

Die Regel des heiligen Augustinus – ihr gedanklicher Aufbau und ihre Lehre vom Prinzip des monastischen Lebens

Von Markus Enders

I Der gedankliche Aufbau der Regel

Der erste, ausführlichere Teil dieser Arbeit versucht, den gedanklichen Aufbau und die Argumentationsstruktur des „Praeceptum“ der „Regula Sancti Augustini“¹ zu bestimmen. Dabei wird mit dem Großteil der gegenwärtigen Forscher die *augustinische* Autorschaft für das „Praeceptum“ vorausgesetzt.²

¹ Zitiert wird die Regel nach der gegenüber der kritischen Ausgabe von L. VERHEIJEN: *La Règle de saint Augustin, I. Tradition manuscrite*, Paris 1967, 417-37 (‘Praeceptum’), an zwei Stellen verbesserten Version von G. LAWLESS OSA: *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987, 80-103 (‘Praeceptum’, mit engl. Übersetzung); zu den beiden abweichenden von LAWLESS bevorzugten Lesarten vgl. ebd., 80, Anm. 5 und die dort genannte Literatur.

² Zur Darstellung der Forschungslage in dieser Frage vgl. die Arbeit von LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 127-135, der die bisher vorgetragenen Einwände gegen Augustins Autorschaft zusammenträgt und Punkt für Punkt entkräftet, vgl. ebd., 134f.; vgl. hierzu auch P. W. HÜMPFNER, in: H. U. von BALTHASAR: *Die großen Ordensregeln, Einsiedeln/Trier* ⁶1988, 139f.: „Augustinus spricht es gelegentlich ganz klar aus, daß es in seiner Absicht gelegen, nicht bloß persönlich ein zurückgezogenes, klösterliches Leben zu führen, sondern die ideale Verwirklichung der christlichen Lebensordnung, die er im Mönchsleben erkannt und begeistert geschildert hatte, in sein heimatliches Afrika einzuführen und dort überall und unverfälscht blühen zu sehen. Deshalb war es ihm selbstverständlich, die das Klosterleben begründenden und ordnenden Grundsätze und Vorschriften alsbald in einer Regel schriftlich niederzulegen. Für die in den beiden Teilen seiner Regel formulierten, wenn auch allgemein im Mönchtum der Kirche geltenden Grundsätze tritt er darum wenige Jahre später (im Jahre 400) mit seiner ganzen kraftvollen Persönlichkeit in einer eigenen Schrift ein (sc. „*De opere monachorum*“), als einige von auswärts gekommene, vagabundierende Mönche mit ungerechtfertigter Berufung auf das Evangelium gegen die Handarbeit, einen wesentlichen Punkt der Klosterordnung, Stimmung zu machen suchten. Augustinus nimmt in einer Reihe von Stellen unverkennbar Bezug auf die Formulierung seiner Regel; ja er entschuldigt sich feierlich, daß er gerade in dem strittigen Punkte der Handarbeit auf einer Vorschrift der Regel besteht, in deren Erfüllung er nicht mit eigenem Beispiel vorangehen kann wegen seiner bischöflichen Amtspflichten, insbesondere der zeitraubenden Rechtspflege. Wir können es uns ersparen, im einzelnen darauf hinzuweisen, daß Augustinus auch sonst in Briefen (z.B. Ep. 48, al. 81) und anderen Werken (z.B. Enarr. in ps. 99; PL 34, 1177) auf den Text seiner Regel Bezug nimmt, lange bevor er sie wieder als solche im Umfang der beiden Texte vertritt, im *Sermo* 355 und 356, Ende des Jahres 425 und Anfang 426. Die Mönchsregel Augustins ist in seinen Werken in einer Weise verankert, die nicht bloß ihre Echtheit in beiden Texten garantiert, sondern auch ihre Entstehung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung bestätigt“; diese von HÜMPFNER favorisierte frühe Datierung der Augustinusregel kann jedoch keineswegs als gesichert gelten, vgl. hierzu die Zusammenfassung der verschiedenen in der Forschung bislang vertretenen Datierungsversuche bei LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 148-152, aus der ersichtlich

Geschrieben ist diese Regel, wie die neuere Forschung gezeigt hat,³ ursprünglich für Mönche, war aber so offen und flexibel gehalten, daß sie gleichermaßen auch für weibliche Kommunitäten geeignet war und alsbald Anwendung fand.⁴

1 Das erste Kapitel: Die einheitliche Qualität des Verhältnisses zueinander als das Ziel der gemeinschaftlichen Lebensform

1.1 Die äußere Einheit ist um der inneren Einheit willen

Die erste Vorschrift der Regel bezeichnet die *innere Einheit* und Einmütigkeit der Glieder der Gemeinschaft als das Ziel der äußeren Einheit ihrer gemeinschaftlichen Lebensform:

wird, daß die Entstehungszeit der Regel nicht eindeutig bestimmt werden kann.

³ Die jahrhundertealte Vermutung, die Regel sei zunächst an *Frauen* gerichtet gewesen, wird von LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 140-44, in einem forschungsgeschichtlichen Überblick referiert und auf insgesamt sechs Argumente zurückgeführt, die er wiederum nacheinander entkräftet, vgl. ebd., 136f.; zu den positiven Argumenten für einen ursprünglich *männlichen* Adressatenkreis der Regel vgl. die gute Zusammenfassung von HÜMPFNER, aaO., 145f.: „Demgegenüber wurde daran erinnert, daß es sich hier in allen Fällen um Anspielungen auf die Heilige Schrift handelt, die Augustin sehr vertraut sind, auch wo er ausschließlich mit Männern zu tun hat; daß die Handschriften des Briefes und Nonnenregeltextes sehr viel jünger sind (13. Jahrhundert): daß dem sogenannten Brief (sc. der den Nonnenregeltext enthaltende Brief 211 im Briefcorpus Augustins) ganz wesentliche Bestandteile eines Briefes fehlen (Adressaten, Anrede, Schluß); daß er im Tone durch seine Härte von der Art Augustins auffällig abweicht; daß er auf die Regel, deren erste Übergabe an die Nonnen-Kommunität er begleitet hätte, gar keinen Bezug nimmt. Außerdem wurde es als ganz unglaublich bezeichnet, daß Augustinus 40 Jahre lang im eigentlichen Verband oder doch engsten Zusammenhang mit seinem Kloster in Hippo und in ständiger Fühlung mit all seinen ca. 20 Männerklöstern in Afrika gelebt hätte und es nicht für notwendig gefunden hätte, deren Gemeinschaftsleben durch eine schriftlich festgelegte Norm zu ordnen“; zu HÜMPFNERs Vermutung, daß der sog. Brief 211, den man lange Zeit als einen an ein Frauenkloster in Hippo gerichteten, authentischen Brief Augustins betrachtete, in Wahrheit von dem hl. Fruktuosus, dem 665 gestorbenen Erzbischof von Braga (Portugal), stamme, vgl. aaO., 147-150; dagegen hatte jedoch schon L. VERHEIJEN OSA: La „Regula Sancti Augustini“, in: Vigiliae Christianae 7 (1953), 27-56, insbesondere 47-54, die weibliche Adaptationsform der Augustinusregel für die Zeit um 600 (in Spanien) nachgewiesen, so daß sie nicht Fruktuosus von Braga zugeschrieben werden kann.

⁴ Darin sieht LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 147f., einen spezifischen Charakter und besonderen Vorzug der Augustinusregel: „The suitability of Augustine’s *Rule* for both sexes must, in any case, be acknowledged as one of its distinctive features. If one accepts Verheijens’s textual criticism, an original text in the masculine allowed for grammatical changes of gender and the substitution of such words as *praeposita*, *famula*, and *soror* for their masculine counterparts. Whether the transcription into the feminine was actually made by Augustine himself or by some other person matters little, except to the historian. In either instance, we possess a single monastic code admirably tailored for both sexes. The bishop of Hippo, therefore, unlike Caesarius of Arles, stands alone in the history of early western monasticism as one whose legislative text does duty equally well for both men and women. There is, indeed, irony latent in the thought that this could be true of a man whose views on women are pilloried as prejudicial and woefully short-sighted.“

„Primum, propter quod in unum estis congregati,
 ut unianimes habitetis in domo
 et sit uobis anima una et cor unum in deum.“⁵

Die vierfache Verwendung des Wortes („in unum“, „unianimes“, „anima una“, „cor unum“) am Anfang der Regel zeigt deutlich:

*Einheit*⁶ ist gleichsam das Leitmotiv der gemeinschaftlichen Existenz. Diese Einheit hat zwei Erscheinungsformen, eine äußere und eine innere. Die äußere Einheit, die äußerlich vereinheitlichte Lebensweise der Gemeinschaftsglieder, ist nicht Selbstzweck, sondern alleine Mittel zum Zweck, nämlich Mittel zum Erreichen ihrer inneren Einheit, die unter bewußter Anspielung auf Apg 4,32a als Erneuerung des Idealzustandes christlicher Gemeinschaft in der Jerusalemer Urgemeinde verstanden wird („anima una et cor unum“).⁷ Worin aber besteht diese mit dem äußeren Gemeinschaftsleben intendierte „innere Einheit“ und worin liegt sie begründet?

„Ein Herz“ und „eine Seele“ zu sein,⁸ bedeutet: Vom gleichen Willen bewegt, auf dasselbe Ziel hin ausgerichtet zu sein. Der Richtungsakkusativ „in deum“ nennt dieses Ziel ihres Strebens, das Bewegungsprinzip, das allen gemeinsam sein soll: Ihre gemein-

⁵ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 80, Z. 3-5.

⁶ Die strukturgebende Bedeutung des Gedankens der *Einheit und Einheitlichkeit* innerhalb der Regel dürfte weniger ein augustinischer Reflex der neuplatonischen, insonderheit plotinischen Metaphysik der Einheit, sondern als eine Auslegung des christlichen Liebesgebotes mit Ausdrucksformen zu bewerten sein, die nur noch zu einem äußerst geringen Teil auf das neuplatonische Denken zurückgehen, vgl. hierzu auch LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 156f.; vgl. ferner L. VERHEIJEN OSA: Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin, II (Chemin vers la vie heureuse), Louvain 1988, 132 (in Auslegung des Zitats aus Apg 4,32a).

⁷ Zu dieser Bezugnahme auf Apg 4,32a und zur – mit zahlreichen Parallelstellen aus anderen Werken Augustins belegten – großen Bedeutung dieser Schriftstelle für Augustins Auffassung einer christlichen Existenz überhaupt vgl. L. VERHEIJEN OSA: Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin, I, Abbaye de Bellefontaine Bégrolles en Mauges (Maine et Loire) 1980, 36; zu den zahlreichen augustinischen Bezugnahmen auf und Kommentierungen von Apg 4,32 u. 35 vgl. auch L. VERHEIJEN: Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin: l'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4, (31) 32-35, in: ders., s.o. 75-106; VERHEIJEN zeigt in diesem Aufsatz, daß Augustinus von der Schriftstelle erstmals in En. in Ps. 4,10 und in Ep. 31 an Paulinus von Nola Gebrauch macht, sie besonders ausführlich aber – abgesehen von Ep. 211 und den Predigten 355 und 356 – in seiner Erklärung zu Ps 132 erläutert, vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 94ff.; vgl. ferner VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 362-365.

⁸ Die Forderung nach Einheit und Einssein aller Menschen ist für Augustinus charakteristisch und findet sich in vielen anderen Werken des Kirchenvaters, vgl. hierzu VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 38f.: VERHEIJEN stellt deutlich heraus, daß dieses Einssein aller Menschen nach augustinischer Auffassung ein Werk der Gnade ist, das durch den auferstandenen Christus vermittelt wird und sich letztlich im „Christus totus“ vollendet. Die „anima una Ecclesiae“ ist, wie VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 40-42 zeigt, für Augustinus mit der „anima unica Christi“ identisch.

same Ausrichtung auf Gott, den Einen und Einenden, eint sie auch untereinander, begründet die Einheitlichkeit ihres Verhältnisses zueinander. Daher schließt die Aufforderung an alle, einen Sinnes zu sein, ihre Ausrichtung auf Gott, das Gebot der Gottesliebe, ein, da erst Gott der wahre Ermöglichungsgrund der Einheitlichkeit ihres Zueinander ist.

Einheitlich in Liebe miteinander verbunden sind die Glieder der Gemeinschaft also erst in der und durch die einende Wirkmacht Gottes, dessen wesenhafte Einheit daher das Fundament, der letzte Grund der inneren und äußeren Einheit der klösterlichen Gemeinschaft ist.

1.2 Das Armutsgebot oder die Logik des Verzichts auf Privateigentum

An die das Ziel des Gemeinschaftslebens beschwörende Aufforderung, miteinander in und durch Gott einheitlich verbunden zu sein, schließt sich unmittelbar das Armutsgebot an, das den *Verzicht auf jegliches Privateigentum* ebenfalls mit einem Hinweis auf den vorbildlichen Idealzustand der Jerusalemer Urgemeinde begründet:

„Et non dicatis aliquid proprium,
sed sint uobis omnia communia,
et distribuatur unicuique uestrum
a praeposito uestro uictus et tegumentum,
non aequaliter omnibus,
quia non aequaliter ualetis omnes,
sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit.
Sic enim legitis in Actibus Apostolorum,
quia ‘erant illis omnia communia
et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat’.“⁹

Die wie ein Leitmotiv des gemeinschaftlichen Daseins am Anfang geforderte einheitliche Relation aller zu allen bedarf der Einübung durch einen radikalen *Verzicht auf jegliches Privateigentum*:

„Et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia“ (Z. 6f.).

Denn der äußere Besitz an eigenen, dem (jeweiligen) Besitzer allein zugehörigen Gütern, das Privateigentum, setzt den den eigenen Nutzen und Vorteil suchenden Willen des einzelnen als konstitutiv voraus und hat daher die Entstehung ausschließender, begrenzender und damit vereinzelter Relationen der über Privatbesitz Verfügenden zu-

⁹ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 80, Z. 6-15; die zitierten Stellen aus der Apostelgeschichte sind 4,32b (Z. 14) und 4,35 (Z. 15); zu dieser Schriftstelle und ihrer monastischen Auslegung vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 42.

einander unweigerlich zur Folge.¹⁰ Deshalb, weil er die Entfaltung des selbstbezogenen Eigenwillens fördert, steht der Privatbesitz dem Ideal der einheitlichen Verbundenheit aller mit allen im Wege.

Aber nicht nur das Recht auf Privatbesitz, sondern auch das Verfügungsrecht über die Dinge des täglichen Bedarfs soll der Mönch aufgeben,¹¹ abermals, um selbstbezogene und damit vereinzelt wirkende Willensstreben gar nicht erst aufkommen zu lassen.

