Die Weltflucht der Mönche

Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens

Peter Fuchs

Ebbestr. 5, D-5682 Meinerzhagen 2

Zusammenfassung: Diese Studie versucht eine theoretische Annäherung an das Phänomen der Weltflucht der Mönche. Ein kurzer Rückblick auf frühere Versuche zeigt die Notwendigkeit einer breiteren theoretischen Orientierung. Apotaxis (= Weltflucht) wird beschrieben als Effekt einer Paradoxie, die durch den Code des Religionssystems (Immanenz/Transzendenz) entsteht. Die zentrale These ist, daß die religiöse Weltflucht der frühen Christenheit Systeme (Orden) produziert, die in der Kirche die Funktion des Latenzschutzes erfüllen können. Schweigen wird begriffen als Verstärkung von Apotaxis. Die Struktur des Kartäuserordens wird skizziert als Beispiel für ein System, dessen Funktion es ist, die Reinheit von Kirche und Orden trotz deren Weltlichkeit zu garantieren.

Praecipue studium et propositum nostrum est silentio et solitudini cellae vacare. (Guigo von Chastel)

Das Mönchtum wie seine schärfer konturierten Ausprägungen, die Orden der katholischen Kirche, geraten relativ selten ins Blickfeld moderner Soziologie, und wenn – darin stimmen wir mit Werner Bergmann (1985) überein –, dann läßt sich eine deutliche Engführung des Themas auf das Konzept der formalen und totalen Organisation hin beobachten (Servais, Hambye 1971; Schmelzer 1979: 172; grundlegend: Goffman 1961). Wie immer man angesichts langer Noviziate, Probezeiten, Austrittsmöglichkeiten oder Freiwilligkeit der Gelübde über diese Theorievorgabe denken mag, sie erfaßt auf keinen Fall die Selbstbeschreibung¹ solcher Systeme, erfaßt ebenso nicht das eigentümliche Oszillieren der Orden in der Geschichte, ihr vielbeachtetes Pendeln zwischen charismatischer Gründung, systemischer Restabilisierung, Zerfall und Revitalisierung.²

Schon gar nicht beobachtbar aus dieser Perspektive ist das Phänomen des monastisch-asketischen Schweigens, verwunderlich genug, wenn man bedenkt, wie irritierend für Soziologen intendierte Nichtkommunikation als strukturelles Element von Sozialsystemen sein müßte.

¹ Man kann hier an den Epigrammbegriff denken, wie Markowitz (1986) ihn gebraucht. Eine zwischen Empathie und Präzision liegende Selbstbeschreibung der Orden liefert Carpentier 1958.

² Das Bewegungsmuster beschreibt Bergmann (1985: 51ff) als Folge: Revitalisierung – Institutionalisierung – Erneuerung. Zur Aufteilung der Geschichte des Mönchtums in drei differente Hauptphasen vgl. Wach 1951: 208.

Der Hinweis darauf, daß Schweigen immer schon und ubiquitär in religiösen Kontexten anfällt, reicht nicht hin, wenn man erklären will, warum es in nahezu allen Mönchsregeln eigens thematisiert, in den meisten Orden zumindest während bestimmter Tageszeiten praktiziert und im Falle von Orden strenger Observanz regelrecht absolut gesetzt und institutionalisiert wird.

Die folgende Arbeit versteht sich als Versuch, das monastische ‚tibi silentium laus‘ in einen soziologischen Erklärungskontext zu überführen. Wie bei dem Versuch der Erklärung eines derart untypischen, ‚a-sozialen‘ Phänomens nicht anders zu erwarten, wird theoretisch weit ausgegriffen werden müssen. Es ist nicht an sich zu fassen und versteht sich nur – so die These – auf einen paradox gebauten Großkontext hin, in dem es eine wichtige Funktionsstelle besetzt. Es wird mehrerer (scheinbarer) Umwege bedürfen, ehe das Problem monastisch-asketischen Schweigens einige diskutabile Transparenz gewinnt.

I

Wir beginnen mit einer sehr abstrakt angesetzten Überlegung, die sich – in theologischer Fassung – auf die unaufhebbare Doppelbödigkeit religiöser Existenz bezieht, auf die in aller Religion angelegte, mit menschlichen Mitteln nicht transzendierbare Diesseitigkeit der Jenseitigkeit, eine Paradoxie, die in der christlichen Welt im Skandalon des Kreuzes symbolisiert wird, in der horizontal-vertikalen Verspannung, deren Vertikale, Transzendenz bezeichnend, doch wohl nur in der Horizontalen, intramundan also, konstituiert wird.

Ein paradoxer Befund dieser Art läßt aufhorchen. Man kennt die ausdifferenzierende Wirkung des

Umsteuerns paradoxer Blockaden (Luhmann 1985a: 28). Zumindest hat Soziologie ein Gespür dafür entwickelt, daß die Entparadoxierung bestimmter Paradoxien einen kaum zu unterschätzenden Stellenwert in einer Theorie der Differenzierung, in Theorien soziokultureller Evolution haben müßte. Das legt nahe, in soziologischer Argumentation hinter die Symbolik des Kreuzes zurückzugehen, die Paradoxie, die sich in der Figur des Kreuzes sinnhaft präsentiert, in ihrer reinen Form aufzusuchen, und das heißt: das Schema Immanenz/Transzendenz schärfer zu beleuchten: es fungiert als Code im Religionssystem (Luhmann 1985a: 30ff).

Codes antworten auf die Frage, wie selbstreferentiell geschlossene, autopoietische Systeme, die rekursiv zugreifend auf die eigenen Elemente sich reproduzieren, gleichwohl ‚offen‘ sein können. Die Antwort lautet: mit Hilfe sprachlicher Codierung, der „... . Doppelung aller Aussagemöglichkeiten durch eine Ja/Nein-Differenz. Damit schafft das System sich zusätzlich eine Negativfassung allen Sinnes. . . Diese Codierung strukturiert alle Operationen des Systems, welchen Inhalts immer, als Wahl zwischen Ja und Nein.“ (Luhmann 1984: 602/603).

Mithin gehören Codes konditional in den Kontext der Ausdifferenzierung von Sozialsystemen. Die Ausdifferenzierung, einmal in Gang gekommen, präzisiert auf rekurrentem Wege, was der Code leisten, welche Anforderungen er bewältigen können muß. Die Steigerung der Leistungsfähigkeit des Codes (als Steigerung der Trennschärfe) erlaubt dann die Präzisierung dessen, was im Funktionssystem möglich und nichtmöglich ist, welche Probleme es zu behandeln, welche es auszublenden hat. In dem, was Codes negieren, halten sie die Welt offen (und sind insofern universell); an dem, wozu sie sich affirmativ verhalten, kondensieren die Strukturen und Prozesse des Systems, aber so, daß sie durch die immer mögliche Position des Gegenwertes kontingent gesetzt werden.

Der Kontakt mit dem, was die religiöse Semantik selbst tradiert, legt nahe, das Schema Immanenz/Transzendenz als Code des Religionssystems zu identifizieren (Luhmann 1985a: 32). Die Codierung immanent/transzendent wird aber, wenn sie auf sich selbst angewandt wird, paradox³: Das

Schema selbst ist immanent konstituiert. Die Einheit der Differenz findet sich in der linken Code-seite. Die durch den Code erzeugte Duplikation der Welt läuft immer wieder in die Immanenz zurück, überdies – und das scheint sehr wichtig – in die Seite des Codes, die dem Präferenzgefälle⁴ in Richtung Transzendenz *entgegensteht*.

Codes haben immer eine Seite, die ‚bevorzugt‘ wird: man will lieber Recht als Unrecht, lieber Haben als Nichthaben, lieber Wahrheit als Unwahrheit, lieber zusammen mit dem Geliebten gehen die Welt als ohne ihn in der Welt sein.

Dies interessiert deswegen, weil im Falle der Religion der Code durch eine Asymmetrierung besonderen Typs gekennzeichnet ist: man erhält immer, wenn es um Transzendenz geht, das, was man nicht will: Immanenz. Der Effekt ist die Negativbesetzung von ‚Welt‘, die dann doch und unausweichlich jede auf Transzendenz gerichtete Kommunikation, jeden auf Transzendenz bezogenen Gedanken konditioniert.

Jede Kommunikation, die mit dem Code Immanenz/Transzendenz arbeitet und Transzendenz präferiert, wird immanent prozessiert. Strukturen und Prozesse, die entstehen, wenn Transzendenz kommunikativ festgehalten werden soll, sind immer immanente Strukturen und Prozesse, systemische Kristallisationen, wenn wir etwas lax formulieren dürfen, die in ihrer absoluten Diesseitigkeit dem, was eigentlich festgehalten werden sollte, widersprechen, obgleich gerade durch jenseitsbezogene Kommunikation generiert.

