BROWN, *Religion*, 40; P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967.

⁵³) *De Civitate Dei* XIX, 24 (CC 48, 695).

⁵⁴) *De Civitate Dei* XIX, 17 (CC 48, 685): «*humanarum voluntatum compositionem*»; P. BROWN, *Religion*, 42-43.

gische und ekklesiologische Dimension dabei fehlen. Daraus schließt Budzik, daß Augustinus von einem nichtgläubigen Gewährsmann abhängig gewesen sei, aber «daß sich Augustinus ganz bewußt des fremden Gedankenguts bedient und sich bemüht hat es in Einklang mit den Hauptanliegen seiner Friedensdoktrin zu bringen, was ihm allerdings nicht nahtlos gelungen ist»⁵⁵). Meines Erachtens aber muß man das Publikum berücksichtigen, für das Augustinus *De Civitate Dei* geschrieben hat. Außerdem kann man den Grad der Abhängigkeit nur anhand positiver Realien unter Beweis stellen, das Fehlen dieser Realien hat keine Beweiskraft.

Die oben vorgenommene Analyse der Friedenstafel zeigt, wie Augustinus den Stoff, der zum Teil auf Varro zurückgehen könnte, selbständig zu verarbeiten vermag. Anhand einiger Themen, über die er sich sowohl im *Praeceptum* (oder: der *Regel*) als in *De Civitate Dei* XIX verbreitet, wird klar, wie groß der Einfluß von Augustinus' eigenen Ideen ist, und wie seine fachmännische Begabung ihn befähigt, den klassischen Text fast spielerisch und nahtlos in das eigene Gedankenschema einzupassen. Um so interessanter ist der Vergleich mit der Friedenstafel, weil in der *Regel* die Bedingungen für den Frieden des Hauses nicht für ein nichtgläubiges, gebildetes Publikum, sondern für eine gläubige monastische Gruppe beschrieben werden⁵⁶). Die Friedenstafel zeigt einen gewissen Aufgang, den man gleichfalls in den ersten vier Kapiteln der *Regel* entdecken kann. Außerdem gibt es da einige zusammenhängende Themen, die man auch in der *Regel* zurückfinden kann⁵⁷).

Im ersten Kapitel der *Regel* schreibt Augustinus vor, man solle jedem geben, was er persönlich brauche⁵⁸). Dies ermöglicht den

⁵⁵) S. BUDZIK, *Doctor Pacis*, 81-82. S. BUDZIK, *Die Weite der augustinischen Friedensauffassung*. — *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 1987, III, 55-69.

⁵⁶) R. MARKUS, *Vie monastique et ascétisme chez saint Augustin*. — *Congresso I*, 121, hat die Ähnlichkeit zwischen dem Wortgebrauch in *De Civitate Dei* und *De Opere Monachorum* bemerkt: «Il écrit du monastère en les mêmes termes dont il se servira pour la Cité de Dieu». Auch A. ZUMKELLER, *Der klösterliche Gehorsam beim heiligen Augustinus*. — *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 274, weist auf Übereinstimmungen hin.

⁵⁷) Cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*, VI. Augustiniana 22 (1972) 480, der den Aufgang der Regelkapitel mit *De Ordine* vergleicht: «La structure du De Ordine II, 8 (25) à 19 (51), dont la parenté avec celle de la Règle me paraît désormais évidente, est indiquée brièvement par Augustin lui-même dans II, 12 (15)»; 507: «Les praecepta du De Ordine sont en effet comme une forme embryonale de ceux de la Règle et aboutissent également à la contemplation de la Beauté».

⁵⁸) *Praeceptum* I, 3: «et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat». *De Civitate Dei* XIX, 4 (CC 48, 666): «iustitia cuius munus est sua cuique tribuere».

Frieden des Körpers, das erste Niveau des Friedens in der Gemeinschaft. Denn wenn der Friede des Körpers fehlt, ist auch der Friede der vitalen Seele etwas Unmögliches. Augustinus mahnt die Reichen, nicht überheblich, und die Armen, nicht eingebildet zu sein⁵⁹). An dieser Stelle wäre der Bereich des Friedens der Bestrebungen zu erkennen. Wenn sich also der Körper zusammen mit der vitalen Seele im Zustand des Friedens befindet, dann erst gibt es in jedem Glied der Gemeinschaft einen fundamentalen Frieden, der jeder höheren Form des Friedens zugrunde liegt. Das zweite Kapitel geht näher auf das Gebet ein. Dies wäre zu betrachten als das Verhalten der Glieder der Gemeinschaft auf dem Niveau des verlangenden und denkenden Bewußtseins, das auf Gott gerichtet ist. Das Gebet soll Kenntnisse vermitteln, es soll uns in den Stand versetzen, diesen Kenntnissen gemäß zu leben, und es soll unser Verhalten in die richtige Bahn lenken⁶⁰). Die Kongruenz von Kennen und Handeln wird in der *Regel* folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: «Was man laut ausspricht, soll im Herzen sein»⁶¹). Das dritte Kapitel bespricht — im Rahmen der Askese — das Verhältnis des Mitbruders zu sich selbst. Die Harmonie in der menschlichen Person entsteht, wenn Körper und Seele miteinander in Frieden sind. Da ist von Leben und Wohlbefinden die Rede⁶²). Und im vierten Kapitel versucht der Regelvater, das Verhältnis der Gemeinschaft zur Außenwelt zu regeln. Es betrifft hier Menschen, die sich zufällig treffen. Zwischen ihnen soll es eine *ordinata concordia* geben⁶³).

In der *Regel* und im Kontext der Friedenstafel stößt man außerdem auf einige Themen, die beide gemein haben:

HAUS. Die *Regel* fordert, daß Mitbrüder auf dem Wege zu Gott einmütig im Haus zusammenleben. Auch in *De Civitate Dei* begegnen diese Begriffe, während das Unterwegssein in der *peregrinatio* seinen Ausdruck findet⁶⁴).

⁵⁹) *Praeceptum* 1, 6-7.

⁶⁰) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681): «ut mente aliquid contempletur et secundum hoc aliquid agat».

⁶¹) *Praeceptum* 2, 3: «hoc versetur in corde quod profertur in voce».

⁶²) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 680): «utrumque autem simul ei paci prodest, quam inter se habent anima et corpus, id est ordinatae vitae ac salutis».

⁶³) *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681): «ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est ordinata concordia, cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit».

⁶⁴) *Praeceptum* 1, 2: «ut unianimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum»; 1, 8: «Omnes ergo unianimiter et concorditer vivite».

DAS PERSÖNLICHE BEDÜRFNIS EINES JEDEN. Die *Regel* nimmt eindeutig Rücksicht auf das persönliche Bedürfnis, denn nicht jeder Mensch ist gleich. Demzufolge besteht eine Gemeinschaft aus gleichen und ungleichen Teilen, die alle den richtigen, eigenen Platz finden sollen. Nach der Vollziehung dieser Disposition nimmt die *tranquillitas ordinis* einen Anfang⁶⁵).

HOCHMUT. Erst wenn der Privatbesitz verschwindet, kann der Obere die Sorge für alle übernehmen, ohne daß er auf Standesunterschiede Rücksicht nehmen müßte. Denn da gibt es keine Meister und Sklaven mehr. Es genügt jedoch nicht, dem juristischen Besitz ein Ende zu setzen. Auch die innere Haltung, die sagen läßt: «Das gehört mir», soll verschwinden. Deshalb müssen die Bestrebungen zur Ruhe kommen; deshalb dürfen die Reichen nicht überheblich, die Armen nicht eingebildet sein. Die Überheblichkeit, der Hochmut verabscheut ja die Gleichheit mit dem Mitmenschen unter Gott und will dem Mitmenschen — statt Gottes Herrschaft — die eigene Herrschaft auferlegen⁶⁶). Laut der *Regel* drohe der Hochmut sogar die guten Taten zu vernichten, während innerhalb der Grenzen einer friedlichen Ordnung, in der Menschen Menschen unterworfen sind, die Demut den Dienstbaren ebensoviel Vorteil einbringe, wie der Hochmut den Meistern Schaden⁶⁷).

