

Adalbert de Vogüé

Klosterleben und gemeinsame Gebetszeiten

Bis vor wenigen Jahren entsprach die Mönchspraxis vor allem im Chorgebet offensichtlich den durch Sankt Benedikt festgelegten Normen. Jedes Kloster betete gemäß der Benediktregel¹ grundsätzlich sieben Tagesoffizien- und ein Nachtoffizium. Doch erfuhr dieser tägliche Gebetszyklus im Lauf der Jahrhunderte bedeutende Veränderungen. Die Prim zum Beispiel erweiterte sich um ein Kapiteloffizium, und es bildete sich der Brauch heraus, nach einer der morgendlichen Horen die Konventmesse zu feiern, indes gewisse Orden nach den vorgeschriebenen Horen ein zusätzliches Marianum rezitierten. Außer diesen Zusätzen nahm man sich mit dem Stundengebet ziemlich viel Freiheiten heraus: die Horen wurden zu einer Stunde gebetet, die nicht für ihre Rezitation vorgesehen war², oder man betete sie gleich alle hintereinander³. Dieser letztgenannte Brauch verminderte die Zahl der wirklich zeitlich auseinanderliegenden Horen. Wenn man da drei oder vier kleine Horen nacheinander betete, dann hieß das nicht mehr Gott «siebenmal am Tage» loben, wie es Benedikt verordnet hatte, sondern bedeutend weniger oft.

Diese durch Indulte und Rubriken rechtskräftig gewordenen Gebräuche waren deswegen nicht weniger schockierend, und eine Anzahl Klöster reformierten sie kühn um die Mitte unseres Jahrhunderts. Jedes Offizium wurde vom benachbarten getrennt und zur dafür vorgesehenen Stunde als ganz eigene Hore gebetet⁴. Das ging nicht ohne Verzicht. So kam es ganz natürlicherweise zur Tendenz, die zusätzlichen Gebete und Offizien aufzugeben. Zwar blieb die Konventmesse überall, das Marianum aber verschwand, wie auch die Kapitelgebete der Prim. Mit der Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelte sich diese Tendenz jedoch weit über eine bloße Rückkehr zur Benediktregel hinaus. Obwohl die Regel die Zelebration der Prim vorgeschrieben hatte, wurde sie doch im allgemeinen unterlassen. Hier und da verzichtete man auf die der Messe unmittelbar vorausgehenden

de Hore, und die eine oder andere der kleinen Horen wurde privat gebetet. Man schlug sogar vor (und setzte es zuweilen in die Tat um), die Siebenzahl des heiligen Benedikt auf drei Tagesoffizien zu reduzieren.

Immerwährendes Gebet

Diese höchst unterschiedliche und wandelhafte Lage fordert eine Konfrontierung mit dem tiefgehenden und ständigen Bedenken der klösterlichen Berufung. Kann man im Licht der Ursprünge des monastischen Lebens den grundlegenden Sinn des Stundengebetes deutlich machen, die Stelle, die es im klösterlichen Dasein einnehmen muß, die Weisen, die es aufwerten, und die Gefahren, die es umlauern? Wir stellen diese Fragen nicht aus bloßer historischer Neugierde, sondern im Blick auf die Entscheidung, die sich heute auf diesem Gebiet vollzieht und die es zu erhellen gilt. Letzten Endes gehen diese Fragen auf die eine Frage hinaus, was der Mensch, der heute die Berufung zum Mönch vernimmt, aus dieser bis in die ausgehende Antike zurückreichenden Gebetstradition lernen kann.

Es ist gegenwärtig nicht schwierig, den ursprünglichen Sinn des Chorgebetes zu definieren. Das Zweite Vatikanum hat es treffend ausgedrückt: «Das Stundengebet ist nach alter christlicher Überlieferung so aufgebaut, daß der gesamte Ablauf des Tages und der Nacht durch Gotteslob geweiht», «der Tagesablauf wirklich geheiligt» und die Anordnung des Apostels befolgt wird: «Betet ohne Unterlaß.»⁵ Das ist genau die Grundausrichtung des überlieferten Gebetszyklus und seine einzige biblische Wurzel. Es handelt sich nicht darum, im Verlauf von vierundzwanzig Stunden eine bestimmte Anzahl von Gebeten zu irgendeiner beliebigen Zeit zu absolvieren, sondern ein möglichst ununterbrochenes Gebet zu pflegen, indem man sich auf regelmäßig auseinanderliegende Gebetszeiten stützt.