Religionssysteme formieren sich, könnte man sagen, hinter dem Rücken von auf Transzendenz bezogenen Kommunikationen.

Die Paradoxie der immanenten Konstitution des Schemas Immanenz/Transzendenz produziert nicht-präferierte Welt, und in diesem Sinne ist die Paradoxie katalytisch, in diesem Sinne ist sie stimulierend, und in diesem Sinne erzeugt sie – in psychischer Systemreferenz gesprochen – das typisch christliche Leiden an der Welt, die der Code

³ Das Paradox „... oscillates between two incompatible assertions and fails to settle on either one of them.“ Wormell: 1958: 268. Vgl. auch Luhmann 1979: 593; 1984: 59.

⁴ Zur fundamentalen Asymmetrie, bezogen auf die Logik Spencer Browns, siehe Luhmann 1986 Grundlegend: Spencer Brown 1971.

– widerwillig gleichsam und doch ausschließlich – produziert.⁵

Die These, die sich aus diesen abstrakten Erwägungen ergibt, lautet in vorläufiger Formulierung: Apotaxis (Weltflucht)⁶ ist ein hochvoraussetzungsvolles Geschehen, das durch sich selbst erzeugt, wogegen es sich profiliert. Das Präferenzgefälle in Richtung Transzendenz stößt ‚Welt‘ ab, die eben genau in der Bewegung der Flucht erneut kondensiert und mit immer intensiverer Flucht immer entschiedener inkrustiert.

Das *Hin* zur Transzendenz ist im gleichen Zug ein *Weg* von und ein Erzeugen von Welt. Die Paradoxie entläßt dann im Effekt weitere, kaum zu unterschätzende Differenzen:

Liebe/Gesetz beispielsweise, *nomos/pneuma*, Pneumatiker/ Psychiker⁷ oder – für uns wichtiger: *vita activa/vita contemplativa*. Man kann die basale Paradoxie ferner in Figuren entdecken, die klassischer soziologischer Analyse zugehören: Weber's ‚Veralltäglichen des Charisma‘ (1963) etwa impli-

ziert letztlich die Unmöglichkeit der Perpetuierung des Außergewöhnlichen.⁸

Bezogen auf die Kirche formuliert Stark (1967: 245) „She tries to be in society, but not of society, and that is difficult to achieve.“⁹

Wenn Dogmatik die unmögliche Möglichkeit christlicher Existenz nicht nur identifiziert, sondern gerade als ihr Ärgernis gebendes *primum movens* setzt¹⁰, umspielt sie die Paradoxie und gibt der Einheit der Differenz nur einen anderen Namen: Gott¹¹. Dies führt aber auf einen anderen Diskussionszusammenhang.

Die These, die hier formuliert wird, impliziert die Prognose, daß um apotaktische Phänomene, ihrer Intention entgegenlaufend, Welt wiederum zu kondensieren beginnt. Das Christentum, insofern es System ist und sich des Codes Immanenz/Transzendenz bedient, erzeugt sich Apotaxien, die ihrerseits in Welt umkippen, und es scheint mithin kein Zufall, daß die Weltflucht des frühen Christentums genau jene Strukturen und Prozesse generiert, die wir Mönchtum, Orden oder Sekte zu nennen gewohnt sind. Daß dann, wie wir vorwegnehmend sagen wollen, die diese Bewegungen begleitende Paradoxie in ihrem eigenen Lösungskontext wieder auftaucht, führt auf unseren eigentlichen Gegenstand: auf das monastisch-asketische Schweigen.

⁵ Was ‚Welt‘ hier meint, soll weiter unten diskutiert werden. Zum Faktum, daß die Paradoxie ordensintern tatsächlich eine Rolle spielt, vgl. für viele Ziener 1972: 126ff. Der Bezug auf Gott wird als Bruch mit Welt konzeptualisiert. Weltangst ergibt sich aufgrund der Erbsündelehre, die Welt als Gottes Widerpart deutet. Plastisch greifbar wird die Paradoxie bei Leguay (1981: 204) formuliert: „Was aber wahrhaft beunruhigen kann, ist, daß man sich notwendig und unvermeidlich in diese Gefahr (Kontamination durch Immanenz. P. F.) begeben muß; denn wir müssen essen, um unser Leben nach dem Willen Gottes zu erhalten.“

⁶ Apotaxis bedeutet soviel wie Weltflucht als Wegvon-Ordnung. Wir ziehen diesen Begriff hier vor, weil er weniger negative Konnotationen mit sich führt und weit genug zu sein scheint, das WegvonWelt als Produktion von Welt zu übergreifen. Zu einer Phaseneinteilung der Evolution von Religion mit Hilfe des Begriffs Weltflucht vgl. Bellah 1973: 284ff.

⁷ Diese Differenz unterscheidet zwischen dem einfachhin Gläubigen und dem Geistbegnadeten. Interessant ist, daß die Idee dieser Differenz die Paradoxie raffiniert auflöst. Der Pneumatiker kann tun, was er will: Er ist immer geheiligt. Die Produktion von Welt kann ihn nicht tangieren. So gab es ausgesprochen zügellose Sekten wie die Antitakten. Vgl. dazu etwa Heussi 1936: 32ff. Die Differenz Pneumatiker/Kleriker gehört schon in den Kontext einer sich öffnenden Schere zwischen Kirche als immer mehr verweltlichende Institution und Intention auf unmittelbaren Transzendenzbezug.

⁸ Für den Fall der Wiedertäufer und den Zusammenhang zwischen der Perpetuierung des Außergewöhnlichen und der dadurch erzwungenen Kompensation des Alltäglichen, zur Bestärkung also im unglaublichen Glauben vgl. zusammenfassend Rammstedt 1966: 117. Diese Untersuchung illustriert sehr eindringlich den katalytischen und morphogenetischen Effekt paradoxer Blockaden.

⁹ Zu Askese als Lebensform, die mit allen Lebensformen interagiert, obgleich sie genau dies nicht will, vgl. Heussi 1936: 35.

¹⁰ Christliche Dichtung hat diesen Ärgernis- und Absurditätscharakter immer wieder und leidenschaftlich betont. Man wird hier vor allem an Claudels ‚Seidenen Schuh‘ denken, aber auch Reinhold Schneiders essayistische Arbeiten sind dafür ein eindrucksvoller Beleg.

¹¹ Luhmann (1985: 33/34) diskutiert diesen Zusammenhang und kommt zu dem Ergebnis, daß die Einheit der Differenz für den christlichen Glauben die ständig mitlaufende Immanenz der anderen Hemisphäre sein müßte: mithin der Code selbst.

II

Die Erörterung der basalen Paradoxie und ihres apotaktischen Effektes nötigte dazu, den Begriff der ‚Welt‘ zu nutzen. Dieser Begriff wurde in einer vorläufig sehr unscharfen, auf intuitives Verständnis angewiesenen Form gebraucht, kann aber in solcher Allgemeinheit die Analyse nicht weitertreiben. Die Frage, was ‚Welt‘ meint im Kontext von und im Kontakt mit dem Material, das uns als semantisches Sediment von Apotaxis begegnet, läßt sich relativ leicht beantworten: Die Welt, die man flieht, ist Menschenwelt. *Das ‚Fliehe die Menschen!‘ ist das zentrale Bestimmungstück von Apotaxis* (Heussi 1936: 244ff). Es kennzeichnet auch unverkennbar den Zugriff auf die neuteamentlichen Stiftungsurkunden¹², in denen die Aufforderung zum Verlassen der Welt der imitatio halber als Aufforderung zur Loslösung aus allen menschlichen Bindungen begriffen wird.

In frühen Mönchsbewegungen imponiert, prominent bei Pachomius, daß die Mauern und Schutzwälle um die claustra als ‚Grenzen gegen die Welt‘ bezeichnet werden, nicht etwa, was auf der Ebene des common sense plausibel erschiene, als Vorrichtung gegen wilde Tiere und Feinde.