DER EIGENNUTZEN. Die *Regel* verbietet, etwas sein Eigentum zu nennen, und stellt dem die Liebe gegenüber. Diese ist nämlich nicht am Eigennutzen interessiert, sondern zieht dem Eigennutzen den Gemeinnutzen vor. *De Civitate Dei* gibt das Beispiel von dem Räuber und dem mythologischen Menschenfresser Cacus, die nur auf ihren Eigennutzen aus sind. Beide gehören zu denen, die eine Störung des Friedens, in dem sie leben, herbeisehnen, dem Frieden aber nicht abgeneigt sind. Sie

⁶⁵) Für den Begriff *iustitia* siehe oben Anm. 58 und 11. Anhand von *De Civitate Dei* XIX, 15 (CC 48, 683) kann man die Bedeutung von *tranquillitas* verdeutlichen: «non timore subdolo, sed fideli dilectione serviendo, donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus» [1 Kor 15, 24]; *Ep.* 238, 2 (CSEL 57, 542-543): «erunt autem plene perfecteque unum cum perventum fuerit ad eum finem, ut sit Deus omnia in omnibus»; siehe oben Anm. 49.

⁶⁶) *Praeceptum* 1, 3-7. *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 677): «Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo». D. MACQUEEN, *Contemptus Dei. Saint Augustine on the Disorder of Pride in Society and his Remedies*. *Recherches Augustiniennes* 9 (1974) 227-293.

⁶⁷) *Praeceptum* 1, 7; *De Civitate Dei* XIX, 15 (CC 48, 682): «Hominibus autem illo pacis ordine, quo aliis alii subjecti sunt, sicut prodest humilitas servientibus, ita nocet superbia dominantibus».

verlangen jedoch nach einem anderen Frieden, einem Frieden nach dem eigenen Geschmack⁶⁸).

DER GEBRAUCH VON GÜTERN. Wenig brauchen, so sagt die *Regel*, ist besser als viel haben. Dies stimmt mit dem überein, was Augustinus in *De Civitate Dei* über den Gebrauch von Gütern lehrt. Man soll als gläubiger Mensch die Güter gebrauchen, wie wenn man in der Fremde wäre, und man soll sich des vorübergehenden Charakters der Güter bewußt sein. Sie sind lediglich Hilfsmittel, nicht Ziel. Eben weil sie Mittel sind, sollte man nicht mehr haben wollen als was als Mittel genügt⁶⁹).

GOTTESLIEBE UND NÄCHSTENLIEBE. Wo der Begriff 'Gott' in der *Regel* vorkommt, steht dieser meistens mit der Gemeinschaft der Brüder im Zusammenhang. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören zusammen. Wer Gott liebt, wird auch sich selbst lieben können. Deshalb soll er auch seinem Nächsten, den er wie sich selbst lieben soll, behilflich sein, um Gott zu lieben⁷⁰). «... honorate in vobis invicem Deum cuius templa facti estis». Der andere ist der Ort, an dem man Gott finden kann. In *De Civitate Dei* hat der Hausvater den Auftrag, die Ehrfurcht vor Gott bei seinen Hausgenossen anzuregen⁷¹). In der

⁶⁸) *Praeceptum* 1, 3: «et non dicatis aliquid proprium»; 5, 2: «Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur ... Caritas ... non quaerat quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit». *De Opere Monachorum* 25, 32 (CSEL 41, 578): «iam non quaerens quae sua sunt, sed quae Jesu Christi ad communis vitae se transtulit caritatem, in eorum societate victurus, quibus est anima sua et cor unum in Deo, ita ut nemo dicet aliquid proprium, sed sint illis omnia communia». *De Civitate Dei* V, 15 (CC 47, 149): «Sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contemperunt». *De Civitate Dei* XIX, 12 (CC 48, 675): «Nam et illi qui pacem in qua sunt perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari».

⁶⁹) Siehe oben Anm. 44. P. LANGEVELD, *Melius est enim*. Nederlandse Analecta OSA 2 (1961) 1-6; T. VAN BAVEL, *Gedachten die niet passen*. Nederlandse Analecta OSA 2 (1961) 71-74; L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*. Augustiniana 24 (1974) 6.

⁷⁰) *Praeceptum* 1, 2: «in Deum»; 2, 3: «cum oratis Deum»; 6, 3: «ab omnium Domino»; 7, 3: «timore coram Deo, Deo se pro vobis redditurum esse rationem»; 8, 1: «donet Dominus», «agite gratias Domino»; 1, 8: «honorate in vobis invicem Deum»; 4, 6: «Deus enim qui habitat in vobis custodiet ex vobis»; 7, 1: «ne in illo offendatur Deus». T. VAN BAVEL, *The Double Face of Love in Saint Augustine. The Daring Inversion: Love is God*. — *Congresso III*, 69-80; *De Civitate Dei* XIX, 14 (CC 48, 681).

⁷¹) *Praeceptum* 1, 8. *De Civitate Dei* X, 3 (CC 47, 275): «Huius enim templum simul omnes et singuli templa sumus, quia et omnium concordiam et singulos inhabitare dignatur». *En. in Ps.* 132, 13 (CC 40, 1935): «ibi benedicunt Dominum qui habitant concorditer. Nam in discordia non benedicis Dominum». *En. in Ps.* 131, 5 (CC 40, 1914): «Certi facti sunt templum Dei; non tantum templum Dei singuli, sed et omnes templum Dei simul. Facti sunt ergo locus Domino ... Multi autem ne faciant locum Domino, sua

Regel erhält jeder Mitbruder diesen Auftrag, er gilt ganz bestimmt nicht für den Oberen allein.

DIE BRÜDERLICHE ERMAHNUNG. Es ist die Pflicht eines gerechten Menschen, niemandem Leid zuzufügen, aber auch, von der Sünde abzuhalten oder sie gar zu bestrafen⁷²). «Dann wird Gott, der in euch lebt, euch durch euere Verantwortlichkeit füreinander beschützen ... Man soll nicht glauben, man würde in böser Absicht handeln, wenn man die Sünde eines anderen aufdeckt»⁷³). Denn es zeugt nicht von Gerechtigkeit, wenn man jemanden dermaßen schont, daß er auf Schlimmeres verfällt⁷⁴).

DAS VATERUNSER. Unsere Gerechtigkeit liegt eher in der Sündenvergebung als in der Vollkommenheit der Tugenden. Davon zeugt das Gebet, das die ganze Stadt Gottes, die auf Erden in der Fremde lebt, ausspricht: Vergib uns unsere Schuld. Wir bitten um Vergebung für unsere Fehler, wir bitten um Gnade, damit wir uns Verdienste erwerben können; wir schulden Gott Dank für alles Gute, was er uns gibt⁷⁵). Ähnlich heißt es am Schluß der *Regel*: «Wenn du glaubst, sagen zu dürfen, daß du diesen Anforderungen genügst, sollst du dem Herrn, dem Spender alles Guten, dafür danken. Sollte aber jemand bemerken, daß er hinter den Anforderungen zurückgeblieben ist, so soll er die Vergangenheit bereuen und vor der Zukunft auf der Hut sein. Er soll beten: Vergib mir meine Schuld und führe mich nicht in Versuchung»⁷⁶).

