

# Liturgische Keimzellen

## Monastische Erfahrungen des Stundengebets für heutige Pastoral

*Thomas Quartier*

Im Gastrefektorium einer Benediktinerabtei begegnen wir drei Personen, die alle für einige Tage in der Abtei zu Gast sind.<sup>1</sup> Sie teilen das Leben der Mönche und schließen sich vor allem dem monastischen Stundengebet an.<sup>2</sup> Die erste Person ist Pastoralreferentin. In der Pfarrgemeinde begleitet sie verschiedene Gruppen: eine Kindergruppe, eine Jugendgruppe und eine Gesprächsgruppe für junge Erwachsene. Diese Kreise treffen sich alle einmal wöchentlich. Schon oft hat sie versucht, gemeinsame Momente der Besinnung und des Gebets zu schaffen. Sie zögert aber, diese allzu sehr festzulegen, dann könnten die Kinder, die Jugendlichen und die jungen Erwachsenen sich unter Druck gesetzt fühlen. Sie genießt es, dass es hier im Kloster nicht zur Debatte steht, welche Form die Tagzeiten des gemeinsamen Gebets haben. Sie tritt in die monastische Form und kann dadurch Inspiration schöpfen für die ‚Gebetsform‘ in ihren Gruppen. Aber wie kann sie die Tradition des klösterlichen Gebets dort vermitteln?

Die zweite Person ist ein Pfarrer, der mehrere Gemeinden betreut. Für ihn ist das Stundengebet sehr wichtig, er betet täglich das Brevier. Er hatte bis vor kurzem kein Verständnis dafür, dass so viele Priester das Stundengebet nicht immer konsequent durchhalten. In der letzten Zeit fällt es auch ihm jedoch immer schwerer. Er vermisst es, zumindest einen Teil gemeinsam mit anderen zu beten. In früheren Zeiten haben er sich mit anderen im pastoralen Team manchmal im Pfarrhaus zum Essen getroffen und vorher die jeweilige Hore zusammen gebetet. Heute ist das wegen der zahlreichen Termine in den verschiedenen Gemeinden schwer. Im Kloster empfindet er die monastische Gebetsgemeinschaft, der er sich anschließen kann, als Wohltat. Wieder zuhause wird er durchaus noch von diesem Verbundenheitsgefühl profitieren. Er nimmt die ‚Gebetsgemeinschaft‘ mit, die für ihn Kraftquelle zum Beten ist. Aber wie kann er diese Gemeinschaft auf Dauer instand halten, wenn er das Kloster wieder verlassen hat?

<sup>1</sup> Dieser Beitrag entstand im Rahmen der Einrichtung des Lehrstuhls liturgische und monastische Spiritualität an der Fakultät Theologie & Religionswissenschaft der Katholischen Universität Leuven am 1.10.2014, den der Autor am 5.5.2015 mit einer Lesung im Rahmen einer akademischen Sitzung angenommen hat. Vgl. Th. QUARTIER: “Een school voor de dienst aan de Heer”. Perspectieven voor liturgische en monastieke spiritualiteit”, in *Tijdschrift voor theologie* 55 (2015) 219-230.

<sup>2</sup> Die Praxisimpressionen stammen aus Feldforschung, welche im Oktober 2014 in der Abtei St. Joseph, Gerleve (D) und der Abtei St. Willibrord, Doetinchem (NL) durchgeführt wurde.

Die dritte im Bunde ist eine Therapeutin, die in einem kirchlichen Wohnheim arbeitet. Für sie sind regelmäßige Momente der Ruhe und Besinnung ein wichtiges therapeutisches Mittel. Sie bieten den Bewohnern ihres Heimes Struktur in einem ansonsten recht unstrukturierten Tagesablauf. Sie hat in den vergangenen Jahren ein Repertoire für die Gestaltung dieser Momente aufgebaut: Musik, Stille, Symbole in einem kleinen Raum, in dem Atmosphäre geschaffen wird. Inzwischen merkt sie aber immer mehr, dass es neben der Struktur auch der Bedeutung der Tagzeiten bedarf. Sie wünscht sich Liturgie, Momente, in denen sie wirklich inspiriert wird und die Botschaft ihres Glaubens auch für andere erfahrbar wird. Wenn etwas nur beruhigend ist und weiter nichts bedeutet, reicht ihr das nicht. Und auch die Bewohner sehnen sich nach Sinngebung, nach der Erfahrung von Religion, auch wenn sie längst nicht alle christlich sind. Im Kloster fühlt sie sich mit der ‚Gebetsbedeutung‘ der Gottesdienste vertraut, auch wenn sie nicht alle Texte versteht. Aber wie kann sie diese Bedeutung in ihrem Heim erschließen, wenn so unterschiedliche Bewohner zusammenkommen?

Diese drei Gäste sind alle auf der Suche nach liturgischen Keimzellen: nach Möglichkeiten, ‚Gebetsform‘, ‚Gebetsgemeinschaft‘ und ‚Gebetsbedeutung‘ zu erfahren und in ihrem jeweiligen pastoralen Kontext zu realisieren. Das Stundengebet ist dabei im engeren oder weiteren Sinne ein Rahmen, dessen sie sich bedienen wollen.<sup>3</sup> Aber in allen drei Fällen ist es schwer, seine unterschiedlichen Dimensionen zu gestalten. Daher begeben sie sich bei den Mönchen in einen ‚Übungsraum des Glaubens‘, wie Angelus Häußling es formuliert.<sup>4</sup> Damit dieser Übungsraum zur liturgischen Keimzelle werden kann, ist es zunächst wichtig, wie der pastorale Hauptamtliche, sei es die Pastoralreferentin, der Pfarrer oder die Therapeutin, sich selber zum Stundengebet verhält. Um dies zu entdecken, ist es erforderlich, die eigenen Erfahrungen zu verorten und mit denen anderer Betender zu verbinden. Das sind in diesem Falle die Mönche der Abtei. Es ist sicher kein Zufall, dass sie sich alle im Kloster einfinden, nennt doch der hl. Benedikt das Kloster eine ‚Schule für den Dienst des Herrn‘ (RB Prol 45).<sup>5</sup> Offensichtlich ist in Zeiten großer Flexibilisierung die Stabilität, die für das Stundengebet erforderlich ist, vor allem im monastischen Kontext zu finden.<sup>6</sup> Klöster bilden stabile liturgische Keimzellen für ihre Besucher, auch und vor allem was das Stundengebet angeht.

<sup>3</sup> Für eine zugängliche Darstellung für die Praxis siehe: L.O. LUMMA: *Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebets* (Regensburg 2011).

<sup>4</sup> A. HÄUßLING: *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien*. Hrsg. von M. KLÖCKENER (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 100) (Münster 2012) 32.

<sup>5</sup> (RB: *Regula Benedicti*) BENEDIKT VON NURSIA: *Die Regel des hl. Benedikt*. Hrsg. von der Salzburger Äbtekonzferenz (Beuron 2006).

<sup>6</sup> Th. QUARTIER: ‚Stabilitas als Kontrapunkt. Monastisches Leben und spirituelle Praxis heute‘, in *Studies in spirituality* 23 (2013) 81-100.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht der liturgische Auftrag des Stundengebets jedoch entscheidend weiter. Die Konzilsväter rufen dazu auf, dass man ‚an Sonntagen und höheren Festen zumindest die Haupthoren gemeinsam in der Kirche feiern soll‘. Das gilt nicht nur für pastoral Hauptamtliche, sondern für jede und jeden, vorzugsweise in Gemeinschaft (SC 100).<sup>7</sup> Genau nach dieser Wiederentdeckung des Stundengebets über den klerikalen und klösterlichen Rahmen hinaus sind die drei Besucher auf der Suche, und sie suchen Stütze und Inspiration dazu in der Keimzelle Abtei. In den Gästehäusern von vielen Abteien trifft man Menschen an, die nach Gebetsform, Gebetsgemeinschaft und Gebetsbedeutung suchen. Das komplexe Verhältnis zwischen persönlicher Gebetspraxis und gemeinschaftlichem, liturgischem Gebet wird dabei zum zentralen Thema: Wie können unsere drei Besucher ihr persönliches Gebet so entwickeln, dass ‚der Sinn, den das Gebet im Alltag des Einzelnen erfüllt, in den Gottesdienst mitgenommen werden kann‘, wie Achim Budde formuliert?<sup>8</sup> Dazu bedarf es der liturgisch spirituellen Exploration dieser Erfahrungen. Auf die heutige Praxis im Kloster bezogen hat diese Suche in der Liturgiewissenschaft bislang leider kaum stattgefunden.<sup>9</sup> In diesem Beitrag wollen wir daher die Frage stellen, welche Erfahrungen von ‚Gebetsform‘, ‚Gebetsgemeinschaft‘ und ‚Gebetsbedeutung‘ bei Mönchen anzutreffen sind und was ihre pastoralliturgische Bedeutung für einzelne und liturgische Gemeinschaften außerhalb des Klosters ist.

