

„Nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat“

Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden

von Bruno Rieder OSB – Disentis

Einleitung

Das Aktualisieren und Heranziehen von geschichtlichen Modellen für heutige Fragestellungen und Bedürfnisse – das ist allemal ein sehr heikles, ja manchmal gefährliches Unterfangen. Wie schnell droht die ideologische Verzerrung der historischen Tatbestände, um gegenwärtige Positionen zu legitimieren. Diese Gefahr ist vermutlich noch grösser, wenn der Historiker ein „Betroffener“ ist, konkret wenn ein Mönch Sachverhalte, Texte, Ereignisse oder Strukturen der monastischen Geschichte untersucht.¹ Und dennoch wird ein Mönch historische Gegebenheiten aus seinem Lebensbereich nie völlig neutral beschreiben können, ja wohl auch nicht dürfen. Noch mehr: In seiner „Betroffenheit“ steckt stets auch die Chance zu einem vertieften Verständnis der zu erforschenden Sachverhalte.

Warum diese – für den professionellen Historiker wohl trivialen – einleitenden Bemerkungen? Weil ich überzeugt bin, dass das Thema, welches ich mir vorgenommen habe, sehr wohl aktuelle Bezüge zur Situation des heutigen benediktinischen Mönchtums aufweist. Es geht mir nicht darum, aus der Stellung und dem Selbstverständnis der frühen Kartäuserpriorien im 11./12. Jahrhundert direkte Rezepte für die Amtsführung der Benediktineräbte am Ende des 20. Jahrhunderts abzuleiten. Die Analogie scheint mir primär woanders zu liegen, nämlich in der mentalitätsgeschichtlichen Umbruchsituation, mit der die Vorsteher der kartusianischen *Eremiten* an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert wie auch die Vorsteher benediktinischer Klöster an der Wende vom 2. zum 3. Jahrtausend konfrontiert waren bzw. sind.

Zur Kennzeichnung der aktuellen Situation genügen ein paar Stichworte: Die alle gesellschaftlichen Institutionen betreffende Autoritätskrise hat auch

1) Vgl hierzu die erhellenden Reflexionen und Beispiele bei Felten F. J., Herrschaft des Abtes (Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hrsg. v. F. Prinz [Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33], Stuttgart 1988, 154–161).

vor den Klöstern nicht Halt gemacht.² Rein formale Autorität vermag sich nicht mehr zu behaupten; verlangt werden für alle Entscheidungen einsichtige und nachvollziehbare Begründungen. Autokratisch-hierarchische Führungsmodelle sind auch in der Wirtschaft ersetzt worden durch partizipativ-kooperative Modelle.³ Ein zweites Stichwort: Feste und umfassende soziale Milieus lösen sich immer mehr auf, der Stellenwert von vorgegebenen sozialen Rollen und von Traditionen schwindet, Pluralisierung der Lebenswelten und verstärkte Individualisierung sind die Folge.⁴ Doch gerade die postmoderne Pluralisierung und Beliebigkeit bewirkt im auf sich selbst zurückgeworfenen, ständig zur Entscheidung gezwungenen Individuum das Bedürfnis nach Halt und Anlehnung, nach Orientierungsmassstäben. Wohl nicht von ungefähr blühen im religiösen Bereich die Sekten; oder ein positives Phänomen: Kaum zufällig findet sich heute im spirituell-seelsorgerlichen Bereich so stark das Bedürfnis nach sogenannter „geistlicher Begleitung“.⁵ All diese nur sehr grob skizzierten Entwicklungen machen selbstverständlich auch vor den Klosterpferten nicht Halt. So sieht sich ein benediktinischer Abt heute zwischen Skylla und Charybdis, zwischen sakralem Rollenverständnis und autokratischer Amtsführung einerseits und völligem Verzicht auf geistliche Führung und einer blossen Verwalterrolle andererseits. Beide Extreme der Amtsführung würden wohl letztlich seine Autorität zerstören.⁶

Man mag die soeben skizzierten Phänomene als Folge der Moderne oder als Symptom bereits der Postmoderne betrachten. Im Titel eines 1996 erschienenen Sammelbandes, der eine Studientagung zu Bernhard von Clairvaux dokumentiert, wird jedenfalls die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts als „Beginn der Moderne“ bezeichnet.⁷ Über solche Epochenabgrenzungen liesse sich ewig streiten, richtig an dieser Verknüpfung Bernhards mit dem Beginn der