Die Zuweisung dieser Güter des täglichen Bedarfs („uictus et tegumentum“) durch den „praepositus“, der dabei in dieser Funktion – wie in allen anderen auch – das Recht der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen vertritt, berücksichtigt die Individualität der natürlichen Konstitution („quia non aequaliter ualetis omnes“) und damit der (natürlichen) Bedürfnisstruktur jedes einzelnen: Jedem wird nach seinen je eigenen *natürlichen* Bedürfnissen („sicut cuique opus fuerit“) und damit *gerecht* Nahrung und Kleidung zugeteilt.¹² Denn die unterschiedliche Quantität der Zuteilungen ist in diesem Falle – aus dem genannten Grund – erst der Garant für die einheitliche Qualität dieses Verhaltens. Daraus wird ersichtlich: Nicht eine gleichmacherische Vereinheitlichung des Seins der Glieder der Gemeinschaft ist die Absicht der monastischen Lebensform – nach der Regel des Augustinus –, sondern nur die *einheitliche Qualität (der Liebe) ihres Verhältnisses zueinander*. Zudem wird jeder als Empfänger des ihm gerechterweise Zugeteilten in die dem Menschen gegenüber Gott, dem Geber alles Guten,¹³ einzig gemäße Haltung des *Empfangens* eingeübt.

In beidem, im Verzicht auf jeglichen Privatbesitz und auf jedes private Verfügungsrecht, versteht sich die monastische Lebensform als Erneuerung des apostolischen Ge-

¹⁰ Vgl. hierzu VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 42f.: „Mais la ‘pratique’ la plus importante reste le renoncement aux biens personnels et c’est bien sur ce point que saint Augustin s’étend dans la première partie de sa Règle, après avoir posé l’idéal de l’*anima una*. Les frères doivent, en effet, créer de l’espace pour le Seigneur de tout et des tous. Or celui qui veut faire cela doit se plaire, non pas à ses affaires privées, mais au bien commun. C’est ainsi qu’on coupe court à l’orgueil et à toutes sortes de disputes et de querelles“; daß nach augustinischer Auffassung Privatbesitz zur Anmaßung, zu trennenden Vereinzlungen, d.h. zu Entzweigungen, führt und damit von Gott entfernt, beweisen die von VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 42f., zitierten Stellen bei Augustinus.

¹¹ Vgl. Z. 8f: „et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum“.

¹² Vgl. Z. 10-12: „non aequaliter omnibus, quia non aequaliter ualetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit“; Z. 15 („sed potius...“) ist abermals ein Zitat aus der Apostelgeschichte, vgl. Apg 4,35.

¹³ Vgl. (im achten und letzten Kapitel der Regel) LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 102, Z. 382f.: „Et ubi uos inueneritis ea quae scripta sunt facientes, agite gratias domino bonorum omnium largitori.“

meindeideals, wie man es nach dem Zeugnis der Schrift in der Jerusalemer Urgemeinde repräsentiert glaubte.¹⁴

1.2.1 Der Ausgleich der Unterschiede im Besitzstand – die zweifache Gefahr des Mißbrauchs des Armutsggebots

Das Armutsggebots fordert zunächst von denen, die zuvor über weltlichen Besitz verfügten, daß sie beim Eintritt in das ‘monasterium’ ihren mitgebrachten Besitz bereitwillig und gerne der Gemeinschaft zur Verfügung stellen.¹⁵ Die persönliche Armut, verstanden als freiwilliger Verzicht auf Privatbesitz und privates Verfügungsrecht, soll von dem Eintretenden innerlich bejaht und bewußt gewollt werden, aus selbstursprünglicher Einsicht in ihren Wert und ihren Sinn: Als Mittel zur Einübung in eine ent-eignete, vom selbstbezogenen Eigenwillen gereinigte, zur Haltung des Empfangens gegenüber Gott und dadurch zu einem einheitlichen Verhältnis zu allen befreite Existenz.

1.2.1.1 Die Gefahr des Armutsggebots für die zuvor Besitzlosen

Für diejenigen, die in der Welt nichts besaßen, könnte das Armutsggebots insofern zu einer Gefahrenquelle werden, als sie es zum Instrument ihres eigenen, persönlichen, sozialen Aufstiegs und damit zum Gegenstand ihrer Selbstüberhebung pervertieren könnten.¹⁶ Diese reelle Gefahr kann vermieden werden, wenn die ursprünglich Armen ihren Willen „nach oben“, auf Gott, und nicht in einem „horizontalen“ Vergleich mit ihren Mitbrüdern auf Vergängliches richten.¹⁷ Denn das Kloster soll Menschen aus allen sozialen Schichten – dargestellt an den Extremen von „Armen“ und „Reichen“ – in bezug auf ihr „Seelenheil“ gleichermaßen von Nutzen sein und nicht im geistlichen Leben jene trennenden Unterschiede und Gegensätze zwischen den Menschen und Menschengruppen wiederholen und vertiefen, die für ihr weltliches Leben charakteristisch waren.¹⁸ Der Ausgleich der aus ihrem vorherigen Leben mitgebrachten *trennenden* Unterschiede

¹⁴ Vgl. Z. 13-15: „Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia ‘erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat’“; vgl. die Anm. 7 und 9.

¹⁵ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), Z. 16-18: „Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud uelint esse commune.“

¹⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), Z. 19-30: „Qui autem non habebant, non ea quaerant in monasterio quae nec foris habere potuerunt. Sed tamen eorum infirmitati quod opus est tribuatur, etiam si paupertas eorum, quando foris erant, nec ipsa necessaria poterat inuenire. Tantum non ideo se putent esse felices, quia inuenerunt uictum et tegumentum, quale foris inuenire non poterant. Nec erigant ceruicem, quia sociantur eis ad quos foris accedere non audebant“.

¹⁷ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 82, Z. 31f.: „... sed sursum cor habent et terrena uana non quaerant“.

¹⁸ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 82, Z. 33-35: „ne incipiant esse monasteria diuitibus utilia, non pauperibus, si diuites illic humiliantur, et pauperes illic inflantur.“

zwischen den in das Monasterium Eintretenden ist offenbar ein wichtiges Anliegen der Regel.

1.2.1.2 Die Gefahr des Armutsgebots für die zuvor Besitzenden

Die ehemals Reichen laufen Gefahr, ihre zuvor armen Mitbrüder geringzuschätzen und selbst dem geistlichen Hochmut zu verfallen durch den Gedanken, wieviel Gutes sie der klösterlichen Gemeinschaft durch die hochherzige Schenkung ihres Vermögens haben zukommen lassen.¹⁹ „Hochmut“, „superbia“, aber ist schlimmer und gefährlicher als alle anderen Laster, denn während diese „nur“ schlechte Taten hervorbringen, „zerstört“ die „superbia“ auch die bereits begonnenen guten Werke,²⁰ indem sie deren ursprünglich gute Motivation in ihr Gegenteil – in die egoistische Selbstliebe des Menschen – verkehrt.

An dieser Möglichkeit seiner inneren *Perversion*²¹ wird deutlich, daß das Armutsgebot nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu dem Zweck einer Zurücknahme und Aufgabe des selbstbezogenen Eigenwillens als jener Kraft ist, die einem qualitativ einheitlichen Mit- und Zueinander aller Glieder der Gemeinschaft entgegenwirkt.

1.3 Die Kreisgestalt des ersten Kapitels: Wechselseitige Bruderliebe als vermittelte Gottesliebe

Die Intention des Armutsgebotes wird am Ende des ersten Kapitels noch einmal in Form eines zweifachen Imperativs zusammengefaßt, der das am Anfang mit Rückbezug auf Apg 4,32a formulierte Ideal der gemeinschaftlichen Lebensform wiederaufgreift und damit dem ersten Kapitel eine *Kreisgestalt* verleiht, sofern es am Ende wieder zur Aussage des Anfangs – allerdings in präzisierter Form – zurückkehrt:

„Omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite,
et honorate in uobis inuicem deum

¹⁹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 82, Z. 36-48: „Sed rursus etiam illi qui aliquid esse uidebantur in saeculo non habeant fastidio fratres suos qui ad illam sanctam societatem ex paupertate uenerunt. Magis autem studeant, non de parentum diuitium dignitate, sed de pauperum fratrum societate, gloriari. Nec extollantur, si communi uitae de suis facultatibus aliquid contulerunt, nec de suis diuitiis magis superbiant, quia eas monasterio partiuntur, quam si eis in saeculo fruerebantur.“

²⁰ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 82, Z. 49-53: „Alia quippe quaecumque iniquitas in malis operibus exercetur ut fiant, superbia uero etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.“

²¹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 82, Z. 54-57: „et quid prodest dispergere dando operibus pauperibus et pauperem fieri, cum anima misera superior efficitur diuitias contemnendo, quam fuerat possidendo?“

cuius templa facti estis.“²²

Die einheitliche Qualität des Wechselverhältnisses zueinander ergibt sich nur dann, wenn man im anderen jeweils Gott selbst, den Einen, sieht und „ehrt“, denn nur dann wird man jeden in einer nicht unterscheidenden, qualitativ einheitlichen Weise lieben. Dieses *Ideal der Bruderliebe als Gottesdienst, als vermittelte Gottesliebe* umrahmt nicht nur das erste Kapitel der Regel, sondern ist das Grundanliegen des klösterlichen Gemeinschaftslebens überhaupt, dem alle Einzelvorschriften und -bestimmungen dienen.

2 Das zweite Kapitel: Die unmittelbare Hingabe des einzelnen an Gott (in Gebet und Lobgesang) darf nicht zum Anlaß für Differenzen werden

Die Gottesliebe des Menschen aber verlangt auch die *unmittelbare* Hinwendung des einzelnen an Gott: Daher die Aufforderung zu eifrigem Gebet im „oratorium“, das nicht zweckentfremdet werden und bei dem man sich nicht gegenseitig behindern darf.²³ Ein Ort des Monasterium muß heilig, ausschließlich dem Heiligen gewidmet und damit Ausdruck dafür sein, daß Gott selbst das Zentrum dieser Gemeinschaft, die Lebens- und Kraftquelle eines jeden von ihnen ist. Auch damit trägt die Regel der Individualität des Menschen Rechnung, indem sie die Legitimität der spezifischen geistlichen Bedürfnisse des Menschen anerkennt und zur gegenseitigen Rücksichtnahme auf diese mahnt.

Ferner fordert Augustinus, daß das mit Psalmen und Hymnen²⁴ im „oratorium“ zum Ausdruck gebrachte Gotteslob nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich vollzogen, mit der Hingabe des Herzens und damit der ganzen Person vorgetragen werden soll.²⁵

Schließlich endet dieses zweite Kapitel mit dem Hinweis, daß nur nach Vorschrift gesungen werden soll²⁶ – auch diese Vereinheitlichung der Form des gemeinsamen Got-

²² LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 82, Z. 59-61.

²³ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 82/84, Z. 62-69: „Orationibus instate horis et temporibus constitutis. In oratorio nemo aliquid agat nisi quod est factum, unde et nomen accepit; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uolerint, non eis sit inpedimento, qui ibi aliquid agendum putauerit“; zum Beten im „oratorium“ und zu den Gebeten der Mönche vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 161.

²⁴ Zum Beten zu Gott in Psalmen und Hymnen, zur Bestimmung des augustiniischen Verständnisses des „Hymnus“ als eines gesungenen Gotteslobes und zur Frage nach seiner mutmaßlichen ambrosianischen Herkunft vgl. L. VERHEIJEN OSA: Prier Dieu par des Psaumes et des „hymnes“, in: VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 290-322; zum Beten durch „Lobgesänge“ vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 163.

²⁵ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 84, Z. 70f.: „Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce.“

²⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 84, Z. 72f.: „Et nolite cantare, nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur“; mit dem „nisi quod legitis cantandum“ ist nach v. BALTHASAR, Ordensregeln (wie Anm. 2), 162, Anm. 49, das in der ersten Regel n. 2 aufgestellte Officium gemeint.

teslobes soll der inneren Einheit der Mönche dienen, indem sie verhindert, daß das gemeinschaftliche Gotteslob zum Anlaß von Differenzen in der Gemeinschaft wird.

3 Das *dritte* Kapitel: Die Reduzierung der natürlichen Bedürfnisse und die systematische Vermeidung von Entzweigungen

3.1 Die Übung von Enthaltbarkeit in Speise und Trank mit der „*valetudo*“ als Grenze

Die Anweisung, das eigene Fleisch, das als Metapher für den natürlichen Eigenwillen des Menschen zu verstehen ist, durch Fasten und die Übung von Enthaltbarkeit²⁷ in Speise und Trank zu zähmen,²⁸ hat die Gesundheit des Menschen zur Grenze,²⁹ ist also gegen eine übertriebene Selbstkasteiung und damit gegen jede Form von Leibfeindlichkeit gerichtet, um der gebotenen Selbsterhaltung des Menschen willen. Denjenigen, die objektiv nicht fasten können, kommt die Regel, die möglichst jedem gerecht werden will,³⁰ mildernd entgegen,³¹ woraus erkennbar wird, daß das Fasten nicht Selbstzweck, sondern stets Mittel zu einem (geistlichen) Zweck – der Zurücknahme des selbstbezogenen Eigenwillens – ist, der des Fastens zu seinem Erreichen nicht notwendigerweise bedarf.

3.2 Das Schweigen beim Mahl und die Tischlesung

Auch die Regel des hl. Augustinus kennt die Tischlesung während des gemeinsamen Mahles:

„Cum acceditis ad mensam, donec inde surgatis,
quod uobis secundum consuetudinem legitur,

²⁷ Zur „*abstinentia*“ in der Regel und bei Augustinus allgemein vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 168f.

²⁸ Zum „*domare carnem*“ (Zähmen des Fleisches) und seinen Parallelen in den Augustinus-Predigten 205, 207 und 210 vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 166.

²⁹ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 84, Z. 74-76: „*Carnem uestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quantum ualetudo permittit*“; zur „*valetudo*“ als Grenze der Askese vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 171; die körperliche Gesundheit des Mönchs hat einen hohen Stellenwert in der Regel, vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 352-356; zum allgemein großen Interesse Augustins an medizinischen Sachverhalten und Zusammenhängen vgl. die ältere Studie von G. BARDY: *Saint Augustin et les médecins*, in: *Année théologique augustiniennne XIII* (1953), 327-346.

³⁰ Vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 373: „*La Règle insistait aussi sur la nécessité d'adapter la nourriture aux besoins de chaque malade*.“

³¹ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 84, 77-79: „*Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimenterum sumat, nisi cum aegrotat*“; zur Auslegung dieser Stelle und zur genauen Bestimmung des „*prandium*“ vgl. L. VERHEIJEN OSA: *Le jeûne et le déjeuner*, in: VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 305f.

sine tumultu et contentionibus audite“.³²

Die offenbar auf Grund einschlägiger Erfahrungen notwendig gewordene Verhaltensanweisung „sine tumultu et contentionibus“³³ dient abermals dem einheitlichen Verbundensein der Mönche miteinander, die das ihnen Vorgelesene nicht zum Anlaß für Auseinandersetzungen nehmen, nicht zum Gegenstand von Entzweigungen untereinander pervertieren dürfen.

