

commentary is read with judgment [i.e., with discretion, with critical evaluation] or even is neglected."⁶⁵

When Carpentarius reported in his chronicle on the fact that the authorities in Zürich had had all their church plate melted down with the proceeds designated for the town poor,⁶⁶ he commented that "the intent, it would seem on its face is not to be disapproved of, but it remains to be seen what effects will come of it. ... I cannot make any judgment on these things; if they have done good, it will become apparent. They will have to stand or fall before their own lord."⁶⁷

A full exploration of these matters exceeds the confines of the present paper. However, one can suggest that abandoning *discretio*, above all abandoning the principle that *abusus non tollit usus*, lies at the heart of all these developments. Properly angry at ecclesiastical or political abuses, instead of seeking to reform existing institutions, the entire history of the early modern and modern eras reveals again and again a condemnation of the abusive institution as utterly apostate and hence irreformable. This inevitably led to revolutionary change. Precisely this the Carthusians avoided, even when much of the rest of the Catholic Church in Western Europe and North America abandoned, in the name of a putative "Spirit" of Vatican II and without attention to the letter of Vatican II, the principle and practice of *discretio*.

⁶⁵ "Qui quidem tunc temporis non fuit condemnatus, sed pene post duos annos, dum autor in protervitate sua persistens, etiam bona simul cum malis, que scripserat, et ipse pariter cum eis condemnari meruerunt. Ideoque commentarius iste legatur cum iudicio vel potius negligatur." *Narratio rerum, quae reformationis tempore Basileae et in circumjacentibus regionibus gestae sunt, auctore fratre Georgio Carpentarii de Brugg, Cartusiensi, 1518 (1499)-1528*, in *Basler Chroniken*, vol. 1, ed. Wilhelm Vischer and Alfred Stern, with assistance from Moriz Heyne; published by the Historische Gesellschaft in Basel (Leipzig: S. Hirzel, 1872), 378-425, at 369-70.

⁶⁶ With hindsight it is now clear that this was part of a Europe-wide phenomenon of wresting control of welfare and caritative service from the Church and placing it in the hands of temporal governments, one of the final stages in the centuries-old struggle between the spiritual and temporal powers.

⁶⁷ "Intentio quidem, ut apparet, in speciem non usquequaque improbabilis, sed effectus inde secutus quid fructus boni pariturus sit . . . , omnibus constare potest. Ideoque mihi super his nihil iudicandum arbitror. Si bonum fecerunt, viderint ipsi. Suo domino stant aut cadunt." When Thomas Brun left the Order and the Catholic faith in 1526, he expressed the hope "Deus ignoscat illis, quicquid in illum et nos peccaverunt!" *Ibid.*

DER MYTHOS DER KARTÄUSER

Beobachtungen zum Bild der Kartäuser in der öffentlichen und literarischen Vorstellung
Bruno Rieder OSB, CH-Disentis

1. Der Spielfilm «Broken Silence» - ein Mythos für das ausgehende 20. Jh.?

Vermutlich haben einige von Ihnen den Film «Broken Silence» im Kino selber gesehen. 1996 war dieser Spielfilm mit einem Kartäusermönch als merkwürdig unzeitgemässer Hauptfigur bei der Filmkritik und auf Filmfestivals, aber auch in den Kinos erstaunlich erfolgreich, ja wurde fast zu einer Art Kultfilm.¹ Was steckt hinter diesem Erfolg - mal abgesehen davon, dass der Film gut gemacht ist, Spannung und Unterhaltung bietet und auch schauspielerisch hervorragend besetzt ist?

Ich denke, der Film berührt die Zuschauer, weil er trotz seiner Exotik Sehnsüchte des heutigen Menschen Bild, Erzählung werden lässt. Ich nehme an, Sie haben den Beginn des Films noch im Auge und im Ohr: Eine Off-Stimme im Märchentone entführt den Zuschauer in ein unberührtes, stilles Tal, zum Refugium eines einsamen Kartäuserklosters, wo die Zeit seit jeher stillzustehen scheint. Eine Oase der Ewigkeit. Kein Wort zunächst von den Wechselbällen in der Geschichte der Schweizer Kartause La Valsainte, um die es sich handelt. Als gäbe es keine Kugelschreiber, keine Schreibmaschinen, schon gar keine Computer, lässt eine Mönchshand, untermalt von gregorianischem Gesang, eine Schreibfeder übers Pergament gleiten. Und dann der Held, der Kartäusermönch Fried Adelphi: eine Art reiner Tor, der sich nach fünfundzwanzig Jahren in der Kartause nicht zurechtfindet in der Welt des Geldes und der Kreditkarten, dessen einzige Sünde darin besteht, das geheimnisvolle Gesetz des «ewigen Schweigens» gebrochen zu haben, das hier ins Mythische übersteigert wird. Denn jeder von Ihnen, der schon einmal eine noch bewohnte Kartause besucht hat, weiss, dass weder in der Theorie noch in der Praxis ein solch absolutes Schweigegebot herrscht, welches minimalste menschliche Kommunikation verbietet. Ja sogar im Beichtstuhl bekommt der Mönch vom Priester den Vorwurf zu hören, er breche mit dieser Beichte sein Schweigegebet.

Der Film erzählt also den Mythos eines aus der «Welt» völlig ausgegrenzten Bereichs, erzählt damit im ursprünglichen Sinn von einem heiligen Ort, von einem noch nicht profanierten Paradies. Sie erinnern sich vielleicht auch noch an den einst erfolgreichen Buchtitel «Das weisse Paradies» über das Leben der Kartäuser in La Valsainte.² Und dieser Eindruck des Überzeitlichen und Überörtlichen - was ja wesentlich zu einem Mythos gehört - wird im Film noch betont durch die Spiegelung in der fernöstlichen Szenerie (Indien und Indonesien), durch die der Kartäusermönch geführt wird.

Moderne Mythen werden nicht mehr am Herdfeuer, sondern in Filmen erzählt.³ Dabei ist mir durchaus klar, dass der klassisch religionswissenschaftliche Begriff des Mythos auf diese modernen Mythen nicht tel quel übertragbar ist. Gleichwohl lassen sich

¹ Regie: Wolfgang Panzer. Der Film erhielt mehrere internationale Filmpreise.

