

EX FONTE

Journal of Ecumenical Studies in Liturgy

VOLUME 1 | 2022

Der liturgische Vorsteherdienst
im monastischen Kontext
Gleichzeitig ein Beitrag zum Verständnis des Abtsamtes

STEFAN GEIGER



exfonte.org

How to Cite

GEIGER, Stefan, Der liturgische Vorsteherdienst im monastischen Kontext. Gleichzeitig ein Beitrag zum Verständnis des Abtsamtes, in: *Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy* 1 (2022) 59–108.

DOI [10.25365/exf-2022-1-3](https://doi.org/10.25365/exf-2022-1-3)

Author

Stefan Geiger, born 1982 in Zams/Austria, Dr. theol., Benedictine monk of Schäftlarn Abbey (Germany), Pontificio Istituto Liturgico – Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Rome.

ORCID [0000-0003-4365-1789](https://orcid.org/0000-0003-4365-1789)

GND [1021395676](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:5:1-63864-p0011-9)

Abstract

The monastic liturgy of the *Regula Benedicti* was realized within two poles: the *Divine Office* and the *Eucharist*. The former grows out of the community itself and is constitutive of it, while the Eucharist is externally related to it. The understanding of the role of the abbot is not sacramental, but charismatic. The role of the abbot finds its value in a horizontal hierarchy, as first among equals. The liturgical-sacramental substratum realised in the *Divine Office* is that of baptism, which aims at the unity of liturgy and life in the sense of a “liturgical” *lex vivendi* or *form of life* in and from the liturgy.

Keywords

Monastery | Regula Benedicti | Liturgy of the Hours | Eucharist | Abbot | Ministry

Der liturgische Vorstedherdienst im monastischen Kontext

Gleichzeitig ein Beitrag zum Verständnis des Abtsamtes

Stefan GEIGER

1 *Der liturgische Vorsteher in den AES*

Die Ausführungen sollen mit einem kursorischen definitonischen Rahmen beginnen, der im Bezug steht zur erlebten Praxis, sei es in den Gemeinden, sei es in Ordensgemeinschaften: Es geht um die Frage, wer der Vorsteher der Tageszeitenliturgie sei? Die *Allgemeine Einführung in das Stundengebet* (AES) von 1971 definiert den „Normalfall“ relativ klar und regelt auch den Fall der Abwesenheit geweihter Amtsträger.

Wenn der Bischof den Vorsitz führt, vor allem in der Kathedrale, soll er unter zahlreicher und tätiger Teilnahme des Volkes von seinen Priestern und den Altardienern umgeben sein. In jeder Feier mit der Gemeinde soll in der Regel ein Priester oder Diakon den Vorsitz führen, und auch Altardiener sollen anwesend sein.¹

Ist kein Priester oder Diakon da, so ist der, welcher beim Stundengebet die Leitung hat, nur einer unter Gleichen. Er betritt weder den Altarraum, noch grüßt oder segnet er das Volk.²

Das bedeutet: In der Regel steht die Tagzeitenliturgie als „öffentliches Gebet der Kirche“ (SC 90) unter dem Vorsitz eines amtlichen Vertreters, d. h. eines geweihten Amtsträgers. In dieser Festlegung wird der liturgische Charakter der *Liturgia Horarum* unterstrichen, welche eben auch die Tagzeitenliturgie als *actio* der *ecclesia orans* sieht. Der schöne liturgietheo-

¹ AES 254 (DEL 1, 2507).

² AES 258 (DEL 1, 2511).

logische Eröffnungsparagraf des Abschnitts über die Tagzeitenliturgie in *Sacrosanctum Concilium* charakterisiert das Wesen ebenjenes Gebets als himmlischen Hymnus, den der Hohepriester Christus nun durch die Kirche fortsetzt:

sie lobt den Herrn ohne Unterlaß und tritt bei ihm für das Heil der ganzen Welt ein nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebetes.³

Diese hohepriesterliche Charakterisierung der Tagzeitenliturgie kennzeichnet nun auch den sichtbaren Vollzug unter dem Vorsitz eines geweihten Amtsträgers, vornehmlich des Bischofs.⁴ Ist dies nicht der Fall, leitet ein Laie die Tagzeitenliturgie als „nur einer unter Gleichen“. Umgekehrt bedeutet dies die Verschiedenheit bzw. die Differenz zwischen geweihten Amtspersonen und Laien.

Ein zweiter Blick betrifft die monastischen Gemeinschaften bzw. allgemein die Ordensleute:

Die Gemeinschaften der Kanoniker, Mönche, Nonnen und anderer Ordensleute, die auf Grund ihrer Regel oder Konstitutionen das Stundengebet in der allgemein gültigen oder einer besonderen Form ganz oder teilweise verrichten, stellen in besonderer Weise die betende Kirche dar. Sie stellen nämlich in vollerer Weise die Kirche dar, die unablässig wie aus einem Mund den Herrn lobt, und erfüllen so die Aufgabe, gerade durch ihr Gebet „am Aufbau und Wachstum des ganzen mystischen Leibes Christi und am Wohl der Teilkirchen mitzuwirken“. Das gilt vor allem von denen, die ein kontemplatives Leben führen.⁵

Die Ordensleute sind in gewisser Weise herausgehoben, „in vollerer Weise“ wird die Kirche dargestellt – und zwar die *ecclesia orans*, die betende Kirche. Das nämlich steht im Zusammenhang mit *Perfectae Caritatis* 9:

Vornehmste Aufgabe [*officium*] der Mönche ist der demütig-hohe Dienst [*servitium*] vor der göttlichen Majestät innerhalb des klösterli-

³ SC 83 (DEL 1, 83).

⁴ Interessanterweise wird diese bischöfliche Aufgabe nicht in LG 26 erwähnt, dort kommen Eucharistiefeier und Sakramentenspendung als vorzüglich liturgische Aufgaben des Bischofs zur Sprache.

⁵ AES 24 (DEL 1, 2277).

chen Bereichs, ob sie sich nun in Verborgenheit ganz der Gottesverehrung weihen oder nach ihrer Satzung eine apostolische oder caritative Arbeit übernommen haben.⁶

2 Die monastische Liturgie

Von diesen mehr allgemeinen Grundlagen ausgehend soll nun das eigentliche Thema in den Blick genommen werden, nämlich die monastische Liturgie, deren Stellenwert und vor allem deren Rollenverteilung im Hinblick auf den Abt. Der im Titel angedeutete „Vorsteher“ ist zunächst irreführend und dem deutschsprachigen liturgiewissenschaftlichen Usus geschuldet. Phänomenologisch betrachtet zeigt sich damit aber auch der Zusammenhang mit gegenwärtigen theologischen und folglich auch liturgiewissenschaftlichen Diskussionen um die Konzeption des Amtes, sei es liturgisch und/oder hierarchisch-juridisch, und damit das Spannungsfeld rund um das kontroverse Thema „Macht“.⁷

Zunächst zwei Vorbemerkungen:

1. Ich beschränke mich auf die *Regula Benedicti* (RB) als eine (!), wenn auch bedeutsame und einflussreiche Grundlage westlichen Mönchtums. Ich beschränke mich auf den ursprünglichen Kontext der RB, gleichwohl sehr skizzenhaft und fragmentarisch, denn die Rekonstruktion des Regeltextes ist nicht Aufgabe dieses Beitrags. Ebenso bleiben die weiteren Entwicklungen der Tagzeitenliturgie, die Reform durch das II. Vatikanum, die Gebetspraxis in den apostolischen Kongregationen und Orden und pastorale Fragen der erneuerten Tagzeitenliturgie ausgespart.⁸

⁶ DEL 1, 472.

⁷ Stellvertretend sei aus den jüngeren Publikationen herausgegriffen Gregor M. Hoff u. a. (Hgg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg* (QD 308), Freiburg i. Br. 2020; Stefan Böntert u. a. (Hgg.), *Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie*, Regensburg 2021.

⁸ Vgl. dazu die hervorragenden Studien von Olivier-Marie Sarr, „In omni tempore“ (PS 33,2). *La Liturgie des Heures et le temps: louange quotidienne et ouverture vers l'éternité* (StAns/ALit 32), St. Ottilien 2014; Arnaud Join-Lambert, *La liturgie des heures par tous le baptisés. L'expérience quotidienne du mystère pascal* (LiCo 23), Leuven 2009; Ders., *La réception plurielle de la réforme de la Liturgie des Heures de Vatican II à nos jours*, in: Eduardo López-Tello García

2. Ich möchte den Blick zurück als Blick nach vorne verstehen. Allerdings nicht anachronistisch! Die Ursprünge sind konstitutiv, aber nicht einfach als Blaupause. Nur dass es so war, heißt nicht, dass es heute so sein muss. Vielmehr geht es auch hier um Kontextualisierung und Aktualisierung.

Die RB ist im italienischen Raum des 6. Jahrhunderts situiert. Wichtig sind die südgallischen Einflüsse v. a. eines Cassian und der Rückgriff auf das östliche Mönchtum, v. a. des Pachomius im 3./4. Jh. und des von ihm ausgelösten bzw. gegründeten Koinobitentums (*koinobion*), d. h. eines eremitischen Lebens in Gemeinschaft (im Gegensatz zu den Anachoreten, den Einsiedlern). Vorbild der RB – so der Stand der Forschung (nach kontroversen Diskussionen)⁹ – ist die sogenannte *Regula Magistri* (RM), die Magisterregel, viel ausführlicher, enger und v. a. viel ethischer ausgerichtet. Etwa zwei Drittel übernimmt Benedikt von dieser Regel, setzt aber eigene Akzentuierungen insbesondere durch Streichungen. Bei Benedikt lässt sich in Bezug auf die Regel ein Modell der Aktualisierung und Kontextualisierung erkennen. Maßstab bleibt die Hl. Schrift, nicht die Überlieferung eines Regeltextes. Darin bleibt sich Benedikt auch selber treu, wenn er etwa für die Psalmenordnung anführt:

Wir machen ausdrücklich auf folgendes aufmerksam: Wenn jemand mit dieser Psalmenordnung nicht einverstanden ist, stelle er eine andere auf, die er für besser hält.¹⁰

Zwei Grundeinsichten seien vorweggenommen:

1. Die der Gemeinschaft eigene Klosterliturgie der RB ist das Stundenbetet, das Chorgebet der Mönche.

u. a. (Hgg.), *Carmina laudis. Risposta nel tempo all'eterno. La Liturgia delle Ore tra storia, teologia e celebrazione. Atti del X Congresso Internazionale di Liturgia*. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6–8 maggio 2015 (EO. Ricerche 1), Rom 2016, 73–94; Martin KLÖCKENER – Bruno BÜRKI (Hgg.), *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven / Liturgie des Heures. Expériences et perspectives oecuméniques*, Fribourg 2004.

⁹ Vgl. zur Diskussion Basilius STEIDLE (Hg.), *Regula Magistri Regula S. Benedicti*. *Studia Monastica* (StAns 44), Rom 1959 und ausführlicher Bernd JASPERT, *Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse (RBS.S 3)*, Hildesheim 1975.

¹⁰ RB 18,19.

2. Die Klostergemeinschaft der RB ist eine Laiengemeinschaft.

2.1 *Opus Dei: Chorgebet und Eucharistie*

Die eigentliche Klosterliturgie ist das Stundengebet, das nicht auf eine Mitwirkung von Klerikern angewiesen ist. Zur Eucharistiefeyer geht man außerhalb, in die Gemeindegkirche bzw. Gemeindefeyer.

Der Gottesdienst steht unmissverständlich im Mittelpunkt der Benediktusregel, ganze elf von insgesamt 73 Kapiteln der RB sind dem Offizium gewidmet. Das aber muss im Hinblick auf das Chorgebet und die Eucharistiefeyer differenziert werden. Das lateinische *missa* (*missae*) kommt zwar siebenmal in der RB vor,¹¹ ist jedoch mehrdeutig. Der Befund bei Josef A. Jungmann weist darauf hin, dass die ursprüngliche Bedeutung „Entlassung, Schluß“¹² auf den Zusammenhang von *missa* = *missio* = *dimissio* gründet, aber im lateinischen Sprachgebrauch bereits ab der Mitte des 5. Jh. *missa* oder die Pluralform *missae* als Terminus technicus für die Eucharistiefeyer geläufig war.¹³ Im Abschnitt über das *opus Dei* in der RB wird im 17. Kapitel *missae* viermal im ersteren, ursprünglichen Sinne für das Schlussgebet bzw. den Schlusssegen verwendet und bedeutet „auf keinen Fall ‚Meßfeyer‘“¹⁴. RB 35,14 weist die Küchendiener an Festtagen an, „usque ad missas sustineant“. Auch wenn hier eine Festtagseucharistie nahelegt, identifiziert Basilius Steidle die *missae* mit dem *versus*, „qui post cibum dicitur“ (RB 43,17) und verortet diese Stelle damit nicht im liturgischen, sondern im disziplinarischen Kontext.¹⁵ Die deutsche Über-

¹¹ RB 17,4.5.8.10; 35,14; 38,2; 43,17.

¹² Josef A. JUNGMAN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2, Wien 1962 [Nachdruck: Bonn 2003], 537.

¹³ Vgl. JUNGMAN, *Missarum Sollemnia* I, 230–233; DERS., Von der „Eucharistie“ zur „Messe“, in: *ZkTh* 89 (1967) 29–40; Hans B. MEYER, *Eucharistie*. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 40 f.

¹⁴ Angelus A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer*. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit (LQF 58), Münster 1973, 20.

¹⁵ Vgl. Basilius STEIDLE, „Missae“ in der Regel St. Benedikts, in: *BenM* 28 (1952) 456–461; DERS., *Usque ad missas sustinuit* (Reg. 35), in: *BenM* 29 (1953) 230–232; DERS., „Ante unam horam refectionis ...“. Versuch einer neuen Deutung von Kapitel 35, 12–14 der Regel St. Benedikts, in: DERS. (Hg.), *Commentationes in regulam S. Benedicti* (StAns 42), Rom 1957, 73–104. Häußling fasst den

setzung der *Salzburger Äbtekonferenz* (SÄK) übersetzt daher lapidar: „An Festtagen aber müssen sie bis zum Schluss warten“ (RB 35,14). Die Kommentierung dazu in einer Fußnote ist ohne weitere Ausführung ebenso lapidar: „Ad missas bezeichnet hier nicht die Schlussgebete des Gottesdienstes, sondern das Gebet nach der gemeinsamen Mahlzeit“¹⁶.

Die angeführten Stellen eignen sich also nicht für den Beleg einer Messfeier. Zwei weitere Stellen sind indes ungewisse Belege: RB 38 deutet eher auf die schon ausgeführte Bedeutung von Schlussgebet/-segens oder überhaupt den Segen hin, die andere Stelle, RB 60 aber verweist immerhin auf den engeren Kontext einer Messfeier.

