

## »Psallere et legere«

Zur Beteiligung der Nonnen an der Liturgie nach den frühen gallischen  
»Regulae ad Virgines«

*Gisela Muschiol*

### A. Zur Forschungssituation der frühen gallischen Nonnenregeln

Die frühen gallischen Mönchs- und Nonnenregeln des Caesarius von Arles († 542), des Aurelian von Arles († 551), des Donatus von Besançon († ca. 660) und des Waldebert von Luxeuil († 670) sind — auch in größeren Zusammenhängen — immer wieder Gegenstand der Forschung<sup>1</sup> gewesen. Beginnend mit den grundlegenden Forschungen von Carl Arnold<sup>2</sup> und A. Malnory<sup>3</sup> über Caesarius von Arles, die beide 1894 erschienen sind, führt die Literatur über James O'Caroll<sup>4</sup> bis zu den neuesten Arbeiten von Maïke van Rossem<sup>5</sup> und Cordula Nolte<sup>6</sup>. Daß diese Arbeiten vornehmlich die Regeln des Caesarius zum Thema haben, ist keineswegs zufällig, liegt doch bereits seit 1933 die Edition der *Regula ad Virgines* [= **CaesRV**] vor, die Germain Morin<sup>7</sup> erstellt hat. Die *Regula ad Virgines* des Aurelian [= **AurRV**] ist weiterhin nur im »Codex Regularum« von Holstenius sowie wiederabgedruckt in

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu grundlegend *Adalbert de Vogüé, Les règles monastiques anciennes 400–700*, (TSMAO 46), Turnhout 1985.

<sup>2</sup> *Carl Arnold, Caesarius von Arelate und die gallikanische Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1894 (repr. Leipzig 1972).

<sup>3</sup> *A. Malnory, Saint Césaire, évêque d'Arles (503–543)*, (BEHE.H 103), Paris 1894 (repr. Genf/Paris 1978).

<sup>4</sup> *James O'Caroll, Monastic Rules in Merovingian Gaul*, in: *Studies* 42 (1953) 407–419.

<sup>5</sup> *Maïke van Rossem, De poort in de muur. Vrouwenkloosters onder de regel van Caesarius*, in: *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 4 (1983) 41–91.

<sup>6</sup> *Cordula Nolte, Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur Regula ad Virgines des Caesarius von Arles*, in: *Werner Affeldt/Annette Kuhn (Hgg.), Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter*, (Frauen in der Geschichte 7), Düsseldorf 1986, 257–271.

<sup>7</sup> *Germain Morin (ed.), S. Caesarii Arelatensis Episcopi Regula Sanctuarum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa*, (FlorPatr 34), Bonn 1933, 5–27. Morin hat diese Edition unverändert in seine Gesamtausgabe der Werke des Caesarius übernommen; vgl. *Germain Morin (ed.), Sancti Caesarii Arelatensis Opera Omnia* 2, Maredsous 1942, 99–148. Die Regel wird im folgenden nach der FlorPatr-Ausgabe zitiert.

Migne's »Patrologia Latina« zugänglich<sup>8</sup>; allerdings gibt es zur Mönchsregel des Aurelian [= **AurRM**] inzwischen eine kommentierte Edition<sup>9</sup>. Die *Regula virginum* des Bischofs Donatus von Besançon [= **DonRV**] ist von Adalbert de Vogüé ediert worden.<sup>10</sup> Für die *Regula cuiusdam patris ad virgines* [= **WaldRV**], die schon von Gougaud<sup>11</sup> überzeugend dem Abt Waldebert von Luxeuil zugeschrieben wird, ergibt sich keine bessere Editionsfrage als für Aurelian: Auch die Waldebert-Regel ist nur bei Holstenius ediert und von Migne abgedruckt<sup>12</sup>. Hope Mayo hat 1974 eine Dissertation veröffentlicht<sup>13</sup>, in der sie auch für die Regeln von Aurelian, Donatus und Waldebert eine eigene Edition vorstellt. Maria McCarthy hat schon 1960 eine gründliche Arbeit über die Nonnenregel des Caesarius vorgelegt<sup>14</sup>, die insgesamt Stellenwert und Quellen der Regel untersucht.

Trotz der unterschiedlichen Editionsfrage gibt es jedoch eine Vielzahl von Arbeiten, in denen einzelne Aspekte von Regeln behandelt werden. Die Untersuchungen widmen sich oftmals der Frage gegenseitiger Abhängigkeiten<sup>15</sup>, der weiteren Verbreitung von Regeln sowie deren Vorbildhaftigkeit<sup>16</sup>.

---

<sup>8</sup> Codex regularum monasticarum et canonicarum, hg. von *Lucas Holstenius*, 3 Bde., Rom 1661; neu hg. u. vermehrt von *Marius Brockie*, 6 Bde., Augsburg 1759 (repr. Graz 1957) [= **HB**], hier I 370–377; vgl. auch PL 68, 397–406. Blume ediert den Ordo beider Regeln des Aurelian: *Clemens Blume*, *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.–9. Jahrhunderts in ihrer Beziehung zu den Feriahymnen unseres Breviers*, (HyB 3), Leipzig 1908, 39–44.

<sup>9</sup> *Albert Schmidt*, *Zur Komposition der Mönchsregel des heiligen Aurelian von Arles*, in: *StMon* 17 (1975) 237–256 (Edition), 18 (1976) 17–54 (Kommentar). Schmidt hat den *ordo psallendi* und den Speiseordo (PL 68, 390–391) nicht ediert.

<sup>10</sup> *Adalbert de Vogüé* (ed.), *La règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude. Texte critique et synopse des sources*, in: *Ben* 25 (1978) 219–313. Die Ankündigung von *Rudolf Hanslik*, *Regula Donati*, in: *StPatr* 10 (1970) 100–104, daß er die Regel demnächst in den Sitzungsberichten der Österreichischen Akademie publizieren werde, hat sich nicht mehr erfüllt. Auch die versprochene Edition vorkarolingischer Klosterregeln im CSEL liegt nicht vor.

<sup>11</sup> *Louis Gougaud*, *Inventaire des règles monastiques Irlandaises*, in: *RBén* 25 (1908) 167–184, 323–333, hier bes. 326–331.

<sup>12</sup> **HB** I 394–404; PL 88, 1051–1070.

<sup>13</sup> *Three Merovingian Rules for Nuns. A Thesis presented by Hope Mayo*, 2 Bde., Cambridge/Mass. 1974. Für diesen Aufsatz lag die Arbeit von Hope Mayo nur in Auszügen eines Manuskripts vom Mikrofilm vor.

<sup>14</sup> *Maria McCarthy*, *The Rule for Nuns of Caesarius of Arles. A Translation with a Critical Introduction*, (SMH.NS 16), Washington 1960.

<sup>15</sup> *Cyrille Lambot*, *La règle de S. Augustin et de S. Césaire*, in: *RBén* 41 (1929) 333–341; *Lucien-René Delsalle*, *Comparaison, datation, localisation relatives des règles monastiques de Saint Césaire d'Arles, Saint Ferréol d'Uzès et de la Regula Tarnatensis Monasterii*, in: *Aug(L)* 11 (1961) 5–26; *Adalbert de Vogüé*, *La règle de Césaire d'Arles pour les moines: une resumé de sa règle pour les moniales*, in: *RAM* 47 (1971) 369–406; *Lazare de Seilhac*, *L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la règle de S. Augustin*, (*StAns* 62), Rom 1974. Vgl. dazu auch den einleitenden Kommentar sowie die parallele Auflistung der Quellen in *Vogüé*, *Règle* (Anm. 10) bes. 219–234.

Hauptthema vieler Arbeiten ist das Offizium, wobei die Impulse zu den Untersuchungen meist von dem Vergleich der gallischen Regeln mit der Benediktregel ausgehen.<sup>17</sup> Zu nennen sind hier vor allem Carl Berg<sup>18</sup>, Josef Andreas Jungmann<sup>19</sup>, Anton Baumstark<sup>20</sup>, die zahlreichen Arbeiten von Corbinian Gindele<sup>21</sup>, der umfassende Aufsatz von Odilo Heiming<sup>22</sup>, schließlich die Arbeiten von Anscari Mundo<sup>23</sup> und Elisabeth Kasch<sup>24</sup> sowie nicht zu-

---

<sup>16</sup> *Cyrille Lambot*, Le prototype des monastères cloîtrés des femmes. L'abbaye Saint-Jean d'Arles (VI<sup>e</sup> siècle), in: RLM 23 (1938) 169–174. Vgl. auch *van Rossem*, Poort (Anm. 5) 66–68, 78 f. Zur Verbreitung der Regeln auch *Friedrich Prinz*, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jh.), Wien 1965, Darmstadt 21988, 76–84, 285–287, passim.

<sup>17</sup> Daß das Offizium — schon von der Grundaufgabe gottgeweihten Lebens her — durchaus Hauptgegenstand der Forschung sein kann, muß wohl auch in Absetzung von *Nolte*, Klosterleben (Anm. 6) und *Jacqueline Rambaud-Buhot*, Le statut de moniales chez les pères de l'église, dans les règles monastiques et les collections canoniques, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, in: Sainte Fare et Faremoutiers. Treize siècles de vie monastique, Faremoutiers 1956, 149–174, klargestellt werden. *Nolte*, Klosterleben (Anm. 6) 261 f, spricht von den Tätigkeiten und Kontakten, die den Nonnen in Arles verboten sind, und erklärt dann: »Übrig bleiben Hausarbeit, die die Mitglieder der Gemeinschaft reihum verrichten sollen, Handarbeit (die Nonnen stellen ihre eigenen Kleider her) und Kontemplation.« Letzteres darf wohl nicht als »übrigbleibende« Tätigkeit angesehen werden, sondern versteht sich im Zusammenhang des *opus Dei* als Hauptaufgabe. Ähnliche Äußerungen gibt es bei *Rambaud-Buhot*, Statut 162: »Le temps qui n'est pas consacré au travail doit l'être à la prière ou à la lecture.« Und wenn es um Einzelbestimmungen des liturgischen Dienstes geht, erscheint nur: »Nous croyons inutile d'entrer dans ces détails.«

<sup>18</sup> *Carl Berg*, Die Werke des hl. Caesarius als liturgiegeschichtliche Quelle, Teildruck München 1946. Für diesen Aufsatz lag die ganze maschinenschriftliche Dissertation vor, die 1935 in Rom angenommen worden ist.

<sup>19</sup> *Josef Andreas Jungmann*, Die vormonastische Morgenhore im gallisch-spanischen Raum des 6. Jahrhunderts, in: ZKTh 78 (1956) 306–333.

<sup>20</sup> *Anton Baumstark*, Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus, aus dem Nachlaß hg. von *Odilo Heiming*, (LQF 32), Münster 1957.

<sup>21</sup> *Corbinian Gindele*, Die Struktur der Nokturnen in den lateinischen Mönchsregeln vor und um St. Benedikt, in: RBén 64 (1954) 9–27; *Ders.*, Zur Geschichte von Form und Abhängigkeit bei römischem und monastischem Brevier, in: RBén 65 (1955) 192–207; *Ders.*, Gestalt und Dauer des vorbenediktinischen Ordo officii, in: RBén 66 (1956) 3–13; *Ders.*, Die römische und monastische Überlieferung im Ordo officii der Regel St. Benedikts (Kap. 8–20, 45, 52), in: *Basiliius Steidle* (Hg.), Commentationes in Regulam S. Benedicti, (StAns 42), Rom 1957, 171–222; *Corbinian Gindele*, Das Problem der Offiziumsordnung in der sogenannten Mischregel der gallischen Klöster, in: ZKG 72 (1961) 194–314; vgl. zu Gindele auch *Odilo Heiming*, Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus, in: ALW 7 (1961/62) 89–156, hier 113 f Anm. 29.

<sup>22</sup> *Heiming*, Offizium (Anm. 21) 89–156.

<sup>23</sup> *Anscari Mundo*, Las reglas monasticas latinas del siglo VI y la »lectio divina«, in: StMon 9 (1967) 229–255.

<sup>24</sup> *Elisabeth Kasch*, Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln, (Regula Benedicti Studia. Suppl. 1), Hildesheim 1974.

letzt die zusammenfassenden Überblicke von Pierre Salmon<sup>25</sup>. Einzelne Fragen werden durchaus kontrovers diskutiert.<sup>26</sup> Gleichzeitig sind Teile der älteren Literatur auch noch geprägt von der *Regula Magistri/Regula Benedicti*-Diskussion [= RM bzw. RB].<sup>27</sup> Keine dieser letztgenannten Untersuchungen beschäftigt sich jedoch ausdrücklich mit den *Regulae ad Virgines* [= RV], sondern oft werden Mönchs- und Nonnenregeln zusammen behandelt, vielfach auch nur die Mönchsregeln. Gelegentlich kommt es vor, daß von Mönchen die Rede ist und als Beleg für bestimmte Bräuche die Nonnenregel des Caesarius herangezogen wird.

Inzwischen hat sich die an der Geschichte von Frauen orientierte Forschung<sup>28</sup> des Themas der *Regulae ad Virgines* angenommen. Exemplarisch erwähnt seien hier Untersuchungen über Klausur<sup>29</sup>, Gelübde und Weihen<sup>30</sup>, schließlich die beiden editorischen Arbeiten von Maria McCarthy und Hope Mayo<sup>31</sup>.

Überlieferungsgeschichtlich bemerkenswert ist es, daß in der Gesamtheit der frühen gallischen Regeln immerhin vier vollständige *Regulae ad Virgines* als Ausgangspunkt der Untersuchungen zur Verfügung stehen. Hinzu kommt das »Fragment einer Nonnenregel des 7. Jahrhunderts« [= RVfrag], das von Otto Seebass ediert<sup>32</sup> und bereits von ihm Columban zugeschrieben worden

---

<sup>25</sup> Pierre Salmon, *L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire*, (LO 27), Paris 1959; *Ders.*, Das Stundengebet, in: HLW(M) 2 (1965) 326–420, bes. 326–378.

<sup>26</sup> Vgl. die Kontroverse zwischen *Gindele* (Anm. 21) und *Heiming*, Offizium (Anm. 21).

<sup>27</sup> Vgl. die Arbeit von *Kasch*, Vokabular (Anm. 24); teilweise auch die Arbeiten von *Heiming*, Offizium (Anm. 21) und *Gindele* (Anm. 21).

<sup>28</sup> Der Begriff »feministische« Forschung soll in diesem Zusammenhang vermieden werden, weil er nicht für alle Beiträge zutreffend ist und eine Anzahl von Autorinnen und Autoren sich unter diesem Begriff wohl nicht eingeordnet wissen will.

Zur Geschichte von Frauen im Mittelalter sind grundlegend, aber ergänzungsbedürftig: *Suzanne F. Wemple*, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900*, Philadelphia 1981; *Edith Ennen*, *Frauen im Mittelalter*, München 1984, <sup>3</sup>1987.

<sup>29</sup> Vgl. die bereits genannten Arbeiten von *van Rossem*, Poort (Anm. 5) und *Nolte*, Klosterleben (Anm. 6) sowie *Jane Tibbetts Schulenburg*, *Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience (ca. 500–1100)*, in: *John A. Nichols/Lillian Th. Shank (Hgg.)*, *Distant Echoes, (Medieval Religious Women 1)*, Kalamazoo/Michigan 1984, 51–86.

<sup>30</sup> *Ronald D. Hochstetler*, *A Conflict of Traditions: Consecration for Women in the Early Middle Ages*, Dissertation Michigan State University 1981. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die grundlegenden Arbeiten von *René Metz*, *La consécration de vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954, sowie den Sammelband wiederabgedruckter Aufsätze *Ders.*, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval, (Collected Studies Series 222)*, London 1985.

<sup>31</sup> Vgl. Anm. 13 und 14.

<sup>32</sup> *Otto Seebass*, *Fragment einer Nonnenregel des 7. Jahrhunderts*, in: ZKG 16 (1896) 465–470; *Ders.*, *Über die sogenannte Regula coenobialis Columbani und die mit dem Pönitential Columbans verbundenen kleineren Zusätze*, in: ZKG 18 (1898) 58–76, bes. 59–62; vgl.

ist. Vogüé hat diese Zuschreibung auf den columbanischen Einflußbereich erweitert und die direkten Abhängigkeiten untersucht.<sup>33</sup> Da dieses Fragment einer Regel in seinem ersten Teil eine Reihe von Aussagen zum Offizium trifft, soll es neben den vier »vollständigen« Regeln Grundlage der Untersuchungen sein.

## B. Die Beteiligung der Nonnen an der Liturgie

### I. Fragestellung

Trotz der Vielzahl der vorgestellten Arbeiten gibt es keine, die ein vollständiges tabulatorisches Schema — soweit dies mit Hilfe der vorliegenden Quellen möglich ist — dargestellt hätte. Eine Erstellung solcher Übersicht ist auch mit gewissen Schwierigkeiten verbunden, da viele Sonderbestimmungen und Ausnahmen zumindest die *ordines* der Regeln des Caesarius und des Aurelian — der weitgehend von ersterem abhängig ist — verkomplizieren. Hinzu kommt, daß zwar Caesarius und Aurelian den täglichen und nächtlichen *cur-sus* beschreiben, Donatus aber nur die Ansätze eines Nacht-*ordo*, Waldebert und das Fragment überhaupt keine *ordo*-Bestimmungen bringen. Daher kann und soll in diesem Aufsatz nicht die Ergänzung unvollständiger *ordines* im Vordergrund stehen.<sup>34</sup> Auch die Regeln selbst mit ihrer Geschichte und ihrem Verbreitungsgebiet sind hier nur von sekundärem Interesse für die Fragestellung. Für die Regelautoren, ihre Herkunft und ihre Wirkung sei auf die

---

dazu auch *Corbinian Gindele*, Die Satisfaktionsordnung von Caesarius und Benedikt bis Donatus, in: RBén 69 (1959) 213–236, hier 230, sowie *Bruno Krusch*, Zur Mönchsregel Columbanus, in: NA 46 (1926) 148–157. Krusch bezeichnet das Fragment als Rest einer Abschrift der Donatusregel.

<sup>33</sup> *Adalbert de Vogüé*, Art. »Regula Columbani ad Virgines«, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione 7, 1566–1569. Er kommt zu dem Schluß: »Se questo sermone › benedettino ‹ fosse stato unito intenzionalmente alla versione femminile della Regola colombaniana, si potrebbe scorgervi un altro effetto, fra tanti, dell'incontro delle due correnti — l'una proveniente dall'Irlanda, l'altra dall'Italia — nella Gallia del sec. VII.« (ebd. 1568).

<sup>34</sup> Zu allen Fragen des Ablaufs der Stundenliturgie sei auf *Heiming*, Offizium (Anm. 21), *Gindele* (Anm. 21) und die verschiedenen Arbeiten von *Vogüé* (Anm. 1, 10, 15, 33) verwiesen. Eine detaillierte Übersicht über die Gottesdienstordnungen nach den Nonnenregeln hat die Verfasserin in ihrer Dissertation vorgelegt: *Gisela Muschiol*, *Famula Dei. Zur Liturgie in mero-wingischen Frauenklöstern*, (Diss.) Münster 1990. Vgl. dazu auch *Robert Taft*, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Colle-geville 1986, 100–115.

Literatur verwiesen.<sup>35</sup> Die grobe zeitliche Einordnung der Entstehung der Regeln zeigt Caesarius als den ersten Regelschreiber, dessen Werk mehrere Entwicklungsstufen hat und in seiner Zeit als Bischof (502–542) entstanden ist, genauer wohl zwischen 512 und 534.<sup>36</sup> Aurelian, sein zweiter Nachfolger im Bischofsamt von Arles, wird die Regel um 550 verfaßt haben<sup>37</sup>; die Regel des Donatus ist wohl um 636 entstanden, als er mit seiner Mutter das Kloster Jussa-Moutier in Besançon gründete<sup>38</sup>. Waldebert hat die Regel vermutlich für Faremoutiers während seines Abbatats in Luxeuil, das um 629 begann, geschrieben.<sup>39</sup> Und auch das Regelfragment gehört, wie bereits festgestellt, in diesen Zeitraum.

Die Fragestellung, mit der hier die *Regulae ad Virgines* untersucht werden, entspricht nicht dem Problembewußtsein der Regelschreiber. Ihnen ging es um einen möglichst umfassenden Entwurf monastischer Lebensform für Frauen.<sup>40</sup> In dieser Lebensform allerdings nahm die Liturgie, genauer: die Stundenliturgie, den wichtigsten Bereich des Alltags ein. Die hier anstehende Frage »Wie sah eine Beteiligung der *virgines* an der Liturgie aus?« zielt daher schon in den Kernbereich klösterlichen Lebens (B. II). Daß diese von anderen alltäglichen oder zumindest häufigeren liturgischen Formen nicht zu trennen ist, soll im Abschnitt B. III, in dem liturgische Feiern außerhalb der Stundenliturgie im Mittelpunkt stehen, erläutert werden. Denn auch für den Bereich der Liturgie gilt, was Jean Leclercq über das Frauenklosterwesen ausgeführt hat:

»Now, many of our images of medieval monasticism are marked by two characteristics. In the first place, they are only partially representative of real facts. Consequently, we must do our best to acquire a complete picture of the full reality. In the second place, reality itself has been simplified, idealized, hardened, unified . . . «<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> Außer der bereits genannten Literatur siehe *Dieter von der Nahmer/Georg Langgärtner*, Art. »Caesarius«, in: *LexMA* 2 (1983) 1360–1362; *Martin Heinzlmann*, Art. »Aurelian«, in: *LexMA* 1 (1980) 1242; *Ders.*, Art. »Donatus«, in: *LexMA* 3 (1986) 1237.

