

IRILIS INSTITUTE FOR
RITUAL AND
LITURGICAL
STUDIES

Yearbook

for Ritual and Liturgical
Studies

Volume 33 | 2017

INSTITUTE FOR RITUAL AND LITURGICAL STUDIES, AMSTERDAM

CENTRE FOR RELIGION AND HERITAGE, GRONINGEN

Yearbook for Ritual and Liturgical Studies

The Yearbook for Ritual and Liturgical Studies is an online journal that annually offers a forum for innovative, national and international research in the field of ritual and liturgical studies.

Editorial Board

Prof. dr. Marcel Barnard (editor in chief, Amsterdam/Stellenbosch), dr. Andrew Irving (Groningen), dr. Martin Hoondert (Tilburg), dr. Mirella Klomp (Amsterdam), dr. Mary E. McGann (Berkeley, CA), prof. dr. Paul Post (Tilburg), prof. dr. Thomas Quartier (Nijmegen/Leuven/Rome), prof. dr. Gerard Rouwhorst (Utrecht/Tilburg), prof. dr. Eric Venbrux (Nijmegen).

Advisory Board

Prof. dr. Sible de Blaauw (Nijmegen), prof. dr. Joris Geldhof (Leuven), prof. dr. Bert Groen (Graz), prof. dr. Benedikt Kranemann (Erfurt), dr. Jan Luth (Groningen), prof. dr. Peter Jan Margry (Amsterdam), prof. dr. Keith Pecklers (Rome/Boston), dr. Susan Roll (Ottawa), prof. dr. Martin Stringer (Swansea), prof. dr. Teresa Berger (New Haven, CT).

Submitting articles

You are kindly invited to submit a manuscript for publication in the online journal Yearbook for Ritual and Liturgical Studies by sending an email to irilis@pthu.nl.

Length

Articles should not normally exceed 8,000 words in length, including any notes, and should be submitted ready for publication. Illustrations (provided that they are free of rights) may separately be sent along. Summaries of dissertations (normally published in the language of the thesis) should not exceed 5,000 words. These should not contain any notes or illustrations.

Language

The Yearbook prefers receiving manuscripts written in English. You can also submit texts written in Afrikaans, Dutch, French or German. In case of an article written in a language other than the author's mother tongue, the text must be corrected at native speaker's level before submission. IRiLiS is not responsible for the quality of the correction, nor can cover its costs.

Stylesheet

When preparing your manuscript, please use the [style sheet](#) with editorial and bibliographical instructions.

Deadline and anonymizing your manuscript

The deadline for submissions is annually on May 1st. Manuscripts should be anonymized by the author prior to submission. If your submission is not anonymized, the editors will return it to you and request you to remove any identifying information.

Peer review

All submitted articles are subject to peer review. If a manuscript is not rejected when first received, it is sent out for review to (a minimum of) two peer reviewers who are part of the series' academic cadre of reviewers. Review by associate editors or staff may compliment this process. This is done according to a double-blinded review procedure, in which the reviewer's identities are withheld from the authors and vice versa. Once reviewers return their reports and recommendations, the editor-in-chief makes a decision (either on his own or in consultation with other editors) on whether to reject the manuscript (either outright or with encouragement to resubmit), to withhold judgment pending major or minor revisions, to accept it pending satisfactorily completed revisions, or to accept it as written. Once a manuscript that is not rejected has been revised satisfactorily, it will be accepted and put into the production process to be prepared for publication.

Editor Joyce Rondaij MA

ISSN 2589-3998

Design Yvonne Mathijsen

DOI 10.21827/5a2e41ccedc3e

Sakramentalität der Lebensform

Monastische und Liturgische Theologie in der Praxis des Klosterlebens

Thomas Quartier OSB

Abstract

Was bedeutet Sakramentalität im monastischen Leben? In diesem Beitrag nähern wir uns dieser Frage anhand von Konzepten, die aus der liturgischen und der monastischen Theologie stammen. Sie dienen einer ‘Wiederentdeckung’ von Sakramentalität in der monastischen Lebensform und Liturgie. Um die theologische Konzepte mit der heutigen monastischen Praxis zu verbinden, haben wir Dialoge geführt, in denen Mönche nach ihren Erfahrungen gefragt wurden. Diese fanden im Rahmen eines Seminars mit internationalen Teilnehmern statt, in dem der Begriff Sakrament theoretisch und experientiell vertieft wurde. Der Feldforschung liegen zwölf Interviews (*kollegiale Interviews*) und vier Gruppengespräche (*Collatio*) zugrunde. Es zeigte sich, dass die monastische Lebensform durch die Bereiche Arbeiten, Lernen und Wohnen sakramental verstanden werden kann. Sie ist verantwortlich, offen und frei. Weiterhin hat die monastische Liturgie sakramentale Dimensionen durch die Bereiche Kirche, Tradition und Schöpfung. Die theologische Reflexion trägt zu einer existenziellen Wiederentdeckung von Sakramentalität in Lebensform und Liturgie bei.

Keywords

Klosterliturgie, Liturgische Spiritualität, Lebensform, Sakramentalität, Liturgische Erfahrung

1 Einleitung

“Was bedeutet Sakramentalität konkret für uns?” Diese Frage ist für alle Christen relevant. Darum ist es eine besondere Herausforderung, diesen Begriff im Rahmen eines monastischen Lebens füllen will. Inwieweit bereichert eine monastische Lebensweise das Erleben und das Verständnis von Sakramentalität, und was kann Sakramentalität umgekehrt zur Vertiefung des monastischen Lebens beitragen? Die Konkretisierung der sakramentalen Erfahrung besteht in der Praxis christlichen Lebens, und dazu muss man nicht nur einzelne Sakramente, sondern alle Lebensbereiche in den Blick nehmen. Mit dem Begriff Sakramentalität wird in den letzten Jahrzehnten genau das versucht. ‘Sakramentalität’ ist ein breiter Begriff, der Sakramente, Sakramentalien, Frömmigkeitsübungen aber auch andere Bereiche

des Lebens umfassen kann, so Lizette Larson-Miller.¹ In ihrem Entwurf einer Erneuerung des Verständnisses von Sakramentalität versucht die Autorin, nach Anknüpfungspunkten für eine Erfahrung zu suchen, die die Grenzen spezifischer Auffassungen von Sakramenten übersteigt. Dadurch eröffnet sich eine Perspektive, anhand derer man auf die verschiedenen Bereiche ‘gelebter Religion’ (*lived religion*) theologisch reflektieren kann.² Wenn man sich also für diesen breiten Begriff als Ausgangspunkt der Reflexion entscheidet, können ganz unterschiedliche konkrete Praktiken theologisch relevant werden. Im monastischen Leben sind diese Praktiken nie losgelöst von der Lebensform als solcher.

Die Frage nach einer ‘Sakramentalität der Lebensform’ bildete den Ausgangspunkt eines theologischen Seminars, das ich in Rom durchführen durfte. Die Teilnehmer waren Benediktiner, die als Studenten und Dozenten in klösterlicher Umgebung akademisch aktiv sind. Ziel des Seminars war es, die eigene Lebensform theologisch zu vertiefen, und zwar anhand von Analysen aus dem Bereich der liturgischen und der monastischen Theologie.³ Die monastische Lebensform der Teilnehmer trug dazu bei, dass der Begriff Sakramentalität mit ihrem konkreten Leben in Verbindung gebracht wurde. Das liegt nahe, wenn man den klösterlichen Tagesablauf betrachtet. Man denke an liturgische Handlungen wie die tägliche Feier der Eucharistie oder das Stundengebet sowie andere rituelle Elemente des Lebens, die zur Quelle der Sakramentalität im Tagesrhythmus werden. Nach längerem Austausch kam noch eine andere Bedeutung des Begriffs ‘Sakramentalität’ zum Vorschein: “Unser ganzes Leben ist eigentlich ein Sakrament”, so sagte einer der Teilnehmer. Diese Bemerkung führte zu zwei konkreten Fragen: Erstens, wie kann man die monastische Lebensform sakramental interpretieren? Zweitens, was bedeutet diese existenzielle Sichtweise für das sakramentale Verständnis monastischer Liturgie?

Ich habe im Laufe des Seminars meine theologische Forschung, deren Ergebnisse ich den Teilnehmern präsentierte, anhand ihrer Erfahrungen und Beiträge ergänzen und erweitern können. Das erlaubte es mir, die liturgisch und monastisch theologische Sicht durch die Praxis des Klosterlebens zu erden. Man kann diesen Ansatz mit Ronald Grimes ‘konsultative Forschung’ nennen.⁴ Es geht dabei nicht um ein repräsentatives Bild oder eine objektive Beschreibung, sondern um eine interessengeleitete Forschung, die der Forscher mit seinen Dialogpartnern (*Respondenten*) gemeinsam durchführt. Er sucht in diesem Fall nach Anknüpfungspunkten für die Wiederentdeckung der Begriffe Lebensform und Liturgie – im theologischen Sinne der Sakramentalität. Er ist ‘Experte’, der innerhalb des Feldes handelt. Genau das geschah in meinem Seminar. Ich war in der Rolle des Professors, zugleich aber auch

1) Lizette Larson-Miller, *Sacramentality Renewed. Contemporary Conversations in Sacramental Theology* (Collegeville: Michael Glazier, 2016), 6-10.