«Betet ohne Unterlaß.» Eine nie genug betonte Vorschrift – die einzige im Neuen Testament, die sich auf das Gebet bezieht. Sie begründet die Freiheit des Christen jeder Gebetsordnung gegenüber und zugleich die Verpflichtung, sich eine solche Ordnung aufzustellen, die man dann treu befolgt. Freiheit: Christ und Mönch sind nicht gezwungen, in ihrem Umgang mit Gott irgendeine festgelegte Regelmäßigkeit zu beachten. Verpflichtung: sie haben Gott zu lieben aus ganzem Herzen, das heißt zu jeder Zeit, und

diese Berufung zum ununterbrochenen Beten verlangt tatsächliche Verwirklichungen mit dem fortwährenden Bestreben, sie als ungenügend zu erkennen und sich selbst zu überbieten.

Das Gebet zu gewissen Stunden ist also einfach ein Mittel zu immerwährendem Beten. Es muß wie jedes Mittel in ständiger Aufmerksamkeit auf solches Beten als auf sein Ziel ausgerichtet werden. Wie jedes Mittel läuft es aber auch Gefahr, das Ziel aus dem Auge zu verlieren und zu ersetzen. Und das geschieht, wenn man meint, die zu bestimmten Zeiten rezitierten Gebete seien eine ausreichende Leistung, die dann von jedem weiteren Bemühen um Aufmerksamkeit auf Gott dispensiere. In Wirklichkeit bleibt dieses unterbrochene feierliche Beten, ganz gleich, wie oft es sich täglich vollzieht, immer diesseits des unbegrenzten Ideals ununterbrochenen Betens gemäß dem Aufruf des Herrn, der sich an jeden einzelnen richtet: «Betet ohne Unterlaß.»

Wenn man sich daher zu einer bestimmten Observanz verpflichtet, nämlich zu dieser und jener festgelegten Stunde zu beten, so nicht in der Anmaßung, dadurch eine unbegrenzte Schuld abzutragen, sondern um in dem unaufhaltsamen Bemühen, zu dem man sich aufgerufen weiß, eine Stütze zu haben. Die Gebetsstunden sind nur die Infrastruktur des immerwährenden Gebetes, die Hauptakzente einer ununterbrochenen Melodie. Ihr Zweck ist die bildlich-anfängliche Verwirklichung der steten Weihe der Zeit. Der Christ, der diese Gebetszeiten beobachtet, findet in ihnen in mehr oder weniger großen zeitlichen Abständen einen Aufruf zu seiner Berufung, unablässig zu beten, einen Schutzwall gegen die Verlorenheit in den irdischen Sorgen und gegen das Vergessen auf den Herrn, einen neuen Aufschwung zum Gespräch mit Gott.

Der Gedanke der alten Kirche

Diese Erwägungen, die wir an anderer Stelle entfaltet haben⁶, sind keine bloßen erbaulichen Kommentare zum Nutzen des modernen Lesers. Sie geben vielmehr den Gedankengang der Autoren von einst wieder, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, angefangen bei Tertullian. Dieser Priester aus Karthago legt schon auf einer Seite seiner Schrift *De oratione*⁷, davon man ein deutliches Echo bei Cyprian, Hieronymus, Augustinus und Cassian wiederfindet, die spätere allgemeine Lehre fest: Was die Gebetszeiten betrifft, keine andere Regel aus dem Mund Chri-

sti als «Beten ohne Unterlaß»; doch ist es nicht unnütz, so fährt Tertullian fort, sich feststehende Gebetsstunden freizuhalten, um dem Aufruf des Herrn konkrete Gestalt zu geben und sich sicherer von seinen eigenen Beschäftigungen loszureißen; die passendsten Stunden hierfür sind die dritte, sechste und neunte, denn sie markieren den bürgerlichen Tag⁸, und auch die Schrift erwähnt sie. Diese unverbindliche Gebetszelebration der drei Hauptzeiten des Tages teilt den Zeitabschnitt auf, der zwischen den beiden großen verbindlichen Gebetszeiten liegt, dem Beginn des Tages nämlich und der Nacht.