<sup>36</sup> Vgl. *Vogüé, Règles* (Anm. 1) 54.

<sup>37</sup> Vgl. *Heinzlmann*, Aurelian (Anm. 35) 1242.

<sup>38</sup> Vgl. *Ders.*, Donatus (Anm. 35) 1237.

<sup>39</sup> Vgl. *Vogüé, Règles* (Anm. 1) 60.

<sup>40</sup> Warum Frauen diese Lebensordnung nicht für sich selbst schreiben konnten, ist eine hier nicht zu behandelnde Frage. Sie zielt auf eine gesellschaftliche Analyse und auf eine Befragung der diese Zeit prägenden Ideen hinsichtlich der »Bilder von Frauen«. Ein Thema, welches durchaus am Ende vieler Einzeluntersuchungen stehen kann, nicht jedoch an ihrem Anfang.

<sup>41</sup> *Jean Leclercq*, *Medieval Feminine Monasticism: Reality versus Romantic Images*, in: *Benedictus. Studies in Honor of St. Benedict of Nursia*, (CistSS 67), Shannon 1981, 53–70, hier 70.

Daß in der Fragestellung von *Beteiligung* die Rede ist, weist auf eine Vorentscheidung in der Sache hin: Leitung der Liturgie ist in dem Zeitabschnitt, in dem die hier untersuchten Regeln entstanden sind, weitgehend »männlich« geprägt. Frauen, auch Nonnen, konnten daran also höchstens *teilhaben*. Jedoch darf Liturgie nicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt männlicher/weiblicher Anteile betrachtet werden. Sie hat wesentlich gottes–dienstliche Dimension. Insofern haben Männer *und* Frauen nur teil an der Liturgie, sie »besitzen« sie nicht. Allerdings haben sie teil in einem größeren oder kleineren Maß.

Ein Wort noch zur Art und Weise des Psalmvortrags im alten Mönchtum. Das Psallieren hatte nicht die Form, die heute aus benediktinischen Klöstern vertraut ist: ein abwechselnder, kunstvoller Gesang von Schola und Chor oder von zwei Chören. Hierzu bemerkt Hilpisch:

»*Psallere, psalmum dicere, psalmum legere* bedeutete, daß ein Mönch den Psalm bei der Gebetsfeier vortrug, währenddem die anderen schweigend zuhörten und nur von Zeit zu Zeit eine kurze Antiphon zwischen die einzelnen Verse des Psalms einschoben, was man *psallenti respondere* nannte ...«<sup>42</sup>

Auch ist der Psalmvortrag nicht »Gesang« im Sinne späterer »gregorianischer Melodien« und ihrer Weiterentwicklungen. Für diese Einzelheiten sei jedoch wiederum auf die einschlägige Literatur verwiesen.

## II. Stundenliturgie

### 1. *psallere*

Caesarius gibt mehrere Anweisungen zum Psalmvortrag. In c. 10 verbietet er sowohl das Reden als auch das Arbeiten, während die Psalmen gesungen werden.<sup>43</sup> C. 22 fordert Einklang von Herz und Stimme, wenn die Psalmen und Hymnen Gott vorgetragen werden.<sup>44</sup> C. 66 schließlich gibt Auskunft über die Herkunft des *ordo*, nach dem psalliert werden soll.<sup>45</sup> Es ist nach diesen Kapiteln als selbstverständlich anzusehen, daß die Schwestern selbst die Psalmen vorgetragen haben, wenn Herz und Stimme zusammenklingen

---

<sup>42</sup> *Stephan Hilpisch*, Der Psalmenvortrag nach der Regula Benedicti, in: SMBO 59 (1941/42) 105–115, hier 105.

<sup>43</sup> *Similiter, dum psallitur, fabulari omnino vel operari non liceat* (CaesRV 10 (FlorPatr 34, 7, 25 Morin)).

<sup>44</sup> *Cum vero psalmis et hymnis oratis deum, id versetur in corde, quod profertur in voce* (ebd. c. 22 (9, 21 f)).

<sup>45</sup> *Ordinem etiam, quomodo psallere debeatis, ...* (ebd. c. 66 (22, 24 f)).

sollen. Auch in der Angabe über die Herkunft des *ordo* werden die Schwestern direkt angesprochen.

Wenn es möglich ist, während des Psalmvortrags zu reden oder zu arbeiten, wie c. 10 sagt, können nicht alle Schwestern, zumindest nicht gleichzeitig, psalliert haben. Ohne in die Diskussion um antiphonale und responsoriale Vortragsart eingreifen zu wollen<sup>46</sup>, ist davon auszugehen, daß Psalmen von einzelnen Schwestern oder einem kleinen Chor vorgetragen wurden, während der gesamte Konvent wohl die antiphonalen oder responsorialen Antwortverse sang. Daß bei diesem Einzel- oder Kleingruppenvortrag alle Schwestern reihum beteiligt sein konnten, ergibt sich aus der Bestimmung in c. 18, daß alle des Lesens mächtig sein sollten.<sup>47</sup>

Aurelian bestätigt in c. 18 seiner RV genau diese Vermutung des abwechselnden Psalmvortrags aller Schwestern mit Ausnahme der Äbtissin, der Alten und Kranken sowie der kleinen Kinder.<sup>48</sup> Mit letzteren sind vermutlich die Mädchen gemeint, die nach CaesRV 7 mit sechs oder sieben Jahren aufgenommen werden dürfen, die sogenannten *puellae oblatae*.<sup>49</sup> Weiter hat Aurelian in c. 25 die Bestimmungen von CaesRV 10 übernommen und auch CaesRV 18 als c. 26 in seiner Regel angefügt.<sup>50</sup> Ebenfalls wie CaesRV 66 spricht Aurelian in der Überschrift zu seinem *ordo* die Schwestern direkt zu diejenigen an, die die Psalmen vortragen.<sup>51</sup> Schließlich erwähnt er in der ersten Zeile des *ordo*, wie die zwölf Psalmen der Osterterz gesungen werden sollen: Vier Schwestern tragen je zwei Psalmen sowie den dazugehörigen dritten Psalm, der ein *Alleluaticus* ist, vor.<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Vgl. dazu die Kontroverse zwischen Heiming als Herausgeber von *Baumstark*, *Nocturna* (Anm. 20) 5, 113f, *Gindele*, *Überlieferung* (Anm. 21) 175–186, sowie *Heiming*, *Offizium* (Anm. 21) 115f Anm. 31, 118 Anm. 34.

<sup>47</sup> *Omnes litteras discant* (CaesRV 18 (FlorPatr 34, 8, 25 *Morin*)). Vgl. dazu *Hilpisch*, *Psalmenvortrag* (Anm. 42) 105.

<sup>48</sup> *In omni ministerio sive ordine psallendi, aut legendi, vel operandi, vicibus sibi succedant: absque abbatissa, vel praeter satis senis et parvulas infantes, aut certe ita infirmas ...* (AurRV 18 (PL 68, 402A–B)). CaesRV 14 (FlorPatr 34, 8, 5–7 *Morin*) gibt eine ähnliche Anweisung, erwähnt jedoch liturgische Dienste nicht.

<sup>49</sup> ... *aut nulla umquam in monasterio infantula parvula, nisi ab anni sex aut septem ... suscipiatur* (CaesRV 7 (FlorPatr 34, 7, 10–12 *Morin*)). *Mayke de Jong*, *Kind en Klooster in de vroege middeleeuwen*. Aspecten van de schenking van kinderen aan kloosters in het frankische Rijk (500–900), (Amsterdamsche Historische Reeks 8), Amsterdam 1986, schreibt nichts zur Beteiligung oder Nichtbeteiligung von *puellae oblatae* am Psalmvortrag.

<sup>50</sup> *Dum psalliter studeant sanctae animae vestrae non vagari animo, verum etiam nec operari aut loqui praesumant ... ; Litteras omnes discant* (AurRV 25.26 (PL 68, 402 CD)).

<sup>51</sup> *Ordinem etiam quomodo psallere debeatis ... ;* (AurRV ordo (PL 68, 403 f)).

<sup>52</sup> *Primo die Paschae ad tertiam, Kyrie eleison, psalmi duodecim: id est quatuor sorores binos psalmos et alleluaticum tertium dicant;* (ebd. (403 C–D)). Aurelian erläutert hier eine Bestimmung von CaesRV 66 (FlorPatr 34, 22, 26 f *Morin*). Der *Alleluaticus* war ein von einem

Donatus kennt in c. 15, 2 ausgewählte Schwestern, denen die Äbtissin Psalmen und Antiphonen zu singen aufgetragen hat. Wie diese Bestimmung, so übernimmt er auch c. 15, 3 von Benedikt: Diesen Dienst des Psalmsingens darf nur die ausführen, die es auch zur Erbauung der Zuhörer tun kann.<sup>53</sup> Auch c. 17 über die Ordnung des Psalmsingens im Oratorium hat Donatus überwiegend von Benedikt übernommen. Die Verse 8 und 9 jedoch, die wiederum eindeutig auf den Vortrag der Psalmen durch die Schwestern hinweisen<sup>54</sup>, schreibt er bei Caesarius fast wörtlich ab. Erneut von Benedikt stammt ein weiterer Beleg bei Donatus zum Vortrag der Psalmen durch die Schwestern. In c. 66,4 bezieht er sich auf die Rangordnung innerhalb der Gemeinschaft beim Empfang des Friedensgrußes und der Kommunion, beim Psalmvortrag und in bezug auf den Platz im Chor.<sup>55</sup> Schließlich erwähnt Donatus noch eine Strafbestimmung von Benedikt: Die Schwester, die vom gemeinsamen Tisch ausgeschlossen ist, darf im Oratorium weder einen Psalm noch eine Antiphon noch eine Lesung vortragen.<sup>56</sup>

In WaldRV hat nach c. 8 die Schwester, die zu spät zur Hore erschienen ist, nach Abschluß der Hore zwölf Psalmen über das Horenpensum hinaus zu leisten.<sup>57</sup> Nach c. 19 darf eine »exkommunizierte« Schwester von ihrem angestammten Platz aus keine Psalmen singen<sup>58</sup>, so daß hier angenommen werden darf, daß üblicherweise die Schwestern von ihrem Platz aus die Psalmen vortragen. Die Anordnung von c. 22, im Offizium feste Plätze einzuneh-

---

einzelnen vorgetragener Psalm, der durch das nach jedem Vers eingeschobene *Alleluja* responsorisch wurde (vgl. *Heiming*, Offizium (Anm. 21) 115). *Gindele*, Überlieferung (Anm. 21) 180, bezeichnet diesen letzten von drei zusammenhängenden Psalmen als einen »Alleluja-Psalms des Psalters« (=Ps 146(145)–150).

<sup>53</sup> *Psalmis vel antiphonas post abbatissam ordine suo, quibus iussum fuerit, inponant. Cantare autem et legere non praesumat, nisi quae potest ipsum officium implere, ut aedificantur audientes* (DonRV 15,2–3 (Ben 25 (1978) 260 *Vogüé*)). Daß Donatus hier ausdrücklich die Schwestern als Vortragende versteht, wird auch daran ersichtlich, daß er *qui potest* aus der RB in *quae potest* verändert (die dazugehörigen Parallelstellen: ebd).

<sup>54</sup> *Dum in oratorio psallitur, fabulare omnino non liceat. Cum vero psalmis et hymnis vacatis Deo, id versetur in corde, quod profertur in voce* (ebd. c. 17,8–9 (261 f); vgl. CaesRV 10.22 (FlorPatr 34,7.9 *Morin*)).

<sup>55</sup> *Ergo secundum ordines, quos constituerit vel habuerint ipsae sorores, sic accedant ad pacem, ad communionem, ad psalmum inponendum, in choro standum* (DonRV 66,4 (Ben 25 (1978) 301 *Vogüé*); vgl. ebd. auch RB 63,4.)

<sup>56</sup> *Privatae autem a mensae consortio ista erit ratio, ut in oratorio psalmum aut antiphonam non inponat neque lectionem recitet usque ad satisfactionem* (DonRV 69,4 (Ben 25/1978) 304 *Vogüé*).

<sup>57</sup> ... *illa in ecclesia pro ipsa tarditate posita duodecim psalmos super cursus seriem cantet* (WaldRV 8 (PL 88, 1061 A)).

<sup>58</sup> *Ut in loco quo ante fuit, nec psalmum cantet ...* (ebd. c. 19 (1067 D)).

men, die von der Äbtissin angewiesen sind, ist bereits von Donatus her vertraut; zumindest sinngemäß könnte auch Waldebert sich hier an RB 63,4 oder an Donatus angelehnt haben, da er ebenfalls die festgelegte Rangordnung für den Psalmengesang und für den Gang zur Kommunion nennt.<sup>59</sup>

Auch in RVfrag gibt es einen Nachweis für psalmenvortragende Schwestern im Zusammenhang mit einer Strafbestimmung: Psalmen werden als Bußleistung für nächtliche »Visionen« von den Schwestern gesungen.<sup>60</sup> Anklänge an die RB ergeben sich im zweiten Teil des Fragments<sup>61</sup>, auch hier ist vom Vortrag der Schwestern selbst auszugehen.

Es bleibt festzustellen, daß der Vortrag der Psalmen, ob abwechselnd oder durch alle gemeinsam und gleichzeitig — letzteres zum Beispiel im *Directaneus* — immer eine Aufgabe der Schwestern selbst war. Als traditionell kann dies schon deswegen nicht betrachtet werden, weil in den verschiedensten Schriften der Väter, zum Beispiel in der *Didascalia*<sup>62</sup> und bei Tertullian<sup>63</sup>, der Gesang von Frauen im Gottesdienst mit großem Mißtrauen betrachtet wurde. Denn in der Antike genossen die weiblichen Musikanten außerhalb von Gottesdiensten einen schlechten Ruf.<sup>64</sup> Jedoch wurde im Gegensatz dazu den christlichen Jungfrauen das Singen der Psalmen geradezu empfohlen.<sup>65</sup> In Konsequenz dieser Empfehlung enthalten die hier untersuchten Regeln mit einer gewissen Selbstverständlichkeit den Psalmvortrag der Nonnen.<sup>66</sup>

---

<sup>59</sup> *In cursu vero positae, prout ab abbatissa fuerint ordinatae, vel ad psalmum canendum, vel lectiones recitandas, vel etiam ad communicandum euntes, suum ordinem custodiant* (ebd. c.22 (1069B); vgl. RB 63,4 *Adalbert de Vogüé*, *La règle de Saint Benoît I.II*, (SChr 181–182), Paris 1972, I 104, II 644).

<sup>60</sup> *Penitentes sorores et indigentes penitencia psalorum, hoc est cui necesse est, ut psalmos pro visione nocturna decantet, ...* (RVfrag (ZKG 16 (1896) 465,6–7 *Seebass*)). Nach *Vogüé*, *Dizionario* (Anm.33) 1567, sind diese Verse der *Regula Coenobialis* Columbans [= *ColRCoen*] entnommen; vgl. die von ihm aufgestellte Tabelle. — Diese *visiones nocturnae* sind als »teuflische« oder »unkeusche« Träume oder Wahnbilder aufzufassen.

<sup>61</sup> ... *sicut alibi per psalmistam dicitur: psallite sapienter* (Ps 2,11). *Sapienter et enim quisque psallit qui voci laudanti noxiis operibus non contradicit ...* (RVfrag (ZKG 16 (1896) 468,4–6 *Seebass*)). Vgl. dazu bei *Vogüé*, *Dizionario* (Anm.33) 1568, die Vergleichstabelle zur RB.

<sup>62</sup> Vgl. dazu *Johannes Quasten*, *The Liturgical Singing of Women in Christian Antiquity*, in: *CHR* 27 (1941) 149–165, hier 157.

<sup>63</sup> Vgl. ebd. 158, bes. Anm.36.

<sup>64</sup> Vgl. ebd. 159.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 161.

<sup>66</sup> Die Frage des regelmäßigen Gebets nach den Psalmen — Stillgebet mit Kniebeuge und *collecta* — wird in II.3 unter dem Begriff *oratio* angeschnitten.

## 2. lectio

Der Begriff *lectio*<sup>67</sup> umfaßt sowohl die Lesungen innerhalb der Stundenliturgie als auch die Lesungen bei Tisch, bei der Arbeit und schließlich die Privatlesung der Schwestern. Ein gesondert zu behandelndes Thema bietet sich in den Lesungen der *missae*; sie werden in Abschnitt II.3 behandelt.

Caesarius nennt *lectiones* in unterschiedlichen Zusammenhängen. In den Vigilien erlaubt er leichte Arbeiten, die den Geist nicht davon abhalten, den Lesungen zuzuhören.<sup>68</sup> Auch bei Tisch sollen die Schwestern ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Lesung richten.<sup>69</sup> Wer diese Lesungen vorträgt, wird in beiden Anordnungen nicht gesagt. In CaesRV 19 bestimmt Caesarius zwei Stunden »freie« Zeit zum Lesen, vom frühen Morgen bis zur zweiten Stunde.<sup>70</sup> Da unmittelbar vor dieser Bestimmung die Anweisung gegeben ist, daß alle des Lesens mächtig sein sollen<sup>71</sup>, und da im anschließenden c.20 eine der Schwestern ausdrücklich beauftragt wird, von der zweiten Stunde bis zur Terz den übrigen, arbeitenden Schwestern vorzulesen<sup>72</sup>, ist davon auszugehen, daß die beiden morgendlichen Lesestunden stille Lesezeit für jede einzelne Schwester sind.

Besondere Fragen bringt nun die Erwähnung von ein oder zwei Lektoren in c.36 mit sich, die sich durch Alter und Lebenswandel empfohlen haben.<sup>73</sup> Denn diese Lektoren werden in einer Reihe mit dem Bischof, dem

---

<sup>67</sup> Zum liturgischen Ort der *lectio* vgl. *Heiming*, Offizium (Anm.21) 119, und *Gindele*, Überlieferung (Anm.21) 195. Zu den Lesungstexten und der Textauswahl vgl. *Salmon*, L'Office (Anm.25) 135–160, und *Ders.*, Stundengebet (Anm.25) 365–368, wobei einige Aussagen inzwischen überholt sind. So werden z. B. »Lesungen der Martyrergeschichten und der Heiligenlegenden während des Stundengebets« nicht »erstmalig durch das Lektionar von Luxeuil bezeugt«, sondern bereits in CaesRV 69 (FlorPatr 34, 25, 2 f *Morin*): *Quando festiuitates martyrum celebrantur, prima missa de euangeliis legatur, reliquae de passionibus martyrum*. Allerdings bringt das Lektionar von Luxeuil erstmalig eine Auswahl der gelesenen Texte. Zur *lectio divina* in den Regeln vgl. auch *Mundo*, Reglas (Anm.23), der aber eher eine gegliederte Nacherzählung der Regeln zum Stichwort *lectura/lectio divina* bringt.

<sup>68</sup> *In vigiliis, ut nemo per otium somno gravetur, ea opera fiat, quae mentem non retrahat a lectionibus auditu* (CaesRV 15 (FlorPatr 34, 8, 8 f *Morin*)).

<sup>69</sup> *Sedentes ad mensam taceant, et animum lectioni intendant* (ebd. c.18 (8,20)).

<sup>70</sup> *Omni tempore duabus horis, hoc est, a mane usque ad horam secundam lectioni vacent* (ebd. c.19 (8,26 f)).

<sup>71</sup> *Omnes litteras discant* (ebd. c.18 (8,25)). Dies bedeutet auch, daß die Schwestern im Kloster nicht nur »Handarbeiten« lernten, sondern, sogar vordringlich, Lesen, vielleicht auch Schreiben.

<sup>72</sup> *Reliquis vero in unum operantibus, una de sororibus usque ad tertiam legat* (ebd. c.20 (9,2 f)).

<sup>73</sup> ... *et uno vel duobus lectoribus, quos et aetas et vita commendat, ...* (ebd. c.36 (14,8 f)).

Provisor und Presbyter, dem Diakon und dem Subdiakon aufgezählt. Entgegen dem grundsätzlichen Verbot, Männer in die Klausur (*secreta parte*) und in das Oratorium des Klosters einzulassen, haben sie die Sondergenehmigung, diese zu betreten. Als Begründung dafür wird angeführt *qui aliquotiens missas facere debeant*.<sup>74</sup> Schmitz bemerkt, daß hier eine wöchentliche Messe zu vermuten sei<sup>75</sup>, vergleichbar der benediktinischen sonntäglichen Eucharistiefeyer in einer Pfarrkirche in der Nähe des Klosters. Diese sonntägliche Feier wurde ergänzt durch den täglichen Kommunionempfang von konsekrierten Hostien aus der Gemeindemesse.<sup>76</sup> Auch Jungmann faßt den Terminus *missas facere* als Synonym für die Eucharistiefeyer auf.<sup>77</sup> Ob diese Lektoren jedoch nur den Lektorendienst in der Eucharistiefeyer oder auch andere Dienste im Zusammenhang der *missa* zu übernehmen hatten, soll später ausführlich geklärt werden. Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, daß Lektoren für das Nonnenkloster in der *regula* erwähnt werden, so daß möglicherweise nicht alle Lesungen von den Schwestern selbst ausgeführt wurden. Im *ordo* für St. Jean in Arles gibt es ein weiteres Indiz dafür: Im Zusammenhang mit den nächtlichen Vigilien nennt c. 69 eine Bestimmung für den Fall, daß die Schwestern zu diesen zu spät aufstehen. Damit die kanonische Zahl der *missae* erfüllt wird, kann die Äbtissin den Umfang der Lesungen durch ein Zeichen verkürzen.<sup>78</sup> Hier nun heißt es *quando signum fecerit, qui legit, sine mora consurgat*. In einer für Schwestern gültigen Regel erwartete man ein *quae* statt des *qui* an dieser Stelle. Um einen Abschreibfehler aus der *Regula Monachorum* des Caesarius [= **CaesRM**] kann es sich nicht handeln, da eine vergleichbare Passage in der Mönchsregel nicht verzeichnet ist.<sup>79</sup> Möglich wäre ein derartiger Fehler bei der Übertragung aus

---

<sup>74</sup> *Ante omnia propter custodiendam famam vestram nullus virorum in secreta parte in monasterio et in oratoriis introeat, exceptis episcopis, provitore et presbytero, diacono, subdiacono, et uno vel duobus lectoribus, quos et aetas et vita commendat, qui aliquotiens missas facere debeant* (ebd. c. 36 (14, 6–10)).