² Peter van der Meer de Walcheren. *Das weisse Paradies*, München 1930

³ Vgl. zu den modernen Formen des Mythos Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M., 19. Aufl., 1998 (edition suhrkamp 92).

Merkmale des religionswissenschaftlichen Mythosbegriffs⁴ auch in heutigen Mythen, z.B. eben im Film «Broken Silence», aufweisen. Es geht in der Tiefenstruktur der Erzählung um die grossen Lebensrätsel des Menschen; der Zuhörer bzw. Zuschauer wird in einen Bereich jenseits von konkreter Zeit und Ortsbestimmtheit geführt; dort begegnet ihm die Grenze des Tabuisiert-Unzugänglichen, hier z.B. in Gestalt der absoluten Schweigeregeln; dann gehört dazu die Figur des Heiligen. Zusammengefasst: Diese Art von Mythos antwortet auf tiefe Sehnsüchte des Menschen und erzeugt im Zuhörer zugleich Faszination und Abwehr. Faszination: Welcher moderne Mensch sehnt sich nicht nach einer Gegenwelt zur Welt der immer rasanteren Zeitbeschleunigung, die alles Tradierte und Festgefügte in ihren Strudel hineinzieht; nach einer Gegenwelt zur Welt der totalen Kommunikation und des universalen Geschwätzes, wo wie im Film sogar noch der Priester im Beichtstuhl durch das Handy gestört wird.

Eine solche Art von Mythos funktioniert wie der religiöse Mythos jedoch nur, wenn er nicht in Frage gestellt wird und der Reflexion entzogen bleibt. Dieses Denkverbot besagt an und für sich noch nichts über Wahrheit und Unwahrheit des Mythos, aber es nährt doch den Verdacht, hier würden falsche Tatsachen vorgetäuscht, handle es sich um die Vorspiegelung von Illusionen. Dieser Verdacht vermischt sich mit der Abwehr des ganz Fremden, das als bedrohlich empfunden wird, weil es die Selbstverständlichkeit des eigenen Lebenskonzeptes in Frage stellt. Und der Verdacht vermischt sich auch mit der Enttäuschung darüber, dass die im Geheimen ersehnte Gegenwelt unerreichbar bleibt. Verdacht, Abwehr, Frustration - alles zusammen kann dann in aggressive Mythenzertrümmerung umschlagen.

Der Film «Broken Silence» tut dies nicht, aber er thematisiert erzählerisch die Ambivalenz des Mythos: Ausgerechnet die überhistorische Kartause ist in ihrem Fortbestehen abhängig von der Erneuerung eines hundertjährigen Pachtvertrages. Der Kartäuser, der sich aufmacht, um diesen Vertrag zu erneuern, macht seine Himmelsreise im Flugzeug, wo sein ewiges Schweigen und seine Unbeholfenheit in Geldangelegenheiten auf die unbekümmerte Redseligkeit und Vitalität einer jungen, urbanen Amerikanerin trifft. Da kehrt sich die Perspektive plötzlich um. War es im Vorspann des Filmes der Zuschauer, der in eine fremd-exotische Welt eindringt, so signalisiert nun der Tropenhelm des Kartäusers: Der Mönch bricht auf zu einer Expedition in die ihm fremde Welt des 20. Jahrhunderts.

2. Die sachliche Wurzel des Mythos

Der Mythos bedient sich einer Bildersprache, um dadurch grundlegende Orientierungsprozesse in Gang zu bringen und typische menschliche Irritationen durch die Erfahrung von Kontingenz, Chaos und Vieldeutigkeit aufzufangen, sie mit Sinn zu besetzen und der Kommunikation zu erschliessen.⁵ Es ist aber nicht Absicht und Funktion des Mythos, ein getreues Abbild der historisch-vordergründigen Wirklichkeit zu geben. Gleichwohl könnte in unserem Fall die Kartause nicht Anlass für das Erzählen eines Mythos sein, wenn es dafür keinen Anhalt in der Sache selber gäbe. Deshalb soll nun kurz gefragt werden, worin denn die mythogene Qualität der Kartause

begründet ist. Diese Frage ist ganz neutral gemeint, nicht etwa in dem Sinne, dass die Kartäuser selber bewusst einen Mythos produziert hätten. Denkbar wäre eine solche halb bewusste, halb unbewusste Vorgehensweise ja aus einem doppelten Motiv heraus: Einerseits, um Interessenten zum Eintritt zu bewegen; andererseits um der eigenen Ordensidentität willen, sei es gegen innen oder gegen aussen.

Bis heute verzichten die Kartäuser ja weitgehend darauf, ihre Lebensweise gegen aussen propagandistisch darzustellen; die in den letzten Jahren auf dem Buchmarkt aufgetauchten populären Kartäuserbücher stammen fast durchwegs nicht von Kartäusern selber, sondern von «Ordensfreunden».⁶ Gleichwohl ist bereits in den Schriften Brunos und Guigos, der beiden entscheidenden Gestalten am Anfang der Kartause, ein deutliches Bemühen um Identitätsfindung und damit durchaus auch um Rechtfertigung der eigenen Lebensform gegen aussen zu beobachten. Wie nun anhand der von Guigo verfassten *Consuetudines*⁷ zu zeigen ist, deckt sich gerade der Kern des kartusianischen Lebenskonzeptes mit der sachlichen Wurzel dessen, was wir den Kartäuser-Mythos genannt haben.