Dazu werden wir im ersten Teil auf die drei liturgischen Dimensionen von Form, Gemeinschaft und Bedeutung eingehen, und zwar aus kirchlicher und monastischer Perspektive (1). Im zweiten Teil richten wir uns auf die konkreten Erfahrungen von Mönchen, die in unserer Forschung sichtbar wurden. Wir verwenden dazu 19 Interviews mit Mönchen einer deutschen und einer niederländischen Abtei, die beide einen geeigneten Forschungskontext bilden, um die skizzierten Dimensionen zu explorieren (2). Im dritten Teil verbinden wir die Erfahrungen der Respondenten mit den pastoralen Ausgangsfragen, die die drei Personen aus unserer Feldforschung im Gastrefektorium mitbrachten (3).

<sup>7</sup> (SC: *Sacrosanctum Concilium*, in R. KACZYNSKI (ed.): *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* 1. (1963-1973) (Torino s.a. [1976]) 1-27; M. KLÖCKENER & B. BÜRKI: *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven / Liturgie des heures. Expériences et perspectives œcuméniques* (Fribourg 2004).

<sup>8</sup> A. BUDDE: *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung* (= Praktische Theologie heute 96) (Stuttgart 2013) 14.

<sup>9</sup> In einem vorigen Forschungsprojekt haben wir die Erfahrungen von Besuchern von Klosterkirchen in einer quantitativen Erhebung erkundet. Vgl. dazu: Th. QUARTIER: ‚Practitioners of liturgical spirituality. Empirical inside perspectives in abbey churches‘, in *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 30 (2014) 203-221. Das hier präsentierte Projekt richtet sich auf die Erfahrungen der Mönche mithilfe einer qualitativen Methode und ist als komplementär zu der vorigen Forschung anzusehen.

## 1. Liturgische Dimensionen

In der heutigen Gesellschaft ist das Stundengebet in erster Linie im monastischen Kontext sichtbar. Wenn man Menschen in der Pfarrgemeinde nach ihren Erfahrungen mit dieser liturgischen Form fragt, dann bekommt man in der Regel die Antwort, man feiere sonntags die Eucharistie, daneben gebe es keine zyklische Liturgie. Dies hat einerseits mit einer Verschiebung innerhalb der Kirchengemeinden zu tun. Wo in der Vergangenheit eine sehr regelmäßige Partizipation in einer festen Gemeindestruktur selbstverständlich war, ist das heute viel weniger der Fall. Die Gottesdienstzeiten variieren, und Teilnehmer können in der Regel zwischen unterschiedlichen Angeboten wählen, die sie, abhängig von ihrer Wochenendplanung, unterschiedlich in Anspruch nehmen. Die Form des Gottesdienstes und die Gemeinschaft, innerhalb derer man feiert, sind dadurch automatisch flexibel. Abhängig vom liturgischen Ort können auch der Stil und die Akzente in der Botschaft stark variieren. Das muss sicher nicht schlecht sein, aber es beeinflusst die Empfänglichkeit für eine regelmäßige, stabile und vorgegebene Form von Liturgie wie das Stundengebet.<sup>10</sup>

Neben dieser kirchlichen Verschiebung haben wir es auch mit einer gesellschaftlichen Verschiebung zu tun. Die zyklische Zeiteinteilung hat sich generell verschoben. Wir gestalten die Zeit flexibel und nicht mehr in festen Abläufen. Das wirkt sich auch auf die Markierung der Zeit aus. Wo in der Vergangenheit feste Rituale den Ablauf des Tages und der Woche in Familien, Betrieben, öffentlichen Einrichtungen regelten, ist das heute immer weniger der Fall.<sup>11</sup> Generell kann man sagen: je engheriger die Zyklen, umso weniger werden sie in der heutigen Gesellschaft rituell gestaltet. Wo der Sonntag als Kulturträger gegenwärtig diskutiert wird, ist es längst selbstverständlich, dass flexible Ladenöffnungszeiten einen kollektiven Tagesabschluss überflüssig machen. Auch das muss keineswegs Anlass zu Pessimismus geben, denn die Flexibilisierung des Lebens bietet dem modernen Menschen viele Vorteile. Für das Stundengebet bietet diese Verschiebung in der Zeitwahrnehmung jedoch scheinbar nur wenige Anknüpfungspunkte.<sup>12</sup>

Umso mehr verwundert es, dass gerade das Stundengebet für viele Besucher die Anziehungskraft von Klosterkirchen ausmacht. Es könnte sich hier um einen liturgischen Kontrapunkt handeln, der Flexibilisierung nicht aufhebt, ihr wohl aber einen Ausgleich entgegensetzt. Wir wollen in diesem Abschnitt zunächst die Frage stellen, wie man das Stundengebet aus kirchlicher (1.1) und monastischer Perspektive (1.2) verstehen kann, wobei wir jeweils auf Gebets-

<sup>10</sup> Th. QUARTIER: *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen* (Heeswijk 2014<sup>2</sup>) 48ff.

<sup>11</sup> G. JUCHTMANS: *Rituelen thuis. Van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof* (= Netherlands studies in ritual and liturgy 8) (Groningen / Tilburg 2008).

<sup>12</sup> Th. QUARTIER: 'Kloostertijd. Over het monastieke leven van de flexibele mens', in *Tijdschrift voor theologie* 55 (2015) 18-36.

form, Gebetsgemeinschaft und Gebetsbedeutung als ‚liturgische Dimensionen‘ eingehen.

### 1.1. Kirchlich

In der kirchlichen Erneuerung der Liturgie seit dem Konzil sind die drei Dimensionen der Form, der Gemeinschaft und der Bedeutung deutlich zu erkennen. Die Besinnung auf diese Dimensionen hat dazu geführt, dass Liturgie wieder intensiver erfahren wurde, dass man eine liturgische Spiritualität wiederentdeckte, die zuvor oftmals einer mechanischen Form, einer anonymen Gemeinschaft und einer unzugänglichen Bedeutung gewichen war.<sup>13</sup> Das Konzil (SC 21) stellt also eine wichtige Grundlage für die Frage nach den kirchlich liturgischen Dimensionen liturgischer Form dar.<sup>14</sup> Nun wurde die Erneuerung der Form zwar durchaus auch hinsichtlich des Stundengebets vorangetrieben, aber die Gemeinschaften von Betenden bildeten sich nur zögerlich. Sie beschränkten sich auf den klerikalen Bereich, und auch dort wurde das Stundengebet oft individuell verrichtet. Die Erfahrung der ersten beiden Gäste aus dem Gastrefektorium ist ein deutliches Anzeichen dafür. Das führte dazu, dass auch das selbstverständliche Gespür für eine erneuerte Form des Stundengebets bei den Gläubigen nur selten entwickelt wurde.

Gerade deshalb ist die Frage berechtigt, wie man die kirchlich-liturgischen Dimensionen von Form, Gemeinschaft und Bedeutung für das Stundengebet füllen kann. Robert Taft prägt im Hinblick auf das liturgische Repertoire des Stundengebets drei Begriffe, die uns zu einer liturgischen Konkretisierung der oft unterbelichteten Ebenen führen können. Was die Form betrifft, nennt Taft diese im Stundengebet ‚objektiv‘. Die Gemeinschaft kann man als ‚traditionell‘ bezeichnen, und die Botschaft ist ‚biblisch‘.<sup>15</sup> Was ist damit im Einzelnen gemeint?