<sup>75</sup> Vgl. Philibert Schmitz, *Histoire de l'ordre de Saint Benoît 7. Les moniales*, Maredsous 1956, 280.

<sup>76</sup> Vgl. Adalbert de Vogüé, *La règle de Saint Benoît 7*, Paris 1977, 241 f.

<sup>77</sup> Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes »missa«*, in: *Ders.*, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck 1941, 34–52, hier 41; zuerst veröffentlicht, in: *ZKTh* 64 (1940) 26–37.

<sup>78</sup> *Si vero evenerit, ut tardius ad vigiliis consurgant, singulas paginas, aut quantum abbatisae visum fuerit, legant: in cuius potestate erit, ut, quando signum fecerit, qui legit, sine mora consurgat, ut canonicus missarum numerus possit impleri* (CaesRV 69 (FlorPatr 34, 25, 9–12 Morin)).

<sup>79</sup> Vgl. dazu McCarthy, *Rule* (Anm. 14) 152 f. *Seilhac*, *Utilisation* (Anm. 15) 58, beendet die Synopse der CaesRV und der *Regula Augustini ad Servos Dei* mit CaesRV 47, d. h. *Recapitulatio* und *Ordo* sind nicht mehr berücksichtigt. *Vogüé*, *Règle de Césaire* (Anm. 15) nimmt sogar einen Vorrang der *Regula ad Virgines* vor der *Regula Monachorum* an.

einem heute nicht mehr rekonstruierbaren *ordo* von Lerins, auf den sich Caesarius ausdrücklich bezieht.<sup>80</sup> Genauso zu erwägen ist aber auch, ob in den nächtlichen *missae* die Lesungen vielleicht von Lektoren vorgetragen wurden, auf die dann das *qui* zutreffen würde. Im Zusammenhang mit den *orationes* in den *missae* soll auch diese Frage im folgenden noch einmal aufgegriffen werden.

In c. 70 schließlich werden die Anweisungen, die Caesarius zum Bereich *lectio* gibt, eindeutig. Bei einer verstorbenen Schwester sollen einige Mitschwestern bis Mitternacht wachen und aus dem Apostel (also aus den Paulusbriefen) lesen. Nach Mitternacht lesen dann andere Schwestern aus dem Evangelium und wiederum aus den Paulusbriefen.<sup>81</sup> Ergänzend zu den Regelausführungen sind hier noch zwei Kommentare des Caesarius aus dem Brief *Vereor* an seine Schwester, die Äbtissin Caesaria, und an ihre Gemeinschaft heranzuziehen: zum einen der eher geistliche Hinweis, daß jedes gelesene Wort die Sünde fernhält und eine lesende Schwester »aus den göttlichen Schriften das Wasser des Heils schöpft«<sup>82</sup>, zum anderen eine Ergänzung zu c. 19 und c. 20 der Regel: Caesarius betont nochmals die notwendige freie Zeit für die Lesungen bis zur dritten Stunde<sup>83</sup>, so daß insgesamt bei Caesarius davon auszugehen ist, daß die Schwestern selbst die Lesungen halten.

Die Regel Aurelians für die Jungfrauen lehnt sich auch in bezug auf die *lectiones* weitgehend an Caesarius an und bringt darüber hinaus noch zusätzliche Klärungen. Nach c. 18 hat es einen Lesungsdienst gegeben, in dem sich die Schwestern in fester Reihenfolge abwechselten.<sup>84</sup> C. 26 wiederholt wörtlich den letzten Satz aus CaesRV 18.<sup>85</sup> In c. 38 gibt Aurelian die Bestimmungen der Caesariusregel von c. 70 wieder, lediglich ergänzt um die Ortsangabe des Gebetes *in oratorio* und gekürzt um die unterschiedlichen Regelungen für ältere und jüngere verstorbene Schwestern.<sup>86</sup>

---

<sup>80</sup> *Ordinem etiam, quo modo psallere debeatis, ex maxima parte secundum regulam monasterii Lyrinensis in hoc libello iudicavimus inserendum* (CaesRV 66 (FlorPatr 34, 22, 24–26 Morin)).

<sup>81</sup> *Quando aliqua defuncta fuerit, paucae sorores illam vigilant usque ad mediam noctem, et legatur apostolus; post mediam vero noctem illae . . . reliquae vigilantes unam missam, faciant de evangeliiis, reliquas de apostolo* (ebd. c. 70 (25, 16–20)).

<sup>82</sup> *Caesarius, Vereor* 3 (FlorPatr 34, 39, 24–26 Morin): *lectionem aut ipsa frequentius legat, aut legentis verba tota pectoris aviditate suscipiat; de divinis scripturarum fontibus iugiter aquam salutis hauriat.*

<sup>83</sup> Ebd. 7 (43, 3 f): *. . . praecipue tamen usque ad horam tertiam lectioni vacare consuescite.*

<sup>84</sup> *In omni ministerio sive ordine psallendi aut legendi, vel operandi, vicibus sibi succedant* (AurRV 18 (PL 68, 402 AB)); vgl. Anm. 45.

<sup>85</sup> *Litteras omnes discant* (ebd. c. 26 (402 CD)); vgl. Anm. 47.

<sup>86</sup> *Quando alia defuncta fuerit, usque mediam noctem eam paucae sorores in oratorio pervigilent, et missae de Apostolo fiant; post mediam noctem quae vigilaverunt quiescant; et iterum aliae vigilant, . . .*; (ebd. c. 38 (404 A)).

In seinem *ordo* schließlich präzisiert Aurelian die Anordnung des Caesarius von c. 69 bezüglich der Ordnung der *missae* bei zu spätem Aufstehen. Das irritierende *qui*<sup>87</sup> hat Aurelian in ein *quae* verbessert<sup>88</sup>, so ist zumindest für die Aurelianregel davon auszugehen, daß die Schwestern in den nächtlichen *missae* selbst die Lesungen vorgetragen haben. Bestätigt wird diese Annahme durch die Erläuterung des Aurelian, wie die *missae* zu gestalten seien. Für jede Schwester sind drei bis vier Seiten eines Buches zur Lesung vorgesehen, dieser Lektorinnendienst erfolgt im Wechsel.<sup>89</sup>

Aus der Regel des Donatus ist an erster Stelle c. 15 heranzuziehen.<sup>90</sup> Ebenso wie die Psalmen sollen auch die Lesungen nur von denen vorgetragen werden, die diese Aufgabe zur »Erbauung der Zuhörer« erfüllen.<sup>91</sup> In c. 20, 1 hat Donatus die Dauer der Lesung gegenüber seinem Vorbild Caesarius gekürzt. Nur die Zeit von der zweiten bis zur dritten Stunde soll frei sein für die privaten *lectiones* der Schwestern.<sup>92</sup> Dagegen erweitert er die von Caesarius vorgesehene eine Stunde der gemeinsamen Arbeit mit *lectio* in c. 20,7 auf die gesamte übrige Arbeitszeit. Während eine der Seniorinnen liest, sollen die übrigen Schwestern über das Wort Gottes nachsinnen.<sup>93</sup> Hier ist also in beiden Kapiteln eindeutig von der Lesung durch die Schwestern die Rede. Wiederum in Übernahme von CaesRV erwähnt Donatus in c. 55 die oben schon genannten Lektoren, die die Klausur des Klosters betreten dürfen.<sup>94</sup> Zu einer etwaigen Lösung der in diesem Zusammenhang aufgeworfenen Frage nach der Funktion der Lektoren gibt es bei Donatus keine Ansätze, da er über den Text des Caesarius hinaus keine eigenen Ergänzungen vornimmt.<sup>95</sup>

Waldebert spricht von der Lesung überwiegend in nicht-liturgischen Zusammenhängen. In c. 9 erwähnt er die Lesung aus der Regel vor Tisch zur Nahrung des Geistes<sup>96</sup>, in c. 12 die private Lesung der Schwestern nach der

---

<sup>87</sup> S. o. und vgl. Anm. 78.

<sup>88</sup> *Quando signum fecerit abbatissa, quae legit sine mora consurgat, ...* (AurRVordo (404D)).

<sup>89</sup> *Una soror legat paginas [tres], aut quatuor, quomodo mensura fuerit libri, ... iterum legat tantum, ... tertio legat idem tantum, ... Iterum legat alia soror, ...;* (ebd. (405 AB)).

<sup>90</sup> Vgl. Anm. 53.

<sup>91</sup> An dieser Stelle auch der Hinweis auf DonRV 69, 4: Die vom gemeinsamen Tisch ausgeschlossenen Schwestern dürfen keine Lesung vortragen; vgl. Anm. 56.

<sup>92</sup> *A secunda hora usque ad tertiam, si aliqua necessitas ut operentur non fuerit, vacent lectioni* (DonRV 20, 1 (Ben 25 (1978) 264 Vogüé), dort auch der Vergleichstext CaesRV 19).

<sup>93</sup> *Reliquis vero in unum operantibus, una de senioribus legat; de reliquo meditatio verbi Dei de corde non cesset* (ebd. mit dem Vergleichstext von CaesRV 20).

<sup>94</sup> Vgl. Anm. 73 und Anm. 74.

<sup>95</sup> Vgl. Vogüé, Règle de Donat (Anm. 10) 291 f.

<sup>96</sup> *Ante mensam vero semper capitulum regulae unum aut amplius, si abbatissa placuerit, legatur, ut cum cibus carnem reficit, lectio animam sariat* (WaldRV 9 (PL 88, 1061 D)). Mögli-

Non.<sup>97</sup> Lediglich in c. 22 spricht Waldebert von den Lesungen in der Liturgie, bei denen jede Schwester, ebenso wie schon beim Psalmvortrag, den ihr zugewiesenen Platz einnehmen soll.<sup>98</sup> So ist für Waldebert nur aus dem letztgenannten Beleg zu erschließen, daß die Schwestern im Oratorium die Lesungen vortrugen.

In RVfrag gibt es keine Bestimmungen über *lectiones*.

Für den Bereich der *lectio* insgesamt ist festzustellen, daß alle vier Regeln die Lesung von Schwestern im liturgischen Dienst kennen, während das Regelfragment Bestimmungen dieser Art nicht überliefert. Das Problem der Lesungen in den *missae* und die Rolle der erwähnten Lektoren werden im folgenden zu klären sein.

### 3. *missa/oratio*

Dem Begriff der *missa* zugeordnet werden muß hier der Begriff *oratio*, weil sich die Frage nach der Durchführung der *orationes* innerhalb der *missae* stellt. Um die *oratio* in der *missa* nicht von den *orationes* in der Stundenliturgie allgemein zu trennen, seien auch sie in diesem Abschnitt thematisiert.

Die Bedeutung von *missa* in den Regeln ist einfach zu klären. Übereinstimmend gehen Jungmann<sup>99</sup>, Mohrmann<sup>100</sup>, Steidle<sup>101</sup>, Heimig<sup>102</sup> und Gindele<sup>103</sup> davon aus, daß unter *missae* in den *ordines* bei Caesarius und Aure-

---

cherweise greift Waldebert hier sinngemäß auf RB 38 und RB 66, 8 zurück, wörtlich übernimmt er jedoch aus diesen Kapiteln keinen Satz; vgl. *Vogüé*, Règle de Saint Benoît (Anm. 59) II 572–576. 660.

<sup>97</sup> ... *ab hora vero nona lectio usitur* ... (WaldRV 12 (PL 88, 1063 CD)). Für diesen Vers kann wohl von einer Übernahme aus der RB ausgegangen werden: RB 48, 11–13 hat die Bestimmung, daß nach der Non die Arbeit endet und nach Tisch dann freie Zeit für die Lesung ist; vgl. *Vogüé*, Règle de Saint Benoît (Anm. 59) II 600–602.

<sup>98</sup> Vgl. Anm. 53. Gegenüber der RB und Donatus hat Waldebert die *lectiones recitandas* selbständig eingefügt.

<sup>99</sup> »So konnte *missa* heißen die aus Lesung, Psalmengesang, Volksgebet und Priestergebet aufgebaute Gebetseinheit, deren mehrfache Wiederholung z. B. im alten Vigiliengottesdienst eine so große Rolle spielte. Diese Ausdrucksweise liegt tatsächlich vor in den südgallischen Mönchsregeln des beginnenden 6. Jahrhunderts« (Jungmann, Bedeutungsgeschichte (Anm. 77) 50).

<sup>100</sup> Vgl. dazu *Christine Mohrmann*, *Missa*, in: *VigChr* 12 (1958) 67–92, hier 84 f. 89.

<sup>101</sup> Vgl. *Basilius Steidle*, »Ante unam horam refectiois.« Versuch einer neuen Deutung von Kapitel 35, 12–14 der Regel St. Benedikts, in: *Ders. (Hg.)*, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, (StAns 42), Rom 1957, 73–104. Steidle legt dar, daß *missa* auch in der RB nicht »Messe« heißen muß, sondern die Bedeutung von »Schluß« und »Schlußsegnen« hat; vgl. ebd., bes. 98–104.

<sup>102</sup> Vgl. *Heimig*, *Offizium* (Anm. 21) 119 f.

<sup>103</sup> Vgl. *Gindele*, *Überlieferung* (Anm. 21) 186–188. Die begrifflichen Unterscheidungen, die Gindele in einem kleinen Aufsatz für das Wort *missa* in den Regeln trifft, sind jedoch eher

lian die nächtliche Gebetseinheit zu verstehen ist, die in den Regeln selbst beschrieben wird als Abfolge von Lesung, Gebet und Psalm<sup>104</sup>. Vordergründig betrachtet scheint Caesarius für das Kloster St. Jean nicht die differenzierte Abfolge innerhalb der *missa* zu kennen, die Aurelian beschreibt. Ein Vergleich beider *Regulae ad Monachos* erlaubt jedoch die Feststellung, daß sowohl bei Caesarius als auch bei Aurelian die Abfolge »Lesung — Gebet — Lesung — Gebet — Lesung — Psalmgesang« vorauszusetzen ist.<sup>105</sup> Donatus, Waldebert und das Columban-Fragment kennen diesen Ausdruck *missa* nicht.

Caesarius und Donatus haben daneben *missa* jeweils einmal in einem anderen Zusammenhang gebraucht: In CaesRV36 und DonRV55 ist die Rede von *missas facere*. Auch hier herrscht Übereinstimmung in der Forschung<sup>106</sup>, daß in diesen Fällen die Eucharistiefeyer umschrieben wird: *missas facere* heißt »Messe feiern«. Zusätzlich übernimmt Donatus in c. 67, 11 von RB 35, 14 den Ausdruck *missa* in der Meinung von »Schluß, Ende« (der Mahlzeit)<sup>107</sup>; dem Vers kommt an dieser Stelle jedoch keine weitere Bedeutung zu.

Die Kongruenz in der Forschung sowohl bezüglich der Verwendung des Wortes *missa* in den Regeln als auch bezüglich der Bedeutung von *missas facere* vereinfacht die Lösung des oben bereits angeschnittenen Problems der Lektorendienste.

Ein festzuhaltendes Ergebnis war bisher, daß die Schwestern im Oratorium selbst Lesungen vorgetragen haben. Für die nächtlichen *missae* ist dies bei

---

verwirrend als klärend; vgl. *Corbinian Gindele*, Die Entlassung (*missa*) in den Ordines der monastischen Offizien, in: BenM 32 (1956) 212–214. Der dort gebrauchte Begriff der *missa specialis* ist mißverständlich, zumal mit ihm im frühen Mittelalter bereits ein Meßformular bezeichnet war; vgl. dazu *Arnold Angenendt*, *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: FMSt 17 (1983) 153–221, hier 178 ff.

<sup>104</sup> CaesRV66 (FlorPatr 34, 23, 14–17, *Morin*): *Et post duodecimam sex missae futurae sunt, hoc est, lectiones decem et octo memoriter dicendae sunt; et post psalmi decem et octo, antiphonae tres. Post nocturnos vero missae tres ad librum fieri debent usque ad lucem; ebd. c. 69 (24, 12–14): Post nocturnos legantur orationes tres; psallantur antiphona, et responsus et alia antiphona. Post hoc usque ad lucem impleantur missae quatuor; ebd. (24, 30–25, 9): Omnibus vero diebus . . . ternae paginae relegantur. AurRVordo (PL 68, 404D): *Sexta feria vero post nocturnos duae missae fiant in aestate; in hieme tres. Nam dominica omni tempore in aestate et in hieme post nocturnos sex missae fiant.*; ebd. (405AB): *Ubi post celebratos secundos nocturnos, quia noctes crescunt, quotidie ad librum facite missas tres. Una soror legat paginas [tres], aut quatuor, quomodo mensura fuerit libri: . . . iterum legat tantum, fiat alia oratio: tertio legat idem tantum; et surgite, dicite antiphonam de psalmis in ordine, postea responsorium, deinde antiphonam. Iterum legat alia soror . . .**

<sup>105</sup> Vgl. CaesRM20 (ed. *Morin*, *Caesarii opera* 2 (Anm. 7) 153, 5–8); AurRMordo (PL 68, 391 D).

<sup>106</sup> Vgl. Anm. 75, Anm. 77 sowie *Mohrmann*, *Missa* (Anm. 100) 86–88.

<sup>107</sup> Vgl. *Steidle*, *Ante unam* (Anm. 101) 103 f.

Aurelian im *ordo* und bei Caesarius in c. 70 sogar ausdrücklich erwähnt. Wenn *missas facere* nun eindeutig die Eucharistiefeier bezeichnet, so ist damit auch definiert, daß die in CaesRV 36 und DonRV 55 erwähnten *lectores* im Zusammenhang mit dieser vielleicht wöchentlichen Eucharistiefeier das Kloster betreten durften und nicht mit den nächtlichen *missae* in Verbindung gebracht werden müssen.

Zu den *missae* jedoch gehörten, wie beschrieben, nicht nur die Lesungen, sondern auch Orationen und Psalmen. Daß die Psalmen von den Schwestern selbst vorgetragen wurden, ist bereits geklärt. Wie verhielt es sich jedoch mit den *orationes*?

Die Bedeutung der *orationes* hebt Caesarius in seinen *sermones* immer wieder hervor: Das Wort Gottes in Psalmgesang oder Lesung muß durch ein Gebet gleichsam im Herzen geborgen werden.<sup>108</sup> Auch das Konzil von Agde (506) unter Vorsitz des Caesarius betont in c. 30, daß *collectiones*, also »sammelnde Gebete«, nach den Antiphonen vom Bischof oder vom Presbyter zu sprechen sind und daß das Volk nach der letzten *collecta* mit dem Segen des Bischofs entlassen werden soll.<sup>109</sup> Dieser Horenschluß war dem Priester oder sogar dem Bischof vorbehalten<sup>110</sup>, ja jegliche Oration wurde durch ihren Bedeutungsgehalt zum »Kirchengebet«.

»Die Oration ist der Punkt des Offiziums, an dem die Kirche als solche in die Erscheinung tritt, an dem ihre von Christus her bevollmächtigten Organe an die Spitze der Beter treten, um ihr Beten vor Gott zu tragen.«<sup>111</sup> Die Möglichkeit, nach diesem Gebet eine ganze Gebetseinheit *missa* zu nennen, »war gegeben, wenn bei einer Feier das Beten der Gemeinde in einer Schlußoration vom kirchlichen Priestertum aufgegriffen und vor Gott gebracht wurde, besonders aber, wenn dabei die segnende und Weihende Kraft der Kirche tätig wurde.«<sup>112</sup> Für Jerusalem überliefert bereits Egeria, daß der Klerus sich zur Vigil nur einfindet, um die Orationen zu beten.<sup>113</sup>

---

<sup>108</sup> Caesarius, Sermo 76, 1 (Germain Morin (ed.), Sancti Caesarii Arelatensis Sermones I, (CChr.SL 103), Turnhout 1953, 316, 13–15): ... *ita, qui in agro cordis sui semina verba dei psallendo vel legendo sparserit, nisi postea orando in corde suo recondierit, ...*; vgl. dazu Berg, Werke (Anm. 18) 114 f. 302 f.

<sup>109</sup> ... *et post antiphonas collectiones per ordinem ab episcopis vel presbyteris dicantur, ... et plebem collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimitti* (Charles Munier (ed.), Concilia Galliae A. 314–A. 506, (CChr.SL 148), Turnhout 1963, 206, 257–263).

<sup>110</sup> Vgl. Jungmann, Bedeutungsgeschichte (Anm. 77) 46; ebenso Angelus Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie und zur Geschichte der Meßhäufigkeit, (LQF 58), Münster 1973, 21.

<sup>111</sup> Jungmann, Bedeutungsgeschichte (Anm. 77) 49.

<sup>112</sup> Ebd. 51.

<sup>113</sup> Vgl. Baumstark, Nocturna (Anm. 20) 81, und Salmon, Stundengebet (Anm. 25) 339.