-
- 2) Vgl. zur Diskussion im Benediktinerorden mit Literaturhinweisen ebd. 154 Anm. 24 und 155 Anm. 26. Ferner Schütz C., *Wie gehorsam sind wir Ordenschristen heute? Anfragen und Antworten zum Verständnis und zur Praxis des Rates des Gehorsams* (OrdKor 39, 1998, 40–57); Kardong T., *The Abbot as Leader* (ABenR 42, 1991, 53–72).
 - 3) Vgl. Eckert J. C., *Persönlichkeitsentwicklung durch Gemeinschaft. Benediktinische Spiritualität in Begegnung mit der Unternehmensphilosophie der BMW AG* (Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München 1995), 22f., 53, 59–62, 79f.
 - 4) Vgl. aus der Fülle von zeitdiagnostischer Literatur bloss Schilson A., *Die Wiederkkehr des Religiösen im Säkularen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum* (AnzSS 1997, 342–347 und 390–394) (Lit.!).
 - 5) Vgl. Schaupp K., *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, Würzburg 1994, bes. 25–30.
 - 6) Vgl. auch die historisch dokumentierte Untersuchung zur Theologie des Abbatats zwischen „Quasi-Bischof“ und „Mönch unter Mönchen“ von Veilleux A., *La théologie de l'abbatit cénobitique et ses implications liturgiques* (VS.S 21, 1968, 351–393).
 - 7) *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, hrsg. v. D. R. Bauer–G. Fuchs, Innsbruck–Wien 1996.

sogenannten Moderne ist zweifellos, dass der grosse Zisterzienserabt in einer epochalen Umbruchszeit lebte, ja in weiten Teilen selber Repräsentant dieses mentalitätsgeschichtlichen Umbruchs war.⁸ Und es scheint mir, dass man mit guten Gründen zumindest Weichenstellungen für die Moderne bereits in dieser Zeit konstatieren kann. Auch hier müssen einige Stichworte genügen: Die sogenannte gregorianische Reform⁹ bestimmt das Verhältnis von Kirche einerseits sowie Staat und Gesellschaft andererseits neu: Anfänge ihrer gegenseitigen Autonomie beginnen sich abzuzeichnen. Die *libertas ecclesiae*¹⁰ hat ihr strukturelles Pendant in den neuen Frömmigkeitsbewegungen und den daraus erwachsenden neuen Orden.¹¹ Diese gehen – zumindest noch in ihren Anfängen – bewusst auf Distanz zum traditionellen benediktinischen Mönchtum mit seiner starken Verflechtung in die politischen und sozialen Strukturen der Feudalgesellschaft.¹² Ein betontes Armutsethos¹³, Wanderpredigt¹⁴ und vielgestaltiges Eremitentum¹⁵ prägen diese neuen religiösen Bewegungen. Ins spi-

- 8) Vgl. Dinzelbacher P., Die „Bernhardinische Epoche“ als Achsenzeit der europäischen Geschichte (wie Anm. 7, 9–53).
- 9) Vgl. Laudage J., Gregorianische Reform und Investiturstreit (EdF 282), Darmstadt 1993; Tellenbach G., Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. v. B. Moeller, 2/F 1), Göttingen 1988, bes. 116–272. Zum Verhältnis der frühen Kartäuser zur gregorianischen Reform siehe Rieder B., *Deus locum dabit*. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136) (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 42), Paderborn u. a. 1997, 39–46.
- 10) Vgl. den Klassiker von Tellenbach G., *Libertas*. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7), Stuttgart 1936; Szabó-Bechstein B., *Libertas Ecclesiae*. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreites und seine Vorgeschichte (Studi Gregoriani 12), Rom 1985.
- 11) Angeführt seien nur – neben den Zisterziensern – die wichtigsten eher eremitisch orientierten Orden: Fontevrault, Grandmont, Camaldoli und Fonte Avellana, Kartäuser.
- 12) Vgl. Van Engen J., The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150 (*Speculum* 61, 1986, 269–304, bes. 275–285); Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 17f.
- 13) Vgl. Delaruelle É., Les ermites et la spiritualité populaire (L’eremitismo in occidente [wie Anm. 15] 226–231); Grégoire R., La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine (Il monachesimo e la riforma ecclesiastica 1049–1122). *Atti della quarta Settimana internazionale di studio Mendola* 1968 [MCSM 6], Mailand 1971, 173–192; trotz einigen fragwürdigen Folgerungen und ideologischen Verzerrungen immer noch grundlegend Werner E., *Pauperes Christi*. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Leipzig 1956.
- 14) Meersseman G. G., *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII* (L’eremitismo in occidente [wie Anm. 15] 164–179); Werner, *Pauperes* (wie Anm. 13) 25–88; Zerfass R., *Der Streit um die Laienpredigt*. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jh. (UPT 2), Freiburg–Basel–Wien 1974, 134–145.
- 15) Vgl. zusammenfassend Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 11–22. Aus der Literatur vgl. v. a. *L’eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*. *Atti della seconda Settimana internazionale di studio Mendola* 1962 (MCSM 4), Mailand 1965.