2) Meredith McGuire, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

3) Das Seminar fand vom 13.-17. Februar 2017 an der Benediktinischen Universität Sant’Anselmo in Rom statt, veranstaltet vom Monastischen Institut der Theologische Fakultät und vom Päpstlichen Liturgischen Institut (PIL). Es umfasste verschiedene Lehrveranstaltungen und Arbeitstreffen.

4) Ronald L. Grimes, *Rite out of Place. Ritual, Media, and the Arts* (Oxford: Oxford University Press, 2006), X.

theologischer Dialogpartner und Lernender. Der Vorteil dieser Vorgehensweise ist, dass man theologische Intuitionen und Analysen dialogisch weiterentwickeln kann. Man muss jedoch von vornherein klarstellen, dass die Forschung weder repräsentativ noch neutral ist. Sie ist in die Praxis der Lehrveranstaltung eingebettet. Letztlich geht es um einen Dialog zwischen der Analyse (*theologia secunda*) und der Erfahrung des Handelns Gottes im sakramentalen Leben (*theologia prima*). In der liturgischen Theologie wird zuweilen nach dieser Kombination gesucht.⁵ Die Erweiterung durch monastische Theologie bedeutet einen neuen Schritt. Die Erfahrungen und theologischen Deutungen können methodisch vielleicht die Grundlage für empirische Forschung im strikten Sinne bilden. Diese war in meinem Seminar jedoch nicht angezeigt und wird daher auch nicht Gegenstand dieses Beitrags sein.

Im Folgenden beschreibe ich zunächst meine theologischen Ausgangspunkte zu den zwei Grundfragen des Seminars, die ich als Professor den Teilnehmern an die Hand gab (2). Danach skizziere ich die Konzepte und die Methode der konsultativen Forschung, die innerhalb des Seminars durchgeführt wurde (3). Drittens präsentiere ich in zwei Abschnitten die Ergebnisse einer Reihe von Dialogen, Gruppengesprächen und Interviews, die ich mit den teilnehmenden Mönchen im Rahmen des Seminars geführt habe. Zunächst geht es um die Lebensform (4), danach um die Liturgie (5). Beide Begriffe können als konkrete theologische Zugänge zur gelebten Sakramentalität im monastischen Rahmen dienen, wobei ich keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit habe, sondern mich illustrativ auf jene Themen beschränke, die in meinem Seminar zur Sprache kamen. Nach einer kurzen Zusammenfassung beschreibe ich abschließend einige Ansätze, die zur Sakramentalität dieser Lebensform und der damit verbundenen liturgischen Erfahrung gehören (6).

2 Theologische Ausgangspunkte

Zu den beiden Fragen nach Sakramentalität der monastischen Lebensform und der Liturgie legte ich den Lehrveranstaltungen theologische Konzepte zugrunde. Bezüglich der ersten – monastischen – Frage hat der niederländische Benediktiner Dom Pieter Roose das monastische Leben schon 1980 als ‘Sakrament der Kirche’ bezeichnet. Sein Anliegen ist, dadurch das theologische Fundament seiner Lebensform freizulegen – seine Sakramentalität zu entdecken. Der Autor geht in seinem Modell davon aus, dass “die Mönchsgemeinschaft Sakrament der Kirche ist, wie die Kirche Sakrament der Welt ist. (...) Sie ist das Sakrament Christi.” Er greift damit den ekklesiologischen Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, dass die Kirche das Sakrament der Vereinigung mit Gott sowie der Menschen untereinander bildet.⁶ Was bedeutet diese Sakramentalität der monastischen Lebensform konkret? Für Roose wird die Mönchsgemeinschaft zu einem wirksamen Zeichen, und zwar auf zweifache Weise:

5) David W. Fagerberg, *Liturgia Prima. What is Liturgical Theology?* (Chicago: Hillenbrand Books, 2003), 133.

6) *Lumen Gentium* 1. Konzilstexte sind zu finden in: Karl Rahner & Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. 35. Auflage (Freiburg i.Br.: Herder, 2017).

erstens “offenbart sie Gottes gnädige Gegenwart” und zweitens wird sie zu einem “heiligen Zeichen der Einheit unter den Menschen”.⁷ Es geht ihm dabei nicht um die praktische Vorbildfunktion dieser Lebensform, sondern um ihren theologischen Gehalt. Die monastische Lebensform wird nicht durch praktische Verdienste zum Sakrament, sondern indem das äußere Leben so geordnet ist, dass Gott darin wirksam werden kann. Das geschieht im konkreten Zusammenleben von Menschen mit zahlreichen Schwächen und Fehlern. Entscheidend ist also der Zusammenhang von ‘äußerer Form’ und ‘geistlichem Leben’, der sich, dieser Analyse zufolge, in der benediktinischen Lebensform konkretisiert.⁸ Die erste Frage aus meinem Seminar ließ sich wie folgt theologisch präzisieren: wie wird die Sakramentalität des Lebens durch seine Form vermittelt?

Die zweite – liturgische – Frage richtet sich auf die explizit sakramentalen Handlungen im Sinne liturgischer Vollzüge. Der belgische liturgische Theologe Joris Geldhof formuliert die Bedeutung der Einbettung dieser in das alltägliche Leben wie folgt: “Einerseits ist man sich in den Kirchen darüber im Klaren, dass liturgische Rituale, Zeremonien und Gebete der Christen sich zum ‘wirklichen Leben’ verhalten müssen. Wenn dieses Verhältnis nicht ausreichend realisiert wird, macht das die Liturgie letztlich irrelevant und überflüssig.” Auf den Begriff der Sakramentalität bezogen können wir sagen: ohne Bezug zu den jeweiligen Lebensumständen kann Gottes Gegenwart unter den Menschen kaum erfahren werden. Man kann die Lebensform der Menschen nicht außen vorlassen, weil liturgische Vollzüge sonst “keinen Einfluss auf das spirituelle Leben und die Erfahrungen der Teilnehmer haben”, so Geldhof. Zugleich braucht gerade ein Sakrament aber immer auch eine Dimension der Andersheit, etwas Unangepasstes, wie der Autor ausführt: “Andererseits geht es nicht um eine unbegrenzte Anpassung an den Rhythmus und die Natur heutiger Lebensstile, sonst geht die Authentizität und Substanz verloren.”⁹ Es gibt also auch eine Grenze, wie weit man Lebensform und Liturgie miteinander identifizieren kann. Die liturgische Theologie steht im Modell Geldhofs für den Versuch, liturgische Handlungen in Relation zur Lebensform zu setzen, und zwar in ihrer liturgischen Gestalt, die einerseits angepasst, zugleich aber auch anders und unangepasst ist. Dadurch lässt sich auch die zweite Frage theologisch zuspitzen: wie kann man in der Liturgie Sakramentalität in substanzieller Gestalt erfahren?

Beide theologischen Fragen, nach der Bedeutung einer monastischen Lebensform für Sakramentalität und der Sakramentalität in gelebter Liturgie, weisen sowohl im Bereich der liturgischen als auch im Bereich der monastischen Theologie in die Richtung einer Verknüpfung von Leben und Liturgie. In meinem Seminar ging es also um die hermeneutische Aufgabe, eine Korrelation von geistlichem Leben und liturgischer Form in den christlichen heilswirksamen Zeichen zu entdecken. Zwei Schritte erwiesen sich als notwendig. Erstens eine anthropologische Exploration, und zweitens eine theologische

7) Pieter Roose OSB, “Monnikengemeenschap als sacrament van de Kerk,” *Communio* 5, no. 3 (1980): 228.

8) Idem., 229-230.

9) Joris Geldhof, “The Figure of the Monk as the Ideal of a Liturgical Life? Perspectives from Political Philosophy and Liturgical Theology,” *International Journal of Philosophy and Theology* 77, no. 4/5 (2016): 237-251, 238.