Den Bestimmungen von Agde und der beschriebenen Tradition zufolge hätten auch in den Nonnenklöstern des Caesarius und des Aurelian Presbyter oder Diakone in den nächtlichen *missae* für die *orationes* anwesend sein müssen. Davon ist in den Regeln jedoch keine Rede. Möglicherweise bringt eine weitere orientalische Überlieferung hier den Schlüssel zur Lösung des Problems. Baumstark leitet die monastische Vigil aus dem »allnächtlichen Privatgebet des Einzelnen«<sup>114</sup> her. Und er bringt ein Beispiel für eine »noch auf der Grenze der Sphäre solcher privater Morgenandacht« stehende Hore: Es ist »auf christlicher Seite ein von den Witwen der Gemeinde, anscheinend unter Leitung einer vom Bischof geweihten Vorsitzenden zu verrichtendes Gebet der Morgenfrühe«.<sup>115</sup> Auch bei Cassian gibt es einen Vorbeter, der nach den Psalmen die Stillgebete in einer *oratio* zusammenfaßt, — und es ist nicht die Rede davon, daß dieser Vorbeter ein Priester sein muß.<sup>116</sup> Schließlich kann nach RB 60,4 der Abt einem anwesenden Priestermonch die Erlaubnis erteilen, den Schluß der Horen zu halten, der doch wohl eine *oratio* einschließt<sup>117</sup>, das heißt ursprünglich stehen dem Abt als Nichtpriester Segen und Gebet zu. Ohne direkte Schlüsse von diesen Beispielen auf die Praxis in den Frauenklöstern nach der Caesarius- und der Aurelianregel zuzulassen, zeigen die angeführten Fälle jedoch, daß es genügend mögliche Vorbilder für nicht von Priestern ausgeführte *orationes* im Sinne von »Kirchengebet« gibt. Daß dann auch die vom Bischof geweihte Äbtissin<sup>118</sup> dem Gebet der Klostersgemeinde vorstehen konnte, erscheint durchaus einleuchtend. Auch der von Cassian erwähnte Vorbeter macht es möglich, daß in einem Schwesternkonvent eine Vorbeterin diese Aufgabe übernahm. Immerhin war die erste Äbtissin von St. Jean in Arles, Caesarius' Schwester Caesaria, zur Ausbildung in einem Cassiankloster in Marseille<sup>119</sup>; die cassianensischen Traditionen waren ihr also durchaus vertraut. Nicht zuletzt erscheint auch bei Donatus, als Übernahme aus der Columbanregel, die Tradition des Gebetes am Ende der Psalmen, verbunden mit den Bestimmungen über die Kniebeugen in den Horen; auch an dieser Stelle ist keine Rede davon, daß für dieses Gebet Amtsträger von außerhalb des Klosters betraten.<sup>120</sup> Schließ-

<sup>114</sup> Baumstark, Nocturna (Anm. 20) 105.

<sup>115</sup> Ebd. 169.

<sup>116</sup> Vgl. ebd. 108.

<sup>117</sup> Vgl. Steidle, Ante unam (Anm. 101) 100 f.

<sup>118</sup> Zur Äbtissinnenweihe vgl. J. M. Besse, Art. »Abbesse«, in: DACL 1/1; J. de Puniet, Art. »Abbesse«, in: DSP 1 (1937) 57–61. Das »Lexikon des Mittelalters« als neuestes Nachschlagewerk verweist bei den Stichworten »Äbtissin/Äbtissinnenweihe« auf »Abt/Abtsweihe«; LexMA 1 (1980) 65.

<sup>119</sup> Vgl. Vita Caesarii 1,35 (ed. Morin, Caesarii opera 2 (Anm. 7) 310,5–7).

<sup>120</sup> Vgl. DonRV 34,5–10 (Ben 25 (1978) 274 f. Vogüé).

lich spricht die Stellung der Äbtissin innerhalb des Klosters selbst dafür, daß sie als Vorsitzende der gottesdienstlichen Versammlung auch deren Vorbeterin war: Sie gibt in den nächtlichen *missae* das Zeichen zur Beendigung<sup>121</sup> und, was entscheidender ist, Caesarius überträgt ihr die Sorge um das Seelenheil der Schwestern<sup>122</sup>.

Diese Traditionen und Vorbilder lassen die Annahme zu, daß von der Äbtissin in den nächtlichen *missae* die *orationes* nach den Lesungen gesprochen wurden, daß sie auch die *orationes* der Psalterkollekten gesprochen hat. Für das nächtliche Gebet benötigten die Schwestern also keine Kleriker, die Äbtissin konnte kraft ihrer Weihe durchaus die *collecta* als offizielles Gebet der Kirche sprechen.

### III. Andere liturgische Feiern

#### 1. Eucharistiefeier

Daß im Arler Nonnenkloster des Caesarius manchmal (*aliquotiens*) die Eucharistie gefeiert wurde, wird aus dem schon mehrfach erwähnten c. 36 der *Regula ad virgines* ersichtlich.<sup>123</sup> Der Bischof, der Provisor und Presbyter<sup>124</sup>, ein Diakon, ein Subdiakon und ein oder zwei Lektoren dürfen die Klausur zu diesem Anlaß betreten. Alle genannten Kleriker verschiedener Weihestufen erfüllten Dienste in der Eucharistiefeier für die Schwestern.<sup>125</sup> Im Zusammenhang mit der Eucharistie hat c. 12 der Regel des Caesarius eine Strafbestimmung: Zuspätkommende Schwestern (zum Gottesdienst oder zur Arbeit) werden nach mehrmaligem Tadel vom Kommunion-

---

<sup>121</sup> Vgl. CaesRV 69 (FlorPatr 34, 25, 9–12 *Morin*) und AurRVordo (PL 68, 404D) sowie DonRV 18, 4–5 (Ben 25 (1978) 262 *Vogüé*).

<sup>122</sup> *Et quia monasterii mater necesse habet pro animarum salute sollicitudinem gerere* (CaesRV 27 (FlorPatr 34, 11, 7f *Morin*)). Vgl. dazu auch die cc. 24–26, 34, 65 mit ihren Strafbestimmungen, die die Kompetenzen der Äbtissin betreffen. Auch Aurelian kennt weitreichende innerklosterliche Seelsorgs- und Strafkompetenzen der Äbtissin, vgl. AurRV 4. 10. 19. 28. 37 (PL 68, 401–403). Vgl. dazu auch *Arnold*, Caesarius (Anm. 2) 411: »... betont Caesarius, daß alle ›nächst Gott‹ der Äbtissin zu gehorchen haben«.

<sup>123</sup> Vgl. Anm. 74.

<sup>124</sup> Ob eine Identität von Provisor und Presbyter nach c. 36 besteht, die in dem *provisore et presbytero* ausgedrückt wäre, kann nicht eindeutig bestimmt werden. Vgl. zu den Diensten der Kleriker auch *Henry G. J. Beck*, *The Pastoral Care of the Souls in South-East France During the Sixth Century*, (AnGr 51), Rom 1950, 133 f.

<sup>125</sup> Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Freiburg <sup>5</sup>1962, hier I 264 f. 273–275.

empfang ausgeschlossen.<sup>126</sup> Einen Ausschluß von der Kommunion und vom gemeinsamen Tisch kennt auch Aurelian in c. 10 seiner Regel für zwei streitende Schwestern beziehungsweise solche, die sich gegenseitig nicht Vergabung gewähren wollen.<sup>127</sup> Eine direkte Erwähnung der Eucharistiefeyer in der Nonnenregel hat Aurelian möglicherweise im letzten Satz seines *ordo*: »Die Messe aber soll geschehen, wann es der heiligen Äbtissin gut erscheint«. <sup>128</sup> Der Satz kann mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Eucharistiefeyer bezogen werden. Für diese Interpretation spricht der Kontext bei Aurelian: Im Zusammenhang mit der Gottesdienstordnung an Sonn- und Festtagen wird betont, daß nach der Terz — einer in Gallien üblichen Zeit für die Meßfeier<sup>129</sup> — das *Vater unser* zu sprechen ist und während des Kommunionempfangs psalliert werden soll.<sup>130</sup> Die Bedeutung des Wortes *missa* als Entlassungssegen könnte vermuten lassen, daß es sich hier um den Entlassungsritus nach der Terz, gegeben durch die Äbtissin, handelt.<sup>131</sup> Jedoch betont Jungmann, daß der Gebrauch des Wortes *missa* im Plural als *missae* auf die Bezeichnung für eine Eucharistiefeyer hinweist<sup>132</sup>; überdies ist die Rede vom Kommunionempfang, so daß hier mit einer Eucharistiefeyer, zumindest aber mit einer Kommunionfeier zu rechnen ist.

Die sowohl bei Caesarius als auch bei Aurelian seltene Erwähnung der Messe fällt besonders im Gegensatz zu den ausführlichen Bestimmungen

---

<sup>126</sup> *Quae signo tacto tardius ad opus dei vel ad opera venerit, increpationi, ut dignum est, subiacebit. Quod si secundo aut tertio ammonita emendare noluerit, a communione vel a convivio separetur* (CaesRV 12 (FlorPatr 34, 7, 30–33 *Morin*)). Die Übersetzung von *communione* mit »Kommunionempfang« und nicht allgemein mit »Gemeinschaft« liegt nahe, weil das gleichfalls genannte Wort *convivio* hier den gemeinsamen Tisch, das Mahl bezeichnet. Die Strafe wäre damit ein Ausschluß von »beiden Mahlgemeinschaften« der Schwestern; vgl. dazu auch *Schmidt*, *Komposition* (Anm. 9) 30. Dagegen die Übersetzung von *McCarthy*, *Rule* (Anm. 14) 174: »community life«. Die Strafregeleungen in CaesRV 13 (8, 3): *communione orationis* und ebd. c. 34 (13, 5): *a communione removeatur*, die den Terminus *communione* verwenden, beziehen sich auf die »Gemeinschaft des Gebets« bzw. auf den »Ausschluß von der Gemeinschaft«, keinesfalls ist hier allein der Kommunionempfang angedeutet. Zu CaesRV 34 vgl. ebenfalls DonRV 52, 20 (Ben 25 (1978) 288 *Vogüé*).

<sup>127</sup> *Et si ambo despexerint, ambae pariter a communione vel a cibo suspendantur; donec invicem sibi reconcilientur* (AurRV 10 (PL 68, 401 CD)).

<sup>128</sup> *Missae vero quando sanctae abbatissae visum fuerit tunc fient* (ebd. *ordo* (406 BC)).

<sup>129</sup> Vgl. *Jungmann*, *Missarum* (Anm. 125) I 323 f; vgl. auch *Peter Browe*, *Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit*, in: *ThQ* 102 (1921) 22–54. 133–156, hier 42 f.

<sup>130</sup> *Omni dominica . . . Post tertiam vero, Pater noster dicite, et psallendo omnes communicent. Sic et in festivitatis facite* (AurRV *ordo* (PL 68, 406 BC)); vgl. dazu auch *Berg*, *Werke* (Anm. 18) 209, sowie *Browe*, *Kommunion* (Anm. 129) 52, und besonders *Vogüé*, *Règle de Saint Benoît* 7 (Anm. 79) 246 Anm. 172.

<sup>131</sup> Vgl. *Jungmann*, *Bedeutungsgeschichte* (Anm. 77) 38.

<sup>132</sup> Vgl. ebd. 40 f; *Ders.*, *Missarum* (Anm. 125) I 230 ff.

über die Stundenliturgie auf. Zum einen liegt das an der Tatsache, daß die Messe wohl nur an Sonn- und Feiertagen gefeiert wurde<sup>133</sup>, zum anderen unterlagen der Besuch der Eucharistiefeier — und davon zu unterscheiden ein häufiger oder seltener Kommunionempfang — im Bewußtsein der Gläubigen einer geringeren Wertschätzung, als man geneigt ist anzunehmen<sup>134</sup>. Caesarius ermahnt die Gläubigen zum regelmäßigen Besuch der Gottesdienste, darunter ausdrücklich auch der sonntäglichen Messe; gleichzeitig schärft das Konzil von Agde (506) nachdrücklich ein, daß sich nur katholisch nennen darf, wer mindestens Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommuniziert.<sup>135</sup>

Donatus, Waldebert und das columbanische Regelfragment erwähnen die Eucharistiefeier häufiger. Möglicherweise ist dies auf das gewachsene Bewußtsein für die Bedeutung der Eucharistie zurückzuführen<sup>136</sup> — immerhin ist die Entstehung dieser Regeln rund hundert Jahre später anzusetzen —, sicher steht dies jedoch auch im Zusammenhang mit einer regelinternen Erscheinung: Die Strafbestimmungen, und damit auch die »Exkommunikations«anordnungen, nehmen größeren Raum ein.

Donatus erwähnt in c. 55 die Sonderbestimmungen für den Einlaß von Klerikern zur Feier der Messe; hier ist den Ausführungen über die gleiche Bestimmung bei Caesarius nichts hinzuzufügen.<sup>137</sup> C. 66, 4 übernimmt Donatus von Benedikt; er legt den zugewiesenen Platz im Chor fest, den die Schwestern auch beim Friedensgruß und beim Kommunionempfang, also in der Messe, einhalten sollen.<sup>138</sup> Die Strafbestimmungen in den cc. 69–73, ebenfalls aus der RB übernommen<sup>139</sup>, erwähnen verschiedene Stufen der Ausschließung von den Diensten im Oratorium: in c. 69 vom Psalmenvortrag im Oratorium, in c. 70 vom Oratorium allgemein. Letzteres bedeutet auch — obwohl bei Donatus wie bei Benedikt nicht ausdrücklich betont — den Aus-

---

<sup>133</sup> Vgl. *Caesarius*, Sermo 73, 1 (CChr.SL 103, 306, 2f *Morin*); dazu *Jungmann*, *Morgenhore* (Anm. 19) 314 mit Anm. 33, sowie *Ders.*, *Missarum* (Anm. 125) I 320f, 324.

<sup>134</sup> Vgl. *Beck*, *Care* (Anm. 124) 149–154.

<sup>135</sup> *Caesarius*, *Sermones* 13, 3 und 73, 1 (CChr.SL 103, 66 und 306 *Morin*); Konzil von Agde c. 18 (CChr.SL 148, 202, 187–189 *Munier*): *Saeculares vero qui Natale Domini, Pascha et Pentecostem non communicaverint, catholici non credantur, nec inter catholicos habeantur*. Vgl. auch *Browe*, *Kommunion* (Anm. 129) 140, 145–148. Zur Entwicklung eigener Gottesdienstgemeinden in Klöstern vgl. auch *Arnold Angenendt*, *Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande*, in: *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell'alto medioevo: Espansione e Resistenza*, (SSAM 28/1), Spoleto 1982, 169–234, hier 202f.

<sup>136</sup> Vgl. *Angenendt*, *Liturgie* (Anm. 135) 201.

<sup>137</sup> Vgl. Anm. 74.

<sup>138</sup> Vgl. Anm. 55.

<sup>139</sup> Vgl. *Vogüé*, *Règle de Donat* (Anm. 10) 304–307, mit den RB-Parallelstellen.

schluß von der Eucharistiefeyer, die ebenso wie die Feier der Horen im Oratorium stattfand.<sup>140</sup>

Waldebert bestimmt in c. 6, daß die Schwestern mit schweren Sünden in der Kirche nicht bei den kommunizierenden Schwestern stehen dürfen; schwere Schuld bedeutet also Ausschluß von der Eucharistiefeyer. Ob mit den Worten *in poenitentia detinentur* die Übernahme der altkirchlichen Buße ausgedrückt sein kann<sup>141</sup>, wird noch zu klären sein. Über die Art und Weise der »Exkommunikation« handelt c. 18: Die Schwester muß den angestammten Platz in der Gebetsgemeinschaft verlassen, sie darf von ihm aus keinen *ordo* mitfeiern.<sup>142</sup> Allein schon der hier verwendete Begriff der *excommunicatio* schließt in die Feier der Gottesdienste die Feier der Eucharistie mit ein. Schließlich weist auch c. 22 noch einmal auf die Messe hin: Waldebert hat von Benedikt oder von Donatus die Bestimmung übernommen, daß beim Gang zur Kommunion die zugewiesene Reihenfolge einzuhalten ist.<sup>143</sup>

Im columbanischen Regelfragment gibt es noch weitere Aspekte zur Feier der Eucharistie beziehungsweise zu einzelnen Gewohnheiten innerhalb der Feier.<sup>144</sup> Am Anfang des betreffenden Textes steht die Erlaubnis, das Opfer (*oblatio*) des Sonntags bereits am Samstag vorzubereiten. Das Regelfragment selbst hat dazu keine näheren Erläuterungen, in Columbans *Regula coenobialis* [= *CoIRCoen*] jedoch, der dieser Text verwandt ist, sind diese Vorbereitungen näher als Waschungen und Ermahnungen gekennzeichnet. Wie sie

---

<sup>140</sup> Vgl. dazu *Reginhard Spilker*, Die Bußpraxis in der Regel des hl. Benedikt. Untersuchung über die altmonastische Bußpraxis und ihr Verhältnis zur altkirchlichen Bußdisziplin, in: *SMBO* 56 (1938) 281–339; ebd. 57 (1939) 12–38, hier 19f. 26.

<sup>141</sup> *Hae vero sorores, quae pro gravibus culpis in poenitentia detinentur, in Ecclesia cum caeteris qui communicant non stent; . . . ante fores ecclesiae, in qua communicantes cursum explent, . . .* (WaldRV 6 (PL 88, 1060 A)).

<sup>142</sup> Vgl. Anm. 58.

<sup>143</sup> Vgl. Anm. 59.

<sup>144</sup> Der in Frage kommende Text des Regelfragments sei hier im Zusammenhang wiedergegeben: *Licium est ut praeparetur oblacio dominice diei in die sabbati . . . In magnis autem solemnitatibus . . . ; deinde singuli omnes audientes ad sinaxim, id est ad cursum, imitantem [initiantem/invitantem] diei conventus dominice (properent). Quando sacrosancto communicare debent misteria, lavent manus ante oratorii introitum secundum ordinem earum, nisi prius laverint, ordine quo in ecclesia introeunt. Non flectantur genua sed curuatio fiat, atque priores in medio fiant oratorii, cetera dextere leuaque assistant. . . . Que ad altare inchoaverunt accedere sacrificium acceptura, ter se humiliet, et novice et indocte et quaecumque fuerint tales ad calicem non accedant. Et quando offertur sacrificium nulla legatur que cum inchoetur accipi sacrificium preter certas necessitates. In omni die dominico et solemnitate precipua que non fuerit in cetu sororum ad dominum fundentium preces, oret et ipsa in ministerio, quo ob necessitatem detenta est. Et quando offertur, non multum discurratur* (RVfrag (ZKG 16 (1896) 466, 24–467, 4 *Seebass*)). Vgl. auch *CoIRCoen* 9 (ed. G. S. M. Walker, *Sancti Columbani Opera*, (SLH 2), Dublin 1957, 156, 24–158, 9).

jedoch konkret aussahen, wird nicht beschrieben. Die unsichere Edition von RVfrag durch Seebass<sup>145</sup> erlaubt es nicht, alle Aussagen streng auszulegen; sicher ist jedoch, daß es eine Bedingung für den Kommunionempfang gibt: Die Schwestern haben sich vor Eintritt in das Oratorium die Hände zu waschen, und zwar in der Reihenfolge ihrer Chorordnung. Daß für die Schwestern das Händewaschen erwähnt wird, ist erstaunlich. Üblicherweise hatten sich Männer vor der Kommunion die Hände zu waschen; Frauen mußten zum Empfang der Kommunion ein Tuch benutzen, das sie über die Hände legten.<sup>146</sup> Daß also nur vom Waschen der Hände die Rede ist, hängt vermutlich mit der Übernahme der Bestimmung aus der ColRCoen zusammen. Möglicherweise galt aber auch für Nonnen die »Tuchvorschrift« nicht, da ihnen eine größere »kultische Reinheit« zugesprochen wurde als »weltlichen« Frauen.

Weil es sich bei der Messe um einen sonn- und festtäglichen Gottesdienst handelt, sollen die Schwestern nicht die Knie beugen, sondern sich verneigen. Das gilt sowohl für den allgemeinen Gottesdienst, dem jede von einem bestimmten Platz aus folgt (die Priorinnen in der Mitte des Oratoriums, die anderen rechts und links<sup>147</sup>), als auch für den Kommunionempfang: Dafür gehen die Schwestern zum Altar und verneigen sich — wohl auf dem Weg dorthin — dreimal. Die Schwestern empfangen Brot und Wein, die Novizinnen und die »Ungebildeten«, das heißt diejenigen, die nicht lesen können, nur Brot.<sup>148</sup>

Eine schwer deutbare Bestimmung erscheint anschließend: Während die Gaben geopfert werden, soll keine lesen. In ColRCoen steht hier statt *legatur* das Wort *cogatur*, das heißt niemand soll gezwungen werden, das Opfer zu empfangen. Ob hier ein Lese- oder Übertragungsfehler oder eine besondere Sitte im Nonnenkloster vorliegt, ist (vorläufig) nicht zu klären. Wieder eindeutig ist die letzte Bestimmung in diesem Abschnitt: Während der Darbrin-

---

<sup>145</sup> Walker faßt in seiner ColRCoen-Edition einige Zusammenhänge anders, so daß die nach Seebass unvollständigen und verderbten Sätze logische Ergebnisse bekommen, vgl. *Walker, Columbani opera* (Anm. 144) 156, 23–26 mit *Seebass, Fragment* (Anm. 32) 466, 25–33.