Eine schon hochentwickelte Reflexion dieser Funktion formuliert: „Mit allem Eifer mußt du daher die Welt fliehen, der du den Rücken gekehrt hast, und den verblichenen Verkehr mit ihr meiden . . . Heilig und unverletzlich sei dir die Umfriedung (Klausur) des Klosters, nicht allein die äußere, noch viel mehr die innere, geistige, nämlich das Stillschweigen, jenes deutliche Kennzeichen der klösterlichen Zucht.“ (Wolter 1955: 44)¹³

Hier wird die Umfriedung nicht nur als Inputbeschränkung begriffen, sondern darüber hinaus in die psychischen Systeme projiziert. Unmittelbar rekurriert auf menschliches Verhalten Rotzetter (1977: 13), wenn er sagt, „ . . . daß ‚Welt‘ kein Ort ist, aus dem auszuziehen wäre, sondern das sündhafte, noch nicht in die Wirklichkeit Christi eingebrachte, menschliche Verhalten.“ Im übrigen versucht diese späte Reflexion, die also auf schon Gelaufenes bezogen ist, den Begriff Weltflucht durch

Weltdistanz zu ersetzen und damit die Schärfe der zugrundeliegenden Paradoxie euphemistisch abzustumpfen.¹⁴

E. K. Francis bezieht sich schon auf die ausdifferenzierten Orden und bemerkt einen direkt der Paradoxie aufsitzenen Effekt, indem er withdrawal from world in seiner Intention faßt: Bezug nämlich auf höhere geistige Werte zu ermöglichen.¹⁵ Klar sieht er in seinem Versuch, eine Typologie religiöser Orden vorzubereiten, daß Askese die Verneinung jener Güter bedeutet, die von der Gesellschaft präferiert werden, die Negativfassungen der evangelischen Räte: Armut, Keuschheit, Gehorsam.¹⁶

Das originäre Problem, die Paradoxie selbst, kulminiert für ihn in 4. Jahrhundert, und zwar genau dann, als die unaufhebbare Produktion von Welt durch religiöse Praxis in die Zone der Sichtbarkeit gerät und als Verweltlichung der Kirche, als Verlust religiöser Exklusivität gedeutet werden kann. Francis (1950: 440f) begreift als unmittelbare Reaktion darauf¹⁷ die Entstehung des ‚conobitival life‘, der frühesten Form sozialsystemischen Prozessierens von Transzendenz im Übergang von Anachoretentum zum Mönchtum. Darauf kommen wir noch zurück.

Wichtig ist, daß man (bis auf wenige Ausnahmen) nicht alle Menschen flieht, sondern nur die, die auf Immanenz setzen, daß also die entscheidende Differenz nicht die zwischen einem religiös virtuoson Individuum und allen

¹⁴ Dieses Abstumpfen läßt sich auch an den Großbewegungen des aggiornamento, des up-datings der katholischen Kirche beobachten. Wir lesen diesen Vorgang aber als Effekt der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems.

¹⁵ „One of the generic factors of all phenomena of this kind (religious orders. P. F.) seems to be isolation. Everywhere, though in different degrees, we find the idea of a withdrawal from the ‚world‘ in order to be able to devote one’s self to a set of higher, spiritual values. Thus asceticism, that is, self-denial of goods commonly enjoyed or pursued by the society from which one withdraws, wholly or partially, appears as an essential characteristic of life in religion.“ Francis 1950: 439/440.

¹⁶ Hill (1971: 47) formuliert auf Weberscher Grundlage: Askese sei „ . . . un rejet des valeurs de ce monde . . . qui implique un retrait du ‚monde‘ et, à la limite, un dualisme; ou, inversement, une réévaluation radicale des valeurs temporelles . . . par laquelle l’ascète veut provoquer une transformation du monde, cette tendance pouvant aller jusqu’à la révolution.“

¹⁷ Diese Reaktionsauffassung relativiert Heussi (1936: 111): „Der Mönch sagt nicht: Ihr seid jetzt so geworden, daß ich nicht mehr bei euch bleiben kann, vielmehr: ich bin nicht fest genug, um bei euch zu bleiben.“

¹² Mk 10,29–30; Mt 16,24 und 19,26; 1 Kor 7,34. Das alttestamentliche Vorbild ist das exemplum Abrahæ (Gn 12,1), in dem die dreifache abrenuntatio schon impliziert ist: Absage an die Welt der Menschen, Auszug aus der Verwandtschaft, Absage an das Sichtbare und Vergängliche. Im Frühmittelalter genügte die Kurzformel: patriam et parentes relinquere. Vgl. dazu Angenendt 1972: 127ff.

¹³ Hier ist schon die Rede vom Stillschweigen, aber gleichsam in Gegenrichtung unserer Argumentation: in psychischer Systemreferenz.

anderen Menschen, sondern eine zwischen wenigen und vielen ist. Die Kirche nimmt dann diese Differenz in ihre Selbstbeschreibung auf und begreift die paulinische, augustinische *vita activa* und die *vita contemplativa* als beide mit Kirche vereinbar, als einander ergänzend und konfundierend (Harnack 1907: 6).¹⁸ Die nämliche Differenz kann später sublim und dialektisch vermittelt werden: die Menschenwelt ist störend für den, der sich um Transzendenz bemüht. Man muß sich lösen von dem, was stört. Mit der Loslösung aber findet man Gott. Die Welt aber, die man flieht, ist von Gott geschaffen. Ergo ermöglicht erst die Flucht vor der Welt den Dienst an der gottgeschaffenen, aber aufgrund des Vorkommens von Menschen perversen und vom Kurs der Perfektion abgekommenen Welt.¹⁹

Erst unter dem Gesetz dieser Dialektik kann der Gottsucher in den Malstrom der Gesellschaft zurückkehren.²⁰

So kommt es letztlich zu einem seltsamen Changieren zwischen *flight from* und *conquest of the world* (Stark 1967: 264).²¹ Wir können diese Überlegungen umsetzen auf die Frage nach der Systemreferenz, in der argumentiert wird. Apotaxis erscheint aus der Beobachterperspektive als Gesellschaftsflucht, womit der Beobachter *seine* Welt als die einzig reale und relevante unterstellt; aus der Perspektive des beobachteten Systems (wenn wir seine Selbstbeschreibung zu Rate ziehen) erobert der Anachoret, der Mönch, der Ordensmann *die eigentliche Welt*, und damit kommt es zu der Inversion: daß der Weltflüchtige dem Weltmenschen Weltflucht unterstellt, und das heißt: Flucht vor Gott.²² Rituale der vollkommenen Absage an die Welt (Moorhouse 1969: 294) sind

denn auch, wie man zeigen könnte, Rituale der vollkommenen Aufnahme in die wirkliche und eigentliche, in die von der metaphysischen Instanz tatsächlich intendierte Welt.

Wenn man Apotaxis als Paradoxie-Effekt verbuchen kann und zusehen will, welche Strukturen sozialer Art sich um diesen Effekt zu verdichten beginnen, beobachtet man in den frühen christlichen Gemeinden eine „unaufhebbar strukturelle Spannung“ (Bergmann 1985: 33; Schlißker 1951; Savramis 1962; Blazovich 1954) zwischen den Gemeindeasketen und der streng hierarchisch organisierten Gemeinde. Die Asketen, die als psychische Systeme gewissermaßen die Ausgangslage von Religion virulent halten und laufend in die Kommunikation des Gemeindesystems einspeisen, ständig die Bezogenheit auf Transzendenz gegen feste Systemstrukturen leben²³, differenzieren sich gegen die Gemeinde, rücken auch örtlich an deren Peripherie (Bergmann 1985: 33) und schließen sich mehr oder minder locker zusammen.

Mit der Steigerung der strukturellen Spannung driften zunächst einzelne Anachoreten aus den Asesegemeinschaften und christlichen Gemeinden ab: horizontal in die Wüste, vertikal auf die Säule.²⁴ Und dies wird kommunikativ folgenreich prozessiert: die Wüstenväter wie die Säulenheiligen, an denen kaum vorbeikommuniziert werden konnte, wurden zu thematischen Zentren religiöser Kommunikation. Und zwar vor allem aufgrund schriftlicher Verbreitung von Viten, die weltweit (im imperium romanum) zu lesen waren.²⁵

Gleichzeitig mit und als Folge von diesen Kommunikationen ziehen immer mehr Apotaktiker in die Nähe der Väter (Bergman 1985: 37) und imitieren, wenn man so will, die Imitatoren Christi. Und dies in Massen! Die Väter – als charismatische Figuren – leisten dabei affektive Abstützung (Bergmann

¹⁸ Gegen diese als Doppelmoral lesbare Haltung der Kirche votiert Luther in den *votis monasticis*.

¹⁹ Diese Dialektik erörtert Blazovich 1954: 130. Der Dienstgedanke legt dann rekursiv den Akzent auf die Nächstenliebeförderung des neuen Testaments. (Die Schwierigkeit mit Blazovich besteht darin, daß er nicht zu entscheiden weiß, ob er als Christ oder als Soziologe argumentiert. Dies führt zu einem häufigen Kippen der Beobachtungsperspektive und damit zu ärgerlichen Verwaschenheiten.)