Reflexion. Ich bin dabei von der benediktinischen Lebensform, wie sie in der Praxis der Teilnehmer gelebt wird (anthropologische Exploration) und von den liturgischen Erfahrungen, die in diesem speziellen Kontext anzutreffen sind, ausgegangen. Die Dialoge zwischen monastischer Lebensform und Liturgie im monastischen Leben eignete sich sehr gut, ausgehend von den theologischen Intuitionen Rooses und Geldhofs, einen Zugang zu liturgischer und monastischer Theologie zu finden.¹⁰

3 Konzepte und Methode

Die Intuition, Sakramentalität mit Inhalt zu füllen, indem Lebensform und Liturgie miteinander in Dialog gebracht werden, entlehne ich dem niederländischen Theologen Edward Schillebeeckx. Letztlich geht es dabei um eine Korrelation von Theologie und Anthropologie. Nach Schillebeeckx haben alle Sakramente zwei Dimensionen: “Eine anthropologische und eine, die auf Gott gerichtet ist. In den *sacramenta fidei ecclesiae* wird die Vision von Gottes Königreich – Gottes Werk, das sich in unserem alltäglichen Leben vollzieht – ritualisiert.” Es ist sicher kein Zufall, dass er die Rituologie als anthropologischen Zugang wählt. Rituale sind, so Schillebeeckx, symbolische Handlungen in Scharniermomenten des Lebens. In ihnen ist, theologisch gesagt, “die göttliche und die menschliche Welt im Einklang.”¹¹ Schillebeeckx plädierte schon in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts für eine anthropologische Deutung des Begriffs Sakramentalität. Sakrament heißt Teilhabe des Menschen am Heil Gottes, und zwar in allen menschlichen Lebensbereichen.¹² Beinahe fünfzig Jahre später benennt der Autor diese Lebensbereiche als ‘anthropologische Wurzeln’, die notwendig sind, wenn der Mensch an Gottes Gegenwart teilhaben will. Entscheidend ist für ihn die sakramentale Dimension des Lebens, sowohl im Alltag als auch in der Liturgie. Wie können wir diese Korrelation konkret vollziehen, wenn es um die Frage nach Liturgie und monastischer Lebensform geht? Dazu bedarf es einer näheren konzeptuellen Ausfaltung des theologischen Rahmens und einer Methode, mithilfe derer der Dialog zwischen Theorie und Praxis erfasst und dokumentiert werden kann. Ich wähle dazu Konzepte aus der liturgischen und monastischen Theologie (3.1) und *Collatio*-Gespräche und kollegiale Interviews als Methode (3.2).

10) Thomas Quartier OSB, “Een school voor de dienst aan de Heer. Perspectieven voor liturgische en monastieke spiritualiteit,” *Tijdschrift voor Theologie* 55, no. 3 (2015): 219-230.

11) Edward Schillebeeckx OP, “Towards a Rediscovery of the Christian Sacraments: Ritualizing Religious Elements in Daily Life,” in *Ordo: Bath, Word, Prayer, Table*, eds. D.G. Lange & D.W. Vogel (Akron: OSL Publishers, 2005), 26.

12) Edward Schillebeeckx OP, *De sacramentele heilseconomie: theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek* (Bilthoven: Nelissen, 1952).

3.1 Konzepte: Wiederentdeckung in liturgischer und monastischer Theologie

Die liturgische Theologie von David Fagerberg knüpft bei der symbolischen Deutung des Sakramentsbegriffs an, die man auch bei Schillebeeckx antrifft. Ein theologisch fundierter Symbolbegriff besagt, dass menschliche Wirklichkeit zum Raum für Gottes Gegenwart in der Welt wird. Das geschieht nicht nur, indem Menschen an rituellen Vollzügen teilnehmen, sondern auch indem sie ihre Lebensform entsprechend einrichten. Sie müssen sie einüben (*askesis*), und ihre Offenheit aktiv erfahren: “Wenn die Welt ein Sakrament sein soll, ist liturgische Askese nötig, weil es eine Kraft gibt, die dem symbolischen Potential der Welt entgegengesetzt ist und die überwunden werden muss”, so Fagerberg.¹³ Diese negative Kraft geht für ihn von der entzauberten Welt aus. Das Konzept der liturgischen Askese erweitert den Begriff der Sakramentalität auf die Lebensform hin, in der man Ordnung ins Chaos der Welt bringen kann.

Fagerberg hat dabei durchaus den Mönch im Blick, allerdings nicht im Sinne einer exklusiven Art der liturgischen Askese, sondern als Modell für ein sakramentales Leben:

Alle Christen sind berufen, Asketen zu sein, aber nicht alle sind berufen, Mönch zu werden. (...) Mönchtum ist eine spezielle Form des Christentums, zu der Menschen vom Heiligen Geist im Dienst der ganzen Kirche berufen sind. (...) Der Mönch verlangt genauso nach der Auferstehung des Leibes, der Transfiguration aller Geschöpfe, der Spiritualisierung der Materie, wie alle anderen Menschen. Er läuft nicht aus der Welt davon, die Gott geschaffen hat.¹⁴

Wenn man also verstehen will, wie Lebensform und Liturgie, Anthropologie und Theologie, sich zueinander verhalten, ist es sinnvoll, sich der monastischen Lebensform zuzuwenden.

Mein Ansatz besteht darin, den Begriff Sakramentalität so zu verstehen, dass seine liturgischen Vollzüge aus dem monastischen Leben heraus beleuchtet werden und umgekehrt. Es ist aber keineswegs selbstverständlich, dass die Einheit von monastischem Leben und der sakramentalen Gegenwart Gottes in der Welt erfahren wird. Der Zusammenhang zwischen Lebenspraxis, liturgischer Praxis und sakramentaler Erfahrung muss daher ‘wiederentdeckt’ werden. ‘Wiederentdeckung’ ist auch einer der Kernbegriffe des späten Schillebeeckx. Die theologische Vertiefung der monastischen Lebensform, die Roose anstrebt, und die Verknüpfung von Liturgie und praktischem Leben, von der Geldhof spricht, können als eine ‘Wiederentdeckung’ interpretiert werden, die einen Beitrag zu den eingangs gestellten Fragen leisten könnte: nach der Lebensform und der Liturgie, die beide Sakramentalität vermitteln.

13) David W. Fagerberg, *Consecrating the World. On Mundane Liturgical Theology* (Kettering: Angelico Press, 2016), 85.

14) *Ibid.*, *On Liturgical Asceticism* (Washington: The Catholic University of America Press, 2013), 133-135.

Auch in den monastischen Studien begegnet man dem Phänomen der ‘Wiederentdeckung’. Eine Lebensform, in der man sich vollständig für die Gegenwart Gottes öffnen will, muss immer wieder neugestaltet werden, denn sie bewegt sich stets zwischen ihren spirituellen Quellen und den jeweiligen Lebensumständen. So führt der ehemalige Abtprimas der Benediktiner Dom Notker Wolf aus:

Die monastische Gemeinschaft macht das verborgene Geheimnis der Kirche sichtbar: die Hingabe an Gott und die Anbetung mit Christus im Heiligen Geist. (...) Das Ziel der Kirche ist die Anbetung Gottes im Dienst der Liturgie und der Liebe. Das ständige Nachdenken über unser Charisma bleibt stete Herausforderung. Es geht darum, dem kirchlichen Zeugnis der Notwendigkeit einer Rückkehr zu den Quellen (des benediktinischen Lebens) Genüge zu tun (...), man ist *semper reformanda*.¹⁵

Im konkreten monastischen Leben wird Gottes Gegenwart also sichtbar, und zwar ständig, nicht nur zu bestimmten liturgischen Anlässen. Wenn das ganze Leben Anbetung wird, muss in allen Bereichen eine anthropologische und eine auf Gott gerichtete Dimension zu finden sein. Die Rückbesinnung, die Wolf befürwortet, bedarf der Korrelation von gelebter Praxis und Tradition, egal um welchen Lebensbereich es geht.

Dies setzt sowohl eine Wiederentdeckung der Lebensform als auch der Liturgie, ihrer rituellen Verdichtung, voraus. Denn sowohl im Hinblick auf eine ganzheitliche Haltung, die Raum für Sakramentalität schafft, als auch was rituelle Vollzüge betrifft, die diese in besonderer Weise prägen, befindet man sich in der modernen Gesellschaft in einem Vakuum, wie humanwissenschaftliche Analysen zeigen. Der Philosoph Peter Sloterdijk weist darauf hin, dass Menschen für ihren Lebensentwurf eine Lebensform brauchen, die über die praktische Bedeutung ihrer Lebensumstände hinausgeht:

Nach mehrhundertjährigen Experimenten mit neuen Lebensformen hat sich die Einsicht abgeklärt, dass Menschen, gleichgültig unter welchen ethnischen, ökonomischen und politischen Bedingungen sie leben, nicht nur in ‘materiellen Verhältnissen’, vielmehr auch in symbolischen Immunsystemen und rituellen Hüllen existieren.¹⁶

Gerade wenn also von einer umfassenden Lebensform nicht mehr selbstverständlich die Rede sein kann, ist es umso wichtiger, sich nicht in funktionalen Formelementen zu erschöpfen. Ansonsten würde nämlich die Materialisierung des Lebens, die Sloterdijk befürchtet, zu einem völligen Bedeutungsverlust führen. Freilich findet sich in der Analyse Sloterdijks kein einziges theologisches Wort. Er beschränkt sich auf eine Außenperspektive, die es ihm als Philosoph erlaubt, rein menschlich-mechanische Schlussfolgerungen zu ziehen (‘Anthropotechnik’). Die Perspektive der monastischen Theologie

15) Notker Wolf OSB, “Zum Geleit,” in *Das benediktinische Leben heute*, eds. R. Nardin OSB & A. Simón OSB (St. Ottilien: Eos Verlag, 2011), 9.

16) Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009), 13.

wird jedoch durch sein Plädoyer für eine Wiederentdeckung der symbolischen Lebensform keineswegs widerlegt, sondern gestärkt. Es geht hier um den Versuch, in allen Lebensbereichen Raum für symbolische Bedeutung zu schaffen. Theologisch deute ich dies im Sinne einer sakramentalen Lebensform: die Anthropotechnik kann auch einen Zugang zur Transzendenz (*Divinum*) eröffnen.