<sup>146</sup> Vgl. das Konzil von Auxerre (561/605) c. 36 (CChr.SL 148 A, 269 *de Clercq*): *Non licet mulieri nudam manum eucharistiam accipere*; vgl. auch ebd. c. 42 (270), sowie *Emil Göller, Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Caesarius' von Arles und Gregors von Tours*, in: AfKKR 109 (1929) 3–126, hier 56.

<sup>147</sup> Genau ein Halbsatz ist in RVfrag im Vergleich mit der ColRCoen ausgelassen: *praeter offerentem eidemque adherentem* (ColRCoen9 (SLH 2, 158, 1–2, *Walker*)). Wo also der Priester im Oratorium der Nonnen stehen soll, wird nicht gesagt. Möglicherweise ist er — wenn es sich um eine »Kommunionfeier« handeln sollte — gar nicht anwesend.

<sup>148</sup> Vgl. auch *Browe, Kommunion* (Anm. 129) 32.

gung der Gaben soll nicht viel »Bewegung«, Unruhe sein, das heißt, es sollen nicht zu viele Schwestern an der Darbringung der Gaben beteiligt sein.<sup>149</sup>

Insgesamt ist zur Frage der Eucharistiefeyer festzustellen, daß nach den vier Regeln und nach dem Regelfragment im Kloster selbst Eucharistie gefeiert wurde. Wer die Messe hielt, ist nicht direkt gesagt, nach Caesarius und Donatus ist aber davon auszugehen, daß für diese Aufgabe der Bischof oder ein Priester in das Kloster kamen, begleitet von Diakon, Subdiakon und Lektor.<sup>150</sup>

Es gilt, noch den fehlenden Halbsatz im Regelfragment gegenüber der ColRCoen zu bedenken. Jean Leclercq behandelt in einem Aufsatz die Frage des priesterlosen Gottesdienstes im Mittelalter und bezieht sich auf Handschriften aus Nonnenklöstern beziehungsweise für Nonnenklöster.<sup>151</sup> Er weist überzeugend nach, daß es im hohen Mittelalter »Kommunionfeiern« gegeben hat, in denen von den Nonnen beziehungsweise der Vorsteherin der Liturgie Gebete vor und nach der Kommunion gesprochen wurden und in denen die Schwestern die Eucharistie in beiderlei Gestalt empfangen haben. Jedoch gibt es keine Berechtigung, von diesen hochmittelalterlichen benediktinischen Liturgiehandschriften her auf ähnliche Vorformen in der irischschottisch beeinflussten gallischen Kirche des 7. Jahrhunderts zu schließen — allein die Auslassung eines Halbsatzes über den Standort des Priesters im Oratorium ist hier eine zu dürftige Argumentationsbasis; doch muß die Frage nach den priesterlosen Kommunionfeiern weiteren Forschungen überlassen werden. Inwiefern läßt sich dennoch — abgesehen von den Bestimmungen über die äußeren Gewohnheiten — eine Beteiligung der Schwestern an der Feier der Messe definieren? Nach Häußling<sup>152</sup> spricht für die Beteiligung der Mönchskonvente an der Eucharistie nach der Benediktsregel genau jener Regelfers, den auch Donatus und Waldebert übernommen haben: *sic accedant ad pacem, ad communionem, ad psalmum imponendum, in choro standum*<sup>153</sup>. Häußling stellt fest, daß mit *pax* und *communio* hier eine Euchari-

---

<sup>149</sup> Vgl. ebd. 34 und Anm. 144. Vgl. dazu auch *Stephan Hilpisch*, Der Opfergang in den Benediktinerklöstern des Mittelalters, in: SMBO 59 (1941) 86–95, hier 87.

<sup>150</sup> Zu den Aufgaben der niederen Kleriker bei der Liturgie vgl. *Jungmann*, Missarum (Anm. 125) I 274 f. *Browe*, Kommunion (Anm. 129) 51, vermerkt, daß bei der Kommunionsausteilung dem Priester das Brot und dem Diakon der Wein zugewiesen war. Er benennt außerdem eine Quelle, die den »Mißbrauch« der Kommunion austeilenden Frauen rügt.

<sup>151</sup> *Jean Leclercq*, Eucharistic Celebrations without Priests in the Middle Ages, in: *Worship* 55 (1981) 160–168.

<sup>152</sup> Vgl. *Häußling*, Mönchskonvent (Anm. 110) 23.

<sup>153</sup> RB 63,4 (SChr 182,644 *Vogüé*); vgl. DonRV 66,4 (Ben 25 (1978) 301 *Vogüé*) und WaldRV 22 (PL 88, 1069B).

stiefeier (oder auch nur ein Kommunionempfang) beschrieben werden. In der hier geschehenen Zuordnung von Horenoffizium und Messe werden auch die Funktionen in beiden Arten von Gottesdiensten nebeneinandergeordnet.

»Für das Horenoffizium geben nämlich die Ordnung des Chorplatzes und die Reihenfolge im Psalmvortrag ziemlich erschöpfend die von außen wahrnehmbare *participatio actiosa* des einzelnen im Rahmen der Mönchsgemeinschaft wieder

...

Diesen ... Ausdrücken entsprechen für die Eucharistie die Angaben *pax* und *communio*; in ihnen scheint sich die wahrnehmbare *participatio actiosa* des einzelnen in der Klostersgemeinde zu erschöpfen, wenn diese eucharistischen Gottesdienst feiert.«<sup>154</sup>

Übersetzt für die Frauenklöster, die nach der Regel des Donatus oder der Regel des Waldebert leben, heißt das: Die *participatio actiosa* der Schwestern an der Eucharistiefeier findet ihren Ausdruck im Friedenskuß und im Empfang der Kommunion beziehungsweise auch in der dazugehörigen Prozession zum Altar.<sup>155</sup>

## 2. *confessio*

Die Frage nach der Bedeutung der *confessio* im Nonnenkloster berührt die Bereiche von Buße und Entwicklung des Bußsakramentes, sowohl im Hinblick auf die öffentliche Kirchenbuße als auch auf die »Tarifbuße«. Sie ist dann eine Frage der Beteiligung von Klosterfrauen an ihrer klösterlichen Liturgie, wenn sie bezogen wird auf die Rolle der Äbtissin als Vorsteherin der liturgischen Versammlung, die in dieser Eigenschaft die *confessio* der Schwestern entgegennimmt, Strafen festsetzt und Verzeihung gewährt.

Caesarius verwendet den Begriff *confessio* in seiner Nonnenregel nur ein einziges Mal. Wenn eine Schwester ihrer Sünden wegen ein Bekenntnis abgelegt hat, verdient sie Nachsicht, und es soll für sie gebetet werden.<sup>156</sup> Außer

---

<sup>154</sup> Häußling, Mönchskonvent (Anm. 110) 23f.

<sup>155</sup> Gegen Nolte in Petra Heidebrecht/Cordula Nolte, Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im frühen Mittelalter, in: Ursula A. J. Becher/Jörn Rüsen (Hgg.), Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien zu Reflexionen und Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt 1988, 79–115, die konstatiert: »Nicht erwähnt wird eine aktive Teilnahme der Nonnen an der Eucharistiefeier ...« (ebd. 93).

<sup>156</sup> *Quaecumque autem ... in tantum progressa fuerit malum, ... si hoc ultro confessa fuerit, indulgentiam mereatur, et oretur pro ea* (CaesRV25 (FlorPatr 34, 10, 18–21 Morin)). *Seil-hac*, Utilisation (Anm. 15) 220, interpretiert die auf diese Stelle folgenden Verse als Ausdruck der Reserve des Caesarius gegenüber weiblichem Richterspruch bzw. Urteilsvermögen; diese Interpretation läßt sich jedoch im Zusammenhang mit der bedeutenden Stellung, die Caesarius der Äbtissin innerhalb der Regel gibt, nicht halten.

dieser Erwähnung von *confessio* gibt es einige Regelkapitel, in denen von Strafen die Rede ist, also von Reaktionen auf ein freiwilliges Bekenntnis oder auf ein offensichtliches Vergehen. CaesRV 12 handelt von der Strafe für verspätetes Erscheinen beim Gottesdienst; in c. 13 ist die Strafe des Ausschlusses vom gemeinsamen Gebet und vom gemeinsamen Tisch angezeigt. C. 24 nennt die geheime schweesterliche Mahnung bei zu »freiem« Verhalten; c. 26 kennt bei Streitigkeiten untereinander sogar die Zurechtweisung und Züchtigung vor dem ganzen Konvent; c. 33 listet die Strafen für Sünden auf, die im Verhalten der Schwestern zueinander entstehen. C. 34 schließlich verzeichnet den Begriff der »Exkommunikation«, und c. 65 legt das Strafmaß bei Verstößen gegen die Regel dar.<sup>157</sup> Zwei dieser Kapitel nennen die Äbtissin als die entscheidende Instanz in Sachen Strafe: C. 24 trifft die Entscheidung, daß bei einer Verweigerung der Schwester gegenüber der Ermahnung die *mater* zu verständigen sei<sup>158</sup>; in c. 34 ist die Äbtissin diejenige, die den Aufenthaltsort der Ausgeschlossenen bestimmt und ihr eine geistliche Schwester zur Betreuung zuweist<sup>159</sup>. Wenn die Äbtissin das Recht hatte, Strafen zuzumessen, ist davon auszugehen, daß sie auch die *confessio* der Schwestern entgegennimmt.

Aurelian verwendet den Begriff *confessio* in seiner RV nicht. In c. 10 erwähnt er jedoch die Strafe der Ausschließung von der Gemeinschaft und die notwendige, hier gegenseitige Verzeihung, für die er den Terminus *reconciliare* gebraucht.<sup>160</sup> AurRV 24 lehnt sich an CaesRV 12 an und nennt Strafen für das unpünktliche Kommen zum Gottesdienst; c. 28 enthält allgemeine Bestimmungen für eine Schwester, die getadelt wird und Strafen empfängt; c. 30

---

<sup>157</sup> *Quod si secundo aut tertio ammonita emendare noluerit, a communione vela a convivio separetur* (CaesRV 12 (FlorPatr 34, 7, 30–32 Morin)); ... *a communione orationis vel a mensa secundum qualitatem culpae sequestrabitur* (ebd. c. 13 (8, 1–4)); *Si quam vero liberius quam decet agere videritis, secretius corripite ut sororem* (ebd. c. 24 (10, 6–7)); *Disciplinam tamen ipsam in praesentia congregationis accipiant, ...* (ebd. c. 26 (11, 4–5)); s. auch: ebd. c. 33 (12, 29–13, 7); c. 34 (13, 8–20); c. 65 (22, 10–23). Gegen *Gindele*, Satisfaktionsordnung (Anm. 32) 222, bleibt festzuhalten, daß die Ausschließung in CaesRV 13 *a communione orationis vel a mensa* für das genommen wird, was tatsächlich dort steht: Ausschluß vom gemeinschaftlichen Gebet und von der gemeinsamen Mahlzeit — von Arbeitsplatz und Dormitorium ist in diesem Regelfers keine Rede.

<sup>158</sup> Unter dieser »Anklage« gleich die Institution eines Schuldkapitels zu vermuten, wie *Gindele*, Satisfaktionsordnung (Anm. 32) 223, es tut, ist wohl eine zu große Spekulation.

<sup>159</sup> ... *si audire neglexerit, matri in notitiam ponite* (CaesRV 24 (FlorPatr 34, 10, 7 Morin)); ... *in loco, quo abbattissa iusserit, cum una de spiritualibus sororibus resideat ...* (ebd. c. 34 (13, 9 f)).

<sup>160</sup> ... *si illa cui petet non dimiserit, disciplinam accipiat, ut ad charitatem se corrigat. Et si ambo despexerint, ambae pariter a communione vel a cibo suspendatur; donec invicem sibi reconcilientur* (AurRV 10 (PL 68, 401 CD)).

schließlich listet die Sünden Hochmut, Ungehorsam und Zorn auf, die überwunden werden müssen.<sup>161</sup> Für Aurelians Frauenkloster läßt sich also vermuten, daß die Äbtissin die Strafen zuweist und es eine *confessio* der Schwestern bei ihr gibt. Aufgrund der sonstigen Übereinstimmungen von Aurelian und Caesarius erhält diese Annahme eine hohe Wahrscheinlichkeit.

Wesentlich reichhaltiger ist das Material bei Donatus. Zum einen hat er Strafbestimmungen in den cc. 8.25–32.49<sup>162</sup>, dann nennt er in c. 19 die morgendliche *confessio* nach der *secunda* durch jede einzelne Schwester, die ihre »fleischlichen Gedanken und schändlichen nächtlichen Visionen« bekennt. Diese *confessio* endet mit dem gemeinsamen Gebet von Ps 33 (32),<sup>22</sup><sup>163</sup>. DonRV 23 bestimmt die übrigen Zeiten der täglichen *confessio*; besonders vor Tisch und vor der Bettruhe soll der geistlichen Mutter nichts verborgen werden, ja eigentlich ist jeder Moment des Tages zur *confessio* geeignet.<sup>164</sup> Grundsätzlich aber gilt nach cc. 19 und 23 für die meisten Tage des Jahres<sup>165</sup> die dreimalige *confessio*, die Donatus von Columban übernommen hat.

Daß es im Kloster des Donatus so etwas wie einen »Stand der Büsserinnen« gab, wird aus c. 34 ersichtlich. Dort werden die büßenden Schwestern genannt und diejenigen, die einer Buße von Psalmen bedürfen: Sie müssen die Knie auch in der Nacht zum Sonntag und in der Osterzeit beugen<sup>166</sup>, Zeiten, die üblicherweise frei vom Niederknien waren<sup>167</sup>. Donatus greift im Zusammenhang mit der *confessio* Benedikts Aussage über die fünfte Stufe der Demut auf: Das Bekenntnis böser Gedanken und böser Taten hat vor der Vorsteherin zu geschehen.<sup>168</sup> Donatus übernimmt ebenfalls die in der RB ver-

---

<sup>161</sup> ... *districtioni subiaceat* (ebd. c. 24 (402C)); ... *disciplinam accipiat* ... (ebd. c. 28 (402D)); ... *donec corrigantur* (ebd. c. 30 (402D)).

<sup>162</sup> Ben 25 (1978) 252 f. 268–273. 285 Vogüé.

<sup>163</sup> ... *usque mane post secundam celebratam in conventu. Quo in loco veniam petentes ac singulae confessionem dantes pro cogitationibus carnalibus atque turpibus vel nocturnis visionibus, demum pariter orantes dicant: Fiant, Domine* (ebd. 19 (263)); vgl. dazu auch Anm. 5.

<sup>164</sup> ... *confessio omnibus diebus, omnibus horis, omnibusque momentis semper donetur, et matri spiritali nihil occultetur ... ut detur confessio ante mensam sive ante lectorum introitum aut quandocumque fuerit facile* (ebd. c. 23 (266 f)).

<sup>165</sup> Zur Unterscheidung von Tagen mit einer oder zwei Mahlzeiten vgl. ebd. c. 76 (310–312).

<sup>166</sup> *Paenitentes sorores et indigentia paenitentia psalorum ... quamvis ergo in nocte dominica et tempore quinquagesimi genuflectant* (ebd. c. 34 (274)).

<sup>167</sup> Vgl. Bernhard Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, (MSHTh 7), München 1928, 94.

<sup>168</sup> *Quintus humilitatus gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem seniori suae non celaverit* (DonRV 41 (Ben 25 (1978) 280 Vogüé)).

wendeten Schriftzitate, die das Bekenntnis vor dem Abt als Bekenntnis vor Gott interpretieren. Auch die Äbtissin nimmt also das Bekenntnis der Schwestern vor dem Herrn entgegen. DonRV 52 überträgt Regelungen von Caesarius und nennt sowohl Strafen als auch die gegenseitige Vergebung der Schwestern für ihre Sünden untereinander; DonRV 53 hat wörtlich die Bestimmung über das freiwillige Bekenntnis aus CaesRV 25.<sup>169</sup> Wiederum auf Benedikt bezieht sich Donatus in den cc. 69–73 über die »Exkommunikation«. Hier wird ganz deutlich, daß — wie bereits in c. 23 angedeutet — die Äbtissin Bezugsperson der schwesterlichen *confessio* ist: Sie beurteilt die Schwere der Sünden (c. 69), sie legt fest, wann die vom Tisch suspendierte Schwester ihre Mahlzeit erhält (c. 70), sie erteilt die Erlaubnis zum Kontakt mit der Ausgeschlossenen (c. 71), sie trägt die Hauptsorge für die sündigen Schwestern und bestimmt ältere und weise Schwestern zur Mitsorge (c. 72), und sie ist es schließlich, die verschiedene Stufen der Heilmittel wie ein weiser Arzt anwendet (c. 73).<sup>170</sup>

In der Regel des Donatus verfestigt sich die Tendenz, die sich bei Caesarius bereits abzeichnete: Die Äbtissin ist Bezugsperson der klösterlichen *confessio*. Jedoch sind auch Unterschiede festzustellen. Der wichtigste dürfte sich in der dreimaligen täglichen *confessio* zeigen, die Donatus aus dem columbanischen Bußsystem übernommen hat. Caesarius kennt zwar auch die *confessio* im Kloster, gibt jedoch weder Zeit noch Häufigkeit an. Hier wären bereits unterschiedliche Quellen dieser *confessio* festzumachen und in ihrer Bedeutung für den Standort der Buße in den Frauenklöstern nach den frühen Regeln zu betrachten. Zuerst gilt es aber noch, für die Waldebert-Regel und das columbanische Regelfragment die Bedeutung der *confessio* und diesbezüglich die Rolle der Äbtissin klarzulegen.

Nach einer langen Einleitung in c. 6 über Nutzen und Frucht der ständig zu gebenden *confessio* und ihrer Grundhaltung beschreibt Waldebert die *confessio* als täglich zu empfangende Medizin. Die alltäglichen Sünden sind nach der Secunda, nach der Non und vor der Komplet zu bekennen. Es ist Aufgabe der Äbtissin, darauf zu achten, daß keine Schwester die »Schola« verläßt, ohne daß zuerst *confessio* gegeben worden ist. Diese tägliche *confessio* gilt auch für schwere Sünden und kennt längere Strafen, denn im An-

<sup>169</sup> Ebd. cc. 52–53 (287–291); vgl. Anm. 156.

<sup>170</sup> *Qui culparum modus in abbatisae pendat iudicio* (ebd. c. 69 (304)); *Cibi autem perceptionem sola percipiat mensura vel hora. quae praedixerit abbatisa ei competere* (ebd. c. 70 (305)); *Si qua soror praesumpserit sine iussione abbatisae sorori excommunicatae quolibet mode se iungere ...* (ebd. c. 71 (305)); *Omnem sollicitudinem et curam gerat mater circa delinquentes sorores ... inmittere quasi occultas consolatrices, id est seniores et sapientiores sorores ...* (ebd. c. 72 (306)); ... *tunc mater faciens ut sapiens medicus ...* (c. 73 (306)).

schluß an die genannten Bestimmungen spricht Waldebert von den Schwestern, die wegen großer Sünden im Stand der Buße sind.<sup>171</sup> Das folgende c. 7 nennt die Personen, die die *confessio* entgegennehmen: die Äbtissin, die *praeposita* (Priorin) und ältere Schwestern, denen von der Äbtissin diese Aufgabe übertragen worden ist. Sie sollen sowohl die kleinste als auch die größte Sünde geheimhalten. Ausdrücklich betont wird, daß keine der Schwestern ohne Beauftragung durch die Äbtissin die *confessio* entgegennehmen und Buße aufgeben soll.<sup>172</sup> Die Äbtissin, der bei Waldebert immer ältere Schwestern zugesellt werden, hat in Buß- und Strafsachen noch weitere Aufgaben: In c. 8 ist sie es, die die Strafanordnungen für zu spätes Erscheinen beim Gottesdienst trifft; in c. 18 sind es die älteren Schwestern, die im geheimen ein- oder zweimal ermahnen, bevor eine Schwester der »Exkommunikation« unterworfen wird. In c. 19 gewähren die Äbtissin oder die Älteren Gnade der »demütigen Buße« und des »zerknirschten Herzens« wegen (Ps 34, 19; 51, 19; vgl. Dan 3, 39), und die Äbtissin ist es, die Kontakt zur Ausgeschlossenen erlaubt. Schließlich ist es in c. 20 die »weise Äbtissin«, die die Lenkung ergreift, wenn Schwestern nach häufiger Ermahnung sich nicht beugen wollen.<sup>173</sup> WaldRV 22 beschreibt eine Art Ritus: Die zur *confessio* kommende Schwester wirft sich zuerst auf den Boden nieder und sagt, welches ihre Schuld sei: Wenn ihr dann befohlen wird, aufzustehen, legt sie ihr Bekenntnis ab.<sup>174</sup> Auch Waldebert betont also immer wieder die Funktion

---

<sup>171</sup> *Si revelando peccata nutritur anima, quotidiano ergo studio per confessionem revelentur, ut quotidiana medicina vulnera sanentur. Sed quibus horis congruentibus quotidiana delicta sunt abluenda, a nobis inserendum est. Quidquid post completorium . . . deliquerit, post secundam per confessionem curandum expiari. Quidquid vero diurno actu . . . deliquit, nonae horae expleto cursu ut purgetur censendum est. Postvero quidquid ab hora nona mens maculae attraxerit, ante completam confitendum est. Illud tamen abbatissa studere debet, ut post secundam scholam ingrediens peracta oratione foras egredi permittat, nisi prius detur confessio . . . Hae vero sorores, quae pro gravibus culpis in poenitentia detinentur, . . .* (WaldRV 6 (PL 88, 1059 D – 1060 A)).