Die angefügte Begründung für die Tischlesung³⁴ – die Weckung und Stillung des *geistlichen* Hungers der Mönche nach dem Wort Gottes – wirkt einem möglichen Fehlverhalten bei der Nahrungsaufnahme entgegen: Der Wille des Mönchs soll letzt- und eigentlich nicht auf die leibliche Nahrung, sondern auf das Wort Gottes, auf die „Nahrung seines Heils“, gerichtet sein.

3.3 Die gerechte Behandlung aller mit dem Ziel der Minimierung ihrer natürlichen Bedürfnisse

Die anschließenden Ausführungen des dritten Kapitels gehen abermals von der Tatsache aus, daß die gerechte Behandlung aller auf Grund der unterschiedlichen physischen Konstitution der Mitglieder der Gemeinschaft in einer quantitativ und qualitativ unterschiedlichen Zuteilung des Lebensnotwendigen, nämlich von Nahrung, Kleidung und Decken, besteht. Diese unterschiedliche Zuteilung von materiellen Gütern darf nun ihrerseits nicht zur Quelle von aktiven Entgegensetzungen und Entzweigungen der äußerlich unterschiedlich, damit aber erst (im Hinblick auf die Qualität dieses zuteilenden Verhaltens) gleich und gerecht Behandelten werden: Denn äußere Ungleichheit kann leicht auch zu innerer Entzweigung, zur Erhebung des eigenen Willens gegen die anderen, äußerlich ungleich Behandelten führen. Um dem vorzubeugen, werden die möglichen Entgegensetzungen, die aus dieser Situation realistischweise entstehen können, im einzelnen bedacht:

Die bessere Ernährung der auf Grund ihrer früheren Lebensweise Schwächlichen darf den Stärkeren, d.h. weniger Bedürftigen, nicht ungerecht erscheinen und ihnen nicht zum Ärgernis gereichen, vielmehr soll diese äußere Ungleichheit sie auf ihre geringere

³² LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 84, Z. 80-82; diese Gewohnheit der Tischlesung geht nach einem Zeugnis Cassians insbesondere auf die kappadokischen Väter zurück, vgl. hierzu VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 387f.

³³ Zur Rekonstruktion dessen, wogegen sich der lautstarke Protest der Mönche gerichtet haben könnte, vgl. VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 388-394.

³⁴ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 84, Z. 84f.: „nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriunt dei uerbum“; die beiden hier zugrundegelegten Schriftstellen sind Mt 4,4 (für Z. 83) und Amos 8,11 (für Z. 84).

Bedürftigkeit und damit auf ihr größeres Glück aufmerksam machen.³⁵ Bereits hier wird deutlich: Das Maß der eigenen Bedürfnislosigkeit an materiellen Gütern ist ein Zeichen für die Größe des geistlichen Fortschritts. Zugleich liegt in diesem geforderten Verhalten der „Stärkeren“ zur äußerlich ungleichen Behandlung der „Schwächeren“ aber eine reelle Gefahr, die Augustinus sofort erkennt und der er daher auch postwendend vorzubeugen sucht: Die Gefahr des *geistlichen Hochmuts*, wenn sie sich ihrer größeren Bedürfnislosigkeit den anderen, schwächeren Gliedern der Gemeinschaft gegenüber rühmen. Deshalb sollen die „Stärkeren“ nicht auf die noch fehlende Unbedürftigkeit der Schwächeren, sondern auf das von diesen bereits erreichte Maß an Selbstverdemütigung – gegenüber ihrem früheren weltlichen Leben – schauen,³⁶ um den Vergleich mit sich selbst als den schon weiter Vorangeschrittenen, der ihnen leicht zur Quelle von Selbstherrlichkeit und geistlichem Hochmut werden könnte, zu vermeiden.

Die Tatsache, daß eine äußerlich ungleiche Zuteilung von materiellen Gütern oft sogar ein Gebot der Gerechtigkeit sein kann, muß allen gegenwärtig und damit zugleich eine Einübung in die Aufhebung der Selbstbezogenheit ihres eigenen Willens sein,³⁷ der nicht auf Äußeres für sich und damit auf sich selbst, sondern auf Inneres, die einheitliche Qualität des Verhaltens zueinander und zu Gott, gerichtet sein soll.

Die auf Grund ihrer früheren Lebensweise Schwächeren sind die ehemals – in ihrem weltlichen Leben – Reichen. Und umgekehrt sind die Unbedürftigeren und damit Stärkeren die ehemals Armen, die sich nicht erst wie die Reichen von einer weichlichen Lebensweise auf eine klösterlich harte, auf Bedürfnislosigkeit und Entbehrung, einstellen mußten. Dies setzt Augustinus offensichtlich voraus, wenn er als „detestanda peruersitas“ jenen (fiktiven) Zustand im Kloster – als gedachte Folge einer allgemeinen Mißach-

³⁵ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 84, Z. 85-92: „Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in uictu, non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri, quos facit alia consuetudo fortiores. Nec illos feliciores putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi, sed sibi potius gratulentur, quia ualent quod non ualent illi.“

³⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 86, Z. 93-101: „Et si eis, qui uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur, quod aliis fortioribus et ideo feliciores non datur, cogitare debent quibus non datur, quantum de sua saeculari uita illi ad istam descenderint, quamuis usque ad aliorum, qui sunt corpore firmiores, frugalitatem peruenire nequierint“; Z. 97 sagt es unmißverständlich: Die Stärkeren, d.h. die Unbedürftigeren, sind auch die Glücklicheren. Zur Rekonstruktion der exakten Wortbedeutung von „stramentum“ und „operimenta“ in augustinischen und anderen antiken Textzeugnissen vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 357-362 („stramentum“) und 363-369 („operimenta“).

³⁷ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 86, Z. 102f: „Nec debent uelle omnes, quod paucos uident amplius, non quia honorantur, sed quia tolerantur, accipere“.

tion der zuvor beschriebenen „Tatsache“ – bezeichnet, in dem die (ehemals) Reichen nach Möglichkeit abgehärtet, die (ehemals) Armen aber verweichlicht werden.³⁸

Diese (ehemals) Armen und daher im klösterlichen Leben Bedürfnisloseren erhalten im Krankheitsfall nur um ihrer rascheren Gesundung willen weniger Nahrung, nach überstandener Krankheit dagegen müssen sie, völlig unabhängig von dem Ausmaß ihrer ehemaligen, weltlichen Armut, gut, ja mit der besten Nahrung, versorgt werden, damit sie so schnell wie möglich wieder zu Kräften kommen.³⁹ Damit will Augustinus an dieser Stelle sagen: Auch bei den grundsätzlich Bedürfnisloseren wird auf ihr jeweiliges Befinden, auf ihren jeweiligen Gesundheitszustand in der Zuweisung von Nahrung selbstverständlich Rücksicht genommen, sie erhalten nicht immer weniger als die grundsätzlich Schwächeren. Jedem soll entsprochen werden, seiner grundsätzlichen Konstitution, aber auch seinem je augenblicklichen Befinden, so daß das Gerechtigkeitsprinzip und der Gleichbehandlungsgrundsatz stets gewahrt bleiben.

Die letzten Verse dieses dritten Kapitels nennen das Ziel der Zuteilung materieller Güter mit unmißverständlicher Deutlichkeit:

Die Minimierung der natürlichen Bedürfnisse eines jeden – bei Erhaltung seines Gesundheitszustands – ist die Absicht des von der Regel vorgeschriebenen Umgangs mit materiellen Gütern:

„Sed cum uires pristinas reparauerint, redeant ad feliciorem consuetudinem suam, quae famulos dei tanto amplius decet, quanto minus indigent. Nec ibi eos teneat uoluptas iam uegetos, quo necessitas leuarat infirmos. Illi se extiment ditiores, qui in sustinenda parcitate fuerint fortiores; melius est enim minus egere, quam plus habere.“⁴⁰

Die von der Regel intendierte Minimierung der Bedürfnisse ist kein Selbstzweck: Denn je geringer die Bedürfnisse des Menschen nach materiellen Gütern sind, umso stärker sind seine Bedürfnisse nach geistig-geistlichen Gütern, umso mehr lebt der Mensch von und durch Gott. Die materielle Bedürfnislosigkeit kann also nur dann ein Kriterium für geistlichen Fortschritt sein, wenn sie Ausdruck einer inneren Selbstentäußerung, einer Zurücknahme der Selbstbezogenheit des eigenen Willens ist. Und es ist nur dann besser, weniger zu bedürfen, als mehr zu haben, wenn die Größe des Besitzes an materi-

³⁸ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 86, Z. 104-106: „ne contingat detestanda peruersitas, ut in monasterio, ubi, quantum possunt, fiunt diuites laboriosi, fiant pauperes delicati.“

³⁹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 86, Z. 107-112: „Sane, quemadmodum aegrotantes necesse habent minus accipere ne grauentur, ita et post aegritudinem sic tractandi sunt, ut citius recreentur, etiam si de humillima saeculi paupertate uenerunt, tamquam hoc illis contulerit recentior aegritudo, quod diuitibus anterior consuetudo.“

⁴⁰ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 86, Z. 113-121.

ellen Gütern Ausdruck für das Maß der hinter diesem „Haben“ stehenden Ichsucht und Selbstbezogenheit ist. Beides vorausgesetzt, behauptet dieser Schlußteil des dritten Kapitels folglich: Je mehr der Mensch seinen auf sich selbst gerichteten Willen aufgibt, je ärmer er an diesem seinem Eigenwillen wird, desto reicher ist die Wirksamkeit des göttlichen Willens in ihm und durch ihn.

4 Das vierte Kapitel: Die wechselseitige Verantwortung der Brüder füreinander in ihrem Verhalten nach außen und zueinander⁴¹

4.1 Das Verhalten der Brüder nach außen⁴²

4.1.1 Allgemein

Die Kleidung der Brüder, d.h. ihr äußeres Erscheinen, darf nicht auffallend sein. Sie sollen vielmehr durch ihre guten Sitten zu gefallen suchen.⁴³ Die Brüder dürfen die Aufmerksamkeit der anderen nicht auf sich selbst lenken, sondern auf das *einheitlich Gute*, das sich zwar in ihrem Verhalten zeigen soll, mit ihnen selbst aber keineswegs identisch ist.

Die Einschärfung der „*lex socii*“, d.h. die Aufforderung, bei Besorgungen außerhalb des Klosters immer zu zweit zu gehen und am erreichten Ziel auch zusammenzubleiben,⁴⁴ dient nicht nur dem gegenseitigen Schutz vor Gefahren, sondern vor allem auch der gegenseitigen (sittlichen) Kontrolle, was nicht zuletzt aus den nachfolgenden Anweisungen über das Verhalten der Brüder zu den Frauen hervorgeht. Die „*lex socii*“ ist in ihrer geistlichen Bedeutungsdimension gegen Vereinzelung und Absonderung gerichtet, die die Ausbildung des Eigenwillens und damit gemeinschaftsgefährdende⁴⁵ Verhaltensweisen begünstigen und auch die Gefahr eines Abgleitens einzelner in sich bergen. Denn Vereinzelung und Absonderung sind der Quell- und Entstehungsgrund für unein-

⁴¹ Zur Vorrangstellung dieses vierten Kapitels innerhalb der Regel in inhaltlicher und quantitativer – es umfaßt nahezu ein Viertel des Gesamttextes – Hinsicht vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 108.

⁴² Zum thematischen Gegenstand dieses Kapitels vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 109: „*Précisons que ce n'est pas le quatrième chapitre dans sa totalité qui traite du célibat. Son sujet général est plutôt: A propos des sorties.*“

⁴³ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 86, Z. 122f.: „*Non sit notabilis uester, nec affectis uestibus sed moribus.*“

⁴⁴ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 86/88, Z. 124f.: „*Quando proceditis, simul ambulate; cum ueneritis quo itis, simul state*“; auffallend ist der Parallelismus membrorum in beiden Sätzen, der auch formal die Einheitlichkeit des geforderten Verhaltens eindringlich zum Ausdruck bringt.

⁴⁵ Ähnlich argumentiert VERHEIJEN, *Approche II* (wie Anm. 6), 173: „*Dès sa première ligne l'auteur a insisté sur le caractère communautaire de la vie dans cette 'sainte société'. Les sorties, elles-aussi, doivent avoir une dimension communautaire.*“

heitliche Verhaltensweisen, die oft auch zu aktiven, den Zusammenhalt einer Gemeinschaft bedrohenden Entgegensetzungen führen können. Deshalb sucht die Regel durch eine gegenseitige sittliche Kontrolle und unausgesetzte Wahrnehmung einer sittlichen und geistlichen Verantwortung der Brüder füreinander – in der Situation ihrer größten Versuchbarkeit und Gefährdung, nämlich bei Aufenthalten außerhalb des Klosters – den einzelnen und damit auch die Gemeinschaft zu schützen.

Das gesamte Erscheinungsbild der Brüder nach außen, einschließlich all ihrer Bewegungen wie Gehen und Stehen, darf nicht Anstoß erregen, sondern muß sichtbare Ausdrucksform ihrer (inneren) Heiligkeit sein.⁴⁶ Diese Einheit von (gutem) Sein in sich und (gutem) Erscheinen nach außen wird sowohl im Hinblick auf das Sein der Brüder – sofern ihr Erscheinen Äußerung ihres Seins ist – als auch im Hinblick auf die „Weltmenschen“ außerhalb des Klosters gefordert, die durch das heiligmäßige Erscheinen der Brüder zu einem guten, heiligmäßigen Lebenswandel angetrieben und aufgefordert werden sollen.

4.1.2 Im besonderen zu den Frauen – Keuschheit und Unkeuschheit als Bestimmungen des Willens

Die größte Gefahr, die für den Klosterbruder, der sich zu einem keuschen Leben durch ein Gelübde verpflichtet hat,⁴⁷ von seiten der Welt⁴⁸ ausgeht, ist der Kontakt mit Frauen.⁴⁹ Deshalb wird dieser Gefahr in der Regel eine verhältnismäßig große Aufmerksamkeit gewidmet. Auch und besonders hier zeigt sich der „Präventivcharakter“ der Anweisungen der Regel deutlich: Das Vergehen soll dadurch von vornherein vermieden werden, daß man den Grund und Anfang seines Entstehens namhaft macht und bekämpft. Deshalb gibt Augustinus, um der Konkupiszenz zu begegnen, genau besehen Anweisungen zum *Blickkontakt* der Mönche mit Frauen.⁵⁰

⁴⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 88, Z. 126-128: „In incessu, in statu, in omnibus uestris nihil fiant quod cuiusquam offendant aspectum, sed quod uestram decet sanctitatem.“

⁴⁷ Zum monastischen Zölibat in diesem vierten Kapitel und in Augustins anderen Schriften vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 107-150 (Le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs).

⁴⁸ Es dürfte kein Zufall sein, daß im *vierten* Kapitel der Regel das Verhalten des Mönchs zur *Welt* (als dem Inbegriff all dessen, was außerhalb des Klosters ist) und im *vierten* Abschnitt dieses vierten Kapitels wiederum das Verhalten des Mönchs zu den Frauen als der Quelle seiner größten Gefährdung von seiten der Welt besprochen wird; denn die „*Vier*“ ist bekanntermaßen die *Zahl der Welt* gemäß dem mittelalterlichen Zahlenverständnis, vgl. H. MEYER / R. SUNTRUP: Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, München 1987, 332.