Denken wir erneut an die drei Gäste in der Abtei. Die Pastoralreferentin ist vielleicht gerade nach einer ‚objektiven Liturgie‘ auf der Suche, wenn es um ihre Kinder-, Jugend- und Erwachsenenengruppe geht. Es fällt ihr schwer, jeweils aus ihrem eigenen subjektiven Empfinden oder dem der Gruppenmitglieder eine neue Form zu entwickeln. Das überfordert einerseits alle Anwesenden, kann aber auch der Diversität der Gruppenmitglieder nicht gerecht werden, da man es dann nie allen recht machen kann. Dann kann es sehr hilfreich sein, wenn eine liturgische Form als ‚objektiv‘ erfahren wird. Sie ist gegeben, weil sie von einer Gemeinschaft getragen wird, die nicht willkürlich, sondern aus authentischem liturgischem Engagement heraus den Rahmen als Stütze für liturgische Vollzüge annimmt. Nun weiß die Pastoralreferentin zu berichten, wie schwierig es ist, eine solche objektive Form zu finden. Das bedeutet aber nicht, dass es sie

<sup>13</sup> BUDDE: *Gemeinsame Tagzeiten* 128 ff.

<sup>14</sup> K. WAAIJMAN: *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* (Kampen 2000) 140ff.

<sup>15</sup> R. TAFT: *The liturgy of the Hours in East and West. The origins of the Divine Office and its meaning for today* (Collegeville 1986) 367ff.

in der kirchlichen Liturgie nicht geben würde. Freilich bedarf es für die Objektivität einer Unterscheidungsgabe (*discretio*), die sie nicht zur Zwangsjacke und zum objektivistischen Formalismus werden lässt.

Der Pfarrer sucht eine ‚traditionelle Liturgie‘, im Sinne einer Gemeinschaft, die die liturgische Form teilt und weitergibt (*tradere*). Lebendige Tradition hat im liturgischen Sinne immer mit Gemeinschaft zu tun. Taft sieht es als große Qualität des Stundengebets, dass man in einer Gemeinschaft mit Betenden, die physisch anwesend sind, und mit einer Gemeinschaft von Betenden aus vielen Jahrhunderten verbunden ist. ‚Traditionelle Liturgie‘ feiert man in diesem Sinne nie alleine. Dennoch klagt der Pfarrer sein Leid, wie schwer es ist, wenn man auf verlorenem Posten versucht, diese Gemeinschaft zu erfahren. Volle Terminkalender machen es manchmal unmöglich, eine feste Gebetsgemeinschaft zu bilden. Gerade dann ist es wichtig, dass hauptamtliche Seelsorger sich immer wieder der Herausforderung stellen, Gemeinschaften für das Stundengebet zu finden, die flexibel sind, aber nicht sofort wieder auseinanderfallen.

Die Therapeutin sucht schließlich nach einer Bedeutung, die Taft in der ‚biblischen Liturgie‘ erkennt. Es geht dabei nicht nur um biblische Texte. Vielmehr verweist er in seiner Analyse auf den biblischen Ursprung des Stundengebets. Die Tagzeiten zu markieren, ist schon in biblischer Zeit die beste Art, die Zeit zu heiligen und dadurch das Reich Gottes auf Erden anbrechen zu lassen. Das bedeutet nicht nur, dass man der Gegenwart Gottes gedenken würde, sondern dass das Gebet ein Fenster zur Ewigkeit ist (eschatologisch). Diese Offenheit der Liturgie ist für Taft mit dem Attribut ‚biblisch‘ verbunden. Wie oft, so die Therapeutin, verschließen religiöse Texte Bedeutung eher als dass sie sie öffnen würden. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass ihre Klienten in der Lage sind, Texte zu erfassen, schon erst recht, wenn es um traditionelle religiöse Texte geht. Gerade dann kann es von großer Bedeutung sein, die liturgische Bedeutung wiederzuentdecken (*reinvent*), was etwas anderes ist als ein rein rationales Erfassen eines Textes. Man betet einen Text, man meditiert ihn. Wenn das gelingt, ist Offenheit Grundmerkmal der biblischen Bedeutung.

Nach Taft wird das Stundengebet im kirchlichen Sinne zu einem ‚Noviziat, durch das die Kirche in ihrer Gebetsschule lehrt, wie man Gott verherrlicht‘.<sup>16</sup> Das klingt vielleicht für die beschriebenen pastoralen Kontexte viel zu klassisch, wird aber bei näherem Hinsehen den liturgischen Dimensionen, die wir soeben durchlaufen haben, durchaus gerecht. Es bleibt freilich die Frage, wie man sich selber, die Gemeindemitglieder und die Klienten in diesem ‚Noviziat‘ tatsächlich verorten kann. Besteht das Problem der drei Gäste nicht gerade darin, dass sie die Form, die Gemeinschaft und die Bedeutung nicht erschließen können?

Vielleicht ist es kein Zufall, dass der Begriff ‚Noviziat‘ aus dem monastischen Bereich kommt. Taft weist zwar zu Recht darauf hin, dass es falsch ist davon auszugehen, dass alle Formen des Stundengebets aus dem monastischen Stun-

<sup>16</sup> TAFT: *The liturgy of the Hours* 368.

dengebet hervorgegangen sind. Dennoch ist dieses Milieu von großer Bedeutung für seine Entwicklung, auch heute noch.<sup>17</sup> Im nächsten Abschnitt wollen wir uns daher den monastisch spirituellen Dimensionen von Form, Gemeinschaft und Bedeutung zuwenden.

## 1.2. Monastisch

Die tatsächliche Teilnahme (*participatio actuosa*) setzt eine vertraute Form, eine gefestigte Gemeinschaft und eine geteilte Bedeutung voraus: man muss tatsächlich liturgisch handelnd an den heiligen Geheimnissen teilnehmen können, im Hinblick auf eine intensivere Gottesbeziehung, wie Kees Waaijman es formuliert.<sup>18</sup> Diese Voraussetzungen für eine liturgische Spiritualität des Stundengebets sind im monastischen Lebensklima normalerweise erfüllt. Natürlich gibt es auch hier Verkrustungen, Unstimmigkeiten und Sinnentleerung, aber dann ist das monastische Leben im Ungleichgewicht. Es gibt also auch spirituell gesehen gute Gründe, für die Fragen im Bereich der Pastoral einen Blick auf die Erfahrungen im Kloster zu wagen.

Die monastische Tradition des Stundengebets reicht weit zurück. Neben der Kathedralliturgie hat es schon früh monastische Formen gegeben, die ihre eigene Struktur, ihren spezifischen Gemeinschaftscharakter und ihre eigene theologische Bedeutungsebene hatten.<sup>19</sup> Worin bestanden diese? Die zahlreichen Formulare, die sich entwickelten, fanden bei Benedikt von Nursia eine synthetisierende Form. Der Vater des westlichen Mönchtums basierte seine Einteilung auf dem in Rom gängigen kirchlichen Stundengebet (*cursus Romanus*) und auf älteren monastischen Vorläufern (u.a. *Regula Magistri*). Hinsichtlich der Einteilung ‚vollendet Benedikt das Stundengebet für die westliche Kirche in seiner (beinahe) definitiven Form‘, so Hermans.<sup>20</sup>

Worin besteht jedoch die liturgisch spirituelle Eigenheit des monastischen Stundengebets, wie wir es bei Benedikt antreffen? Im Wesentlichen ist der spezifische Beitrag in der ‚Gebeshaltung‘ gelegen, die Form, Gemeinschaft und Bedeutung mitbestimmt. Hinsichtlich der ‚Gebetsform‘ können wir bei Benedikt einerseits eine Akribie erkennen, die in den langen Kapiteln der Verteilung der Psalmen am deutlichsten wird (RB 9-18). Das mag dem heutigen Leser zuweilen wie Formalismus erscheinen. Der Mönchsvater hat jedoch ein waches Auge für die konkrete Situation, in der sich die monastische Gemeinschaft befindet, wie folgendes Zitat verdeutlicht:<sup>21</sup>

<sup>17</sup> TAFT: *The liturgy of the Hours* 331ff.

<sup>18</sup> WAAIJMAN: *Spiritualiteit* 141.

<sup>19</sup> TAFT: *The liturgy of the Hours* 130ff.

<sup>20</sup> J. HERMANS: *Het getijdengebed. Liturgie en spiritualiteit van het getijdenboek* (Oegstgeest 1995) 40.