Zur ersten Stelle in RB 38: Die Formulierung in RB 38,2¹⁷ hinsichtlich der *missae et communio*, die sich auf den Dienst des Tischlesers und seine Gebetsbitte an die Gemeinschaft eben „nach der Messe und der Kommunion“¹⁸ bezieht, ist nach Häußling ein Pleonasmus. Die damalige lateinische Sprache lässt „eine Unterordnung der beiden nebeneinanderstehenden Nominative zu, so daß man verstehen kann: *post missas communionis*, d. h. in der uns gewohnten Terminologie: *post postcommunem*, nach dem Schluß(-gebet) der Kommunionfeier“¹⁹. Die Verbindung zur Eucharistie (*post communionem*) kann aber ebenso auf eine Kommunionfeier hindeuten, nicht zwingend auf eine Messfeier.²⁰ Der Hinweis Häußlings ist,

Argumentationsgang Steidles zusammen: „In seiner [Steidles] subtilen Untersuchung schält er, gestützt auf Belege aus der übrigen monastischen Literatur, die *dies sollemnes* als die (relativ seltenen) Tage mit zwei Vollmahlzeiten heraus, an denen der Küchendiener die *missae*, das Ende der Mittagsmahlzeit, abzuwarten haben“ (HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier, 20).

¹⁶ Michaela PUZICHA, Kommentar zur Benediktusregel. Einf. v. Christian SCHÜTZ, i. Auftrag d. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ, St. Ottilien 2002, 333, Anm. 74. Für die Verwendung in RB 17 bezeichnet der Kommentar die *missae* als einen „liturgischer Abschluss“ (ebd., 215).

¹⁷ „Qui ingrediens post missas et communionem petat ab omnibus pro se orari“ (RB 38,2).

¹⁸ RB 38,2: „Qui ingrediens post missas et communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab ipso Deus spiritum elationis. / Wer den Dienst [des Tischlesers] antritt, erbitte nach der Messe und der Kommunion das Gebet aller, damit Gott den Geist der Überheblichkeit von ihm fernhalte.“

¹⁹ HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier, 20.

²⁰ Martin Klöckener macht darauf aufmerksam, dass die frühchristliche Praxis, die Eucharistie am Sonntag mit nach Hause zum Verzehr unter der Woche zu nehmen, auch in der RM und RB durchscheint. Vgl. Martin KLÖCKENER, Liturgie

aufgrund seiner gesamten Argumentation zur Messhäufigkeit, plausibel: „Auch hier braucht *missae* nicht Meßfeier zu bedeuten, auch wenn diese Stelle eine Eucharistie bezeugt, sei es als ganze Meßfeier, sei es nur als Kommunionfeier.“²¹

Die zweite Stelle, in welcher von einer Eucharistie als Messfeier ausgegangen werden kann, ist RB 60,4, die vom Eintritt eines Priesters und von der Rangordnung, d. h. vom ihm zustehenden Platz handelt. Da zum priesterlichen Dienst – außerhalb und als Mönchspriester innerhalb der Gemeinschaft – die Zelebration der Eucharistie gehört, kann in diesem Kapitel das *missae* wohl als Messfeier interpretiert werden.

Concedatur ei tamen post abbate stare et benedicere aut missas tenere, si tamen iusserit ei abbas.

Man gestatte ihm allerdings, seinen Platz gleich nach dem Abt zu haben, den Segen zu sprechen und den Gottesdienst zu halten, aber nur, wenn der Abt ihn beauftragt.²²

Diese Stellen eröffnen eine gewisse Verschiedenheit im *opus Dei* des benediktinischen *coenobiums*. Psalmenoffizium und Eucharistiefeier haben zwei verschiedene Subjekte, „jenes allein die Klostersgemeinschaft, diese noch ein Element, das zur Mönchsgemeinschaft von außen hinzukommen muß“²³. Gleichzeitig wird aber durch die Angaben des einen Offiziums eine gewisse Rangordnung erkennbar: „die Elemente der Teilnahme an der Eucharistiefeier sind vor denen des monastischen Stundengebets genannt.“²⁴ Dies zeigt sich etwa deutlich in RB 63,4, wo es um die Rangordnung geht, welche in der *Paxprozession* zum Ausdruck kommt. Die Rangordnung ergibt sich aufgrund der Festlegung des Abtes oder aber natürlicherweise gemäß dem Alter des Klostereintritts. Entscheidend an dieser Stelle ist

in der Alten Kirche des Westens, in: Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 201–269, hier: 230; vgl. auch Alfons FÜRST, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008, 42 f.

²¹ HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier, 21.

²² RB 60,4.

²³ HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier, 24.

²⁴ Ebd.

aber die – nach Häußling einzige Form der wahrnehmbaren – *participatio actuosa* an der Eucharistiefeier, in der Verwiesenheit der *pax* auf die *communio*.²⁵ Der einzelne Mönch tritt sowohl zum Friedensgruß als auch zur Kommunion vor den Abt und vollzieht so seine aktive Teilnahme in der Eucharistiefeier, welche dem (aktiven) Psalmenvortrag beim Offizium entspricht. Die auch anderweitig bezeugte Verbindung von Eucharistiefeier und feierlicher *Paxprozession*²⁶ erweist sich so „durch ihren [der Regelstelle RB 63,4] Kontext als wichtigste Aussage Benedikts über die Eucharistie in seinem Kloster“²⁷, denn nur hier werden Offizium und Eucharistie nebeneinander aufgeführt und auch im Sinne einer *participatio* geordnet.

Ergo secundum ordines quos constituerit vel quos habuerint ipsi fratres sic accedant ad pacem, ad communionem, ad psalmum imponendum, in choro standum.

Entsprechend der Rangordnung also, die er festlegt oder die ihnen von selber zukommt, sollen die Brüder zum Friedenskuss und zur Kommunion gehen, einen Psalm vortragen und im Chor stehen.²⁸

Was aber die konkrete liturgische Praxis der beiden Elemente Eucharistie und Offizium betrifft, ist die RB eher in einer Übergangssituation situiert, was besonders durch das Vorhandensein eines Altars als „integrierender Bestandteil des Monasteriums“²⁹ deutlich wird. So wird etwa bei der Ablegung der Profess der Altar im Oratorium selbstverständlich vorausgesetzt.

Bei der Aufnahme verspreche er im Oratorium in Gegenwart aller Beständigkeit, klösterlichen Lebenswandel und Gehorsam, vor Gott und seinen Heiligen. Sollte er einmal anders handeln, so muss er wissen, dass er von dem verworfen wird, den er nicht ernstnimmt. Über sein Versprechen verfasse er eine Urkunde auf den Namen der Heiligen, deren Reliquien dort sind, und des anwesenden Abtes. [...] Der Novize

²⁵ Vgl. ebd., 22–25.

²⁶ Vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, 401.

²⁷ HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, 23.

²⁸ RB 63,4.

²⁹ HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, 24.

setze sein Zeichen darunter und lege die Urkunde mit eigener Hand auf den Altar [*super altare*].³⁰

[Im Falle des Austritts] Seine Urkunde aber, die der Abt vom Altar [*desuper altare*] genommen hat, soll er nicht zurückbekommen, sondern sie werde im Kloster zurückbehalten.³¹

Der Altar ist als Träger der in ihm eingelassenen Reliquien Gottes Gegenwart im Oratorium des Klosters. Folgt daraus aber schon, dass dieser Altar für die klösterliche Eucharistiefeier bestimmt ist und man daraus wiederum auf eine regelmäßige Eucharistiefeier im Kloster schließen kann? Ein klarer Schluss lässt sich aus der RB nicht ableiten, auf jeden Fall aber muss angenommen werden, dass das in der RB erwähnte Objekt „Altar“ konkret und nicht symbolisch gemeint ist. Darauf verweist etwa RB 62,5–6 in Bezug auf den Priester: „Er nimmt stets den Platz ein, der seinem Eintritt ins Kloster entspricht, außer beim Dienst am Altar [*praeter officium altaris*]“. Aber auch hier wird deutlich, dass das *officium altaris* von außen an die Klostersgemeinschaft herantritt. In diesem Sinne kann auch die Aufnahme von Priestern (RB 60) gelesen werden, welche sich bei der Aufgabenzuteilung zwar an die übliche Rangordnung des Klostereintritts halten müssen, jedoch eine herausgehobene Stellung in Bezug zu ihrer Weihe genießen (RB 60,4).

Die *Regula Magistri* (RM), das Vorbild der RB, füllt gewissermaßen die fehlenden Bestimmungen zur Meßfeier.³² An neun Stellen bedeutet *missae* Messfeier, aber auch den Ort dieser Messfeier. *Missae ecclesiae* im Sinne der *missa in ecclesia* meint die Messe in der Gemeindegemeinde (RM 45,15/53,64; 57,25). Nur zur Abtsweihe findet die Eucharistie im Kloster statt (RM 93,7). Der Ort der Eucharistie ist nach der RM noch deutlich extern lokalisiert. Die Mönche nehmen an der sonntäglichen Gemeindemesse außerhalb des Klosters teil,³³ „verstanden sich insofern als Teil der gesamt-

³⁰ RB 58,17–20.

³¹ RB 58,29.

³² Vgl. HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier, 26–28.

³³ Vgl. Robert TAFT, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Washington/DC 1984, 70.

kirchlichen Gemeinschaft“³⁴. Indes sieht die RB schon eigene Priester vor, die das Vorrecht zum *officium altaris* haben. Beiden Regeln gemeinsam ist, dass die Eucharistie nur nebenbei benannt wird. ‚Nebenbei‘ aber heißt, „daß die Eucharistie [...] eine Selbstverständlichkeit ist“³⁵, was wiederum bedeutet, dass Eucharistie nicht etwas ist, das nur dem Mönchtum zukommt. Trotz dieser Selbstverständlichkeit verbinden sich Horenoffizium und Eucharistiefeier „nicht zu einer Klosterliturgie. Die Eucharistie kommt gleichsam von außen ins Kloster, während das monastische Choroffizium der liturgischen Autonomie der klösterlichen Ekklesia entwächst.“³⁶ Die Eucharistie aber genießt einen Vorrang, wenn sie auch nicht konstitutiv für das innere monastische Offizium ist. Dazu ist auch der Hinweis Häußlings in Bezug auf die oben schon erwähnte Professurkunde auf dem Altar bedeutsam:

Ohne Meßfeier ist die Ordination eines neuen Mönchs [RM 93,7.56], und das, obwohl der Altar im Ritus eine bedeutsame Rolle spielt, wird er doch – allerdings zusammen mit dem Oratorium als ganzem – als „Sakrament“ der Gegenwart Gottes vorgestellt.³⁷

Dies zeigt wiederum die selbstverständliche Verwiesenheit monastischer Lebensform – und damit eben auch die Verpflichtung zum *opus Dei* im Horenoffizium – auf die eucharistische Feier, die gleichzeitig autonom als von außen zukommend, aber doch innen immer schon vorausgesetzt und präsent erscheint.

2.2 *Laiengemeinschaft als feierndes Subjekt*

Das Vorbild der RB, die Klostersgemeinschaft der RM ist eine Laiengemeinschaft. Deshalb ist die Rolle des Bischofs bei der Abtsweihe wohl derart herausgehoben. Damit soll schon ein erstes Verständnis des Abtsamtes formuliert werden: Der Abt ist Abt aufgrund seiner charismatischen Be-

³⁴ Arnold ANGENENDT, Liturgie im Frühmittelalter, in: Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Ritueller Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 273–292, hier: 275.

³⁵ HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier, 30.

³⁶ Ebd., 31.

³⁷ Ebd., 28.

fähigung,³⁸ nämlich durch die Nachahmung des Lehrers Christus das gesamte Leben als Unterweisung zu vermitteln. Das geht über eine bloße Wissensvermittlung hinaus auf das Charisma einer „lehrhaften“ Existenz. Der Abt unterweist durch sein Leben, das sich wiederum in der Nachahmung Christi gegründet weiß:

Ahme den gütigen Lehrer der Apostel nach, an dessen Stelle du durch deine Unterweisung im Kloster handelst; denn er selbst hat euch zu Hirten und Lehrern der Zucht eingesetzt.³⁹

Das frühe ägyptische Wüstenmönchtum eines Pachomius ist eine Laienbewegung, welche sich oft als Flucht vor der Weihe gebildet hat und sich damit bewusst als Gemeinschaft von Laien realisiert, während durch Priester „Streit und Eifersüchteleien und Zwietracht“⁴⁰ entstehen. Das gilt ebenso für die Mönchsväter, sie „wollen bewusst Laien bleiben und verzichten aus Demut auf die Priesterweihe.“⁴¹ So betont etwa auch Cassian, dass das Streben nach dem Priestertum die Demut gefährde:

Zuweilen aber flößt diese Leidenschaft [Ehrsucht] dem Mönche das Verlangen nach der geistlichen Würde und den Wunsch nach der Priesterweihe oder dem Diakonate ein. Wenn er es sogar gegen seinen Willen erhalten hat, so entwirft er ein solches Bild von der Heiligkeit und Strenge, womit er dieses Amt ausüben will, daß er auch den übrigen Priestern Beispiele der Heiligkeit geben könne. Dann glaubt er Viele nicht durch das Vorbild seines Wandels, sondern auch durch seine Lehre und Predigt zu gewinnen. Er läßt sich, wenn er in der Einöde oder Zelle weilt, im Geiste und in der Vorstellung die Wohnungen verschiedener Brüder und verschiedener Klöster besuchen und die Bekehrung gar vieler Leute durch seine eingebildeten Ermahnungsreden erwirken.⁴²

Es ist eine von Alters her bis jetzt bestehende Ansicht der Väter, [...] daß der Mönch Weiber und Bischöfe durchaus fliehen müsse. Denn weder die Einen noch die Andern lassen Den, welchen sie in den Kreis ihrer Freundschaft gezogen haben, ferner der Ruhe der Zelle sich hingeben,

³⁸ Vgl. RM 14,12–15; 83,12.

³⁹ RM 14,13 f.

⁴⁰ ATHANASIUS, Vita Pach. 9 (BKV 31, 822 f.; MERTEL).

⁴¹ PUZICHA, Kommentar zur Benediktusregel, 522.

⁴² CASSIAN, Inst. 11,14 (BKV 59, 235; ABT).

noch gestatten sie ihnen, durch die Betrachtung heiliger Dinge auf die göttliche Lehre den Blick eines ganz reinen Auges zu richten.⁴³

In der RB und damit im Kloster des hl. Benedikt gibt es zwar Priester, diese aber sind – analog zur Feier der Eucharistie – eher selbstverständlich in der klösterlichen Gemeinschaft vorgesehen. Allerdings wird die Aufgabe funktional, als notwendiger Dienst an der Gemeinschaft verstanden, weniger verbunden mit einer amtlichen Würde.

