

Isabella Bruckner

Gastliche Ordnungen

Die *Regula Benedicti* resonanztheoretisch gelesen

1 Einleitend

Die *Regula Benedicti* stellt einen der „Basistexte der abendländischen Kultur“ (Salzburger Äbtekonzferenz 2006, 7.) dar. Im 6. Jahrhundert von Benedikt von Nursia speziell für das Kloster Monte Cassino verfasst, gewann sie besonders im 9. Jahrhundert weitreichende Prägestkraft, als sie durch Benedikt von Aniane zur bestimmenden monastischen Regel des Frankenreichs avancierte. Die Benediktinerklöster, inklusive ihrer reformierten Pendanten des Zisterzienserordens, präg(t)en die Kulturlandschaft in vielen Teilen Europas als geistliche, wirtschaftliche und soziale Zentren bis heute signifikant. Die Benediktusregel selbst entstand in einer Zeit des Übergangs von der Spätantike zum Frühmittelalter – in einer Zeit, in der das soziale und politische Gefüge des Römischen Reiches durch die Wanderungen der Germanenvölker zerbrochen war und sich noch kein neues einigendes Narrativ, keine gemeinsame Ordnung, zur Wiederherstellung einer größeren politischen sowie symbolischen Einheit in Europa in Sicht abzeichnete.

Nicht zufällig bildet deshalb das Begriffsfeld *ordo/ordinare/ordinatio* das Grundwort der benediktinischen Spiritualität. Benedikt verwendet dieses Leitwort insgesamt 47 Mal in seiner Regel und strukturiert damit drei entscheidende Bereiche des Lebens: die Ordnung des Gebets beziehungsweise der Liturgie (*ordo orationis*) (RB 11–18); die Ordnung der Gemeinschaft (*ordo congregationis*), die sich allen voran am Eintrittsalter orientiert (RB 63,8; 64,2); und letztlich die Ordnung der Zeit (*ordo temporis*) (RB 48,2), die grundlegendste aller Ordnungen, die ein Leben in Gemeinschaft überhaupt erst möglich macht (Puzicha 2021, 105). An diesen drei verschiedenen Ordnungen orientiert sich auch die Gliederung der vorliegenden Ausführungen, wobei zu beachten bleibt, dass das lateinische Wort *ordo*, griechisch *táxis*, wie Michaela Puzicha bemerkt, mit dem Ausdruck „Ordnung“ eigentlich

unzureichend übersetzt [ist], da es niemals den Drill meint, sondern den Umgang mit dem Chaos. Es beschreibt das Zuteilen und zumessen, die Herstellung von Harmonie, von Frieden und Gerechtigkeit. Damit ist es ein Begriff völliger Flexibilität, nicht eines Zustandes, sondern des Prozesses, eines Prozesses der ständigen Herstellung der Ausgewogenheit aufgrund der Unterschiedlichkeit der Brüder und der sich wandelnden Sachlagen (Puzicha 2021, 104–105).

Der Einfachheit halber wird die deutsche Wiedergabe mit „Ordnung“ im Folgenden trotzdem beibehalten, wobei den dynamischen Momenten, die Puzicha betont, in besonderer Weise Rechnung zu tragen versucht wird. Interessanterweise kommt der Ausdruck „Ordnung“ in Hartmut Rosas Resonanz-Buch selbst nur zwei Mal vor, nämlich wenn er Fritz Riemanns Charakterisierungen der Angst referiert (Riemann 1961), der „die Qualität der Weltbeziehung gleichsam durch zwei Achsen bestimmt: nämlich durch eine *Achse der Bindung* und durch eine *Achse der Ordnung*“ (Rosa 2016, 192). Riemann unterscheidet je in Bezug auf ein „Zuviel“ oder „Zuwenig“ der beiden Achsen Bindung und Ordnung und die jeweiligen Ängste, die sich in Verbindung damit ausbilden können, eine „*schizoide Persönlichkeit*“, einen „*depressiven Typ*“, eine „*hysterische Persönlichkeit*“ sowie einen „*tendenziell zwanghaften Charakter*“ (Rosa 2016, 192). Rosa nimmt diese Einteilung auf, sofern er darin die vier Formen entfremdeter Weltverhältnisse vorgezeichnet sieht. Von daher stellt sich in Bezug auf den Ordnungsbegriff der Benediktsregel vor allem die Frage, ob und inwiefern die jeweiligen Ordnungen dazu in der Lage sind, ein solches Maß an Stabilität zu geben, dass sie die „Ausbildung einer Eigenfrequenz (Rosa 2016, 192)“, erlauben, dabei jedoch „zugleich offen genug für eine Beziehung (Rosa 2016, 192)“ und individuelle Freiheit bleiben, deren Verlust ein echtes Resonieren ebenfalls verunmöglichen.

Wie Hartmut Rosa feststellt, sind der Charakter einer Gesellschaft und ihre Auffassung von Zeit grundlegend miteinander verknüpft und er setzt sein Konzept der Resonanz explizit den Beschleunigungsmechanismen und Steigerungslogiken der Moderne entgegen. Um das Resonanzpotenzial der monastischen Spiritualität auszuloten, legt es sich von daher in einem *ersten Schritt* nahe, die *Regula Benedicti* auf ihre Zeitkonzeption hin zu untersuchen. Dabei wird sich zeigen, dass sie durch ihre genuine Struktur des Gemeinschaftslebens ein Verständnis von Zeit impliziert, das die zeitlichen Bedingungen der Moderne grundlegend kontrapunktiert (Deibl 2021, 41–46). Wiewohl bereits in Bezug auf die zeitliche Strukturierung des Gemeinschaftslebens die Liturgie als zentraler Aspekt ins Bild rückt, möchte ich die Liturgie im *zweiten Schritt* noch einmal näher beleuchten, und zwar auf ihre performativ-körperlichen und ästhetischen Dimensionen hin, die in Rosas Resonanztheorie einen entscheidenden Aspekt darstellen. In einem *dritten Schritt* werde ich kurz auf die Resonanzfähigkeit der sozialen Ordnung und Autoritätsstrukturen der Klostersgemeinschaft eingehen und diese in einem *vierten Schritt* auf die Praxis der Gastfreundschaft hin vertiefen.

Eines sei diesem Gang jedoch vorausgeschickt: Bei der Erörterung der benediktinischen Spiritualität kann nicht auf die konkrete Umsetzung der Regel in einzelnen Benediktinerklöstern eingegangen werden. Die Art und Weise, wie die Regel in den einzelnen Gemeinschaften konkret in die Praxis umgesetzt wird, kann in der Tat erheblich von dem abweichen, was die Regel dem Literalsinn nach

vorschreibt, und gestaltet sich jeweils als historisch und kulturell bedingt. Dies ist nicht als Defizit zu verstehen, sondern entspricht dem Prinzip lebendiger Tradition (Casey 2022). Der Gehorsam gegenüber der Regel ist stets so verstanden worden, dass sie eine Hermeneutik, eine Übersetzung und eine Anpassung an den besonderen Kontext eines jeden Klosters erfordert. Gerade diese Kontextsensibilität zeigt jedoch gewissermaßen wiederum die Offenheit und das Inkulturationspotenzial – mit Rosa ließe sich sagen: die Resonanzfähigkeit – der Regel selbst an. Nichtsdestotrotz war und ist der Regeltext in den benediktinischen Klöstern stets durch die kontinuierliche Lektüre (*lectio continua*) präsent. In Form der Tischlesung etwa, wird er regelmäßig während der gemeinsamen Mahlzeiten vorgetragen beziehungsweise gehört, und hat daher bleibend prägenden Einfluss, auch unabhängig davon, wie genau sich eine konkrete Klostersgemeinschaft an die einzelnen Vorschriften hält (Deibl 2021, 36). Von daher werden sich die folgenden Analysen allein auf den Regeltext selbst konzentrieren.

2 Ordnung und Unverfügbarkeit: Grundelemente eines resonanten Zeitverständnisses

Mit der Ordnung der Zeit zu beginnen, legt sich einerseits nahe, weil Hartmut Rosa selbst die soziale Beschleunigung und die Veränderung der Zeitstruktur als das Grundmoment moderner Gesellschaftsdynamiken und Weltverhältnisse betrachtet, andererseits aber auch, weil die biblische Tradition – und darauf antwortend die monastische Lebensform – die Ordnung, Gestaltung und Heiligung der Zeit als Kernelemente eines spirituellen Weltverhältnisses ausprägt.