<sup>21</sup> Für einen Kommentar zu dieser Stelle siehe: BENEDICTUS VAN NURSIA: *Regel. Richtsnoer voor monastiek leven*. Vertaald door V. HUNINK, ingeleid en becommentarieerd door Th. QUARTIER & G. AERDEN (= *Middeleeuwse monastieke teksten* 7) (Budel 2014) 89.

Wenn jemand mit dieser Psalmenverteilung nicht einverstanden ist, stelle er eine andere auf, die er für besser hält. Doch achte er unter allen Umständen darauf, dass jede Woche der ganze Psalter mit den 150 Psalmen gesungen und zu den Vigilien am Sonntag stets von vorne begonnen wird. Denn Mönche, die im Verlauf einer Woche weniger singen als den ganzen Psalter mit den üblichen Cantica, sind zu träge im Dienst, den sie gelobt haben. (RB 18, 22-24)

Die Lebensform steht also in einer ständigen Wechselwirkung mit der Gebetsform. Die Basis für die Formbestimmungen ist spirituell, sie kommt aus dem monastischen Leben. Sie ist nicht formalistisch, und das setzt eine angemessene Gebethaltung voraus. Struktur begründet sich spirituell, aus dem monastischen Leben, nicht als liturgische Regel. Wohl gilt es darauf zu achten, dass sich durch diese liturgisch spirituelle Flexibilität keine Willkür einschleicht: Benedikt handiert ein Mindestmaß, eine Art Untergrenze (150 Psalmen), die aber eben nicht zur Begrenzung werden soll.

Bzüglich der ‚Gebetsgemeinschaft‘, lesen wir bei Benedikt einen Appel zum gemeinschaftlichen Stundengebet, das dem individuellen immer vorzuziehen ist. Dies zeigt sich, wenn er ausführt, wie Brüder sich zu verhalten haben, wenn sie nicht beim Offizium anwesend sein können: ‚Wenn Brüder sehr weit entfernt arbeiten, nicht zur rechten Zeit zum Oratorium kommen können und wenn der Abt festgestellt hat, dass es wirklich so ist, dann müssen sie den Gottesdienst an ihrem Arbeitsplatz halten.‘ (RB 50, 1-3) Die Gemeinschaft ist also vorzugsweise physisch im Oratorium zugegen, in jedem Falle aber ‚im Geiste‘. Mönche überschlagen das Gebet nie, schließen sich der Gemeinschaft stets an, sogar wenn sie nicht anwesend sind. Zugleich gilt auch für die Gemeinschaft, dass sie die Brüder, die nicht physisch zugegen sind, einschließt: ‚Beim letzten Gebet des Gottesdienstes wird immer aller Abwesenden gedacht.‘ (RB 67, 2) Das Stundengebet ist also per definitionem eine Gemeinschaftsliturgie. Man kann von einer kontemplativen Verbundenheit sprechen: die Verbindung besteht darin, dass man die persönliche Betrachtung in die Gemeinschaft einbettet und dadurch einen Rahmen hat, der jener Betrachtung Raum bietet.<sup>22</sup> Auch wenn in der Geschichte des Mönchtums immer wieder zu beobachten ist, dass Kontemplation und Liturgie getrennt werden, so sind sie in ihrem Wesen doch miteinander verbunden.<sup>23</sup> Die Liturgie ermöglicht die Kontemplation und umgekehrt, und dazu bedarf es der Gemeinschaft.

Was schließlich die ‚Gebetsbedeutung‘ angeht, stellt Benedikt die Gottesbeziehung in den Mittelpunkt, genau wie Waaijman es für eine ‚tatsächliche Teilnahme‘ an der Liturgie tut. Diese äußert sich jedoch weniger in einzelnen Texten, die die Liturgie füllen, oder theologischen Konzepten, die ihr zugrunde liegen, als vielmehr erneut in der Gebethaltung: ‚Wir sollen wissen, dass wir

<sup>22</sup> Th. QUARTIER: ‚Kontemplative Liturgie. Liturgische Spiritualität aus ritueller und monastischer Sicht‘, in *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 29 (2013) 201-221.

<sup>23</sup> A. GRÜN: *Kontemplation und Chorgebet* (Münsterschwarzach 2002) 15.

nicht erhört werden, wenn wir viele Worte machen, sondern wenn wir in Lauterkeit des Herzens und mit Tränen der Reue beten.' (RB 20, 3) Die monastische Gebetshaltung unterscheidet sich von jeglichem liturgischem Leistungsprinzip, wie es später immer wieder zu beobachten sein wird: als ob es auf bestimmte Formeln oder Formen ankomme. Die rezitierten Texte und die liturgischen Gesten und Handlungen helfen dem Betenden dabei, sich selber buchstäblich im Gebet zu verlieren. Die Vielzahl der Worte ist also nicht entscheidend, sondern innerhalb der Worte kann der Betende kurze erhebende Momente erfahren, die nur auf Gott zurückzuführen sind, nicht auf das eigene Handeln. Das bedeutet wiederum nicht, dass Worte nicht wichtig wären. Benedikt füllt die Horen mit Psalmen, Lesungen und Gesängen, wie bereits gesagt. Die Aufnahme der Texte geschieht jedoch spirituell, eher in Richtung der *lectio divina*, und weniger diskursiv.<sup>24</sup>

Im Hinblick auf die kirchlichen Dimensionen aus dem vorigen Abschnitt erkennen wir in diesen kurzen Eindrücken aus der benediktinischen Tradition durchaus eine mögliche Inspiration für die pastoralen Fragen. Die monastische Haltung, die die Form bestimmt, dabei aber ein Mindestmaß voraussetzt, könnte ein Anknüpfungspunkt für die Pastoralreferentin in ihren Gruppen sein. Die spirituelle Gebetsgemeinschaft, die sich konsequent – sei es im Geiste – versammelt, kann einen Appel für den Pfarrer darstellen, und die Erfahrung der Gottesbeziehung eine Inspiration für die Therapeutin. Bevor wir uns diesem Zusammenhang jedoch widmen können, ist es zunächst erforderlich, heutige Erfahrungen von Mönchen mit dieser benediktinischen Gebetshaltung zu explorieren.

## 2. Erfahrungsdimensionen

Um monastische Erfahrungen des Stundengebets erfassen zu können, gilt es zunächst, eine geeignete Methode zu finden. Wie eingangs bereits erwähnt, haben wir Interviews mit 19 Mönchen in zwei Abteien geführt. Das Kriterium für die Auswahl der beiden Abteien war, dass sie über ein Gästehaus verfügen müssen, das auch von kirchlich engagierten Gästen besucht wird, einschließlich pastoraler Hauptamtlicher. Weiterhin war ein Kriterium, dass die Abteien einen kontemplativen Stil haben, d.h. die Horen vollständig beten. Innerhalb der Abteien haben wir versucht, Mönche mit unterschiedlichem Hintergrund auf freiwilliger Basis als Gesprächspartner zu gewinnen. Wir haben uns für einen qualitativen Ansatz entschieden, da wir nicht von einem festen theoretischen Modell für die Erfahrungen ausgegangen sind, sondern eher von tastenden spirituellen Konzepten, die man quantitativ nicht bzw. nur unzureichend überprüfen kann.

<sup>24</sup> BENEDICTINESSEN VAN BONHEIDEN: *Christus ontmoeten in het getijdengebied. Spiritualiteit van de liturgie der Getijden* (= Schrift en liturgie 18) (Bonheiden 1993) 19ff.