Der Obere

Das erste Kapitel der *Regel* erwähnt ihn schon als denjenigen, der jedem zuteilt, was er braucht, und das wird Augustinus später noch einmal nachdrücklich wiederholen. Notwendig sind die primären Lebensbedürfnisse wie Nahrung und Kleidung. Es ist die besondere

quaerunt, sua diligunt, potestate sua gaudent, privatum suum concupiscunt. Qui autem vult facere locum Domino, non de privato, sed de communi debet gaudere».

W. FREND, *The Family of Augustine. A Microcosm of Religious Change in North Africa*. — *Congresso I*, 139: «One of the most significant social changes between the second and fourth centuries AD was the loss of the onetime unchallenged authority of the paterfamilias over the religion of his wife and family in face of advancing christianity». *Confessiones I*, 11, 17 (CC 27, 10): «Ita iam credebam et illa et omnis domus nisi pater solus»; S. BUDZIK, *Doctor Pacis*, 76.

⁷²) *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683).

⁷³) *Praeceptum* 4, 6 und 8.

⁷⁴) *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683).

⁷⁵) *De Civitate Dei* XIX, 27 (CC 48, 697).

⁷⁶) *Praeceptum* 8, 2.

Aufgabe des Oberen, eine gerechte Verteilung zu garantieren. Für die Güter selbst ist er aber nicht verantwortlich. Dafür sind wieder andere zuständig⁷⁷⁾.

Erst im vierten Kapitel tritt der Obere wieder auf, und zwar als die Person, die man verständigen soll, wenn ein Mitbruder sich nicht bessern will. Der Obere wird ihn in einem Gespräch unter vier Augen ermahnen. Aber der Zeuge darf die Halsstarrigkeit erst melden, nachdem er selbst vergeblich versucht hat, den anderen von seinem Fehltritt zu überzeugen. Der Obere bestimmt nach eigenem Gutdünken, welche die Strafe sein wird⁷⁸⁾. Er teilt diese Verantwortlichkeit mit dem Priester, der die Seelsorge im Kloster ausübt, und dessen Autorität, was die kirchliche Zucht anbelangt, die des Oberen übertrifft⁷⁹⁾. Beide sind dazu befugt, schwere Strafen zu verhängen⁸⁰⁾.

Der Obere hat das Recht, im Namen der Gemeinschaft Geschenke in Empfang zu nehmen und, dem ersten Kapitel der Regel gemäß, zu bestimmen, wer sie am meisten braucht. Der Obere entscheidet, ob und wann es nötig ist, Kleider zu waschen, und wenn jemand eine Reise antritt, ist es der Obere, der bestimmt, wer der Reisegefährte sein wird. Er ist gleichzeitig der Letztverantwortliche für das körperliche Wohlbefinden der Mitbrüder, da er bevollmächtigt ist, Ratschläge eines Arztes in einen Auftrag umzusetzen⁸¹⁾. Es sind nicht praktische, sondern spirituelle Beweggründe, die Augustinus in diesen Fällen gelten läßt. Der Obere soll auf diese Weise den Mitbruder davor hüten, sich selbst zu vernachlässigen oder sich allzuviel mit sich selbst zu befassen, wie das in Angst vor Schmerzen, selbstgefälligem Verhalten oder exklusivem Umgang in zunehmendem Maße geschehen könnte. Mit dem Auftrag eines geistigen Betreuers haben diese Aufgaben nichts zu

⁷⁷⁾ *Praeceptum* 1, 3: «distribuatur»; cf. Possidius, *Vita Sancti Augustini*, c. 24. Das in *De Civitate Dei* häufig verwendete *consulere* fehlt in der *Regel* gänzlich: *Praeceptum* 5, 1 und 5, 11: «custodia».

⁷⁸⁾ *Praeceptum* 4, 9.

⁷⁹⁾ *Praeceptum* 7, 1-2. *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683): «Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae pacis adversatur, corripitur seu verbo seu verbere seu quolibet alia genere poenae iusto atque licito, quantum societas humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut pace unde dissilverat coaptetur».

Gewöhnlich verbindet Augustinus *auctoritas* mit Gott, der heiligen Schrift oder der Kirche, *The Augustinian Concept of Authority*, hrsg. H. Hohensee, New York, 1954. In der *Regel* aber wird *auctoritas* auch mit Geschöpfen verbunden: *Praeceptum* 6, 3: «dum nimia servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas»; 7, 2: «ita ut ad presbyterum, cuius est apud vos maior auctoritas, referat quod modum vel viris eius [= praepositi] excedit».

⁸⁰⁾ *Praeceptum* 4, 11: «gravius emendetur».

⁸¹⁾ *Praeceptum* 5, 3-7; 5, 5: «pro salute».

tun. Auch braucht der Obere nicht unbedingt über eine stark persönlich gefärbte charismatische Führernatur zu verfügen.

Das siebte Kapitel befaßt sich mit dem Oberen im Rahmen von Befehl und Gehorsam. Erneut werden Oberer und Priester in einem Atem genannt. Augustinus beschreibt jetzt nicht — wie das in vorangehenden Kapiteln der Fall war — die praktischen Konsequenzen für den Oberen auf den unterschiedlichen Niveaus des Gemeinschaftslebens, noch die Befugnis des Oberen, Strafen zu verhängen, sondern die dienende Haltung im Sorgen, die dem Oberen Ähnlichkeit mit einem Hausvater verleiht: weisen, verbessern, Vorbild sein, trösten, unterstützen und Geduld üben⁸²⁾. Hier wird also nicht ein ausschließlich juristisches Verhältnis zwischen Oberem und Mitbrüdern geregelt, sondern es wird eine spirituelle Haltung vorgeführt, eine Haltung, mit der man Befehle erteilt und Gehorsam leistet. Auffällig ist weiter, daß Augustinus sowohl in der *Regel* als in *De Civitate Dei* Gehorsam und Befehl als Begriffspaar auftreten läßt, als zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. In einer spirituellen Gemeinschaft befiehlt man in geduldiger Dienstbarkeit und gehorcht man in respektvollem Mitleid⁸³⁾.

Der Obere hat die persönlichen Umstände des Mitbruders zu respektieren. Seine Machtposition darf er nicht anwenden, um die eigenen Interessen zu wahren — dies würde eine Entartung bedeuten. Machtausübung sollte eine Form dienender Liebe sein⁸⁴⁾. Also nicht nur die Haltung der Mitbrüder, sondern auch die des Oberen wird von Ehrfurcht und Liebe gekennzeichnet. Weil er seine Autorität nicht von sich selbst herleitet, hat er für alle seine Amtshandlungen Gott Rechenschaft abzulegen. Deshalb macht ihn sein Amt Gott gegenüber gerade schwach. Von den Mitbrüdern wird verlangt, daß sie auf die gefährvolle Position des Oberen Rücksicht nehmen möchten. Der Ausübung seines Amtes wegen sollten sie ihn bemitleiden⁸⁵⁾.

⁸²⁾ *Praeceptum* 7, 2-3.

⁸³⁾ *Praeceptum* 7 handelt nicht so sehr vom Oberen allein als wohl von der Gewaltausübung und dem Gehorsam. *Sermo* 146, 1, 1: «Pertineat ergo ad nos cura, ad vos oboedientia».

⁸⁴⁾ *Praeceptum* 7, 3: «non potestate dominantem, sed caritate servientem»; *En. in Ps.* 99, 11 (CC 39, 1399): «Quisquis praeest immo servit fratribus in his quae monasteria dicuntur»; Joh 13, 1-17, Mt 20, 26-28, Mc 9, 35 und 10, 43-45.