Angesichts dieser lichtvollen Lehre nimmt die Aufstellung des Stundenkreises bei Benedikt eine vereinfachte Form an. Nicht nur steigt ihre Zahl von fünf auf acht. Die wesentliche Tat liegt darin, daß von einem mehr oder weniger fakultativen Charakter nicht mehr die Rede ist. Für Benedikt sind die sieben Tagzeiten alle von gleicher Bedeutsamkeit, gemäß dem Wort des Psalmisten: «Siebenmal am Tage sing' ich dein Lob»; auch der Nachtchor fußt auf einem Text der Psalmen⁹. Eine dreihundertjährige Entwicklung führte zu einer absoluten Kanonisierung der «heiligen Sieben». Man bezieht sie nicht mehr auf das «Betet ohne Unterlaß», wie man auch nicht mehr das Notwendige und Freigestellte unterscheidet. Diese summarische, unbefriedigende und späte Darstellung ruft ganz offensichtlich nach einer Rückkehr zur Quelle, dem Buch *De oratione* des 3. Jahrhunderts, und zur neutestamentlichen, von Tertullian so klar aufgezeigten Wurzel.

Indessen hat sich das christliche Denken zwischen Tertullian und Benedikt lange mit dem «Betet ohne Unterlaß» befaßt. Aus dieser Meditation gingen jene hermeneutischen Thesen hervor, von denen einige heute wieder in Übung kommen. Während nämlich die Messalier aus der paulinischen Weisung auf eine Verdammung der Arbeit und auf ein rein spirituelles Tätigkeitsprogramm schlossen, interpretierten andere Kirchenlehrer diese Weisung im Gegenteil als eine einfache Einladung, von Zeit zu Zeit zu beten und in der Zwischenzeit gut zu handeln. «Arbeit ist Gebet» – dieses moderne Schlagwort gibt *grosso modo* das Wesentliche dieser Auslegung wieder, die wir so hervorragenden Persönlichkeiten wie Origenes, Aphaates und Augustinus verdanken.

Bekannt man sich mit mehreren neueren Autoren, von denen einige sich sogar an die Mönche selber wenden¹⁰, zu diesen Ansichten, dann

stimmt man jener Idee zu, die wir soeben abgeschlossen haben, daß nämlich das Stundengebet genüge, es stelle ein Gebetspensum dar, über das man nicht hinausgehen sollte. So dachten die Mönche von früher freilich nicht. Wenn Cassian erklärt: «Das ganze Ziel des Mönches liegt im Streben nach ununterbrochenem Gebet»¹¹, dann drückt er nur die allgemein anerkannte Auffassung aus. Weder Basilius noch Augustinus dachten anders¹². Nach allgemeiner Ansicht darf der Mönch keinen Augenblick, auch nicht, wenn er arbeitet, vorübergehen lassen, ohne sich zu bemühen, mit Gott im Gespräch zu bleiben, und dies dank ständig wiederholter Schriftworte¹³, die ihn aufrufen, dem Herrn in kurzen und häufigen Gebeten zu antworten. Wie man sich nun heute auf dieses Ideal auch zubewegen mag – wir moderne Menschen mit unserem verkümmerten Gedächtnis können uns immer einer *Mantra*¹⁴ bedienen. Jedenfalls kann kein Mönch, der diesen Namen verdient, auf den Vorsatz verzichten, seine ganze zwischen dem Chorgebet liegende Zeit mit einer Aufmerksamkeit auf Gott und mit wahren Gebet auszufüllen.