Die Gespräche fanden im Zuge von Feldforschung statt, bei der wir auch mit Gästen in Berührung kamen,<sup>25</sup> man denke an die drei Gäste, die wir bereits mehrfach zitiert haben. Das führte erstens dazu, dass der Forscher sich selber in die Gebetsgemeinschaft mit den Mönchen und Gästen befand. Zweitens waren die Mönche als Gesprächspartner sehr gut in der Lage, liturgiewissenschaftliche Perspektiven miteinzubeziehen. Sie wurden Teil der liturgiewissenschaftlichen Reflexion. Die Interviews hatten also den Charakter von kollegialen Dialogen, die methodisch als Experteninterviews zu sehen sind.<sup>26</sup> Das bedeutet, dass wir den kirchlichen und monastischen Rahmen in den Interviews verarbeitet haben, nicht um zu überprüfen, ob unsere Analysen aus dem vorigen Abschnitt stimmen, sondern um diese bereichern zu lassen, im Hinblick auf die pastoralen Ausgangsfragen zu Form, Gemeinschaft und Bedeutung. Ebenfalls haben wir aus der Liturgie- bzw. Ritualwissenschaft heraus gemeinsam mit den Respondenten innerhalb der Interviews reflektiert. Der dialogische Charakter der Konversationen, in denen sowohl der Interviewer als auch der Interviewte Experten sind, entspricht dem spirituellen Wissenserwerb und unterscheidet sich vom neutralen Ansatz rein sozialwissenschaftlicher Methoden.<sup>27</sup> Will man jedoch dem erkenntnisleitenden Interesse an liturgisch spirituellen Erfahrungen gerecht werden, sind der dialogische Charakter und die Innenperspektive des Forschers eine wichtige Voraussetzung.<sup>28</sup> Wir werden im Folgenden zu den drei Dimensionen Gebetsform (2.1), Gebetsgemeinschaft (2.2) und Gebetsbedeutung (2.3) jeweils Kernaussagen der Respondenten wiedergeben und aus liturgischer bzw. rituologischer Sicht darauf reflektieren. Im nächsten Abschnitt werden wir diese dann auf unsere Ausgangsfragen beziehen.

## 2.1. Gebetsform

Besucher von Abteikirchen können bei der monastischen Liturgie schnell den Eindruck gewinnen, es handele sich um eine sehr festgelegte Form des Gottesdienstes. Alles ist jeden Tag gleich aufgebaut. Eine Besucherin hatte einen unserer Respondenten einmal nach den liturgischen Gesten gefragt: ‚Ist es nicht möglich, dass Sie sich beim „Ehre sei dem Vater...“ auch einmal nicht verbeugen, wenn Ihnen nicht danach ist?‘ Seine Antwort war so einfach wie eindrucklich: ‚Nein, wir fügen uns hier immer in die liturgische Form ein‘ (2).<sup>29</sup> Was also

<sup>25</sup> Vgl. Anmerkung 2.

<sup>26</sup> A. BOGNER, B. LITTIG & W. MENZ (Hrsg.): *Interviewing experts* (New York 2009).

<sup>27</sup> K. WAAIJMAN: *Spiritualiteit als theologie* (Nijmegen 2010).

<sup>28</sup> Th. QUARTIER: ‚Praxis liturgische Spiritualität. Methode und Theorie im Bereich der Klosterliturgie‘, in *Ecclesia orans* 31 (2014) 447-480.

<sup>29</sup> Die Interviews wurden codiert und konzeptuell analysiert. In diesem Beitrag beschreiben wir allgemeine Trends aus den Daten und beschränken uns darauf, bei wörtlichen Zitaten die Respondenten-Nummer in Klammern anzugeben. Diese ist der Tabelle im Anhang zu entnehmen. Für eine genauere Beschreibung der Feldforschung und Analyse siehe: Th. QUARTIER: ‚Monastic experiences of liturgy of the Hours. Em-

für die Psalmenverteilung gilt, setzt sich nahtlos in der performativen Gestalt des Gottesdienstes fort: alles ist stilisiert und dadurch formell. Die Frage von Außenstehenden, ob dies nicht zu Formalismus führen könne, verneinen die Mönche aber beinahe ausnahmslos. Ein Bruder sieht die Vorteile der formellen Liturgie darin, dass man ‚sich sicher fühlt, da man auf eine objektive Ordnung zurückgreifen kann‘ (17). Die Objektivität, die wir mit der kirchlichen Interpretation des Stundengebets verbunden haben, kommt hier ausdrücklich zur Sprache. Natürlich gelingt dies nicht spontan beim ersten Mal, und es fällt auch nicht aus der Luft: ‚Es bedarf der Regelmäßigkeit und eines Tagesablaufs, in dem das Stundengebet wirklich seinen Platz hat‘ (12). Das führt, einem anderen Bruder zufolge, dazu, dass man ‚sich wirklich frei fühlt und ganz neue Erfahrungen machen kann‘ (5). Dadurch kommt eine bemerkenswerte Spannung zum Ausdruck: die Mönche, mit denen wir gesprochen haben, brauchen den formellen Charakter einerseits, um Regelmäßigkeit zu gewährleisten. Aber noch wichtiger ist ihnen, dass die Form auch Überraschungen birgt. Gerade weil man durch die Form ‚manchmal entgegen seiner spontanen Neigungen handelt, wenn man sich überhaupt nicht motiviert fühlt, zum Gebet zu gehen‘ (6), entsteht Freiraum. Wenn wir diese Gedanken zusammenfassen, dann sind drei Aspekte bei der Gebetsform von Bedeutung:

- Die Form des Stundengebets gibt Sicherheit;
- Die Form bedarf der Regelmäßigkeit und der Einbettung;
- Die Form beengt nicht, sondern sie schafft Raum für Überraschungen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die objektive Qualität der Liturgie (kirchlich) hierin durchklingt. Bemerkenswert ist aber, dass subjektive Erfahrung (im entstehenden Freiraum) nur durch eben diese objektive Qualität möglich ist. Auch die monastische Haltung der Anpassung der Psalmenverteilung an die jeweiligen Umstände und das subjektive Empfinden in der Gemeinschaft passt zu diesen Erfahrungen. Man darf die Form nur nicht formalistisch auffassen. Dazu muss man erkennen, dass es um die Wechselwirkung der objektiven Form und der subjektiven Erfahrung geht. Die Gebetshaltung, die dabei vorausgesetzt wird, ist eine rituelle Teilnahme, die sich zwischen Struktur und Antistruktur bewegt.

Die Begriffe Struktur und Antistruktur, die auf Victor Turner zurückgehen, haben wir aus der Ritualwissenschaft in die Dialoge eingebracht.<sup>30</sup> Könnte man die Spannung zwischen objektiver Form und subjektiver Erfahrung in diesem Sinne verstehen? Bedarf es der festen Form, der Regelmäßigkeit und der Einbettung in die Tagesstruktur, um Erfahrungsmomente zu ermöglichen, die jede Struktur übersteigen? Die Respondenten erkennen ihre Erfahrungen durchgängig in diesen Gedanken wieder. Man befindet sich als liturgisches Subjekt im

pirical liturgical theological explorations’, in *Questions liturgiques / Studies in liturgy* 2015 (forthcoming).

<sup>30</sup> V.W. TURNER: *The ritual process. Structure and anti-structure* (Chicago 1969) 81.

formellen Rahmen in einer Zwischenposition zwischen dem Vertrauten und dem Unerwarteten (*liminal*), für das man sich unbewusst öffnet. Dann kann gerade die Gebetsform dazu beitragen, dass eine Haltung der Empfänglichkeit eingenommen wird, die offen ist, auch für das Heilige, dem man sich in der Liturgie nähern will.<sup>31</sup> Die nötige Gelassenheit, um nicht in Formalismus zu erstarren, bringt die monastische Lebensform für unsere Respondenten auf jeden Fall mit sich.