²⁰ „When Diocletian began his bloody persecution of the Christians, Anthony returned to the maelstrom of society.“ Stark 1967, Vol. III: 255.

²¹ Zur Frage, was geschieht, wenn Welt undialektisch als Aufgabe gestellt wird, und den daraus resultierenden Problemen moderner Orden vgl. Schmelzer 1982.

²² Die Relation Weltliebe – Gottesfeindschaft findet sich in den Guignonischen Meditationen (Wilmart 1936: 151): „Qui amore mundanorum putat se Deum diligere, fallitur. Iam enim non solum non diligit, sed insuper odit. Amicitia enim mundi huius, inimicus est Deo; et qui voluerit amicus esse saeculi huius, inimicus Dei constituetur.“

²³ Und damit auch das Bezugsproblem von Religion revitalisieren. Diese Revitalisierung ist im imitatio-Gedanken angelegt. Zur hier wichtigen Differenz von imitatio/conformitas siehe auch Bergmann 1985: 45. Zu theoretischen Grundannahmen vgl. Luhmann 1977: 52ff.

²⁴ Als im Zuge der Geschichte Säule und Wüste ausfielen, konnten Inseln als funktionale Äquivalente dienen. Vgl. Angenendt 1972: 159f.

²⁵ Zu demographischen Hintergründen, zur Annullierung von Statusminderwertigkeit der Unverheirateten, zu Problemen und Effekten frei fluktuierender Virginität vgl. van Hessen 1982: 358ff.

1985: 40). Damit kommt es zu Insulationsphänomenen, zu sozialen Verdichtungsprozessen und zur Entstehung von zwar noch lose integrierten, aber schon mit Selbstbeschreibungs- und Identitätskonzeptionen operierenden Systemen, ablesbar an Kleidung, eigenen Sprachregelungen und Zentrierung auf die evangelischen Räte.

Erneut kondensiert im eingangs diskutierten Sinne ‚Welt‘: das Nichtorganisierbare organisiert sich doch.

Der koinos bios beginnt im 4. Jahrhundert das frei vagierende Mönchtum wie die Anachoretenkolonien in den Wüsten zu dominieren. Typisch dafür ist auch, daß die Mönche der Anachoretenkolonien noch wirtschaftliche Selbstversorger waren, wohingegen sich im Koinobitentum erste Formen gemeinsamen Wirtschaftens und unter Pachomius schon wirtschaftliche Organisation des claustrums beobachten lassen. Das ist gleichbedeutend mit einer stabilitas loci (die in den Regeln des Benedikt zur Regel wird), die für die Bildung sozialer Systeme dann eine wesentliche Voraussetzung ist, wenn sie über intermittierende Kontakte hinauswachsen sollen.

Die sezessionistisch entstandenen Systeme werden dann – und dies ist der eigentlich evolutionär erfolgreiche Schritt – auf Dauer gestellt, und zwar durch *Regeln*.

Man kann hier etwa an die kanonas des Pachomius denken, die sowohl Selbstbeschreibungsformeln der Systeme wie deren Programmatik enthalten. Bei Basilius d. Gr. imponiert der Rekurs auf die Urgemeinde und: daß deren Modellcharakter of-

fenkundig ist:²⁶ Die Funktion des Mönchtums ist „Renaissance oder Revitalisierung der Urgemeinde“ (Bergmann 1985: 47).

Genau dies ist die Funktionsbestimmung, die sich von der Amtskirche als für die Kirche nützlich lesen läßt. *Die Regeln koppeln die apotaktischen-Systeme, die ja nicht per se Subsysteme der Kirche sind, durch Funktionsbestimmung an die Kirche: die Mönchsorden werden Subsysteme mit Struktur-sicherungsfunktion.*²⁷

Solche Funktionen müssen aber, wenn sie funktionieren sollen, latent bleiben.

Man kann den Zusammenhang auch von einer anderen Seite her thematisieren: die Hierarchie der Kirche kann wie alle Hierarchien sich nicht selbst kontingent setzen. Aber ihre Sinnbezüge fügen sich nicht allenthalben den scharf umrissenen Selektionen des Urchristentums. Deren Radikalität bricht sich Bahn in Formen des Mönchtums, von den Tagen der Regeln an jedoch so, daß sie die Hierarchie *bestätigt und sie von Legitimationsdrücken entlastet.*²⁸

Deshalb kann man wohl nicht allzusehr in die Irre gehen, wenn man die Etablierung von Regeln als den entscheidenden evolutionären Durchbruch der Orden, aber auch der Kirche, die nun der Welt gerechtfertigt leben kann, begreift. So wird die Kirche in der Kirche, die ecclesiola in ecclesia, möglich und nützlich.

²⁶ Der Rekurs auf die Urgemeinde gipfelt etwa bei Rupert von Deutz in der interessanten (und unsere These bestätigenden) Figur, daß die Kirche ihren Anfang mit dem Mönchtum des Urchristentums genommen habe. „Si vis omnia Scripturarum consulere testimonia, nihil aliud videntur dicere quam Ecclesia inchoasse a vita monastica.“ Diese Figur lebt von dem Kunstgriff: Die Apostel lebten wie Mönche, also waren sie Mönche. „Omnnes apostoli monachi veri fuerunt.“ zit. nach Lapanski 1974: 5/6. Das Wissen über die Urkirche bezieht sich auf die ideale Darstellung Apg 4, 32–35. Der Rekurs findet sich im Frühmittelalter häufig als Bezug auf das, „quod . . . in initio ecclesie institutum est.“ Vgl. Angenendt 1972: 169ff. auch für die Bedeutung des Rekurses für die Ausdifferenzierung des Mönchtums. Daß das Modell der Urkirche immer noch wichtig ist, kann man an Phänomenen wie den freien Gemeinden oder der Befreiungstheologie abgreifen.

²⁷ „The monastic system . . . has afforded the Catholic church an excellent mechanism for channeling and absorbing such manifestations (sectarian explosions. P. F.) in a way not harmful to the ecclesiastical structure.“ Berger 1954: 477.

²⁸ Zum Zusammenhang latent/manifest, der hier vorausgesetzt wird, vgl. Luhmann 1984: 456–470. Zu Legitimationsproblemen der Orden äußert sich, wenn auch nicht sehr tiefenscharf, Punsman 1981. Im Gegenzug zur Hierarchiebestätigung der Kirche durch die Orden muß die Kirche den Orden die libertas evangelica gewähren. Zur juristischen Verteidigung dieser libertas vgl. Leclercq 1961. Es läge nahe, in diesem Kontext das Sektenphänomen zu thematisieren, das vermutlich auf die gleiche Paradoxie zurückzuführen ist, dann aber eben gerade nicht an die Kirche gekoppelt wird. Zu Sekte als contrapuntal ideal type to the church siehe O’Dea 1968. Zur Typologie Orden, Sekte, Kirche vgl. Schmelzer 1979: 135ff. Kirche und Sekte auf ein Kontinuum plaziert Berger 1958/59. Gegen die Vorstellung, Orden und Sekten verdankten sich dem gleichen Ausgangsproblem, optieren Glock, Stark 1969: 242ff.

529 wird das paradigmatische Großkloster Monte Cassino gegründet. 534 schreibt Benedikt von Nursia die Regel, die vorbildhaft für alle weiteren Ordensgründungen wurde und bis in die Gegenwart rekursiv genutzt wird, wenn es zu Abweichungen kommt, die die eigentliche Funktion der Orden in der Kirche gefährden.²⁹

III

Wenn es zutrifft, daß die Paradoxie, die sich aus dem diskutierten Code Immanenz/Transzendenz ergibt, Apotaxis aus sich entläßt, die in der Bewegung der Flucht nichtpräferierte Welt akkumuliert, wenn es ferner zutrifft, daß ein Teil der apotaktischen Bewegungen aufgrund und mithilfe von Regeln in die Universalkirche mit der Funktion des Latenzschutzes eingebaut wird und daß er diese Funktion durch laufende Regenerierung von Jenseitsbezogenheit erfüllen kann, wenn dies in einem diskutablen Sinne richtig ist, dann drängt sich die Frage auf, wie die Paradoxie-Effekte in den Orden selbst auftreten und wie sie dort bewältigt oder nicht bewältigt werden.