Die Kernpunkte kartusianischer Identität lassen sich relativ leicht bereits an der literarischen Struktur der *Consuetudines* ablesen. Überall dort, wo Guigo die Aufzählung von Regelungen und Vorschriften unterbricht und zu einem erläuternd-apologetischen Exkurs ansetzt,⁸ dort kommt Unverzichtbares und zugleich solches, was der Rechtfertigung bedarf, zur Sprache. In der Hälfte dieser Exkurse wird das Ausharren des Mönches auf seiner Zelle eingefordert und gerechtfertigt. Diese Stabilitas des Kartäusers in seiner Einzelzelle bedeutet natürlich eine noch grössere Einschränkung der Sozialkontakte als durch die Klausurmauern eines traditionellen Benediktinerklosters. Guigo sieht sich gezwungen, eine ganze Reihe scheinbar unvernünftiger und unverständlicher Bestimmungen zu legitimieren, die alle nichts anderes bezwecken, als die Aussenkontakte der Kartäuser auf ein Minimum zu reduzieren. Einige im Mittelalter besonders anstössige Beispiele mögen genügen. So zelebrieren die ersten Kartäuser nur sehr wenige Messen, vor allem übernehmen sie keine Totenmessen für Aussenstehende und verweigern so einen zentralen Dienst der mittelalterlichen Mönche an der Gesellschaft. Begründet wird dies mit dem Schutz der vorrangigen Ziele des Kartäusers: Schweigen, Einsamkeit und Ruhe.⁹ Ferner nehmen die Kartäuser nur sehr zurückhaltend Gäste auf¹⁰ und vor allem geben sie zwar den Armen Almosen, soweit es die bescheidenen ökonomischen Möglichkeiten zulassen, doch werden die Bettler zum Übernachten wieder weggeschickt. Denn, so lautet die Begründung: «Nicht wegen der zeitlichen Sorge für den Leib anderer, sondern um des ewigen Heiles unserer eigenen Seelen willen, sind wir in die Abgeschiedenheit dieser Einöde geflüchtet.»¹¹ Es folgt auf diese Stelle ein sehr ausführlicher Exkurs, in dem Guigo mit der Autorität Jesu Christi Maria, d.h. die Kartäuser,

⁴ Vgl. z. B. Wilibald Bösen, *Auf einsamer Strasse zu Gott. Das Geheimnis der Kartäuser*, Freiburg/Basel/Wien 1987; Robin Bruce Lockhart, *Botschaft des Schweigens*, Würzburg 1987.

⁵ Guigo I., *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux* [Maurice Laporte], Paris 1984 (Sources Chrétiennes 313). - Im folgenden zitiert unter der Sigle CG mit Kapitels- und Abschnittsnummer.

⁶ Vierzehn solcher Exkurse bzw. Grundsatzertwägungen lassen sich - neben dem grossen Schlusskapitel 80 *De commendatione solitariae vitae* - feststellen: CG 14,5; 15,5; 16,2; 19,1-3; 20,1-4; 25,2-3; 28,3-4; 28,5-6; 38,2; 41,45; 57,4; 64,2; 72; 79.

⁷ CG 14,5; 41,4-5.

⁸ CG 19,1-3.

⁹ CG 20,1.

⁴ Vgl. Kurt Hübner, *Mythos I. Philosophisch*: TRE 23 (1994) 597-609; F. Stolz, *Mythos II. Religionsgeschichtlich*: TRE 23 (1994) 608-625; Christoph Jamme, "Gott an hat ein Gewand". Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien, Frankfurt a.M., 21-25.

⁵ Vgl. zu dieser Definition von Mythos F. Stolz, *Mythos II. Religionsgeschichtlich*: TRE 23 (1994) 608-625, hier 613.

gegen die Vorwürfe Martas in Schutz nimmt (vgl. Lk 10,39-41).¹² Dem Bleiben auf der Zelle und damit dem Schweigen dient aber auch die relativ grosszügige Zellenausstattung.¹³ Und schliesslich soll der Numerus clausus für die Anzahl der Brüder verhindern, dass die Mönche ihre wirtschaftliche Autarkie verlieren und so zum Betteln gezwungen wären, was sie ebenfalls in Kontakt mit der Aussenwelt brächte. Zusammenfassend lässt sich feststellen: Um das vorrangige Ziel des kontemplativen Schweigens zu erreichen, wird die Kommunikation unter den Brüdern und vor allem mit der Aussenwelt auf ein absolutes Minimum reduziert sogar auf die Gefahr hin, wegen Vernachlässigung elementarer christlicher Pflichten der Nächstenliebe angeklagt zu werden.¹⁴

3. Zeugnisse aus der Frühzeit - erste Ansätze zur Mythologisierung

Die *Consuetudines* sind ein normativer Text, der die eremitischen Gemeinschaften, welche die Lebensweise der Mönche in der Grande Chartreuse übernehmen wollen,¹⁵ informieren möchte, wie sich der monastische Alltag der Kartäuser vollzieht. Bloss die auffälligsten Neuerungen bzw. die zentralen Schwerpunkte bedürfen dabei einer speziellen Rechtfertigung. Eine andere Perspektive auf das Kartäuserleben ergibt sich, wenn Menschen zum Eintritt bewegt werden sollen. Deshalb sei im Folgenden kurz gefragt, welche Akzente Bruno und Guigo in zwei Werbebriefen an Freunde setzen. Nochmals eine andere Sicht auf die Kartause ist dann von Aussenstehenden zu erwarten. Dafür werden exemplarisch die frühen Zeugnisse des Guibert von Nogent und des Petrus Venerabilis herangezogen.

Der heilige Bruno schreibt zwischen 1096 und 1101 aus der Kartause in Kalabrien einen Brief an Radolf mit dem Beinamen der Grüne, den Kapitelpriost von Reims. Dieser hatte vor knapp zwanzig Jahren zusammen mit Bruno und Fulco das Gelübde abgelegt, die Welt zu verlassen und in der Einsamkeit Mönch zu werden. Doch im Gegensatz zu Bruno hat er das Gelübde noch nicht eingelöst, weshalb ihm nun der Freund in der Kartause einen eindringlichen Mahnbrief schreibt. Bruno betont in seinem Schreiben ebenfalls die Abgeschlossenheit der Kartause. Doch deren Lage selber beschreibt er mit den Elementen monastischer Naturpoesie, wie sie in Anlehnung an den klassisch-antiken Topos des *locus amoenus* seit Basilius üblich geworden ist.¹⁶ Er schildert eine Art «Paradies»¹⁷, wo nicht nur die Natur die Fülle ihrer Früchte hervorbringt, sondern auch der Bewohner des Paradieses all seine Tugenden zur Entfaltung bringt. Voller Friede und Freude hat dieser «aus dem Unwetter dieser Welt in den sicheren, ruhigen Hafen» gefunden. Dem entspricht, dass das Eremitenleben hier weniger als beschwerlicher Kampf beschrieben wird, sondern eher nach dem Vorbild einer

philosophischen *vita contemplativa*.¹⁸ Die Härte, die das einsame Ausharren auf der Zelle mit sich bringen kann, kommt hier kaum zur Sprache.