## 2.2. Gebetsgemeinschaft

Träger des Stundengebets ist, allen Mönchen, mit denen wir gesprochen haben, zufolge, die Gemeinschaft. Das hat zunächst eine positive Seite: ‚Die Gemeinschaft trägt mich durch das Stundengebet, ohne die Mitbrüder würde ich das niemals durchhalten können‘, so ein Bruder (19). Auf der anderen Seite gibt es aber auch eine negative Seite der Gemeinschaft. Keine Irritation ist den Mönchen, die mit uns sprachen, fremd: ‚Ich ärgere mich oft darüber, wie Mitbrüder sich im Chor gebärden. Nach einer gewissen Zeit wird mir dann aber klar, dass das mehr über mich sagt als über die Mitbrüder‘ (8). Die Gebetsgemeinschaft ist also in zweifacher Hinsicht hilfreich: sie ist eine Stütze, aber auch ein Prüfstein für das Gebet. Monastisch gesehen, so sagt einer der Brüder, ‚erweist sich die Qualität des Stundengebets in der Gemeinschaft, nie am Einzelnen. Es geht um die Gesamtheit, nicht um mich‘ (4). Außenstehende beobachten dies regelmäßig, so erzählen beide Gästebrüder der Abteien mir: sie hören die einzelnen Mönche im Stundengebet nicht singen, sie hören nur die Gemeinschaft. ‚Wenn man doch einzelne heraushört, dann ist unser Gebet aus dem Gleichgewicht und muss das wieder ausgeglichen werden‘ (14). Genau das hängt immer aufs Engste mit dem Gemeinschaftsleben zusammen. Der Gedanke, dass die Gebetsform der Einbettung bedarf, will sie liturgisch authentisch sein, setzt sich hier fort: ‚Wenn es Spannungen in der Gemeinschaft gibt, merkt man das in der Liturgie‘, demselben Bruder zufolge. Das bringt uns auf einen letzten Aspekt der Gemeinschaftserfahrung, den breiteren Kontext. Dieser lässt sich in zwei Stichworten andeuten: Gäste und Tradition. Gäste beteiligen sich in den Klosterkirchen in wechselnden Konstellationen an der Liturgie. Die meisten Mönche in unseren Interviews erfahren Gäste als Bereicherung der Horen: ‚Sie beziehen die ganze Welt in unser Gebet mit ein‘, so ein Bruder (3). Die Grenzen des Konvents werden durch die Gäste zwar einerseits geschärft, aber eben auch überstiegen. Der zweite Begriff, die Tradition, hat mit der Erfahrung zu tun, ‚dass es nicht irgendeine Gemeinschaft ist, die hier zusammen betet‘ (7). Eine traditionelle Gemeinschaft repräsentiert ihre Tradition, wie wir im vorigen Abschnitt bereits gesagt haben. Die Verbundenheit reicht über das Hier und Jetzt hinaus, ‚bis in die Vergangenheit von Jahrhunderten und die endgültige Zukunft‘ (1). Das ist auch dann eine Stütze, so sagen mehrere, wenn einige Mit-

<sup>31</sup> T. BENZING: *Ritual und Sakrament. Liminalität bei Victor Turner* (= Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 36) (Frankfurt a.M. 2007).

brüder nicht anwesend sind: ‚Man bildet hier und jetzt eine Gemeinschaft, verbunden mit allen, auch den Gästen, der Tradition und den Abwesenden‘ (3). Bezüglich der Gemeinschaft fassen wir die Gedanken in folgenden drei Punkten zusammen:

- Die Gebetsgemeinschaft trägt das Gebet;
- Die Gebetsgemeinschaft ist Prüfstein des Gebets;
- Die Gebetsgemeinschaft ist offen.

Wir haben nun in den Gesprächen einige Gedanken aus der Liturgischen Bewegung eingebracht, insbesondere von Dom Prosper Guéranger. Der Abt von Solesmes ist einerseits beinahe elitär in seinem Gemeinschaftsverständnis: in Solesmes wird liturgischer Stil von einer festumgrenzten Gemeinschaft von Chormönchen gepflegt. Zugleich ist er jedoch auch auf die Welt gerichtet. Für ihn ist der Aspekt der Offenheit von großer Bedeutung:<sup>32</sup>

Über tausend Jahre lang hat die Kirche nie alleine gebetet. Siebenmal pro Tag betete sie in ihren Kirchen. (...) Das Volk schloss sich ihr an. Seit Jahrhunderten werden die Heiligen Nachtwachen jedoch nicht mehr gehalten und die heiligen Stunden nicht mehr begangen. Das gemeinschaftliche Gebet wich dem persönlichen. Aber es blieb noch etwas übrig: Überall standen noch Kirchen und Klöster, und Tag und Nacht hallte das Gebet früherer Jahrhunderte wider.

In diesem Gedanken des liturgischen Visionärs kommt die traditionelle Gemeinschaft, die sich im Stundengebet konstituiert, deutlich zum Ausdruck. Zugleich wird aber die Offenheit im Hinblick auf Menschen außerhalb der monastischen Gemeinschaft miteinbezogen, wie folgende Passage zeigt: ‚Das liturgische Gebet würde sofort seine Kraft verlieren, wenn die Gläubigen es aus den Augen verlieren würden, ohne sich zumindest im Geiste damit zu vereinigen.‘

Es verwundert nicht, dass die Mönche diese Gedanken des benediktinischen spirituellen Autors Guéranger wiedererkennen. Die liturgische Gemeinschaft ist in der Tat Träger der Tradition und dazu bedarf es einer individuellen und kollektiven Disziplin. Zugleich ist es aber eben auch von Bedeutung, die Gemeinschaft diachron (historisch) und synchron (gastfreundlich) allumfassend und damit offen aufzufassen. Beide Verbreiterungen tragen dazu bei, dass in der Liturgie im hier und jetzt alles zusammenkommt: aus dem eigenen Leben des Betenden, dem Leben der Gebetsgemeinschaft und sicherlich auch darüber hinaus.

<sup>32</sup> P. GUÉRANGER: *Einführung in das liturgische Jahr* (= Studien zur monastischen Kultur 8) (St. Ottilien 2014) 13.

### 2.3. Gebetsbedeutung

Mit der elastischen Form und der allumfassenden Gemeinschaft betritt man im monastischen Stundengebet den Bereich der Mystik, so sagen einige der Mönche: ‚Es gibt jene Momente, in denen man über sich selbst hinausgehoben wird‘ (4). Was ist darunter zu verstehen? Es geht bei dieser mystischen Dimension des Stundengebets nicht um eine ekstatische Verzückung oder einen Gefühlsausbruch. Eher ‚kennt die Regelmäßigkeit einen permanenten mystischen Unterton, der immer mitklingt und manchmal hörbar wird‘ (3). Dann erschließt sich, was wir Gebetsbedeutung nennen können. Die Bedeutung der liturgischen Texte zu erfassen, seien es die Psalmen, die Lesungen, die Gesänge oder die Gebete, ist sicher nicht immer einfach, vielleicht unmöglich. Die Erfahrung unserer Mönche ist jedoch durchweg, dass es um eine assoziative Art der Aufnahme von Bedeutung geht: ‚Es bleibt ein Wort, ein Satz, ein Bild hängen, das mithilfe der Musik oder einer anderen liturgischen Einbettung bei mir landen kann‘ (17). Für die Mönche ist dies allerdings nur möglich, wenn es eine inhaltliche Empfänglichkeit im geistlichen Leben gibt. Dazu dient, wie bereits kurz erwähnt, die *lectio divina*. Wie dieser Zusammenhang konkret gestaltet wird, ist sehr unterschiedlich: der eine meditiert den Text der Psalmen und hat einen direkten Bezug zum liturgischen Gebet, bei anderen ist es eine eher indirekte Verbindung, sie lesen andere geistliche Texte. In jedem Fall ist es aber so, dass ‚geistliche Nahrung nötig ist, wenn man im Gebet kraftvoll teilnehmen möchte‘ (19). Die Lesung (*lectio*) mündet monastisch gesehen ins Gebet. Daher gilt auch, dass man diese nicht vernachlässigen darf, wenn man die mystische Dimension des Stundengebets erfahren will. Die Bedeutung, die sich dann erschließt, ist Theologie im wörtlichen Sinne, Rede von Gott, die man getrost *theologia prima* nennen kann (13). Auch hier können wir die Aussagen der Mönche in drei Kernsätzen zusammenfassen:

- Die Gebetsbedeutung durchzieht ein mystischer Unterton;
- Gebetsbedeutung leuchtet in erhebenden Momenten auf;
- Gebetsbedeutung erschließt Gottesbeziehung.

Zu dieser Erfahrung von Gebetsbedeutung, insbesondere dem letzten Kernsatz der Gottesbeziehung, haben wir die Idee des mystischen Gebets in die Dialoge mit eingebracht. Für Waaijman ist die Suche nach Gott und das Anrufen seines Namens im regelmäßigen, formellen, gemeinschaftlichen Gebet ‚eine Prophezeiung, die sich dadurch, dass man sie ausspricht, immer wieder verwirklicht‘.<sup>33</sup> Im Gebet ist Gott also tatsächlich gegenwärtig, und dadurch ist es die höchste Form der Gottesbeziehung, die für ihn den Kern der Spiritualität bildet.<sup>34</sup> Diese Interpretation knüpft nahtlos bei der Erfahrung an, die wir soeben beschrieben haben. Waaijman hält nun ein Plädoyer dafür, dass man die ‚Form des Stun-

<sup>33</sup> K. WAAIJMAN: *Psalmvieringen. Vorm van getijdengebied* (Nijmegen 2014) 12-13.