Wenn wir die bisherigen Ergebnisse hinformulieren auf das Erscheinen der Paradoxie im Mönchtum, so ergibt sich:

Das Mönchtum als apotaktische Bewegung wird an den latenzschutzbedürftigen Teil der Kirche lanciert und produziert dabei – notgedrungen gegen das Präferenzgefälle, dessen asymmetrische Effekte es in der Kirche ausgleichen soll – mit seinen Ordensgründungen Welt, bekanntlich eine, die an Reichtum, Macht, späterhin sittlichem Zerfall sich kaum unterschätzen läßt und darin den evangelischen Räten direkt widerspricht.³⁰

Diese Welt wäre nun wiederum zu fliehen, wobei – folgen wir der Logik der Paradoxie – in dieser

Fluchtbewegung zweiter Ordnung erneut und nichts anderes als ‚Welt‘ erzeugt würde. Die Flucht vor den Fluchtfolgen würde aber den Latenzschutz der Kirche gefährden.

Diese zirkuläre Struktur führt auf eine Reihe von Thesen, erklärt unter anderem die eingangs erwähnte Dynamik Gründung → Inkrustation → Neugründung bzw. Reformierung, ein gleichsam pulsierender Verlauf, der sich an der Ordensgeschichte deutlich abgreifen läßt, erklärt auch den geradezu erwartbaren Antagonismus Charisma/Institutionalisierung³¹ oder die beobachtbar auf Dauer gestellte Reflexion der Legitimität von Orden (Lau 1982: 296).

Die Thesen, die hier eingehender beleuchtet werden sollen, lauten:

Die Orden reagieren auf die Wiederkehr der Paradoxie in dem Kontext, der sie lösen sollte, (1) durch Verschärfung der Welt=Menschenflucht durch ‚Kommunikationsflucht‘, das heißt: durch bestimmt akzentuierte Institutionalisierung des ‚Schweigens‘, das immer schon, mehr oder minder diffus, in religiösen Zusammenhängen anfiel.

*(2) Die nicht-rigide Handhabung dieses Schweigens, das ursprünglich nur ‚intermittierend‘ geplant war, führt ihrerseits zur Ausdifferenzierung von speziell auf Schweigen eingerichteten Orden, die nun innerhalb der Ordensgemeinschaft wiederholen, was innerhalb der Kirche die Orden leisten sollten. Die universalkirchliche Differenz *vita activa/vita contemplativa* wird in die Seite der *vita contemplativa* erneut eingespiegelt. *Vita contemplativa* wird durch *vita angelica* geschützt. Die streng kontemplativen Orden sichern, könnte man sagen, die Latenzschutzfunktion der Orden und werden so für die Kirche zum eigentlichen Gnadenquell.³²*

*(3) Die Paradoxie beginnt, wie nicht anders zu erwarten, auch hier zu greifen. Deshalb bedarf das *numquam deformata* des Kartäuserordens einer besonderen Erklärung.*

²⁹ Ein Beispiel dafür ist die Tilgung aller cluniazensischen Abweichungen durch Alberich unter Paschalis II in den *institia monachorum cisterciensium*.

³⁰ Zur Machtfülle der Orden vgl. Brackmann (o. J.). Eine eindrucksvolle Studie liefert Heintz 1982. Weber (1963: 545) formuliert: „Die Paradoxie aller rationalen Askese: daß sie den Reichtum, den sie ablehnte, selbst schuf, hat dabei dem Mönchtum aller Zeiten in gleicher Art das Bein gestellt.“ Wie die Machtfülle sich in nichtaszentischen Bauten spiegelt und wie die Zisterzienser genau darauf reagieren, thematisiert Lufen 1981, bes.: 160/161.

³¹ Die Ursache der Dann-doch-Beständigkeit der Orden untersucht an einem modernen Beispiel Ortega 1980. Ortegas Umgang mit dem Begriff des Sozialsystems ist allerdings bestenfalls harmlos zu nennen.

³² Das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens nennt die kontemplativen Orden „Zierde der Kirche“ und „strömende Quelle himmlischer Gnade“. Konzilsdekrete 1966.

(1)

Wir haben damit thesenhaft formuliert, wie die Funktionsstelle zu denken ist, die durch das Schweigen in Orden allgemein und dann durch die Ausdifferenzierung eigens auf Schweigen spezialisierter Orden besetzt wird.

Wenn diese These standhalten soll, muß gewährleistet sein, daß monastisch-asketisches Schweigen in der Reflexion der Orden selbst wie in der Reflexion der Kirche gegen mystisches Schweigen differenzial gesetzt wird. Tatsächlich ist das nicht nur im lexikalischen Rückgriff so beobachtet worden (Höfer, Rahner 1964). Der Kontakt mit dem Material, das uns überkommen ist, nötigt zu dem Schluß, daß Schweigen die reinste Form der Apotaxis in der Sozialdimension ist, ein hochvoraussetzungsvolles, nicht erwartbares und damit hoch unwahrscheinliches Verhalten³³, das in sich das HinzuGott und WegvonWelt wiederholt.

Die Regeln des Basilius (Balthasar 1948: 67/68) weisen eine Mehrheit von Funktionsbestimmungen des Schweigens aus:

Es dient der Selbstbeherrschung, dem Vergessen des früheren, welthaften (!) Lebens, dem Auslösen der irdischen Systemgeschichte des psychischen Systems; es verhindert ferner die Kontamination des Heiligen Geistes durch das unnütze Wort, und es richtet die Aufmerksamkeit auf Gott, den eigentlichen, bekanntlich aber nur selten redenden Kommunikationspartner.

Schweigen ist, wie Wathen (1973: 224ff), selbst Benediktiner, formuliert, a lack of verbal communication, ins Positive gewendet: Bedingung der Möglichkeit von Lauschen. Es gibt kein authentisches Mönchtum ohne Schweigen³⁴, und Schwei-

³³ Ein hoch unwahrscheinliches Verhalten und nicht, wie verschiedentlich diskutiert wird, einfachhin die Basis aller Kommunikation, die Folie gleichsam, gegen die Kommunikation sich abhebt. Unter dieser Voraussetzung erschien monastisches Schweigen als Regression. Man kann hier auch daran erinnern, daß Schweigen vermutlich die zuletzt gelernte Sprachfunktion ist. Schweigen ist nicht gleichzusetzen mit Nichts-sagen. Es hat im täglichen Leben schon mindestens interpunktierende Funktion, und jeder weiß, wie zielsicher und wirkungsvoll Schweigen kommunikativ genutzt werden kann. Ganz gegensätzlich argumentiert Picard 1959.

³⁴ „There can be no authentic monasticism without silence.“ Wathen 1973: 226.

gen begreift sich als „... the restraint and proper use of speech“ (Wathen 1973: 226).³⁵

Das berühmte 6. Kapitel der Regula Sancta Benedicti ‚De Taciturnitate‘ ist für monastisch-asketisches Schweigen zentral geworden³⁶: es soll nicht gesprochen werden, weil Reden – und zwar selbst vom Guten (in multiloquio non effugies peccatum) – Sünde produziert, also unausweichlich die transzendente Präferenz gefährdet.³⁷ Weniger strenge Regeln betonen auf jeden Fall und aus dem gleichen Grunde die Vermeidung des unnützen Wortes, darüber hinaus des lauten Lachens.³⁸

Das Doppelmotiv für Schweigen – Furcht vor Zungensünde und das ‚Fliehe die Menschen‘ – ist häufig wiederkehrendes Motiv der Apoptegmen (Heussi 1936: 244ff). Reden gefährdet die elevatio mentis, denn: Kommunikation verstrickt in die Welt, von der man sich abwenden wollte. Daß man, wenn man dies ahnt, Menschenflucht durch Kommunikationsflucht verfeinern und voraussetzungsvoller gestalten kann, zeigt die kartusische Forderung: „Etiam fugias homines, ut de Deo devotius penses. Sed etsi inter homines esse oportuerit, saltem taceas, ut Deo sincerius adhereas.“ (Zit. nach Rühling 1967: 251)

Anwesenheit in und Abwesenheit von der Welt werden simultanisiert: man muß nicht in die Wüste, nicht auf die Säule, nicht auf eine Insel. Die Kommunikationssperre greift tiefer und setzt – aus moderner Sicht – genauer an: an der Bedingung

³⁵ Das Schweigen hat für Wathen ausgesprochen kommunikativen, also sozialen Charakter, wobei Schweigen und Reden wie complementa behandelt werden. Dabei gibt es für ihn keine signifikanten Unterschiede zwischen silere, tacere, silentium, taciturnitatis. Allenfalls gebe es Akzentverschiebungen: das Wortfeld um tacere beziehe sich eher auf die Doktrin, das Wortfeld um silere eher auf die praktische Handhabung des Schweigens.