Damit lässt sich ein erstes liturgisches Zwischenfazit festhalten: Die Klosterliturgie vollzieht sich innerhalb der beiden Pole des *Horenoffiziums* und der *Eucharistiefeier*, wobei eine Priorität der Eucharistie erkennbar ist. Der Träger dieser zweipoligen Klosterliturgie ist die Mönchsgemeinschaft als *Laiengemeinschaft*. Von daher ergeben sich die verschiedenen Subjekte der zweipoligen Klosterliturgie: das *Horenoffizium* ist Liturgie der (Laien-)Gemeinschaft, es wächst aus der liturgischen Autonomie der Gemeinschaft und konstituiert diese gewissermaßen als „ecclesia/koinobion orans“.⁴⁴ Der zweite, aber primäre Pol der Eucharistiefeier benötigt hingegen ein von außen der Gemeinschaft hinzukommendes Element, nämlich den Priester. Wenn auch die Eucharistie im Kloster selbstverständlich und primär ist, so wächst sie nicht aus der Autonomie der (Laien-)Gemeinschaft. Die Klostersgemeinschaft der RB (und auch der RM) versteht sich „nicht ursprünglich als FeiERGEMEINDE einer Eucharistie in ihrem eigenen Kreis, ja sie sieht eine besonders am Sakrament ausgerichtete Frömmigkeit nicht als konstitutiv für das Mönchtum an“⁴⁵. Das aber bedeutet umgekehrt, dass dem Horenoffizium bzw. in nachvatikanischer Terminologie der Tagzeitenliturgie, welche aus einer Laiengemeinschaft erwächst und diese gleichzeitig konstituiert, ein eigenständiger liturgischer und auch theologischer Wert zugesprochen werden kann. Das betrifft hauptsächlich das Subjekt, also den Träger dieser Liturgie, nämlich die Laiengemeinschaft. Dass diese aber durchaus sakramental konstituiert ist, soll im

⁴³ CASSIAN, Inst. 11,17 (BKV 59, 237 f.; ABT).

⁴⁴ Vgl. RB 43,3: „Ergo nihil operi Dei praeponatur“.

⁴⁵ HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier, 31. An Häußlings Fazit wäre anzufragen, ob seine Wortwahl der „Frömmigkeit“ in Bezug auf das eucharistische Sakrament nicht eine für das 5./6. Jh. eher unzutreffende Verbindung zu einer erst in der Neuzeit aufkommenden Eucharistiefrömmigkeit evoziert.

folgenden Schritt entfaltet werden, wo das Selbstverständnis der Kloster-gemeinschaft als Erfüllung der Taufe aufgezeigt werden soll.

3 *Das Selbstverständnis der klösterlichen Gemeinschaft*

Die klösterliche Gemeinschaft als Laiengemeinschaft hat ihren persona-len Fokalisationspunkt in der Person des Abtes, der sich nicht durch eine sakramentale Weihe auszeichnet, sondern durch seine charismatische Eignung. Als Vorsteher der Gemeinschaft ist er zugleich und zuerst auch Vorsteher der Klosterliturgie, nämlich des der Klostergemeinschaft auto-nomen Offiziums. Für das vorliegende Thema ist deshalb diese Vorste-herfunktion von Bedeutung. Um die Rolle des Abtes zu verstehen, muss man sich zunächst das Selbstverständnis der klösterlichen Gemeinschaft vor Augen halten und kann dann von dieser ausgehend auf das Selbstver-ständnis des Abtes zurückgreifen.

Zusammenfassend und vorausschauend vier Selbstverständnisse:

1. Die klösterliche Gemeinschaft versteht ihre Lebensform als Weg zur Erfüllung der Taufe.
2. Dieser Weg geschieht in der konkreten Nachfolge und Nachah-mung Christi; allerdings vermittelt und „symbolisiert“ durch geistli-che Väter bzw. Lehrer.
3. Die klösterliche Gemeinschaft ist geprägt durch eine horizontale Beziehung (Meister-Schüler), darin verwirklicht sich „symbolisch-ikonisch“ die vertikale Beziehung (Christus-Mönch).
4. Damit lässt sich die klösterliche Gemeinschaft als *liturgische Ge-meinschaft* verstehen. Das Fundament ist das *opus Dei*, die vertika-le Dimension der Beziehung, die sich aber horizontal ausdrückt: in der konkreten Gemeinschaft mit der konkreten Rangordnung, der konkreten (Gottesdienst-)Form und folglich auch der Lebensform (vgl. Selbstverständnis 1).

3.1 *Tauftheologie und Christozentrik der RB*

Schon bei Pachomius ist das Mönchtum die Erfüllung der Taufe, so wie in den judenchristlich-syrischen Gemeinschaften in atl. Anlehnung der

Bundesgedanke betont wird. Es handelt sich nämlich um eine *Gemeinschaft* von Brüdern, nicht um eine Ansammlung von Individuen um einen charismatischen Mönch.⁴⁶ Dieses Selbstverständnis hat auch Auswirkung auf die Rolle des Abtes: Der Abt behütet und fördert ein Leben in Gemeinschaft. Die Tauftheologie ist auf ein gelingendes Gemeinschaftsleben unter dem „Lehrer Christus“ angewiesen.⁴⁷

Armand Veilleux geht in seinen Studien davon aus, dass Athanasius in seiner Biografie über das Leben des Antonius (360) aus dem Osten die eremitische Tradition übernommen hat und deshalb auch im Westen das koino-bitische Leben zuerst eremitisch geprägt war. Sichtbar wird das in den Gemeinschaften auf dem römischen Aventin, wo römische Frauen und Patrizier eine asketische Lebensform der „Wüste“ praktizierten oder aber den eher schlecht organisierten und unstabilen Mönchsgemeinschaften Galliens, welche in ihrer eremitischen Ausrichtung an die östliche Praxis der Wüstenmönche erinnern.⁴⁸ Alles ändert sich schließlich mit Johannes Cassian (4./5. Jh.), der das gallische Mönchtum neu aufbauen und reformieren will.⁴⁹ Das *coenobium* wird als eine Schule bzw. als Form der Ausbildung verstanden, die Idee der städtischen spirituellen Schule wird folglich in die „Wüste“ verlegt. In das Kloster zu gehen bedeutet, in die Wüste zu gehen, nämlich in eine Schule für ein Leben näher zu Gott hin. Gemeinschaft hat ihren Grund in der Ausbildung, in der Schule. Das führt zu einer „Institutionalisierung der charismatischen Rolle des geistlichen Vaters“⁵⁰, des monastischen Vorstehers, welche die horizontale *persönliche* Beziehung gefährdet.

When a communitarian dimension is added to spiritual fatherhood, its very nature is imperilled. One runs the risk of externalizing the relationships of master and disciple, transposing them onto the social plane and thus emptying them of their personal substance.⁵¹

⁴⁶ Vgl. Armand VEILLEUX, The Abbatial Office in Cenobitic Life, in: *MonS* 6 (1968) 3–45, hier: 12.

⁴⁷ S. unten 4.3.

⁴⁸ Vgl. ebd., 18–19.

⁴⁹ Vgl. ebd., 20–24.

⁵⁰ Ebd., 23.

⁵¹ Ebd., 23. Zitat aus Adalbert DE VOGÜÉ, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de Saint Benoît* (TET), Paris 1961, 159.

Cassian baut in seinem Rollenverständnis des Abtes auf Tradition sowie auf Uniformität, ausgedrückt in einer wie immer gearteten „apostolischen Tradition“, welche auf das Kloster übertragen wird, die dann ebenso wie die Kirche ihr Dogma und ihre Hierarchie hat, sichtbar im Abt als Nachfolger der ersten Wüstenväter, analog zur apostolischen Sukzession des Bischofs.⁵²

Die *Regula Magistri* nimmt diese Tradition des Abt-Bischofs auf.⁵³ Der Lehrer ist nun im Rollenverständnis dem Bischof gleichgesetzt, was sich auch auf die Beziehung auswirkt: Diese ist ungleich im Sinne einer Lehrer-Schüler- bzw. Untergebenen-Oberen-Beziehung. Grundlage dafür ist die paulinische Vorlage der Einsetzung von Propheten, Aposteln und Lehrern (vgl. Eph 4,11), auf die noch zurückzukommen sein wird.⁵⁴

Die *Regula Benedicti* betont dahingegen mehr die *horizontale Dimension*, wenn Benedikt zwar in der westlichen Tradition Cassians verbleibt, aber durch Streichung die Übertreibungen und konzeptionellen Darlegungen der RM vermeidet. Implizit jedoch ist diese „amtlich-bischöfliche“ Auffassung auch in der RB übernommen und wird damit prägend für das westliche Mönchtum. Das Fazit Veilleux:

The theses of the Master did not find any new theorist, at least not until the twentieth century, but they quickly reappeared in practice, and particularly in liturgical practice. The abbot, once considered more or less a bishop, began to assume his insignia and liturgical functions. The abbatial blessing gradually became an imitation of episcopal consecration, with the consecratory formula omitted. The end result was that the abbot became, to use an expression à la Bouyer, „a sort of bishop, minus the Holy Spirit, but with all a bishop’s functional paraphernalia”.⁵⁵

An dieser Schwelle zum liturgischen Amts-Verständnis des Abtes sollen nun die beiden letzten oben genannten Selbstverständnisse vertieft werden, um die Rolle des Abtes in der RB zu analysieren.

⁵² Vgl. Adalbert DE VOGÜÉ, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*, in: *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique* (Théologie 49), Ligugé 1961, 213–240, hier: 236–238.

⁵³ Vgl. VEILLEUX, *The Abbatial Office in Cenobitic Life*, 24–26.

⁵⁴ S. unten 3.3, Nr. 2.

⁵⁵ Ebd., 29, mit Zitat aus Louis BOUYER, *Retour aux sources et archéologisme*, in: *Le message des moines à notre temps* [FS Alexis BOUYER], Paris 1958, 171.

3.2 *Der Abt*

Die RB stellt hohe Anforderungen an den Abt, hebt aber mit einer grundsätzlichen Persönlichkeitsbeschreibung des Abtes an. Abt sein ist nicht einfach nur eine Stellenbeschreibung. Abt sein ist ein Lebensprogramm, in dem ein dynamischer, nämlich – in einer zeitgemäßeren Diktion – existentieller Aspekt aufscheint. Das ganze Leben, die ganze Existenz definiert und realisiert in gewisser Weise das Rollenverständnis. Mehr als eine statische Definition oder einmalige Pflichtübernahme realisiert sich dynamisch das Abt-Sein im Leben nach dem in der RB gegebenen Selbstverständnis. Die einführenden Verse des 2. Kapitels der RB sind entscheidend:

Der Abt, der würdig ist, einem Kloster vorzustehen, muss immer bedenken, wie man ihn anredet, und er verwirkliche durch sein Tun, was diese Anrede für einen Oberen bedeutet. Der Glaube sagt ja: Er vertritt im Kloster die Stelle Christi [*Christi enim agere vices in monasterio creditur*]; wird er doch mit dessen Namen angeredet nach dem Wort des Apostels (Röm 8,15): „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ Deshalb darf der Abt nur lehren und bestimmen, was der Weisung des Herrn entspricht.⁵⁶

Ein erster wichtiger Aspekt ist der Gedanke der Stellvertretung. Die RB spricht von *vices* in Bezug auf das Handeln, nicht von *in persona Christi*: „*Christi enim agere vices in monasterio creditur*“ (RB 2,2). Auch im Abt drückt sich die Christozentrik der RB aus.⁵⁷ Diese Stellvertretung wird nun genauer spezifiziert. Der Verweis von RB 2,3 auf Röm 8,15 zielt auf die *paternitas Christi*, Christus als Vater: der Abt spiegelt seine Christusbeziehung wider, nämlich die des Meisters (Christus) und des Schülers, die wiederum in der Vater-Sohn-Beziehung Christi gründet. Darin ist auch die Idee des geistlichen Lehrers bzw. Vaters fundiert: Er hat bereits in seinem Leben die Christusbeziehung umgesetzt und kann sie deshalb vermitteln.

⁵⁶ RB 2,1–4.

⁵⁷ Vgl. dazu Michaela PUZICHA, Zur christozentrischen Grundlegung der Benediktusregel, in: Maciej BIELAWSKI – Daniel HOMBERGEN (Hgg.), *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio „Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano“ per il 50° anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’Anselmo Roma, 28 maggio–1° giugno 2002, Rom 2004, 701–720.*

Das ist nicht statisch, sondern dauert fort, es ist vielmehr existentiell und dynamisch: Die Christusbeziehung wird im ganzen Leben umgesetzt. Der Abt handelt *wie* Christus, was mehr ist als ein bloßes „Handeln an Christi Statt“.

Diese Christus-Beziehung im Sinne einer Lehrer-Schüler-Beziehung ist Spiegelbild der Beziehung Christi zu seinem Vater, wobei die monastische Deutung in Christus den Vater gesehen hat. Vater aber – darauf hat Joseph Ratzinger verwiesen – ist ein „reiner Beziehungsbegriff. Nur im Hin-sein zu dem anderen ist er Vater, im In-sein seiner selbst ist er einfach Gott“⁵⁸. In christologisch-trinitarischer Hinsicht zielt diese Beziehung deshalb auf die *Einheit*, was besonders für den Abtsdienst gilt, der in Anlehnung an Joh 17,21–23 Dienst an der Einheit ist. Das betonen ebenso Cyprian und Ignatius: *vices* ist ein Dienst an der Versöhnung und Vergebung, also an der Einheit und zur Förderung des Friedens (*pax*). Dieser Aspekt wird deutlich in der vordergründig eigentümlichen Weisung, das Gebet des Herrn laut zu sprechen.⁵⁹

Die Feier von Laudes und Vesper gehen niemals zu Ende, ohne dass am Schluss der Obere das Gebet des Herrn von Anfang an so spricht, dass alle es hören können; denn immer wieder gibt es Ärgernisse, die wie Dornen verletzen. Wenn die Brüder beten und sprechen: (Mt 6,12) „Vergib uns, wie auch wir vergeben“, sind sie durch dieses Wort gebunden und reinigen sich von solchen Fehlern. Bei den anderen Gebetszeiten wird nur der Schluss dieses Gebetes laut gesprochen, so dass alle antworten: (Mt 6,13) „Sondern erlöse uns von dem Bösen.“⁶⁰

Hinter dieser Weisung aber steht der Gedanke der Einheit mit Blick auf Christus. „Das Vaterunser verstehen heißt, die ganze Schrift verstehen, und dem Vaterunser gemäß leben heißt, dem Evangelium entsprechend

⁵⁸ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, in: Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge, hg. v. Gerhard L. MÜLLER (JRGS 4), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 29–322, hier: 175.