<sup>172</sup> *Abbatissa vel praeposita, vel quaelibet seniore sororum cui ab abbatissa fuerit commissum ut confessiones recipiat, crimina minora vel maxima nullatenus manifestent, . . . Nulla tamen monacharum vel confessionem recipere, vel poenitentiam dare sine ordinatione abbatissae praesumat* (ebd. c. 7 (1060 BC)).

<sup>173</sup> *Horas vero ad cursum procurare iuxta dispensatione abbatissa debet, cuicumque ordinatum fuerit* (ebd. c. 8 (1061 AB)); . . . *haec, secundum praeceptum Domini, secreto a senioribus semel vel bis corripitur* (ebd. c. 18 (1067 BC)); . . . *usque dum satisfactione humilium cordis contritione ab abbatissa vel a senioribus veniam mereatur. . . nisi tantummodo cui praeceptum ab abbatissa fuerit* (ebd. c. 19 (1067 D)); . . . *tunc abbatissa scientiae regimine corrigatur* . . . (ebd. c. 20 (1068 AB)).

<sup>174</sup> *Ad confessionem veniens, prius prostrata supra humum, suam culpam esse diceat: sic postquam surgere iubetur, suam confessionem manifestet* (ebd. c. 22 (1069 CD)); vgl. RB 44 (SChr 182, 592 – 594 Vogüe); vgl. auch Adalbert de Vogüe, La règle de Saint Benoît 5, Paris 1971, 756 – 761.

der Äbtissin im Prozeß von Bekenntnis, Buße und »Lossprechung«. Bei ihm findet sich darüber hinaus der ausdrückliche Zusatz, daß von der Äbtissin beauftragte ältere Schwestern diese in Sachen Buße unterstützen dürfen. Möglicherweise war diese Regelung allein schon wegen der drei täglichen *confessio*-Zeiten notwendig — nicht alle Bekenntnisse konnte die Äbtissin entgegennehmen.

In RVfrag ist die erste Erwähnung von Buße aus ColRCoen übernommen, die auch von DonRV 34 zitiert wurde. Angesprochen sind die büßenden Schwestern und diejenigen, die der Bußpsalmen bedürfen, also der »Stand der Büßerinnen« im Kloster, der möglicherweise in zwei Bußstufen unterteilt ist. Die Büßerinnen haben im Gottesdienst zu stehen, wenn ermahnt/gepredigt wird. Schließlich werden alle Schwestern einzeln befragt, bevor sie abends zu Bett gehen und mit dem Friedensgruß bezeichnet werden. Die nächtlichen Sünden haben alle nach der Secunda zu bekennen. Die Schwestern beschließen hier diese Selbstanklage mit Ps 33 (32), 22.<sup>175</sup> Damit ist in RVfrag eine direkte Übernahme aus DonRV 19 gegeben; das heißt es handelt sich um Eigengut des Donatus, ergänzt um einen weiteren Psalmvers: Ps 65 (64), 6. Aus dem Fragment läßt sich also ersehen, daß ein System von Buße und Bußleistungen der Schwestern bekannt gewesen ist. Wegen seiner Unvollständigkeit ist jedoch nicht nachzuweisen, ob es eine *confessio* gegeben hat, wie sie aussah, und wie die Rolle der Äbtissin sich darstellte.

Es wurde schon gezeigt, daß zwischen den Caesarius/Aurelian-Regeln einerseits und der Donatusregel andererseits Unterschiede zumindest hinsichtlich der Häufigkeit der *confessio* bestehen. Waldebert und vielleicht auch das Regelfragment schließen sich hier der donatianischen beziehungsweise columbanischen Position an. Die Betonung der *confessio* überhaupt sowie die von Donatus und Waldebert vorgenommene Einordnung der Äbtissin weisen hier auf einen unterschiedlichen Stellenwert der Bußordnung im zeitlichen Umfeld der Regeln hin.

Zur Zeit des Caesarius und des Aurelian, das heißt bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts, war das kirchliche Bußwesen in Gallien geprägt von der »öffentlichen Kirchenbuße«, die sich in drei Schritten vollzog: die Übernahme der Buße in einem liturgischen Akt durch Handauflegung des Bischofs mit gleichzeitiger Übergabe des Büßergewandes, die Zuweisung in den Stand der

---

<sup>175</sup> *Penitentes sorores et indigentes penitencia psalorum ...* (RVfrag (ZKG 16 (1896) 465, 6 – 466, 2 Seebass)). *Et quando praedicatur, si que viderit somnium immundum aut naturaliter coinquinata fuerit, una cum penitentibus stare praecipitur* (ebd. 466, 25 – 27); *Interrogentur separatim id est vespere ... tunc postremum pariter orantes dicant: Fiant Domine, misericordia tua ... Exaudi nos, deus salutaris noster ... longe* (ebd. 467, 11 – 20).

Büßer mit besonderen Bußauflagen, mit einem besonderen Standort in der Kirche, mit regelmäßiger bischöflicher Segnung und Gebeten sowie schließlich die kirchliche Rekonkiliation.<sup>176</sup> Diese Buße konnte nur einmal im Leben übernommen werden. Sie blieb, bis auf wenige bezeugte Notfälle, sowohl im Ritus der Bußübergabe als auch in den Segnungen und in der Rekonkiliation dem Bischof vorbehalten. Sie war gefordert für die schweren Sünden, die *peccata capitalia* oder *graviora*. Die leichten Sünden, die *peccata minuta* oder *quotidiana* konnten durch Reue und gute Werke gebüßt werden. Es stellt sich nun die Frage, wie die klösterliche Buße in dieses Bußsystem hineingehört und wie in diesem System die Rolle der Äbtissin zu bewerten ist. Caesarius kennt das Bekenntnis einer Schwester bei der Äbtissin nach c. 25. Dort ist vorausgesetzt, daß ihr eine Strafe zugeteilt wird. Diese Strafe kann ein Ausschluß von verschiedenen Ausdrucksformen der Gemeinschaft sein: vom gemeinsamen Gebet, vom gemeinsamen Tisch, vom eucharistischen Mahl. Der Charakter der Öffentlichkeit, insofern die Klosterwelt als eine abgeschlossene Einheit betrachtet werden darf, manifestiert sich damit im Ausschluß. Er zeigt sich auch in der Möglichkeit der »öffentlichen« Zu-rechtweisung vor dem Konvent. Auch ein »Platz der Büßerin« ist nach c. 34 vorgesehen, wobei hier weniger ein Platz im Oratorium als ein Aufenthaltsraum, wohl eine Strafzelle, zu vermuten ist. Ebenso ist das Gebet für die bekennende Schwester in c. 25 überliefert. Alle aufgezählten Kennzeichen finden sich auch in der kanonischen Buße, die jedoch im 6. Jahrhundert als nicht notwendig angesehen wird für diejenigen, die sich bereits Gott geweiht haben.<sup>177</sup> So läßt sich lediglich die Ähnlichkeit im Verfahren konstatieren, die grundsätzlich aus dem Vorbildcharakter der öffentlichen Buße hergeleitet werden kann. Die Beeinflussung durch die Praxis des östlichen Mönchtums, die den Weg mit Cassian über Marseille und Lerins nach Arles genommen hat<sup>178</sup>, findet ihren Ausdruck in der *confessio* bei der Äbtissin, die die *mater spiritualis* ist. Ihre Position, die sich also der der Mönchs-Beichtväter im orientalischen Christentum nähert, ist in gewisser Weise aber auch vergleich-

---

<sup>176</sup> Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich die folgenden Ausführungen auf *Herbert Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung, (HDG 4/3), Freiburg 1978, bes. 69–99. 69 f (Lit.) 93 (Lit.); desweiteren auf *Josef Andreas Jungmann*, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, (FGIL 3/4), Innsbruck 1932, bes. 141–168; *Cyrille Vogel*, La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Paris 1952; schließlich auf die beiden Werke von *Bernhard Poschmann*, Altertum (Anm. 167) und *Ders.*, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, (BSHT 16), Breslau 1930. Vgl. auch als prägnanten Überblick *Cyrille Vogel*, Art. »Buße D«, in: LexMA 2 (1983) 1131–1137.

<sup>177</sup> Vgl. *Vogel*, Discipline (Anm. 176) 132, und *Poschmann*, Altertum (Anm. 167) 128 ff.

<sup>178</sup> Vgl. dazu neben der in Anm. 176 genannten Literatur auch *Göller*, Studien (Anm. 146) 17 ff, und *Spilker*, Bußpraxis (Anm. 140) 307–329.

bar der Rolle des Bischofs im Westen: Sie nimmt die *confessio* entgegen, erteilt Strafen, kann »öffentlich« zurechtweisen und bestimmt den Aufenthaltsort der Büsserin. Sie hat damit eine quasi-bischöfliche Position für ihre »Herde« hinsichtlich der Buße. Auch der Magister und Benedikt sehen den Abt als »Nachfolger der Apostel« — analog der Stellung des Bischofs.<sup>179</sup> Vogüé<sup>180</sup> zieht die Predigten des Caesarius heran, um das zeitgenössische Verständnis der Gleichheit von Bischofsamt und Abtsamt zu belegen. Daher ist die Rolle der Äbtissin als »Leiterin« der Klosterbuße festzuhalten; wahrscheinlich äußerte sich diese Leitung auch in einem liturgischen Akt.

Sowohl für das Umfeld der Donatusregel als auch für die Klöster nach der Waldebertregel und nach dem Regelfragment ist die »iroschottische Tarifbuße«<sup>181</sup> vorzusetzen. Der columbanische Einfluß in den Regeln gewährleistet dies. Die neue Bußform bedeutete, daß jeder Christ, sooft er sich in seinem Gewissen dazu verpflichtet fühlte, seine Sünden bei einem Priester bekennen konnte und nach Ableistung einer Buße losgesprochen wurde. Bußbücher erhielten genau aufgeschlüsselte »Tarife«, die die Bußleistungen für jede einzelne Sünde festlegten. Vom Bekenntnis bis zur Lossprechung war dieses Verfahren nicht öffentlich diskriminierend. Im 8. Jahrhundert war es auf dem ganzen europäischen Festland verbreitet. Daß es auch schon für das 7. Jahrhundert in Gallien anzunehmen ist, zeigen die erhaltenen Bußbücher dieser Zeit. Die Befolgung dieses Systems in den Klöstern liegt wegen seiner Verbreitung durch iroschottische Mönche nahe.

Welche Anzeichen dieses Bußsystems lassen sich nun in den Klosterregeln von Donatus und Waldebert feststellen, und welche Gewohnheiten weisen auf andere Traditionen hin? Ein Großteil der Strafbestimmungen bei Donatus ist aus ColRCoen übernommen<sup>182</sup>; ein »Stand der Büsserinnen«, wie er in DonRV 13 und 34 und in WaldRV 6 und 19 angedeutet ist (in Übernahme aus der RB und der ColRCoen), existiert aber auch schon bei Caesarius. Die »Bußpsalmen« in DonRV 34 und in RVfrag (465,6) jedoch weisen auf das iro-

---

<sup>179</sup> Vgl. Vogüé, Règle de Saint Benoît 7 (Anm. 79) 104–110; gegen Heidebrecht/Nolte, Leben (Anm. 155) 92.

<sup>180</sup> Vgl. Vogüé, Règle de Saint Benoît 7 (Anm. 79) 108 Anm. 23.

<sup>181</sup> Vgl. zum folgenden *Vogüé*, Buße (Anm. 176) bes. 93–99; *Poschmann*, Mittelalter (Anm. 176) bes. 58–72; *Raymund Kottje*, Art. »Bußbücher I.II«, in: *LexMA* 2 (1983) 1118–1122; *Herbert Vogüé*, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, bes. 223–249 (Lit.). Außerdem *Angenendt*, Missa (Anm. 103) 154–167; *Ders.*, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: *Karl Hauck/Joachim Wollasch (Hgg.)*, Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert liturgischen Gedenkens im Mittelalter, (MMS 48), München 1984, 79–199, hier 131–156.

<sup>182</sup> Vgl. Vogüé, Règle de Donat (Anm. 10) 268–273, 284 f; auch *Walker*, Columban opera (Anm. 144) LII.

schottische Bußwesen und seine Bußleistungen hin, in dem das Psalmenbeten erstes Sühneinstrument war.<sup>183</sup> Die dreimal, nach RVfrag zweimal täglich stattfindende *confessio* ist eindeutig columbanisch. Das Bekenntnis vor der Äbtissin beziehungsweise vor den Seniorinnen in DonRV41 und 53 sowie in WaldRV22 wird auch schon bei Caesarius erwähnt. Hier scheint sich einerseits die ostkirchliche Linie der *mater spiritualis* durchzuhalten, die jedoch andererseits jener Idee entgegenkommt, die auch von den iroschottischen Mönchen vertreten worden ist: die Bedeutung der persönlichen *virtus*, die sowohl an asketischen Gottesmännern (*virī dei*) als auch an heiligen Frauen wie Brigida und Ida festzumachen ist.<sup>184</sup> Das heißt, es geht um die geistliche Führung durch dazu befähigte Fromme, die nicht unbedingt Priester sein müssen, ja, die gerade für die Nonnen auch in ihrer Äbtissin zu finden waren. Die Äbtissin als Bezugsperson der gesamten Klosterbuße war schon in der Regel des Caesarius festgestellt worden; gehäufte und eindeutigere Belege bieten jedoch Donatus (cc. 23. 69. 73) und Waldebert (cc. 6–8. 19. 20).

Es wurde darauf hingewiesen, das WaldRV6 den Begriff *poenitentiam dare* verwendet.<sup>185</sup> Nach Poschmann bedeutet *paenitentia* »nach dem Sprachgebrauch der alten Kirche nur die öffentliche Kirchenbuße«. <sup>186</sup> Jedoch weist er auch darauf hin, daß schon bei Cassian die kirchliche Buße für Nonnen und Mönche nicht mehr in Frage kommt.<sup>187</sup> Es könnte bei Waldebert eine Bestimmung aus Cassians »De institutis coenobiorum« nachwirken, nach der die Übertretung der Regel mit öffentlicher Buße vor allen Brüdern gesühnt werden sollte.<sup>188</sup> Ob der Begriff *paenitentia* bei Waldebert diese klosterinterne »öffentliche« Buße meint oder von der altkirchlichen öffentlichen Buße ausgeht, wäre noch zu klären. Immerhin hatten die ausge-

---

<sup>183</sup> Vgl. *Angenendt*, *Theologie* (Anm. 181) 131–133, 138–140.

<sup>184</sup> Vgl. *Arnold Angenendt*, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, (AFMF 15), Berlin/New York 1984, bes. 126–147, hier 132. Vgl. auch *Hermann J. Vogt*, *Zur Spiritualität des frühen irischen Mönchtums*, in: *Heinz Löwe (Hg.)*, *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Teilbd. 1, Stuttgart 1982, 26–51, hier 49 f.

<sup>185</sup> Vgl. Anm. 141 und Anm. 171.

<sup>186</sup> *Poschmann*, *Altertum* (Anm. 167) 85.

<sup>187</sup> Vgl. ebd. 74. Zur Gleichsetzung von Bußübernahme und Weihe zur *conversa/diacona* vgl. besonders *Vogel*, *Discipline* (Anm. 176) 131 ff, 168 f. Diese Fragen können im Zusammenhang mit der Regelinterpretation nur aufgeworfen werden. Antworten lassen sich erst im Zusammenhang mit der Untersuchung von Synodenbestimmungen finden.

<sup>188</sup> *Johannes Cassianus*, *De institutis coenobiorum*, ed. *Jean-Claude Guy*, *Jean Cassien. Institutions Cénobitiques*, (SChr 109), Paris 1965, 2, 15 f. Vgl. *Poschmann*, *Altertum* (Anm. 167) 76.

schlossenen Schwestern einen Platz vor den Türen der Kirche einzunehmen, in der die kommunizierenden Schwestern ihren *cursus* erfüllen.

Der Gedanke der bewußten Geheimhaltung der *crimina minora vel maxima* in WaldRV 7 ist eine Neuerung gegenüber den anderen Regeln und hat — obwohl auch im Rahmen der kanonischen Buße die Sünden nicht öffentlich bekanntgegeben wurden — sicher in Anlehnung an die geheime *confessio* des iroschottischen Bußwesens Einlaß in die Regel Waldeberts gefunden. Wie in WaldRV 7 kleine und große Vergehen unter die Klosterbuße fallen, werden auch in c. 19 leichtere und schwerere Sünden zum Gegenstand der Bestimmungen. Caesarius und Aurelian hatten über die Schwere der im Kloster zu bekennden Sünden keine Aussage getroffen. WaldRV 19 bringt auch, ebenso wie DonRV 13, neben den Andeutungen über einen »Stand der Büsserinnen« Anweisungen für deren Wiederaufnahme. Während Donatus nur die öffentliche Genugtuung erwähnt, spricht Waldebert davon, daß sich die Schwestern *nach* demütiger Genugtuung die Gnade der Äbtissin verdient haben. Möglicherweise zeigt sich darin eine offizielle Wiederaufnahme mit einem Ritus, da auch die Buße, der Verweis vom Chorplatz, öffentlich war. Auch hier lassen sich, wie in WaldRV 6, vielleicht Reste älterer, nicht-iroschottischer Traditionen erkennen, zumal sowohl Donatus als auch Waldebert an dieser Stelle Teile aus der RB übernommen haben (RB 43 beziehungsweise RB 24–27).<sup>189</sup> Schließlich ist noch das oben genannte Rudiment eines Ritus bei WaldRV 22 einzuordnen. Von der Liturgie der Übernahme der öffentlichen Buße ist ein ähnliches Niederwerfen im Zusammenhang mit der Handauflegung durch den Bischof überliefert.<sup>190</sup> Ob aber hier Verbindungslinien zu ziehen sind, bleibt fraglich.

Insgesamt kann festgehalten werden, daß wohl noch direkter als in den Caesarius-/Aurelian-Regeln für Donatus, Waldebert und für das Fragment — sofern hier von Bußformen die Rede ist — der Einfluß des jeweils gebräuchlichen Bußsystems greifbar wird. Das liegt im wesentlichen an der klösterlichen Herkunft dieser »Tarifbuße«; es sind jedoch vor allem bei Donatus, aber auch bei Waldebert noch Reste der altkirchlichen Tradition zu spüren, vermittelt über die Caesariusregel oder über die RB.

Zuletzt soll an dieser Stelle die Frage nach der Sakramentalität dieser Klosterbuße und damit auch nach der liturgischen Funktion der sie vollziehenden Äbtissin gestellt werden.

---

<sup>189</sup> Auch *Vorgrimler*, Buße (Anm. 176) 96, weist darauf hin, daß »inhaltlich . . . die Bußbücher mit dem System der *paenitentia publica* darin überein(stimmen), daß der Schwerpunkt bei der Bußleistung, der *satisfactio*, liegt.«

<sup>190</sup> Vgl. *Vogel*, Buße (Anm. 176) 1131.

Immer wieder betont die Literatur für die alte Kirche das alleinige Recht des Bischofs zur Rekonkiliation und zur Bußübergabe<sup>191</sup>; den Priestern stand das fürbittende Gebet zu, nur im Auftrag und im Notfall auch die Rekonkiliation.<sup>192</sup> Im System der Tarifbuße war ebenfalls eine »kirchlich-hierarchische« Lossprechung notwendig.

»Die Mitwirkung des Priesters bei der Vergebung der Sünden, auch der kleineren, ist in diesem Bußsystem unerlässlich. Mit ›Priester‹ (*sacerdos*) ist in den Bußbüchern immer der zum Priester Geweihte gemeint, nicht der Bischof . . . Das ›Paenitentiale Theodori‹ schließt Diakone und Laien von der Leitung des Bußverfahrens aus.«<sup>193</sup>

Demnach dürfte es entweder das Institut der Klosterbuße nicht gegeben haben, oder in ihr konnte keine echte Sündenvergebung geschehen. Jedoch: Die Existenz der *confessio* im Kloster ist lange bewiesen, und daß im Kloster eine tatsächliche Sündenvergebung praktiziert wurde, dürften allein schon die Regeltex te gezeigt haben, von anderen, hier nicht herangezogenen Quellen, wie zum Beispiel den Viten, ganz zu schweigen. Auch daß die ältesten Bußbücher in Irland von Äbten wie von Äbtissinnen benutzt worden sind, ist bestätigt.<sup>194</sup> Es ist natürlich möglich, sich mit der Erklärung »diese Beichten (waren) sicher nicht sakramental«<sup>195</sup> zu behelfen, ergänzt durch die Ausgrenzung: »Die ganze Frage liegt übrigens vollständig außerhalb des Gesichtskreises jener Zeit, die bei der mangelhaften Entwicklung des Sakramentsbegriffs den Schwerpunkt der Buße in jedem Falle in die persönliche Leistung verlegte«<sup>196</sup>. Die Klosterbuße als »nicht-sakramental« zu definieren, ist wohl in diesem Fall keine ausreichende Erklärung. Immerhin war es möglicherweise für die Schwestern die einzige Form von Buße, die sie — außerhalb der sündenvergebenden Eucharistie — empfangen. Damit war auch die Äbtissin die einzige rekonkiliierende geweihte Person. Die klösterliche *confessio*, ob von Zeit zu Zeit oder regelmäßig, weist immerhin die zeitübliche, deprekative Sündenvergebung auf — sowohl im Gebet für die freiwillig bekennende Schwester (CaesRV 25) als auch im gemeinsamen Gebetsabschluß nach der morgendlichen *confessio* (DonRV 19), im Gebet für die Sün-

---

<sup>191</sup> Vgl. Eugen Fischer, Die Notwendigkeit hoheitlicher Hirtengewalt zur Bußspendung, in: Audomar Scheuermann/Georg May (Hgg.), *Ius Sacrum* (FS Klaus Mörsdorf), München/Wien 1969, 231–251, hier 235; vgl. auch Poschmann, *Altertum* (Anm. 167) 216.