Es ist kein Zufall, dass in der soeben erwähnten philosophischen Sicht auch die rituelle Verdichtung der symbolischen Bedeutung der Lebensform zur Sprache kommt. Neben der symbolischen Dimension aller Lebensbereiche bedarf es der kondensierten rituellen Vollzüge, die in besonderer Weise dazu beitragen, dass die anthropologische und die auf Gott gerichtete Seite des Sakraments miteinander korrelieren. Das ist natürlich die Liturgie der Kirche, wenn es um ein christliches Leben geht. Zugleich legt der Begriff der Wiederentdeckung aber auch nahe, dass es andere Scharniermomente geben kann, wie Schillebeeckx sagt, die man sakramental deuten kann und die dadurch auch zum liturgischen Repertoire gehören. Ronald Grimes hat darauf hingewiesen, dass es der “Wiederentdeckung von Übergangsriten” bedarf, wenn man auch in individualisierten Gesellschaftsformen in der Lage sein will, die wichtigen Scharniermomente des Lebens vollständig erleben zu können: “Übergänge überkommen uns, aber Riten vollziehen wir bewusst.”¹⁷ Ohne rituellen Vollzug gibt es zwar eine Lebenswirklichkeit, aber sie wird oftmals nicht gestaltet und deshalb nicht wahrgenommen. Genau wie bei der Lebensform und ihrer symbolischen Bedeutung, die sich zu den jeweiligen Lebensumständen verhält, sind auch die kleinen und großen liturgischen Übergangsmomente immer durch die Lebenswelt mitbestimmt. Man muss also sein eigenes rituelles Leben inmitten der Umgebung, in der man sich befindet, entdecken. Die liturgische Wirklichkeit, die dann betreten wird, schafft Offenheit für eine Bedeutung, die man sakramental interpretieren kann. In welcher Weise werden Lebensform und Liturgie im hier skizzierten Sinne von heutigen Mönchen erfahren?

3.2 Methode: Collatio–Gespräche und kollegiale Interviews

Die beiden Ausgangsfragen des Seminars mit Mönchen kann man im Sinne einer Wiederentdeckung der sakramentalen Lebensform und einer gelebten Liturgie verstehen. Sowohl in der liturgischen als in der monastischen Theologie wird das Mönchtum als Quelle angeführt, anhand derer man sich einer Wiederentdeckung nähren kann. Das hat mich dazu veranlasst, Dialoge mit den Teilnehmern über die Korrelation von Lebensform und Liturgie als Forschung zu gestalten. Es geht hierbei nicht um eine empirische Forschung im strikten Sinne, die genuine theologische Erkenntnisse zutage fördert. Vielmehr wird eine Vertiefung der Konzepte dokumentiert, die ich in den Lehrveranstaltungen anreichte. Mein Ziel war es, die Kreativität und den Wirklichkeitsbezug des theologischen Modells zu vertiefen.

Konkret habe ich Gespräche in Gruppen von jeweils sechs Teilnehmern durchgeführt, die nach dem sogenannten ‘Collatio-Modell’ verliefen. Das heißt, dass ich mit den Teilnehmern anhand des im

17) Ronald L. Grimes, *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage* (Berkeley: University of California Press, 2000), 19.

Seminar präsentierten Materials Assoziationen und Verbindungen ausgetauscht habe, die dann zu den beiden Bereichen Lebensform und Liturgie eine erweiterte Perspektive boten. Sie ließen eine konkretere Verbindung zur gelebten monastischen Spiritualität zu, als es mir alleine möglich gewesen wäre.¹⁸ In einem zweiten Schritt habe ich anhand dieser heuristischen Konzepte aus der monastischen und liturgischen Theologie Interviews mit zwölf Teilnehmern geführt, die nach dem Modell der ‘kollegialen Interviews’ verliefen. Dabei ist der Respondent wie bereits gesagt genauso theologisch engagiert wie der Forscher. Beide haben einen inhaltlichen Beitrag, der zu neuen theologischen Deutungen führt, in diesem Fall bezüglich der Korrelation von Lebensform und Liturgie.¹⁹ Es hat sich meines Erachtens als Vorteil erwiesen, dass ich die Forschung aus der Teilnehmerperspektive durchführen konnte, weil ich mit den Respondenten die monastische Lebensform als Benediktiner teilte. Dennoch bleibe ich als Forscher in einer ‘konsultativen Position’, das heißt dass ich es bin, der jeweils die Brücke zu den theologischen Ausgangspunkten wiedergibt.

Wenn ich also nun die Dimensionen der Lebensform und der Liturgie im Sinne von Sakramentalität beleuchte, stelle ich zunächst den konzeptuellen Rahmen vor, den ich entwickelt und in den *Collatio*-Gesprächen kommuniziert und vertieft habe. Danach gebe ich zu den einzelnen Dimensionen jeweils einige Kernzitate zur Erfahrung der Teilnehmer aus den kollegialen Interviews wieder. Bei dieser Form des Experteninterviews bleibt freilich manch andere interessante Perspektive außen vor. Deutungen der Respondenten folgen aus dem theologischen Modell und nicht umgekehrt. Der Vorteil ist, dass man mit dem jeweiligen Experten gezielt auf theologische Inhalte eingehen kann, zu denen man sie befragt und um ihre Erfahrung bittet.²⁰ Die Wahl der Experten (Respondenten) hat sich aus dem Seminar ergeben.²¹ Vielleicht kann auf diese Weise aber ein Beitrag zu einer Wiederentdeckung

18) Thomas Quartier OSB, “Spirituality: Engagement and Reflection. Dialogical Explorations among Practitioners and Intellectuals,” *Studies in Spirituality* 26 (2016): 307-330.

19) Ibid., “Monastic Experiences of the Liturgy of the Hours. Empirical Liturgical Theological Explorations,” *Questions Liturgiques* 97 (2016): 175.

20) H. Russel Bernard, *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Revised Edition (Walnut Creek: AltaMira Press, 2011), 165.

21) Ich habe während des einwöchigen Seminars vier *Collatio*-Gespräche mit jeweils sechs Teilnehmern und zwölf kollegiale Interviews mit Mönchen aus unterschiedlichen Benediktinerabteien geführt. Die *Collatio*-Gespräche dauerten jeweils ca. 90, die Interviews jeweils ungefähr 45 Minuten. Sie wurden anhand von den theologischen Kernkonzepten zu Lebensform und Sakrament kodiert, die den Ausgangspunkt der Lehrveranstaltungen bildeten. Diese waren das Ergebnis der systematischen Studien, die ich Vorfeld verrichtet hatte. Die Kodierung ist also theoriegeleitet. Die Aussagen der Teilnehmer zeigen illustrativ, wie die Kernkonzepte rezipiert und dialogisch angereichert bzw. weiterentwickelt wurden. Ich präsentiere exemplarisch Kernaussagen (quotes) zu den jeweiligen theologischen Inhalten. Dabei wurden die Respondenten anonymisiert, werden jedoch in Fußnoten mit ihrem Hintergrund angedeutet. Die daraus abgeleitete theologische Sichtweise basiert wiederum auf meiner eigenen theologischen Reflexion.

von Sakramentalität, für die Larson-Miller eingangs plädierte, aus dem konkreten monastischen Leben, einer Form gelebter Religion, heraus geleistet werden.

4 Lebensform

Was bedeutet heutigen Mönchen der sakramentale Charakter ihrer Lebensform? Die Reaktionen auf diese Frage waren unter den Teilnehmern sehr unterschiedlich. Manche fühlten sich davon angesprochen, andere hatten Zweifel. Warum? Vielleicht weil der Begriff Sakramentalität ihrer Lebensform eine existenzielle Ladung verleiht, die sie einerseits herbeisehnen, auf der anderen Seite aber auch als beängstigend, ja bedrohlich erfahren.²² Wie kann ein Mensch durch seine Lebensform vollständig sakramental leben? Ist das nicht menschenmöglich, viel zu allumfassend? Spontan wurden Beispiele genannt, wie Mönche heute als Fremdkörper in der Gesellschaft wahrgenommen werden. Das führt zu einer Faszination, aber eben auch zu Unverständnis, zuweilen Feindseligkeit.²³ Was bedeutet es gegenwärtig, konsequent monastisch zu leben, wo doch in beinahe allen anderen gesellschaftlichen Sektoren ein konsequentes Leben immer schwieriger wird? Und was hat das mit der Sakramentalität des Lebens zu tun?

4.1 Konzeptueller Rahmen: Selbstlosigkeit und Identität

Im Laufe des Seminars hat sich das Konzept des ‘heiligen Menschen’ (*homo sacer*), das Giorgio Agamben in seiner philosophischen Skizze des Ordenslebens anreicht, als hilfreich erwiesen.²⁴ Der Begriff stammt aus dem römischen Recht und bezeichnet eine Person, die außerhalb der Gesellschaft steht. Dadurch hat sie einen geradezu ‘sakralen’ Status, ist aber auch vogelfrei, darf im schlimmsten Fall sogar getötet werden. Das trifft auf die meisten Mönche, die an den Dialogen beteiligt waren, Gott sei Dank nicht mehr zu, auch wenn es durchaus nicht in allen Erdteilen selbstverständlich ist, dass man als Mönch gefahrenfrei lebt.²⁵ Dennoch stellt sich die Frage, wie es möglich ist, die Heiligkeit, die Agamben außerhalb der Gesellschaft signalisiert, in die eigene Lebensweise zu inkorporieren, sodass ein organisches Ganzes, eine Lebensform, entsteht. Agamben sieht die Ordensregel als probates Mittel dazu:

22) Thomas Quartier OSB, *Das Kloster im Leben. Monastische Spiritualität als Provokation* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 2016), 30.