⁵⁹ Diese Weisung steht gewissermaßen gegen AES 196 (DEL 1, 2448): „Das Vaterunser wird von allen gemeinsam gesprochen. Eine kurze Überleitung kann vorangehen.“

⁶⁰ RB 13,12–14.

leben.⁶¹ Besonders wird diese Evangeliumsgemäßheit in der *Vergebungsbite* deutlich, die bei Benedikt nun in den Laudes und der Vesper laut gesprochen wird, während sie bis dahin als Arkandisziplin galt und deshalb still gebetet wurde.⁶² Benedikt geht es um Vergebung und Versöhnung in der Gemeinschaft, die täglich gehört und verkündet werden muss. „Wegen seiner Bedeutung wird das Sprechen des Gebetes dem Oberen in seinem Dienst als *vices Christi* für die Einheit der Gemeinschaft zugewiesen.“⁶³

3.3 Stellvertretung – Der Abt als *vices Christi*

Sind im vorigen Abschnitt mehr die Effekte betrachtet worden, auf die das Handeln des Abtes abhebt, soll nun grundsätzlich gefragt werden, wie diese Stellvertretung zu verstehen sei. Ist sie etwa schon „sakramental“? Darin wird wiederum der liturgische Aspekt im Selbstverständnis des Abtes berührt. Aber wieder Vorsicht vor Anachronismus! Die Bedeutung der Stellvertretung im monastischen Kontext soll unter zwei Aspekten reflektiert werden: Stellvertretung wird verstanden als *symbolisch* und als *ethisch*.

1. *Symbolisch*: Das monastische Verständnis der Stellvertretung hebt, sowohl in der griechischen (*eikon*) als auch in der lateinischen (*vicarius*) Terminologie auf die Christusrepräsentation im Sinne einer symbolischen Transparenz der Lebenswirklichkeit des Repräsentanten – des Abtes – mit der Wirklichkeit Christi ab. Die volle Transparenz dieser beiden Wirklichkeiten führt zu einem totalen Christusbezug, der nicht bei der Figur des Abtes aufhört, also nicht bei der Person stehenbleibt (im Sinne dessen, dass er sakramental geweiht, ontologisch verändert etc. ist), sondern eben Christus durchscheinen lässt und ihn durch sein Leben „symbolisiert“. Im Abt können die Mönchsväter Christus insofern erkennen, als ihre Theologie des Bildes und des Mysteriums, d. h.

⁶¹ PUZICHA, Kommentar zur Benediktusregel, 206.

⁶² Vgl. etwa AMBROSIIUS, Cain et Ab. I, 37: „Cave ne incaute Symboli vel Dominicæ orationis divulges mysteria“ (PL 14, 335A). Den lauten Vortrag des Herrengebetes ordnet die Synode von Girona von 517 im can. 10 an: „Ita nobis placuit, ut omnibus diebus post matutinos et uespera oratio Dominica a sacerdote profertur“ (MHS.C 4, 289, Z. 88–91; MARTÍNEZ DÍEZ – RODRÍGUEZ).

⁶³ PUZICHA, Kommentar zur Benediktusregel, 207.

des Symbols, noch sehr realistisch ist. Damit ist es für die Mönchsväter nicht notwendig, einen amtlichen oder institutionellen Begriff der Sakramentalität des Priesters oder des Bischofs zu bemühen, weil dies bereits im Verständnis des Bildes und des Symbols enthalten ist. *Derjenige, der wirkt, ist Christus*. Das kann schon eine erste Anfrage an die heutige Diskussion um das Amt sein: Wenn das Verständnis gewissermaßen beim Amt stehen bleibt, muss man Bezeichnungen finden, die diese Wirklichkeit garantieren. Das aber zeugt in gewissem Maße vom Verlust einer symbolisch bildhaften Repräsentation, die über einen bloßen Verweischarakter eines Symbols hinausgeht.

Ein grundlegendes Zeugnis findet sich bei Dorotheus von Gaza (6. Jh.), der dieses symbolisch-ikonische Verständnis in seinen *Doctrinae diversae* 16 ausführt (mit Kap. 17 ist zudem eine Synthese der patristischen monastischen Liturgietheologie gegeben). Dorotheus geht von der Schöpfung des Menschen als *imago Dei* aus, das eben auf das Urbild verweist und dieses im Abbild real vergegenwärtigt.

Wir wollen dem Bild zurückgeben, was ihm als Bild gebührt; laßt uns unsere Würde erkennen! [...]

Laßt uns das Urbild ehren.

Wir wollen nicht das Bild Gottes verhöhnen, nach dem wir entstanden! Wer will ein königliches Bild zeichnen und wagt es, schlechte Farbe auf das Bild aufzutragen, den König damit zu entehren und bestraft zu werden? Er wird vielmehr lauter kostbare und leuchtende Farben nehmen, die für das Bild des Königs würdig sind. Dann und wann legt er auch Blattgold auf die königlichen Bilder und bemüht sich, den ganzen königlichen Ornat, so weit es möglich ist, auf dem Bild wiederzugeben, damit jeder, der das Bild sieht, das genau die Züge des Königs trägt, glaubt, daß er den König selbst sieht, nämlich das Urbild. Ein solches Bild ist also ruhmreich und herrlich. Auch wir nun wollen unser Urbild nicht beschämen! Nach dem Bild Gottes sind wir entstanden; rein und in Ehren wollen wir unser eigenes Bild halten, würdig des Urbilds. Denn wenn schon der bestraft wird, der das Bild eines sichtbaren und menschlichen Königs schindet was müssen wir dann erleiden, wenn wir das göttliche Bild in uns verachten und ihm nicht, wie der heilige Gregor

sagt, zukommen lassen, was ihm als dem reinen Bild entspricht? Laßt uns also das Urbild ehren!“⁶⁴

2. *Ethisch*: Dieses Verständnis ergibt sich aus dem Bild-Urbild-Vergleich. Stellvertretung ist – wie schon das biblische *imago-Dei*-Verständnis in Gen 1,27⁶⁵ – an der Handlung bzw. hier Lebensführung des Stellvertreters ausgerichtet. Hier wird also nicht ontologisch abstrahiert, sondern sehr konkret gedacht. Eine Grundlage dafür findet sich in der RM 1,82–84.87.90, wobei Benedikt den nachfolgend angeführten Teil in seiner Regel streicht.

Der Herr hat ja entsprechend dem Namen der Dreifaltigkeit für seine Kirche drei Stufen der Belehrung bestimmt, erstens die der Propheten, zweitens die der Apostel, drittens die der Lehrer. Unter ihrer Führung und Belehrung sollen die Kirchen und Schulen Christi gelenkt werden. Wie Hirten sollen sie die Schafe Gottes in heilige Hürden einschließen und belehren [...]. Und der Herr selber sagt zu Petrus: „Simon, Sohn des Johannes, weide meine Schafe“ [Joh 21,17] und „lehrt sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe. Seht ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt.“ [Mt 28,20] Deshalb ist es für alle nützlich, die noch die Unkenntnis zur Mutter haben, unter der Führung eines einzigen Oberen zu stehen; so sollen sie nach dem Entscheid eines Lehrers voranschreiten und lernen, einen Weg des eigenen Willens nicht mehr zu kennen. Denn durch den Lehrer befiehlt uns der Herr, weil er – wie er oben gesagt hat – immer mit den Lehrern ist alle Tage bis zur Vollendung der Welt; das doch ohne Zweifel nur deshalb, um uns durch sie zu erbauen. Der Herr selbst sagt zu seinen Schülern, unseren Lehrern: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich.“ [Lk 10,16] [...] Wenn wir also das, was wir von den Lehrern hören, auch tun, führen wir nicht mehr das aus, was wir selbst wollen.

⁶⁴ DOROTHEUS VON GAZA, *Doctrinae diversae* 16 (FC 37/3, 442/443, Z. 1–3.9–28; PAULI).

⁶⁵ Vgl. dazu Alexandre GANOCZY, *Schöpfungslehre*, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn u. a. 1995, 365–495, hier: 380 f. „Wie der Schöpfer handelt, so sollen auch die Menschen handeln, das heißt, dem göttlichen aktiven Vorbild menschlich aktiv nachfolgen“ (ebd., 380).

Der Untergrund ist – erkennbar an den Schriftziten – der Zusammenhang von Ostern-Himmelfahrt-Pfingsten (Letzteres in Bezug auf die Predigt und Verkündigung). Damit geht es auch beim „Lehrer“ um ein *mandatum*, eine Beauftragung und in gewisser Weise auch etwas „sakramentales“ im Sinne des Durchscheinens und Durch-Hörens („Wer euch hört, der hört mich“, Lk 10,16). Darin findet sich aber auch viel von dem, was einen „negativen“ ethischen Anschein hat: der Leistungsgedanke, die Pflichterfüllung. Sicherlich ist davon viel semipelagianisch geprägt, im Sinne des guten Anfangs in Gott,⁶⁶ im Verständnis der Demut als Leiter, auf der man durch „Leistung“ emporsteigt, oder im grundlegenden Verständnis der guten Lehre im Sinne eines guten Lebens, einer – zumindest von Cassian kommend – guten Ethik. Das symbolische Verständnis der Stellvertretung allerdings bringt eine mögliche ethische Einseitigkeit wieder in das rechte Gleichgewicht. Interessant ist zudem, dass die RM die paulinische Ordnung von Eph 4,11–13⁶⁷ zugunsten der Propheten verändert, aber das charismatische Moment entscheidend bleibt.⁶⁸

Was heißt das nun bzw. welche Impulse können daraus vorerst mitgenommen werden?

Stellvertretung ist „ikonisch“ und wird so aus einer später sich ausbildenden „ontologisch“ statischen Engführung gehoben: Derjenige ist Stellvertreter Christi, der so *handelt*. Benedikt betont diesen Aspekt der Lebensführung als Eignungskriterium für den Abt: „Entscheidend für die Wahl und Einsetzung seien Bewährung im Leben und Weisheit in der Leh-

⁶⁶ So etwa im Prolog 4: „Vor allem: wenn du etwas Gutes beginnst, bestürme ihn beharrlich im Gebet, er möge es vollenden.“ Georg Holzherr kommentiert dazu: „Die Formulierung selber klingt [...] semipelagianisch: Der Mensch beginnt, Gott vollendet. Aber der Gnadestreit ist längst beigelegt. So bedient sich Benedikt einer praxisnahen Formel: Bemühe dich, auch Gott wird helfen!“ (Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, der vollständige Text der Regel übers. u. erklärt v. Georg HOLZHERR, Zürich ⁵2000, 38 f.).

⁶⁷ „Und er setzte die einen als Apostel ein, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zuzurüsten, für den Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit im Glauben und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen“ (Eph 4,11–13).

⁶⁸ Vgl. VEILLEUX, *The Abbatial Office in Cenobitic Life*, 25; s. oben 3.1.

re, mag einer in der Rangordnung der Gemeinschaft auch der Letzte sein“ (RB 64,2).

Vorläufig lässt sich deshalb festhalten: Das Handeln als *vices Christi* bezieht sich auf eine *actualitas*, auf das aktuelle Handeln, nicht das Handeln, das einer (einmaligen) punktuellen Weihehandlung *folgt*.

Etwas provokant wäre dann zu fragen: Hört ein Abt dann auf, Abt zu sein, wenn er nicht mehr „ikonisch“ handelt? Will man die dahinterliegende Zwei-Wege-Lehre überstrapazieren, wäre die Antwort als lineare Konsequenz Ja.⁶⁹ Im hier skizzierten *dynamischen* Verständnis lautet die Antwort allerdings *Nein*, denn die Perspektive ist eschatologisch, nämlich am Endgericht orientiert: „Der Abt denke immer daran, dass in gleicher Weise über seine Lehre und über den Gehorsam seiner Jünger beim erschreckenden Gericht Gottes entschieden wird.“ (RB 2,6) Das aber geschieht am Ende der Zeiten und somit gilt die *conversio* auch für den Abt, nämlich die Möglichkeit zur Umkehr. Wichtig ist auch, dass Benedikt das Problem der menschlichen Grenzen von Amtsträgern kennt und einen Weg im Rückgriff auf das Evangelium und auf Augustinus findet, wenn er seine Mönche anweist:

Den Weisungen des Abtes in allem gehorchen, auch wenn er selbst, was ferne sei, anders handelt; man denke an die Weisung des Herrn: (Mt 23,3) „Was sie sagen, das tut; was sie aber tun, das tut nicht.“⁷⁰

3.4 *Abtsbenediktion – sinnvoll und/oder notwendig?*

Ist es nach dem vorhin Gesagten sinnvoll oder sogar notwendig, eine liturgische Abtsbenediktion durchzuführen? Liturgisch ist die Benediktion eines Abtes oder einer Äbtissin als Personensegnung einzuordnen. Damit wird zwar nicht das Weihesakrament erteilt, der liturgische Vollzug orientiert sich aber am Hirtendienst des Abtes bzw. der Äbtissin.⁷¹ Hier sollen

⁶⁹ Das wird auch in RB 2,13 f. betont: „In seinem Handeln zeige er, was er seine Jünger lehrt, dass man nicht tun darf, was mit dem Gebot Gottes unvereinbar ist. Sonst würde er anderen predigen und dabei selbst verworfen werden. Gott könnte ihm eines Tages sein Versagen vorwerfen“.

⁷⁰ RB 4,61. Referenztext ist von AUGUSTINUS, serm. 46,9, zit. in: Michaela PUZICHA (Hg.), Quellen und Texte zur Benediktusregel, St. Ottilien 2007, 89 f.

⁷¹ Vgl. dazu grundlegend mit weiterer Literatur Adrien NOCENT, La benedizione dell'abate e della badessa, in: Anamnesis. Introduzione storico-teologico alla

lediglich einige Hinweise in Bezug auf das behandelte Thema gegeben werden.

Eine Abtsbenediktion scheint zur Zeit Benedikts im 5./6. Jh. bereits *Usus* gewesen zu sein, jedenfalls setzen sowohl die RM als auch die RB diese voraus. Wieder ist es die RM, welche die Lücke der RB füllt und einigermaßen detailliert den Ablauf dieser Benediktion beschreibt:⁷²

1. Wahl – danach sprechen die Mönche ein Gebet.
2. Der Ortsbischof wird sogleich gerufen, mit „ihm die Kleriker in seinem Dienst, die als Zeugen wirken“.
3. Eintrag in das Diptychon (Namensverzeichnis) des Klosters.
4. Messe am Altar des Oratoriums, von einem Kleriker gefeiert, der Neugewählte bringt die Gaben.
5. „Designation“: Falls der Vorgänger noch lebt, gibt er den Friedenskuss zuerst an seinen Nachfolger (der Bischof und der Klerus fungieren als Zeugen), dann gibt ihn der designierte Abt der ganzen Klostergemeinschaft.
6. Der Neugewählte erhält die Regel, die Schlüssel zu den Vorratskammern, das Besitzverzeichnis der Werkzeuge, der Bücher und des Mobiliars des Klosters.
7. Sein Vorgänger spricht eine Weisung/Begleitwort bei der Übergabe der Regel.
8. Nach dieser Übergabe spricht der Vorgänger: Geh nun hinein in das Oratorium des Herrn, stelle dich an meinen Platz mit der Gemeinde, die nun die deine ist. Der Hohepriester möge mit seinen Gebeten in die himmlischen Akten eintragen, was du auf Erden übernommen hast. [*Abbas, ingredere oratorium Domini; et sta in loco meo cum congregatione jam tua*]“ (RM 93,25 f.). Die Messe allerdings findet *außerhalb* des klösterlichen Oratoriums statt.

liturgia, Bd. 7: I sacramentali e le benedizioni, Genua 1989, 32–43; Mario RIGHETTI, Manuale di storia liturgica, Bd. 4: I sacramenti – i sacramentali, Mailand 1963, 358–361; sowie (allerdings sehr knapp) Emmanuel VON SEVERUS, Feiern geistlicher Gemeinschaften, in: Bruno KLEINHEYER u. a. (Hgg.), Sakramentliche Feiern II (GdK 8), Regensburg 1984, 157–189, hier: 185–187.