Ländliche Abgeschlossenheit und monastisch-philosophische Existenz begegnen als zentrale Elemente auch in Guigos Brief *De vita solitaria* an einen unbekannteren hochrangigen Freund.¹⁹ Doch lässt Guigo die monastische Idyllik weg - was gewiss auch in den ganz unterschiedlichen klimatischen Verhältnissen begründet ist - und betont stärker das Schweigen und vor allem auch die Härten des Eremitenlebens. Die ethisch-praktische Komponente tritt gegenüber der kontemplativen bei Bruno stärker hervor. Dennoch fällt bei beiden Kartäusern auf, wie sehr asketische Praktiken relativiert werden und kaum eine Rolle spielen.²⁰

Der Benediktinerabt Guibert von Nogent (ca. 1055-1125) berichtet ca. 1115 in seiner Autobiographie über das Leben der Kartäuser. Sehr stark betont er nicht nur die wilde Abgeschlossenheit der Grande Chartreuse, sondern auch die strikt eremitische Lebensform der Kartäuser, d. h. ihr Einzellernen auf der Zelle. Damit verbunden ist ihr ausgeprägtes Schweigen: «Fast nirgends sprechen sie».²¹ Vor allem aber sieht er das Kartäuserleben von strenger Askese, von einer *ardua conversatio*,²² geprägt: Der Wein sei so sehr verdünnt, dass er kaum von gewöhnlichem Wasser zu unterscheiden sei²³ und die Kartäuser trügen auf der nackten Haut ein *cilicium*, also einen aus Ziegenhaar gewobenen rauhen Stoff, der als Bussinstrument dient.²⁴ Zu dieser strengen Lebensweise gehört gemäss Guibert auch radikal gelebte Armut und Bedürfnislosigkeit, die sich unter anderem im Verzicht auf kostbare Kultgegenstände manifestiert. Doch gebe es einen Bereich, wo in keiner Weise gespart werde, nämlich bei der reichen Bibliothek - diese Bibliophilie der Kartäuser wird im Laufe der Jahrhunderte sprichwörtlich werden.²⁵ Bemerkenswert ist ferner, dass sich bereits hier eine Vorform des späteren Sprichwortes vom nie reformierten Kartäuserorden findet: «Die (Kartäusermönche) sind von einem solchen Eifer für die Beschauung, der sie sich hingeeben haben, beflügelt, dass sie auch nach langer Zeit ihrer ursprünglichen Regel nicht untreu werden noch lau werden in ihrer Lebensweise, so sehr diese in ihrer Strenge auch andauern mag.»²⁶

¹² Dasselbe Marta-Maria-Motiv findet sich auch in CG 16,2, wo der Prokurator, d. h. der Betreuer der Laienbrüder im Unteren Haus, ermahnt wird, trotz seiner Marta-Aufgabe die Liebe zur Zelle nicht zu vernachlässigen.

¹³ CG 28,5-6; 5,4.

¹⁴ Der ziemlich gereizte Ton Guigos in CG 20 lässt auf solche Anschuldigungen schliessen. Vgl. solche Vorwürfe auch im Aufsatz von Bernard Bigny, *Les Premiers Chartreux et la pauvreté*, in: *Le Moyen Age* 57 (1951) 27-60.

¹⁵ Vgl. zu den Adressaten der *Consuetudines* CG Prolog 1; ferner Bruno Rieder, *Deus locum dabit*. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083-1136), Paderborn u.a. 1997 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 42) 50f (Lit!).

¹⁶ Vgl. Fairy von Lilienfeld, *Mönchtum II*. Christlich: TRE 23 (1994) 163.

¹⁷ So wörtlich in Bruno, *Epist. ad Radulphum* 6 (FC 10, ed. Greshake, 58f). Zur ausführlichen Deutung und Kommentierung des Briefes vgl. Gerardo Posada, *Der Heilige Bruno. Vater der Kartäuser*, Köln 1987, 161-211.

¹⁸ Vgl. Bruno, *Epist. ad Radulphum* 10 (FC 10, 62): *divinamque addiscere philosophiam quae sola dat /oetitudinem veram*.

¹⁹ Guigo I., *Epist. de vita solitaria* (FC 10, ed. Greshake, 104-111); zum Brief und zur Adressatenfrage vgl. Gaston Hocquard, *Lettre du prieur Guigues l'er à un ami sur la vie solitaire*, in: *Collectanea Cartusiana*, Salzburg 1980 (Analecta Cartusiana 81/1) 3-21.

²⁰ Bruno, *Epist. ad Radulphum* 5 (FC 10, 56f); Guigo I., *Epist. de vita solitaria* 4 u. 6 (FC 10, 106f).

²¹ Guibert von Nogent, *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par E.-R. Labande, Paris 1981 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Age 34) 62-75, Zitat 68f

²² Ebd. 70f.; die Beispiele 68f

²³ Zum Mischen des Weines vgl. CG 34, wo aber nicht festgelegt wird, der Wein müsse besonders stark verdünnt sein.

²⁴ Vgl. zum *cilicium* Louis Gougoud, *Cilice*: Dsp 2 (1953) 899-902; Maurice Laporte, *Aux Sources de la Vie Cartusienne IV: Sources des Consuetudines Cartusiae, Domo Cartusiae* 1967, 456f: Nur die Zellenmönche tragen ein *cilicium* und zwar vermutlich nur in einer sehr moderaten, reduzierten Form. Vgl. die Erwähnungen in CG 13,3 und 28,1.

²⁵ Vgl. zum Spätmittelalter jetzt Dirk Wassermann, *Dionysius der Kartäuser*. Einführung in Werk und Gedankenwelt, Salzburg 1996 (Analecta Cartusiana 133) 26-43, wobei die Bücherliebe der frühen Kartäuser zu sehr minimalisiert wird, vgl. dazu Rieder, *Deus locum dabit* 129-152.

²⁶ Guibert von Nogent, a. a. O. 70: *Hi igitur tanto coeptae contemplationis fervore ferantur, ut nulla temporis longitudine a sua institutione desistant, nec aliqua arduae illius conversationis diuturnitate tepescant*.