<sup>34</sup> WAAIJMAN: *Spiritualiteit* 7.

dengebets‘ anhand der Quellen (vor allem der Psalmen) immer wieder neu kultivieren muss. In der Tat stehen viele Konvente heute vor der Aufgabe, nach der Reform des Offiziums in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erneut kreativ auf die Gebetsform zu reflektieren. Gerade bei einer solchen Reflexion hängt die Gebetsbedeutung wesentlich mit Form und Gemeinschaft zusammen; das monastische Leben ist von allen drei Dimensionen geprägt. Sie ist nämlich offen, wie wir auch im Sinne des biblischen Charakters der kirchlichen Bedeutung bereits festgestellt haben. Offenheit im eschatologischen Sinne mahnt Betende dazu, die Vorläufigkeit der Form und auch der konkreten Gemeinschaft zu respektieren, zugleich aber eben auch nicht in Willkür zu verfallen. Es geht im Stundengebet um den Übergang hin zur Ewigkeit, zum ewigen Leben, wie Woolfenden in seiner baptismalen Deutung ausführt.<sup>35</sup> Das ist mit der Untergrenze gemeint, die Benedikt für die Anzahl der Psalmen pro Woche formuliert. Die geringe Anzahl der Worte schließlich, die wir ebenfalls aus der *Regula Benedicti* zitiert haben, bedeutet nicht, dass man nur in Stille betet, sondern dass die Offenheit in der Gebetshaltung bewahrt bleibt – das letztendliche Ziel des monastischen Lebens.

Die Mönche, die mit uns sprachen, erkannten sich allesamt im Aufruf Waaijmans wieder, die Reflexion auf Form und Gemeinschaft immer im Lichte der Gottesbeziehung, nach der man sucht, geschehen zu lassen (Bedeutung). Eine mystische Bedeutungsdimension des Stundengebets tut seinem handfesten und konkreten Charakter dann sicher keinen Abbruch, im Gegenteil. Es bleibt eine sehr konkrete liturgische Handlung. Aber diese geht nie in handlichen Regeln auf. Sie respektiert, dass man sich der Form und der Gemeinschaft unterordnet, um sich unabhängig zu machen.

Zusammenfassend können wir sagen, dass im Bereich der Form und der Gemeinschaft eine Bewegung erkennbar ist, die in einem Zitat trefflich zum Ausdruck kommt: ‚Man macht die Welt im Stundengebet klein, indem man sich einfügt. Dadurch wird sie unendlich groß‘ (4). Genau in dieser scheinbar paradoxen Aussage liegt die Kraft des Stundengebets, die sich aus den kirchlichen und monastischen Dimensionen (Abschnitt 1) in den Erfahrungen von Mönchen spiegelt. Das Paradox, die Polarität, wird dann zum Motor des Gebets. Dies auch für die pastoralen Kontexte zu entdecken, die wir in der Einleitung mit unseren drei Gästen gesehen haben, wird im nächsten Abschnitt unsere Aufgabe sein.

### 3. Pastorale Dimensionen

Die heutige Pastoral findet in der Regel nicht in einem festgefügtten Rahmen statt, weder was ihre Form noch was ihre Gemeinschaft und Bedeutung angeht. Vielmehr ist das Netzwerk der Teilnehmenden oft fragmentiert, partiell und von Polaritäten bestimmt. Einerseits wollen Menschen feste Formen, anderer-

<sup>35</sup> G.W. WOOLFENDEN: *Daily liturgical prayer. Origins and theology* (Farnham 2004).

seits suchen sie Kreativität. Einerseits wollen sie sich in eine stabile Gemeinschaft eingliedern, andererseits fällt ein exklusives Engagement ihnen schwer und brauchen sie Freiheit. Einerseits suchen sie nach greifbarer und begreifbarer Bedeutung, andererseits sehnen sie sich nach einer empfangenen Bedeutung.<sup>36</sup> Diese Polaritäten zeigen sich auch bei den pastoral Hauptamtlichen auf der Suche nach einer Wiederentdeckung des Stundengebets. Aus unserer Analyse von Quellen und Erfahrungen kann man nun ableiten, dass gerade das Stundengebet als liturgisches Repertoire selber Polaritäten kennt – die ‚kleine und die unendlich große Welt‘. Könnten die Erfahrungen der Mönche nicht tatsächlich wichtige pastorale Impulse enthalten? Im folgenden Schema fassen wir die Polaritäten der einzelnen Dimensionen des Stundengebets noch einmal zusammen, um sie danach aus pastoraler Perspektive zu betrachten.

<b>Gebetsform</b>	Festigkeit	Kreativität
<b>Gebetsgemeinschaft</b>	Stabilität	Flexibilität
<b>Gebetsbedeutung</b>	Begreifbarkeit	Empfänglichkeit

Die Pastoralreferentin sucht nach einer ‚Gebetsform‘, die man kirchlich als objektiv umschreiben kann. Die monastische Erfahrung der produktiven Spannung von Struktur und Antistruktur fügt hier einen entscheidenden Schritt hinzu: wenn sie in den von ihr begleiteten Gruppen mehr Offenheit für Gespräch, Begegnung und Besinnung sucht, dann kann es gerade hilfreich sein, einen Gebetsrahmen zu etablieren, der kontraintuitiv ist und feste Formen anreicht. Gerade dadurch können befreite Momente möglich werden, in denen Menschen sich kreativ begegnen. Man kann nun in den Gruppen an einen Gebetsimpuls zu Beginn des Gruppentreffens denken, der einen hohen Wiedererkennungswert hat. Gerade Kinder sind dafür empfänglich. Aber auch Jugendliche suchen oft implizit nach Regeln, an denen sie sich reiben können. Für junge Erwachsene können feste rituelle Muster als Kontrapunkt zur ständigen Spontaneität im Alltag dienen. Zwar können durchaus unterschiedliche Texte, musikalische Elemente und Symbole verwendet werden, aber es muss auch liturgische Konstanten geben. Das Wagnis Konstanz in flexiblen Gruppen liturgisch zu inszenieren könnte sie mit den Erfahrungen aus dem Kloster im Gepäck eingehen.

Auch in anderen pastoralen Kontexten ist eine Gebetsform zwischen den Polen Festigkeit und Kreativität durchaus empfehlenswert. Man kann z.B. an Mittagsgebete in Stadtkirchen denken. Für die liturgische Konstante braucht es eine schlanke Form des Stundengebets, worin doch die wesentlichen Zutaten enthalten sind.<sup>37</sup> Diese sollte nicht völlig von der Kreativität der Mitfeiernden

<sup>36</sup> M. BARNARD, J. CILLIERS & C. WEPENER: *Worship in the network culture. Liturgical ritual studies. Fields and methods, concepts and metaphors* (= Liturgia condenda 28) (Leuven / Paris / Walpole, MA 2014).

<sup>37</sup> Vgl. BUDDE: *Gemeinsame Tagezeiten* 211 ff.

abhängen, sondern auch von der Weisheit und Festigkeit des traditionellen Stundengebets Gebrauch machen. Sie sind objektiv und bieten dennoch Raum für subjektive Arten der Teilnahme, da viele Teilnehmer nur gelegentlich kommen, vielleicht auch zufällig. Natürlich bedarf es dazu einer Kerngruppe, womit wir bei der zweiten Dimension angekommen sind.