³⁶ Mit welcher Verve Benedikt formuliert, zeigt die Schlußwendung: „Scurrilites vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in omnibus locis damnamus. . .“

³⁷ Genauso wie mangelnde Keuschheit. „Versagen im Schweigen ist ein Versagen in der Keuschheit.“ Moorhouse 1969/459.

³⁸ Biblische Belege, auf die hier zurückgegriffen wird, sind häufig Psalm 38,2ff; Sprüche 10,19 und 18,21. Zum Ordensschweigen mit der Begründung, unnützes Reden beleidige Gott und die Heiligen, vgl. auch Kempen o. J.: 30.

der Möglichkeit der Entstehung sozialer Strukturen und Prozesse, an Kommunikation selbst. Schweigen schlägt gleich dort zu, worin und womit sich Gesellschaft, worin und womit sich soziale Systeme konstituieren. Es unternimmt den Versuch, die autopoietische Reproduktion der Gesellschaft an der Wurzel zu kappen, und genau das unterscheidet monastisch-azetisches Schweigen von Schweige- und Verschweige-Phänomen, wie sich in anderen religiösen Kontexten auftauchen.³⁹

(2)

Schon auf der Ebene der Plausibilität ist aber klar, daß ein so unwahrscheinliches Unterfangen in einer *vita communis*, die in der Kirche Funktion hat, nicht sehr aussichtsreich ist. *Systemische Notwendigkeiten zwingen zu Kommunikation*. Dispense müssen erteilt werden⁴⁰, die Konversen werden weitgehend vom Schweigen entbunden, weil schweigend das Schweigen nicht organisiert werden kann.⁴¹

Zeichensprachen differenzieren aus (Griesser 1947). Unter dem Deckmantel der devotion (sub devotionis pallio) erscheint der Satan: die Zeichenverständigung führt zu Systemen und Konfliktsystemen. Die berüchtigten Streitzeichen (*signa rancoris*) erzeugen Kommunikation konfligierender Typs mit allen Negativfolgen. Im Großkontext der Ordensgeschichte ist nicht zu sehen, daß das Schweigegebot Verfall und Perversion verhindert hätte.

Da es sich nicht durchhalten ließ, geriet es immer mehr zu einer Formfrage: die Profession des Mönchtums war nicht mit lautem, fröhlichem, weltlich schwatzhaftem Gebaren kompatibel. Das Zerrbild der Profession ist dann auch Bruder Lustig. An ihm machte sich die Empörung breiter Bevölkerungsschichten fest.

³⁹ Das schließt Affinitäten und Kontakte nicht aus. Vgl. Heussi 1936: 45 und bes. 295. Eine bekannte Topologie des Schweigens liefert Mensching 1926. Vgl. zu nicht originär christlichen Schweigeformen und dem Einfluß der Arkandisziplinen auf die Kirche Aurich 1894: 154–179.
Zur Arkandisziplin in den Säkularinstituten siehe Martin 1969: 3.

⁴⁰ Als Gründe erscheinen gegenseitige Liebe und Nützlichkeit.

⁴¹ Die Handwerker-Konversen durften sich über die übliche (!) Zeichensprache hinaus verständigen. Vgl. Toepfer 1983: 129ff.

Der Niedergang der Orden ist zu bekannt, um eigens referiert zu werden. Im Effekt wurde die *vita contemplativa* verdächtig, und damit konnte sie ihre Funktion innerhalb der Kirche nicht mehr erfüllen, obgleich es nicht möglich war, die Funktionsstelle unbesetzt zu lassen. Die Orden waren Welt geworden und nahmen sich immer mehr weltlicher Belange an.

An dieser Zeitstelle, um die Jahrtausendwende, treten die Schweigeorden auf den Plan: die Zisterzienser und die Kartäuser⁴²: jene in dem Versuch einer Reform der kluniazensischen Bewegung⁴³, diese als Neugründung, deren Spezifikum es sein sollte, niemals reformiert, weil niemals deformiert worden zu sein.

(3)

Der Kanoniker, Kathedralschulleiter und Kanzler des Erzbistums Reims, Bruno von Köln, gründete 1084 mit zwei Freunden – und tatkräftig unterstützt von Bischof Hugo von Grenoble – im Tal Chartreuse ein Kloster, das als ‚Grand Chartreuse‘ die Keimzelle des Kartäuserordens wurde.⁴⁴

Bruno von Köln verfaßte selbst keine Regeln. Die *Consuetudines* wurden erst 1127 von Abt Guigo von Chastel verfaßt, und das erst auf inständiges Bitten einiger Prioren, die nach dem Vorbild der Mönche in der Grande Chartreuse leben wollten.⁴⁵ In diesen Regeln wird als Zentrum kartusischer Spiritualität formuliert: „*Praecipue studium et propositum nostrum est silentio et solitudini cellae vacare.*“ (zit. nach Rüthing 1982: 63). (Es ist vor allem unsere Aufgabe und unser Ziel, uns der Stille und der Einsamkeit der Zelle zu widmen.)

Dieses Ziel wird mit aller erdenklichen Konsequenz angestrebt. Der (kaum zu übersetzende) *rigor ordinis* der Kartäuser galt als Inbegriff des monastischen Lebens.⁴⁶ Sowohl die kirchliche als

⁴² Überblicke zur Geschichte dieser Orden bei Hasenberg, Wienand 1957. Interessant hier, wie geschichtliche Brüche des Ideals halber harmonisiert werden.

⁴³ Sie mußten ihrerseits reformiert werden. Die Trappisten, ein sehr strenger Schweigeorden, sind Zisterzienser von der strengen Observanz.

⁴⁴ Zur Geschichte des Kartäuserordens vgl. Zadnikar 1983 und Rüthing 1982: 63–71.

⁴⁵ Zur Textgeschichte der *consuetudines* vgl. Hogg 1970 und Becker 1971: 24f.

⁴⁶ Wilhelm von Saint-Thierry, selbst Zisterzienser, formuliert, „*Altissima enim est professio vestra, coelos transit, par angelis est, angelicae similis puritati.*“ zit. nach Rüthing 1982: 63.

auch die säkulare Umwelt reagierten auf diese Strenge mit Bewunderung, und in der Selbstbeschreibung der Kartäuser heißt es nicht eben unbescheiden, daß der Orden durch eine „... *vita apostolica, qua in Ecclesia non estimatur superior nec rigidior*. . .“ ausgezeichnet sei.⁴⁷

Die Bedingungen der Möglichkeit solcher Strenge finden sich in der Organisationsstruktur des Ordens: es sind immer nur sehr wenige, auf Schweigen spezialisierte Mönche, um die herum eine Organisation abläuft (streng getrennt), die für die Befriedigung der körperlichen und der spirituellen Bedürfnisse sorgt.

Der Schweigemönch hat mit der Welt nichts zu tun. Das Zentrum des Ordens – die Klausur – hat die denkbar größte soziale Außendistanz (Rüthing 1936: 170).

Die Institutionalisierung kommunikativer Apotaxis erzwingt diese Doppelung: ‚Weltförmigkeit‘ wird in der Außenzonenzone prozessiert, um eine ‚weltlose‘ ausschließlich auf Transzendenz gerichtete Innenzone zu schaffen. Welt wird in einem Zuge genutzt und mit sich selbst gekappt, eine raffinierte Konstruktion, die aber nicht problemlos verwirklicht wird, und – wenn unsere Ausgangsüberlegungen berücksichtigt werden – auch nicht problemlos verwirklicht werden konnte. Die subtilste Apotaxis kann das Absondern von Welt nicht verhindern, allenfalls eben: sublimieren. Daß dieses Problem gesehen wurde, zeigt sich an einer Mehrheit von strukturellen Vorgaben innerhalb der Organisation des Schweigens.

Auffällig als Rahmenbedingung ist der kartusische Baustil: es gibt wie in anderen Klöstern auch die zentral gelegene Kirche, neben der Refektorium, Kapitelsaal und Bibliothek liegen. Das unterscheidende Merkmal ist der große Kreuzgang (Galiläa), von dem aus Türen in die Klausen führen, die *cubiculum* (Aufenthaltsraum), Werkstatt, Waschraum und Garten umfassen.

Diese Bauform ermöglicht es, innerhalb des Klosters ein Eremitendasein zu leben unter Berücksichtigung spezifischer Ablenkungsvorkehrungen wie Handwerk, Lesen, Eigengestaltung der Klausur, Gartenarbeit etc. Gleichzeitig ist gewährleistet, daß die Mönche sich nur begegnen, wenn sie auf den Kreuzgang hinaustreten, wenn sie sich im Re-

faktorium, im Kapitelsaal, in der Kirche oder in der Bibliothek aufhalten.