2.1 Die Beschleunigung der Zeit im Kontext der Modernisierung

Rosa basiert sein erstes großes Werk *Beschleunigung* auf der Hypothese,

dass Modernisierung nicht nur ein vielschichtiger Prozess in der Zeit ist, sondern zuerst und vor allem auch eine strukturell und kulturell höchst bedeutsame Transformation der Temporalstrukturen und -horizonte selbst bezeichnet und dass die Veränderungsrichtung dabei am angemessensten mit dem Begriff der sozialen Beschleunigung zu erfassen ist (Rosa 2020, 24).

Er attestiert der Moderne – und gleichsam der „Spät-“, „Post-“, Zweiten“ oder „reflexiven Moderne“ (Rosa 2022, 334–335)¹ – den Verlust eines Telos der Zeit ebenso sowie eine geteilt-narrative bzw. symbolische Entleerung (Rosa 2022, 35–36). Das moderne Zeitverständnis zeigt sich vor allem vom Begriff des *Chronos* geprägt. Wie dies auf wissenschaftlicher Ebene u. a. in den Debatten von Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz Ausdruck findet, wird Zeit im Kontext der Technisierung der Lebenswelt sowie der Wissenschaften ab dem 17. Jahrhundert vor allem als „leere Zeit“, im Sinne eines abstrakten und quantifizierbaren Maßes ohne qualitativen Moment gedacht.

Im Bereich der Lebenswelt hat technologischer Fortschritt neben anderen Faktoren dazu geführt, dass naturgegebene Unterscheidungen und kulturelle, religiöse oder lokale Verankerungen in zeitlichen Abläufen in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der sozialen Verhältnisse zunehmend nivelliert wurden. Rosa spricht in diesem Zusammenhang vom Fehlen einer „Anverwandlung“ (Rosa 2017, 74) der Zeit bzw. der Weltbeziehungen, die sich aus der überwältigenden Flut von Ereignissen und Begebenheiten einerseits, und dem Fehlen von bewussten Unterbrechungen und symbolischen Praktiken andererseits ergibt. Es gelänge dem modernen Subjekt nicht mehr, die individuellen Erlebnisse in einen breiteren sozial geteilten Rahmen historischer Zeitstrukturen einzuordnen, geschweige denn sich in einem Horizont kosmologischer Zeit zu verorten (Rosa 2022, 146). In diesem Kontext ist kein sinnvolles Telos einer menschlich gestaltbaren Geschichte mehr auszumachen; die terrestrische Katastrophe in Form des Klimawandels oder die kosmologische im letztlichen Protonenzerfall bilden die ultimativen Horizonte (Appel 2008, 14–16).

2.2 Das biblische Zeitkonzept gemäß Gen 1,1–2,3

Die Zeitkonzeption, welche das Schöpfungsgedicht in Genesis 1,1–2,3 vermittelt, steht gegenüber einer solch leeren Zeitauffassung, wie sie in der Moderne schlagend wird, in einem geradezu kontrastierenden Gegensatz. Gemäß dem Eingangstext des biblischen Kanons stellt die Ordnung der Zeit den ersten grundlegenden Schritt aus dem ursprünglichen Chaos heraus dar. Gott kreiert den Tag,

¹ Rosa entwickelt seine Theorie der Beschleunigung der Zeitverhältnisse u. a. mit dem Ziel, einen Beitrag zu leisten zur Debatte rund um häufig konstatierten „Bruch“ in Bezug auf leitende Wertvorstellungen und soziale Verhältnisse der Moderne. Es kann hier nicht ausführlicher auf die Debatte eingegangen werden. Rosas Grundthese lautet jedoch, dass die diversen in Anschlag gebrachten psychosozialen Verschiebungen gerade oder erst mit Blick auf die Zeitthematik adäquat interpretiert werden könnten (Rosa 2022, 335).

durch eine Teilung der Zeit, indem das Licht geschaffen und von der Dunkelheit geschieden wird (Gen 1,4). Die Strukturierung von Zeit markiert von daher den Anfang der Schöpfung; ihre Qualifizierung durch die Unterscheidung von „Tag“ und „Nacht“ (Gen 1,5) konstituiert das Grundelement der „(sehr) guten“ Ordnung.

Die Zeitthematik markiert jedoch ebenso die Mitte des Schöpfungswerkes, nämlich mit der Einrichtung der Himmelsgestirne am vierten Schöpfungstag (Gen 1,14), welche die Festlegung der jährlichen Festzeiten ermöglicht. Angezeigt ist damit bereits das Fest als Sinnmitte der Schöpfung generell, was am Ende des schöpferischen Wirkens im Schabbat, dem signifikantesten biblischen Zeitmoment, kulminiert.

Wie Kurt Appel in seiner philosophischen Reflexion des ersten biblischen Schöpfungstextes hervorhebt, bildet der Kosmos keine geschlossene Ordnung im Sinne einer positivierbaren Abfolge diskreter Zeiteinheiten von Werk-Tagen. Vielmehr gipfeln die sechs Schöpfungstage in der *Unterbrechung der Zeit* durch den Schabbat, das Ruhen oder Feiern Gottes. Dieser siebte Tag entzieht sich einer chronologischen Definition, was Appel daran festmacht, dass die Verse zum Schabbat nicht mit der Formel „es wurde Abend und es wurde Morgen“ enden (Appel 2022, 2–11) und insofern keinen formelhaften Abschluss findet. Vielmehr fungiert er als *offene* Ergänzung, das heißt als unverfügbares Moment der Öffnung, das verhindert, dass Zeit und Kosmos zur mechanischen Totalität mutieren. Das biblische Konzept der Zeit ist somit nicht das einer lückenlos-kontinuierlichen Produktion, einer immerwährenden Tätigkeit in sich wiederholender Gleichheit. Ihr Sinn liegt in der Stille, der Ruhe und der Feier des Schabbats (Moltmann 2002, 20–21; 279–298), worin bereits die festliche Aufhebung der Werk- und Weltzeit in die Endzeit hinein anklingt.

2.3 Die Ordnung der Zeit in der *Regula Benedicti*

Benedikt organisiert die Zeit für seine Mönche auf der Grundlage des biblischen Rahmens des Sieben-Tage-Werks und gliedert sie gemäß der Einheiten von Jahr, Woche und Stunde (Puzicha 2021, 115–126). Er schafft eine Struktur, in der die Gebetszeiten von den Arbeitszeiten unterschieden werden und legt gemeinsame Mahlzeiten, Schlaf- und Ruhezeiten sowie bestimmte Stunden für die persönliche Lektüre fest. Das vorherrschende Zeitkonzept ist ein liturgisches. Anfang und Orientierungspunkt der Jahresordnung bildet das Osterfest. Die Wochenstruktur dreht sich um den Sonntag, der als erster Tag der Woche in den biblischen Erzählungen sowohl den Tag der Schöpfung als auch den Tag der Auferstehung symbolisiert.

Jeder Tag ist in sieben, jede Nacht in vier Gebetszeiten unterteilt, die Arbeit und Schlaf unterbrechen, um die Heilsereignisse der Geschichte, die Schöpfung und die Gabe der Zeit selbst zu preisen. Die Stundenliturgie bietet im antiphonalen Wechsel zwischen Vorsteher und Chor oder im chorischen Wechselgesang, im Rhythmus von Stimmerhebung (Rosa 2017, 109–114) und Atempause² (Rosa 2017, 92–98), von Stille und Klang, in der gegenseitigen Ablösung von Schreiten, Stehen, Sitzen und Verbeugen (Rosa 2017, 122–131) eine ausdifferenzierte Resonanzperformance von respondierender Fremd- und Selbstaffektion.³

Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass sich die liturgischen Rhythmen, die sich an den natürlichen Zyklen des Tages, der Woche und des Jahres orientieren, im Gegensatz zu modernen mechanistischen und utilitaristischen Zeitkonzepten, welche die Eigenzeiten der Lebewesen und Naturvorgänge oftmals ignorieren, nicht vollständig von diesen Zyklen lösen. Vielmehr nehmen sie diese auf, gestalten sie symbolisch, erkennen in ihnen noch eine weitere, (heils-)geschichtliche Sinn-dimension, aber eben indem die Verbindung zu den natürlichen Vorgegebenheiten aufrechterhalten wird. Dies zeigt bereits, wie im Zuge der liturgischen Feierformen der „vertikalen Resonanzachse“ Religion (Rosa 2017, 435–453) zwei weitere vertikale Achsen, nämlich jene der Natur (Rosa 2017, 453–472) sowie jene der Geschichte (Rosa 2017, 500–514), in ein resonantes Verhältnis gebracht werden.