23) Michael Casey OCSO, *Fremd in der Stadt. Glaube und Werte in der Regel des heiligen Benedikt* (St. Ottilien: Eos Verlag, 2011).

24) Gespräch mit Studenten des Monastischen Instituts der Benediktinischen Universität Sant’Anselmo in Rom am 13-2-2017.

25) Thomas Quartier OSB, “Monastic Martyrs of Compassion: Murdered Trappist Monks in Algeria and the Different Meanings of Martyrdom,” *Mortality* 19 (2014): 224-242.

Regel und Leben treten in eine Zone der Unentscheidbarkeit. Eine Regel, die nicht einzelne Handlungen und Ereignisse, sondern die gesamte Existenz, die *forma vivendi* eines Individuums betrifft, ist nicht mehr leicht als Regel erkennbar, so wie ein Leben, das in Gänze von einer Regel bestimmt wird, nicht mehr Leben im eigentlichen Sinne ist.²⁶

Dies ist eine philosophische Diagnose, die ein monastisches Ideal skizzieren will. Es geht darum, dass man seine eigene individuelle Identität ganz in die Lebensform eingliedert, ja sich ihr einverleibt. Wozu dient eine solche Lebensweise? Letztlich dazu, sich den Mechanismen der Gesellschaft zu entziehen. Das eigentliche Ziel ist also die Unabhängigkeit des Individuums. Dennoch kann man eine bis zum Äußersten gesteigerte Regelbestimmtheit auch umgekehrt verstehen: als Legalismus, der von der Identität des Einzelnen rein gar nichts mehr übriglässt. Es ist eine entscheidende, aber zugleich schwierige Frage, wie man monastisch leben kann, ohne dass man entweder nicht konsequent ist oder sich selber aus dem Auge verliert. Zwei Risiken liegen dabei auf der Lauer: erstens, dass man die Unabhängigkeit missversteht und doch das eigene Ego vorherrschen lässt. Zweitens, dass man das Gesetz missversteht, das sich durch die Regel abzeichnet, und legalistisch jede individuelle Identität aufgibt.

Beide Risiken führen dazu, dass man die sakramentale Dimension des Lebens nicht wirklich realisiert. Diese kann sich nur erschließen, wenn man eine Synthese lebt, die sich zwischen den Polen der Selbstlosigkeit und der Identität bewegt. Enzo Bianchi verwendet für die Klosterregel die Begriffe 'Freiheit und Geist', die "ihre Niederschrift geprägt haben."²⁷ Diese Begriffe können als Leitfaden dienen, wenn man die geregelte Lebensform im Sinne Agambens sakramental verstehen will.

Dazu bedarf zunächst einer Konkretisierung der Lebensform im benediktinischen Sinne. In der Regel Benedikts finden wir zwei Andeutungen für das Kloster: '*monasterium*' und '*cenobium*'.²⁸ Dom Pieter Roose sieht hierin zwei wesentliche Merkmale der klösterlichen Lebensform: sie ist einerseits abgesondert von der Welt (*monos*), und zweitens gemeinschaftlich (*koinos*). In beiden Bewegungen kann der einzelne Mönch sich in der äußeren Form zwischen Selbstlosigkeit und Identität bewegen. Seine Identität besteht dann in seiner Selbstlosigkeit, und er kann nur dann selbstlos in seiner Gemeinschaft leben, wenn er eine feste Identität hat. Diese bildet er auch dadurch aus, dass er sich in den Rahmen des benediktinischen Klosters einfügt, der, so Roose, aus drei Bereichen besteht. Das Kloster ist ein "Haus zum Arbeiten, zum Lernen und zum Wohnen."²⁹ Welche Erfahrungen machen Mönche konkret in diesen Bereichen?

26) Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*. Homo Sacer IV, 1 (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2012), 45.

27) Enzo Bianchi, *Wir sind nicht besser. Das Ordensleben in der Kirche und inmitten der Menschen* (St Ottilien: Eos Verlag, 2011), 103.

28) *Regula Benedicti*, 48,17; 66,6 und 5,12. Für den Regelttext siehe: Benedikt von Nursia, *Die Regel des heiligen Benedikt*. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz (Beuron: Beuronischer Kunstverlag, 2006).

29) Roose, "Monnikengemeinschaft als sacrament," 230.

4.2 Erfahrungen der Teilnehmer: Lebensbereiche Arbeiten, Lernen, Wohnen

In den Einzelinterviews wurde schnell klar, dass die Lebensbereiche, die den Rahmen des klösterlichen Lebens bilden, Arbeiten, Lernen und Wohnen, von verschiedenen Mönchen sehr unterschiedlich erlebt und ausgefüllt werden können. Es lohnt also, die Erfahrungen der Respondenten hinzuzuziehen. Auch wenn im Modell Agambens von einer Uniformität die Rede ist, die kaum Raum für Individualität lässt, zeigte sich, dass in allen drei Bereichen durchaus individuelle Lebensentwürfe und Lebensweisen zum Tragen kommen. Der erste Bereich, die Arbeit, ist bei Benedikt spirituell zu verstehen: "Das sind also die Werkzeuge der geistlichen Kunst."³⁰ Der Rahmen des monastischen Lebens muss so sein, dass Mönche ihrer Lebensaufgabe nachkommen können: "Die Werkstatt aber, in der wir das alles sorgfältig verwirklichen sollen, ist der Bereich des Klosters und die Beständigkeit in der Gemeinschaft."³¹ Was ist mit dieser geistlichen Kunst im Sinne der Arbeit gemeint?

In einem der kollegialen Interviews kam zur Sprache, dass man die geistliche Kunst nicht von vornherein immateriell verstehen darf. Auch die materielle Wirklichkeit und die ökonomische Verantwortung gehören zur 'monastischen Werkstatt': "Wenn man als Mönch auf dem Standpunkt steht, die materiellen Seiten der Arbeit ganz den anderen zu überlassen, führt das zur Selbst-Verabsolutierung."³² Ein gesundes Verhältnis zur materiellen Wirklichkeit bedeutet also, sich eigenverantwortlich mit ökonomischen Fragen zu beschäftigen: "Ein wenig mehr Verantwortung täte den Mönchen gut." Das sorgt nicht nur für eine gesunde Organisation der Gemeinschaft, sondern auch für eine geerdete Spiritualität: "Ökonomie ist die Materialisierung der Spiritualität." Der Respondent hat lange sehr segensreich als Cellerar seiner Gemeinschaft gearbeitet. Ihm zufolge kann man auch in der materiellen, ökonomischen Arbeit Spiritualität finden, sie gehört zur sakramentalen Wirklichkeit. Zugleich kann man sich aber nur dann verantwortlich verhalten, wenn man in der Spiritualität geerdet ist.

Ein anderer Mönch aus einem nicht-europäischen Land wies in einem Interview darauf hin, dass aus einer verantwortlichen Arbeitshaltung, die zur geistlichen Kunst gehört, auch eine 'solidarische Arbeitshaltung' folgen sollte. Damit ist gemeint, dass in vielen kulturellen Kontexten "die Menschen von Mönchen erwarten, dass sie so hart arbeiten und so einfach leben, wie die Leute in ihrer Umgebung."³³ Die Lebensweise des Mönchs ist also keineswegs völlig unabhängig von der Gesellschaft. Sie sollte sich solidarisch eingliedern und anders sein als das Unrecht, das das Kloster umgibt. Mönchtum kann eine kritische Funktion haben, was sicherlich ein interessanter Zugang zur Sakramentalität ist. Der verantwortliche Charakter des Lebens ist sakramental, weil er Raum bietet für das Wirken Gottes im praktischen Arbeiten.

30) *Regula Benedicti*, 4,75.

31) *Regula Benedicti*, 4,78.

32) Interview Mönch, Westeuropa, 58 Jahre, Rom, 13-02-2017.

33) Interview Mönch, Indien, 45 Jahre, Rom, 13-02-2017.

Der zweite Bereich, den Dom Roose nennt, ist das Lernen. Das Kloster ist eine “Schule für den Dienst des Herrn”.³⁴ Es geht offensichtlich um eine spezielle Art des Lernens, die nicht nur Wissensvermittlung beinhaltet. Vielmehr vollzieht das Lernen sich nach Benedikt im schlichten mönchischen Dienst, der ganz unterschiedliche Formen annehmen kann. In einem der Interviews verwies ein Mönch darauf, dass das klösterliche Lernen viel mit “der Vorbildfunktion des Mönchs” zu tun hat, der “wie ein Baum schlicht vorhanden ist. Dadurch können Menschen ihn wahrnehmen, wenn sie sich nicht verschließen.”³⁵ Durch den Relevanzverlust der Religion und des religiösen Wissens in der Gesellschaft ist es nicht mehr selbstverständlich, dass auch Mönche den lebenslangen Lernprozess in Bewegung halten, in dem sie sich befinden.