⁴⁹ Zum Thema „Augustinus und die Frauen“ vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 120f.

⁵⁰ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 88, Z. 129-137: „Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nemine. Neque enim, quando proceditis, feminas uidere prohibe-

Die Mönche können nicht verhindern – und sollen dies auch nicht wollen –, daß, wenn sie sich außerhalb des Klosters aufhalten, ihr Blick unwillkürlicherweise auch auf Frauen fällt. Ihre Blicke dürfen aber nicht auf Frauen fixiert sein, dürfen nicht an ihrem Anblick haften, denn das Haften des Blicks auf einer Frau erregt leicht das eigene sinnliche Begehren und kann auch umgekehrt schon eine Äußerung desselben sein.⁵¹ Um überhaupt die Entstehung der Konkupiszenz, d.h. das Begehren einer Frau oder der Wille, von ihr begehrt zu werden, zu vermeiden, untersagt daher die Regel den Mönchen schon den auf eine Frau fixierten Blick. Denn bereits der Blickkontakt mit einer Frau kann, wie die Regel anschließend zeigt, unkeusch, kann konkupiszent sein. Keuschheit und Unkeuschheit sind folglich Bestimmungen der Gesinnung und damit des Willens und nicht der Tat.⁵²

Auch in bezug auf den Blickkontakt der Mönche mit Frauen macht die Regel das Prinzip der gegenseitigen Überwachung und Kontrolle der Brüder geltend.⁵³ Die aus der Scham hervorgehende Furcht, daß Mitbrüder die Intentionalität des eigenen Blickes beobachten und erraten könnten, soll den Mönch von der sich in Blicken äußernden Konkupiszenz abbringen. Versagt jedoch diese wechselseitige, gleichsam horizontale Korrektur, dann soll die Furcht vor dem allwissenden Auge Gottes, dem nichts verborgen bleiben kann, den Mönch vor begehrliehen Blicken bewahren.⁵⁴ Gott durch seine konkupiszenten Blicke zu mißfallen, fürchte der Ordensmann, denn – diese Begründung gibt die Regel mit der Autorität eines Schriftzeugnisses – „ein lüsternes Auge ist dem Herrn ein Greuel“. Lüsterne Begehrlichkeit ist deshalb „dem Herrn ein Greuel“, weil dabei der Wille des Menschen nicht mehr auf Gott, sondern auf ein Geschöpf als Instrument zur eigenen Selbstbefriedigung und damit auf sich selbst gerichtet ist. Konkupiszenz bedeutet daher, den anderen für sich selbst zu wollen, statt ihn um seinen- und darin um Gottes willen zu lieben. Dem, der für konkupiszendes Verhalten anfällig ist, emp-

mini, sed adpetere, aut ab ipsis adpeti uelle, criminis est. Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum.“

⁵¹ Vgl. hierzu VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 322.

⁵² Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 88, Z. 138-146: „Nec dicatis uos animos habere pudicos, si habetis oculos inpudicos, quia inpudicus oculus inpudici cordis est nuntius. Et cum se inuicem sibi, etiam tacente inpudica, et secundum concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore, etiam intactis ab inmunda uiolatione corporibus, fugit castitas ipsa de moribus.“

⁵³ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 88, Z. 147-150: „Nec putare debet qui in femina figit oculum et illius in se ipse diligit fixum, ab aliis se non uideri, cum hoc facit; uidetur omnino, et a quibus se uideri non arbitrat.“

⁵⁴ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 88, Z. 151-162: „Sed ecce lateat et a nemine hominum uideatur, quid faciet de illo desuper inspectore quem latere nihil potest? An ideo putandus est non uidere, quia tanto uidet patientius, quanto sapientius? Illi ergo uir sanctus timeat displicere, ne uelit feminae male placere. Illum cogitet omnia uidere, ne uelit feminam male uidere. Illius namque et in hac causa commendatus est timor, ubi scriptum est: ‘Abominatio est domino defigens oculum.’“ Die zitierte Schriftstelle nach Spr 24,12.

fehlt Augustinus zu Recht die *Gottesfurcht*, weil ein solcher die innere Ruhe und Gelassenheit, die Voraussetzung für ein selbstloses Wahrnehmen- und Liebenkönnen einer Frau ist, noch nicht besitzt. Schließlich faßt die Regel nochmals die geforderte wechselseitige Verantwortung der Brüder füreinander beim Blickkontakt und Umgang mit Frauen in allgemeiner Form zusammen:

„Quando ergo simul estis in ecclesia
et ubicumque ubi et feminae sunt,
inuicem uestram pudicitiam custodite;
deus enim qui habitat in uobis,
etiam isto modo uos custodiet ex uobis.“⁵⁵

Die gegenseitige Kontrolle der Brüder, als Ausdruck ihres sozialen Gewissens, ihrer Verantwortung und Rechenschaftspflicht füreinander, ist eine Vermittlung der bewachenden und behütenden Fürsorge Gottes, der in ihnen wohnt und dessen Stimme in ihrem Gewissen spricht.

4.2 Das Verfahrensprinzip der „*correctio fraterna*“: Die Tilgung der Kausalität der geschehenen Sünde durch Weckung der Einsicht in das eigene Versagen

Die anschließend geregelte „*correctio fraterna*“⁵⁶ umfaßt insgesamt drei Stufen, die nacheinander dargelegt werden:

Bei Beobachtung einer Zuchtlosigkeit eines Mitbruders besitzt jeder die Pflicht, seinen Mitbruder unverzüglich zu ermahnen, damit die Wirkung der geschehenen Sünde möglichst rasch bekämpft und im Keim schon erstickt werden kann.⁵⁷ Erst das zu einem späteren Zeitpunkt wiederholte Fehlverhalten desselben Mitbruders nach erfolgter Ermahnung ist einem anderen, nämlich dem „*praepositus*“, der auch in dieser Hinsicht das Recht der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen vertritt, anzuzeigen,⁵⁸ welche Anzeige keine Böswilligkeit, sondern – worauf Augustinus mit Nachdruck verweist –, ein Gebot

⁵⁵ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 90, Z. 163-167.

⁵⁶ Vgl. hierzu VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 110ff. (mit zahlreichen biblischen Belegen).

⁵⁷ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 90, Z. 168-170: „Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur, sed de proximo corrigatur.“

⁵⁸ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 90, Z. 171-177: „Si autem est post admonitionem iterum, uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis, iam uelut uulneratum sanandum prodatur, quicumque hoc potuit inuenire; prius tamen et alteri uel tertio demonstratum, ut duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri.“

der Nächstenliebe, ja sogar eine Tat der Barmherzigkeit ist,⁵⁹ sofern er sich dadurch um eine Besserung und damit um das Seelenheil des anderen ernsthaft bemüht.

Bis zu diesem Zeitpunkt sind noch keine weiteren Zeugen eingeschaltet und die Gelegenheit dem Konvent noch nicht bekannt gemacht worden, um eine Vereinzelung des Täters durch seine Bloßstellung vor allen anderen möglichst zu verhindern und die Einheitlichkeit des Verhältnisses aller zueinander zu bewahren.⁶⁰ Erst im Falle seiner Leugnung auch gegenüber dem „*praepositus*“ werden, ohne das Wissen des Beschuldigten, ein oder zwei weitere Zeugen hinzugenommen, die ihn vor dem ganzen Konvent anklagen und überführen.⁶¹ Ist er auch tatsächlich überführt worden, muß er nach dem Urteil des *praepositus* oder auch des zuständigen Priesters eine Besserungsstrafe⁶² auf sich nehmen.⁶³

Diese hier kurz referierte Verfahrensregelung der „*correctio fraterna*“, die zuerst nur eine Differenzsituation zwischen dem Übeltäter und seinem Beobachter, dann nur eine solche zwischen dem Übeltäter auf der einen und dem Beobachter und dem „*praepositus*“ auf der anderen Seite und erst ganz am Ende zwischen dem Übeltäter und der ganzen Gemeinde zuläßt, läßt die schnellst- und größtmögliche Begrenzung und Tilgung der entzweierenden Wirkung der geschehenen Sünde auf das Gemeinschaftsleben im ganzen als ihr innerstes Anliegen erkennen. Zugleich aber kann die Kausalität der geschehenen Sünde nur aufgehoben werden, wenn die Ursache dieser entzweierenden Wirkung verschwindet. Diese Ursache kann aber nur dann verschwinden, wenn der Sünder die vollzogene Tat als böse Tat einsieht und – worauf es ankommt – seinen bösen Willen bereut;

⁵⁹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 90, Z. 178-187: „Nec uos iudicetis esse maliuolos, quando hoc indicatis. Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quod vellet occultare, cum timet secari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur? Quanto ergo potius eum debes manifestare, ne perniciosius putrescat in corde?“ Zu dieser Stelle vgl. auch VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 325f.

⁶⁰ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 90/92, Z. 188-192: „Sed antequam aliis demonstretur, per quos conuincendus est, si negauerit, prius praeposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit, secretius, non innotescere ceteris.“

⁶¹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 92, Z. 193-196: „Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii, ut iam coram omnibus possit, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus coniunci.“

⁶² Zum genuin augustinischen Charakter des Ausdrucks „*emendatorius*“ (vgl. LAWLESS, Augustine [wie Anm. 1], 92, Z. 199: „...debet emendatoriam sustinere uindictam“) vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 315 u. 403.

⁶³ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 92, Z. 197-199: „Conuictus uero, secundum praepositi, uel etiam prsbyteri ad cuius dispensationem pertinet arbitrium, debet emendatoriam sustinere uindictam“; VERHEIJEN verweist zu Recht auf *Mt 18,15-17* als Vorbild für diese monastische Regelung der „*correctio fraterna*“ und auf 1 Tim 5,19f. als eine weitere zugrundeliegende Schriftstelle, vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 324f.

denn eine Sünde kann auch nur – das Beispiel des begehrliehen, lüsternen Blickes zeigt es – in einer boshaften Regung des Willens bestehen, ohne eine dieser Willensregung nachfolgenden, ihr entsprechenden Tat. Das Bereuen seines bösen Willens bedeutet, daß der Sünder Gott um Vergebung bittet, sich vor ihm verdemütigt, sein völliges Angewiesensein auf Gottes barmherzige Zuwendung erfährt. Daher ist das Bereuen des bösen Willens zugleich eine Zurücknahme desselben vor dem göttlichen Willen, die Voraussetzung dafür ist, daß Gott im reuigen Sünder wirken, die geschehene Sünde ungeschehen machen und damit auch ihre Kausalität, ihr Hervorbringen von entzweierenden Wirkungen (d.h. neuen Sünden), tilgen kann.

4.2.1 Der Ausschluß aus der Gemeinschaft als notwendige Folge der Verweigerung von Einsicht und Reue

Für den Fall, daß der vor dem ganzen Konvent überführte Sünder bei seiner Leugnung bleibt, d.h. Einsicht und Reue auch weiterhin verweigert, sieht die Regel seinen notfalls auch gewaltsamen Ausschluß aus der Gemeinschaft vor.⁶⁴ Dieses Vorgehen mag, wie Augustinus selbst andeutet, auf den ersten Blick brutal und grausam erscheinen, ist in Wahrheit aber ein Akt der Barmherzigkeit, weil es die Gemeinschaft vor einer möglicherweise sogar ihre Existenz bedrohenden Gefahr rettet, denn:

Solange der in dieser Gemeinschaft lebende Sünder seine nachweislich begangene Sünde nicht bereut und eine Einsicht in seine Schuld verweigert, d.h. bei seinem bösen Willen bleibt, erneuert er gleichsam seine Sünde, ja er setzt neue, von seiner ersten Sündentat produzierte Sünden (der Verweigerung der Einsicht, des Verharrens im bösen Willen, das zu neuen Untaten führt, des Vorwurfs der falschen Anschuldigung gegen seine Mitbrüder etc.), so daß tatsächlich seine ursprüngliche Sünde fortzeugend neue Sünden gebiert. Damit wird der Sünder tatsächlich zu einer „pestartigen geistlichen Infektionsgefahr“ für die Gemeinschaft, denn je mehr Sünden er bei und in sich selbst entstehen und aufkommen läßt, umso größer ist die Gefahr der Ansteckung der anderen durch ihn, umso mehr wird er – das Sündenwachstum bei anhaltender perversitas des Willens ist exponentiell – zur Gefahr für den Bestand der ganzen Gemeinschaft. Daher ist sein Ausschluß – auch gegen seinen Willen – die notwendige Selbstschutz- und Selbsterhaltungsmaßnahme der Gemeinschaft.⁶⁵

⁶⁴ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 92, Z. 200-204: „Quam si ferre recusauerit, etiam si ipse non abscesserit, de uestra societate proiciatur. Non enim et hoc crudeliter, sed misericorditer, ne contagione pestifera plurimos perdat.“

⁶⁵ Vgl. hierzu VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 322-351: VERHEIJEN zeigt hier u.a. (bes. 329f.), daß der Ausschluß aus der Gemeinschaft der Wahrung ihrer Einheit und damit ihrer Selbsterhaltung dient, wie auch – nach Augustins Auffassung – *Einheit* das Lebensprinzip der Kirche ist, vgl. VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 344.

Der zehnte Absatz dieses vierten Kapitels zeigt, daß die beschriebene Verfahrensregelung der „correctio fraterna“ für den Umgang mit allen Sündenarten gilt, daß sie generell anzuwenden ist.⁶⁶ Neben diese generelle Verfahrensregelung tritt als generelle Verhaltensanweisung für den Umgang mit Sündern das Prinzip, den Menschen, an dem man eine Sünde feststellt, zu lieben, die Sünde aber, die ihm letztlich äußerlich und wesensfremd ist, zu hassen.⁶⁷

Schließlich wird auch die heimliche Annahme von Briefen oder Geschenken von irgendeiner Frau als ein Vergehen gebrandmarkt. Denn dadurch, abgesehen von der Gefahr innerer Unkeuschheit, geht der Betreffende ein Sonderverhältnis zu einer anderen Person ein, will er für sich selbst etwas Angenehmes haben und entfaltet damit seinen Eigenwillen. Diese Vereinzelung im Willen aber gefährdet die Einheitlichkeit des Gemeinschaftslebens. Bekennt nun der Schuldige freiwillig sein Vergehen, kann er einer schonenden Behandlung sowie eines fürbittenden Gebets seitens seiner Mitbrüder sicher sein. Denn Gott erzieht ihn unmittelbar, weshalb er einer Besserungsstrafe nicht bedarf. Wird er aber dabei ertappt und überführt, dann ereilt ihn eine schwerere Bestrafung nach dem Urteil des Priesters oder des „praepositus“, durch die er Einsicht in sein Fehlverhalten gewinnen und demütiger werden soll.⁶⁸

5 Das fünfte Kapitel: Einübung in die Aufhebung des selbstbezogenen Eigenwillens durch die Kraft selbstloser, auf das Allgemeinwohl gerichteter Liebe in den Konkretionen des Lebensalltags

5.1 Die Aufgabe des privaten Verfügungsrechtes über das Lebensnotwendige (Nahrung, Kleidung) als Ausdruck einer ent-eigneten Existenz

Der Anfang dieses fünften Kapitels⁶⁹ knüpft an das Armutsgebot des ersten Kapitels wieder an: War dort der Verzicht auf jegliches Privateigentum geboten worden, so wird den Mönchen nun die Aufgabe des privaten Verfügungsrechtes über das Lebensnotwendige, d.h. über Nahrung und Kleidung, auferlegt, und zwar wieder um jenes einheitlichen Zusammenhalts der Gemeinschaft willen, dem nicht nur der private Besitz, sondern auch

⁶⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 92, Z. 205-209: „Et hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruetur, cum dilectione hominum et odio uitiorum.“

⁶⁷ Vgl. hierzu auch VERHEIJEN, Approche I (wie Anm. 7), 330-335.