So wird zum Beispiel der Übergang vom Tag zur Nacht und von der Nacht zum Tag, wie er im Schöpfungsbericht der Genesis als Grundstruktur dient, liturgisch von bestimmten Gebeten begleitet: Vesper und Matutin (Laudes) sind an eben-diesen Übergängen angesiedelt, um die prekären Übergänge zwischen den drei Zeiten – vom Abend (der zu Ende gehenden Zeit) zur Nacht (Zeit des Todes) und von

2 Im gregorianischen Choral wird die Atempause durch den Asteriskus angezeigt. Für Rosa ist der Atem „der basalste Akt des Lebens und der elementarste Prozess des Stoffwechsels zwischen Subjekt und Welt“ und von daher „von fundamentaler Bedeutung für die Weltbeziehung des Menschen, für die Art seines *In-die-Welt-Gestelltseins*“ (Rosa 2017, 92).

3 Interessant wäre es in diesem Kontext gesondert auf die Aspekte von Stimmung und Atmosphäre, etwa mit Blick auf die Ordnung und Gestaltung der Klosterbauten und speziell der liturgischen Räumlichkeiten einzugehen. Denn, wie Rosa mit Blick auf die phänomenologischen Studien Otto Friedrich Bollnows, Gernot Böhmes und anderer zu bedenken gibt, „[haben] [p]sychologische und phänomenologische Studien vielfach belegt, dass die architektonische Gestaltung eines Raumes und die Anordnung von Personen und Einrichtungsgegenständen darin einen mitunter entscheidenden Effekt nicht nur auf die Stimmungslage und sogar die körperliche Haltung von Individuen ausüben, sondern auch die horizontale Resonanzsensibilität in sozialen Gruppen in hohem Maße befördern oder hemmen können“ (Rosa 2017, 641). Eine Untersuchung dieser Aspekte bedürfte eines eigenen Beitrags. Für eine geistliche Lektüre der klösterlichen Topologie siehe Borsotti 2023.

der Nacht zum Tag/Morgen (Zeit der Neuschöpfung) – symbolisch zu gestalten.⁴ Die Festlegung des Zeitpunkts für den Gesang des Morgenlobs wird in der Benediktsregel insofern auch nicht durch eine abstrakte zeitliche Angabe bestimmt, sondern ist so festgelegt, dass sie „bei Anbruch des Lichts (RB 8,4)“ gehalten werden soll. Sogar die Reihenfolge und die Anzahl der Psalmen werden jahreszeitlich angepasst, um der unterschiedlichen Länge des Tages im Sommer und im Winter Rechnung zu tragen (Puzicha 2021, 99). Doch orientiert sich dieser Wechsel von der „Sommer-“ zur „Winterzeit“ selbst, wie oben angedeutet, wiederum am Osterfest (RB 8,1; 8,4 sowie 10,1), das heißt einem Fest, das sich am Frühlingsmond – an einem Naturphänomen – und nicht nach einem festen, abstrakten Datum ausrichtet.

In der Liturgie wird die resonante Ästhetik von Welt und Zeit durch Gesten, Worte und Riten instanziiert. Dies gilt es zu bedenken, wenn Rosa die „Weltbeziehungen“ als stets „körperlich, emotional, psychisch und symbolisch vermittelt (Rosa 2017, 163)“ ausweist. Dass in diesem Sinn auch die „diagonale Resonanzachse (Rosa 2017, 381–434)“ für die Liturgie wesentlich ist, liegt speziell mit Blick auf die Feier der Sakramente auf der Hand. Am offensichtlichsten wird dies in der Eucharistiefeier mit der Wandlung von Brot und Wein die subjekthaften Instanzen von Fleisch und Blut Christi. In diesem Sinn nennt Rosa das Abendmahl ausdrücklich als Geschehen, in welchem sich „mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl horizontale Resonanzachsen zwischen den Gläubigen [...] als auch diagonale Resonanzbeziehungen [verbinden] (Rosa 2017, 443)“. Aber schon kleinere liturgische Gesten wie der Altarkuss, die Beweihräucherung des Kreuzes oder der Osterkerze, die Besingung der Osterkerze in der Osternacht oder das weite Spektrum der Geste des Segens weisen die Liturgie als eine Feier der Welt als Resonanzraum des himmlischen Logos und als Einführung in die Ästhetik eines lebendigen, „sprechenden“ Kosmos aus.

Das Motto „*ora et labora (et lege)*“, unter dem die Benediktsregel landläufig bekannt wurde, stellt neben Liturgie und Gebet den Bereich der Arbeit als zweite wichtige Dimension benediktinischer Spiritualität heraus. Das ist insofern interessant, als Rosa die Tätigkeit der Arbeit, bzw. im besten Fall sogar der Handarbeit, generell als eine essenzielle Weise zur Etablierung von Resonanzbeziehungen versteht, sofern sich nämlich im „Berühren, Bewegen, Verändern, Gestalten der Dinge“ die „Erfahrung handelnder Selbstwirksamkeit“ (Rosa 2017, 393) einstellt.

4 Aufgrund der genuinen Kombination Benedikts der monastischen Ordnung der Stundenliturgie, welche sich als durchgängige und tageszeitenunabhängige Schriftmeditation am Psalmenverlauf orientierte, und dem Kathedraloffizium, welches mit fixen Psalmen stärker an den natürlichen Tagzeiten im Sinne einer Heiligung der Zeit orientiert war, werden auch Vesper und Laudes (sowie die anderen Horen) in der Benediktsregel zum Teil von spezifisch festgelegten abendlichen bzw. morgendlichen Psalmen gestaltet.

Doch weist er in der Tradition der marxistischen Kritischen Theorie genauso auf die entfremdenden Potenziale der Arbeit hin, und zwar gerade dort, wo diese in den Sog kapitalistischer Steigerungs- und Effizienz- bzw. monetärer Tauschlogiken gerät, und sie aus ihrer persönlichen oder lebensweltlichen Einbettung herausgelöst wird (Rosa 2017, 396–397).

Die *Regula Benedicti* bezieht dahingegen auch die Dingwelt (die „diagonale Resonanzachse“) und die alltägliche Arbeit in den liturgischen Horizont mit ein. Dies zeigt sich etwa im Kapitel über den Cellerar, den wirtschaftlichen Verwalter des Klosters, wenn es in der Regel heißt, dass er alle Geräte und Güter wie heilige Altargeräte behandeln solle (RB 31,10). In diesem Sinn kann auch Benedikts Anordnung, dass am Ende der Woche die für die Arbeit benötigten Utensilien gereinigt dem Cellerar zurückgebracht werden sollen (RB 35,10), verstanden werden. Doch generell gewinnt die Arbeit bei Benedikt eine gleichsam gottesdienstliche Dignität, etwa wenn er die körperliche Arbeit mit Hinweis auf die gleichsam körperlich tätigen Apostel rechtfertigt (RB 48,8), oder wenn sowohl das Ende als auch der Beginn eines Wochendienstes mit der gemeinschaftlich liturgischen Geste des Segens gerahmt wird (RB 35,15–18). Damit zeichnen sich in der *Regula Benedicti* vielfach ästhetische Momente ab, die einer rein instrumentellen Optik von Arbeit zuwiderlaufen und ihr, ohne verklärend die Dimension der Mühsal zu negieren, die Möglichkeit einer vertikalen Resonanzerfahrung einschreiben.