Der Ablauf des Stundengebetes

Der gesamte *cursus* des gemeinsamen Stundengebetes muß mit Bezug auf diesen persönlichen Vorsatz ständigen Betens eingeschätzt werden. Das Chorgebet hat zum Ziel, jeden Mönch in seinem Bemühen zu stärken, nicht ihn davon zu dispensieren oder es ihm zu verleiden. Das Chorgebet ist wie die Pfeiler einer Brücke. Ihre einzige Bestimmung ist, die Fahrbahn zu tragen. Was nützt es, die Pfeiler zu errichten, wenn man nicht die Brücke darüber legt, die die beiden Ufer verbindet und den Gang vom einen zum anderen ermöglicht? Die Versammlungen zum Gebet zu gewissen Stunden sind nichts anderes als Träger solcher Art im Blick auf ein immerwährendes Beten. Ihre Zahl ist nicht von Bedeutung; Hauptsache ist, daß sie wirklich das ganze Werk tragen, das zu stützen sie bestimmt sind.

Wenn wir dieses Kriterium auf die wandelbare Zahl gemeinsamer Gebetsstunden anwenden, dann wird deutlich, wie diese Veränderungen im Grunde doppeldeutig sind. Gewiß bedeutet eine endgültige oder vorübergehende Vermehrung der Gebetszeiten, wie das früher hier und da geschah¹⁵, eine Bemühung um ein reiches Gebetsleben; es bedeutet aber auch, daß man das Vertrauen auf die persönliche und dauerhafte

Hingabe der Mönche an das Gebet verloren hat. Und wenn man seltener gemeinsam betet, so vielleicht deshalb, weil ein jeder, wie ehemals im 4. Jahrhundert in Ägypten und Syrien¹⁶, für sich selbst die Schrift«betrachtung» und das Gebet den ganzen Tag über pflegt; es kann aber auch sein, daß es deswegen geschieht, weil man Zeit gewinnen will für irdische Beschäftigungen (was schon Tertullian befürchtete), ohne eine wirkliche Anstrengung, auf Gott zu achten, oder sogar ohne jede ernsthafte Möglichkeit der Sammlung. Gemäß dieser letztgenannten Hypothese, die sich im Verlauf des jüngsten *aggiornamento* oft bewahrheitet hat, offenbart das Aufgeben gewisser Horen ganz einfach einen Verlust religiösen Geistes, ein Abgleiten in die Verweltlichung.

Darum wäre es vergeblich, wollte man auf die Frage: «Erreicht das Stundengebet seinen Zweck, indem es den Tag des Mönchs tatsächlich heiligt?» eine theoretische und generelle Antwort geben. In Wirklichkeit hängt die richtige Antwort davon ab, was alle und ein jeder nicht nur aus der im Chorgebet zugebrachten Zeit, sondern auch aus der dazwischen liegenden gemacht hat. Die gemeinsamen Gebetsstunden sind mehr oder weniger fruchtbar, mehr oder weniger notwendig, je nachdem das durch sie markierte klösterliche Dasein einer wirklichen Suche nach Gott, das heißt, einem Bemühen um bewußtes, alles Tun durchdringendes Beten gewidmet ist oder nicht. Wenn ja, wird das Stundengebet weniger unabdingbar. Wenn nein, gewinnt das Göttliche Offizium seine volle Bedeutung als Aufruf und Aufbruch zu immerwährendem Gebet.

In unserer tätigkeitsbesessenen und säkularisierten Umwelt ist der benediktinische *cursus* der sieben Horen in der Praxis ein guter Test für die monastische Qualität der Kommunitäten. Die Bereitschaft, sich durch das Göttliche Offizium regelmäßig und häufig «aufstören» zu lassen, erscheint heute als ein Zeichen, das die Echtheit einer Mönchsgemeinschaft sichtbar machen kann, genauso wie es in den Augen Benedikts das Kriterium für eine individuelle Berufung war¹⁷. Dieses Zeichen eines gesunden klösterlichen Lebens gilt aber nur etwas in einer durch den Materialismus und den Tod Gottes verseuchten Umwelt. Stellen wir uns einmal ein Menschenleben vor, das gänzlich dem Gespräch mit Gott geweiht ist, wie man das in der einen oder anderen amerikanischen Einsiedelei antrifft. Ein solcher Mensch, ein solcher Mönch kann sich

ohne Schaden von jedem Stundengebet dispensieren, um sich in voller Freiheit seinem persönlichen Werk hinzugeben. So handelten schon die Sketioten des 5. Jahrhunderts, deren Praxis Johannes von Gaza derjenigen der Zönobiten entgegenstellte: ein Kontrast zu den Horen und Oden dieser letzteren, eine fortwährende «Meditation» der Lippen, da die Handarbeit begleitet und durchzogen ist von raschen Stoßgebeten¹⁸.