⁶⁸ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 93, Z. 210-217: „Quicumque autem in tantum progressus fuerit malum, ut occulte ab aliqua litteras uel quaelibet munuscula accipiat, si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro illo; si autem deprehenditur atque conuincitur, secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius emendetur.“

⁶⁹ Dieses Kapitel enthält die meisten *konkreten* Anweisungen für den monastischen Lebensalltag, vgl. hierzu auch VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 220.

die Ausübung eines privaten Verfügungsrechts über Nahrung und Kleidung als den materiellen Lebensgrundlagen eines jeden und damit der ganzen Gemeinschaft entgegensteht. Denn auch die Ausübung eines solchen privaten Verfügungsrechts fördert die Ausbildung des Eigenwillens und damit von gemeinschaftsfährdenden Entzweiungen wie Neid, Mißgunst und Konkurrenzverhältnissen innerhalb der Mönchsgemeinde. Es ist auch kein Zufall, daß gerade bei Nahrung und Kleidung als den Grundbedürfnissen des Menschen die Ausübung eines privaten Verfügungsrechts und damit willentliche Vereinzelungen und Sonderungen ausgeschlossen werden, weil bei diesem Lebensnotwendigen die Möglichkeit eines privaten Zugriffs sehr leicht eine Existenzgefährdung des anderen – bei unmäßigem und rücksichtslosem Verhalten – bedeuten könnte. Das Elementare muß gemeinsam sein, sonst ist die Einheitlichkeit des ganzen Gemeinschaftslebens infrage gestellt. Diese auch mit dem Verbot eines privaten Verfügungsrechts intendierte *Einheitlichkeit* des mönchischen Gemeinschaftslebens wird in dem entsprechenden Abschnitt schon rein sprachlich deutlich unterstrichen.⁷⁰ Zudem ist der Verzicht auf Privatbesitz und das Verfügungsrecht über die für den täglichen Bedarf notwendigen materiellen Güter als Ausdruck einer enteigneten Existenz zu verstehen, einer Existenz, die sich ihrer (willentlichen) Selbstbestimmung und -verfügung freiwillig entäußert, sich in die Führung und Verfügung eines anderen begeben hat und diese Übereignetheit der eigenen Existenz nicht nur geistig-geistlich, sondern auch in leiblich-sichtbarer, unmittelbar-konkreter Form vollzieht: Ihr Verzicht auf den privaten Besitz und das Verfügungsrecht über materielle Güter ist gleichsam die Verleiblichung, die sinnenfällige Ausdrucks- und Erscheinungsform ihres freiwilligen Verzichts auf die Selbstbestimmung ihres eigenen Willens; eine Verleiblichung, derer es überhaupt und grundsätzlich in jedem Christenleben bedarf, da der Mensch Geist in Leib, d.h. ein sich körperlich ausdrückendes und mitteilendes Geistwesen ist. Der spezifischen Form der mönchischen-klösterlichen Verleiblichung dieser inneren Enteignung des Christenmenschen eignet auf Grund ihres radikaleren Charakters (Verzicht auf jegliches Privateigentum und private Verfügungsrecht) eine größere Zeichenhaftigkeit, sofern sie als genuiner Ausdruck der vollkommen enteigneten, von jedem selbstbezogenen Eigenwillen befreiten, eschatologischen Existenz des Menschen verstanden werden kann.

⁷⁰ Und zwar durch die viermalige Verwendung von „unum“ bzw. „uno“, vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 92/94, Z. 218-227: „Uestes uestras in unum habete, sub uno custode uel duobus uel quod sufficere potuerint ad eas excutiendas, ne a tinea laedantur; et sicut pascimini ex uno cellario, sic induimini ex uno uestiario. Et, si fieri potest, non ad uos pertineat, quid uobis induendum pro temporis congruentia proferatur, utrum hoc recipiat unusquisque uestrum quod deposuerat, an aliud quod alter habuerat; dum tamen unicuique, quod cuique opus est, non negetur.“

5.2 Ichlose Liebe als Sein für die anderen ist das Lebensgesetz der Gemeinschaft

Aufgekommene Streitigkeiten und Unzufriedenheiten zwischen den Brüdern auf Grund angenommener Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten in der Kleiderzuweisung sind nur Beweise ihres noch fehlenden „inneren, heiligen Gewandes des Herzens“⁷¹, das in der Aufgabe des Eigenwillens und in dem Geführtwerden durch den „heiligen“ Gotteswillen besteht.

Wird ihre Schwäche aber geduldet und gibt man ihnen die abgelegten Kleider wieder zurück, dann sollen diese wenigstens an *einem* Ort unter *gemeinsamer* Obhut aufgehoben werden⁷² – auch diese ergänzende Anweisung entspricht wieder dem Gebot der Einheit und Allgemeinheit der mönchischen Lebensweise als Ausdruck des auf das *Einheitliche* und damit – unter Vielem und Vielheitlichem – auf das *Allgemeine* zielenden Willen Gottes.

Daß dieser „enteignete“ Umgang mit Kleidung und Nahrung, mit den Gegenständen des alltäglichen Bedarfs, nur der Einübung in eine entsprechende Gesinnung, in eine von jedem selbstbezogenen Eigenwillen und Partikularinteresse möglichst freie Haltung dienen soll, zeigt die folgende allgemeine Verhaltensanweisung:

„Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant, maiore studio et frequentiori alacritate, quam si uobis singuli propria faceritis.“⁷³

Daß keiner etwas für sich, um seiner selbst willen, sondern alles möglichst gerne und bereitwillig für die Gemeinschaft tun soll, ist de facto nichts anderes als eine Anweisung zur Zurücknahme und Aufhebung des selbstbezogenen Eigenwillens, deren Radikalität – sofern sie gegen die natürliche Gravitation des menschlichen (Eigen-) Willens gerichtet ist – sofort nach der Möglichkeit ihrer Erfüllung fragen läßt. Wie kann der Mensch diesem geforderten Übermaß an Selbstentäußerung und „-enteignung“ überhaupt gerecht werden?

Der begründende Folgesatz wirkt wie eine Antwort auf diese Frage:

„Caritas enim, de qua scriptum est quod ‘non quaerat quae sua sunt’, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit.“⁷⁴

⁷¹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 94, Z. 228-235: „Si autem hinc inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut alius frater eius uestibatur, hinc uos probate quantum uobis desit in illo interiore sancto habitu cordis, qui pro habitu corporis litigatis.“

⁷² Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 94, Z. 236-239: „Tamen si uestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueritis, in uno tamen loco, sub communibus custodibus habete quod ponitis.“

⁷³ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 94, Z. 240-243.

Nur durch die den selbstbezogenen Eigenwillen⁷⁵ sprengende Kraft der *Liebe*, von der mit der Autorität göttlicher Offenbarung ausgesagt wird, daß sie – als eine *göttliche* Wirkweise – auf das Gemeinsame und Allgemeine gerichtet ist und dieses dem Eigenen stets voranstellt. Das Maß der eigennutzlosen Sorge eines Bruders für das Wohl der anderen und der ganzen Gemeinschaft ist daher immer eine authentische Erscheinungsform der Größe der in ihm gegenwärtigen Liebe, weil Liebe letzt- und eigentlich Selbsthingabe um des und der anderen willen ist.⁷⁶ Ichlose Liebe als Sein für die anderen soll daher das Lebensgesetz der Gemeinschaft sein. Und nur diese Liebe ist es, die in Ewigkeit bleibt und besteht, während die notwendigen Bedürfnisse des irdischen Lebens und Überlebens vergänglich sind.⁷⁷ Das klösterliche Leben ist daher ganz auf das Wesentliche und Bleibende des Menschseins ausgerichtet, auf die Liebe, und versucht alles, was dieser Liebe im Wege steht – die Entfaltung und „das Gemächte“ des Eigenwillens – möglichst präventiv zu verhindern oder doch im Keime zu ersticken.⁷⁸

⁷⁴ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 94, Z. 244-246; die zitierte Stelle ist 1 Kor 13,5. VERHEIJEN hat dieser im Praeceptum zentralen Textpassage bzw. ihrer aus dem ersten Korintherbrief übernommenen Hauptaussage „Caritas non quaerat quae sua sunt“ eine umfangreiche Studie gewidmet, in der er minutiös nachweist, wie häufig Augustinus diesen paulinischen Satz in seinen Werken zitiert und kommentiert und wie bedeutsam dieser Gedanke für das Denken Augustins im ganzen geworden ist, vgl. VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 220-289; zur Mittelpunktstellung dieser allgemein christlichen, nicht spezifisch mönchischen, Verhaltensanweisung innerhalb der Regel vgl. VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 220f.

⁷⁵ Was Augustinus unter dem „Sua quaerere“ genau versteht, hat VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 259-263, deutlich herausgearbeitet, vgl. seine Zusammenfassung ebd., 263: „Rechercher les choses siennes“, c'est donc dans ces textes aimer le péché, aimer le 'mensonge', aimer les faux semblants, préférer les choses caduques de cette terre aux biens qu'on trouvera dans la 'terre des vivants'.“

⁷⁶ Daß die (wahre) Liebe nicht das Ihre sucht, ist ein – über 1 Kor 13,5 hinaus – beliebter paulinischer Gedanke, vgl. die von VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 222, zusammengetragenen Textstellen: 1 Kor 10,24 u. 33; 2 Kor 5,15; Phil 2,21; Röm 15,3. Bei Augustinus ist das „Nichtsuchen“ bzw. Hintanstellen der eigenen Interessen nur *in Christus* möglich und damit bedeutungsgleich mit der „Nachahmung Christi“, vgl. VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 235-238, bes. 235 u. 238.

⁷⁷ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 94, Z. 247-251: „Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria uestra curaveritis, tanto uos amplius profecisse noueritis; ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superimineat, quae permanet, caritas“; zum abschließenden Finalsatz (in Anlehnung an 1 Kor 13,13) vgl. VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 221: „L'auteur ne pouvait pas être plus clair: le plus banal élément de la vie de tous les jours a une valeur d'éternité si c'est la charité qui l'anime, cette charité qui dans le plan divin doit dominer la vie dans l'histoire passagère et qui, elle, 'ne passe jamais'.“

⁷⁸ Nach Augustinus unterscheiden sich die guten und die schlechten Christen im allgemeinen einzig dadurch, daß die schlechten ihre eigenen Interessen verfolgen, die guten dagegen selbstlos für die anderen tätig sind, vgl. VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 241ff.; dasselbe Kriterium unterscheidet die guten „Hirten“ (d.h. Priester und Bischöfe) von den schlechten, vgl. VERHEIJEN, Approche II (wie Anm. 6), 264-271; ebenso ist dieses Kriterium grundlegend für die

5.2.1 Individuelle Verwandtengeschenke werden zum Gemeingut gemacht

Auch diese Anweisung, daß Verwandtengeschenke nicht heimlich angenommen werden dürfen, sondern in die Gewalt des „*praepositus*“ zu geben sind, damit sie zum Gut der ganzen Gemeinschaft gemacht werden,⁷⁹ ergibt sich aus der geforderten Grundhaltung der das Wohl der Gemeinschaft suchenden, selbstlosen Liebe, die nicht das Ihre sucht, d.h. nichts ausschließlich für sich haben und gebrauchen will.

5.3 Die Priorität der Sorge für die Reinheit der Seele

Selbst das Waschen der Kleider ist nicht in das Verfügen der Mönche gestellt, sondern es hat auf das Befinden des „*praepositus*“ hin zu erfolgen, damit nicht durch eine übertriebene Sorge um Äußeres Eitelkeit und Eigenwille der Mönche sich entfalten und ihre Seele beflecken können.⁸⁰

5.4 Das Gebot der Selbsterhaltung: Die Anwendung äußerer Mittel zur Wiederherstellung und Erhaltung der Gesundheit

Körperbäder sind ausschließlich für die Erhaltung der Gesundheit zugelassen und, wo notwendig, sogar gegen den Willen des Betroffenen, auf Befehl des „*praepositus*“ hin, geboten.⁸¹

Unterscheidung zwischen der „*civitas dei*“ und der „*civitas terrena*“, vgl. VERHEIJEN, *Approche II* (wie Anm. 6), 254-259; vgl. auch VERHEIJENS Zusammenfassung der Bedeutung dieses christlichen Lebensprinzips bei Augustinus, ebd., 289.

⁷⁹ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 94, Z. 252-260: „*Consequens ergo est ut etiam si quia suis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiantur, sed sit in potestate praepositi, ut, in re communi redactum, cui necessarium fuerit, praebentur.*“

⁸⁰ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 94/96, Z. 261-265: „*Indumenta uestra secundum arbitrium praepositi laentur, siue a uobis, siue a fullonibus, ne interiores animae sordes contrahat mundaue uestis numius adpetitus.*“

⁸¹ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 96, Z. 266-274: „*Lauacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegatur, sed fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat. Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse creditur quod delectat.*“ Vgl. hierzu VERHEIJEN, *Approche II* (wie Anm. 6), 166-173, der Augustins unbefangene und – auf Grund anderer Textzeugnisse – als nahezu selbstverständlich anmutende Wertschätzung des Besuchens öffentlicher Bäder – sofern es der Gesundheit dient – deutlich herausstellt.

5.5 Anweisungen für das Verhalten der Brüder zueinander

5.5.1 Vertrauen als grundsätzliche Haltung gegenüber dem Mitbruder

In diesem letzten Abschnitt des fünften Kapitels werden die bereits im vierten Kapitel – im Zusammenhang der sog. „correctio fraterna“ – ausführlich dargelegten Verhaltensanweisungen der Brüder zueinander ergänzt:

Vertrauen und Gutgläubigkeit sollen grundsätzlich die Haltung gegenüber dem Mitbruder prägen; dies demonstriert Augustinus am Beispiel der Angaben des Mitbruders über seine eigenen Körperschmerzen, denen man ohne Bedenken Glauben schenken soll. Ein Arzt soll erst bei ernsthaften Zweifeln, ob das angewandte Heilmittel auch richtig und angemessen ist, konsultiert werden.⁸²

Die gebotene Haltung des Vertrauens – „sine dubitatione“ – sucht das Einvernehmen und die Harmonie mit den Mitbrüdern, stiftet ein *einheitliches* Verhältnis zueinander, ist gemeinschaftsbildend und -fördernd, während eine Haltung des Argwohns und Mißtrauens, des Verdächtigens und „Bespitzelns“ Zwietracht säen, Ab- und Ausgrenzungen fördern, kurzum gemeinschaftszerstörend wirken würde.