Wie aber ist im Kontext dieses quasi-liturgischen Arbeitsverständnisses Benedikts Ablehnung des Müßiggangs (RB 48) zu bewerten, was sich leichthin als eine Totalisierung der Zeit gemäß einem Paradigma der Aktivität und Machbarkeit verstehen ließe? Gerade mit Blick auf die hohe Bedeutung des Schabbats, der unverfügbaren Heiligkeit der Ruhe und des Festes, gilt es hier genau auf die Formulierungen zu achten. Jakob Deibl weist darauf hin, dass der Müßiggang (*otiositas*), den Benedikt anprangert, nicht das von Cicero gepriesene „würdevolle Muße“

(*otium cum dignitate*) intendiert (Deibl 2021, 37). Benedikt lehnt in diesem Sinn nicht die würdige Muße ab, sondern vielmehr Formen der Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit – er benutzt dafür immer wieder Ausdrücke wie *negligendum* (RB 31,11) oder *neglegenter*, wobei Puzicha betont, dass das damit gemeinte „Nachlässig sein, vernachlässigen“ [...] Ausdruck einer Lebenseinstellung [ist] und [...] nicht nur einen Ordnungs-, sondern einen Beziehungsbegriff [bedeutet]“ (Puzicha 2015, 387). Zudem sieht Benedikt, wie bereits erwähnt, Zeiten im Stundenschema vor, die den Mönchen durchaus zur freien Verfügung stehen. Die Ablehnung des Müßiggangs zielt folglich nicht darauf ab, ständige Arbeit (lat. *negotium*) zu erzwingen, sondern stellt vielmehr den Versuch einer Wertschätzung der Arbeit als einer Form des Gottesdienstes dar, die in der Benediktsregel jedoch nie totalisiert, sondern von den anders gearteten Zeiten und Elementen des Lebens und Feierns ausgeglichen wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die liturgischen Rhythmen des Benediktinerordens als Barriere gegen die willkürliche Beschleunigung der Zeit dienen. Durch den sich wiederholenden Rhythmus des Gebets und die periodischen Unterbrechungen der Arbeit für Ruhe und Feier schafft der monastische Orden Raum für Stille, Ruhe und Festmahl, die den endlosen Kreislauf von Arbeit und Ereignissen unterbrechen, der durch ständige Beschleunigung angetrieben wird. Die liturgische Perspektive auf die Welt vernachlässigt die natürlichen Gegebenheiten nicht, sondern setzt sie in einen neuen Rahmen, indem sie diese symbolisch auf heilsgeschichtliche Dimensionen und die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch bezieht. Anstelle einer totalisierenden und mechanistischen Sicht der Zeit versucht sie, die schabbatische Dimension von Zeit und Schöpfung zu bewahren.

3 Gemeinschaft und Individuum – klösterliche Ordnung und ihre Aufhebung

Die Ordnung der Zeit gestaltet sich in der *Regula Benedicti* als gemeinsamer Rhythmus einer sozialen Lebensgemeinschaft. Dabei stellt Benedikt im ersten Kapitel seiner Regel unmissverständlich fest, dass er unter den vier zu seiner Zeit bekannten Formen christlichen Mönchtums die koinobitische Lebensform, das heißt ein Zusammenschluss von Mönchen, „die in einem Kloster unter Regel und Abt Gott dienen (RB 1)“, anderen gegenüber einen klaren Vorzug gibt.

3.1 Das Kloster als Gemeinschaftsform *sui generis*

Rosa nimmt in seiner Reflexion der Resonanzpotentiale bestimmter Sozialformen die Familie (Rosa 2017, 341–353), die Freundschaft (Rosa 2017, 353–362) sowie politische Zusammenschlüsse (Rosa 2017, 362–380) in den Blick und reflektiert im Weiteren auch die resonanztheoretische Rolle der gesellschaftlichen Institutionen (Rosa 2017, 662–670). Religiöse Lebensgemeinschaften spielen dahingegen in seinen Überlegungen kaum eine Rolle. Dabei wären religiöse Lebensformen – und speziell Klöster – als menschliche Zusammenschlüsse *sui generis* zu betrachten, die als geistliche Gemeinschaften zwischen den Sphären von Familie, Freundschaft und politischem Verband anzusiedeln sind. In gewisser Weise scheint die klösterliche Gemeinschaft Elemente aller drei Sozialisierungsformen aufzunehmen und sie gleichsam zu subvertieren.

Einerseits bedeutet(e) der Gang ins Kloster einen radikalen Bruch mit der biologischen Herkunftsfamilie, andererseits wird durch den Gebrauch der familiären Terminologien („Abbas“, „Brüder“) die Klostergemeinschaft als eine Art Ersatzfamilie deklariert, die sich aber eben nicht mehr auf Blutsbande, sondern auf das geistliche Band einer gemeinsamen Lebensordnung und geistlichen Orientierung stützt. Gerade mit Blick auf die ehelose bzw. zölibatäre Lebensform weist Rosa jedoch darauf hin, dass „die Spätmoderne alle nicht paarförmig gebundenen Lebensweisen – etwa in Form von individueller, eremitenhafter oder kollektiv-klösterlicher Enthaltsamkeit, von Priester- oder Kriegergemeinschaft, von ehelosen Lehrenden, von matriarchalen Gemeinschaften etc. – delegitimiert und/oder pathologisiert“ (Rosa 2017, 344–345). Von daher stellt sich die Frage nach dem Resonanzpotenzial zölibatären Lebensformen, speziell wenn, wie Rosa festhält, in der Moderne die Überzeugung besteht, dass „die gelebte, ‚genitale‘ Sexualität den physischen Urgrund von Resonanzbeziehungen bildet“ (Rosa 2017, 345).⁵

Mit Blick auf den Topos der Freundschaft gilt es zunächst zu bedenken, dass bei den antiken christlichen Schriftstellern die Freundschaft (*philia* oder *amicitia*) gerade auch mit Blick auf das Klosterleben oft kritisch bis negativ betrachtet wurde (McGuire 2010, xxvi). So erachtete etwa Basilius, der eine der bedeutsamsten Mönchsregeln des Ostens verfasste, für die Mönchsgemeinschaft insofern als gefährlich, als sie eine Gemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft erzeuge, was zu Klüngeleien, Unruhe und egoistischen Anhaftungen führen könne, was der gemeinschaftlichen Ausrichtung auf das Gottesreich hin zuwiderlaufen würde (McGuire 2010, 34). In der *Regula Benedicti* kommt das Stichwort *amicitia* nicht vor.

5 Die Frage des Resonanzpotenzials zölibatärer Lebensformen ist komplex und würde einer eigenen Untersuchung bedürfen. Eine solche müsste einen Blick auf zölibatäre wie nicht-zölibatäre Lebenskonzepte in anderen Religionen einschließen, wie gleichsam auf die gegenwärtige „Single-Kultur“ Rücksicht zu nehmen wäre. Zudem gälte die Tatsache zu bedenken, dass Sexualität historisch betrachtet auch im christlichen Europa nicht immer ein Phänomen der breiten Masse darstellte, sondern vielfach den Schichten mit Besitztum vorbehalten war. Für Frauen bedeutete das Ordensleben u. a. die Freiheit vom Zwang einer reproduktiv gefassten Sexualität sowie eine Möglichkeit der Bildung. In einem gewissen Sinn ließe sich die klösterliche Lebensform daher sicherlich als eine Sublimierung des Eros verstehen, wofür die immense kulturelle Schaffenskraft monastischer Gemeinschaften zeugt, ohne zu vergessen, dass Ideal und Realität manchmal schmerzhaft auseinanderfallen, woran die Geschichte sexuellen Missbrauchs im Klosterkontext erinnert. Klar ist, dass die Kultivierung des Eros für Zölibatäre wie Nicht-zölibatäre eine lebenslange Herausforderung darstellt. Festzuhalten bleibt insofern aber auch, dass die genitale Sexualität nicht nur als Ort höchster Resonanzerfahrung, sondern gerade in dieser Potenzialität ebenso als möglicher Ort ihrer Verkehrung, das heißt als Ort extremer Entfremdungserfahrung, gefasst werden muss, da die sexuelle Dimension des Menschen in ihren Aspekten von Beziehung, Fruchtbarkeit und Genuss mit physischer, emotionaler und existenzieller Vulnerabilität einhergeht.