Zwischen diesen beiden extremen Fällen – der Mönch, der nur im Chor betet, und der Mönch, der ununterbrochen allein betet, und zwar ebenso gut, ja noch besser als im Chor – entfaltet das Chorgebet den ganzen Fächer seiner helfenden Kraft. Es steht jedem einzelnen zu, in Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst die geeignete Weise zu finden, sein Bemühen um ein Leben in der Gegenwart Gottes abzustützen. Allerdings müssen wir nun von diesem allgemeinen Grundsatz in etwa zu ein paar einzelnen Bemerkungen heruntersteigen, und zwar zu einigen genaueren Punkten bezüglich gewisser Bedingungen für die Heiligung des Tages durch die Gebetszeiten – eine überaus konkrete Angelegenheit.

Die Gebetszeiten

Es stellt sich zuerst die Frage der Gebetszeiten. Die von Benedikt angegebene Ordnung ist durch die antiken Gebräuche und zugleich durch eine einzigartige Freiheit ihnen gegenüber gekennzeichnet. Die Antike hat ihm den astralen Bezug vermacht (Morgenröte, Sonnenaufgang und -untergang, Einbruch der Nacht) sowie die Aufteilung des Tages in vier gleiche Abschnitte, zwischen die hinein die christliche Askese in der Folge bestimmter Empfehlungen der Schrift die Gebete der Terz, Sext und Non einschob. Benedikt erlaubt sich die Änderung der genauen zeitlichen Festlegung des Chorgebets: eine leichte Vor- oder Rückverlegung der Gebetszeit, und dies mit einer ungewohnten Freizügigkeit, entsprechend den Erfordernissen der Arbeit und der *lectio*¹⁹.

Eine derartige Zeiteinteilung stellt ein grundsätzliches Problem: Was bedeutet uns eine Tageseinteilung, die überhaupt nicht mehr dem bürgerlichen Tagesablauf entspricht? Wir sind versucht, ihn in einen auf den realen Rhythmus der heute gelebten menschlichen Existenz gegründeten *cursus* umzuwandeln. Ohne diesen Vorschlag von vornherein abzuweisen, müssen

wir uns doch auf das bleibende Interesse besinnen, das darin liegt, daß die überkommene Aufeinanderfolge der kleinen Horen den Tagesablauf in einer gewissen Regelmäßigkeit unterbricht und dadurch den Willen zum Ausdruck bringt, keine Dauer von irgendeinem Gewicht ohne Gebet zu lassen. Was den Bezug zur Sonne angeht, so ist ihm eine so große symbolische und religiöse Suggestionskraft eigen, daß man ihn, weit entfernt von einer Ablehnung, vielmehr erneuert und aufgewertet wünschen möchte. Glücklicherweise, wer die Möglichkeit oder den Mut hat, sein Dasein nach den großen kosmischen Gegebenheiten mit ihrem Rhythmus der Jahreszeiten auszurichten, und wer auf diese Weise dem Gefängnis des modernen Menschen entrinnt, der da sein Leben in einem einförmigen und abstrakten Zeitablauf verbringt, in einem künstlichen, unveränderlichen und trostlosen Licht.