Dann kann nur eine stabile, permanente Lernumgebung helfen, die ausdrücklich eine spirituelle Dimension hat, was in der Benediktsregel durch den ‘Dienst des Herrn’ zum Ausdruck kommt. Diese Lernhaltung – spirituell, praktisch und stabil – kann auch in die Gesellschaft ausstrahlen, so wurde in einem anderen Interview gesagt: “Die kritische Funktion des Klosters besteht darin, den Menschen mitzugeben, dass alle lebenslang Lernende sind. Man hat nie eine abschließende Kompetenz erworben, sondern immer nur eine offene, tentative Fertigkeit, die letztlich die Offenheit für Gottes Weisheit in uns symbolisiert.”³⁶ Diese Offenheit ist ebenfalls nicht von selber gegeben, wenn im Kloster manche Regel zu erstarren droht. Im sakramentalen Sinne ist sie jedoch wesentlich. Das monastische Lernen ist also durch seinen offenen Charakter sakramental.

Der dritte Bereich, den Roose unterscheidet, ist das Wohnen. Man braucht eine Wohnstatt, um Gott dauerhaft suchen zu können. Benedikt vergleicht das Kloster in seiner praktischen Einrichtung mit einem ‘Haus Gottes’. Es soll eine angemessene Lebensumgebung sein, die den Mönch nicht mit schweren Dingen belastet: “Denn niemand soll verwirrt oder traurig sein im Hause Gottes.”³⁷ Hiermit ist durchaus auch gemeint, dass man das Leben praktisch gut geregelt haben muss, denn Benedikt schließt mit diesem Satz das Kapitel über den Ökonom des Klosters ab. In zwei Interviews wurde der Lebensraum des Klosters als ‘Freiheitsbereich’ definiert. Zunächst ging es um eine “Befreiung von vielen materiellen Zwängen und Beschränkungen. Im Kloster brauchen wir uns mit manchen unerwarteten Widrigkeiten des praktischen Lebens in der Welt nicht zu beschäftigen.”³⁸

Die praktische Freiheit des durchorganisierten Lebens kann dazu führen, dass man “mehr Zeit und Gelegenheit für die Kontemplation hat”, so ein zweiter Gesprächspartner. Diese zweite Art der Freiheit ist mehr existenziell: “Durch die radikale Lebensform, die alles umfasst, erreicht man eine fundamentale Freiheit.”³⁹ Es geht also nicht nur darum, weniger abgelenkt zu sein, sondern darum, dass

34) *Regula Benedicti*, Pr 45.

35) Interview Mönch, Osteuropa, 50 Jahre, Rom, 14-02-2017.

36) Interview Mönch, Westeuropa, 50 Jahre, Rom, 14-02-2017.

37) *Regula Benedicti*, 31,19.

38) Interview Mönch, Vereinigte Staaten von Amerika, 40 Jahre, Rom, 14-02-2017.

39) Interview Mönch, Vereinigte Staaten von Amerika, 55 Jahre, Rom, 15-02-2017.

man “sein Leben so aus der Hand gibt, dass man Kopf und Herz frei bekommt für Gottes Gegenwart.”⁴⁰ Freiheit in der Lebensform ist das Ziel, mit dem man eben nicht nur seinen Arbeits- bzw. Lernbereich in die ‘Schule des Klosters’ verlegt, sondern seinen ganzen Lebensraum, auch den Wohnraum. Die Freiheit ist also ein drittes Merkmal der sakramentalen Lebensform.

Alle Gesprächspartner, die sich zur Lebensform geäußert haben, erkannten die Risiken, die im *Collatio*-Dialog signalisiert worden waren, wieder. Man kann schnell entweder seine Identität verlieren oder sich von seinem Ego leiten lassen, wenn man arbeitet, lernt und zusammenwohnt. Die Attribute ‘ökonomisch’ (im Sinne einer Heilsökonomie), ‘offen’ (im Sinne einer Offenheit für Gottes Weisheit) und ‘frei’ (im Sinne einer Freiheit für Gottes Gegenwart) weisen für die Mönche, mit denen ich gesprochen habe, jedoch den Weg in die Richtung einer sakramentalen Lebensform, die neben ihrer stabilen, vorgegebenen Struktur auch eine kritische Qualität sich selber und der Gesellschaft gegenüber hat.

5 Liturgie

Wie verhalten sich die liturgischen Erfahrungen im Kloster zur sakramentalen Dimension des Lebens? Wie kann man Liturgie in Korrelation mit dem monastischen Leben verstehen? Die enge Verbindung zwischen Liturgie und Leben im Kloster wurde in den Gruppengesprächen während des Seminars durchaus von allen Mönchen wiedererkannt. Genau wie die Lebensform warf sie jedoch auch Fragen auf, die mit möglichen Risiken verbunden waren.⁴¹ Wird die Liturgie, wenn sie so eng mit den täglichen Routinen verbunden ist, nicht irgendwann allzu alltäglich? Verliert sie dann nicht ihren sakramentalen Charakter? Ein zweites Risiko ist, dass die Verbindung von Leben und Liturgie zur gegenteiligen Reaktion führt: im Kloster kann die Liturgie schnell weltfremd werden. Wird das liturgische Leben dann nicht allzu erhaben? Diese Fragen gaben Anlass zu einer Reflexion über die Frage, wie die Mönche selber ihre Liturgie, ihre Art zu feiern, wahrnehmen.

5.1 Konzeptueller Rahmen: Ungreifbarkeit und Gegenwart

Um die liturgische Form, wie sie im Kloster vollzogen wird, besser verstehen zu können, war der Begriff des ‘symbolischen Bruchs’ hilfreich, den Louis-Marie Chauvet im Zusammenhang mit Sakramentalität verwendet.⁴² Für Chauvet besteht die symbolische Wirklichkeit eines Sakraments darin, dass es etwas sichtbar, wahrnehmbar, erfahrbar macht, das normalerweise nicht wahrnehmbar ist. Etwas ist gegenwärtig, das zugleich ungreifbar ist. Die beiden Begriffe der ‘Ungreifbarkeit’ und der ‘Gegenwart’ bringen das Wesen eines Sakraments zum Ausdruck, nämlich seine ‘Andersortigkeit’ (Heterotopie).

40) Interview Mönch, Osteuropa, 50 Jahre, Rom, 15-02-2017.

41) Thomas Quartier OSB, *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen voor klooster, kerk en wereld* (Heeswijk: Berne Media, 2017), 43.

42) Gespräch mit Studenten des Päpstlichen Liturgischen Instituts der Benediktinischen Universität Sant’Anselmo in Rom am 14-02-2017.

Nur wenn man die Spannung der Andersortigkeit aushält, kann man auch eine Synthese aus Ungreifbarkeit und Gegenwart erfahren, so die Reaktion der Teilnehmer.

Die bereits genannten Risiken, die eine liturgische Feier im klösterlichen Kontext in sich birgt, werden damit keineswegs von selber vermieden. Denn der symbolische Bruch kann, so Chauvet, zu klein werden. Das würde bedeuten, dass das eine liturgische Handlung so sehr in die konkreten Lebensabläufe eingegliedert ist, dass sie nicht mehr 'andersortig' ist. Chauvet nennt das 'Trivialisierung'. Auf der anderen Seite ist es möglich, dass der symbolische Bruch zu groß wird. Man hat eine liturgische Form gefunden, die kaum mehr mit allgemein menschlichen Lebensvollzügen verbunden ist. Dann ist die Andersortigkeit zu stark, Chauvet spricht von 'Hieratismus'. Im Falle der Trivialisierung ist eine übersteigerte Gegenwart des Sakraments das Problem, im Falle des Hieratismus eine übersteigerte Ungreifbarkeit. Wo beide Begriffe für die Gegenwart und Ungreifbarkeit Gottes das Wesen eines Sakraments andeuten, sind sie im Hinblick auf liturgische Handlungen riskant.⁴³

Was bedeutet die liturgische Heterotopie nun für die Erfahrung von Sakramentalität in der monastischen Lebensform? Das Leben des Mönchs ist in der Tat darauf gerichtet, sich von der Welt und ihren Routinen zu unterscheiden, wie ich im vorigen Abschnitt beschrieben habe. Das bedeutet, dass es zu einem bevorzugten Ort für die sakramentale Gegenwart Gottes, die zugleich seine Ungreifbarkeit nach menschlichen Maßstäben beinhaltet, werden kann. Die Teilnehmer des Dialogs zu diesem Thema identifizierten sich durchaus mit dieser Charakterisierung ihres liturgischen Lebens. Man war einhellig der Meinung, dass der klösterliche Rahmen die Möglichkeit bietet Liturgie so zu feiern, dass sie sich oberflächlichen Einflüssen aus der Alltagskultur entzieht. Das wirkt der Trivialisierung entgegen. Monastisches Leben ist nicht von den Vorlieben des Einzelnen oder einzelner Gruppen abhängig, auch nicht in der Liturgie. Zugleich wurde aber auch betont, dass Mönche durchaus eine eigene Identität haben. Wie verhindert man dann, dass liturgische Vollzüge für den Einzelnen nicht doch die Verbindung mit seinen Lebensumständen verlieren? Das ist möglich, wenn man auf die unterschiedlichen Ebenen der liturgischen Identität reflektiert, wodurch die Frage nach der Identität, die sich bereits bei der Lebensform stellte, nuanciert werden kann.