Ebenfalls grosse Sympathie und Bewunderung für die Kartäuser bekundet Petrus Venerabilis (1122-1156) in seiner Schrift *De miraculis*.²⁷ Hatte schon Guibert den Akzent auf die kartusianische Armut und Askese gelegt, so verstärkt sich diese Tendenz beim Abt von Cluny. Die strikte Gebietsbegrenzung und die beschränkte Anzahl der Mönche und Laienbrüder werden nun als Ausdruck des Kampfes gegen das Laster der Habsucht gedeutet, nicht wie bei Guigo als Schutzmassnahmen für das Schweigen und die Einsamkeit. Hervorgehoben werden die strengen Bussübungen zur Züchtigung des Körpers, so dass die Kartäuser gemäss Petrus «durch fast ununterbrochenes strenges Fasten ihre Körper züchtigen, schwächen und austrocknen.» Doch der Vergleich mit zeitgenössischen monastischen Fastenordnungen zeigt, dass die Kartäuser in Wahrheit ein gemässigt Fastenregiment führen und überhaupt körperlichen Bussübungen gegenüber eher reserviert sind.²⁸

4. Die Kartäuser in der Dichtung - Gustaw Herlings Novelle «Die Insel»

Bisher galt unsere Untersuchung mehr oder weniger stark an der wahrheitsgetreuen Darstellung der Wirklichkeit orientierten Texten. Mythen sind jedoch von ihrem Ursprung her Erzählungen, also wenigstens an der Oberfläche fiktionale Texte, auch wenn sie beanspruchen, Tiefenstrukturen der Realität zu erfassen und zu deuten. Also liegt es nahe, wenigstens beispielhaft nach der Rezeption der Kartäuser in der Dichtung zu fragen. Ich beschränke mich dabei auf die meisterhafte Novelle «Die Insel» des polnischen, seit 1955 in Neapel lebenden Schriftstellers Gustaw Herling.²⁹ Herling geht es nicht um eine historisch präzise Darstellung des Kartäuserlebens. Dies zeigt sich schon daran, dass die Kartäuser in der Novelle «schwarzbraune Kutten» (35) statt weisse tragen; auch erfährt der Leser kaum etwas über die alltägliche Lebensweise der Mönche. Das Thema der Novelle ist - wie bereits der Titel und das einleitende Motto von Franz Kafka andeuten - die Einsamkeit, sei sie freiwillig oder unfreiwillig, sei sie fruchtbar oder zerstörerisch. Die Kartause mit ihren Bewohnern wird dabei zum zentralen Dingsymbol, wo die erzählerischen Wendepunkte der Novelle stattfinden und die einzelnen Erzählstränge sich überkreuzen. Und vor allem wird die Kartause zum Spiegel für die Formen der Einsamkeit und deren Überwindung durch Mitleid.

Welche Bedeutung das Symbol der Kartause hat, hängt vom kulturellen und sozialen Umfeld des Betrachters ab. Diese Feststellung bestätigt sich immer wieder in der Geschichte des Kartäuser-Mythos. Herling beginnt die Novelle mit einer extremen Aussenperspektive: Touristen besuchen im Jahre 1950, also in der Erzählgegenwart, die Insel Capri. Für sie ist die Kartause nichts anderes als eine mittelalterliche Sehenswürdigkeit. Dass sie immer noch bewohnt ist, zeigt sich bloss in einem merkwürdigen Brauch zum Abschluss der Saison: Jährlich tragen vier Kartäuser in einer Prozession die *Pietà dell' Isola* von der Kartause zur Hauptkirche der Insel. Anders sehen die Inselbewohner die Kartause, da sie selber wissen, was es bedeutet, abgeschieden und damit aufeinander angewiesen zu leben. Für sie sind die Kartause und die Prozession lebendige Wirklichkeit.

²⁷ Petrus Venerabilis, *De miraculis* lib. II, cap. 27-29, Turnhout 1988 (CCCM 83, ed. D. Bouthillier) 149-156, bes. 1 50f.

²⁸ Vgl. dazu ausführlich Rieder, *Deus locum dabit* 233-291.

²⁹ Gustaw Herling, *Die Insel*, München/Wien 1994; polnische Erstausgabe 1960, erste deutsche Ausgabe 1966. Zu Gustaw Herling (geb. 1919) vgl. Marta Kijowska, *Neapel sehen und schreiben*. Der polnische Exilschriftsteller Gustaw Herling, in: *Neue Zürcher Zeitung* 22./23. Mai 1999, 83.

Die Erklärung dafür liefert die Rückblende in die Geschichte der Kartause. Bereits die Gründung zeigt die paradoxe Verwobenheit von Weltabgeschiedenheit und Weltverflechtung. Der Stifter, Vertreter des reichsten Geschlechts auf der Insel und Sekretär der Königin von Neapel, lässt die Kartause reich ausstatten zum Dank für die Geburt seines ersten Sohnes. Die reiche Ausstattung soll ihr «für alle Ewigkeit das irdische und das geistige Erbe sichern.» (12) Beide Erbschaften zugleich anzutreten, das kann wohl nicht gut gehen. Als der Stifter politisch gestürzt wird, verurteilt man ihn zur Klosterhaft in seiner eigenen Stiftung, woraufhin sich eine merkwürdige Erbteilung ergibt: Der gestürzte Machthaber tritt das geistige Erbe an, wenn es von ihm heisst, er sei «der einzige grosse und aufrichtige Pönitent» (13) in der Kartause gewesen. Die Mönche dagegen treten nur das irdische Erbe an und werden «schliesslich zu Besitzern der Insel, die sie wie Weintrauben mit der Kelter der Steuern und Pachtzinsen auspressten und deren Notleidende sie nur selten unterstützten.» (14) In diesem Zitat wird zur Sprache gebracht, was ich den Anti-Mythos der Kartäuser nennen möchte: Der Verdacht, dass die Weltabgeschiedenheit nur Fassade für fehlendes Mitgefühl und Mitleid mit den Menschen sei. Bereits Guigo hatte sich ja gegen diesen Vorwurf zu verteidigen.