<sup>192</sup> Vgl. Fischer, *Notwendigkeit* (Anm. 191) 235, Göller, *Studien* (Anm. 146) 8, sowie Poschmann, *Altertum* (Anm. 167) 218.

<sup>193</sup> Vorgrimler, *Buße* (Anm. 176) 99.

<sup>194</sup> Vgl. Kottje, *Bußbücher* (Anm. 181) 1118.

<sup>195</sup> Poschmann, *Kirchenbuße* (Anm. 176) 72.

<sup>196</sup> Ebd.

derin (DonRV 73) und in der Zitation von Jak 5, 16 (WaldRV 6). Es muß also konstatiert werden, daß der Stellenwert der Klosterbuße, der *confessio* und *reconciliatio* im Kloster noch eingehenderer Untersuchungen bedarf; erst dann läßt sich auch die liturgische Funktion der Äbtissin in bezug auf die Sündenvergebung genauer bestimmen.

### 3. Totenwache

Bestimmungen für die Liturgie beim Tod einer Schwester sind nur von Caesarius und Aurelian überliefert, wobei letzterer wiederum die wesentlichen Ausführungen von Caesarius übernommen hat.

Die Mitschwestern der Verstorbenen sollen in zwei Gruppen nächtliche Wache halten und dabei *missae* lesen und beten. Die erste Gruppe wacht bis Mitternacht und nimmt die Lesungen der *missae* aus den Paulusbriefen, die zweite Gruppe wacht von Mitternacht bis zur Matutin, nimmt die Lesungen der ersten *missa* aus dem Evangelium und die weiteren wiederum aus den Paulusbriefen. Bei einer jüngeren verstorbenen Schwester wird nur aus den Briefen gelesen.<sup>197</sup> Gindele möchte in dieser Wache für die verstorbene Schwester eine Art von *laus perennis*-Dienst sehen<sup>198</sup>, jedoch dürfte es sich hier nur um zufällige Ähnlichkeiten mit den Gebetsbräuchen von Agaunum handeln; eher wäre an die christliche Fürbitte für die Toten, die dem antiken Totengedächtnis entstammt, zu denken.<sup>199</sup>

Einen Unterschied zwischen den Ausführungen des Caesarius und des Aurelian gilt es anzumerken: Caesarius spricht davon, daß bei der verstorbenen Schwester gewacht, gelesen und gebetet wird, Aurelian hingegen verlegt diese Wache in das Oratorium. Während es sich bei Caesarius also um eine zusätzliche Nachtwache zur regelmäßigen Nachthore handeln kann, könnte bei Aurelian die Wache für die verstorbene Schwester in das übliche Nacht-

---

<sup>197</sup> *Quando aliqua defuncta fuerit, paucae sorores illam vigilant usque ad mediam noctem, et legatur apostolus; post mediam vero noctae illae, quae vigilaverunt, usque at matutinos requiescant, et reliquae vigilantes unam missam faciant de evangeliiis, reliquas de apostolo. Et hoc, si aliqua senior de hac luce migraverit: si vero iunior fuerit, de apostolo fiant missae usque ad matutinos* (CaesRV 70 (FlorPatr 34, 25, 16–21 Morin)). Vgl. die Parallelstelle bei AurRV 38 (PL 68, 404 AB). Hier fehlt die unterschiedliche Regelung für ältere und jüngere verstorbene Schwestern. *Missam facere* ist in diesem Zusammenhang als nächtliche Gebetseinheit der *missa* zu verstehen; vgl. dazu die Ähnlichkeit mit den Bestimmungen von CaesRV 69 und in AurRV ordo.

<sup>198</sup> Vgl. Corbinian Gindele, Die gallikanischen ›Laus-perennis‹-Klöster und ihr ›Ordo officii‹, in: RBén 69 (1959) 32–48, hier 48.

<sup>199</sup> Vgl. Joseph Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latine (IV<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> s.), (Recherches Africaines de Théologie 2), Louvain 1971, 21–30.

gebet im Oratorium eingeschlossen oder ihm addiert sein. In beiden Fällen dürfte es sich jedoch um erste Anfänge eines Totenoffiziums im Stundengebet handeln. Während in späterer Zeit in Cluny an allen Tagen zusätzliche Gebete für die Verstorbenen eingefügt werden<sup>200</sup>, so erscheint dieses zusätzliche Offizium in Arles nur in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Tod einer Schwester. Die Nähe der caesarianischen und aurelianischen *ordo*-Bestimmung für die Wache beim Tod einer Schwester zu der liturgischen Ordnung der *commendatio animae* ist im übrigen offensichtlich: Auch in den *missae* wurden Psalmen rezitiert, Lesungen vorgetragen und *orationes* gebetet, so daß man für das 6. Jahrhundert bereits Vorformen jenes im 8. Jahrhundert sich entwickelnden *ordo* annehmen darf. Da dieser *ordo* »wegen der Ungewißheit des Sterbemoments nie eine festgefügte Form angenommen hat«<sup>201</sup>, lassen sich weiterreichende Schlüsse über Ähnlichkeiten und Abhängigkeiten wohl kaum ziehen.

Sowohl Caesarius als auch Aurelian überliefern im Anschluß an die Ausführungen zur nächtlichen Wache die Bestimmung, daß der Bischof vom Tod der Schwester zu verständigen sei, damit er das Begräbnis, nach der Caesariusregel zusammen mit den Klerikern von St. Maria, der Grabkirche von St. Jean, vornehmen kann.<sup>202</sup> Außerdem sind von Morin im Anschluß an die Regel Gebete zur Totenliturgie ediert, deren Gebrauch mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits für das 6. Jahrhundert anzunehmen ist.<sup>203</sup> Es sind zwei Gebete (zur Auswahl) beim Tod der Schwester, vier Gebete für das Begräbnis. Berg<sup>204</sup> vermerkt, daß diese sich teilweise auch im Sacramentarium Gelasianum finden und zudem Texte verwenden, die aus der römischen Liturgie bekannt sind.<sup>205</sup> Wie begehrt der Begräbnisort im Nonnenkloster war, zeigt das ebenfalls von Morin edierte »*Statutum Abbatissae Sancti Caesarii De*

---

<sup>200</sup> Vgl. dazu *Angenendt*, *Theologie* (Anm. 181) 164–198. Außerdem *Karl Schmid/Otto Gerhard Oexle*, Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny, in: *Francia* 2 (1974) 71–122. Dazu vor allem auch *Kassius Hallinger*, Das Phänomen der liturgischen Steigerungen Clunys (10./11. Jh.), in: *Isaac Vázquez (Hg.)*, *Studia Historico-Ecclesiastica* (FS Luchsius G. Spätling), Rom 1977, 183–238.

<sup>201</sup> *Angenendt*, *Theologie* (Anm. 181) 169; vgl. dazu *Damien Sicard*, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*, (LQF 63), Münster 1978, 39–52.

<sup>202</sup> *Ante omnia studendum est, ut, cum aliqua de sororibus defuncta fuerit, sancto episcopo in notitiam deponatur, ut ipse eam usque ad basilicam, ubi ponenda est, psallendo pro sancta devotione deducat, et clerici de sancta Maria* (CaesRV 70 (FlorPatr 34, 25, 21–25 *Morin*)). Die Parallelstelle bei AurRV 38 (PL 68, 404 AB).

<sup>203</sup> Vgl. *Morin*, *Caesarii Regula* (Anm. 7) 28, dort die Editionsanmerkungen.

<sup>204</sup> Vgl. *Berg*, *Werke* (Anm. 18) 280.

<sup>205</sup> Eine genaue Untersuchung der Abhängigkeiten würde den hier beabsichtigten Rahmen sprengen, sie ist in der von der Verfasserin erstellten Dissertation zu finden; vgl. Anm. 34.

*lure Sepulturae Servando*«: Hier ist wohl besonders an die fürbittende Kraft der Gebete zu denken, die von den Schwestern verrichtet werden — ihr Gebet hilft den Toten auf dem Weg zum ewigen Heil.<sup>206</sup>

So ist festzuhalten, daß Caesarius und Aurelian in ihren Regeln auf frühe Formen von Totendienst hinweisen; die liturgische Nachtwache bei der verstorbenen Schwester war nach beiden Regeln Aufgabe der Mitschwestern.

#### 4. Fürbitte/Gebetsdienst

Die täglich mehrere Stunden betenden Schwestern mußten als besonders geeignet erscheinen, das Gebet für Lebende und Verstorbene in ihren täglichen Gebetsdienst einzubeziehen. Maria Hasdenteufel-Röding hat eine durchgehende Linie von der Praxis der spätantiken Bischöfe Südgalliens bis hin zu Bonifatius herausgearbeitet, nach der immer wieder besonders an Schwestern der Wunsch um Gebetshilfe herangetragen wird.<sup>207</sup> Aus der Zeit, in der die hier in Frage kommenden Regeln entstehen, sind noch keine »Libri Vitae«, also Gedenkbücher (eigentlich »Bücher des Lebens«), überliefert, die während der Eucharistiefeyer auf dem Altar lagen, damit der in ihnen verzeichneten Lebenden und Toten während des Gottesdienstes gedacht wurde.<sup>208</sup> Für die Schwesternkonvente hatten diese »Libri Vitae« zumindest im 6. und 7. Jahrhundert auch noch nicht die große spätere Bedeutung, da, wie oben festgestellt wurde, der Meßfeier noch nicht die überragende Stellung im Horenschema eines Tages zukam. Auch ist bis ins 9. Jahrhundert hinein »im Stundengebet . . . das besondere Fürbittgebet weniger streng reguliert«.<sup>209</sup> Dennoch gibt es auch in den Regeln erste Ansätze für jene Erscheinung, die sich vom 8. Jahrhundert an in den Gebetsbänden zeigt: Die Regelverfasser bitten die Schwestern um ihr fürbittendes Gebet.

Caesarius ermahnt an drei Stellen seiner Regel die Schwestern zu Gebet und Gedenken. In c. 1 drängt er sie, durch ihr heiliges Gebet zu bitten, daß er zum Gefährten ihrer Reise zum ewigen Leben gemacht werde; wenn sie in das Reich der Heiligen gekommen sind, sollen sie an ihrer Fürbitte für ihn festhalten. In all ihrer Heiligkeit sollen sie — als glänzende Edelsteine

---

<sup>206</sup> Vgl. dazu auch *Maria Hasdenteufel-Röding*, Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung, (Diss.) Freiburg 1988, hier 179–182.

<sup>207</sup> Vgl. ebd. 191–195.

<sup>208</sup> Vgl. zu den »Libri Vitae« vor allem *Karl Schmid*, Gedenk- und Totenbücher als Quellen, in: Mittelalterliche Textüberlieferung und ihre kritische Aufarbeitung, (Beiträge der MGH zum 31. Deutschen Historikertag Mannheim 1976), München 1976, 76–85; ebenso *Angenendt*, *Theologie* (Anm. 181) 188–195.

<sup>209</sup> *Angenendt*, *Theologie* (Anm. 181) 190.

der Kirche — für ihn beten, auch als Dank für die Mühe, die er mit der Errichtung ihres Klosters hatte.<sup>210</sup> In CaesRV 40 wird das fürbittende Gebet der Schwestern ausgeweitet auf die gesamte Menschheit; es sei vornehmste Aufgabe der gottgeweihten Jungfrauen.<sup>211</sup> Schließlich ist noch am Ende der Regel das gesamte c. 72 ein durchgehender Aufruf zur Fürbitte der Schwestern für Caesarius selbst, aber auch für die erste Äbtissin, die heilige Mutter Caesaria. Caesarius bezeichnet sich und seine Schwester als die Gründer des Klosters und als die Autoren der Regel.<sup>212</sup> Die Schwestern sollen mit all ihrer Liebe fürbittend Wache halten bei Tag und Nacht und im öffentlichen Gebet Caesarius vor Gott als würdigen Bischof seiner Kirche erscheinen lassen, ebenso die Äbtissinnen als würdige Vorsteherinnen der heiligen Jungfrauen. Das Gebet der Schwestern soll also hier nicht nur für den noch lebenden Caesarius geleistet werden, sondern — da alle Äbtissinnen angesprochen sind — auch für die bereits verstorbene erste Äbtissin Caesaria und für ihre Nachfolgerinnen.<sup>213</sup>

Aurelian hat sich in c. 40, ebenfalls am Ende seiner Regel, von Caesarius leiten lassen, jedoch benutzt er von diesem nicht gebrauchte Begriffe. Er bittet die ganze Gemeinschaft, die Regel immer zu beachten, weil alles, was dort niedergeschrieben ist, für »unser und euer Seelenheil festgelegt« ist. Aurelian verwendet dafür die Worte *pro remedio animae nostrae et pro animarum vestrarum salute*.<sup>214</sup> Aurelian bittet also nicht um Gebet, kennt aber

<sup>210</sup> ... *ut quia me pro construendo vobis monasterio laborasse cognoscitis, vestri me itineris socium fieri sanctis orationibus postuletis; ut cum in regno cum sanctis a sapientibus virginibus feliciter introibitis, me cum stultis non remanere foris vestro suffragio obtineatis. Orantem pro me sanctimoniam vestram, et inter pretiosissimas ecclesiae gemmas nicantem, ...* (CaesRV 1 (FlorPatr 34, 5, 14–20 Morin)).

<sup>211</sup> ... *quia sanctae virgines et deo devotae magis Christo vacantes pro universo populo debent orare, ...* (ebd. c. 40 (15, 7f)).

<sup>212</sup> Zumindes nach dieser Angabe wäre Caesaria der Älteren eine gewisse Mitautorschaft an der Regel zuzuschreiben, wenn auch nicht geklärt werden kann, wie diese Mitautorschaft ausgesehen hat.

<sup>213</sup> *Vos tamen, piissimae sorores, coram domino deo nostro obtestor et deprecor, ut humilitatis meae, vel sanctarum matrum vestrarum, id est, institutoribus monasterii et regulae conditoribus hanc in perpetuum gratiam referatis, ut pro nobis diebus ac noctibus intercessio vestrae caritatis invigilet, et publica oratione vel in diurnis sollempnitatibus vel in nocturnis excubiis deprecatio vestrae sanctitatis obtineat, ut ascendens ad conspectum domini petitio vestra dignum vel me ecclesiae suae pontificem, vel illas servitio sanctarum virginum constituat et concedat esse praepositas; et cum ante tribunal illius coeperimus creditorum talentorum reddere rationem, si quae sunt culpae vel negligentiae, sive meae circa curam ecclesiae, sive matrum vestrarum erga sibi creditarum, intercessu vestro dominus nobis remittere, et culparum vulnera remissionis medicina sanare dignetur. Quia nec emendantur culpae, nisi sanctorum orationibus ille remiserit; nec remittit, nisi fuerint emendatae* (ebd. c. 72 (26, 4–18)).

<sup>214</sup> Der ganze Text lautet: *Et vos, sancta congregatio, per profectum vestrum et per Deum omnipotentem coniuro, ut omnia quae in hac Regula pro remedio animae nostrae, et pro animarum vestrarum salute statuimus, integra et illibata custodiatis* (AurRV 40 (PL 68, 404BC)).

einen Begriff, der im Zusammenhang mit Stiftungen für Gebetsdienste immer wieder im frühen Mittelalter erscheint: *pro remedio animae nostrae*.<sup>215</sup> Insofern ist die ganze Regel und ihre Erfüllung quasi Stiftung und Gebet für sein Seelenheil.

Donatus ersucht um fürbittendes Gebet gleich im Prolog seiner Regel. Zu seinen Lebzeiten, aber auch nach seinem Tod sollen die Schwestern, für die er diese Regel geschrieben hat, »im täglichen und nächtlichen Offizium häufig Bitten opfern« und sogar »nach seinem Tod für ihn heilige Gaben dem Herrn darbringen«, damit dem Bischof Sünden und Vergehen nachgelassen werden.<sup>216</sup> Zwar lehnt sich Donatus im Grundanliegen des fürbittenden Gebetes an Caesarius an<sup>217</sup>, jedoch geht er weit über das Anliegen des Caesarius hinaus. Nicht mehr nur im Stundengebet sollen die Schwestern seiner gedenken, solange er lebt, sondern nach seinem Tod sollen sie für ihn Gaben darbringen — eine Bitte, die wohl unschwer auf die Oblation in der Eucharistiefeier zu beziehen ist. Vergleichbar wäre die Bestimmung des Donatus dem Testament des Bischofs Bertichram von Le Mans von 616. Auch hier gibt es eine Verpflichtung, Oblationen darzubringen — bei Donatus allerdings wird kein jährlicher Gedenktag genannt —, eine Verpflichtung zu besonderen Messen aber fehlt ebenso wie bei Donatus.<sup>218</sup> Die Entwicklung vom »einfachen« fürbittenden Gebet bis zur Gabendarbringung für die Verstorbenen in der Meßfeier, die die gesamte Entwicklung im Frühmittelalter in bezug auf die »Wertigkeit der Messe« prägt, läßt sich also in Ansätzen auch in den Regeln für Frauenklöster feststellen. Dies ist umso beachtenswerter, als das fürbittende Gebet von den Nonnen allein durchzuführen war, für die Feier der Messe aber Kleriker von außerhalb benötigt wurden.

Außer diesen Gebeten für die Regelautoren und Klostergründer überliefern Donatus und Waldebert noch zwei Bestimmungen zum fürbittenden Gebet der Schwestern untereinander. Donatus erwähnt in c. 26 diejenigen, die in

---

<sup>215</sup> Vgl. dazu Otto Gerhard Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter, in: FMS 10 (1976) 70–95, hier 88; Alfred Stuiber, Die Diptychon-Formel für die nomina offerentium im römischen Messkanon, in: EL 68 (1954) 127–146, hier 135 ff.

<sup>216</sup> ... *ut pro me, qui petitioni vestrae obtemperans haec per cola et Commata temperavi, tam in diurnis quam in nocturnis officiis, dum in hoc luteo corpusculo degeo, creberrimas preces fundatis, quatenus, cum vobis in choro sacrarum ac sapientium virginum virginitatis palma beatitudoque tribuetur, saltem mihi cunctis onerato peccatis delictorum venia tribuatur* (DonRV Prolog (Ben 25 (1978) 239f Vogüé)). Einen Ort der Gabendarbringung (z. B. den Altar) nennt Donatus nicht.

<sup>217</sup> Vgl. ebd. die Anm. Vogüé's zu den Versen 32–34.

<sup>218</sup> Vgl. dazu Angenendt, Theologie (Anm. 181) 171–174, passim, und Ders., Missa (Anm. 103) 195–203, bes. 200.

ihren Küchendiensten Fehler begangen haben.<sup>219</sup> Waldebert bestimmt in c. 3, daß die ganze Gemeinschaft für die Spender von Gaben und Almosen beten soll<sup>220</sup>; er kennt in c. 12 die Bitte um das gegenseitige Gebet für die Schwestern, die den Wochendienst beginnen oder beenden.<sup>221</sup> Für dieses Gebet gibt es festgelegte Psalmen beziehungsweise Psalmverse: für die Beendenden Ps 86 (85), 17, für die Beginnenden die Psalmverse 124 (123), 8 und 79 (78), 9. Diese Gebetsdienste sind zwar auch fürbittendes Gebet, führen jedoch nicht zu den späteren, vertraglich festgelegten Gebetsbünden.

Es gibt also in den Regeln für Frauenklöster zwei Entwicklungsrichtungen des fürbittenden Gebets: Die eine zeigt das Gebet der Schwestern füreinander zur Vergebung täglicher Sünden und zur Unterstützung in täglichen Diensten, die andere zeigt das Gebet der Schwestern für das Seelenheil von Gründern und Regelautoren, ein sozusagen von außen herangetragenem Auftragsgebet, dessen Linien zu den späteren Gebetsbünden hinführen.

## 5. Schlüsselübergabe

Caesarius, Aurelian und Donatus überliefern eine Bestimmung, die zumindest auf die Ansätze eines Ritus hinweist. Sie soll im folgenden analysiert werden: Es handelt sich um die Schlüsselübergabe.

CaesRV 32 legt fest, daß die Cellerarin, die Weinmeisterin sowie diejenigen, die für die Kleidung, die Bücher, die Pforte und die Wolle verantwortlich sind, die Schlüssel, wohl der Vorrats- oder Arbeitsräume, über dem Evangelium entgegennehmen.<sup>222</sup>

AurRV 17 lehnt sich an Caesarius an: Er ergänzt den Dienst für die Scheune und das Oratorium, kennt nicht den Dienst für Kleidung, Bücher und Wolle, und bestimmt, daß nur erprobte Frauen mit diesen Diensten beauftragt werden sollen.<sup>223</sup> Sie sollen die Schlüssel nicht nur über dem Evangelium, sondern über Evangelium und Altar erhalten. Aurelian begründet

---

<sup>219</sup> *Quaecumque de sororibus, cui sollicitudo coquinandi vel ministrandi commissa est, quantum quid effuderit, oratione in ecclesia post expletum cursum, ita ut sorores pro ea orent, emendare statuitur* (DonRV 26 (Ben 25 (1978) 268 f Vogüé)).

<sup>220</sup> *... omnis simul congregatio pro eo orent, qui hoc exhibuit* (WaldRV 3 (PL 88, 1056C)).

<sup>221</sup> *Ingredientes autem pro se orari omnem coetum sororum, orantes in oratione dicant: ... Exeuntes vero ... Similiter pro se orari rogent, et hunc versum in oratione dicant: ...* (ebd. c. 12 (1064CD)).