⁸⁵⁾ *Praeceptum* 7, 3: «Deo se pro vobis redditurum esse rationem»; 7, 4: «verum etiam ipsius miseremini». *De Opere Monachorum* 31, 39 (CSEL 41, 590): «Quid autem iniquius quam velle sibi obtemperari a minoribus et nolle obtemperare maioribus»; *Sermo* 339, 1-3: «quanto anni accedunt ... tanto mihi est acrior cogitatio et stimulus plenior, qualem Domino Deo nostro rationem reddere pro vobis».

Augustinus ist sich dessen bewußt, daß Autorität ohne freiwillige Mitwirkung nichts

«Praeposito tamquam patri oboediatur»

Die Parallelen zwischen *Regel* und Friedenstafel könnten uns dazu verlocken, den Oberen ohne weiteres mit dem Hausvater, wie ihn Augustinus in *De Civitate Dei* beschreibt, gleichzusetzen. Es hat nicht an Regelkommentaren gefehlt, in denen der Obere für den Vater der religiösen Gemeinschaft erklärt wurde. Der Unterschied zwischen Augustinus und Basilius, deren letzterer in seiner Regel das Verhältnis zwischen Oberem und Untertan mit dem zwischen Meister und Knecht vergleicht, wurde dabei gern hervorgehoben⁸⁶⁾. Geht es Augustinus nun wirklich um einen Oberen, der in jeder Hinsicht wie ein Hausvater in seiner Familie auftritt? Zwischen der Aufgabe eines Oberen und der eines Hausvaters gibt es zwar einige Übereinstimmung, aber diese braucht keineswegs notwendig auf ein gemeinsames Prinzip zurückgeführt zu werden. Der Ausdruck *tamquam* soll uns vor einer solchen Interpretation bewahren.

Der Begriff *pater*, der für den Abt eines Klosters verwendet wurde, begegnete Augustinus schon in den italienischen Klöstern. Das Modell, das er in *De Moribus Ecclesiae Catholicae* beschreibt, geht aber von einer viel umfangreicheren Besetzung aus als sein eigenes Modell. «Demjenigen, der 'Vater' genannt wird, legen die Dekane Rechenschaft ab»⁸⁷⁾. Es fällt auf, daß Augustinus in der *Regel* den Oberen nicht 'Vater'

zu bedeuten hat, *Sermo* 46, 2: «Sumus etiam praepositi, unde rationem reddemus Deo de dispensatione nostra. Ad hanc istam difficultatem propono, ut compatiētes nobis, oretis pro nobis».

⁸⁶⁾ Basilius, *Tractatus* 115. A. MANRIQUE, *La vida monastica*, 332: «El superior es el padre de familia de la comunidad»; A. MANRIQUE, *Concepto monastico de obediencia en San Agustín*. Revista Agustiniāna de Espiritualidad 2 (1961) 29; A. ZUMKELLER, *Der klösterliche Gehorsam*, 268. Zu weit geht die Interpretation in: *Regula et Constitutiones Ordinis Fratrum Sancti Augustini*, Roma, 1978, 47: «Religiosi, Spiritu Sancto movente, superioribus, vices Dei gerentibus, in fide sese subiciunt».

De Moribus Ecclesiae Catholicae 30, 63: «Tu parentibus filios libera quadam servitute subiungis, parentes filiis pia dominatione praeponis». Nach S. BUDZIK, *Doctor Pacis*, 73 bringt Augustinus den Gehorsam von Kindern ihren Eltern gegenüber nur selten mit Frieden in Zusammenhang; den der Frau ihrem Mann gegenüber schon, *Contra Faustum* 19, 26 (CSEL 25/I, 528): «inter ipsum et uxorem pacifice agendo dilectionem concordiamque suaderent».

⁸⁷⁾ *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 31, 67: «Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid ... postulat, rationem reddunt uni, quem patrem appellant ... Hi vero patres ... nulla superbia consulunt iis quos filios vocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in obtemperando voluntate». Der Begriff *praepositus*, den Augustinus verwendet, könnte zurückgehen auf Hebr 13, 17: «Oboedite praepositis vestris et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri, ut cum gaudio hoc faciant, et non gementes; hoc enim non expedit vobis».

nennt, wohl aber den Ausdruck 'Rechenschaft ablegen' verwendet. Rechenschaft schuldet man aber nur Gott⁸⁸).

Während die *Regel* empfiehlt, dem Oberen *tamquam patri* zu gehorchen, spricht *De Civitate Dei* von dem wahren Hausvater, der dafür sorgt, daß alle Familienmitglieder, Kinder wie Sklaven, Gott fürchten und verehren. Beiden Gruppen soll er, in der Unterstützung beim Aufstieg zur himmlischen Wohnung, *tamquam filiis* gegenüberstehen⁸⁹). *Tamquam* zeichnet die durch den Glauben veränderte Situation, denn in der Glaubensgemeinschaft sind die herrschenden sozialen Unterschiede verschwunden⁹⁰). Im Kloster ist der Obere kein natürlicher Vater, sind die Mitbrüder nicht aus ihm geborene Kinder. Weil aber Befehlen und Gehorchen ein unentbehrlicher Beitrag zum Frieden in der Gemeinschaft sind, muß eben jemand die Funktion eines Oberen bekleiden. Er macht die Interaktion von Befehl und Gehorsam tatsächlich möglich. Kennzeichen dieser Funktion ist nicht länger der Befehl ohne weiteres, sondern der Befehl als Ausdruck von Dienstbarkeit, was erneut etwas Revolutionäres ist.

Aus den *Confessiones* können wir schließen, daß der Glaube an einen Gott, der sich um uns kümmert, die Gottesidee des Augustinus von Kindheit an geprägt hat⁹¹). Auch der Obere kümmert sich um die Gemeinschaft. Das Fehlen des Wortes *imperare*, wo es den Oberen betrifft, deutet darauf hin, daß alles, was in der Gemeinschaft geschieht, aus freiem Willen geschieht. Der einzige, der sein Gesetz vorschreibt, ist der Vater. Eben in der Gewaltausübung stellt ihn der Obere dar; in der

⁸⁸) *Praeceptum* 7, 3: «Deo se pro vobis redditurum esse rationem».

⁸⁹) *De Civitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683): «Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt, desiderantes atque optantes venire ad coelestem domum, ubi necessarium non sit officium imperandi mortalibus».

Contra Julianum libri sex I, 10: «Sed adhuc audi excellentem Dei dispensatorem [1 Kor 4, 1-2] quem veneror ut patrem: in Christo enim Jesu per evangelium ipse me genuit». 1 Kor 4, 15: «Nam in Christo Jesu per evangelium ego vos genui». «Mater quodammodo» siehe unten Anm. 111. *En. in Ps.* 70, 1, 2 (CC 39, 941): «Ubi autem hoc iubet pater quod contra Deum non sit, sic audiendus est quomodo Deus, quia oboedire patri iussit Deus».

⁹⁰) Gegen Ende des vierten Jahrhunderts befand sich der Asketismus in einer Krise. Es drohte eine Kluft zwischen dem gläubigen Volk und einer spirituellen Elite zu entstehen. Augustinus hat dagegen Stellung genommen, indem er — statt Privatwerten — die Werte der Gemeinschaft kultiviert, R. MARKUS, *Vie monastique et ascétisme*, 121-125. Siehe Augustinus' *De Bono Coniugali* als Reaktion auf die Auffassung über die Ehe bei Hieronymus.