Zur entscheidenden Probe für die Kartäusermönche kommt es während der Pest im 17. Jahrhundert. Die von der Umwelt isolierte Insel wirkt nun in dieser Extremsituation wie eine Art Labor: Welcher Geist steht hinter der Weltabgeschiedenheit, der Geist der Solidarität oder der Geist des Egoismus? Doppeldeutig heisst es von den Kartäusern in der Novelle: «Am 4. Juni, als die Nachricht vom Einbruch der Pest kam, schoben achtzehn Mönche alle Riegel am Tor der Kartause vor und schlossen sich von der Welt ab, indem sie auf der Insel eine von dichten Mauern geschützte eigene Insel schufen.» (17) Die Mönche weigern sich, «am Leid, an der Gefahr und am Tode teilzuhaben.» (ebd.) Angst und Stolz verhindern, dass sie die sicheren Mauern verlassen und ihren Fehler bekennen. Erst als alle Insel-Priester sterben, nehmen sie dies zum Vorwand hinauszugehen, wobei die Worte der Zustimmung zur entsprechenden Bitte des Inselbischofs nur wieder die verlogene Ideologie der Mönche entlarven: Sie sind bereit «das Leben für den Nächsten zu opfern, obschon das ein unserer Berufung widerwärtiges Priestertum ist.» (20). Die *Pietà dell'Isola* auf einer Bahre tragend, verlassen vier Mönche daraufhin die Kartause und begeben sich in Prozession zur Hauptkirche. Doch auch mit diesem Bussritus gelingt es ihnen nicht, die «Trennungsmauer» (22) zu den Inselbewohnern einzureissen. Niemand trauert ihnen nach, als die Kartause aufgehoben wird.

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges wird die Kartause neu besiedelt. Die nun armen Mönche begehen als Zeichen der Sühne weiterhin die alljährliche Prozession mit der Madonna. 1933 erhält der junge Steinmetz Sebastiano, der den Namen des berühmtesten Pestheiligen trägt, von ihnen den Auftrag, die «Mauern der Kartause auszubessern.» (28) Das tragische Schicksal dieser Hauptfigur der Novelle zeigt, wie allein die wahre Renovation der ruinösen Kartause und die Sühnung ihrer Schuld möglich ist. Die Mönche «hofften heimlich, dass die Kelle des besten Meisters auf der Insel ausser den Lücken und den Rissen in der Mauer auch die unverheilte Wunde der Vergangenheit zum Vernarben bringen werde.» (35) Doch die Arbeit an der Restauration der Mauer als Symbol der Abschottung wird dem kurz vor der Hochzeit stehenden Sebastiano zum tragischen Verhängnis; bei einer Auseinandersetzung mit seiner Braut Immacolata stürzt er auf eine Schaufel ungelöschten Kalk. Dies macht ihn unfreiwillig zu einer Art tragischem Wandereremiten: Seines Augenlichts und seines Gehörs fast ganz beraubt, vor allem aber ohne jegliche Erinnerung an früher irrt er heimatlos und verwahrlost durch

die Insel.³⁰ Auslöser der Auseinandersetzung und des Arbeitsunfalls war - wie der Leser erst am Schluss der Novelle erfährt - eine andere Einsamkeitstragödie. Der an seiner Einsamkeit psychisch zugrundegehende Betreuer der Inselwallfahrt, Padre Rocca, hatte aus Verzweiflung die Unschuld der jungen Immacolata zerstört und sie geschwängert. Das *soli Deo* hatte dem Priester keine Erfüllung bringen können: «Dio fa gracia, man non compagna.» (62)

Sebastiano war von den Kartäusern eine Art Vermittlerrolle zugeordnet worden: Er sollte die Versöhnung mit den Inselbewohnern bewirken und die alte Schuld sühnen.³¹ Doch der Steinmetz wird erst dann zum Erlöser, als er tatsächlich das Schicksal Christi teilt: durch das unschuldige Tragen unermesslichen Leides; vor allem aber durch seinen stellvertretenden Kreuzweg, den er am Schluss der Novelle auf sich nimmt. 1949 wird dem halbtoten Sebastiano von den Mönchen in der Kartause Herberge gewährt, wo er von nun an dem jungen Fra Giacomo bei der Herstellung von Kopien der Inselmadonna für die Touristen behilflich ist. Während Sebastiano unfreiwillig sein Gedächtnis verlor, war Giacomo in die Kartause eingetreten nicht der Strenge und Armut wegen, sondern um vor der Erinnerung an die Greuel des zweiten Weltkrieges zu fliehen. Hinter den Mauern der Kartause findet er «die Gnade eines betäubten Gedächtnisses.» (96) Doch die Betäubung hält nicht an; in einer nächtlichen Meditation erfährt Giacomo die Welt als mitleidend und tröstend, so dass er die Kartause verlässt. Damit wird der Weg frei für die Erlösungstat Sebastianos. Am Fest der *Pietà dell'isola* ersetzt er Fra Giacomo als Träger der Statue. In einer Geste des Helfens und des Mitleids beugt er sich unter die für ihn viel zu schwere Last und nimmt den Kreuzweg auf sich. Als er die Last nicht mehr tragen kann und fällt, nimmt ihn Immacolata als lebendige Pietà in ihre Arme. In diesem Augenblick werden Sebastiano Augenlicht und Gedächtnis neu geschenkt und er erkennt seine Braut wieder. Für die Inselbewohner ist die «Auferstehung» Sebastianos³² ein «Miracolo» (116), das jubelnd begrüßt wird und die langersehnte Versöhnung zwischen der Kartause und der Insel bringt. Der Erzähler bleibt skeptisch gegenüber der Deutung des Ereignisses durch die Inselbewohner: «Denn in Wundern, in der Wundersehnsucht und Erwartung findet der Süden - eben wie der einsame Mensch in Träumen - die Hoffnung, man könne der Wirklichkeit entfliehen, wenn sie zu grausam ist.» (118) Damit bleibt - überleitend zum letzten Teil unserer Erwägungen - die Frage: Was projizieren wir heute für Sehnsüchte auf die Lebensweise der Kartäuser? Erzählt für uns die Kartause den Mythos vom Paradies, in das wir vor den Anforderungen der manchmal allzu grausamen Wirklichkeit fliehen möchten? Die Kartäuser selber haben ein anderes Selbstverständnis; Guigo I. spricht in einem Brief von sich als dem «Geringsten der Diener des Kreuzes in der Kartause.»³⁴