5.5.2 Wechselseitige Kontrolle und Verantwortung füreinander

Auch beim Gang zu den öffentlichen Bädern sollen die Brüder, wie bei allen Aufenthalten außerhalb des Klosters, nie alleine, sondern wenigstens zu zweit oder zu dritt sein;⁸³ jedem, der sich nach „draußen“ begeben muß, werden seine Begleiter vom „praepositus“ zugeteilt, damit die gegenseitige Kontrolle möglichst objektiv ist und damit keine auf besonderen Neigungen und Sympathien beruhenden Sonderverhältnisse mit ausschließendem Charakter unter den Brüdern entstehen.⁸⁴

5.5.3 Bereitwilliger Dienst aneinander

Die Sorge für die Kranken, Genesenden oder sonstwie Schwächlichen innerhalb der Gemeinschaft wird einem Mitbruder aufgetragen, der für sie nach *seinem* Ermessen – um kein unmäßiges Begehren und keine Konkurrenzverhältnisse aufkommen zu lassen – besondere Zuteilungen aus dem cellarium erbittet.⁸⁵

⁸² Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 96, Z. 275-280: „Denique, si latens est dolor in corpore, famulo dei, dicenti quid sibi doleat, sine dubitatione credatur; sed tamen, utrum sanando illi dolori, quod delectat expediat, si non est certum, medicus consulatur.“

⁸³ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 96, Z. 281-283: „Nec eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres.“

⁸⁴ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 96, Z. 284-286: „Nec ille qui habet aliquo eundi necessitatem, cum quibus ipse uoluerit, sed cum quibus praepositus iusserit, ire debet.“

⁸⁵ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 96, Z. 287-293: „Aegrotantium cura, siue post

Jene Mönche, die die wichtigsten Gemeinschaftsdienste versehen, nämlich der Cellerar, der Kleiderkammer- und der Bibliotheksvorsteher, sollen ihren Mitbrüdern bereitwillig und freundlich, „sine murmure“, dienen.⁸⁶

5.5.4 Die Wahrung des Gerechtigkeitsgrundsatzes in der Gleichbehandlung aller bei der Ausgabe von Büchern

Bücher werden täglich nur zu einer bestimmten Stunde herausgegeben, Kleider und Schuhe dagegen je nach Bedarf.⁸⁷ Diese unterschiedliche Handhabung findet ihren Grund darin, daß Bücher nicht lebensnotwendig sind. Deshalb werden darin alle auch quantitativ gleichgehalten, werden – in zeitlicher Hinsicht – individuelle Bedürfnisse nicht berücksichtigt, um keinen falschen Eigenwillen aufkommen zu lassen. Dagegen betreffen Kleider und Schuhe Lebensnotwendiges, so daß ihre Zuteilung den individuellen Bedürfnissen der einzelnen angepaßt wird, sofern diese Bedürfnisse natürlich und damit notwendig sind, d.h. der Selbsterhaltung dienen.

5.6 Die Stellung des fünften Kapitels in der Regel

Das fünfte Kapitel der Regel stellt insofern ihre Sinnmitte dar, als es das Lebensgesetz der Gemeinschaft, dem alle Einzelbestimmungen, alle Anweisungen zu Konkretionen des Lebensalltags dienen, formuliert als eigennutz- und selbstlose *Liebe*, die nicht das Ihre sucht, sondern das Wohl der Gemeinschaft, die nicht für sich arbeitet, sondern für die anderen, denen sie bereitwillig und freundlich dient. Dabei könnte die *Zahl* des Kapitels vielleicht wieder als ein Hinweis auf seinen Inhalt verstanden werden: „*Fünf*“ ist nach mittelalterlicher Zahlensymbolik die Zahl des von Gott geschaffenen und nach seinem Willen lebenden Menschen.⁸⁸ Denn wer – in selbstloser Liebe – nicht den Eigennutz sucht, sondern das Wohl der Gemeinschaft, lebt nach Gottes Willen, bzw. in ihm lebt der Wille Gottes.

aegritudinem reficiendorum, siue aliqua inbecillitate, etiam sine febris, laborantium, uni alicui debet iniungi, ut ipse de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit.“

⁸⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 96, Z. 294-296: „Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus praeponuntur, sine murmure seruiant fratribus suis.“

⁸⁷ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 96/98, Z. 297-302: „Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat. Uestimenta vero et calciamenta, quando fuerint indigentibus necessaria, dare non differant, sub quorum custodia sunt quae poscuntur.“ „Codices“ bezeichnen, wie VERHEIJEN, *Approche II* (wie Anm. 6), 174-177, gezeigt hat, nicht Rollen, sondern Bücher, insbesondere die Bücher der Hl. Schrift.

⁸⁸ Vgl. MEYER/SUNTRUP, *Zahlenbedeutungen* (wie Anm. 48), 404ff.

6 Das *sechste* Kapitel: Die Regelung des Umgangs mit entstandenen Entzweigungen untereinander: Gegenseitiges Verzeihen zur Tilgung der Kausalität des Bösen im Geist der Liebe

6.1 Der Bruderhaß als seelisches Töten des anderen

Nach all dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß die Brüder keine Streitigkeiten miteinander haben sollen. Sind jedoch solche bereits entstanden, sollen sie möglichst schnell beendet werden, „damit nicht der Zorn zum Haß auswächst und einen Balken aus dem Splitter macht und die Seele zur Mörderin macht. Denn so lest ihr: Wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder.“⁸⁹ Augustinus beschreibt eindringlich die furchtbare Kausalität des Bösen: Der Zorn steigert sich zum Haß, der das Böse am Bruder vergrößert und ihn seelisch gleichsam tötet: Denn jemanden zu hassen, ist Ausdruck einer Gesinnung des Tötens, die den anderen mit seinem tatsächlichen oder auch nur eingebildeten Fehler identifiziert, ihn in den eigenen Augen zu etwas substantiell Bösem macht und diesem vorgestellten Bösen Vernichtung und Untergang wünscht. Dies wäre das schlechte Gegenstück zu dem bereits im vierten Kapitel geforderten Umgang mit den Fehlern des anderen: Der Fehler oder die Sünde des anderen ist zu verachten, nicht aber dieser selbst, weil die Sünden eines Menschen ihm wesensfremd, seinem Wesen äußerlich sind.⁹⁰

6.2 Bei gegenseitiger Verletzung schnellstmögliche gegenseitige Schuldvergebung

Das seelische Verletzen eines anderen durch Beschimpfung, falsche Anschuldigung oder Beleidigung ist so schnell wie möglich wiedergutzumachen. Umgekehrt soll der Beleidigte auch ohne vorausgehendes Gespräch verzeihen,⁹¹ damit das Böse nicht neues Böses gebären, seine Kausalität nicht fortsetzen kann. Gegenseitige Verletzung soll auch eine gegenseitige Schuldvergebung zur Folge haben,⁹² denn nur so wird das zwischen beiden Entzweieude aufgehoben. Je schneller und häufiger das Gute – nach verschuldetem Bösem – geschieht, umso besser: Daher ist der oft und schnell Zornmütige, der sich aber stets beeilt, um Verzeihung zu bitten, besser als der langsam und selten Zornige, dem es jedoch ebenso schwer fällt, um Verzeihung zu bitten.⁹³ Erst die von einem Men-

⁸⁹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98, Z. 303-309: „Lites aut nullas habeatis, aut quam cellerime finiat, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam. Sic enim legitis: ‘Qui odit fratrem suum homicida est.’“ Letzteres Zitat nach 1 Joh 3,15, zuvor ist auf Mt 7,3-5 angespielt.

⁹⁰ Vgl. Kap. 4.2.1.

⁹¹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98, Z. 310-313: „Quicumque conuicio, uel maledicto, uel etiam criminis obiectu, alterum laesit, meminerit satisfactione quantocius curare quod fecit, et ille, qui laesus est, sine disceptatione dimittere.“

⁹² Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98, Z. 314f.: „Si autem inuicem se laeserunt, inuicem sibi debita relaxare debebunt“, nach Mt 6,12.

⁹³ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98, Z. 319-323: „Melior est autem qui, quamuis

schen eingenommene Haltung der Demut führt zur Tilgung der Kausalität seiner Sünde. Daher gilt: Je schneller sich jemand nach seinem schuldhaften Tun verdemütigt, umso geringer ist die negative Wirkung seiner Tat, umso weniger Böses kann das von ihm begangene Böse hervorbringen.

Wer aber nie – nach verbalen Verletzungen seiner Mitbrüder – um Verzeihung bittet oder es nicht von Herzen tut, wer sich also selbst in dieser Hinsicht nicht verdemütigt, seinen Eigenwillen nicht zurücknimmt, der lebt ohne Grund im Kloster, auch wenn er nicht gewaltsam ausgeschlossen wird.⁹⁴ „Grundlos“ lebt ein solcher im Kloster, weil die Zurücknahme und Aufgabe des selbstbezogenen Eigenwillens das Ziel des Klosterlebens ist. Er wird jedoch nicht hinausgeworfen, weil er – anders als bei der Verweigerung von Einsicht und Reue vor dem ganzen Konvent nach zweifelsfrei begangener Tat – keine existenzbedrohende Gefahr für die Gemeinschaft darstellt.

Auf Grund der allgemeingültigen Erfahrung, daß die *Sprache* eine der größten und häufigsten Quellen von schuldhaften Entzweigungen ist, fordert die Regel die Brüder dazu auf, sich vor „härteren Worten“ zu hüten.⁹⁵ Sobald aber solche „härteren Worte“ ausgesprochen sind, sollen sich die Brüder – gemäß der oben gegebenen und begründeten Maxime – nicht schämen, die mit ihrem Mund geschlagenen Wunden mit demselben Mund wieder zu heilen.⁹⁶

6.3 Die Bedeutung der „auctoritas“ des Oberen für den Anfänger

Einen Einblick in die Bedeutung der auctoritas, der Achtung vor der Amtsgewalt, für die Jüngeren, insbesondere die Anfänger im Klosterleben, gibt die folgende Anweisung:

„Quando autem necessitas disciplinae,
minoribus coercendis, dicere uos uerba dura conpellit,
si etiam in ipsis modum uos excessisse sentitis,
non a uobis exigitur, ut ab eis ueniam postuletis,
ne apud eos quos oportet esse subiectos,
dum nimia seruetur humilitas,

ira saepe temptatur, tamen inpetrare festinat, ut sibi dimittat, cui se fecisse agnoscit iniuriam, quam qui tardius irascitur et ad ueniam petendam difficiliter inclinatur.“

⁹⁴ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98, Z. 324-327: „Qui autem numquam uult petere ueniam, aut non ex animo petit, sine causa est in monasterio, etiam si inde non proiciatur.“

⁹⁵ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98, Z. 328: „Proinde uobis a uerbis durioribus parcite“.

⁹⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98, Z. 329-331: „quae (sc. uerba duriora) si emissa fuerint ex ore uestro, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta, unde facta sunt uulnera.“

regendi frangatur auctoritas.“⁹⁷

Merkt der Obere, daß er bei der Zurechtweisung von Jüngeren – um der Einhaltung der Klosterdisziplin willen – das rechte Maß überschritten und zu harte Worte gebraucht hat, so ist er dennoch nicht dazu angehalten, die übermäßig Gescholtenen im Nachhinein um Verzeihung zu bitten, sonst „zerbricht“ bei den Untergebenen allzu leicht die Achtung vor seiner Amtsgewalt. Ihren Grund findet diese Anweisung in der geistlichen Bedeutung der „auctoritas“ gerade für den Anfänger:

Die Unterordnung unter die Autorität des Oberen wird als eine „notwendige“ („ne apud eos quos oportet esse subiectos“) Einübung in die Aufhebung des eigenen Willens gegenüber Gott verstanden, in der, wie gesagt, das Ziel des klösterlichen Lebens – nach der Augustinusregel – besteht. Deshalb darf der Obere gegenüber dem Jüngeren und im Klosterleben noch weitaus Unerfahreneren nicht zuviel Demut zeigen, weil er ihn noch zur Demut erziehen, zu Gehorsam und Unterordnung anleiten muß. Dies aber geht, nach Überzeugung der Regel, am besten durch die Ausübung und das Geltendmachen von Autorität, die Ehrfurcht gebietet, Unterordnung fordert und den anderen, zum Gehorsam Verpflichteten, unwillkürlich verdemütigt. Damit ist die ehrfürchtige Achtung vor dem Oberen zugleich das Fundament für jenes dem Ordensoberen geschuldete Gehorsamsverhältnis, das im anschließenden siebten Kapitel der Regel gekennzeichnet wird.

Der beschriebene funktionale Charakter der zu unterlassenden Selbstkorrektur nach einer unangemessen harten Zurechtweisung eines Untergebenen wird schließlich durch den Folgesatz bestätigt, der unterstreicht, daß das Vergehen nicht einfach übergangen werden darf, sondern Gott – wie bei jedem Vergehen – um Verzeihung gebeten werden muß und dies auch ohne Furcht getan werden kann, sofern Gott weiß, mit welchem Wohlwollen der Obere den Untergebenen tatsächlich liebt.⁹⁸ Es handelt sich also nur um eine kleine Maßüberschreitung, die das grundsätzliche Wohlwollen des Oberen gegenüber dem Jüngeren nicht beeinträchtigt oder gar erschüttert hat.

6.4 Der Gegensatz von fleischlicher und geistiger Liebe

Das sechste Kapitel endet mit einer satzenartig formulierten, allgemeinen Verhaltensanweisung, die sich auf den Charakter der einander zu erweisenden Liebe bezieht:

„Non autem carnalis, sed spiritalis

⁹⁷ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 98/100, Z. 332-338.

⁹⁸ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 339-341: „Sed tamen petenda uenia est ab omnium domino, qui nouit etiam eos, quos plus iusto forte corripitis, quanta beniuolentia diligatis.“

inter uos debet esse dilectio.“⁹⁹

„Fleischlich“ ist eine selbstbezogene Liebe, die den anderen gebraucht zur Befriedigung eigener Bedürfnisse. Darunter fallen alle Formen von Schmeicheleien und Anbiederungen, die stets auf den eigenen Vorteil abzielen und sich leicht in ein auf Dauer angelegtes Gemeinschaftsleben einschleichen können.

„Geistlich“ dagegen ist eine Liebe, die das Wohl und das Heil des anderen sucht, die den anderen um seiner selbst willen und nicht um des eigenen Nutzens und Vorteils, also nicht um meiner, um des Liebenden, willen liebt. In diesem Sinne und auf diese Weise sollen die Brüder einander lieben, sie sollen, wie bereits deutlich gesagt wurde, Gott im anderen oder ihn in Gott lieben. Dann erst ist ihre Liebe selbstlos und von einheitlicher Qualität.