⁹¹) *Confessiones* VI, 5, 8 (CC 27, 78): «Semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere». *Confessiones* IX, 9 22 (CC 27, 147): «ita curam gessit, quasi omnes genuisset, ita servivit, quasi ab omnibus genita fuisset».

religiösen Gemeinschaft aber nicht als den befehlenden Gott, sondern als den Gott, der sich kümmert. Ist das vielleicht der Grund, weshalb Augustinus den Begriff *imperare*, den er in der Friedenstafel so häufig verwendet, in der *Regel* vermeidet⁹²⁾?

Die Verschiebung von 'befehlen' zu 'dienen' zeigt, daß Augustinus das Problem funktionell angeht. Nicht länger die Person, sondern die Aufgabe des Oberen wird betont. Obwohl man dem Oberen wegen des Amtes, das er innehat, wie einem Vater gehorchen soll, gibt es innerhalb des Klostermodells des Augustinus keinen einzigen Grund, dieses Gehorsamsverhältnis auf andere Verhältnisse, die es zwischen Vater und Kindern geben kann, auszudehnen. Das ausdrücklich vorangehende *tamquam* hat restriktive Bedeutung.

Die Ehre, die dem Oberen als Oberen zusteht, ergibt sich sodann nicht aus seiner Person oder einer natürlichen Gebundenheit, sondern aus dem funktionellen Verhältnis seines Amtes wegen. Diese Ehre ist von der Ehre abgeleitet, die Mitbrüder einander erweisen sollen, weil jeder von ihnen Tempel Gottes geworden ist. Erstens ehrt man Gott im Oberen, weil dieser Mitbruder ist, zweitens gehorcht man ihm wie einem Vater, damit nicht Gott in ihm beleidigt wird. Denn der Obere ist Zeichen für die göttliche Ordnung von Befehl und Gehorsam. Nur in diesem Kontext kann man im Oberen Gott verletzen. Die Ehre des Oberen wird so nicht positiv, sondern negativ umschrieben: «damit nicht Gott in ihm beleidigt wird»⁹³⁾.

Sogar wo Augustinus — im Laufe des siebten Kapitels — zum zweiten Mal über den *honor* des Oberen spricht, relativiert er ihn ein zweites Mal, indem er ihn dem *timor*, den der Obere Gott schuldet, gegenüberstellt. Nicht die Ehre, sondern die Liebe, die die Mitbrüder dem Oberen entgegenbringen, hat Vorrang. Der Obere soll eher danach streben, daß man ihn liebt, als daß man ihn respektvoll behandelt⁹⁴⁾.

⁹²⁾ *Praeceptum* 5, 5: «iubente praeposito»; 5, 7: «cum quibus praepositus iusserit». Bei *iubere* betrifft es einen einmaligen Auftrag, bei *imperare* eine herrschende und zwingende Haltung.

⁹³⁾ *Praeceptum* 7, 1: «honore servato, ne in illo offendatur Deus»; 1, 8: «et honorate in vobis invicem Deum cuius templa facti estis». *Sermo* 208, 3: «vel potius omnium dominum in me, aliquis vestrum forte contemnat». Siehe auch oben Anm. 71. *Mal* 1, 6: «et si pater sum, ubi est honor meus».

⁹⁴⁾ *Praeceptum* 7, 3: «Honore coram vobis praelatus sit vobis, timore coram Deo substratus sit pedibus vestris ... tamen plus a vobis amari adpetat quam timeri». *Confessiones* X, 36, 59 (CC 27, 187). *Confessiones* X, 4, 6 (CC 27, 157): «Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere». *Sermo* 340, 1: «In hac tanta et tam multiplici ac varia rerum diversarum actione, adiuva te, et orando et obtemperando; ut nos vobis non tam praeesse quam prodesse delectet».

Da Augustinus auf diese Weise das Amt eines Oberen (im Vergleich zu der Art und Weise, wie man Autoritäten normalerweise begegnet) beträchtlich geschwächt hat, können die Mitbrüder den Oberen nur in Ehren halten, indem sie ihn bemitleiden.

Deshalb hat die augustininische Gemeinschaft nicht einen Menschen, sondern Gott zum Vater. Vielleicht ist dies der wichtigste Grund, weshalb Augustinus den Oberen nicht ganz 'Vater' der Gemeinschaft nennt, aber nur darum bittet, ihm 'wie' einem Vater Gehorsam zu leisten. Daß der heilige Geist — so Augustinus — in jedem Mitbruder wie in einem Tempel lebt, und daß die Mitbrüder geistige Schönheit lieben, wodurch sie den süßen Duft von Christi Leib verbreiten, zeigt, daß die *Regel* eine trinitarische und ekklesiale Spannung in sich birgt⁹⁵).

Gehorsam in Freiheit

Ephraem Hendriks nennt Augustinus den großen Verkünder der Freiheit der Kinder Gottes. Der Kirchenvater hat eine stark entwickelte Abneigung gegen eine Übermenge von Bestimmungen und Gesetzen, sosehr er auch die bestehenden mit kräftiger Hand wahrt. Unter Gehorsam versteht er vor allem den Gehorsam Gott gegenüber und gegen dessen Gebote. Über das religiöse Gelübde des Gehorsams oder den Gehorsam von Menschen untereinander finden wir bei Augustinus fast nichts⁹⁶). Dies wird von Adolar Zumkeller bestätigt⁹⁷).

Auch Luc Verheijen hat nachdrücklich auf die Freiheit hingewiesen, mit der die *Regel* eingehalten werden soll⁹⁸). In einem solchen Rahmen ist für schnelle Exkommunikation oder Ausbannung kein Platz. Die Gemeinschaft, und nicht nur der Obere, soll vielmehr den ausgewiesenen Mitbruder dazu bewegen, zu der ursprünglich verlangten Freiheit zurückzukehren, indem sie ihn erträgt und — gegebenenfalls

⁹⁵) *Praeceptum* 1, 8 und 8, 1. Mt 23, 9: «Et patrem nolite vocare vobis super terram: unus est enim Pater vester, qui in coelis est». Mt 12, 49-50. Anderswo begegnet derselbe Gedanke von der Vaterschaft Gottes im Zusammenhang mit der persönlichen Situation des Augustinus, *Confessiones* I, 11, 17 (CC 27, 10): «Nam illa satagebat ut Tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille, et in hoc adiuvabas eam, ut superaret virum, cui melior serviebat, quia et in hoc Tibi utique id iubenti serviebat».

⁹⁶) E. HENDRIKS, *Augustinus als monnik*, 345. Augustinus muß die freiwillige Askese in den Häusern der Mailänder Religiösen kennengelernt haben, *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 32, 71: «Atque inter haec nemo urgetur in aspera, quae ferre non potest, nulli quod recusat imponitur».

⁹⁷) A. ZUMKELLER, *Der klösterliche Gehorsam*, 265. Cf. *De Bono Coniugali* XXIII, 30 (CSEL 41, 225): «Oboedientiam vero illam dico quae praeceptis obtemperatur».

⁹⁸) L. VERHEIJEN, *Non sicut servi sub lege*. — *Scientia Augustiniana*, 76-91.

durch Bestrafung — zur Besinnung bringt⁹⁹). Das Leben unter der Gnade, den Gehorsam in Freiheit kann aber nur Gott schenken. Darum endet die *Regel* auch mit dem Gebet: «Der Herr gebe, daß ihr ... dies alles liebevoll beachten möget». Wir können nur gehorchen, wenn Er es uns gibt. Den freiwilligen Gehorsam, den Augustinus selbst allmählich hat lernen müssen, durfte er den ihm anvertrauten Gläubigen beibringen. Alle haben ihm freiwillig gehorcht¹⁰⁰).