³⁰ Herling, a. a. O. 46: «Er legte sich hin, wie es der Zufall wollte: auf blosser und harter Erde unter einem herabhängenden Felsen, in kühlen Höhlen, im Gras zwischen Baumwurzeln, auf der harten Ginsterdecke, am liebsten auf dem warmen feinkörnigen Strandkies, jedoch niemals im Umkreis von Menschenbehäusungen.» - Nach der Wohnungnahme in der Kartause: «In Wirklichkeit war er damals, als er im geduldigen Pilgerschritt die Insel umkreiste, viel mehr Mönch gewesen als jetzt, da die Kartause für ihn zum Hafen und Heim wurde.» (85)

³¹ Vgl. auch Herling, a. a. O. 83 und 88.

³² Zur Christusanalogie vgl. auch ebd. 37: «Dornenkrone». Ferner 102: «Hoch über Hunderten von Köpfen schaute die Madonna mit ruhig schmerzlichem Blick nicht auf den Sohn, sondern auf den gebeugten Nacken (Sebastianos) mit seinem Haarkringel herab.»

³³ Vgl. ebd. 118

³⁴ Guigo I., Epist. de vita solitaria I (FC IO, 104f.).

5. Die Kartäuser in den Massenmedien

Die Kartäuser sind in den letzten Jahren fast zu einer Art «Medienrenner» geworden. Obwohl die Mönche selber - wie in den Reportagen immer wieder hervorgehoben wird - an Publizität völlig desinteressiert sind und den grössten Teil der Journalisten abwimmeln, sind erstaunlich viele, ausführliche Reportagen über sie in Zeitungen und populären Zeitschriften erschienen.³⁵ Ausnahmslos jede Reportage beginnt mit der Autoanfahrt ans Ende der Welt.³⁶ Die Kartäuser also als letzter weisser Fleck auf der Landkarte einer Zivilisation, die jeden noch so verborgenen Urwaldstamm und jedes Geheimnis im Mikro- und Makrokosmos, im Funktionieren des Körpers und der Seele scheinbar entdeckt und erforscht hat. Die Entdeckungsreisenden ins Land der Kartäuser fasziniert nicht nur die radikale Fremdheit dieser Welt,³⁷ sondern auch dass die Kartäuser ihr Geheimnis dem Neugierigen letztlich nicht preisgeben; die Journalisten kommen sich als «Uneingeweihte» vor, haben das Gefühl, dass sie «nur die Schalen dieses Lebens zu berühren vermögen.»³⁸

Zugleich spiegeln die Reportagen auch den Zeitgeist und den Erwartungshorizont, vor welchem sie verfasst wurden. In den achtziger Jahren waren grüne Anliegen noch voll im Trend und der monastische Begriff der Askese erlebte damals eine plötzliche Konjunktur in säkularem Umfeld. Eine Reportage von 1987 in der Zeitschrift GEO trägt denn auch den bezeichnenden Titel «Die Alternativen von Marienau». Die Mönche werden parallel zu sonstigen Aussteigern gesehen, schon Bruno habe als «intellektueller Romantiker» die Welt geflohen und in der Nachfolge von «Jesu Apostelkommune» eine Mönchsgemeinschaft gegründet. Kein Wunder, dass auch von «biologischem Wohnen» in der Kartause die Rede ist. Insgesamt wird, in durchaus anerkennender Weise, der asketische Aspekt stark betont: die «strengste Disziplin», der karge, vegetarische Speiseplan seien ein «Stachel in dieser Welt des Lustgewinns.» Daneben fasziniert den Journalisten, einen «eingefleischten Atheisten», aber auch die eigentlich religiöse Dimension. «Mystik» und «Ekstase» sind für ihn zentrale Stichworte. Seine Interpretation des Schweigens der Mönche erinnert an den Kartäuserfilm: «Um sich (Gott), soweit es Menschen möglich ist, zu nähern, schweigen sie fast unablässig, sogar die Selbstgespräche sind tabu.»³⁹

In den neunziger Jahren sind die grünen Themen passé, Mystik und Innerlichkeit sind nun en vogue. Das zeitgeistige Klima ist wieder religionsfreundlicher geworden. Die Titel der Reportagen aus diesem Jahrzehnt ähneln sich denn auch auffällig: «Das Leben als grosses Gebet», «Ein stilles Licht im Dunkeln», «Leben in Schweigen und Einsamkeit», «Der Atem der Ewigkeit». Bei den Reportern spürt man die Sehnsucht nach einer Welt, welche die rasende Zeitbeschleunigung unserer Tage nicht mitmacht und

³⁵ Meinen Ausführungen liegt folgende, nicht Anspruch auf Vollständigkeit beanspruchende Auswahl zugrunde: Rudi Holzberger, Kartäuser: Die Alternativen von Marienau, in: GEO Nr. 3 / März 1987, 36-54; Carlo Meier, Leben in Schweigen und Einsamkeit, in: Der Brückenbauer Nr. 51/22. Dezember 1993, 15-17; Christian Schmidt, Kartäuser: Das Leben als grosses Gebet, in: Beobachter Nr 3/ 1996, 36-39; Daniel Foppa, Der Atem der Ewigkeit. Behutsame Einblicke bei den Kartäusern in der freiburglichen Valsainte, in: NZZ 11./12. April 1998, 15; Lucas Deplazes, Ein stilles Licht im Dunkeln, Einblicke in den Alltag der Kartäusermönche von La Valsainte, in: Bündner Zeitung / Die Südostschweiz 25. September 1999, o. S.

³⁶ Vgl. z.B. Schmidt, a.a.O. 36: «Es gibt keine Obergänge, Durchgänge und Auswege hier.»

³⁷ Ebd.: «am Ufer zu fremden Gefilden» (36), «Wir überschreiten eine Grenze.» (37) Holzberger, a.a.O. 38: «Fremdkörper in dieser umtriebigen Welt».

³⁸ Schmidt, a.a.O. 37 und 38.