<sup>222</sup> *Quae cellerario sive canavae sive vestibibus vel codicibus aut posticio vel lanipandio praeponuntur, de super evangelium claves accipiant, ...* (CaesRV 32 (FlorPatr 34, 12, 23 f Morin)).

<sup>223</sup> Diese Bestimmung hat Caesarius in c. 30 (11, 31–33).

diese Art der Überreichung mit der Rechenschaft, die die Schwestern vor Gott über den ihnen anvertrauten Dienst ablegen müssen.<sup>224</sup>

DonRV 62,4–7 übernimmt bis auf zwei kleine grammatische Veränderungen wörtlich den Text von Caesarius und bringt keinerlei Ergänzungen zu dieser Übergabe.<sup>225</sup>

Auch Waldebert überliefert eine Bestimmung zum Gebrauch der Schlüssel im Kloster. WaldRV 3 gibt eine Beschreibung des Ideals der Pfortnerin und führt in diesem Zusammenhang aus, daß sowohl die Pfortnerin als auch die Cellerarin, die Bäckerin und die Köchin für die Nacht ihre Schlüssel der Äbtissin übergeben und sie frühmorgens nach der Secunda zurückerhalten.<sup>226</sup> Diese Regelung gilt für jeden Tag. Mit der morgendlichen Schlüsselübergabe ist hier kein Ritus verbunden, das Ganze ist eine eher praktische und ordnungsorientierte Angelegenheit.

Wie kann nun die Schlüsselübergabe bei Caesarius, Aurelian und Donatus liturgisch bewertet werden? Sie ist sicher nicht nur symbolisch, sondern mit den wirklich gebrauchten Schlüsseln vollzogen worden, denn CaesRV 59 überliefert, daß die Äbtissin während der abendlichen, nächtlichen und mittäglichen Stunden und während der Tischzeit die Schlüssel bei sich halten sollte, damit nicht die Klausur gebrochen werde.<sup>227</sup>

Eine Übergabe über Evangelium und Altar deutet schon deswegen auf einen liturgischen Ritus hin, weil hier unmittelbar die Verpflichtung auf Gott sichtbar wird: auf sein Wort im Evangelium und auf Christi Opfer am Kreuz in der Vergegenwärtigung auf dem Altar. Aurelian spricht diese Verpflichtung zur Rechenschaft gegenüber Gott direkt aus. Daß eine solche Verpflichtung ohne Ritus ablaufen soll, ist nicht vorstellbar. Zwar ist über die konkrete Gestalt eines solchen Ritus nichts bekannt, aber es gibt eine mögliche Parallele in der Profeß des Mönchs nach RB 58, 20. 29 sowie in der Kindesoblation nach RB 59, 2. Der Novize beziehungsweise die Eltern legen die Übergabeurkunde auf den Altar, der Abt nimmt sie vom Altar und bewahrt sie auf. Auch

---

<sup>224</sup> *Quibus clave de cellario, canava, horreo, posticio, et oratorio credendae sunt, probatae sint personae; et desuper altario vel Evangelio eas accipiant: scientes se Deo reddituras rationem de ministerio sibi credito* (AurRV 17 (PL 68, 402 A)).

<sup>225</sup> Ben 25 (1978) 298 f Vogüé.

<sup>226</sup> *Claves ostiorum vel portae nullatenus penes se nocte retineant, sed ad abbatissam nocte deferentes praesentent, et mane post secundam recipiant. Idipsum et cellariae, et pistrices, et cocae implere studeant; ut ab occasu solis vel cum fuerit opus necessitatis perfectum, usque ad secundam abbatissa claves retineat; nisi necessitas evenerit, ut per comneatum abbatissae nocte retineantur, et post secundam denuo tribuantur* (WaldRV 3 (PL 88, 1056 CD)).

<sup>227</sup> *Ianua monasterii . . . et vespertinis et nocturnis ac meridianis horis numquam pateat: ita tamen, ut ipsis horis, et quando reficitur, claves abbatissa apud se habeat* (CaesRV 59 (FlorPatr 34, 20, 7–10 Morin)).

mit den Schlüsseln geschieht also eine Übergabe über dem Altar, wenn auch von anderem Stellenwert. Nicht nur die Rolle des Abtes bei Profest oder Kindesoblation, sondern die Stellung der Äbtissin überhaupt läßt den Schluß zu, daß diese Übergabe durch sie geschah. Auch die nächtliche Aufbewahrung der Schlüssel durch die Äbtissin bei Caesarius und bei Waldebert spricht dafür.

So läßt sich zusammenfassend feststellen: Es gab einen Ritus der Schlüsselübergabe, in dem die Äbtissin den einzelnen Schwestern über dem Evangelium und über dem Altar die Schlüssel für ihr Aufgabenfeld überreichte. Man könnte somit auch von einer Art feierlicher Amtsübergabe sprechen.<sup>228</sup> Der Ritus selbst ist nicht überliefert.

## 6. Patenschaft

Caesarius, Aurelian und Donatus verbieten in ihrer Regel den Nonnen, Mädchen aus der Taufe zu heben, also Patinnen zu sein.<sup>229</sup> Caesarius bestimmt in c. 11, daß es keiner Schwester erlaubt sei, eine »Tochter« aus der Taufe zu heben, weder eine reiche noch eine arme; begründet wird dieses Verbot mit der freiwilligen Aufgabe der Freiheit für die Liebe Gottes.<sup>230</sup>

Aurelian nennt das Verbot in c. 16 in einem einfachen Satz, ohne jede Begründung: »Keine soll ein Kind aus der Taufe heben«.<sup>231</sup> Donatus wiederum übernimmt in c. 54 wörtlich die Bestimmung von Caesarius und ergänzt sie durch das ebenfalls von Caesarius abgeschriebene Unterrichtsverbot für Mädchen, die nicht in das Kloster eintreten wollen.<sup>232</sup>

Es findet sich in diesen Passagen der Regeln also das einzige ausdrückliche Verbot einer liturgischen Beteiligung der Nonnen. Das Verbot sollte ihrer

---

<sup>228</sup> Vgl. zu der Frage auch *Seilhac*, Utilisation (Anm. 15) 231–233.

<sup>229</sup> *In baptismo excipere* meint nicht etwa die Taufe selbst oder ein »grundsätzliches Taufverbot«, vgl. *Nolte*, Klosterleben (Anm. 6) 260 mit Anm. 23, sondern ist der Terminus technicus für eine Patenschaft. Jemanden »aus der Taufe aufzuheben« bedeutete, ihn als geistlichen Verwandten anzuerkennen, für ihn Pate zu sein, vgl. *Angenendt*, Kaiserherrschaft (Anm. 184) 91–97, 106–111.

<sup>230</sup> *Nulla cuiuslibet filiam in baptismo, neque divitis neque pauperis, praesumat excipere: qui quae suorum libertatem pro dei amore contempsit, aliorum expetere vel habere non debet* (CaesRV 11 (FlorPatr 34, 7, 26–28 *Morin*)). Daß Caesarius hier den Namen *filiam* für die zu taufenden Mädchen gebraucht, zeigt an, daß ihm der Gedanke der geistlichen Verwandtschaft völlig vertraut ist. Es zeigt aber auch, daß es hier tatsächlich um Patenschaft und nicht einfach um Taufe geht.

<sup>231</sup> *Nulla infantem de baptismo excipiat* (AurRV 16 (PL 68, 402 A)).

<sup>232</sup> DonRV 54 (Ben 25 (1978) 291 *Vogüé*).

Abschließung gegenüber der außerklösterlichen Welt dienen, denn als Patinnen hätten sie zahlreiche Aufgaben übernehmen müssen.<sup>233</sup>

## 7. Weitere liturgische Bereiche

Caesarius setzt in seinem Brief *Vereor* an die Nonnen sowohl Gelübde als auch eine Weihe voraus<sup>234</sup>, in den Regeln spricht er davon jedoch nicht.<sup>235</sup> Hier nennt er lediglich Bestimmungen, die zu einer Aufnahmeordnung zusammengestellt werden könnten. Ähnliches gilt für Aurelian, Donatus — der benediktinische Bestimmungen übernimmt — und Waldebert. Ohne ins Detail zu gehen, kann festgestellt werden, daß die Regeln insgesamt kaum Auskunft über Aufnahmearten oder über liturgische Abläufe zur Weihe einer *conversa* geben. Lediglich die Existenz solcher Ereignisse läßt sich erschließen sowie eine herausragende Rolle der Äbtissin, ein Versprechen vor dem ganzen Konvent, der vorherige völlige Besitzverzicht, der Wechsel der Kleidung, schließlich verschiedene Stufen vom Zeitpunkt der Aufnahmebitte bis zur endgültigen Aufnahme.<sup>236</sup>

Anhand von Viten und weiteren Quellen wird dieser Bereich der Aufnahme- und Weiheliturgie in Frauenklöstern der Merowingerzeit von der Verfasserin in anderem Rahmen untersucht. Gleiches gilt für möglicherweise existierende Prozessionen innerhalb des Klosters, wie die von AurRV 38 erwähnten zwei Gebetsorte (Basilika und Oratorium) des Nonnenklosters vermuten lassen.<sup>237</sup> In diesem Zusammenhang sind weitere Fragen der äußeren Gebetsordnung wie Körperhaltungen, Platzordnung im Chor und ähnliches zu stellen. Und schließlich ist unter dem Stichwort der »Liturgisierung weiterer Lebensbereiche« der Alltag der Schwestern intensiver zu betrachten, zum Beispiel die Verpflichtung zur Gottesdienstteilnahme, die häufige Ermahnung zu *ruminatio* und *meditatio*, die Vielzahl von Gebetsanlässen: bei

---

<sup>233</sup> Vgl. *Angenendt*, Kaiserherrschaft (Anm. 184) 106–121. Zum Ganzen auch *Joseph B. Lynch*, Baptismal Sponsorship and Monks and Nuns 500–1000, in: *ABenR* 31 (1980) 108–129.

<sup>234</sup> *Caesarius*, *Vereor* 1. 5. 8 (FlorPatr 34, 39, 6 f. 41, 24. 44, 30 *Morin*): ... *secundum sanctum votum vestrum ... deo devota anima ... quod vovistis ardentur*.

<sup>235</sup> Vgl. dazu auch *McCarthy*, *Rule* (Anm. 14) 55 f. 66.

<sup>236</sup> Vgl. dazu auch *René Metz*, *La consécration des vierges en Gaule des origines à l'apparition des livres liturgiques*, in: *RDC* 6 (1956) 321–329. Metz findet in den Regeln ebenfalls keine Nachweise für liturgische Formen.

<sup>237</sup> *Cursum diurnum vel nocturnum, id est matutinos, vigiliis, nocturnos, vesperam et duodecimam in basilica Domina Mariae congregatio dicat. Quod si hiems aspera fuerit, matutinos tantum, vesperam et duodecimam in praedicta basilica dicite: secundam vero, tertiam, sextam et nonam in interiori oratorio: ...* (AurRV 38 (PL 68, 403 C. 404 A)).

Tisch, bei der Arbeit, vor und nach der Arbeit, beim Verlassen des Hauses und bei der Rückkehr, im Schlafsaal.

Ein Fazit der bisher angestellten Überlegungen kann nur vorsichtig gezogen werden. Die Beteiligung der *virgines* an ihrer klösterlichen, alltäglichen Liturgie hatte nach den Regeln größere Ausmaße, als auf den ersten Blick zu vermuten gewesen wäre. Sowohl in der Ordnung der Stundenliturgie als auch für die Eucharistiefeyer (oder Kommunionfeier) gilt, daß die Schwestern nur selten die Dienste von Priestern und Diakonen in Anspruch nahmen. Erst recht zeigen die Straf- und Bußmaßnahmen diese Tendenz; die Rolle der Äbtissin ist hier nicht zu unterschätzen und bedarf weiterer Untersuchungen. Zu diesen und anderen hier aufgeworfenen Fragen arbeitet die Verfasserin in ihrer Dissertation, in der weitere Quellengattungen auf ihren Aussagegehalt hinsichtlich der Beteiligung von Ordensfrauen an der Liturgie ausgewertet werden.

## Bibliographie

### I. Quellen

- Aurelian*, Regula ad Monachos (PL 68, 385–396).  
*Ders.*, Regula ad Virgines (PL 68, 397–406).  
*Caesarius*, Opera omnia I. Sancti Caesarii Arelatensis Sermones, 2 Bde., ed. *Germain Morin*, (CChr.SL 103–104), Turnhout 1953.  
*Ders.*, Opera omnia 2, ed. *Germain Morin*, Maredsous 1942.  
*Ders.*, Regula Sanctarum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa, ed. *Germain Morin*, (FlorPatr 34), Bonn 1933.  
*Columban*, Regula Coenobialis, ed. *G. S. M. Walker*, (SLH 2), Dublin 1957, 142–168.  
Concilia Galliae A. 314 – A. 506, ed. *Charles Munier*, (CChr.SL 148), Turnhout 1963.  
Concilia Galliae A. 511 – A. 695, ed. *Charles de Clercq*, (CChr.SL 148 A), Turnhout 1963.  
*Johannes Cassianus*, De institutis coenobiorum, ed. *Jean-Claude Guy*, Jean Cassien, Institutions Cénobitiques (SChr 109), Paris 1965.  
Regula Benedicti, ed. *Adalbert de Vogüé*, (SChr 181–182), Paris 1972.  
Regula Magistri, ed. *Adalbert de Vogüé*, (SChr 105–106), Paris 1964.  
*Seebass, Otto*, Fragment einer Nonnenregel des 7. Jahrhunderts, in: ZKG 16 (1896) 465–470.  
*Vogüé, Adalbert de (ed.)*, La règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude. Texte critique et synopse des sources, in: Ben 25 (1978) 219–313.  
*Waldebert*, Regula cuiusdam patris ad virgines (PL 88, 1051–1070) .

### II. Literatur

- Angenendt, Arnold*, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte, (AFMF 15), Berlin/New York 1984.  
*Ders.*, Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande, in: Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell'alto medioevo: Espansione e Resistenze, (SSAM 28/1), Spoleto 1982, 169–234.  
*Ders.*, Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: FMSt 17 (1983) 153–221.  
*Ders.*, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: *Karl Hauck / Joachim Wollasch (Hgg.)*, Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert liturgischen Gedenkens im Mittelalter, (MMS 48), München 1984, 79–199.  
*Arnold, Carl*, Caesarius von Arelate und die gallikanische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894 (repr. Leipzig 1972).  
*Baumstark, Anton*, Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus, aus dem Nachlaß hg. von *Odilo Heiming*, (LQF 32), Münster 1957.  
*Berg, Carl*, Die Werke des hl. Caesarius als liturgiegeschichtliche Quelle, (Teildruck) München 1946.  
*Bruyne, D. de*, Un feuillet oncial d'une règle de moniales, in: RBén 35 (1923) 126–128.

- Bugge, John*, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, (AIHI Ser.Min. 17), The Hague 1975.
- Callewaert, Camille*, *Sacris Erudiri. Fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldeburgo in Steenbrugge ne pereant*, Steenbrugge 1940.
- Gougaud*, *Inventaire des règles monastiques Irlandaises*, in: *RBén* 25 (1908) 167–184. 323–333.
- Hanslik, Rudolf*, *Regula Donati*, in: *StPatr* 10 (1970) 100–104.
- Hasdenteufel-Röding, Maria*, *Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung*, (Diss.) Freiburg 1988.
- Häußling, Angelus*, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*, (LQF 58), Münster 1973.
- Heiming, Odilo*, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus*, in: *ALW* 7 (1961/62) 89–156.
- Hlawitschka, Eduard*, *Zur Klosterverlegung und zur Annahme der Benediktsregel in Remiremont*, in: *ZGO* 109 (1961) 249–269.
- Hubert, Jean*, *La topographie religieuse d'Arles au VI<sup>e</sup> siècle*, in: *CAR* 2 (1947 = repr. 1972) 17–27.
- Jungmann, Josef Andreas*, *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes »missa«*, in: *Ders.*, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck 1941, 34–52.
- Ders.*, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Freiburg 1962.
- Ders.*, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, (FGIL 3/4), Innsbruck 1932.
- Lambot, Cyrille*, *Le prototype des monastères cloîtrés des femmes. L'abbaye Saint-Jean d'Arles (VI<sup>e</sup> siècle)*, in: *RLM* 23 (1938) 169–174.
- Leclercq, Jean*, *Eucharistic Celebrations without Priests in the Middle Ages*, in: *Worship* 55 (1981) 160–168.
- Ders.*, *Medieval Feminine Monasticism: Reality versus Romantic Images*, in: *Benedictus. Studies in Honor of St. Benedictus of Nursia*, (CistSS 67), Shannon 1981, 53–70.
- Lifshitz, Felice*, *Des femmes missionnaires: L'exemple de la Gaule Franque*, in: *RHE* 83 (1988) 5–33.
- Luff, Stanley George*, *A Survey of Primitive Monasticism in Central Gaul (c. 350 to 700)*, in: *DR* 70 (1952) 180–203.
- Malnory, A.*, *Saint Césaire, évêque d'Arles (503–543)*, (BEHE.H 103), Paris 1894 (repr. Genf/Paris 1978).
- Mayo, Hope*, *Three Merovingian Rules for Nuns*, 2 Bde., Cambridge/Mass. 1974.
- McCarthy, Maria*, *The Rule for Nuns of Caesarius of Arles. A Translation with a Critical Introduction*, (SMH.NS 16), Washington 1960.
- McNamara, Jo Ann*, *The Ordeal of Community: Hagiography and Discipline in Merovingian Convents*, in: *Vox Benedictina* 3 (1986) 293–326.
- Dies.*, *Muffled Voices. The Lives of Consecrated Women in the Fourth Century*, in: *John A. Nichols/Lillian Thomas Shank (Hgg.)*, *Distant Echoes. Medieval Religious Women* 1, Kalamazoo/Michigan 1984, 11–30.

- Metz, René*, La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie, Paris 1954.
- Mundo, Anscari*, Las reglas monasticas latinas del siglo VI y la »lectio divina«, in: *StMon* 9 (1967) 229–255.
- Nolte, Cordula*, Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur Regula ad Virgines des Caesarius von Arles, in: *Werner Affeldt / Annette Kuhn (Hgg.)*, Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter, (Frauen in der Geschichte 7), Düsseldorf 1986, 257–271.
- O'Carroll, James*, Monastic Rules in Merovingian Gaul, in: *Studies* 42 (1953) 407–419.
- Oexle, Otto Gerhard*, Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter, in: *FMSI* 10 (1976) 70–95.
- Opitz, Claudia*, Der »andere Blick« der Frauen in die Geschichte. Überlegungen zu Analyse- und Darstellungsmethoden feministischer Geschichtsforschung, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 11 (1984) 61–70.
- Poschmann, Bernhard*, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, (MSHTh 7), München 1928.
- Ders.*, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, (BSHT 16), Breslau 1930.
- Prinz, Friedrich*, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jh.), Wien 1965, Darmstadt 21988.
- Rambaud-Buhot, Jacqueline*, Le statut de moniales chez les pères de l'église, dans les règles monastiques et les collections canoniques, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, in: *Sainte Fare et Faremoutiers. Treize siècles de vie monastique*, Faremoutiers 1956.
- Rossem, Maike van*, De poort in de muur. Vrouwenkloosters onder de regel van Caesarius, in: *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 4 (1983) 41–91.
- Salmon, Pierre*, L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire, (LO 27), Paris 1959.
- Ders.*, Das Stundengebet, in: *HLW(M)* 2 (1965) 326–420.
- Schmidt, Albert*, Zur Komposition der Mönchsregel des heiligen Aurelian von Arles, in: *StMon* 17 (1975) 237–256 (Edition), 18 (1976) 17–54 (Kommentar).
- Schmitz, Philibert*, Histoire de l'ordre de Saint Benoît 7: Les moniales, Maredsous 1956.
- Seilhac, Lazare de*, L'utilisation de la règle de Saint Benoît dans les monastères féminins, in: *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre – 5 ottobre 1980, 2 Bde.*, Spoleto 1982, 531–549.
- Sicard, Damien*, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne, (LQF 63), Münster 1978.
- Spilker, Reginhard*, Die Bußpraxis in der Regel des hl. Benedikt. Untersuchung über die altmonastische Bußpraxis und ihr Verhältnis zur altkirchlichen Bußdisziplin, in: *SMBO* 56 (1938) 281–339; ebd. 57 (1939) 12–38.
- Taft, Robert*, The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today, Collegeville 1986.
- Tavormina, M. Teresa*, Of Maidenhood and Maternity. Liturgical Hagiography and the Medieval Ideal of Virginity, in: *ABenR* 31 (1980) 384–399.
- Vogel, Cyrille*, La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Paris 1952.

- Ders.*, Art. »Buße. D«, in: *LexMA* 2 (1983) 1131–1137.
- Vogüé, Adalbert de*, La règle de Césaire d'Arles pour les moines: une resumé de sa règle pour les moniales, in: *RAM* 47 (1971) 369–406.
- Ders.*, Les règles monastiques anciennes 400–700, (TSMAO 46), Turnhout 1985.
- Ders.*, La règle de Saint Benoît 3–6, (SChr 183–186), Paris 1971–1972.
- Ders.*, La règle de Saint Benoît 7, Paris 1977.
- Ders.*, Art. »Regula Columbandi ad Virgines«, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 7, 1566–1569.
- Vorgrimler, Herbert*, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987.
- Ders.*, Buße und Krankensalbung, (HDG IV/3), Freiburg 1978.
- Wemple, Suzanne F.*, Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900, Philadelphia 1981.