Die Bauform ist der strukturelle Hintergrund der Verbindung von *vita communis* und *vita eremitica*, die so bezeichnend für die Kartäuser ist und über Jahrhunderte hinweg magnetisierend auf die Zeitgenossen wirkte.

Psychologisch gesehen, ist der Gefahrenpunkt die Einsamkeit soziologisch betrachtet und bezogen auch auf das Selbstverständnis des Ordens, ist er der Augenblick, in dem der Mönch seine Zelle verläßt, andere Mönche wahrnimmt, ferner wahrgenommen wird und wahrnimmt, daß er wahrgenommen wird. Doppelte Kontingenz also wird zum Problem, das Kommunikation erzwingt, wenn nun gerade diese nicht verboten wäre.

Die *vita communis* auf den Fluren, in den Refektorien, in der Kirche, im Kapitelsaal, ist es, an der ‚Welt‘ zu kondensieren, zu wuchern beginnt, die *vita angelica* auf den Boden der sozialen Konstitution der Wirklichkeit zurückholend. Der Paradoxie-Effekt von Weltproduktion durch Weltflucht tritt erneut auf.

Was tut der Kartäuserorden, um der Paradoxie die äußerste Schärfe zu nehmen?

Abt Guigo, Autor der *consuetudines*, etabliert zunächst das Gesetz der kleinen Zahl (*parvus numerus*). Selten gibt es in einer Kartause mehr als zwölf Schweigemönche. Die Zahl möglicher sozialer Kontakte ist damit schon erheblich reduziert. Die Gebärdensprache ist streng verboten. Ein Generalkapitel (seit 1140) dominiert die einzelnen Kartausen und führt alle zwei Jahre sehr strenge Visitationen durch.⁴⁸ Überprüft wurde mit diesem scharfen Visitations- und Denunziationssystem, ob der *antiquus rigor ordinis* eingehalten worden war. Verhindert werden sollte: die *dissolutio*, die Auflösung der apotaktischen Schweigeordnung durch Bildung informaler Gruppierungen.

Ansatzpunkt zur Bildung solcher Formationen waren Liturgie und Meßfeier. „Die Mönche beobachteten sich neugierig (*curiose*), argwöhnisch (*suspiciose*) und finster (*sinistre*).“ (Rüthing 1936: 175)⁴⁹.

⁴⁷ Das absolute Schweigegebot wird von Clemens XI gelockert, weil die psychischen Kosten zu hoch waren: es kam zu Wahnsinns- und Schwermutsanfällen.

⁴⁸ Andere Orden sagten vom Kartäuserorden: *Per so. si. cup. vi. Cartusia permanet in vi = per solitudinem, silentium, capitulum, visitationem, Cartusia permanet in vigore*. Vgl. Rüthing 1982: 64. Grundsätzlich ders. 1936. Zum Visitationssystem ders. 1967: 14ff.

⁴⁹ Zu den Besonderheiten der Liturgie siehe Becker 1971.

Eine zweite Gefahrenstelle ist schwieriger zu fassen: die Gefährdung der Mönche durch *singularitas*. Diese fein gesponnene Überlegung sieht das Problem im Überziehn der asketischen Bemühungen der Mönche. Einerseits könnte daraus Verachtung der anderen Mönche oder Hochmut entstehen, andererseits aber die Immanenz der auf Transzendenz gerichteten Bemühungen so in den Blick geraten, daß Entmutigungsschwellen überschritten werden. Die unekstatische Vereinigung mit Gott ist ja das erklärte Ziel der Kartäuser (Zadnikar 1983: 15). Durch übersteigerte Askese könnte der Mönch in die Randzone der Mystik geraten: die Kommunikationssperre würde undefiniert in die Unmöglichkeit, Erlebtes zu sagen, also zur Inkommunikabilität, wie sie uns von Mystikern, die dann dennoch sprechen, vertraut ist (Fuchs 1986). Die apotaktische Kommunikationssperre verlöre ihren Sinn.

Das Visitationssystem der Kartäuser ist auf der einen Seite ‚Weltkondensation‘ in einer nicht originär christlichen, aber durch die Paradoxie erzwungenen Form. Es läßt sich beschreiben (wie der Kartäuserorden selbst, den es auf Dauer stellt) als System zur Verhinderung von Systembildung.

Auf der anderen Seite dient genau dieses nicht christliche, unduldsame System zur Erzeugung einer Schutzzone, die die Perpetuierung von Transzendenzbezogenheit (Dauercharisma) intendiert. Erst damit kann der Orden Latenzschutzfunktion für die Gemeinschaft der Orden im engeren, für die Universalkirche im weiteren Sinne übernehmen. Was immer Orden und Kirche von dem, was sie sein sollten, nicht sind, an dieser Stelle ist es in äußerster Strenge verdichtet.

Daß die Kommunikationssperre dann doch – und zwar offiziell – unterlaufen wird, kann von Seiten des Systems als die berühmte kartusische Spiritualität gedeutet werden:

Die schriftliche Kommunikation ist nämlich nicht untersagt. In den Klausuren entsteht eine kaum zu unterschätzende literarische Produktion. Damit hat die kartusische Apotaxis einen Rückschlag-effekt auf ‚Welt‘. Der Orden hat Erfolg und kann sich nicht mehr aus dem öffentlichen Leben ausschalten. Er äußert sich nicht mehr nur hagiographisch, sondern zu vielen Themen des Weltlebens, dies aber aus der Welt дистанz heraus und deswegen beachtenswert.

Betont jedoch wird von den Kartäusern wie auch von nichtkartusischen Beobachtern, daß die literarische Tätigkeit der Mönche (die nicht obliga-

torisch war) die eigentliche Funktionserfüllung des Ordens nicht außer Kraft setzt: die *vita angelica* bleibt intakt.⁵⁰

Dennoch muß das *numquam deformata* in einer Hinsicht korrigiert werden. Zwar gelang es den Kartäusern, die prekäre Balance von *vita eremitica* und *vita communis* fast ein Jahrtausend lang zu halten, den Wechsel der Zeiten in hochvoraussetzungsvoller Identität so zu durchdauern, daß die *vita angelica* der Kartäuser von der Kirche und den Orden als internes Gegengewicht ihrer sonstigen Weltverflechtung gelesen werden konnte, aber so wenig wie die anderen Orden konnten sich die Kartäuser gegen Schrumpfung wehren. Es existieren noch 21 Kartäuser, nur noch eine in Deutschland⁵¹. Verglichen mit der Blütezeit des Ordens ist das nur noch ein minimaler Restbestand.

Erklärungen dafür sind, soweit wir sehen können, nicht sehr tiefenscharf. Je nach Beobachtungsstandort klingen sie im Ton der Klage, der Resignation oder der Häme. Es ist üblich, die zahlenmäßige Schrumpfung einem allgemeinen Verlust an Religiosität, an Existentialität zuzuschreiben, Unlust zu lebenslanger Bindung, Unfähigkeit zu rigider Lebensführung oder gesellschaftliche Relevanzkrisen verantwortlich zu machen.

Man könnte aber (und dies ist ein Diskussionsvorschlag) den Niedergang der Orden in einen anderen Kontext einordnen und die Frage stellen, ob Latenzschutz im Zuge funktionaler Differenzierung nicht automatisch obsolet wird.

Wenn man sich klar macht, daß Latenzschutz dort zwingend geboten ist, wo es um Nicht-Austauschbarkeit stratifizierter, hierarchisierter Systeme geht, wie steht es dann um Orden des diskutierten Typs, wenn die Funktionssysteme der Gesellschaft unter Gesichtspunkten der Austauschbarkeit konstituiert sind, wenn der Blick auf funktionale Äquivalente konstitutiv ist für das, was sich gegen sie profiliert und ständig profilieren muß unter der Drohung jederzeit möglicher Substitution?

Man wird sicher nicht so weit gehen zu behaupten, daß Religion ersetzbar sei. Angesichts der Kirchen aber hat man wohl keine Mühe mehr, über Äquivalente nachzudenken. Die *Una Sancta* ist längst nicht mehr die *Una Sancta*. Neben ihr existieren viele Kirchen, für jeden zugänglich. Sie ist – nicht

⁵⁰ Man kann hier mitschauen, daß die Zeit im Kloster extrem zyklisiert ist und die Mönche der Linearität der Weltzeit entzieht.

⁵¹ Marienau, 7954 Bad Wurzach 8.

in ihrem Selbstverständnis, aber sichtbar für Beobachter – unter Gesichtspunkte der Austauschbarkeit geraten, und jeder weiß das, und es macht für das Festhalten dieses Tatbestandes keinen Unterschied, ob er sich dem Wirken diabolischer Mächte oder einfach nur der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft verdankt. Von außen gesehen, hat die Kartause ihre Funktion verloren; das Problem, an dem sie sich ansiedeln konnte, spielt nur noch innerhalb der Kirche eine Rolle, die sich nach wie vor als nichtkontingent behandeln muß.