Verheijen sieht vier Phasen in der Entwicklung zum freiwilligen Gehorsam¹⁰¹) oder, was dasselbe ist, im Aufgang des geistigen Lebens: 1) Die Phase vor dem Gesetz (ante legem), in der sich jeder Mensch von seiner Empfängnis an befindet; 2) Die Phase unter dem Gesetz (sub lege), die man im Kloster zu übersteigen verlangt; 3) Die Phase unter der Gnade (sub gratia), in der man immer noch «vor der Zukunft auf der Hut sein soll»¹⁰²); 4) schließlich den Aufenthalt in dem ewigen Frieden (in pace), der nur nach dem Tode endgültig anfangen kann.

Freiwilliger Gehorsam wird freudvoll nach dem Psalmwort erlebt: «Dient dem Herrn in Freuden», das heißt: ohne zu murren. Wenn man nicht voller Freude gehorcht, so ist das ein Zeichen für Unfreiwilligkeit¹⁰³). Augustinus warnt immer wieder vor mürrischem Verhalten, namentlich Gott gegenüber. In *De Opere Monachorum* erwähnt er Gemeinschaften, in denen die Religiösen ihrem Oberen ohne Murren Gehorsam leisten¹⁰⁴).

In der *Regel* begegnet der Begriff 'murren' zwar auch, aber nicht in

⁹⁹) Siehe oben Anm. 39. Es fällt auf, daß der Obere nicht *imperare*, sondern *admonere* soll, obwohl sogar auch andere Mitbrüder dies tun können, *Praeceptum* 4, 8. Die Verbannung aus der Gemeinschaft aber wird nicht ausdrücklich dem Oberen anvertraut, *Praeceptum* 4, 9: «Quam si ferre recusaverit, etiam si ipse non abscesserit, de vestra societate proiciatur».

¹⁰⁰) *Praeceptum* 8, 1: «Donet Dominus ut observetis haec omnia cum dilectione»; *De Sancta Virginitate* XLI, 42 (CSEL 41, 287): «si ergo et oboedientia qua eius mandata servamus, et poenitentia qua peccata nostra non excusamus sed accusamus, optatur et petitur, manifestum est quia cum fit, illo dante habetur, illo adiuvante completur»; *Sermo* 355, 7: «Omnes mihi libenter oboediunt»; *Praeceptum* 1, 4: «libenter velint».

¹⁰¹) L. VERHEIJEN, *Non sicut servi sub lege*, 82.

¹⁰²) *Praeceptum* 8, 2: «caveat de futuro».

¹⁰³) *En. in Ps.* 99, 7: «Omnis servitus amaritudine plena est; omnes conditione servili obligati et serviunt et murmurant. Nolite timere illius Domini servitutem; non erit ibi gemitus, non murmur, non indignatio ... Libera servitus est apud Dominum; libera servitus, ubi non necessitas sed caritas servit ... Servum te caritas faciat quia liberum te veritas fecit». *Praeceptum* 3, 5 und 5, 6 sprechen von dem *famulus Dei*.

¹⁰⁴) *De Opere Monachorum* 16, 19 (CSEL 41, 564): «praepositis suis sine murmure obtemperare». Augustinus entnimmt seine Beschreibung des monastischen Lebens in Ägypten wahrscheinlich Hieronymus' *Ep.* 22, 35: «Divina apud eos confederatio est, oboedire maioribus, et quidquid iusserint facere».

direktem Zusammenhang mit dem Oberen, wohl aber im Zusammenhang mit dem breiten Kreis von Mitbrüdern und den ärztlichen Ratschlägen¹⁰⁵). Man kann sich fragen, ob Augustinus das Murren gegen den Rat des Arztes deshalb erwähnt, weil der Mitbruder Tempel Gottes geworden ist. Anderswo bezeichnet Augustinus diejenigen als *murmuratores*, die gegen die Einheit sündigen¹⁰⁶). Das Murren gefährdet die Einheit. Die gemeinsame Aktion von Befehlen und Gehorchen dagegen schafft Einheit. Denn irgendwie strebt man im Herrschen dem Prinzip der Einheit nach. Einheit kommt zustande, wenn unterschiedliche Willen sich versöhnen lassen, wodurch gegenseitige Konkurrenz aufgehoben wird¹⁰⁷).

Der Inbegriff des Murrens aber ist der Aufstand gegen Gott und sein Wort. Augustinus verbindet das bereitwillige Hören auf das Wort Gottes mit Frömmigkeit. Wer gottesfürchtig sucht, ehrt die heilige Schrift, verwirft nichts von dem, was er noch nicht versteht, und leistet deshalb keinen Widerstand. So ein Mensch ist sanftmütig¹⁰⁸). In diesem Rahmen ist die Aussage des Augustinus zu verstehen, daß eher ein einziges Bittgebet des Gehorsamen erhört werde als zehntausend Bitten dessen, der Gottes Wort verachte¹⁰⁹). Denn in der Schrift spricht Gott zu uns, und durch die Schrift sind wir imstande, ihm zuzuhören. Wenn wir beten, reden wir Gott an, und er hört uns zu¹¹⁰).

¹⁰⁵) *Praeceptum* 5, 9: «Sive autem qui cellario, sive qui vestibis sive qui codicibus praeponantur, sine murmure serviant fratribus suis»; 5, 1: «Si autem hinc inter vos contentiones et murmura oriuntur»; 5, 5: «sed fiat sine murmure de consilio medicinae».

¹⁰⁶) *En. in Ps.* 132, 12 (CC 40, 1934): «Sic sunt multi fratres; non habitant in unum nisi corpore». Weil Murren aus Neid fehlen wird, wird es in der Stadt Gottes keine Zwietracht geben, *De Sancta Virginitate* XXIX, 29 (CSEL 431, 267): «Et qui minus habebunt, a vobis non abhorrebunt. Ubi enim nulla est invidentia, concors est differentia».

¹⁰⁷) *De Bono Coniugali* XVII, 20 (CSEL 41, 213): «Occulta enim lege naturae amant singularitatem quae principantur»; *De Genesi ad Litteram* 9, 5 (CSEL 28/1, 273): «Quodsi oportebat alium iubendo, alium obsequendo pariter vivere, ne contrariae voluntates pacem cohabitantium perturbarent»; *De Bono Coniugali* XVIII, 21 (CSEL 41, 214): «ubi omnium cogitationes nec latebunt invicem nec inter se in aliquo repugnabunt»; *Sermo* 284, 4. L. VERHEIJEN, *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts* 4, 32-35, Villanova, 1979.

¹⁰⁸) *De Sermone Domini in Monte* I, 4, 11 (CC 35, 10): «Pietas congruit mitibus. Qui enim pie quaerit honorat sanctam scripturam et non reprehendit quod nondum intelligit et propterea non resistit, quod est mitem esse». C. MAYER, *Pietas und Vera pietas quae caritas est. Zwei Kernfragen der Auseinandersetzung Augustins mit der heidnischen Antike*. — *Augustiniana Trajectina*, 119-136.

¹⁰⁹) *De Opere Monachorum* XVII, 20 (CSEL 41, 564): «Citius enim exauditur una oboedientis oratio, quam decem milia contemptoris».

¹¹⁰) M. SCHRAMA, *Tolle, lege*, 198 und 204.

Wenn wir dazu bereit sind, besser auf die Schrift zu hören und unser Leben ihren Anforderungen gemäß einzurichten, wird diese Interaktion leichter stattfinden.