Lediglich der Abt wird ermahnt, niemanden vorzuziehen, sondern alle Mitglieder der Gemeinschaft in gleicher Weise zu lieben (RB 2,16–22). Dass sich antike Tendenz zur Geringschätzung der Freundschaft im klösterlichen Kontext im Mittelalter geradezu zu einem Lobpreis der Freundschaft verkehrt, wie dies im Werk *De spirituali amicitia* des Zisterziensermönchs Aelred von Riveaulx seinen Höhepunkt findet, ist auf jeden Fall bemerkenswert. Wird jedoch unter Freundschaft weniger eine Beziehung emotionaler Nähe und persönlicher Intimität verstanden, sondern eher als politische Kategorie im weiteren Sinne, nämlich als nicht familiär bedingter freier Zusammenschluss von Individuen in gegenseitiger Achtung und Beförderung auf ein gemeinsames (geistiges) Ziel hin, so ließe sich die klösterliche Lebensform sehr wohl als eine Form der Freundschaft verstehen (Illich 2006, 173–174).

Damit ist auch der dritte soziale Resonanzbereich der Politik angesprochen, wobei meine These ist, das Kloster als quasi-mikropolitische Sphäre anzusehen. Zu beachten ist hierbei Hannah Arendts Kritik an der eschatologisch bedingten Weltabgewandtheit des Christentums. In *Vita Activa* konzipiert sie das Christentum als nicht- bzw. sogar anti-politisch, das mit seinem Ideal der geschwisterlichen Liebe keine wahre Öffentlichkeit zu begründen vermöge. Die Öffentlichkeit, welche das Christentum suche, sei nicht jene wahre politische Sphäre der Welt, sondern die angelische Öffentlichkeit des himmlischen Gottesreiches. In ihrer fundamentalen Kritik am Christentum stellen die mittelalterlichen Klöster noch einmal eine Sonderform dar. Denn ihrer Ansicht nach waren dies „die einzigen Gemeinschaften, in denen die Nächstenliebe als Prinzip einer politischen Ordnung je ausprobiert worden ist (Arendt 2015, 67–68)“; politisch jedoch nicht in Übereinstimmung mit der Gesellschaft der Welt, sondern als „eine Art Gegenwelt (Arendt 2015, 68)“. Die Klöster, die als Kontrastgemeinden von der Gesellschaft Abstand nahmen und einen alternativen sozialen Korpus (den *Corpus Christi*) formten, bildeten durchaus eine Öffentlichkeit im Kleinen aus. Doch wurde in ihnen, so Arendt, nicht das Gemeinwohl der *res publica* angestrebt, sondern das „christliche Gemeinwohl“, nämlich „das eigene Seelenheil (Arendt 2015, 69)“.

3.2 Eine Gemeinschaft „unter Regel und Abt“

Wie aber gestaltet sich nun diese Gemeinschaft *sui generis* der koinobitischen Mönchsordnung näherhin? Benedikt charakterisiert sie, wie oben angemerkt, als eine Form des Zusammenlebens „unter Regel und Abt“ und damit klar als eine hierarchisch geformte Gemeinschaft. Dem Abt, der als „Stellvertreter Christi im Kloster“ gilt und der damit gleichsam als Seelenleiter, Pädagoge und Hirte verstanden wird (RB 2), ist nach Maßgabe der Regel stets Gehorsam zu leisten. Gleich

im darauffolgenden dritten Kapitel der Regel wird dem Abt jedoch als beratendes Gremium die Mönchsgemeinschaft zur Seite gestellt: „So oft im Kloster wichtige Angelegenheiten zu verhandeln sind, rufe der Abt die ganze Bruderschar zusammen und lege die Sache selber vor (RB 3,1)“. Das Gebot des Gehorsams gestaltet sich von daher nicht nur einlinig hierarchisch von oben nach unten, sondern der Abt ist gleichsam zum Hören der Stimmen seiner Mitbrüder aufgerufen – bis hin zum jüngsten, „weil der Herr oft einem Jüngeren eingibt, was das Beste ist“ (RB 3,3). Die Regel selbst jedoch diene allen als „Meisterin (RB 3,7)“, sodass „niemand im Kloster dem Begehren des eigenen Herzens [folge] (RB 3,8)“.

Was bei aller hier gebotenen Kürze in diesen Abschnitten der *Regula Benedicti* deutlich wurde, ist deren Bestreben, ein geregeltes gemeinschaftliches Zusammenleben über die religiös aufgeladene Identifikationsfigur des Abtes, eine Hochschätzung von Gehorsam (RB 5) und Demut sowie eine Vorrangstellung der kollektiven Ordnung gegenüber Einzelinteressen (RB 7) zu gewährleisten. Dies ist insofern interessant, als Rosa das Resonanzpotenzial der Demokratie im Westen aufgrund ihrer „liberalindividualistischen Auffassung (Rosa 2017, 362)“ als weitgehend verstummt beschreibt:

In dieser Sichtweise ist die in der und durch die Politik gestiftete Weltbeziehung eine prädominant stumme; es geht in ihr darum, die eigenen Interessen (in Wahlkämpfen, Koalitionsbildungen, politischem Streit und lobbyistischer Einflussnahme) gegen konkurrierende durchzusetzen oder zu verteidigen (Rosa 2017, 363).

In allen Gesellschaft- und Lebensformen stellt die Vermittlung von Individuum und Kollektiv, dem Begehren (bzw. auch dem Genießen) Einzelner und dem Begehren aller oder vieler, eine zentrale Herausforderung dar. Dass eine monarchische Figur wie der Abt eines Klosters, der Bischof in seiner Diözese oder der Papst in Bezug auf die Gesamtkirche die Gefahr in sich birgt, zu einem totalitären Herrn zu werden, liegt auf der Hand. Gerade aufgrund dieser Gefahr wird der Abt mit Blick auf seine Verantwortung für die Klostersgemeinschaft aufgefordert, in aller Klugheit zu handeln; immer solle er bedenken, „dass, wem mehr anvertraut ist, auch mehr abgefordert wird (RB 2,30)“. Eine Frage, die sich in diesem Kontext seitens der Psychoanalyse Jacques Lacans, auf den Rosa ebenso Bezug nimmt (Rosa 2017, 204), stellt, ist die nach der Möglichkeit eines (Namen-des-)Vaters. Der „Name-des-Vaters“ ist bei Lacan der zentrale Signifikant einer symbolischen Ordnung. In der christlichen wäre dies der Gottesname, vermittelt durch Figuren wie einen Abt, einen Priester oder einen Bischof. In einem politischen System wäre es z.B. die Partei. (Lacan 2013) Der „Name-des-Vaters“ gibt einerseits das Wort und das Gesetz, die das Begehren ermöglichen, andererseits versteht er ebenso, das Begehren nicht durch das Gesetz zu töten. Er vermag also gleichzeitig den Mangel des Gesetzes und der

eigenen Position aufzuzeigen. Wie Rosa darauf hinweist, ist eine Option, die gerade seitens religiös-asketischer Gemeinschaften oft gewählt wurde, sich des zerstörerischen (weil unendlichen) Potenzial des Begehrens durch geistliche Übungen zu entledigen (Rosa 2017, 202f.). Doch sieht auch er die Erfahrung von Resonanz durchaus in die Dynamik des Begehrens eingeschrieben, dessen Eliminierung dahingegen als Resonanzverlust:

Die Stillstellung von oder, besser: der Mangel an Attraktion und Repulsion zeigt dabei gerade kein Resonanzverhältnis an, sondern eine Beziehung der Beziehungslosigkeit, eine gleichsam gescheiterte Weltbeziehung. In ihr steht dem (angst- und begehrensfreien) Subjekt eine gleichsam flache, weil differenzlose Welt gegenüber (Rosa 2017, 205–206).