6.5 Zum Inhalt des sechsten Kapitels

Das *sechste* Kapitel regelt die Weise des Umgangs mit entstandenen Entzweigungen der Brüder unter- und zueinander. Auch diese Tatsache dürfte im Sinne der Übereinstimmung von Form und Inhalt keine zufällige Erscheinung sein, sofern „*sechs*“ in der mittelalterlichen Zahlenexegese auch – unabhängig von dem durch die sechs Schöpfungstage bestimmten Bedeutungsfeld – als Zahl der Sünde und sündhaften Entzweigung des Menschen verstanden wurde.¹⁰⁰

7 Das *siebte* Kapitel: Der Ordensobere als Vater der Gemeinschaft und ihr geschuldetes Gehorsamsverhältnis zu ihm

7.1 Die Schuldigkeit des Gehorsams gegenüber den Ordensoberen (*praepositus* und *Presbyter*)

Die Brüder sollen dem „*praepositus*“ wie einem Vater gehorchen und ihm die gebührende Ehre erweisen und bewahren, damit nicht in ihm Gott beleidigt werde. Noch mehr aber sollen sie dem *Presbyter* gehorchen, der für sie alle Sorge trägt.¹⁰¹

Wird dem „*praepositus*“ eine *Vaterschaft* für die Brüder zugeschrieben, so muß umgekehrt ihr Gehorsam gegenüber dem „*praepositus*“ dem Gehorsam eines Sohnes zu seinem leiblichen Vater zumindest gleichen. Ja mehr noch: Als ihr geistlicher Vater repräsentiert er den göttlichen Vater, dem ein jeder unbedingten und vollkommenen

⁹⁹ LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 342f.

¹⁰⁰ Vgl. MEYER / SUNTRUP, Zahlenbedeutung (wie Anm. 48), 454.

¹⁰¹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 344-346: „*Praeposito tamquam patri oboediatur, honore seruato, ne in illo offendatur deus; multo magis presbytero, qui omnium uestrum curam gerit.*“

Gehorsam schuldet. Aus der negativen Formulierung „honore seruato, ne in illo offendatur deus“ (Z. 345) geht diese stellvertretende und repräsentierende Funktion des geistlichen Vaters für den göttlichen Vater deutlich hervor. In ihr liegt der Gehorsam, den der Untergebene dem Oberen offensichtlich schuldet, begründet. Die an das Selbstverständnis des monastischen Lebens grundsätzlich zu richtende Frage, weshalb sich der Vollzug des Gott geschuldeten Gehorsams des Menschen durch ein irdisch-zwischen-menschliches Gehorsamsverhältnis und damit gleichsam leiblich-inkarnatorisch vermitteln muß, wird natürlich von der Regel als bejaht und beantwortet vorausgesetzt. Eine Theologie des monastischen Lebens müßte sich dieser für das monastische Selbstverständnis zentralen Frage ausführlich annehmen.

Einen noch größeren Gehorsam schulden die Brüder aber dem Presbyter als ihrem geistlichen Vater, weil dieser für ihr *Seelenheil* und nicht nur – wie der „*praepositus*“ – für die Organisation, d.h. den äußeren Vollzug und Ablauf, des klösterlichen Gemeinschaftslebens Sorge trägt.

Denn das geistliche Wohl der Brüder ist ungleich wichtiger als das leibliche, darum muß ihr Gehorsam gegenüber dem Presbyter, ihrem geistlichen Vater, noch größer und vollkommener sein.

7.2 Die Hierarchie der Leitungsämtler um der besseren Sorge für die Gemeinschaft willen

Der „*praepositus*“ hat die Aufgabe, daß alle Vorschriften der Regel eingehalten und Übertretungen geahndet und bestraft werden, er ist also für das regelgerechte Leben im Kloster verantwortlich.¹⁰² Was seine Kräfte und seine Kompetenz übersteigt, hat er dem Presbyter anzutragen, bei dem die „*maior auctoritas*“, die größere Amtsgewalt und Amtsvollmacht, liegt.¹⁰³ Diese Hierarchie und Aufteilung der Leitungsämtler – der „*prae-*

¹⁰² Daß der „*praepositus*“ in der Regel stets *vor* dem Presbyter genannt wird, könnte vielleicht ein literarischer Reflex der Tatsache sein, daß er für das alltäglich-organisatorische Leben des Klosters, dessen Grundlinien die Regel festlegt, wichtiger ist als der Presbyter, vgl. auch VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 395: „Conformément à l'idée selon laquelle la direction quotidienne du monastère revient en premier lieu au *praepositus*, celui-ci est nommé avant le *presbyter*.“

¹⁰³ Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 100, Z. 347-354: „Ut ergo cuncta ista seruentur et, si quid seruatum non fuerit, non neglegenter praetereatur, sed emendandum corrigendumque curetur, ad praepositum praecipue pertinebit; ita, ut ad presbyterum, cuius est apud maior auctoritas, referat, quod modum uel uires eius excedit.“ Während die Regel den Aufgabenbereich des „*praepositus*“ klar bestimmt, wird der des Presbyters nicht eigens umschrieben. Daß der Lehrdienst, d.h. die Schriftauslegung und die damit verbundene geistig-geistliche Unterweisung, eine spezifische Aufgabe des Presbyters war, läßt sich aber aus anderen Quellen zeigen, vgl. VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 394-401 (*Le rôle du prêtre dans ce monastère de frères-laïques*).

positus“ ist gleichsam für das forum externum, der Presbyter für das forum internum der Mönche zuständig – ist konzipiert mit dem Ziel einer möglichst optimalen Sorge für das Wohl der Gemeinschaft. Daß dabei der Presbyter, der für die Seelenführung der Mönche verantwortlich ist, die „maior auctoritas“ besitzt, resultiert aus der größeren Bedeutung seines Aufgabenbereichs gegenüber dem des „praepositus“. Die „Kräfte und die Kompetenz“ des praepositus übersteigen sicherlich spezifische Fragen geistlicher und erst recht theologischer Natur, Dinge, die zum Heilswissen und dessen Vermittlung innerhalb der Seelenführung der Mönche gehören.

7.3 Die Begründung des Vorrangs des Oberen

Das siebte Kapitel fährt fort mit generellen Anweisungen zum Verhalten des „praepositus“. Sein Vorrang vor den anderen liegt in seiner größeren Verantwortung, der größeren Dimension seines Liebesdienstes und nicht, rein äußerlich, in der größeren „potestas“ seines Amtes begründet.¹⁰⁴

An Ehre soll er, im gleichsam horizontalen Vergleich gesehen, seinen Brüdern voranstellen, vor Gott aber, in seiner gleichsam vertikalen Ausrichtung, in seiner Gottesfurcht, liege er all seinen Mitbrüdern zu Füßen,¹⁰⁵ übertreffe er sie an Demut und Gehorsam. Für alle sei er ein Beispiel guter Werke, ein Vorbild, an dem sie in ihrem eigenen Lebenswandel Maß nehmen können.¹⁰⁶ Besonders hervorgehoben wird dabei seine Duldsamkeit gegenüber allen, weil dies eine für das Zusammenleben in einer größeren Gemeinschaft wichtige Tugend ist. Mit furchtgebietender Strenge soll er für die Durchsetzung der Klosterordnung sorgen, die er selbst mögen und lieben soll.¹⁰⁷ Doch er soll von seinen Untergebenen mehr geliebt als gefürchtet werden wollen, weil er sie zur Liebe erziehen und dafür, für das Gelingen dieser Erziehung, einst Gott Rechenschaft ablegen muß.¹⁰⁸ Die Furcht ist nur eine Station auf dem Weg der Erziehung zur Liebe, in der sich christliches Menschsein überhaupt vollendet.

¹⁰⁴ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 355-357: „Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem“; in Z. 356 wird auf Lk 22,25f., in Z. 357 auf Gal 5,13 Bezug genommen.

¹⁰⁵ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 358f.: „Honore coram uobis praelatus sit uobis, timore coram deo substratus sit pedibus uestris.“

¹⁰⁶ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 360-363: „Circa omnes seipsum bonorum operum praebet exemplum, corripiat inquietos, consoletur pusillianimes, suscipiat infirmos, patiens sit ad omnes. Disciplinam libens habeat, metum imponat“; die Forderung nach Geduld gegenüber allen spielt an auf 1 Thess 5,14.

¹⁰⁷ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 363: „Disciplinam libens habeat, metum imponat.“

¹⁰⁸ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100, Z. 364-367: „Et quamuis utrumque sit necessarium, tamen plus a uobis amari quam timeri, semper cogitans deo se pro uobis redditurum esse rationem.“ Mit der zuletzt ausgesagten Rechenschaftspflicht wird auf Hebr 13,17 Bezug ge-

7.4 Gehorsam in Liebe als das geschuldete Verhalten zum Oberen

Der dem Oberen erwiesene Gehorsam ist ein Akt des Sicherbarmens in zweifacher Hinsicht:¹⁰⁹

Einmal gegenüber sich selbst als dem Gehorsamleistenden, insofern der dem Oberen entgegengebrachte Gehorsam eine Einübung in die Aufhebung des eigenen Willens vor Gott und damit eine dem eigenen Heil eminent dienende Selbstverdemütigung ist.

Zum anderen gegenüber dem Oberen selbst, weil dieser umso gefährdeter ist, je höher sich seine Stellung innerhalb der Gemeinschaft befindet. Denn – dies scheint der Text vorauszusetzen – gefährdet wird der Obere auch durch den Ungehorsam seiner Untergebenen, sofern dieser ihn zu einem noch strengeren und vielleicht auch anmaßenden und selbstherrlichen Verhalten verführen könnte.

7.5 Die Struktur des siebten Kapitels

Das siebte Kapitel der Regel charakterisiert zunächst die herausgehobene Stellung der Ordensoberen mit ihrer stellvertretenden Funktion, begründet ferner ihren Vorrang gegenüber den Brüdern mit der Größe ihrer Verantwortung und ihres Liebesdienstes, folgert daraus allgemeine Anweisungen für ihr Verhalten, die sich wie die Kurzfassung eines „Oberenspiegels“ lesen, und betont nachdrücklich – am Anfang wie am Ende – die Notwendigkeit eines möglichst vollkommenen Gehorsams der Brüder gegenüber den Oberen, der als ein Gehorsam in Liebe sogar ein Akt der Barmherzigkeit sein soll.

8 Das achte Kapitel: Das regelgetreue Leben als Gabe Gottes – die Regel als autoritativer Gewissenspiegel der Mönche

8.1 Gott gibt als Geber alles Guten auch die Befolgung aller Vorschriften der Regel

Der augustininische Charakter dieser Regel wird an ihrem achten Kapitel besonders deutlich. Denn der erste Teil dieses achten Kapitels setzt eindeutig die augustininische Gnadenlehre voraus:¹¹⁰

Weil Gott der Geber alles Guten ist, deshalb ist auch die Befolgung aller Vorschriften der Regel „mit Liebe“ eine Gabe Gottes und kann als diese Gabe von ihm erbeten

nommen.

¹⁰⁹ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 100/102, Z. 368-371: „Unde uos magis oboediendo, non solum uestri, uerum etiam ipsius miserimini, quia inter uos, quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore uersatur.“

¹¹⁰ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 102, Z. 372-375: „Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritualis pulchritudinis amatores et bono Christo odore de bona conuersatione fragrantas.“

werden. Die auf die Mönche bezogene prädikative Bestimmung „als Liebhaber der geistigen Schönheit“¹¹¹ geht auf Jes Sir 44,6 zurück.

Der „Wohlgeruch Christi“ ist ebenso eine biblische Formulierung (2 Kor 2,15) wie das Verbreiten des Duftes durch einen guten Lebenswandel (vgl. 1 Petr 3,16).

Insbesondere der aus dem zweiten Korintherbrief übernommene Ausdruck spiegelt das Selbstverständnis der Mönche wider, Nachahmer bzw. Nachfolger Christi zu sein, dessen Herrlichkeit in ihrem Lebenswandel sichtbar werden soll.

8.2 Freiheit unter der Gnade: Die Befreiung von einem Leben für sich zu einem Leben für Gott und die anderen

Dieser erste Abschnitt des achten Kapitels wird schließlich mit einer aus der paulinischen Gnadentheologie (vgl. Röm 6,14-22) übernommenen Gegenüberstellung¹¹² abgeschlossen:

Die Mönche sollen nicht wie Sklaven unter dem Gesetz, sondern wie Freie unter der Gnade sein. Sie sollen also die Regel nicht als eine ihnen von außen auferlegte, sie fremdbestimmende und gewaltsam unterdrückende Zwangsjacke empfinden, sondern als ein Gnadengeschenk Gottes, das sie allerst aus ihrer selbstverschuldeten Unfreiheit, aus ihrer Selbstversklavung durch die Willkürherrschaft ihres Eigenwillens befreit. Durch die Kraft der Gnade, die sich in der bereitwilligen und gewissenhaften Befolgung der Regel manifestiert, werden die Mönche befreit von einem Leben für sich zu einem Leben für Gott und für die anderen. Denn die Regel ist eine Einweisung in eine enteignete, von der Selbstverfügung des eigenen Willens befreite und in die Verfügung des göttlichen Willens gestellte Existenz.

¹¹¹ Damit ist eigentlich gesagt, daß die Mönche „Liebhaber“ der göttlichen Schönheit, d.h. Gottes selbst, werden sollen; diesem markanten, biblisch fundierten Ausdruck der Regel hat VERHEIJEN, *Approche II* (wie Anm. 6), 194-219 („Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans les oeuvres du jeune Augustin“) einen Aufsatz gewidmet, in dem er zeigt, daß der junge Augustinus das Schöne – im Anschluß an die griechische, vor allem platonische Philosophie – als das Erscheinen von Ordnung, Harmonie und letztlich von (göttlicher) *Einheit* versteht und in diesem Sinne als den eigentlichen Gegenstand der menschlichen Liebe bestimmt, vgl. ebd., 202; zu Augustins Verständnis der Liebe als der Schönheit der Seele vgl. VERHEIJEN, *Approche II* (wie Anm. 6), 212; vgl. schließlich VERHEIJENS Zusammenfassung seines oben genannten Aufsatzes ebd., 218f.

¹¹² Vgl. LAWLESS, *Augustine* (wie Anm. 1), 102, 376f.: „non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.“ VERHEIJEN, *Approche I* (wie Anm. 7), 57-73 („La Grâce et la Loi“), kommt durch einen sprachlichen und sachlich-inhaltlichen Vergleich mit der Behandlung dieser Stelle aus dem Brief an die Römer in zahlreichen anderen Werken Augustins zu einer Spätdatierung der Regel um das Jahr 397, vgl. ebd., 71.