Für Augustinus ist Gehorsam deshalb die Mutter und Beschützerin aller Tugenden, gerade im vernünftigen Geschöpf. Er ist Ursprung und Vollendung der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit bedeutet ja, daß man jedem das Seine gibt¹¹¹). Jeder, der Befehle erläßt, soll dieses göttliche Gesetz beachten. Jedem das Seine zu geben ist auch die Aufgabe des Oberen in der Gemeinschaft. Der Mensch aber neigt zum Ungehorsam Gott gegenüber und zur Ungerechtigkeit. Weil er hochmütig ist, sucht er eher die eigene Macht als die Macht Gottes zu vergrößern. Es haust im Menschen eine gewisse *libido dominandi*. Sie ist die Ursache dafür, daß innerhalb einer Gemeinschaft der Starke den Schwachen unterdrückt¹¹²). Wenn man aber verlangt, Gott zu gehorchen, kann dieser den Menschen davon abhalten, auf ungerechte Weise Macht über Mitmenschen auszuüben.

Augustinus betrachtet Jungfräulichkeit als das körperliche, sichtbare Zeichen demütigen Gehorsams. Wie Maria Dienstmagd des Herrn, und dadurch Zeichen gehorsamer Dienstbarkeit geworden ist, so findet dieses Zeichen in der freiwilligen Jungfräulichkeit seine Fortsetzung. Das himmlische Leben in Freiheit findet auf diese Weise in einem irdischen Körper seine Abbildung¹¹³).

Kinder Gottes

Auch im Kommentar des Augustinus zu den Seligpreisungen kommen Gedanken vor, die mit *De Civitate Dei* und der *Regel* parallel laufen. Die Glückseligkeit fängt bei der Demut an. Arme im Geist sind die, die nicht mit sich selbst prahlen, sondern voller Ehrerbietung ihren Geist der göttlichen Autorität unterwerfen. Frömmigkeit führt zur Kenntnis der göttlichen Schriften, denn die Frommen werden sich der

¹¹¹) *De Civitate Dei* 14, 12 (CC 48, 434): «Sed oboedientia commendata est in praecepto quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum»; *En. in Ps.* 71, 6 (CC 39, 975): «oboedientiam quod est in hominibus et in omni rationali creatura omnis iustitiae origo atque perfectio».

¹¹²) *De Peccatorum Meritis* II, 19, 33 (CSEL 60, 104): «Praecedit ergo in voluntate hominis adpetitus quidam propriae potestatis ut fiat inoboediens per superbiam». *De Civitate Dei* I, praefatio (CC 47, 1).

¹¹³) *De Sancta Virginitate* IV, 4 (CSEL 41, 238): «ut in terreno mortali corpore caelestis vitae imitatio voto fieret, non praecepto, amore eligendi, non necessitate serviendi».

Schrift gegenüber sanftmütig verhalten. Da hat das Wissen in Wissenschaft seinen Anfang, und man beginnt, den Verlust des höchsten Gutes zu bereuen. Dann wendet sich die Seele von den Sachen ab, an die sie sich durch eine pesttragende Süßigkeit gehängt hat, und sie wird hungern und dürsten nach Gerechtigkeit. Der Rat, als nächste Stufe, hat keinen Einfluß, wenn nicht eine höhere Macht jemandem beisteht. Die Reinheit des Herzens eignet sich zur Kontemplation des höchsten Gutes, das nur durch eine reine und erhabene Einsicht erfahren werden kann. Schließlich führt die Weisheit den Frieden herbei, weil die Kontemplation der Wahrheit zur Ähnlichkeit mit Gott und so zur Kindschaft führt. Es sind sieben Stufen von Glückseligkeit, die zur Vollendung führen. Die achte verdeutlicht, was die Vollendung selbst ist¹¹⁴).

«Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden». Diese lieben das Wahre und das Gute. Über ihre Speise sagt der Herr: «Meine Speise ist, daß ich den Willen meines Vaters tue. Und das ist Gerechtigkeit»¹¹⁵). Selig sind die Friedensstifter, weil man sie Kinder Gottes nennen wird. Dies bezieht Augustinus völlig auf den Gehorsam. Der Friede besitzt eine Vollkommenheit, weil nichts in ihm noch Widerstand leistet. Eben darum sind die Friedensstifter Kinder Gottes, weil nichts in ihnen dem Herrn Widerstand leistet, und Kinder ihrem Vater ähneln sollen.

Es soll damit anfangen, daß man Friedensstifter in sich selbst wird. Dies ist möglich, wenn es ein Gleichgewicht in den Bewegungen des Gemüts gibt, und das ist wieder möglich, wenn man sich der Einsicht unterwirft und die eigenen egoistischen Verlangen bezwingt. Denn im Reich Gottes sind alle Dinge so geordnet, daß das, was im Menschen weitaus das Wichtigste und Hervorragendste ausmacht, den übrigen Dingen befiehlt, ohne daß diese Widerstand leisten; so geordnet auch, daß das Vortrefflichste im Menschen, der vernünftige Geist, seinerseits dem, was mächtiger ist, nämlich der Wahrheit selbst, dem einiggeborenen Sohn Gottes, unterworfen wird. Dies ist der Friede, der auf Erden den Menschen guten Willens gegeben wird. Es ist das Leben des vollkommenen Weisen. Der Fürst dieser Welt, der über Schlechte und Ungeordnete herrscht, ist aus dem befriedeten und vollkommen geordneten Reich Gottes hinausgeworfen worden¹¹⁶).

¹¹⁴) *De Sermone Domini in Monte* I, 3, 10 (CC 35, 7-9). Mt 5, 1-12.

¹¹⁵) Joh 4, 34.

¹¹⁶) *De Sermone Domini* I, 2, 6-9 (CC 35, 5-6).

Augustinus verbindet die sieben ersten Seligpreisungen mit den Gaben des heiligen Geistes und den Bitten des Vaterunsers. Auch verknüpft er die fünf ersten mit dem Einsatz für das Gute (*bona opera*), während er die beiden letzten mit der Kontemplation des Guten verbindet. Die Kombination der Seligpreisungen mit den Gaben des heiligen Geistes, statt mit den Tugenden — wie bei Ambrosius —, bringt zum Ausdruck, wie sehr Augustinus verdeutlichen will, daß man ohne die Gnade nicht einen einzigen Schritt vorwärts machen kann¹¹⁷).

In diesem Kontext zeigt er, daß die Vaterschaft Gottes über die Menschen mit ihrem Gehorsam zusammenhängt. Die Propheten haben dem Volk Gottes oftmals vorgehalten, daß derselbe Gott nicht nur sein Herr, sondern auch sein Vater sein möchte, wenn es bloß seine Gebote einhalten würde. Gott hat seinem Volk das Vermögen geschenkt, seine Kinder zu werden. Gottes Wille wird in uns vollendet, wie in den Engeln im Himmel, sobald es keine Gegenkräfte mehr gibt, die sich der Glückseligkeit widersetzen. Das ist Friede¹¹⁸).

Den Friedensstiftern hilft die höchste Gabe des heiligen Geistes, die Weisheit. Es ist die Weisheit, die die Friedensstifter selig macht, denn sie werden Kinder Gottes, Kinder der Weisheit genannt werden. In Weisheit beten wir, Gott möge uns vom Bösen befreien. Die Befreiung macht uns ja zu freien Menschen, zu Kindern Gottes; nicht länger sind wir Kinder der Sklavin, so daß wir durch den Geist der Annahme ausrufen können: Abba, Vater¹¹⁹)! In dem Friedensstifter spiegelt sich die Weisheit, weil in ihm schon alle Dinge geordnet sind, und keine Bewegung sich gegen die Vernunft erhebt. Ausnahmslos gehorchen sie dem Geist des Menschen, während der Mensch selbst Gott gehorcht. Die Friedensstifter weisen Ähnlichkeit mit Gott auf, da sie gleichsam vollkommene Weise sind. Dadurch, daß sie in Christus als neuer Mensch wiedergeboren sind, tragen sie das Bild Gottes in sich¹²⁰).