In *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens* eröffnet Lacan durchaus die Perspektive eines „Vaters“, nämlich den „Vater des Paktes“, dessen „wahre Funktion“ es ist, „eine Begierde mit dem Gesetz in Einklang zu bringen“ (Lacan 1975, 201). Nicht zufällig lassen sich in Lacans psychoanalytischer Konzeption Parallelen zur benediktinischen Spiritualität aufweisen (Certeau 2019, 194–195). Jedenfalls erlaubt es Lacans Idee eines Vaters des Paktes, Benedikts Vision von einem Gehorsam zu verstehen, der „nur dann Gott wohlgefällig und den Menschen angenehm [ist], wenn der Befehl nicht lässig, nicht lahm, nicht lau, nicht mit Murren oder offener Widerrede vollzogen wird. Denn wer den Obern gehorcht, gehorcht Gott (RB 5)“.

Benedikt versucht also den Gehorsam mit dem Streben des Menschen nach dem Absoluten zu vereinen. Dies gelingt jedoch nur, wenn das Gesetz bzw. die Regel nicht als allgemeines totalitäres Soll ohne Lücken erscheint. Dass Benedikt bei aller Betonung des Gehorsams und der zentralen Funktion des Abtes durchaus nicht einfach an eine Eliminierung der individuellen Wünsche, Mängel oder Bedenken denkt, wird zum Beispiel deutlich, wenn er hinsichtlich der Verteilung der Dienste (RB 35,3), der Güter oder Essensrationen (u. a. RB 37; 39–40; 53,19–20), stets Rücksicht auf die Schwächeren der Gemeinschaft sowie auf die jeweiligen Bedürfnisse der Brüder einmahnt. Die Orientierung an der Regel hat von daher – vor allem seitens des Abtes, aber ebenso seitens der übrigen Verantwortungsträger der Gemeinschaft – stets mit einer Offenheit für den Einzelnen einherzugehen, was sich niemals in allgemein Normen abbilden lässt, sondern wofür es gerade des Aufeinander-Hörens, der gesteigerten Aufmerksamkeit und klugen Abwägung bedarf.

3.3 Einhaltung und Durchbrechung der Ordnung

Vom Abt und einzelnen weiteren Verantwortungstragenden wie dem Prior oder dem Cellerar abgesehen, wird die Rangordnung und Struktur der Gemeinschaft im Benediktinerkloster nach der Reihenfolge des Eintritts geregelt (RB 63,1). Das betrifft alle Bereiche des brüderlichen Miteinanders, etwa auch die Sitzordnung beim Stundengebet (RB 11,2), sodass niemandem ein Vorzugsplatz zukommt. In gewissem Sinn handelt sich deshalb nicht eigentlich um eine „Rang“-Ordnung, vielmehr ist die Ordnung der Gemeinschaft Ausdruck der Gleichwertigkeit aller Mitbrüder. Benedikt hebt deshalb immer wieder hervor, dass es im Kloster keine Berücksichtigung von *Alter* (*aetas*) und *Ansehen* (*dignitas*) (RB 63,8) geben soll. Biologische oder gesellschaftliche Kriterien spielen keine Rolle, sondern nur die „Stunde“ der Berufung (Puzicha 2021, 105). Doch nicht nur „natürliche“ Rangordnungen werden durch den Eintritt ins Kloster suspendiert. Sogar kirchlich-geistige Würden finden in der Brüdergemeinschaft keine Beachtung. Als revolutionär gestaltet sich deshalb Benedikts Einordnung der Priester in den *ordo* der Gemeinschaft, der gleichsam wie der Laienbruder „den Platz ein[nimmt], der seinem Eintritt ins Kloster entspricht (RB 60,7)“. Selbst der Mönch, den der Abt ordinieren lässt, erhält kein Weiheprivileg: „Er nimmt immer den Platz ein, der seinem Eintritt ins Kloster entspricht (RB 62,5)“.

Um diese Gleichwertigkeit der Mitbrüder nicht nur theoretisch zu beschwören, sondern auch ästhetisch-praktisch zu manifestieren, werden alle Mitglieder der Gemeinschaft (bei entsprechender Größe der Gemeinschaft unter Ausnahme des Cellarars) zum Küchen- und Tischdienst eingeteilt: „Die Brüder sollen sich gegenseitig bedienen, so daß keiner vom Küchendienst entschuldigt sei, außer er wäre krank oder durch ein wichtiges Geschäft in Anspruch genommen; denn auf diese Weise steigert sich Verdienst und Liebe (RB 35,1)“. Das evangelische Wort „Der Größte aber unter euch soll euer Diener sein (Mt 23,11)“ findet demnach besonders im Dienst an den leiblichen Bedürfnissen der anderen seine Erfüllung.

Umso auffälliger ist es, wenn die *Regula Benedicti* dieses Prinzip der Ordnung (*per ordinem*) durchbricht. Hinsichtlich der Wahl oder der Beauftragung zu einem Amt in der Gemeinschaft heißt es explizit, dass sie „nicht gemäß der Ordnung“ erfolgen soll (RB 21,4). Entscheidend ist in diesem Fall kein Automatismus, der nur blind dem Eintrittsalter folgen würde, als vielmehr das Charisma, das heißt die spezielle Eignung für die jeweilige Aufgabe (Puzicha 2021, 106). Dies gilt etwa für die Bestellung der Dekane, die aufgrund ihrer Erfahrung das Vertrauen des Abtes und der Gemeinschaft genießen (RB 21,4), oder für die Ernennung des Cellarars (RB 31,1).

Durch die Mischung der Prinzipien der Gemeinschaftsstrukturierung versucht die Benediktsregel sowohl der Notwendigkeit von allgemeinen Rechten und Pflichten als auch den individuellen Stärken und Schwächen gerecht zu werden.

Keine gemeinschaftliche Struktur vermag jedoch ohne das persönliche Bemühen der Einzelnen zu genügen. Es gibt kein perfektes System der Freiheit. Von daher sind auch die klösterlichen Ordnungen nie gänzlich vor der Möglichkeit des Machtmissbrauchs gefeit, was im Sinne Rosas als tiefe Erfahrung der „Entfremdung“ gewertet werden müsse, sofern im Zuge eines solchen Missbrauchs der andere seiner Antwortoption(en) beraubt wird.

4 Dem Unverfügbaren Platz machen oder die Ankunft Gastes

Ohne auf die komplexe Thematik von resonanten Autoritäts- und Freiheitsstrukturen hinreichend eingehen zu können, soll in diesem letzten Kapitel noch auf den (U-)Topos der Gastfreundschaft Bezug genommen werden, welcher exakt auf der fragilen Schwelle von Eigenem und Fremdem oszilliert, was in Rosas Konzeption essenziell mit der Resonanz in Verbindung steht (Rosa 2017, 361–362).

4.1 Christus als Gast

Die *Regula Benedicti* unterscheidet sich von anderen monastischen Regeln der ersten christlichen Jahrhunderte dadurch, dass sie der Gastfreundschaft (in enger Verbindung mit der Christologie) einen hohen Stellenwert einräumt. Nicht nur wird der Gastfreundschaft in der Benediktusregel ein eigenes Kapitel (und dazu noch eines der längsten) gewidmet (RB 53), auch an anderen entscheidenden Stellen der Regel taucht das Thema der Gastlichkeit immer wieder auf und durchzieht sie somit als Ganzes. Auffallend ist dabei, dass der Gast in engste Nähe zu Gott bzw. Christus gerückt wird, was biblische Parallelen mit Jesus als Gast(geber) und Gen 18 aufweist. Dies zeigt sich etwa im Eröffnungsvers des Gastkapitels, wo es heißt, dass jeder Gast wie Christus empfangen werden soll: „Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus; denn er wird sagen: ‚Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen‘ (RB 53,1)“. Diese Identifikation des Gastes mit Christus findet sich sodann sogar noch ein zweites Mal im Gastkapitel, nämlich in RB 53,7, wo eingemahnt wird: „Allen Gästen begegne man bei der Begrüßung und beim Abschied in tiefer Demut: man verneige sich, werfe sich ganz zu Boden und verehere so in ihnen Christus, der in Wahrheit aufgenommen wird.“

Aufgrund der Hochachtung der Gäste, ordnet die *Regula Benedicti* an, dass deren stets mit ausreichend Betten ausgestattete Unterkunft im Kloster (RB

53,21–22) von einem Bruder betreut werden soll, der ganz von Gottesfurcht erfüllt ist. Dies ist insofern auffallend, als dieselben Eigenschaften genauso von den höchsten Verantwortungsträgern im Kloster bzw. bei deren Auswahl gefordert werden, nämlich beim Abt (RB 3,11), beim Prior (RB 65,15) und beim Cellerar (RB 31,2). Dem Dienst an den Gästen kommt somit ein ähnlich wichtiger Stellenwert zu wie der Leitung der Gemeinschaft.