⁷² Vgl. RM 93.

9. Übergabe des Mantels, d. h. des Palliums (mit Bezug auf den Propheten Elischa in 2 Kön 2,13), gefolgt von einem Handkuss.
10. Im Oratorium folgt das Gebet des Bischofs: „Unmittelbar nachdem der Bischof ein Gebet für ihn gesprochen hat, soll der neue Abt zum Altar gehen und auf ihn die Regel niederlegen, die er empfangen hat.“
11. „oblatio super altarem“ – währenddessen Gebet der Gemeinschaft.
12. Prostration (zusammen mit der Gemeinschaft) mit Bitte an den Bischof um sein Gebet: „Wenn das [Gebet der Gemeinschaft] zu Ende gesprochen ist, soll er sich im Gebet auf den Boden niederwerfen und mit lauter Stimme bitten, der Bischof möge nochmals für ihn beten.“ (RM 93,32)
13. Kniekuss⁷³ und Friedenskuss mit dem Bischof, danach Friedenskuss an den Klerus, die Dekane (des Klosters) und die gesamte Gemeinschaft.
14. Entlassung: „und so soll er hinausgehen an die klösterliche Lebensordnung.“
15. Schlüsselübergabe an den Cellerar.
16. Dann „soll er gehen und mit allen beten, das Gebet nun selbst beenden, ohne den Bischof, um den Segen bitten und danach Platz auf der Kathedra seines Vorgängers nehmen.“
17. Kniekuss durch die Dekane und die Gemeinschaft.

Der Kommentator Karl Suso Frank führt die zweiaktige Benediktion (*electio – ordinatio*) auf die ebenso zweiaktige Bischofswahl und -weihe nach TrAp 2 zurück: (1) Nominierung durch den Klerus und Zustimmung des Volkes, dann (2) Ordination mit Handauflegung und Gebet.⁷⁴ Benedikt unterscheidet in dieser Diktion ebenfalls *ordinatio* und *electio*:

⁷³ Dieser stammt wohl aus dem höfischen Huldigungszeremoniell, im monastischen Bereich ist er Ausdruck gehorsamer Unterwerfung (vgl. die Kommentierung von Karl S. Frank in RM, S. 417).

⁷⁴ „Episcopus ordinetur electus ab omni populi [...] Consentientibus omnibus, inponant super eum manus et praesbyterium adstet quiescens“ (TrAp 2 [FC 1, 214/216, Z. 13-14/1-3; GEERLINGS])

Bei der Einsetzung eines Abtes [*In abbatis ordinatione*] soll man stets so verfahren: Es werde der bestellt, den die ganze Gemeinschaft einmütig in Gottesfurcht gewählt hat [*elegerit*] oder ein noch so kleiner Teil in besserer Einsicht.⁷⁵

Interessant ist das Bischofsgebet, das in der RM nicht überliefert wird. Das älteste euchologische Gebet findet sich im *Sacramentarium Gregorianum* und ist überschrieben mit *Oratio ad abbatem faciendum vel abbatissam*. Demzufolge ist die Äbtissinenbenediktion ebenfalls vorausgesetzt und scheint bereits etablierter Brauch zu sein.

Oratio ad abbatem faciendum uel abbatissam

Concede quaesumus omnipotens Deus et famulum tuum *ill. uel illam* quem ad regimen animarum eligimus, gratiae tuae dono prosequere, ut te largiente, cum ipsa tibi nostra electione placeamus.⁷⁶

Aus der Oration erweist sich der Benediktionscharakter in einer funktionalen Zuordnung: *ad regimen animarum*. Das wird schon in RB 2,31 in Bezug auf den Abt ausgesagt: „Er muss wissen, welche schwierige und mühevoll Aufgabe er auf sich nimmt: Menschen zu führen [*regere animas*] und der Eigenart vieler zu dienen.“

Die Oration findet sich wieder im *Sacramentarium Gellonense* (8. Jh.),⁷⁷ nun allerdings mit drei weiteren Orationen unter der einen Überschrift *Oratio quando abbas vel abbatissa ordinatur in monasterio*. Die erste Oration betet für den Neugewählten, die dritte betet für die Äbtissin; auffallend ist jedoch die zweite Oration, nicht nur, weil sie bis zum erneuerten Pontifikale von 1970 in allen Ritualen aufgegriffen wird, sondern auch, weil sie mehrdeutig ist und an eine sakramentale Weihe erinnert:

Omnipotens sempiterna deus, affluentem illum spiritum tui benedictionis super famulum tuum *ill. nobis* orantibus propitiatus infunde, ut qui per manus nostrae hodie inpositione(m) abbatissa instituetur sanctificatione tua, dignitate electas permaneat, ut nunquam pusmodum de tua gratia separetur indigna.⁷⁸

⁷⁵ RB 64,1.

⁷⁶ Gre 216, 996 (SpicFri 16, 342; DESHUSSES).

⁷⁷ Gell 2578, 392 (CCSL 49, 400; DUMAS).

⁷⁸ Ebd.

Die Formulierung *ut qui per manus nostrae hodie inpositione* in Verbindung mit *affluentem illum spiritum* evoziert eine terminologische Nähe zur sakramentalen Weihe, allerdings – hier zeigt sich die Ambivalenz – formuliert der Text *per manus nostrae* und nicht *per nostrarum manuum*.

In der Folge wird die Abtsbenediktion in ihrer liturgischen Feiergestalt immer mehr der Bischofsweihe angeglichen.⁷⁹ Das *Pontificale Romano-Germanico* (PRG) des 10. Jh. spricht von der *ordinatio* des Abtes, die in der Kathedrale stattfindet,⁸⁰ in Bezug auf die Benediktion eines Abtes *sui iuris* wird von *consecratio* gesprochen.⁸¹ In der Folge tauchen nun auch die bischöflichen Insignien für den Abt in der liturgischen Benediktionsfeier auf. Gleichzeitig aber ist bewusst, dass die zwar feierliche Liturgie der Einfachheit des Amtes entsprechen muss. So etwa fordert Ivo von Chartres (+1117), dass bei der Abtsweihe „*nec fit manus impositio, nec consecratio, sed simplex oratio*“⁸². Das *Pontificale Romanum* des 12. Jh. tendiert noch zu einer einfachen Liturgie nach dem Vorbild des PRG.⁸³ Die darauffolgenden Pontifikalien bewegen sich in der Spannung von Vereinfachung und zeremonieller Anreicherung. Schließlich und trotz gewünschter Tendenzen zur Vereinfachung führt das weitreichende – weil bis zur Liturgiereform des II. Vatikanums den Ritus der Abtsbenediktion bestimmende – *Pontifikale von Guillaume Durandus* (PGD) am Ende des 13. Jh. eine Benediktionsliturgie ein, indem sie dem spektakulären Charakter der Zeremonie verpflichtet ist und das Maximum auslotet, welche den Ritus der Abtsweihe nun analog zur Bischofsweihe stellt.⁸⁴ Die Feier sieht eine Befragung (Skrutinium) des Kandidaten vor, dem dann später in der Feier die Regel, der Stab, Ring und Mitra überreicht werden und er anschließend zu seiner Chorhalle (*cathedra*) geleitet wird. Während das schon erwähnte Gebet aus dem Gellonense gesungen wird (*affluentem illum spiritum*), wird dem Abt analog zum Text der Oration (*per manus nostrae hodie in-*

⁷⁹ Vgl. dazu NOCENT, La benedizione dell'abate e della badessa, 35–39; RIGHETTI, Manuale di storia liturgica, Bd. 4, 359 f.; Stephan HILPISCH, Entwicklung des Ritus der Abtsweihe in der lateinischen Kirche, in: SMGB 61 (1947) 53–72.

⁸⁰ Vgl. PRG 26, 1–14 (StT 226, 62, Z. 8–67, Z. 3; VOGEL – ELZE).

⁸¹ Vgl. PRG 26, 14a–18 (StT 226, 67, Z. 4–69, Z. 10; VOGEL – ELZE).

⁸² Ivo CARNOTENSIS, Epist. 73 ad Bernardum abatem (PL 162, 94A).

⁸³ Vgl. PontRom 12. Jh. 15 (ANDRIEU I, 170–174, Z. 3).

⁸⁴ Vgl. PGD I, 20 f. (ANDRIEU III, 400–410).

positionem) die Hand aufgelegt. Einige Beispiele aus dem 19. Jh. belegen gar eine Abtbenediktion für den Säkularklerus (Pröbste) als Auszeichnung im Sinne einer kleinen bzw. „Ersatzbischofsweihe“.⁸⁵

Das erneuerte Pontifikale von 1970 hat die Handauflegung gestrichen, auch die zur Bischofsweihe analoge Begleitung des zu benedizierenden Abtes durch zwei Äbte.⁸⁶ Die Überreichung von Ring und Mitra ist fakultativ, insbesondere wenn Äbte nicht auf Lebenszeit gewählt sind, soll so die Möglichkeit gegeben sein, auf den Ring zu verzichten. Segensgebete gibt es nun vier. Das erste Segensgebet ist in Anlehnung an die RB neu formuliert worden; auch die darauffolgenden drei Gebete sind neu und nehmen Bezug auf den Dienst des Abtes für die Gemeinschaft. Einen explizit liturgischen Bezug im Sinne einer „liturgischen Amtspflicht bzw. Charakteristik“ des Abtes weist bei näherer Betrachtung nur das dritte Segensgebet auf.

Opus Dei et sacras lectiones fratribus commendare non desinat.⁸⁷

Ohne Unterlaß lege er die Feier des Gottesdienstes und die heilige Lesung den Brüdern ans Herz.⁸⁸

Das Skrutinium lehnt sich inhaltlich stark an RB 64 an,⁸⁹ eine „liturgische Pflicht“ berührt es allerdings nicht. Das kann möglicherweise auch als Symptom der Entwicklung gedeutet werden, dass der Abt vom geistlichen

⁸⁵ Das belegt Rudolf Reinhardt für die Kollegiatsstifte St. Nikolaus in Freiburg im Üechtland und St. Leodegar im Hof zu Luzern; vgl. Rudolf REINHARDT, Die Abtsweihe – eine „kleine Bischofsweihe“?, in: ZKG 91 (1980) 83–88. Dazu interessant auch bzgl. der mittelalterlichen Entwicklungen Jörg SONNTAG, Kniekuss versus Küchendienst. Zeichenhafte Potentiale zur Machstabilisierung am Beispiel fruttuarisch geprägter Äbte, in: Annette KEHNEL – Cristina ANDENNA (Hgg.), Paradoxien der Legitimation. Kulturhistorische Analysen zur Macht im Mittelalter (MicLib 35), Florenz 2010, 143–161.

⁸⁶ Vgl. NOCENT, La benedizione dell'abate e della badessa, 39–43.

⁸⁷ Ordo Benedictionis Abbatis et Abbatissae. Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. II promulgatum, Editio typica, Vatikanstadt 1970 [Nachdruck: 2010], 17.

⁸⁸ Die Weihe des Abtes und der Äbtissin. Die Jungfrauenweihe. Pontifikale II. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), hg. v. den LITURGISCHEN INSTITUTEN SALZBURG, TRIER UND ZÜRICH, Freiburg i. Br. u. a. 1994, 34 f.

⁸⁹ Vgl. VON SEVERUS, Feiern geistlicher Gemeinschaften, 187.

Vater und Träger eines liturgischen Amtes zum (kirchlichen) Verwalter geworden ist.

3.5 *Monastische Existenz – liturgische Identität, gesichert durch den Abt*

Mehr als um ein liturgisches Amt geht es den Mönchen um eine liturgische *Identität*. Der Abt ist *vices Christi* als Symbol, das sich im Handeln und konsequenterweise dadurch in seiner Unterweisung zeigt. Diese aber ist die Lehre seines Lebens, er handelt mit seinem Beispiel. Er rahmt den Klosteralltag und rahmt deshalb auch die Liturgie. Das Psalmoffizium ist gewissermaßen das *Symbol monastischer Existenz und Lebensform*. Dies nimmt sich im klösterlichen Alltag praktisch aus. Liturgische Aufgabe des Abtes ist es, teilweise die Horen zu eröffnen, jedenfalls aber sie zu beschließen und den Segen zu sprechen.

Deshalb sei das Gebet [*oratio*] kurz und lauter; nur wenn die göttliche Gnade uns erfasst und bewegt, soll es länger dauern. In der Gemeinschaft jedoch sei das Gebet [*oratio*] auf jeden Fall kurz, und auf das Zeichen des Oberen hin sollen sich alle gemeinsam erheben [*omnes pariter surgant*].⁹⁰

Die genaue Bedeutung von *oratio* ist unklar, meint aber sowohl das stille, private, wie auch das öffentliche Gebet. Psalmorationen sind in der RB und in ihrem Umfeld nicht bezeugt und der Bezug darauf deshalb unwahrscheinlich.⁹¹ Gemäß alter monastischer Tradition handelt es sich wohl um ein stilles Gebet zwischen den Psalmen.⁹² Wichtig und entscheidend ist aber wiederum das Einheitsprinzip: *omnes surgant*. Der liturgische Dienst des Abtes ist deshalb mit seiner eigentlichen Aufgabe des Dienstes an der Einheit und folglich dem Frieden an der Gemeinschaft verbunden, welche sich in der Einheit der Liturgie, d. h. in der einheitlich vollzogenen Fei-
gestalt zeigt. In der Liturgie wird klösterliches Leben als Ikone durchschei-

⁹⁰ RB 20,4–5.

⁹¹ Vgl. PUZICHA, Kommentar zur Benediktusregel, 238.

⁹² Vgl. Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (utb 2173), Paderborn u. a. 2009, 273.

nend. Dadurch wird auch verständlich, was „Heiligung der Zeit“⁹³ bedeutet, nämlich die Heiligung des Lebens im dynamischen Sinne, im Handeln, in der (symbolisch-ikonischen) Nachahmung Christi.