¹¹⁷) *De Sermone Domini in Monte*, hrsg. A. Mutzenbecher (CC 35, IX-XVII). M. SCHRAMA, *Sint Augustinus over de geneezing van de ziel*, 195-196.

¹¹⁸) Joh 1, 12; *De Sermone Domini* II, 4, 15 (CC 35, 105): «nam prophetae saepe ostendunt eundem Dominum Deum etiam patrem eorum esse potuisse, si ab eius mandatis non aberrarent»; II, 6, 21 (CC 35, 111): «perficiatur in nobis voluntas Dei, sicuti est in caelestibus angelis, ut nulla adversitas resistat nostrae beatitudini quod est pax».

¹¹⁹) *De Sermone Domini* II, 11, 39 (CC 35, 129-130).

¹²⁰) *De Sermone Domini* I, 4, 11-12 (CC 35, 10-11): «Sapientia congruit pacificis in quibus iam ordinata sunt omnia nullusque motus adversus rationem rebellis est, sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperat Deo ... pacificis Dei similitudo tamquam perfecte sapientibus formatisque ad imaginem Dei per regenerationem renovati hominis».

SCHLUB

Ist es möglich, nach allem, was oben gesagt worden ist, die Absicht des Augustinus bei der Introduktion und Verbreitung des religiösen Lebens in Nordafrika zu erläutern¹²¹⁾?

Einerseits kann man in seinen Werken deutliche Übereinstimmungen zwischen dem Frieden in der gläubigen Familie und dem in der religiösen Gemeinschaft wahrnehmen. Namentlich *De Civitate Dei* XIX und die *Regel* zeigen dies in der Reihenfolge der Auflistung wie in der Thematisierung. Andererseits ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Oberem und Mitbrüdern, daß ein Kloster nicht im gleichen Sinne wie die Kirche eine Gemeinschaft im Exil ist. Denn die Kirche ist in höherem Maße auf den irdischen Frieden angewiesen, und auch in ihrer äußeren Erscheinungsform kommt sie oft nicht viel weiter.

Das augustinische Klosterleben erweist sich als Versuch, das Verlangen nach dem himmlischen Frieden zu intensivieren, indem dieses Verlangen unter einem Dach konzentriert wird. Es will damit nicht garantieren, daß das Endziel erreicht wird, aber die übersichtliche Lebenssituation unter einem Dach ermöglicht den Brüdern, sich gegenseitig in ihrem Verlangen zu bestätigen und so zu einer Einheit auszuwachsen; auf deutlicher erkennbare Weise jedenfalls als in der Kirche tatsächlich geschieht¹²²⁾.

Die Kirche besitzt ja wegen der großen Gebundenheit an äußere Strukturen und der großen Masse innerhalb ihrer Mauern kein effektives Mittel zur Prüfung, um die Absichten der Gläubigen zu ergründen. Denn in der Kirche wächst der Weizen zusammen mit dem Unkraut auf¹²³⁾. Auch im Kloster ist das zwar der Fall, aber da ist weniger Gelegenheit, in den äußeren Strukturen steckenzubleiben. Jede

¹²¹⁾ C. BROCKWELL, *Augustine's Ideal of Monastic Community. A Paradigm for his Doctrine of the Church*. Augustinian Studies 8 (1977) 108: «So Augustine attempted to establish within the Catholic Church a type of community which, in its constitutive elements, would stand as a model of christian life together ... In sum, the common life of Augustine's monastery was intended to reflect the ideal life of the citizens of the City of God».

¹²²⁾ In *Johannis Evangelium Tractatus* 77, 3 (CC 36, 521); *En. in Ps.* 99, 10-11 (CC 39, 1399-1400): «remoti a strepitu populari, a turbis inquietis, a magnis fluctibus saeculi, tamquam in portu sunt ... Habet enim alicunde et portus aditum ... Ubi ergo securitas si nec in portu! Et tamen utcumque feliciores in portu quam in pelago ... Ament se, naves in portu bene sibi applicentur, non sibi collidantur; servetur ibi parilitas aequabilitatis, constantia caritas; et quando forte ventus ex illa parte qua patet irruerit, sit ibi cauta gubernatio ... Ubi ergo securitas! Hic nusquam. In ista vita nusquam, nisi in sola spe promissorum Dei».

¹²³⁾ T. VAN BAVEL, *Wat voor Kerk kies je? De ruimheid van Augustinus' ecclesiologie*, Tijdschrift voor Theologie 16 (1976) 366-372.

Absicht wird gleichsam sofort in der Gemeinschaft bis in den Kern geprüft. Deshalb ist es im Kloster besser möglich, auf den wahren Gehorsam, den Gehorsam in Freiheit, hinzuarbeiten.

Gehorsam, Zeichen des Verhältnisses zwischen Vater und Kind, ist nach Augustinus keine Privatsache zwischen dem Individuum und seinem Gott. Eben wenn der Religiöse innerhalb der Hausgemeinschaft seinen Mitbrüdern gehorcht, gehorcht er Gott dem Vater. Weder aus sich selbst, noch als Einzelperson kann er Kind Gottes werden; nicht aus sich selbst, sondern aus Gottes Gnade, nicht als Einzelperson, sondern als Mitglied einer Gemeinschaft von Gesinnungsfreunden.

Augustinus könnte sich das religiöse Leben ohne ein häusliches Zusammenleben kaum vorstellen. Verbundenheit mit anderen außerhalb des Kreises von Mitbrüdern kann das Verlangen nach Einheit nicht so stärken, wie sich das Augustinus von einer Hausgemeinschaft vorstellt. Aber umgekehrt, wenn Mitbrüder leiblich, aber nicht gleichgesinnt zusammenleben, ist nach Augustinus von religiösem Leben keine Rede. Der leere Anspruch, den die Pseudogemeinschaft dann suggeriert, wäre am besten gleich wegzuräumen. Denn im Kloster sollte durch Eintracht doch irgendwie eine Abbildung des himmlischen Friedens anderen als Zeichen einleuchten. Trotzdem gilt auch für das Kloster immer wieder, daß sein Friede eher ein Trost im Elend als eine Freude über bereits empfangene Glückseligkeit ist¹²⁴).

Diejenigen, die innerhalb der konkreten Verhältnisse des Klosters in Freiheit Gott gehorchen, wird Augustinus zu den Friedensstiftern zählen; sowohl innerhalb der eigenen Gemeinschaft als nach außen hin. Die Klöster werden den lieblichen Geruch des Leibes Christi, der Kirche, verbreiten. Wer sich hier nach Frieden sehnt, wird in der himmlischen Stadt Jerusalem ewigen Frieden erhalten¹²⁵). Wenn wir uns einmal gemeinsam und einmütig über das Gute freuen können, dann ist der vollkommene, einträchtige Gehorsam der Liebe Wirklichkeit geworden¹²⁶).

Eindhoven

Martijn SCHRAMA O.S.A.

¹²⁴) *De Civitate Dei* XIX, 27 (CC 48, 697): «*talis est pax, ut solacium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium*».

¹²⁵) *En. in Ps.* 99, 11 (CC 39, 1400): «*Ibi autem cum illuc pervenimus, perfecta securitas, cum clauduntur portae, et confirmantur vectes portarum Jerusalem*».

¹²⁶) *De Civitate Dei* XV, 3 (CC 48, 456): «*Recte igitur significat Isaac per repromissionem natus, filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors obediencia caritatis*».