Im Weiteren findet die Hochschätzung der Gäste darin Ausdruck, dass sie gemäß RB 56 dazu berufen sind, beim Essen am Tisch des Abtes zu sitzen: „Der Abt habe seinen Tisch immer mit den Gästen und Pilgern gemeinsam (RB 56,1)“. Neben der Liturgie stellen die geteilten Mahlzeiten den zweiten zentralen Vollzugsort des klösterlichen Gemeinschaftslebens dar. Trotzdem öffnet sich der Tisch des Abtes, der zuvorderst für die Außenbeziehungen des Klosters zuständig ist, allen voran für die Gäste. Dabei spielt das Verständnis des Abtes als Stellvertreter Christi eine wesentliche Rolle, weshalb in der Tischgemeinschaft mit den Gästen das himmlische Mahl (Mt 22,1–14) anklingt. Zu bedenken ist dabei aber, dass, wie oben aufgezeigt, in der *Regula Benedicti* nicht nur der Abt, sondern auch der Gast selbst mit Christus in Verbindung gebracht wird. Wie Rudolf Kaisler darauf hinweist, kann es deshalb letztlich nicht um fixe Identifizierungen oder Rollenzuschreibungen gehen, sondern um die Öffnung in die gastliche Existenzform selbst (Kaisler 2017, 109).

Dies zeigt sich auch noch einmal in den Riten der Hand- und Fußwaschung, die den krönenden Abschluss der Aufnahme der Gäste bilden: „Der Abt gieße den Gästen Wasser über die Hände; Abt und Brüder zusammen sollen allen Gästen die Füße waschen. Nach der Fußwaschung beten sie den Psalmvers: ‚Wir haben, o Gott, deine Barmherzigkeit aufgenommen inmitten deines Tempels‘ (RB 53,12–14)“. Die Fußwaschung verweist auf das gastliche Geschehen, das Jesus beim Abschiedsmahl mit seinen Jüngern stiftet: „Der Dienst Jesu an den Jüngern (Joh 13,1–20) wird zur gastlichen Vor-Gabe, die von den Jüngern fortgeführt werden soll (Kaisler 2017, 115)“.

4.2 Resonante Fremdheit und notwendige Alterität

Die Hochschätzung der Gastfreundschaft und die Identifikation des Fremden mit Christus in der *Regula Benedicti* ist in Zusammenhang mit der Resonanztheorie Rosas insofern relevant, als Rosa darauf beharrt, dass

Resonanz nicht mit Konsonanz oder Harmonie verwechselt werden darf – und dass Dissonanz (als das Andere der Konsonanz) nicht Entfremdung bedeutet. [...] Denn Resonanz setzt die Existenz von Nichtanverwandtem, Fremdem und sogar Stummem voraus; erst auf ihrer

Basis kann ein Anderes hörbar werden und antworten, ohne dass die Antwort bloßes Echo oder Repetition des Eigenen ist. Resonanzfähigkeit gründet auf der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor allem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff und der Erwartung Entziehendem. In der Begegnung mit diesem Fremden setzt dann ein dialogischer Prozess der (stets partiell bleibenden) Anverwandlung ein, der die Resonanzerfahrung konstituiert (Rosa 2017, 316–317).

Die Benediktsregel ist sich der potenziellen Bedrohung, aber auch des Störpotenzials der Fremden bzw. Gäste vollkommen bewusst. Darauf verweist zunächst schon die Anweisung, den Ankommenden „[w]egen der Blendwerke Satans“ den Friedenskuss „erst nach vorausgeschicktem Gebete (RB 53,5)“ zu geben. Bemerkenswert ist von daher, dass die Präsenz des Gastes die sonst so heilige klösterliche Ordnung immer wieder suspendiert. Die klösterliche Gemeinschaft, die, wie oben angeführt, gemäß einer klaren Ordnung der Zeit lebt (*certis horis* in RB 48,1), muss damit rechnen, dass auch zu unvorhergesehener Zeit (*incertis horis*) Gäste kommen können. Die Bestimmung zur Trennung der Küche sowie des Abtisches vom restlichen Refektorium (RB 53,16), was durchaus einen Zusatzdienst für die Brüder darstellt, dient eben dazu, eine allzeit mögliche Aufnahme von Gästen und Bedürftigen zu erleichtern.

Selbst noch des Nachts, die gemäß RB 42 von der Komplet an in allgemeinem Schweigen zu verbringen sei, dessen Brechen nach RB 42,9 sogar „schwer bestraft“ werde, wird für die Gäste eine Ausnahme gemacht: „Findet sich einer, der diese Regel des Schweigens übertritt, werde er schwer bestraft, ausgenommen, das Reden sei wegen der Gäste nötig, oder der Abt gebe jemanden einen Auftrag.“ Das nächtliche Schweigen hängt möglicherweise damit zusammen, dass die Nacht in der Bibel als besondere Zeit der Offenbarung Gottes gilt (1 Sam 3,1–15). Wiewohl deshalb für die Ausnahme vom Schweigen gut praktische Gründe angegeben werden können, schlägt Kaisler eine demgegenüber tiefergehende Lesart vor, nämlich „dass der Anspruch des Gastes mit dem Anspruch Gottes, der besonders in der Nacht erwartet wird, zusammenhängt. Und wie ihm, muss der Mönch auch dem Gast gegenüber unmittelbar antworten“ (Kaisler 2017, 109).

Die Aufhebung der klösterlichen Ordnung zugunsten der Gäste zeigt sich weiters in der Auflockerung der Fastenregelung: „Das Fasten breche der Obere dem Gast zuliebe, nur nicht an einem allgemein vorgeschriebenen Fasttag, der eingehalten werden muss“ (RB 53,10). Mit der Ankunft des Gastes geschieht etwas Außer-Alltägliches. In ihr klingt die Ankunft des Messias an, mit dem sich die Zeit für das eschatologische Fest des Schabbats öffnet, was kein Fasten erlaubt. Dessen Ankommen unterliegt, ebensowenig wie das der Gäste, keiner Verfügbarkeit, sondern kann allein im Modus der Wachheit erwartet und empfangen werden.

Eine in Bezug auf die Fremdheit des Gastes resonanztheoretisch besonders interessante Stelle der *Regula Benedicti* findet sich zuletzt noch in Kapitel 61, wel-

ches den Abschluss der Kapitel bildet, welche die Außenbeziehungen des Klosters betreffen:

Es kann sein, dass ein fremder Mönch von weither kommt und als Gast im Kloster bleiben möchte. Wenn er mit der Lebensweise, die er dort antrifft, zufrieden ist und nicht etwa durch übertriebene Ansprüche Verwirrung ins Kloster bringt, sondern sich ohne Umstände mit dem, was er vorfindet, begnügt, nehme man ihn auf, und er bleibe, solange er will. Sollte er in Demut und Liebe eine begründete Kritik äußern oder auf etwas aufmerksam machen, so erwäge der Abt klug, ob ihn der Herr nicht vielleicht gerade deshalb geschickt hat (RB 61,1–4).

Die zitierten Verse zeigen eine Ambivalenz der Benediktsregel hinsichtlich dem Bestreben einer unbegrenzten Gastfreundschaft (lat. *suscipiatur quanto tempore cupit*) und der Sorge, dass der Gast die Gemeinschaft des Klosters stören bzw. verwirren (lat. *perturbare*) könnte, auf. Entscheidend scheint jedoch zum einen, dass die Dauer der gastlichen Aufnahme dem Gast überlassen wird und nicht einfach in der Verfügungsmacht der Gastgeber steht. Zum anderen ist resonanztheoretisch spannend, dass der Gast auch etwas in die Gemeinschaft hineinträgt, nämlich nicht nur Angenehmes, „Konkordantes“, sondern möglicherweise sogar berechnete Kritik („Dissonantes“). Ihr besonderes Resonanzpotenzial erweist die *Regula Benedicti* meines Erachtens dadurch, dass sie nicht nur die Ankunft des Gastes, sondern sogar seine mögliche Störung und Kritik als potenzielle Gabe Gottes zu deuten vermag.