³⁹ Schmidt, a.a.O. 37 und 38.

aus dem universalen Geschwätz und Lärm aussteigt.⁴⁰ In allen Texten wird deshalb hervorgehoben, dass die Kartäuser radikale Massenmedienabstinenten sind. Ausdrücke wie «Ewigkeit» und «Stillestehen der Zeit» tauchen immer wieder auf. Und damit wird auch das Sprichwort von der nie reformierten Kartause mehrmals kolportiert. Die Reporter, obwohl sie sich z.T. als kirchenfern bezeichnen, nehmen mit viel Wohlwollen und Faszination die kontemplative und damit die entscheidende Dimension des Kartäuserlebens wahr. Sogar das stellvertretende Beten wird als Rechtfertigungsgrund akzeptiert.⁴¹ Unverständlich ist ihnen nicht etwa das fehlende soziale Engagement in der Welt draussen, sondern der eigentliche Beweggrund für die Existenzform der Mönche, die liebende Glaubensbeziehung mit dem lebendig-gegenwärtigen Gott Jesu Christi. Diese Erfahrung lässt sich letztlich dem Aussenstehenden nicht mit-teilen.⁴²

6. Schlussbetrachtung

Ich bin mir bewusst, dass die vorausgehenden Erwägungen und Beobachtungen zum Mythos der Kartäuser nur eher zufällige Schlaglichter sein konnten. Zusätzliche Zeitepochen wären zu untersuchen, weitere Zeugnisse aus der Dichtung einzubeziehen, vor allem konnte die bildende Kunst nicht berücksichtigt werden. Aber vielleicht können diese skizzenhaften Bemerkungen weitere und systematischere Forschungen auf diesem Gebiet anregen.

In der Rückschau auf die untersuchten Zeugnisse zeigt sich, dass die Grundidee des Kartäuserlebens, nämlich die radikale Absage an Aussenbeziehungen, zugleich in besonderem Massen mythenbildend wirkte. Der Mythos konnte dabei nach zwei Seiten ausgelegt werden: entweder die Kartäuser als eine geheimnisumwitterte, spirituelle Elite oder aber als engherzige Egoisten hinter der Fassade der Weltflucht. Für die Aussenwahrnehmung der Kartäuser gilt das bekannte Wort aus Goethes Faust: «Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.» (Faust I, VV. 577-79) So bewundern die Zeitgenossen der ersten Kartäuser im 12. Jh. vor allem deren strenge Askese und Bücherliebe. Den grünalternativen Journalisten der achtziger Jahre des 20. Jh. fasziniert erneut die Askese der weissen Eremitenmönche, während die neunziger Jahre den Mythos der Ewigkeit hervorheben - und doch nicht an ihn glauben können.

So möchte ich denn am Schluss meines Referats den Vorschlag machen, dass Sprichwort *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata* nicht als Ausdruck einer zu entlarvenden Geschichtsverfälschung zu nehmen, wie dies Dom Jacques Dubois

OSB getan hat.⁴³ Ich denke, wer den Satz ursprünglich formuliert hat, wollte damit nicht behaupten, bei den Kartäusern habe es gar nie Neuerungen gegeben und seien die Gebräuche und Statuten nie verändert worden. Vielmehr drückt sich in dem Satz zweierlei aus: Zunächst die Erfahrung der Fremdheit im Kontakt mit den Kartäusern, sie scheinen tatsächlich jedes Interesse an der sich laufend verändernden Welt verloren zu haben und erscheinen so als geschichts- und zeitentrickt. Zweitens drückt der Satz die auf die Kartäuser projizierte Sehnsucht aus, es möge inmitten einer immer mehr entgötterten Welt einen heiligen Bezirk geben, eben ein Stück Ewigkeit. Der Mensch braucht Utopien, um nicht an der Wirklichkeit zu verzweifeln. Doch die Kartäuser fliehen nicht vor der irdischen Wirklichkeit, sondern schauen ihr vielmehr radikal ins Auge, denn ihre Ewigkeit inmitten der Vergänglichkeit ist der menschgewordene und gekreuzigte Gott: *crux stat dum volvitur Orbis*. Ob diesen tiefsten Sinn des Kartäuserlebens der Journalist verstanden hat, der seine Reportage mit folgenden Worten schliesst: «Das Paradies auf Erden gibt es nicht», sagt der Prior und schliesst mit dem grossen Schlüssel die Eingangspforte auf: «Das Paradies gibt es nur im Himmel.»⁴⁴

⁴⁰ Schmidt, a.a.O. 37: (Des Priors) Aufgabe sei es, das Kloster weiterhin so gut als möglich von der rasenden Welt fernzuhalten.» Meier, a.a.O.: «Zeit spielt hier in der Kartause keine Rolle.» (15). Foppa, a.a.O. spricht vom «geradezu als unreal empfundenen Lebensrhythmus, der innerhalb der Klostermauern den Tagesablauf bestimmt.»

⁴¹ Vgl. Meier, a.a.O. 16.

⁴² Schmidt, a. a.O. 39: «Und je mehr wir über das Leben in La Valsainte erfahren, um so deutlicher erkannten wir, dass die wichtigste Frage unbeantwortet bleiben würde: Weshalb sind die Männer hier? Weshalb haben sie sich diese strengen Regeln auferlegt? Von Entsagung hörten wir, von der Suche nach Einsamkeit und der Vorbereitung auf das Paradies. Doch das tönte allzu bekannt in unseren Ohren. Was wir wissen wollten: Wie ist das Glück beschaffen, wenn man sein Leben in schweigender Betrachtung verbringt? Wir mussten akzeptieren, dass man mit uns nicht über die Kunst der Kontemplation sprechen wollte.»

⁴³ Jacques Dubois, Certosini II. Osservazioni critiche nel quadro della storia monastica generale: DIP 2 (1975) 802805; ferner James Hogg, Kartäuser, in: Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hrsg. v. P. Dinzelsbacher u. J. Hogg, Stuttgart 1997 (Kröners Taschenausgabe 450) 283f. - Dubois 803 weist darauf hin, dass bis anhin eine Aufhellung des Ursprungs wie auch eine genügende Erklärung des Spruches fehle.

⁴⁴ Meier, a.a.O. 17.