4 *Ekklesiologisches Verständnis*

Ausgehend von dieser liturgischen Bestimmung des Abtes kann nun ein Blick auf das ekklesiologische Verständnis des Klosters geworfen werden, das sich, so meine These, liturgisch fundiert. Dem Kloster liegt ein ekklesiologisches Verständnis der Kirche im Kleinen zugrunde.⁹⁴ Wiederum vorwegnehmend vier Grundannahmen:

1. Die Rangordnung bzw. klösterliche Hierarchie begründet sich aus dem Gottesdienst.
2. Die Hierarchie ist *relativ*, d. h. horizontal orientiert.
3. Der Abt ist im strengen Sinne nicht Vorsteher, sondern „rahmt“ die Liturgie und den Klosteralltag. Alle Mitglieder der Klostergemeinschaft sind gewissermaßen „Liturgen“, eine Gleichheit, die in der Taufe gründet.
4. Ekklesiologie: Das Kloster ist ein Idealkonstrukt einer „societas perfecta“, gleichzeitig aber schon in Vorwegnahme der eschatologischen Gemeinschaft „in conspectu divinitatis et angelorum“ (RB 19,6). Monastische *ekklesiola* ist „Gemeinschaft in Liebe“⁹⁵ bzw. *ecclesia orans*.

4.1 *Rangordnung*

Zur ersten Grundannahme: Die Rangordnung stützt sich auf den Primat des Gottesdienstes.⁹⁶

⁹³ Vgl. SC 88 (DEL 1, 88) und das 3. Kap. der AES 10–19 (DEL 1, 2263–2272).

⁹⁴ Vgl. grundlegend Adalbert DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ*, in: Basilius STEIDLE (Hg.), *Commentationes in regulam S. Benedicti* (StAns 42), Rom 1957, 25–46.

⁹⁵ Vgl. ebd., 27.

⁹⁶ Vgl. PUZICHA, *Kommentar zur Benediktusregel*, 533.

Entsprechend der Rangordnung also, die er festlegt oder die ihnen von selber zukommt, sollen die Brüder zum Friedenskuss und zur Kommunion gehen, einen Psalm vortragen und im Chor stehen.⁹⁷

Die Ordnung in RB 63 rekurriert auf den Zeitpunkt des Klostereintritts, nämlich die Paxprozession bei der Profess, gilt dann aber für die gesamte zweipolige Klosterliturgie. Der „Sinn“ der Rangordnung wird zuerst in der Liturgie ersichtlich und wie oben schon ausgeführt wurde,⁹⁸ liegt hier ein Verständnis der Eucharistie als *culmen et fons* zugrunde: Denn wenn auch das Psalmoffizium primär ist, wird prioritär die Eucharistie genannt. Die Rangordnung hat den Sinn der Nachfolge (*sequens*) und somit wieder eine christozentrische Dimension. Allerdings ist der *ordo* nicht fest, er kann sich ändern, etwa als Strafe oder auch als Verdienst. Einendes Prinzip bzw. das Sinnprinzip ist der Friede, der wichtiger ist als jeder *ordo*. Aber auch hier gilt wiederum: Dieser Friede zeigt sich in der Liturgie.

4.2 Hierarchie

Das Verständnis der Hierarchie im Kloster – so Armand Veilleux – ist nie absolut, sondern immer *relativ* zur Gemeinschaft, zum Dienst an der Gemeinschaft.⁹⁹ Hierarchie ist sakramental von Gott gegeben; in der Gemeinschaft ist sie allerdings nicht sakramental, sondern im Dienst an der Gemeinschaft; die Hierarchie in der religiösen Gemeinschaft entspringt der Gleichheit aller Getauften, ihrer Wahl zur Begleitung auf dem Weg zu Gott.¹⁰⁰

In Bezug auf den Vorsteher meint diese sakramentale Hierarchie normalerweise den Bischof.¹⁰¹ In der Klostersgemeinschaft ist es allerdings der Senior, der jedoch nicht die Hierarchie der Kirche im Sinne einer sakramentalen Struktur repräsentiert. Darin ist gewissermaßen eine *negative Argumentation* aus der RB ausgedrückt: Die monastische Gemeinschaft ist ein hierarchischer Leib, der sich in der *Liturgie* ausdrückt. „Wenn aber

⁹⁷ RB 63,4.

⁹⁸ S. oben 2.1.

⁹⁹ Vgl. VEILLEUX, *The Abbatial Office in Cenobitic Life*, 36–39.

¹⁰⁰ Veilleux bezieht sich dabei auf den grundlegenden Beitrag von Jean-Marie R. TILLARD, *Autorité et vie religieuse*, in: *NRTh* 88 (1966) 786–806.

¹⁰¹ Vgl. VEILLEUX, *The Abbatial Office in Cenobitic Life*, 40–42.

der Abt im Refektorium und im Kapitel vorsteht, dann scheint es keinen Grund zu geben, warum er nicht auch in der Kirche vorstehen soll.“¹⁰² Der Abt nämlich segnet im Refektorium und er segnet die Mitbrüder. Dieser Segen aber ist ein liturgischer Dienst (am monastischen Leben), der bedeutet, dass es im Kloster nichts Profanes, nichts Weltliches gibt, wie es Steidle sehr eindrucksvoll für die Küchendiener in Bezug auf RB 38,2–4¹⁰³ formuliert: „Der Dienst der Küchendiener erhält durch den Segen des Abtes die *religiöse Weihe*.“¹⁰⁴

Aus der Rolle des Abtes als Nicht-Bischofs ergibt sich nun eine *horizontale* Orientierung.¹⁰⁵ Steht der Bischof der Liturgie vor, ist die Hierarchie bzw. Rangordnung sakramental. Ist dem aber nicht so, dann wird einer ausgewählt – wie es RB 62 auch für die Priester vorsieht¹⁰⁶ –, der zum Aufbau der Gemeinschaft beiträgt. Der Vorsitz gehört also zum Wesen des Abtes, der nun als *Gleicher* vorsteht. Bei einer täglichen Konzelebrationspraxis in einer Gemeinschaft würden jedoch psychologische Gründe gegen sein tägliches Vorstehen sprechen.¹⁰⁷ Damit findet sich im monasti-

¹⁰² Ebd., 41 [eig. Übers.].

¹⁰³ „Wer den [Küchen-]Dienst antritt, erbitte nach der Messe und der Kommunion das Gebet aller, damit Gott den Geist der Überheblichkeit von ihm fernhalte, daher beten alle im Oratorium dreimal folgenden Vers, den der Leser anstimmt: ‚Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde.‘ (Ps 51,17) So erhält er den Segen und beginnt dann seinen Dienst als Leser.“ (RB 38,2–4).

¹⁰⁴ Basilius STEIDLE, Die Benediktusregel. Lateinisch-Deutsch, Beuron ²1975, 228, Anm. 3 [eig. Hervorhebung].

¹⁰⁵ Vgl. VEILLEUX, The Abbatial Office in Cenobitic Life, 42 f.

¹⁰⁶ „Wenn der Abt die Weihe eines Priesters oder Diakons erbitten will, so wähle er aus seinen Mönchen einen aus, der würdig ist den priesterlichen Dienst auszuüben“ (RB 62,1).

¹⁰⁷ Neben den praktischen Vorteilen, die sich durch einen wechselnden Zelebranten ergeben, liefe das tägliche Vorstehen des Abtes bei der Eucharistie als Inszenierung des Oberen in einer sakramentalen Hierarchie Gefahr, dessen Obernrolle in der Weiheordnung zu fundieren. Der Abt als Priester handelt jedoch als Gleicher unter den anderen Priesterbrüdern des Klosters, ein irgendwie geartetes (sakramentales) „Vorrecht“ zum Hauptzelebranten ergibt sich nicht aus der Abtsrolle. Damit aber wird umgekehrt, wenn also der Abt der täglichen Eucharistie nicht vorsteht, die horizontale Orientierung deutlich, wenn er nun wirklich als Gleicher ebenso in die Rolle eines Konzelebranten zurücktritt und damit für die Gemeinschaft täglich erfahrbar und sichtbar ist – das meine ich mit psychologisch –, dass der Priester-Abt als Gleicher ebenso auf das dem Kloster externe Element der Eucharistie und der sakramentalen Ordnung

schen Kontext die gleiche Grundlage, aufgrund der auch die AES den Vorsitz bei Abwesenheit eines Klerikers regelt, nicht als „Ersatz“ des Klerikers, sondern unter dem eigenen Wert einer ‚horizontalen‘ Hierarchie, als einer unter Gleichen: „Ist kein Priester oder Diakon da, so ist der, welcher beim Stundengebet die Leitung hat, nur einer unter Gleichen. Er betritt weder den Altarraum, noch grüßt oder segnet er das Volk.“¹⁰⁸

Das wichtige Fazit Veilleux:

A monastic cenobitic community is made of Christians who have come together in order to live in fraternal communion the fundamental realities of the Christian life. As Christians, they always remain under the authority and the pastoral solicitude of the ecclesiastical hierarchy. If they choose a superior from among themselves, this is certainly not to supplant the ecclesiastical hierarchy placed over the Church by Christ. Rather, it is to coordinate their effort in the search for and the accomplishment of the will of God. There are two distinct authorities: one in the sacramental order and divinely instituted; the other on the level of the fraternity itself.¹⁰⁹

4.3 Taufe

Was aber diese Gleichheit bzw. die Rangfolge unter Gleichen begründet, ist, sowohl im Kloster als auch in der gesamten Kirche, die Taufe. Wieder *ex negativo* argumentiert hinsichtlich der Ekklesiologie: Weil der Abt *nicht* Bischof ist, ist Kirche schon da und wird nicht erst durch das sakramentale Amt konstituiert. Das Kloster ist als eine Gemeinschaft von Getauften (bereits) Teil der Kirche. Der sakramental Ordinierte muss folglich „Kirche“ nicht herstellen, weil sie schon gegeben ist.

Diese Tauftheologie ist der RB wesentlich, monastisches Leben im Kloster Benedikts „weiß sich mit Nachdruck der Tauftheologie der Alten Kirche verpflichtet“¹¹⁰. Der thematische Untergrund des Prologs der RB

angewiesen ist. Die durch die Liturgiekonstitution wiederentdeckte Praxis der Konzelebration als Zeichen der „Einheit des Priestertums“ ist damit, vor allem für die Ordensgemeinschaften, auch theologisch fundiert (vgl. SC 57 § 1, Nr. 2; DEL 1, 57).

¹⁰⁸ AES 258 (DEL 1, 2511).

¹⁰⁹ VEILLEUX, *The Abbatial Office in Cenobitic Life*, 44.

¹¹⁰ Christian SCHÜTZ, Grundsätze bei der Abfassung des Regelkommentars, in: Michaela PUZICHA (Hg.), *Kommentar zur Benediktusregel*. Einf. v. Christian

ist wohl in einer prae- oder postbaptismalen Taufkatechese zu verorten, welche die Vorbereitung auf eine Lebenspraxis aus der Taufe aufnimmt. Sprachliche Reminiszenzen wie ‚Ruf/Anruf – Antwort geben‘ erinnern an die Taufe: „Der im Leben des Mönchs zum Tragen kommende Ruf des Herrn steht in der Linie des in der Taufe an ihn ergangenen Anruf Gottes.“¹¹¹ Im Prolog der RB ist somit eine Tauftheologie enthalten, welche die monastische Lebensform nicht nur ideell, sondern konkret zur altkirchlichen Taufpraxis in Beziehung setzt.¹¹² Während die RM mit der Parabel der Quelle als Verweis auf das Taufwasser beginnt, verweist Benedikt mit der Wegmetapher auf den bereits in der Taufe begonnenen Weg der Gottsuche.

Das initiale „Höre – *obsulta*“ entspricht dem Ruf der Taufe und das im zweiten Vers genannte „*a quo*“ verweist auf den in der Taufe begonnenen Weg. Auch das im dritten Vers genannte *abrenuntians* ist der altkirchlichen Taufterminologie entnommen. Die Taufspiritualität aber weist wiederum auf die christologische Ausrichtung der Regel hin.

Obsulta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple, ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, *a quo* per inoboedientiae desidiam recesseras. Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis *abrenuntians* propriis voluntatibus.

Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters, neige das Ohr deines Herzens, nimm den Zuspruch des gütigen Vaters willig an und erfülle ihn durch die Tat! So kehrt du durch die Mühe des Gehorsams zu dem zurück, den du durch die Trägheit des Ungehorsams verlassen hast. An dich also richte ich jetzt mein Wort, wer immer du bist, wenn du nur dem Eigenwillen widersagst.¹¹³

SCHÜTZ, i. Auftrag d. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ, St. Ottilien 2002, 15–26, hier: 20 f.

¹¹¹ Ebd., 20.

¹¹² Vgl. PUZICHA, Kommentar zur Benediktusregel, 45.

¹¹³ RB, Prolog, 1–3 [eig. Hervorhebung].

4.4 Ekklesiologie – welcher Art?

Kloster ist die ideale Gemeinschaft (*congregatio fidelium*), außer dass die Hierarchie nicht klerikal ist.¹¹⁴ Für die Eucharistie löst Benedikt das Problem damit, indem Priester geweiht werden sollen. In der damaligen Diktion ist für Steidle das Kloster die „Verwirklichung der idealen Kirche“: „die christliche Sehnsucht nach der idealen, *heiligen, reinen Kirche Christi* schon hier auf Erden muß in der benediktinischen Abtei nach Kräften verwirklicht werden“¹¹⁵. Dieses Kirchenverständnis aber ist personal begründet. Das Kloster ist keine „entpersönlichte Masse, kein seelenloses Kollektiv, wo alles gleichgeschaltet ist, wo alles maschinenmäßig, mechanisch sich vollzieht, sondern ein lebendiger Organismus, wo jedes Glied seine eigentümliche Bedeutung hat.“¹¹⁶ Das aber führt wieder zurück zum christozentrischen Untergrund und damit zu einem ekklesiologischen Verständnis der Gemeinschaft als Leib Christi. Den „hermeneutische Schlüssel“ bilden die zwei Leitsätze aus RB 4,21/72,11:¹¹⁷ „*nihil amore Christi praeponere/Christo omnino nihil praeponant*“. Die Liebe ist das die Gemeinschaft in Christus verbindende Element, welches sowohl das Leben der Nachfolge des Einzelnen als auch die horizontale Beziehungsebene der Gemeinschaft bestimmt. Entscheidend ist die vorgängige Liebe Gottes (vgl. 1 Joh 4,19), welche in der Profess und damit im gesamten klösterlichen Leben ihre Antwort findet. „Jede Liebe des Menschen ist Antwort. Diese hat ihre letzte Konsequenz allerdings in der Lebenshingabe.“¹¹⁸ Der zweite Leitsatz aus RB 72,11 findet sich am thematischen Schluss der Benediktsregel und ist ein Zitat aus der Erklärung der Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ Cyprians an die Neugetauften (Dom. orat. 15): „Christus sollen sie überhaupt nichts vorziehen“¹¹⁹. Diese Auslegung steht im Kontext der Märtyrerspiritualität Cyprians, doch schließt sich hier der

¹¹⁴ Vgl. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ*, 43.