5 Conclusio: Resonanz als Schwellenphänomen

Am Ende der Besprechung eines Textes lohnt es sich noch einmal einen Blick auf seinen Anfang zu werfen. Der Prolog der *Regula Benedicti* beginnt mit einem doppelten Aufruf zu hören: „Höre mein Sohn die Weisung des Meisters und neige das Ohr deines Herzens“ (*Obsculta, o fili, praecepta magistri e inclina aurem cordis tui*), womit sie das zwei Mal täglich von orthodoxen Juden zu betende Sch'ma Israel („Höre, Israel“, Dtn 6,4) antwortend aufnimmt. Wie die vielen weiteren Bibelzitate der Regel beweisen, stellt sie selbst bereits die Frucht eines „Hörens und Antwortens“ (Rosa 2019, 47) dar und gemäß ihrer Anfangsworte, können die gesamten Ordnungsstrukturen der Regel (der Zeit, der Liturgie und der Gemeinschaft) als Hilfen für eine Einübung in die mediopassive Haltung des äußeren wie inneren Hörens verstanden werden. Das Mediopassiv ist dem Anliegen der Regel strukturell eingeschrieben. Denn wenn Benedikt es sich zur Aufgabe macht, „eine Schule für den Dienst des Herrn einzurichten (RB Prol., 45)“, so ist dabei zu beachten, dass darunter nicht zuerst der aktiv gemeinte *Genitivus objectivus* (Dienst am Herrn), sondern der passiv zu verstehende *Genitivus subjectivus* (Dienst durch den Herrn)

intendiert ist. In den verschiedensten Formen des Ge-horsams (auf die Ordnung der Natur in der Liturgie und in der Ordnung der Tages- und Nachtzeiten, auf die Stimme des Abtes und der Mitbrüder) wurde den Resonanzpotenzialen der *Regula Benedicti* nachgegangen. Als Resonanzort par excellence erwies sich dabei außerdem die in der Benediktsregel so hochgehaltene Gastfreundschaft, in welcher die Dialektik von Resonanz und Entfremdung besonders zutage tritt. Resonanz kann damit als Schwellenphänomen ausgezeichnet werden, dem lebensfördernde Ordnungen nur dann genüge tun können, sofern sie sich gastlich für das Unverfügbare öffnen.

Als eine besonders resonanzsensible Figur ist deshalb zuletzt noch der Pförtner (lat. *hostiarius*) zu nennen, der in RB 66 die Beschreibung der besonderen Dienste beschließt. Der *hostiarius*, der den Gast (lat. *hostis/hospes*) bereits im Namen trägt, führt ein Leben an der Schwelle (RB 66,2) zwischen Kloster und Welt, um stets bereit zu sein für den Herrn, der gemäß der biblischen Vorstellung nicht nur den eschatologischen Türöffner darstellt (Offb 1,1), sondern in Gestalt des Gastes oder des Armen auch derjenige ist, der an die Tür klopft: „Siehe ich stehe an der Tür und klopfe (*pulso*) an; wenn einer hört meine Stimme und öffnet die Tür, [auch] hineingehen werde ich zu ihm, und Mahl halten werde ich mit ihm und er mit mir.“ (Offb 3,20) Der *hostiarius* soll seine Zelle neben der Pforte haben, „damit für alle, die kommen, immer jemand da ist (Puzicha 2015, 712)“, von dem sie Bescheid (*responsum*) erhalten. Sobald jemand klopft (*pulsaverit*), oder ein Armer ruft, antwortet (*respondeat*) der *hostiarius*. Sanftmut, Gottesfurcht und Eifer der Liebe sollen seinen Dienst der gastlichen Aufnahme kennzeichnen, der durch die unverzüglich erfolgenden antwortenden Gesten in der Begegnung mit dem Fremden („Dank sei Gott“, „Segne mich!“; RB 66,3) in engste Nähe zum liturgischen Geschehen rückt. „Die Pflicht des Pförtners besteht in seiner Präsenz als Zeichen der Offenheit, in Menschen, die zum Kloster kommen, und in ihren Anliegen, den Anruf Gottes zu erkennen (Puzicha 2015, 712)“. Vielleicht findet sich von daher im *hostiarius*, wie ihn die *Regula Benedicti* kennzeichnet, nicht nur ein „Sinnbild christlicher Lebensform (Kaisler 2017, 118; Herv., I.B.)“, welches den Auftrag des „Höre“ auf besondere Weise verwirklicht, sondern auch eine herausragende Reflexionsfigur für eine *resonante Lebensform* generell.

Bibliographie

- Appel, Kurt. 2022. *Christianity and a New Humanism. Historical-Theoretical and Theological Reflections on the Bible, Hegel, and Musil*. Leiden: Brill.
- Appel, Kurt. 2008. *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn: Schöningh.

- Arendt, Hannah. ¹⁶2015. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München/Berlin: Piper.
- Borsotti, Emanuele. 2023. *Segni die luoghi. Vivere lo spazio, abitare il senso*. Milano: Vita & Pensiero.
- Buber, Martin und Franz Rosenzweig. 1987. *Die fünf Bücher der Weisung*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Casey, Michael. 2022. „The Rule and the Tradition: A Personal Journey.“ In *The Rule and the Tradition. A Personal Journey. Conferimento del Dottorato Honoris Causa a P. Michael Casey OCSO* (Documenta Anselmiana 1), hg. v. Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 39 – 51. Rom: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo.
- Certeau, Michel de. ²2019. *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*. Hg. v. Luce Giard. Aus dem Französischen von Andreas Mayer. Wien: Turia + Kant.
- Deibl, Jakob. 2021. „Die *Regula Benedicti* als Zeit-Dokument gelesen. Der moderne Zeitbegriff als benediktinisches Erbe?“ *Codices* 123/123: 35 – 46.
- Illich, Ivan. 2006. *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. München: C.H.Beck.
- Kaisler, Rudolf. 2017. *Die Erzählung des Gastes. Gottesrede am Ausgang von Europa. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem philosophischen Entwurf einer ‚Sprache des Gastes‘ von Hans-Dieter Bahr*. Dissertation. Universität Wien.
- Lacan, Jacques. ²2013. *Namen-des-Vaters*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Lacan, Jacques. 1982. *Radiofonia, televisione*. Turin: Einaudi.
- Lacan, Jacques. 1975. „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten.“ In *Schriften II*, hg. v. Jacques Lacan, 165 – 204. Olten/Freiburg i. Br.: Walter.
- Moltmann, Jürgen. ²2002. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Gütersloher Verlagshaus.
- Puzicha, Michaela. 2015. *Kommentar zur Benediktusregel*. Im Auftrag der Salzburger. 2. verbesserte, überarbeitete und ergänzte Auflage, Äbtekonzferenz, Sankt Ottilien: Eos.
- Puzicha, Michaela. 2021. „nimm diese Regel...“ (*RB* 73,8). *Aufsätze und Vorträge zur Benediktusregel III. Regulae Benedicti Studia – Traditio et Receptio* 27. Sankt Ottilien: Eos.
- Puzicha, Michaela (Hrsg.). 2007. *Quellen und Texte zur Benediktusregel*. Sankt Ottilien: Eos.
- McGuire, Brian Patrick. 2010. *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350 – 1250*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Riemann, Fritz. 1961. *Grundformen der Angst*. München: Ernst Reinhardt.
- Rosa, Hartmut. ⁶2017. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. „Spirituelle Abhängigkeitserklärung. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation.“ In *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, hg. v. Klaus Dörre u. a., 35 – 55. Wiesbaden: Springer VS.
- Rosa, Hartmut. ¹²2020. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. ³2021. *Unverfügbarkeit*. Wien/Salzburg: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. ⁹2022. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Salzburger Äbtekonzferenz (Hrsg.). ⁴2006. *Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch*. Beuron: Beuronischer Kunstverlag.