Doch ist das dem Gang der Sonne entsprechende System nicht das einzige von der Überlieferung ausgearbeitete Programm. Tertullian zählt nach den fünf Horen, die er empfiehlt, mehrere andere Gelegenheiten auf, bei denen ein Gebet am Platze wäre²⁰. Diese Anweisungen sind zunächst nur ziemlich verstreut aufzufinden; sie treten aber dann in den Schriften des heiligen Ambrosius zu einer Siebenzahl zusammen (Erwachen, Aufbruch, Beginn und Ende der Mahlzeit, Anbetungsstunde, Nachtruhe); der Lauf der Sonne bleibt hier der Hintergrund, doch das leitende Motiv sind die menschlichen Beschäftigungen. Eine ähnliche Tendenz zeigt sich bei Benedikt. Wohl hält er an der Bezeichnung der kleinen Horen fest; in Wirklichkeit aber stellt die Regel diese Offizien an den Anfang und an das Ende der Beschäftigungen der Mönche. Diese Anordnungen besitzen in einer Zeit wie der unsrigen, da die Erfordernis einer produktiven Arbeit so groß wird, eine besondere Anziehungskraft. Sie öffnen den Weg zu einer vernünftigen Übereinstimmung zwischen den beiden Erfordernissen alles klösterlichen Lebens: Stundengebet und Arbeit. Ein wirkliches Gebetsleben kann davon nur profitieren.

Noch ein weiterer Punkt ist hervorzuheben: die Bedeutung des feierlichen Gebets zu bestimmten Stunden, selbst unter der Voraussetzung geradezu ununterbrochenen Betens, was ja ein Chorgebet überflüssig zu machen scheint. Sogar in diesem Fall also, so bemerkt Basilius, soll man das Zusammenkommen zum gemein-

schaftlichen Beten nicht vernachlässigen, weil auf diese Weise einzelne Wohltaten Gottes auf besondere Art gefeiert werden²¹. Dieses Gedenken biblischer Ereignisse ist ein steter Zug der *cursus* des christlichen Altertums. Basilius zählt dazu auch Beweggründe, die den Bedürfnissen des geistlichen Lebens entstammen und die zu verschiedenen Stunden des Tages ihre besondere Wendung nehmen. Im allgemeinen muß unterstrichen werden, daß ein fast ständiges Aufmerken auf Gott nicht hindert, aus einer Aufmerksamkeit von größerer Intensität und Ausschließlichkeit Nutzen zu ziehen²².

Die Messe

Eine letzte Bemerkung betrifft die heilige Messe. Die Konzelebration bedeutet zweifellos einen Fortschritt, darf aber nicht vergessen lassen, daß die Messe dem *cursus* des Göttlichen Offiziums heterogen bleibt, da ihr kein notwendiger Bezug weder zum Tag noch zu den Stunden eignet²³. Ihre tägliche und feierliche Zelebration stellt ein Problem, das nur durch eine allmähliche Umformung der Mentalitäten gelöst werden kann. Ein entscheidender Schritt wäre getan, würde man

Sinn und Wert der ursprünglichen eucharistischen Gebräuche besser verstehen: Sonntag, Tag der Messe – zur größten Ehre des Sonntags und der Messe – und an den Wochentagen einfache Kommunionausteilung.

Vieles, was noch gesagt werden müßte, blieb ungesagt. Doch eines möchten wir noch hervorheben. Von Anfang bis Ende haben wir wissentlich zwei Fragen miteinander vermengt: die Frage nach der Zeit des Gebets und die Frage nach der Zeit des Gebets *in Gemeinschaft*. Beide Fragen sind jedoch ganz verschieden. Die erste stellt sich sogar einem Einsiedlermönch, während die zweite vor allem die Zönobiten angeht. Diese müssen sich nicht nur fragen, welche Häufigkeit gemeinsamen Chorgebets für ihre persönliche Entfaltung am günstigsten ist, sondern auch wie sich der Vorsatz immerwährenden Betens am wirksamsten im Leben der Kommunität durchsetzen kann. Dieses letztgenannte Thema, das uns Gelegenheit gäbe, das Beispiel der «Akoimetoï» (der Schlaflosen) und der *Laus perennis* zu bedenken (um sie abzuweisen), kann hier nicht mehr behandelt werden. Doch wollten wir um der Aufrichtigkeit willen wenigstens darauf hingewiesen haben.