¹¹⁵ STEIDLE, *Die Regel St. Benedikts*, 50.

¹¹⁶ Ebd., 225, Anm. 1.

¹¹⁷ Vgl. PUZICHA, *Zur christozentrischen Grundlegung der Benediktusregel*, 706–708.

¹¹⁸ Ebd., 706.

¹¹⁹ RB 72,11. Es folgt noch ein 73. Kapitel der RB, doch ist dieses mehr ein erläuternder Zusatz Benedikts zum Gebrauch und zu möglichen Variationen der Regel.

Kreis zum Prolog der RB und zu der sie tragenden Taufspiritualität. Das ekklesiologische Verständnis in der Liebe Christi aus der Taufe ist damit mehr ein dynamisches Verständnis der Kirche als klösterlicher Lebensform und führt wiederum auf die personale Ebene zurück, nämlich auf den Gedanken der Stellvertretung, die immer eine Repräsentation (im ikonischen Sinne) dieser Liebe Christi ist. Das gilt somit für den Abt, aber eben für einen jeden Mönch. In der Klosterliturgie verwirklicht sich die gesamte Lebensform des Mönchs, wie sich umgekehrt das gesamte Leben auch in der Liturgie abbildet. In diesem repräsentativen Sinne der Liebe Christi in der monastischen Lebensform kann auch die Feststellung de Vogüés von 1957 gelesen werden:

De ce point de vue on pourrait dire que le monastère n'est pas une Église particulière, mais plutôt la pointe et l'avant-garde de l'Église entière. Ses déficiences du point de vue des *sacramenta* sont la contrepartie de son énergie à promouvoir au maximum la *fides*. Il n'est pas une Église particulière, parce qu'il tend de toutes ses forces à représenter à l'Église son idéal de sainteté et à l'entraîner vers son modèle et son but qui est l'Église céleste.¹²⁰

5 Fazit

5.1 Zusammenfassender Befund

Als abschließender Befund lässt sich festhalten, dass sich die Klosterliturgie der RB zweipolig ausgestaltet: das Horenoffizium und die Eucharistiefeier. Ersteres erwächst aus der Gemeinschaft selbst und ist für sie konstitutiv, während die Eucharistie gewissermaßen von außen an die Gemeinschaft herantritt, sei es in der Person des Priesters oder beim Messbesuch außerhalb des klösterlichen Oratoriums in der (Gemeinde-)Kirche. Die monastische Gemeinschaft als Laiengemeinschaft trägt das nichtsakramentale Horenoffizium unter ihrem Abt, dem Vorsteher des Klosters. Da

¹²⁰ VOGÜÉ, Le monastère, Église du Christ, 43: „Von diesem Standpunkt aus könnte man sagen, dass das Kloster keine Teilkirche ist, sondern vielmehr die Speerspitze und die Avantgarde der gesamten Kirche. Seine Defizite in Bezug auf die *sacramenta* sind das Gegenstück zu seinem Bestreben, die *fides* maximal zu fördern. Es ist keine Teilkirche, weil es mit aller Kraft danach strebt, der Kirche ihr Ideal der Heiligkeit vorzuführen und sie zu ihrem Vorbild und Ziel, der himmlischen Kirche, hinzuführen“ [eig. Übers.].

das Gebet die gesamte monastische Existenz bestimmt, ist die liturgische Vorsteherfunktion des Abtes nur folgerichtig: Weil er der klösterlichen Gemeinschaft vorsteht, steht er auch der klösterlichen Liturgie vor. Die Figur des Abtes ist gemäß der christozentrischen Ausrichtung der RB an der Figur des Hirten und Lehrers Christus orientiert und dient der Einheit und dem Frieden der Gemeinschaft. Zunächst zielte die Rolle des Abtes eher auf eine temporäre Beziehung als Meister zu seinen Schülern hin. Im Westen etablierte sich dieses Rollenverständnis. Hatte die RM die Rolle des Abtes der eines Bischofs gleichgesetzt, so führte die RB ein Gleichgewicht ein. Der Abt ermöglicht der Gemeinschaft, wiederum in christozentrischer Orientierung, die Verwirklichung der Profess als Nachfolge Christi aus der Taufe. Der sakramentale Untergrund der klösterlichen Gemeinschaft ist die Taufe. Die Rolle des Abtes findet ihren Wert in einer horizontalen Hierarchie, als Gleicher unter Gleichen. Das gilt für das gesamte klösterliche Leben und darum auch für die Liturgie. Von einem „Vorsteher“ im rein liturgischen Sinne zu sprechen wäre also unzureichend. Vielmehr liegt es im Wesen des Abtes als Vorsteher des Klosters, auch der Liturgie vorzustehen, welche Teil dieser Lebensform ist. Die horizontale „Gleichheit“ wird in gewisser Weise durch die hohen Anforderungen an den Abt relativiert, allerdings bezieht sich die Eignung auf seinen integren Lebenswandel und damit die Umsetzung des klösterlichen Ideals, dem er dienen muss. Die Ermächtigung ist deshalb nicht punktuell, wie etwa bei der Weihe, sondern folgt dynamisch auf diesen integren Lebenswandel, der sich jedoch beständig in der konkreten Lebensform bewährt. Der sich im Horenoffizium verwirklichende liturgisch-sakramentale Untergrund ist jener der Taufe, der eben auf die Einheit von Liturgie und Leben im Sinne einer „liturgischen“ *lex vivendi* bzw. Lebensform in und aus der Liturgie – *ora et labora* – abzielt.¹²¹

¹²¹ In diesem Sinne bereichernd Giorgio AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amts* [übers. v. Michael HACK] (*Homo sacer* II, 5), Frankfurt/M. 2013; DERS., *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform* [übers. v. Andreas HIEPKO] (*Homo sacer* IV, 1), Frankfurt/M. 2016, bes. 112–120.

5.2. Liturgietheologische Thesen

Abschließend soll ein liturgietheologisches Fazit in Thesen gezogen werden.

1. In den Ausführungen wurde „lediglich“ vom monastischen Verband bzw. der klösterlichen Gemeinschaft gehandelt. Diese ist nicht automatisch Blaupause für die ganze Kirche und auch nicht für die Pfarrei oder einen ähnlichen Gemeinschaftsverband. Das Kloster ist Teil der Kirche aber nicht umgekehrt ist das Kloster *die* Kirche.
2. Kann man also (trotzdem) das Verständnis der RB auf die Kirche oder wenigstens eine Gemeinschaft im kleinen Kreis übertragen? Ich möchte differenzieren. In Teilen ja: Eine liturgische Gemeinschaft, vor allem beim Gebet der Tagzeitenliturgie, konstituiert sich in der Liturgie quasi als diese „kleine Kirche“ als Teil der Universalkirche. Gerade die gemeinschaftliche – und deshalb liturgische – Feier der Tagzeitenliturgie verbindet das Gebet der Kirche mit dem Gebet des Einzelnen. Allerdings fehlt der gemeinschaftliche Aspekt der „Lebensgemeinschaft“. Die Liturgie ist Grundlage monastisch-gemeinschaftlichen Lebens und deshalb auch eingebettet in den Alltag der Mönche und Nonnen. Vielleicht deshalb gelangt Winfried Haunerland zu der Feststellung, dass sich „bis in die Gegenwart ihr [der monastischen Klöster] Gottesdienst als ein in sich geschlossenes Liturgiesystem [erweist], das vor allem von der Tagzeitenliturgie und der Konventmesse bestimmt ist und von der klösterlichen Gemeinschaft als Subjekt getragen wird“¹²².
3. Das Amt und/oder die Beauftragung – auch zur Liturgie, zum Heiligen – kann ebenso *horizontal* verstanden werden, nämlich als einer/eine unter Gleichen. Die universale, sakramental konstituierte Kirche bleibt dann der Raum, indem sich diese horizontale Hierarchie verwirklicht. In diesem Sinne ist ein liturgisches Laienamt nicht ein „Weniger“, sondern vielmehr anderer Art – das zeigt sich besonders in der Stellung des Abtes, der für die Gemeinschaft eine hierarchisch jurisdiktionelle Funktion ausübt. Aber ebenso wenig ist es ein „Mehr“ gegenüber der kir-

¹²² Winfried HAUNERLAND, Gottesdienst in Gemeinde, Gemeinschaften, im kleinen Kreis, in: Martin KLÖCKENER u. a. (Hgg.), *Theologie des Gottesdienstes*, Bd. 2 (GdK 2,2), 29–81, hier: 71.

chenkonstitutiven sakramentalen Dimension. Daraus folgt, dass eine Rangordnung notwendig ist und bleibt, auch und gerade wegen der horizontalen Orientierung einer Gemeinschaft.

4. Nochmal zur Kategorie „sakramental“ – ist diese angemessen? Diese Frage ergibt sich aus dem Rückblick auf das Beispiel der liturgischen Inszenierung bei der (nichtsakramentalen) Abtsbenediktion: Wie wird „Weihe“ vermittelt, gültig oder wirksam? Durch die *Wahl* oder durch die *Weihe*? Ist die Weihe also eine Bestätigung oder der eigentlich institutionelle Moment? Die Abtsbenediktion hat durchaus einen ekklesiologischen und auch sakramentalen Wert: Derjenige, dessen Aufgabe das Segnen ist, wird zuerst gesegnet. Derjenige, der die Kirche im Kleinen verwirklichen soll, vergewissert sich, dass die Kirche schon vor-gegeben ist. Bei der Diskussion um die Liturgie der Abtsbenediktion geht es daher eher um die *Inszenierung* der Benediktion und darum, was diese Inszenierung rituell vermittelt. Es ist also eine Anfrage an die *lex orandi* im Hinblick auf eine kontextuelle *lex vivendi* kirchlicher Gemeinschaft.
5. Die Tauftheologie der RB kann einen wichtigen Impuls für die Feier der Tagzeitenliturgie und die Rolle eines Laienvorstehers geben. Die Taufe nämlich hebt den Vollzug in ein grundsätzlich sakramentales Verständnis. So wie nämlich im Kloster die Kirche vorgegeben ist (durch Abwesenheit der sakramentalen Hierarchie), ist auch die sakramentale personale Grundstruktur schon vorgegeben: Das Kloster ist eine Gemeinschaft der Getauften und *darin* die Verwirklichung der Taufe. Gerade die Tagzeitenliturgie, auch in Abwesenheit von Klerikern, steht deshalb schon immer auf dem sakramentalen Grund der Taufe und kann als Moment der „Heiligung der Zeit und des Alltags“ gerade diese Lebensverwirklichung der Taufe im Alltag ausdrücken.
6. Aufgrund der Taufspiritualität ist die Tagzeitenliturgie auf die Eucharistie verwiesen und weder Konkurrenz noch pastorale „Notlösung“ und schon gar nicht Ersatz. Gerade die zweipolige Klosterliturgie illustriert die Autonomie der liturgischen Feierformen als auch die gegenseitige Verwiesenheit. Damit aber lässt sich liturgietheologisch schließen, dass in der Eucharistie die Dimensionen der Tagzeitenliturgie als Heiligung der Zeit zum Tragen kommen, umgekehrt aber auch in der Tagzeitenliturgie eucharistische Dimensionen aufscheinen. Diesen wichti-

gen Zusammenhang hat Robert Taft angedeutet, wenn er von der Tagzeitenliturgie als der Feier unseres Lebens in Christus spricht, von der Dialektik zwischen der liturgischen Feier und dem Leben:

For Christian ritual is distinguished not only by its eschatological fulfillment and its sacramental realism; it is also distinct in that it is but the external expression of what is present within us. Salvation is an interior reality implying a whole way of life. So true Christian ritual is the opposite of magical *rituals*, which concentrate on the working of *things*. Christian ritual is *personalistic*: the purpose of Eucharist is not to change bread and wine, but to change you and me. And so our liturgy must be an expression of the covenant in our hearts, a celebration of what we are. Otherwise it is an empty show.¹²³

Gerade diese „eucharistischen“ Dimensionen der Heiligung des Lebens zeigt sich in der monastischen Vereinigung von Gebet und Leben, die aber im Grunde zur Berufung eines jeden Christen gehört, nämlich „lebendiges Gebet“ zu sein, und so gerade in einer „eucharistisch“ vollzogenen Tagzeitenliturgie auf die *lex vivendi* verweist:

The vocation of all Christians, not just monks, is to be a living prayer, and long-standing tradition has also taught monks that their praise of God is part of the official *leitourgia* of the Church. By vocation they are privileged to give more frequent common symbolic expression to what, ideally, must be the rhythm of the whole of every Christian life: a prayerful, continuous communion with the living God and with one another in him.¹²⁴

7. Diese personale Dimension liturgischer Feier kommt in der *participatio actiosa* der Tagzeitenliturgie besonders zum Ausdruck. Liturgietheologisch liegt dem das konziliare Grundverständnis der Liturgie als Dialog innerhalb der katabatisch-heilshaften und anabatisch-latreutischen Dimensionen zugrunde, wie es Emil J. Lengeling auch für die Tagzei-

¹²³ Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville/MN 21993, 360.

¹²⁴ Ebd., 364.

tenliturgie betont.¹²⁵ Auch wenn nicht alle Texte der Tagzeitenliturgie dem Genus Gebet zuzurechnen sind, so „soll wenigstens der Sinn bei Gott stehen“¹²⁶, wie es auch RB 19,6–7 fordert: „Beachten wir also, wie wir vor dem Angesicht Gottes und seiner Engel sein müssen, und stehen wir so beim Psalmensingen, dass Herz und Stimme in Einklang sind [et sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae]“¹²⁷. Letzteres, der Einklang von Herz und Stimme, verweist aber auf die *participatio actuosa* im Sinne der katabatisch-anabatischen Gegenseitigkeit. Gerade im Vollzug der Tagzeitenliturgie ist eine aktive Teilnahme vonnöten, welche für die Feier konstitutiv ist und in der Fei-ergemeinde sich aktiv konstituierend erfährt. Die Tagzeitenliturgie kann deshalb ein herausragender Lernort der *participatio actuosa* sein.¹²⁸ In pastoraler Hinsicht hat sich hingegen in den vergangenen Jahrzehnten gezeigt, dass die Tagzeitenliturgie für die allermeisten eine Überforderung bedeutet. Gerade im Blick auf das monastische Horenoffizium drängt sich der Eindruck einer „Spezialistenliturgie“ auf. Die dazu kritischen Bemerkungen Häußlings von 1988 sind deshalb noch immer bedenkenswert:

Der in einer atheistisch geprägten Umwelt lebende Christ des 20. Jahrhunderts, dem Gottesdienst schon als eine „kulturelle Verhaltensanomalie“ vorkommen muß, [...] wird messerscharf schließen müssen: Solche Liturgie ist etwas für Vollkommene, nicht aber für den Christen, der nun einmal, doch nicht ohne Gottes allmächtige Fügung, in diesen wirren Zeiten zu leben hat. Und weil der so verfaßte und sich glaubensschwach erkennende Christ heute in unseren Breiten die Normalerscheinung ist, bedeutet das dann genau das, was das Konzil doch nicht gewollt haben kann: Stundenliturgie kommt für die Menge der Christen nicht in Frage.¹²⁹

¹²⁵ Vgl. Emil J. LENGELING, Dialog zwischen Gott und Mensch in der „Liturgia Horarum“, in: Pierre JOUNEL u. a. (Hgg.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica* [FS Annibale BUGNINI] (BEL.S 26), Rom 1982, 533–571.