Der Pfarrer, dem es schwerfällt, das Stundengebet individuell zu beten, sucht nach einer ‚Gebetsgemeinschaft‘. Diese traditionell aufzufassen, wie wir es im kirchlichen Sinne getan haben (Verbundenheit mit der Kirche), ist sicherlich eine Hilfe, aber aus den monastischen Erfahrungen lernen wir, wie wesentlich eine stabile menschliche Gemeinschaft von Betenden ist. Diese kann dann in der Tat zur Stütze und zum Prüfstein werden. Wie kann man jedoch dem Risiko entgegen, dass gerade hier ein häufiger Grund für das Scheitern einer Wiederentdeckung des Stundengebets liegt? Man kann die Problematik nicht wegdiskutieren: dem flexiblen Menschen, der meist die unterschiedlichsten Lebensbereiche miteinander kombinieren muss, fällt es schwer, eine stabile Gemeinschaft zu bilden, die eine objektive Form (s. voriger Punkt) instand halten kann. Das gilt sogar im Kloster, vor dessen Toren die Netzwerke der modernen Medien auch nicht halt gemacht haben. Es bedarf also einer Doppelstrategie, in der Stabilität gewährleistet, aber nicht jede Flexibilität erstickt wird. Die monastische Weisheit, dass Verbundenheit in physischem Sinne die Keimzelle bildet, dann aber eine umfassende Verbundenheit ‚im Geiste‘ möglich ist, ist hilfreich. Man kann dann im pastoralen Team aus dem eigenen Pfarrhaus im übertragenen Sinne ein Kloster machen, wo man anwesend ist – in der Tradition der Gemeinschaft für die man steht und die, um dieses Zitat zu wiederholen, nicht irgendeine Gemeinschaft ist, sondern eine Gebetsgemeinschaft. Mit dieser Gemeinschaft können dann aber auch andere verbunden sein.<sup>38</sup>

Denken wir an das Mittagsgebet in der Stadtkirche: wenn es keine Kerngruppe gibt, wird die Keimzelle oft ebenso schnell verschwinden, wie sie entstanden ist. Wie man aber die Keimzelle gestaltet, kann sehr unterschiedlich sein. Es reichen zuweilen eine Handvoll Leute, die jedoch die Möglichkeit haben müssen, kontinuierlich da zu sein. Wenn unser Pfarrer diese Idee in seiner Pfarrkirche umsetzen wollte und der Einzige wäre, der immer da wäre, würde er wieder mit demselben Problem kämpfen wie eingangs. Das pastorale Team, eine Gruppe von Ehrenamtlichen oder auch Klienten, die zu einem Mittagstisch kommen, können zur Kerngruppe gehören, der sich dann selbstredend andere Gemeindeglieder und auch Passanten anschließen können. Pastoralliturgisch ist hier auf das Modell der ‚konzentrischen Kreise‘ zu verweisen, auf das Budde sich bezieht.<sup>39</sup> Jede Keimzelle des Stundengebets kann solche Kreise ziehen.

<sup>38</sup> Th. QUARTIER: ‚Erfahrungen des Stundengebets. Gebetsrhythmus, Gebetsgemeinschaft und Gebetsbotschaft‘, in *Gottesdienst. Zeitschrift der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz* 49/10 (2015) 77-79; IDEM: ‚Liturgische Gezeiten. Stundengebet als Bestandteil des Gemeindelebens‘, in *Praxis Gottesdienst* 6 (2015) 4-5.

<sup>39</sup> BUDDE: *Gemeinsame Tagzeiten* 207.

In einer solchen Keimzelle können auf begreifbare Art und Weise liturgische Text rezitiert werden. Die Einfachheit mancher Gebetstexte macht es sehr gut möglich, sie zu erfassen. Aber aus dem monastischen Fundus wissen wir, dass es sehr wichtig ist, das diskursive Erfassen des Textes nicht zu verabsolutieren. Denken wir an die Therapeutin im kirchlichen Wohnheim. Sie hat die berechnete Sorge, dass Menschen die Bedeutung der meditativen Momente, die sie anbietet, nicht erfassen. Gerade in kreativ gestalteten, flexiblen Formen des Stundengebets haben wir es mit einem oft sehr reichen Inhalt zu tun, den es zu verstehen gilt. Dieser kann genauso unzugänglich sein wie traditionelle Texte. Es geht darum, dass die ‚biblische Botschaft‘ im breiten Sinne zum Ausdruck kommt: die Gegenwart des Transzendenten hier und jetzt im Gebet. Uralte Texte, Melodien und Symbole des liturgischen Stundengebets können seinem ‚biblischen‘ Charakter gerecht werden. Das heißt nicht, dass nur Bibeltexte möglich wären, aber dass es um eine Gebetsbedeutung geht, die man letztlich nur empfangen kann. Auch kreative Formen der Gestaltung müssen sich daran messen lassen. Warum also nicht die eigentümliche Faszination des Empfangenen für die Bewohner des Wohnheims bewahren? Dazu bedarf es erneut einer mutigen Strategie: eben nicht den Anspruch zu haben, subjektive Bedeutung besser formulieren zu können, als es in den Psalmen der Fall ist, sondern eine gute Mischung aus eigener, verständlicher Gestaltung und zuweilen assoziativ zugänglicher Tradition zu finden.

In der Pfarrkirche wird genau wie in der Einrichtung, in der unsere Therapeutin arbeitet und betet, das Problem der Gebetsbedeutung nicht gelöst, wenn man jedes Mal einen anderen liturgischen Kurs einschlägt. Aber genau wie die Kreativität gerade in einer gewissen Festigkeit entstehen kann und die Flexibilität gerade aus der Stabilität erwächst, kann man Bedeutung empfangen, wenn man sie auf die richtige Art und Weise begreift und darin eine gewisse Übung ermöglicht. Leider ist in unserer heutigen Pastoral die Praxis der *lectio divina* kaum mehr vorhanden. Es wäre ein lohnender Ansatz, wie man das Prinzip der offenen, assoziativen Lesung, die für den mystischen Grundton eines Textes empfänglich macht, wieder neu pflegen kann.<sup>40</sup> Dabei kann es um kurze Impulse gehen, die gerade in der modernen, manchmal schnelllebigen Zeit auf neue Art und Weise die Menschen erreichen können, man denke z.B. an Internetgemeinschaften. Eine solche virtuelle Lesung muss jedoch immer zu Gebetsform und Gebetsgemeinschaft führen, will sie Gebetsbedeutung nicht nur begreifen (was letztlich nicht Sinn der Sache ist), sondern betend empfangen.

Die in diesem Beitrag geschilderten pastoralen Fragen, die in Klöstern gestellt werden, die kirchlichen und monastischen Gedanken und vor allem die konkreten Erfahrungen des Stundengebets von Mönchen haben keine konkreten Formen für liturgische Feiern angeboten. Das ist eine pastoralliturgisch sehr wichtige Aufgabe, die man nicht ernst genug nehmen kann. Unsere Hoffnung ist, dass die von uns aufgezeigten Dimensionen der Gebetsform, Gebetsge-

<sup>40</sup> Th. QUARTIER: *Anders leven. Hedendaagse monastieke spiritualiteit* (Heeswijk 2015) 65ff.

meinschaft und Gebetsbedeutung eine Grundlage und Inspiration für genau diese Gestaltung sein können. Klöster werden dann wirklich zu liturgischen Keimzellen, im Dialog mit Kirche und Welt. Sie sollten viele andere Keimzellen nach sich ziehen, in denen das Stundengebet eine wesentliche Säule ist.

## Anhang

### Interviews mit Mönchen

Respondent Nr.	Alter	Abtei	Datum des Dialogs
1	68	St. Willibrord	8. Oktober 2014
2	55	St. Willibrord	8. Oktober 2014
3	62	St. Willibrord	9. Oktober 2014
4	76	St. Willibrord	9. Oktober 2014
5	52	St. Willibrord	10. Oktober 2014
6	70	St. Willibrord	10. Oktober 2014
7	60	St. Willibrord	17. Oktober 2014
8	75	St. Willibrord	17. Oktober 2014
9	60	St. Willibrord	18. Oktober 2014
10	52	St. Willibrord	18. Oktober 2014
11	70	St. Willibrord	22. Oktober 2014
12	60	St. Joseph	28. Oktober 2014
13	62	St. Joseph	28. Oktober 2014
14	50	St. Joseph	28. Oktober 2014
15	68	St. Joseph	29. Oktober 2014
16	62	St. Joseph	29. Oktober 2014
17	55	St. Joseph	29. Oktober 2014
18	60	St. Joseph	30. Oktober 2014
19	64	St. Joseph	30. Oktober 2014

**Prof. dr. Thomas Quartier OSB** (1972) doziert Liturgie- und Ritualwissenschaft an der Radbouduniversität Nijmegen (NL). Er ist Professor für liturgische und monastische Spiritualität an der Katholischen Universität Leuven (BE) und Gastprofessor an der Benediktinischen Universität Sant Anselmo in Rom (IT). Weiterhin ist er Mitarbeiter des Titus Brandsma Institut in Nijmegen und Mitglied der Mönchsgemeinschaft der St. Willibrord Abtei in Doetinchem.

E-mail: T.Quartier@ftr.ru.nl