¹ Wir zitieren fortan RB. Siehe RB 16,1–5.

² Um die in der Mitte des Vormittags gefeierte Konventmesse aufzuwerten, verlegte man im 19. Jahrhundert Sext und Non, und zwar an den Tagen, an denen diese Horen der Messe vorausgehen mußten. Vgl. J. Dubois, *Office des heures et messe dans la tradition monastique*, in: *La Maison-Dieu* 135 (1978) 61–82 (S. 80).

³ Vgl. schon *Ordo Romanus* 12,22 (Terz, Sext, Non), in: M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, II, (Löwen 1948) 464.

⁴ Außer, wie so oft, *Vigil und Matutin* (vgl. RB 8,4).

⁵ Konstitution über die heilige Liturgie. Nr. 84 u. 86 (1 Thess 5,17) 88 u. 94.

⁶ *La Règle de saint Benoît*, VII (Paris 1977) 184–205.

⁷ Tertullian, *Or.* 24–26. Vgl. Cyprian, *Dom. or.* 34–36; Hieronymus, *Ep.* 22,37; Augustinus, *Ep.* 130,18; Cassian, *Inst.* 3,3,8.

⁸ Siehe auch Tertullian, *De ieiunio* 10,3.

⁹ RB 16,1–5 zitiert Ps 118,164; 118,62.

¹⁰ Siehe *La Règle de saint Benoît*, VII, 222–240.

¹¹ Cassian, *Conl.* 9,2,1.

¹² Basilius, *Reg. fus.* 37,2–3; Augustinus, *Mor. eccl.* 1,67 und *Op. mon.* 20.

¹³ Eine dem *psalterium currens* und der *lectio continua* nahestehende Praxis. Man «meditiert» mündlich während der Arbeit.

¹⁴ Vgl. J. Main, in: *Cistercian Studies* 12 (1977) 184–190.

¹⁵ Vgl. *La Règle du Maître* II, Paris 1964 (SC 106) 239, Nr. 2.

¹⁶ In Ägypten «meditiert» man während des Arbeitens (Cassian, *Inst.* 3,2 usw.). In Syrien arbeitet man nicht (Theodoret, *HR* 2,5; 4,5).

¹⁷ Vgl. RB 58,7: *si sollicitus est ad opus dei.*

¹⁸ *Ep.* 74 (143). Allerdings feiert man in Skete morgens und abends Offizien wie zur Zeit Cassians, *Inst.* 2,4.

¹⁹ RB 48. Vgl. *La Règle de saint Benoît* V, (SC 185), 589–604.

²⁰ Tertullian, *Or.* 25,6–26,2; Ambrosius, *De virginibus* 3,18.

²¹ Basilius, *Reg. fus.* 37,3.

²² Es ist in dieser Hinsicht lehrreich zu vergleichen RB 7,10–30 und 19,1–2.

²³ Vgl. *La Règle de saint Benoît*, VII, 240–248.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ADALBERT DE VOGÜÉ

1924 geboren in Paris, Benediktiner der Abtei La Pierre-qui-vire seit 1944. Unterrichtete zehn Jahre lang an der Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom. Lebt seit 1974 als Einsiedler in der Nähe seines Klosters. Billigt aufgrund seiner starken Traditionsverbundenheit gewisse Tendenzen von CONCILIIUM nicht. Veröffentlichungen: *La communauté et l'abbé dans la Règle de S. Benoît* (Paris 1961); *La Règle du Maître* (1964) und *La Règle de S. Benoît* (1972) (*Sources chrétiennes* 105–106 und 181–182) mit einem *Commentaire historique* (*Sources chrét.* 184–186) und einem *Commentaire doctrinal* (*Cerf*, 1977) der Regel des hl. Benedikt; *Dialogues de S. Grégoire* (*Sources chrét.* 251, 260 und 265). Einige seiner Artikel finden sich in: *Autour de S. Benoît* und in: *S. Benoît. Sa Vie et sa Règle* (Bellefontaine, 1975 und 1980). Anschrift: Abbaye de la Pierre-qui-vire, F–89830 Saint-Léger Vauban, Frankreich.