Man kann dies auch auf die Ausgangsparadoxie hin formulieren: Sie hat nicht mehr ihre stimulierende Schärfe und Unauflöslichkeit. *Die im Schema implizierte Produktion nicht-präferierter Welt tangiert dann nicht mehr, wenn man die unaufheb- bare Notwendigkeit dieser Produktion wie die Kontingenz des Produzierten sieht und also um seine Austauschbarkeit wissen kann.*

Literatur

- Angenendt, A., 1972: *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München
- Aurich, G., 1894: *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, Göttingen
- Balthasar, H. U. von, (Hrsg.) 1948: *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde*, Bd. VIII, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln – Zürich – Köln
- Becker, H., 1971: *Die Responsorien des Kartäuserbreviers. Untersuchungen zur Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause*, Bamberg
- Bellah, R. N., 1973: *Religiöse Evolution*, S. 267–302, in: Seyfarth, Sprondel (Hrsg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt am Main
- Berger, P. L., 1954: *The Sociological Study of Sectarianism*, *Social Research*, Vol. 21: 465–485
- Berger, P. L., 1958/59: *Sectarianism and Religious Socation*, *The American Journal of Sociology*, Vol. LXIV: 41–55
- Bergmann, W., 1985: *Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung*, *KZfS*, Jg. 37, H.1: 30–59
- Blazovich, A., 1954: *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel*, Wien
- Brackmann, A., o.J.: *Zur politischen Bedeutung der Kluniazensischen Bewegung*, Darmstadt
- Carpentier, R., SJ, 1958: *Zeugen des Gottesreiches. Einführung in das Ordensleben*, Wien-München
- Francis, E. K., 1950: *Towards a Typology of Religious Orders*, *The American Journal of Sociology*, Vol. LV. (March): 437–449
- Fuchs, P., 1986: *Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren. Notizen zu einer Theorie der Mystik*, Ms. Bielefeld
- Glock, Ch. Y., Stark R., 1969: *Religion and Society in Tension*, Chicago
- Goffmann, E., 1961: *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*, New York
- Griesser, B., (Hrsg.) 1947: *Ungedruckte Texte zur Zeichensprache in den Klöstern*, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 3: 111–137
- Harnack, A., 1907: *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen
- Hasenberg, P. J., Wienand, A., (Hrsg.) 1957: *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland*, Bd. 1, Köln
- Heintz, C., 1982: *Anfänge und Entwicklung des Cluniazenser-Priorates St.-Martin-Des-Champs in Paris (1079–1150)*, Inauguraldissertation, Münster
- Helle, H., (Hrsg.) 1982, *Kultur und Institution*, Berlin
- Hessen, J. S. van, 1982: *Soziologische Voraussetzungen des Klosterwesens*, in: *Helle 1982* : 357–372
- Heussi, K., 1936: *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen
- Hill, M., 1971: *Typologie sociologique de l'ordre religieux*, *Social Compass* XVIII/1: 45–64
- Höfer, Rahner (Hrsg.), 1964: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg (Artikel: Schweigen)
- Hogg, J., 1970: *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*, *Analecta Cartusiana* I
- Jaszai, G. (Hrsg.), 1982: *Monastisches Westfalen, Klöster und Stifte 800–1000*, Münster
- Kempfen, T. van, o.J.: *Die Ordensdisziplin. Zibellus de disciplina claustralium*, Rom
- Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens 1966, Konzilsdekrete 3, Recklinghausen*
- Lapanski, D. V., 1974: *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum*, München – Paderborn – Wien
- Lau, E. E., 1982: *Wandel des Selbstverständnisses religiöser Gemeinschaften*, in: *Helle 1982*: 295–308
- Leclercq, J., 1961: *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen age*, *Studia Anselmiana* 48: 122–128
- Leguay, A., 1981: *Die vollkommene Ordensfrau oder der Weg der Vollkommenheit im Geistlichen Leben*, Mainz
- Lufen, P. F., 1981: *Die Ordensreform der Hirsauer und ihre Auswirkungen auf die Klosterarchitektur. Die liturgisch-monastischen, ethischen und ikonographischen Quellen und ihre Einflußnahme auf die Baukunst*, Dissertation, Aachen
- Luhmann, N., 1975: *Macht*, Stuttgart
- Luhmann, N., 1977: *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main
- Luhmann, N., 1979: *Suche der Identität und Identität der Suche – Über teleologische und selbstreferentielle Prozesse*, in: Marquard, Stierle (Hrsg.) 1979: 593/94
- Luhmann, N., 1984: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt
- Luhmann, N., 1985: *Ausdifferenzierung der Religion*, Ms. Bielefeld
- Luhmann, N., 1986: *Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72 (1986) : 176–194

- Luhmann, N., 1986: Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen,
- Markowitz, J., 1986: Verhalten im Systemkontext. Zum Begriff des sozialen Epigramms. Diskutiert am Beispiel des Schulunterrichts, Frankfurt am Main
- Marquard, O., Stierle, K., 1979: Identität, München
- Martin, N. 1969: Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche, Meisenheim am Glan
- Mensching, G., 1926: Das Heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Giessen
- Moorhouse, G., 1969: Bastionen Gottes, Orden und Klöster in dieser Zeit, Hamburg
- O'Dea, T. F., 1968: Sects and Cults, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 14: 130–136
- Ortega, J., MSpS, 1980: Der Orden und das Sozialsystem, der Orden zwischen Identitätsbewahrung und Adaption zur Umwelt am Beispiel des mexikanischen Ordens „Missionare vom Heiligen Geist“, Inauguraldissertation, Köln
- Picard, M., 1959: Welt des Schweigens, Frankfurt am Main
- Punsmann, H., 1981: Orden – Fremdkörper in unserer Gesellschaft? Plausible Legitimation von Orden, Zürich – Köln – Einsiedeln
- Rammstedt, O., 1966: Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster 1534/35, Köln–Opladen
- Rotzetter, A., OFMcap, 1977: Die Funktion der Franziskanischen Bewegung in der Kirche. Eine pastoraltheologische Interpretation der grundlegenden franziskanischen Texte. Dissertation, Freiburg (Schweiz)
- Rüthing, H., 1936: Die Wächter Israels. Ein Beitrag zur Geschichte der Visitation im Kartäuserorden, in: Wilmart 1936: 169–183
- Rüthing, H., 1967: Der Kartäuser Heinrich Egger von Kalkar 1328–1408, Göttingen
- Rüthing, H., 1982: Kartäuser und Westfalen, in: Jaszai 1982: 63–71
- Savramis, D., 1962: Zur Soziologie des Byzantinischen Mönchtums, Leiden – Köln
- Schliessker, O., 1951: Das Mönchtum, Gladbach
- Schmelzer, G., 1979: Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser Orden, Berlin
- Schmelzer, G., 1982: Orden als multifunktionale Organisationen. Organisationssoziologische Überlegungen zur Analyse heutiger Priesterorden, in: Helle 1982: 309–337
- Servais, E., Hambye, F., 1971: Structure et Signification: probleme de methode en sociologie des organisations claustrales, Social Compass XVIII/1: 27–44
- Seyfarth, C., Sprondel, W. M., 1973: Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus- Kapitalismus- These Max Webers, Frankfurt am Main
- Spencer Brown, G., 1971: Laws of Form, London
- Stark, W., 1967: The Sociology of Religion. A Study of Christendom, Vol. II, Sectarian Religion, London
- Stark, W., 1967: The Sociology of Religion. A Study of Christendom, Vol. III, The Universal Church, London
- Toepfer, M., 1983: Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens, Berlin
- Wach, J., 1951: Religionssoziologie, Tübingen
- Wathen, A. G., OSB, 1973: Silence. The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict, Washington
- Weber, M., 1963: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen
- Wilmart, D. A., OSB, (Hrsg.) 1936: Le Recueil des Pensees du B. Guigue. Meditationes Guigonis Prioris Cartusiae, Paris
- Wolter, M., OSB, 1955: Elementa. Die Grundlagen des Benediktinischen Mönchtums, Beuron
- Wormell, C. P., 1958: On the Paradoxes of Self-Reference, Mind 67: 267–271
- Zadnikar, M., (Hrsg.) 1983: Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, Köln
- Ziener, A., 1972: Ordensleben und Erziehungsauftrag. Zur Problematik der Erziehung im Einflusbereich asketischer Tradition, Inauguraldissertation, München