¹²⁶ Ebd., 536.

¹²⁷ RB 19,6–7.

¹²⁸ Vgl. dazu den Entwurf von Achim BUDDE, *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung* (PThe 96), Stuttgart 2013, bes. 197–292.

¹²⁹ Angelus A. HÄUSSLING, Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg, in: DERS., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und*

8. Aktuell ist der Priestermangel in den Frauenkonventen ein Problem: Viele wissen sich zu helfen; für das Psalmenoffizium stellt es kein Problem dar. Aber für die Eucharistie kann dieser „Mangel“ heißen, dass eben genau diese „Exzentrizität“ zum Ursprung des Mönchtums gehört. Eine bloße Argumentation „Wir würden gern Eucharistie unter uns in der Gemeinschaft feiern“ könnte zu der früh- und hochmittelalterlichen Verlagerung der Laienmönche hin zu den Priestermönchen und dem Prälaten-Abt führen und wäre – für die weiblichen Gemeinschaften gewendet – wieder eine neue Form des „Klerikalismus“. Im monastischen Kontext zumindest ist dies nicht das Kriterium.
9. Zuletzt soll noch der eigenständige Stellenwert des Offiziums, der Tagzeitenliturgie betont werden. Im Kloster erwächst es aus der Gemeinschaft und ist deshalb konstitutiv. Die Tagzeitenliturgie wäre ein Lernort der Kirche, um die horizontale Dimension – oder wenn man will, „Synodalität“ – des „Wir“ in der Kirche wieder neu zu finden.

historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin KLÖCKENER u. a. (LQF 79), Münster 1997, 241–256, hier: 248.

Abkürzungen

ALit	Analecta Liturgica
AES	Allgemeine Einführung in das Stundenbuch (DEL 1, 2253–2537)
BEL.S	Bibliotheca „Ephemerides liturgicae“. Subsidia
BenM	Benediktinische Monatsschrift
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DEL	Dokumente zur Erneuerung der Liturgie
EO	Ecclesia orans. Rom
FC	Fontes Christiani
GdK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
Gell	Sacramentarium Gellonensis
Gre	Sacramentarium Gregorianum
JRGS	Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften
LG	Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche <i>Lumen Gentium</i> (DEL 1, 317–345; Auszüge)
LiCo	Liturgia Condenda
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
MHS.C	Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canonica
MicLib	Micrologus' library
MonS	Monastic Studies
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
PL	Patrologia Latina
PontRom 12. Jh.	Pontificale des 12. Jahrhunderts
PTHe	Praktische Theologie heute
PGD	Pontificale von Guillaume Durandus
PRG	Pontificale Romano-Germanicum
QD	Quaestiones Disputatae

RB	Regula Benedicti / Benediktusregel
RBS.S	Regulae Benedicti Studia. Supplementa
RM	Regula Magistri / Magisterregel
SC	Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie <i>Sacrosanctum Concilium</i> (DEL 1, 1–131)
SChr	Sources Chrésiennes
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
SpicFri	Spicilegium Friburgense Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens
StAns	Studia Anselmiana
StT	Studi e testi. Biblioteca Apostolica Vaticana
TET	Textes et études théologiques
TrAp	Traditio Apostolica
utb	Uni-Taschenbücher
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie

1 Quellen

1.1 Liturgische Quellen

Die Weihe des Abtes und der Äbtissin. Die Jungfrauenweihe. Pontifikale II. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), hg. v. den LITURGISCHEN INSTITUTEN SALZBURG, TRIER UND ZÜRICH, Freiburg i. Br. u. a. 1994.

Le Pontifical romain au moyen-âge, 4 Bde., hg. v. Michel ANDRIEU (StT 86–88. 99), Vatikanstadt 1938–1941.

Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, 3 Bde., hg. v. Cyrille VOGEL – Reinhard ELZE (StT 226. 227. 269), Vatikanstadt 1963–1972.

Le Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d’après les plus anciens manuscrits, Bd. 1: Le sacramentaire, le supplément d’Aniane, hg. v. Jean DESHUSSES (SpicFri 16), Fribourg 1971.

- Liber Sacramentorum Gellonensis, 2 Bde., hg. v. Antoine DUMAS (CCSL 159), Turnhout 1981.
- Ordo Benedictionis Abbatis et Abbatissae. Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. II promulgatum. Editio typica, Vatikanstadt 1970 [Nachdruck: 2010].
- RENNINGS, Heinrich (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983.
- Traditio Apostolica, in: Didache – Zwölf-Apostel-Lehre [übers. u. eingel. v. Georg SCHÖLLGEN]. Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung [übers. u. eingel. v. Wilhelm GEERLINGS] (FC 1), Freiburg i. Br. u. a. 1991, 141–343.

1.2 Monastische Quellen zur RB

RB

- Benedicti regula, hg. v. Rudolf HANSLIK (CSEL 75), Wien 1960.
deutsch: Die Benediktusregel (lateinisch/deutsch), hg. i. Auftrag d. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ, Beuron 1992.
- Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, der vollständige Text der Regel übers. u. erklärt v. Georg HOLZHERR, Zürich ⁵2000.
- Die Regel St. Benedikts, eingel. übers. u. aus dem alten Mönchtum erklärt v. Basilius STEIDLE, Beuron 1952.
- STEIDLE, Basilius, Die Benediktusregel. Lateinisch-Deutsch, Beuron ²1975.

RM

- La Règle du Maître, 3 Bde., hg. v. Adalbert DE VOGÜÉ (SChr 105–107), Paris 1964–1965.
deutsch: Die Magisterregel, hg. v. Karl S. FRANK, St. Ottilien 1989.
- PUZICHA, Michaela (Hg.), Quellen und Texte zur Benediktusregel, St. Ottilien 2007.

1.3 Sonstige Quellen

AMBROSIUS, Cain et Ab.

AMBROSIUS, De Cain et Abel libri duo (PL 14) 314–360.

ATHANASIUS, Vita Pach.

Leben des heiligen Pachomius (Vita Pachomii), in: Athanasius. Ausgewählte Schriften, Bd. 2 [aus dem Griech. übers. v. Hans MERTEL] (BKV 31), München 1917, 798–900.

CASSIAN, Inst.

CASSIANUS, De institutis coenobiorum, De incarnatione domini contra Nestorium, hg. v. Michael PETSCHENIG (CSEL 17), Wien–Leipzig 1888.

deutsch: Von den Einrichtungen der Klöster (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis), in: Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus, Bd. 1, aus dem Urtexte übers. v. Antonius ABT (BKV 59), Kempten 1879.

Concilium Gerundense, in: La colección canónica Hispana, Bd. 4. Concilios galos.

Concilios hispanos: primera parte (MHS.C 4), hg. v. Gonzalo MARTÍNEZ DíEZ – Félix RODRÍGUEZ, Madrid 1984, 283–290.

DOROTHEUS VON GAZA, Doctrinae diversae. Die Geistliche Lehre II. Griechisch-

Deutsch [übers. u. eingel. v. Judith PAULI] (FC 37/2), Freiburg i. Br. 2000.

IVO CARNOTENSIS, Epistula 73 ad Bernardum abatem (PL 162, 92–95).

2 Sekundärliteratur

AGAMBEN, Giorgio, Opus Dei. Archäologie des Amts [übers. v. Michael HACK] (Homo sacer II, 5), Frankfurt a. M. 2013.

–, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform [übers. v. Andreas HIEPKO] (Homo sacer IV, 1), Frankfurt a. M. 2016.

ANGENENDT, Arnold, Liturgie im Frühmittelalter, in: Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 273–292.

BÖNTERT, Stefan u. a. (Hgg.), Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg 2021.

BOUYER, Louis, Retour aux sources et archéologisme, in: Le message des moines à notre temps [FS Alexis PRESSE], Paris, 1958.

BUDDE, Achim, Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung (PThE 96), Stuttgart 2013.

FÜRST, Alfons, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008.

GANOCZY, Alexandre, Schöpfungslehre, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn u. a. 1995, 365–495.

- HAUNERLAND, Winfried, Gottesdienst in Gemeinde, Gemeinschaften, im kleinen Kreis, in: Martin KLÖCKENER u. a. (Hgg.), *Theologie des Gottesdienstes*, Bd. 2 (GdK 2,2), 29–81.
- HÄUSSLING, Angelus A., Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg, in: DERS., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hg. v. Martin KLÖCKENER u. a. (LQF 79), Münster 1997, 241–256.
- , Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit (LQF 58), Münster 1973.
- HILPISCH, Stephan, Entwicklung des Ritus der Abtsweihe in der lateinischen Kirche, in: SMGB 61 (1947) 53–72.
- HOFF, Gregor M. u. a. (Hgg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg* (QD 308), Freiburg i. Br. 2020.
- JASPERT, Bernd, *Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse* (RBS.S 3), Hildesheim 1975.
- JOIN-LAMBERT, Arnaud, *La liturgie des heures par tous le baptisés. L'expérience quotidienne du mystère pascal* (LiCo 23), Leuven 2009.
- JOIN-LAMBERT, Arnaud, *La réception plurielle de la réforme de la Liturgie des Heures de Vatican II à nos jours*, in: Eduardo LÓPEZ-TELLO GARCÍA u. a. (Hgg.), *Carmina laudis. Risposta nel tempo all'eterno. La Liturgia delle Ore tra storia, teologia e celebrazione. Atti del X Congresso Internazionale di Liturgia*. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-8 maggio 2015 (EO. Ricerche 1), Rom 2016, 73–94.
- JUNGMANN, Josef A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien ⁵1962 [Nachdruck: Bonn 2003].
- , Von der „Eucharistie“ zur „Messe“, in: ZkTh 89 (1967) 29–40.
- KLÖCKENER, Martin – BÜRKI, Bruno (Hg.), *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven / Liturgie des Heures. Expériences et perspectives oecuméniques*, Fribourg 2004.
- KLÖCKENER, Martin, *Liturgie in der Alten Kirche des Westens*, in: Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 201–269.

- LENGELING, Emil J., Dialog zwischen Gott und Mensch in der „Liturgia Horarum“, in: Pierre JOUNEL u. a. (Hgg.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica* [FS Annibale BUGNINI] (BEL.S 26), Rom 1982, 533–571.
- MESSNER, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft (utb 2173), Paderborn u. a. 2009.
- MEYER, Hans B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989.
- NOCENT, Adrien, La benedizione dell'abate e della badessa, in: *Anàmnesis. Introduzione storico-teologico alla liturgia*, Bd. 7: I sacramentali e le benedizioni, Genua 1989, 32–43.
- PUZICHA, Michaela, Kommentar zur Benediktusregel. Einf. v. Christian SCHÜTZ, i. Auftrag d. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ, St. Ottilien 2002.
- , Zur christozentrischen Grundlegung der Benediktusregel, in: Maciej BIELAWSKI – Daniel HOMBERGEN (Hgg.), *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio „Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano“ per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo Roma, 28 maggio–1° giugno 2002*, Rom 2004, 701–720.
- RATZINGER, Joseph/BENEDIKT XVI., Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, in: Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge, hg. v. Gerhard L. MÜLLER (JRGS 4), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 29–322.
- REINHARDT, Rudolf, Die Abtsweihe – eine „kleine Bischofsweihe“?, in: ZKG 91 (1980) 83–88.
- RIGHETTI, Mario, Manuale di storia liturgica, Bd. 4: I sacramenti – i sacramentali, Mailand 1963.
- SARR, Olivier-Marie, „In omni tempore“ (PS 33,2). La Liturgie des Heures et le temps: louange quotidienne et ouverture vers l'éternité (StAns/ALit 32), St. Ottilien 2014.
- SCHÜTZ, Christian, Grundsätze bei der Abfassung des Regelkommentars, in: Michaela PUZICHA (Hg.), Kommentar zur Benediktusregel. Einf. v. Christian SCHÜTZ, i. Auftrag d. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ, St. Ottilien 2002, 15–26.
- VON SEVERUS, Emmanuel, Feiern geistlicher Gemeinschaften, in: Bruno KLEINHEYER u. a. (Hgg.), *Sakramentliche Feiern II* (GdK 8), Regensburg 1984, 157–189.
- SONNTAG, Jörg, Kniekuss versus Küchendienst. Zeichenhafte Potentiale zur Machstabilisierung am Beispiel fruttuarisch geprägter Äbte, in: Annette KEHNEL –

- Cristina ANDENNA (Hgg.), Paradoxien der Legitimation. Kulturhistorische Analysen zur Macht im Mittelalter (MicLib 35), Florenz 2010, 143–161.
- STEIDLE, Basilius, „Missae“ in der Regel St. Benedikts, in: BenM 28 (1952) 456–461.
- , Usque ad missas sustinuit (Reg. 35), in: BenM 29 (1953) 230–232.
- , „Ante unam horam refectionis ...“. Versuch einer neuen Deutung von Kapitel 35, 12–14 der Regel St. Benedikts, in: DERS. (Hg.), Commentationes in regulam S. Benedicti (StAns 42), Rom 1957, 73–104.
- (Hg.), Regula Magistri Regula S. Benedicti. Studia Monastica (StAns 44), Rom 1959.
- TAFT, Robert, Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding, Washington/DC 1984.
- , The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today, Collegeville/MN 21993.
- TILLARD, Jean-Marie R., Autorité et vie religieuse, in: NRTh 88 (1966) 786–806.
- VEILLEUX, Armand, The Abbatial Office in Cenobitic Life, in: MonS 6 (1968) 3–45.
- DE VOGÜÉ, Adalbert, Le monastère, Église du Christ, in: Basilius STEIDLE (Hg.), Commentationes in regulam S. Benedicti (StAns 42), Rom 1957, 25–46.
- , La communauté et l’abbé dans la règle de saint Benoît (TET), Paris 1960.
- , Monachisme et Église dans la pensée de Cassien, in: Theologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique (Théologie 49), Ligugé 1961, 213–240.