Im Seminar waren drei Dimensionen der Körperlichkeit wichtig, die ich ebenfalls Louis-Marie Chauvet entlehnt habe. Für Chauvet spielen sie eine Rolle, wenn man sich als Individuum in der Liturgie bewegt. Nur durch die Körperlichkeit kann man sich zur Gegenwart und Ungreifbarkeit Gottes verhalten. "Unser materieller Körper ist der Ort, wo der dreifache soziale, traditionelle und kosmische Körper symbolisch realisiert wird", so der Autor.⁴⁴ Durch die tatsächliche Teilnahme (*participatio actuosa*) werden Gottesdienstteilnehmer selber zum Symbolgeschehen, in ihrem Körper. Nach Chauvet entsteht liturgische Erfahrung, wenn der eigene Körper auch von anderen Menschen mitgebildet wird, wenn er sich zu seinen Vorfahren und seiner Geschichte verhält und zugleich die

43) Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Collegeville: the Liturgical Press, 1995), 330.

44) *Ibid.*, 149.

gesamte Schöpfung symbolisiert. Der Mensch wird als liturgisches Wesen zum Mikrokosmos für den Makrokosmos der Gruppe (Kirche), der Geschichte (Tradition) und des Kosmos (Schöpfung). Wie erfahren einzelne Mönche diese Dimensionen in ihrem liturgischen Leben?

5.2 Erfahrungen der Teilnehmer: Kirche, Tradition, Schöpfung

Die liturgische Teilnahme ist bei Benedikt eine Frage der Balance. Er spricht insbesondere vom 'Psalmengesang' als zentralem liturgischem Handeln des Mönchs. Dieser soll in der Liturgie darauf achten "dass Herz und Stimme im Einklang sind"⁴⁵. Paul De Clerck interpretiert diese Passage als Balance zwischen Körper und Geist, Innerlichkeit und Äußerlichkeit.⁴⁶ Im Sinne der dreifachen Körperlichkeit, die wir mit Chauvet unterschieden haben, bin ich in diversen Interviews mit den Respondenten einen Schritt weitergegangen: es geht beim Psalmensingen darum, dass sowohl der Körper der Kirche als auch jener der Tradition und des Kosmos mit einander im Einklang sind. Wie kann man sich die Balance zwischen den Dimensionen der Liturgischen Erfahrung monastisch konkret vorstellen?

Bezüglich der Kirche, der ersten Dimension der liturgischen Erfahrung, die man aus der Körperlichkeit ableiten kann, sagt einer der Teilnehmer in seinem kollegialen Interview: "Die Kirche ist die Gesellschaft der göttlichen Liturgie. Monastische Liturgie ist nicht wesentlich anders, sie ist nur eine viel kompaktere Form der kirchlichen Liturgie als man sie in anderen Kontexten antrifft."⁴⁷ Durch die kondensierte Form des liturgischen Lebens ist die Erfahrung der einzelnen liturgischen Vollzüge intensiver, die Verkörperung direkter und existenzieller. Dabei muss aber zugleich gesagt werden, so der Gesprächspartner, dass es sich nicht um einen qualitativen Unterschied handelt, der die Liturgie von der Gesellschaft entfernt. "Das Unterscheidende der Liturgie bedeutet auch eine Verbindung mit den Menschen. Durch die Verkörperung der menschlichen Gesellschaft, öffnen wir sie für Gottes Gegenwart. Das gilt nicht nur für die Mönche im Kloster, sondern für alle Menschen."⁴⁸

Die Vorstellung des Mikrokosmos, den ich mit Chauvet genannt habe, kommt hier ausdrücklich zurück. Ein anderer Mönch, der vor seinem Klostereintritt als Seelsorger in einer Pfarrgemeinde tätig war, sagt in seinem Interview: "Die heutige Gesellschaft ist stark individualisiert. Sie braucht ein kraftvolles Zeichen der Gemeinschaft. Dadurch werden Menschen selber an diesen Teil ihrer Identität erinnert, und das im Lichte der Gegenwart Gottes."⁴⁹ Hierin kann man neben der kirchlichen Erfahrung der Liturgie auch ihre Strahlkraft erkennen. Monastische liturgische Handlungen werden dann in der Tat zu einem Sakrament für die Kirche, zu einem wirksamen Zeichen der Kirche, die wiederum Sakrament für die Welt ist, wie Roose es formulierte. Die zentrale Eigenschaft ist ihre Gemeinschaftlichkeit.

45) *Regula Benedicti*, 19,7.

46) Paul De Clerck, *De liturgie begrijpen*. Vertaald en ingeleid door Joris Geldhof (Leuven/Den Haag: Acco, 2010), 53.

47) Interview Mönch, Westeuropa, 58 Jahre, Rom, 14-02-2017.

48) *Ibid.*

49) Interview Mönch, Vereinigte Staaten von Amerika, 55 Jahre, Rom, 16.2.2017.

Es ist dabei auch von großer Bedeutung, wie man sich zu seinen traditionellen Wurzeln verhält, der zweiten Dimension der liturgischen Erfahrung. Einerseits muss man sich zur kirchlichen Tradition verhalten, die von konkreten Gemeinschaften unabhängig ist. Andererseits spielt die Interaktion mit der kulturellen Tradition, die die feiernde Gemeinschaft umgibt, eine wichtige Rolle und besteht Tradition nicht außerhalb der Geschichte. In einem der Interviews wies ein Mönch darauf hin, dass “die kirchliche Tradition auch ohne die monastischen Gemeinschaften existiert.”⁵⁰ Ist die Tradition dann eine feststehende Größe, objektiv gegeben und unabhängig vom Kontext? “Das wäre”, so mein Dialogpartner, “eine extreme Schlussfolgerung”. Wohl ist es so, dass man nicht denken muss, Tradition selber gestalten und nach Belieben verändern zu können. “Die Kirche hat die Sakramente empfangen, nicht gemacht.”⁵¹ Hier scheint wenig Raum für die anthropologische Seite, die ich im ersten Abschnitt betont habe. Wie kann die Synthese aus göttlicher Gegenwart und menschlicher Lebenswelt zustande kommen, wenn es keine Flexibilität zu geben scheint? In mehreren Interviews habe ich als Reaktion auf diese Frage gehört, dass eine solche Synthese eben auch des objektiven Pols bedarf. “Tradition wird in der westlichen Welt viel zu oft subjektiv gedeutet”, sagt der soeben zitierte Mönch. Beide Pole sind also von Bedeutung, und man sollte nie in eine einseitige Betonung der geschlossenen oder der offenen Tradition verfallen. Die illustrativen Zitate des Teilnehmers zeigen, dass Einseitigkeiten riskant sind und man Sakramentalität nur erfahren kann, wenn man sich immer wieder von beiden Polen leiten lässt, die für sich genommen zu einer Karikatur jeder traditionell bestimmten Lebensform werden würden.

Wohl gilt es zu bedenken, so wurde in einem anderen Interview klar, dass jede kulturelle Umgebung auch die Tradition beeinflusst:

Wenn man in einer nicht-theistischen Umgebung Mönch ist, dann ist das Selbstbild der Menschen völlig anders. Die Frage, ob man selber etwas zur Tradition beitragen soll, ziemt sich für einen Mönch dann nicht. Alles, was auf die menschliche Person abzielt und von ihr herrührt ist in den Augen der Umgebung schlecht.⁵²

Die Subjektivierung der Tradition kann also gerade durch das Wechselspiel der Mönchsgemeinschaft mit ihrer Kultur gefördert aber auch gebremst werden. In jedem Fall wird Tradition im sakramentalen Sinne erst Wirklichkeit, wenn sie eine Synthese aus objektiv empfangener und subjektiv gestalteter liturgischer Handlung bildet. Sie ist in ihrem Kern geschichtlich.

Die dritte Wirklichkeit, die sich im Mikrokosmos der monastischen Liturgie erschließt, ist die Schöpfung. Die kosmologische Dimension des liturgischen Handelns wird zur sakramentalen Wirklichkeit, wenn die Feiernden sich als Teil der Schöpfung verstehen, dessen ureigene Aufgabe es ist, “das

50) Interview Mönch, Osteuropa, 50 Jahre, Rom, 15-02-2017.

51) Ibid.

52) Interview Mönch, Indien, 45 Jahre, Rom, 16-02-2017.

Wunder des Lebens zu besingen, seinem Staunen Ausdruck zu verleihen, und dadurch den Lobpreis Gottes anzustimmen”, so wörtlich in einem unserer Interviews.⁵³ Gerade in einer industriell geprägten Umgebung haben viele Menschen die Verbindung mit dem Kosmos verloren. Daher “ist es eine Aufgabe mönchischer Liturgie, so eng wie möglich an den Rhythmus der Natur gebunden zu sein”, so ein Dialogpartner. Mönche haben die Möglichkeit, sich der Flexibilisierung der Zeit, die den besagten Rhythmus der Natur immer weiter in der Hintergrund drängt, in ihrem Stundengebet zu erleben. Der kosmologische Rhythmus wird dadurch in der Welt wirksam, und das ist eine wichtige Funktion der Klöster.