8.3 Die regelmäßige Vergegenwärtigung der Regel als Anlaß zum Dank an Gott und zur Selbstkorrektur

Der zweite und letzte Abschnitt des achten Kapitels und damit der ganzen Regel ist der Vorschrift einer regelmäßigen Vergegenwärtigung des Inhalts der Regel gewidmet:¹¹³

Wie in einem Gewissenspiegel sollen sich die Mönche in der Regel betrachten. Diese den Inhalt der Regel zugleich autorisierende Aufforderung setzt voraus, daß ihr Inhalt unbedingt wahr und irrtumsfrei ist, sonst könnte er nicht Maß und Kriterium für ihre Gewissensprüfung sein. Dazu wird ihnen die Regel einmal wöchentlich, zumeist am Freitag, vorgelesen. Diese Praxis des allwöchentlichen Vortrags der Regel liegt also in der Notwendigkeit einer regelmäßigen Gewissenserforschung begründet.

Hat man bei dieser Gewissenserforschung bei sich selbst keinen Verstoß gegen die Vorschriften der Regel feststellen können, so soll man Gott, dem Geber alles Guten, für diese seine Gabe eines regelgerechten Lebens danken – auch diese Anweisung ist selbstverständlich ein Reflex der augustiniischen Gnadentheologie. Hat man bei sich selbst aber einen Mangel festgestellt, so bereue man den begangenen Fehler, nehme sich vor ihm für die Zukunft in Acht und bete, daß einem die Schuld erlassen und daß man – entsprechend der Bitte des Vaterunser (vgl. Mt 6,12f.) – nicht mehr in Versuchung geführt werde.

II Das Prinzip des klösterlichen Gemeinschaftslebens

Die Rekonstruktion des gedanklichen Aufbaus der Regel läßt ein Prinzip des klösterlichen Gemeinschaftslebens erkennen, zu dessen Verwirklichung letztlich alle Vorschriften und Anweisungen der Regel konzipiert sind:

Dieses alle einzelnen Vorschriften und konkreten Handlungs- und Verhaltensanweisungen der Regel bestimmende und motivierende (praktische) Prinzip wird – wie es der Stellung eines Prinzips entspricht – notwendigerweise bereits am *Anfang* der Regel, zu Beginn des ersten Kapitels,¹¹⁴ genannt mit dem Begriff der *Einheit*, die als praktisches Postulat gleichsam über und hinter allen Einzelbestimmungen der Regel steht. Damit ist aber das Prinzip des spezifisch *klösterlichen* Gemeinschaftslebens – nach der Augustinus-Regel – noch nicht hinreichend charakterisiert, da jedes (menschliche) Le-

¹¹³ Vgl. LAWLESS, Augustine (wie Anm. 1), 102, Z. 378-387: „Ut autem uos in hoc libello tamquam in speculo possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid neglegatis, semel in septimana uobis legatur. Et ubi uos inueneritis ea quae scripta sunt facientes, agite gratias domino bonorum omnium largitori. Ubi autem sibi quicumque uestrum uidet aliquid deesse, doleat de praeterito, caueat de futuro, orans ut ei debitum dimittatur et in temptationem non inducatur.“

¹¹⁴ Vgl. Kap. 1.1.

ben in einer Gemeinschaft schon eine Manifestation von *Einheit* ist, denn um möglichst *einheitlich* leben zu können, bedarf die Einzelheit jedes menschlichen Individuums einer *gemeinschaftlichen* Lebensform, sofern *Gemeinschaft* die Gestalt *geeinter* (menschlicher) Vielheit ist. Dieser jeder menschlichen Gemeinschaftsbildung zugrundeliegende Einheitsgedanke wird aber in der Regel zugleich radikalisiert und konkretisiert:

Das auf die menschliche Lebenspraxis bezogene Postulat der *Einheit* hat, da der Mensch als Geist- und Leibwesen oder besser als Geist *in* Leib existiert, notwendigerweise zwei Erscheinungsformen, eine *äußere* und eine *innere*. Diese beiden Erscheinungsformen sind nicht voneinander getrennt, sondern werden nach Art einer Mittel-Zweck-Relation miteinander verbunden:

Die *äußere* Einheit, die äußerlich vereinheitlichte Lebensweise der Glieder der klösterlichen Gemeinschaft, ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu dem Zweck ihrer *inneren* Einheit, nämlich ihrer gemeinsamen Ausrichtung und Hinordnung auf Gott, die die einheitliche Qualität ihres Verhältnisses zueinander („ein Herz und eine Seele“) allererst begründet. Dieser inneren Einheit aller mit allen innerhalb der Gemeinschaft, die ihre „vertikale“ Begründung in der einenden Wirkmacht Gottes konstitutiv einschließt und in der eine Erneuerung des Idealzustandes christlicher Gemeinschaft in der Jerusalemer Urgemeinde gesehen wird, dienen alle nachfolgenden Anweisungen, die gleichsam als Ausführungsbestimmungen dieses Prinzips des klösterlichen Gemeinschaftslebens zu verstehen sind.

Eine der wichtigsten „Ausführungsbestimmungen“ dieses praktischen Prinzips ist das Gebot des Verzichts auf Privateigentum und jedes private Verfügungsrecht über die Gegenstände des täglichen Bedarfs.¹¹⁵ Denn das Armutsgebot ist ein Erkennungszeichen des spezifisch klösterlichen Gemeinschaftslebens, sofern es mit der Einsicht radikal ernst macht, daß der Privatbesitz den selbstbezogenen Eigenwillen des Menschen als konstitutiv voraussetzt oder zumindest begünstigt und dadurch zur Entstehung ausschließender, begrenzender, vereinzelter und damit gemeinschafts- und einheitsgefährdender oder gar -zerstörender Relationen unter den Menschen führt. Das Klosterleben will – dies wird am Armutsgebot besonders deutlich – alle trennenden Unterschiede und Gegensätze zwischen den Menschen beseitigen,¹¹⁶ damit ihr Verhältnis zueinander von möglichst *einheitlicher* Qualität sein kann. Dieser Grundsatz findet selbst bei der Regelung des Gotteslobes Anwendung, das nicht zum Anlaß für Differenzen innerhalb der Mönchsgemeinde werden darf.¹¹⁷ Dabei unterscheidet die Regel sehr genau zwischen dem Sein der Mönche und ihrem Verhältnis zueinander: Denn sie intendiert keine Vereinheitlichung

¹¹⁵ Vgl. Kap. 1.2.

¹¹⁶ Vgl. Kap. 1.2.1.1 und 1.2.1.2.

¹¹⁷ Vgl. Kap. 2.

ihres Seins, keine nivellierende Aufhebung ihrer individuellen Persönlichkeitsprofile, vielmehr beziehen sich ihre Vorschriften vornehmlich auf ihr Verhalten zueinander und schreiben diesem eine einheitliche, einheitsstiftende Qualität vor.¹¹⁸

Eine weitere wichtige „Ausführungsbestimmung“ des genannten Prinzips ist die *gerechte* Behandlung aller – sei es bei der Zuteilung von Nahrung und Kleidung,¹¹⁹ sei es bei der Ausgabe von Büchern für die eigene geistliche Auferbauung¹²⁰ –, denn ein gerechtes Verhalten, das jedem das ihm jeweils auf Grund seiner individuellen Konstitution Zustehende auch zukommen läßt und *insofern* jeden gleich behandelt, besitzt selbst eine einheitliche Qualität.

Auch die von der Regel eindringlich hervorgehobene Verantwortungspflicht der Brüder füreinander in ihrem Verhalten nach außen, insbesondere zu den Frauen, und zueinander¹²¹ läßt sich im Lichte des leitenden Einheitsgedankens erst tief genug verstehen: Die Pflicht wechselseitiger Verantwortung der Brüder füreinander, die nicht mit mißtrauisch-argwöhnischer gegenseitiger Überwachung und Bspitzelung verwechselt werden darf,¹²² versucht Tendenzen zur Vereinzelung und Absonderung, die der Quell- und Entstehungsgrund für uneinheitliche oder gar aktiv entzweieude Verhaltensweisen sind, von Anfang an zu unterbinden.¹²³ Dem dient die monastische Form der „*lex socii*“ ebenso wie die „*correctio fraterna*“, deren Verfahrensprinzip darauf bedacht ist, die entzweieude Wirkung eines differenten Verhaltens – die wahrgenommene Sünde eines Mitbruders – möglichst rasch einzudämmen, sich auf die Gemeinschaft als ganze gar nicht erst auswirken zu lassen und den Träger dieses Verhaltens so schnell wie möglich aus seiner Vereinzelung zu befreien.¹²⁴ Die ebenfalls vergleichsweise ausführliche Warnung vor der Konkupiszenz erklärt sich aus der Bedeutung dessen, was sich in ihr zeigt und in Erscheinung tritt: Der selbstbezogene *Eigenwille* des Menschen, der die Gegenkraft zum Streben nach Einheit darstellt und der deshalb *vor* der erst im darauffolgenden (fünften) Kapitel beschriebenen (selbstlosen) *Liebe* (als der Kraft, die auf Einheit zielt) zur Sprache kommt, weil am Unterschied deutlicher erkannt wird.

¹¹⁸ Vgl. hierzu unsere Feststellung in Kap. 1.2: „Nicht eine gleichmacherische Vereinheitlichung des Seins der Glieder der Gemeinschaft ist die Absicht der monastischen Lebensform – nach der Regel des Augustinus –, sondern nur die einheitliche Qualität (der Liebe) ihres *Verhältnisses zueinander*.“

¹¹⁹ Vgl. Kap. 3.3.

¹²⁰ Vgl. Kap. 5.5.4.

¹²¹ Vgl. hierzu unsere Auslegung des vierten Kapitels der Regel in Kap. 4.

¹²² Die grundsätzliche Haltung gegenüber dem Mitbruder soll die des *Vertrauens* sein, vgl. Kap. 5.5.1.

¹²³ Vgl. hierzu auch den Hinweis auf den „Präventivcharakter“ vieler Anweisungen der Regel in Kap. 4.1.2.

¹²⁴ Vgl. Kap. 4.2 und 4.2.1.

Diese Kraft selbstloser, nicht das Ihre suchender, d.h. von selbstbezogenem Eigenwillen freier, Liebe steht im Zentrum des fünften Kapitels und begründet dessen Mittelpunktstellung innerhalb der ganzen Regel.¹²⁵ Sie ist jene Kraft, die allererst eine innerlich und äußerlich „ent-eignete“ Existenz ermöglicht:

Eine *äußerlich* „ent-eignete“ Existenz, sofern der Mönch auf jeden Privatbesitz und jedes private Verfügungsrecht selbst über das Lebensnotwendige freiwillig verzichtet. Eine *innerlich* „ent-eignete“ Existenz, sofern der Mönch sich im Gehorsam gegenüber den Oberen und damit letztlich gegenüber dem göttlichen Vater, den die Oberen in Stellvertretung repräsentieren, seiner willentlichen Selbstbestimmung und -verfügung freiwillig entäußert, um sich in allem vom göttlichen Willen bestimmen und leiten zu lassen. Nur von der Kraft der Liebe, die nicht das Ihre sucht und das Gemeinsame dem Eigenen voranstellt, weil sie – als eine *göttliche* Wirkweise – auf das Gemeinsame und Allgemeine und damit auf das Einheitliche gerichtet ist, kann und soll sich der Mönch seiner selbst – in dem genannten zweifachen Sinne – entäußern, „ent-eignen“ lassen. Eine solcherart „ent-eignete“, von Gottes Liebe erfüllte und bewegte monastische Existenz und damit auch eine Gemeinschaft, deren Lebensgesetz ichlose Liebe als ein Sein für die anderen ist¹²⁶, steht der Augustinus-Regel als Idealgestalt vor Augen. Damit aber will die Regel eine Vervollkommnung des alleine Bleibenden im und für den Menschen, sie ist mit der (wahren) Liebe auf das einzig Wesentliche ausgerichtet, das bleibt, während alles andere vergeht und deshalb letztlich nichtig und wertlos ist.¹²⁷

Von dem Grundsatz eines qualitativ einheitlichen Verbundenseins miteinander ist auch die Regelung des Umgangs mit entstandenen Entzweigungen zwischen den Brüdern bestimmt.¹²⁸ Die schnellstmögliche Tilgung der Kausalität des Bösen durch gegenseitiges Verzeihen und Vergeben der Schuld ist das wirksamste Mittel zur Wiederherstellung der Harmonie und des Einvernehmens, an dem alles gelegen ist: Daher ist auch der oft und schnell Zornmütige, der sich aber stets beeilt, um Verzeihung zu bitten, besser als der langsam und selten Zornige, dem es jedoch ebenso schwer fällt, seine Schuld einzugestehen und um Vergebung zu bitten.¹²⁹ Weil der Eigenwille – als die Gegenkraft der Liebe – die Quelle von Entzweigungen ist und damit der in allem beabsichtigten Einmütigkeit der Gemeinschaft diametral entgegenwirkt und -steht, wird in der Erziehung der Brüder auf Demut und Gehorsam gegenüber den Oberen ein besonderer Wert gelegt. Denn die Achtung der „auctoritas“ des Oberen ist eine Einübung in die Aufhebung des eigenen Willens vor Gott, der den Menschen in dem Maße führt und leitet, in dem er

¹²⁵ Vgl. Kap. 5.6.

¹²⁶ Vgl. Kap. 5.2.

¹²⁷ Vgl. Kap. 5.2, bes. Anm. 77.

¹²⁸ Vgl. Kap. 6.1 und 6.2.

¹²⁹ Vgl. Kap. 6.2.

seinen eigenen Willen aufgegeben und damit sich ihm überantwortet, „über-eignet“ hat.¹³⁰ Dieser Gehorsam soll „in Liebe“¹³¹, d.h. bereitwillig und gerne, aus Einsicht in seine Notwendigkeit, geleistet werden, wie auch umgekehrt der Obere den ihm untergebenen Brüdern nicht anmaßend und despotisch gegenübertreten, sondern selbst ein Vorbild an Gottesfurcht und selbstloser Liebe sein soll.¹³²

Ihren augustinischen Geist offenbart die Regel schließlich besonders eindrucksvoll am Ende, wenn sie Gott selbst als den Geber alles Guten auch um die *Gabe* eines regelgerechten Lebens bittet¹³³ und die Mönche zur Freiheit unter der Gnade auffordert,¹³⁴ deren Wirkmacht sich in ihrer bereitwilligen und gewissenhaften Befolgung der Regel, in ihrem Wandel als „Liebhaber der geistigen Schönheit“¹³⁵ manifestiert.

Einheitlich, d.h. durch die gnadenhaft gewährte Kraft göttlicher Liebe, miteinander verbunden und jeweils vom selbstbezogenen Eigenwillen befreit und insofern „ent-eignet“ zu sein, darin liegt jene *innere* Einheit, um deren willen auch die äußerliche Lebensweise der Mönche vereinheitlicht wird und in der sich die monastisch-gemeinschaftliche Lebensform – nach der Regel des hl. Augustinus – vollendet.

¹³⁰ Vgl. Kap. 6.3.

¹³¹ Vgl. Kap. 7.3.

¹³² Vgl. Kap. 7.3.

¹³³ Vgl. Kap. 8.1.

¹³⁴ Vgl. Kap. 8.2.

¹³⁵ D.h.: Als „Liebhaber“ Gottes selbst, vgl. Kap. 8.1, Anm. 111.