Auch hier darf man aber niemals nur von einer objektiven, technischen Verbindung ausgehen. Ein anderer Respondent wies darauf hin, dass “jeder einzelne Mönch mit seinem Körper immer vollständig zugegen und mit dem sakramentalen Geschehen verbunden sein muss.”⁵⁴ Darin kommt die physische Körperlichkeit, die den Raum für alle drei genannten Dimensionen (kirchlich, traditionell, kosmologisch) bildet, zur Sprache. Für den Gesprächspartner beginnt die sakramentale Erfahrung dann auch mit dem eigenen Körper, der den Feiernden wirklich mit sakramentalen Heilsgeschehen verbunden sein lässt. Ohne den eigenen Körper kann man auch nicht Kirche sein: keine Tradition ‘verkörpern’ und zu keiner Gruppe gehören. Erst dadurch wird die Erfahrung existenziell.

Allen Gesprächspartnern waren die Risiken, die ich Chauvet entlehnt habe, durchaus bekannt. Wenn man nicht immer wieder ‘mit beiden Beinen auf dem Boden steht’, droht ein Hieratismus, der den sakramentalen Charakter der monastischen Liturgie im Keim erstickt. Und wenn man nicht auch die empfangene Seite der Liturgie, die man nun gerade nicht selber in der Hand hat, sei es durch die Einbettung in die Kirche, die Tradition oder den Kosmos, vergisst, wird die Liturgie trivial. Mönchsgemeinschaften haben die Aufgabe, in ihrem konkreten Leben diese Extreme zu vermeiden und eine sakramentale Synthese aus den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen Kirche, Tradition und Schöpfung entstehen zu lassen.

6 Abschließend

“Was bedeutet für uns Sakramentalität?” Mit dieser Frage hatte das Seminar mit internationalen benediktinischen Studenten und Dozenten begonnen. Diese Frage habe ich auch am Ende nochmals gestellt, in einem weiteren *Collatio*-Gespräch. Zunächst habe ich mit den Teilnehmern die verschiedenen Schritte, die wir unternommen hatten, noch einmal rekapituliert. Ausgangspunkt war die Intuition aus der monastischen Theologie, dass man die Lebensform des Mönchs als Sakrament auffassen kann (Roose). Wie kann eine äußere Lebensform eine theologische Dimension wie die Sakramentalität erschließen? Die zweite Intuition kam aus der liturgischen Theologie, dass nämlich liturgische Handlungen eine sakramentale Erfahrung möglich machen, die mit dem konkreten Leben verbunden ist

53) Interview Mönch, Westeuropa, 60 Jahre, Rom, 16-02-2017.

54) Interview Mönch, Afrika, 55 Jahre, Rom, 15-02-2017.

(Geldhof). Wie kann Liturgie im Leben sakramental wirken? Wir haben gesehen, dass in beiden Bereichen, wenn es um Lebensform und liturgische Formen geht, eine Wiederentdeckung vonnöten ist, da in der modernen Gesellschaft viele Selbstverständlichkeiten nicht mehr gegeben sind (1). Dafür gab es sowohl theologische (Schillebeeckx) als humanwissenschaftliche Argumente (Sloterdijk, Grimes). Es war ein ambitioniertes Projekt, diesen Versuch einer Wiederentdeckung zu unternehmen. Am Ende des Seminars war die Schlussfolgerung, dass die Erkundung in verschiedenen Gruppen- und Einzelgesprächen wertvolle Anknüpfungspunkte zutage gefördert hatte, die zur Konzeptualisierung und Konkretisierung beitrugen. Diese Schritte werden im folgenden Schema zusammengefasst:

Konzepte	Bereiche	Erfahrungen
Lebensform – Selbstlosigkeit und Identität	Arbeiten	Verantwortlich
	Lernen	Offen
	Wohnen	Frei
Liturgie – Ungreifbarkeit und Gegenwart	Kirche	Gemeinschaftlich
	Tradition	Geschichtlich
	Kosmos	Existenziell

Erstens ging es um die Frage, wie Lebensform sakramental sein kann (2). Sich ganz in eine Lebensform einzuverleiben, wie ein Mönch es tut (Agamben), birgt das Risiko der Selbstlosigkeit in sich, die zum Identitätsverlust führen kann. Zugleich kann sie auch dazu verführen, zu sehr im eigenen Ego stecken-zubleiben. Aus den kollegialen Interviews hat sich ergeben, dass eine sakramentale Identität im monastischen Sinne eine Synthese aus Selbstverlust und Identität sein muss. Diese konkretisiert sich in den Bereichen Arbeiten, Lernen und Wohnen (Roose). In jedem Bereich ist es möglich, dass der Mönch die Extreme vermeidet und eine Identität entwickelt, die verantwortlich, offen und frei ist.

Die Risiken, die eine monastische Feier der Liturgie beinhaltet, habe ich mit Chauvet als Trivialisierung und Hieratismus identifiziert (3). Mönche können diese Risiken vermeiden und die Liturgie zu einer Synthese aus Ungreifbarkeit und Gegenwart Gottes machen, die sich dem menschlichen Leben nicht völlig entzieht, darin aber auch nicht aufgeht. Wenn man sich auf die Dimensionen der Kirche, der Tradition und der Schöpfung besinnt (Chauvet), haben sich Möglichkeiten aufgetan, die einzelne Mönche eingebracht haben. Liturgie wird gemeinschaftlich, geschichtlich und existenziell.

Im letzten Schritt habe ich dann im erwähnten abschließenden Dialog die Frage nach der Sakramentalität der monastischen Lebensform und Liturgie anhand einer konkreten monastischen Tugend gestellt, nämlich der Stabilität.⁵⁵ Benedikt unterscheidet zwei Ebenen der *Stabilitas*, die in einer bereits zitierten Passage zum Ausdruck kommen: “der Bereich des Klosters und die Beständigkeit in der

55) Thomas Quartier OSB, “Stabilitas als Kontrapunkt. Monastisches Leben und spirituelle Praxis heute,” *Studies in Spirituality* 23 (2013): 81-100.

Gemeinschaft".⁵⁶ Beide Elemente gehören zum Charisma des monastischen Lebens, das gerade in der heutigen Zeit ein wichtiger Akzent sein kann. Was haben sie zur Sakramentalität der Lebensform zu sagen?

Wenn man Stabilität nicht sklavisch auffasst, sondern als eine radikale Basis (von 'radix' – die Wurzel), ist sie ein Garant für ein lebenslanges Arbeiten, Lernen und Wohnen, das nicht das Ego in den Mittelpunkt rückt. Indem man im Kloster bleibt, geht der Prozess kontinuierlich weiter. Und indem man in der Gemeinschaft bleibt, wird man von selber korrigiert, wenn man sich entweder selber zu wichtig nimmt oder nicht mehr in der Lage ist, Farbe zu bekennen,

so hatte eine Gruppe von Teilnehmern ihre Reflexion zusammengefasst.⁵⁷

Für die Liturgie wurden ähnliche Gedanken formuliert, zum Beispiel in einer anderen Gruppe:

Stabilität ist hilfreich, wenn man Kirche erleben und Teil von ihr sein will. Für Mönche ist der Ort, an dem sie feiern, ganz konkret Kirche. Zugleich ist er aber auch eine Öffnung zur Vergangenheit und eine Verbindung mit der Welt. Man verhindert durch die Besinnung auf die örtliche Stabilität, dass man sich selber beweihräuchert, aber auch, dass man sich selber aus den Augen verliert. Die Gemeinschaft trägt einen durch die Risiken. Dann kann Liturgie nie entrückt sein, und sie kann auch nicht trivial werden. Denn die stabile Gemeinschaft hält sich von selber wach.⁵⁸

Diese Gedanken laden sowohl die monastische als auch die liturgische Theologie dazu ein, weiter auf die Sakramentalität der Lebensform und der Liturgie zu reflektieren. Die hier gebotenen Assoziationen, Gedanken und heuristischen Konzepte können vielleicht einen kleinen Ansatz dazu bieten, der aus der Lebensform und Liturgie des Mönchtums kommt. Sie können Ausgangspunkt für weitere systematisch und empirisch theologische Forschung sein. Und sie geben für alle Menschen zu denken, die arbeiten, lernen und wohnen – für alle, die Kirche, Tradition und Schöpfung verkörpern – innerhalb und außerhalb des Klosters.

Prof. dr. Thomas Quartier OSB, Mönch der Willibrordsabtei Doetinchem (NL), doziert Liturgiewissenschaft an der Radbouduniversität Nijmegen (NL) und Monastische Studien an der Katholischen Universität Leuven (BE). Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Titus Brandsma Instituts Nijmegen und Gastprofessor an der Benediktinischen Universität Sant'Anselmo Rom (IT).
E-mail: T.Quartier@ftr.ru.nl

56) *Regula Benedicti*, 4,78.

57) Dialog mit Studenten der Benediktinischen Hochschule Sant'Anselmo in Rom, 17-02-2017.

58) *Ibid.*