rituelle und theologische Zentrum rückt eine Christologie, welche die *humanitas* Christi betont und für die Jesus zum Lehrer und Vorbild, aber auch zum mystisch geliebten Seelenbräutigam wird.¹⁶ Verinnerlichung ist die entscheidende Tendenz in der Spiritualität dieser Zeit.¹⁷ In der Ethik werden nicht nur durch Abaelard, sondern auch von den prägenden monastischen Schriftstellern das Gewissen, die individuelle Freiheit und Verantwortung neu entdeckt.¹⁸ All dies konvergiert – wie man es etwas plakativ ausgedrückt hat – in der „Entdeckung des Individuums“.¹⁹

Die Kartäuser und insbesondere Guigo, der fünfte Prior der Grande Chartreuse, stehen – trotz ihrer sehr radikal durchgeführten Trennung von der Welt – nicht etwa im Abseits dieser Entwicklungen, sondern mitten drin. Ja, sie können, wie an der Gestalt und am Werk Guigos²⁰ gezeigt werden kann, geradezu als Protagonisten dieser Tendenzen gesehen werden. Dabei ist zu betonen, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen, dass diese neue Form der Frömmigkeit immer noch eingebettet ist in einen festgefühten christlichen Ordo. Doch die selbstverständliche Einheit von Himmel und Erde weicht nun gerade bei Guigo einer Betonung des Unterschieds zwischen engelhafter und irdisch-humaner Existenz;²¹ bei ihm zeigt sich exemplarisch, was Walter Haug den „Übergang vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell“ genannt hat.²²

-
- 16) Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 93–102; Penco G., *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medioevale* (Ders., *Medioevo monastico* [Studia Anselmiana 96], Rom 1988, 133–170).
- 17) Vgl. Benton J. F., *Consciousness of Self and Perception of Individuality (Renaissance and Renewal in the Twelfth Century)*, hrsg. v. R. L. Benson–G. Constable, Cambridge, Mass. 1982, 263–295).
- 18) Vgl. Constable G., *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life, especially in the Eleventh and Twelfth Centuries* (La notion de liberté au Moyen Age, hrsg. v. G. Makdisi–D. Sourdel–J. Sourdel-Thomine, Paris 1985, 99–118); Wieland G., *Abailard: Vernunft und Leidenschaft* (Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jh., hrsg. v. G. Wieland, Stuttgart–Bad-Cannstatt 1995, 260–272, bes. 270f.); Gandillac M. de, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard* (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XIIe siècle [Colloques Internationaux du CNRS 546], Paris 1975, 585–608).
- 19) Vgl. Morris C., *The Discovery of the Individual 1050–1200*, New York–London 1973.
- 20) Vgl. mit den entsprechenden Literaturhinweisen Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) bes. 46–63.
- 21) Vgl. ebd., bes. die Zusammenfassung 319–321 sowie 181–191 zu Guigos Konzeption der *vita angelica*.
- 22) Haug W., *Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell* (Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hrsg. v. W. Haug/D. Mieth, München 1992, 75–108); Ders., *Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur* (Aufbruch – Wandel – Erneuerung [wie Anm. 18] 65–85 bes. 72).

Die Schriften Guigos, der prägenden Gründergestalt des Kartäuserordens neben dem hl. Bruno, bilden also die Hauptquellen der vorliegenden Darstellung. Guigo ist adeliger Herkunft und wurde 1083 auf dem Schloss von Saint-Romain-du-Val-Mordane in der Diözese Valence geboren. Mit dreiundzwanzig Jahren trat er 1106 in die Grande Chartreuse ein und wurde bereits drei Jahre später – ähnlich jung wie seine beiden Freunde Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux – von seinen Mitbrüdern zum fünften Prior gewählt. Wie Petrus Damiani in Fonte Avellana, Rudolf von Camaldoli oder auch Bernhard bei den Zisterziensern wird Guigo zum tatkräftigen Führer der jungen Ordensgemeinschaft.²³ Er verkörpert den Typus des begabten Gesetzgebers und Organisators nach den charismatischen Anfängen, zugleich verbunden mit einer überragenden spirituall-theologischen Persönlichkeit.

Mit den *Consuetudines*, dem ersten seiner beiden Hauptwerke, gibt er dem Kartäuserorden dessen „Regel“.²⁴ Diese wurde zwar im Lauf der Zeit vielfach ergänzt, doch in ihren wesentlichen Grundzügen bildet sie bis heute unverändert den Lebensrahmen für das Leben der Kartäusermönche. Wenn Guigo diese „Gebräuche“ in den Jahren 1121–1127 auf Bitten von mehreren eremitischen Gemeinschaften, die sich der Lebensform der Kartäuser anschliessen wollten, verfasste, so konnte er schon auf eine reiche, über zwölfjährige Erfahrung als Prior zurückblicken. Ausgehend vor allem von diesen *Consuetudines*, wird sich der erste Hauptteil der vorliegenden Studie mit der institutionellen Stellung des Priors bei den Kartäusern beschäftigen. Der zweite Hauptteil wird sich mehr der Innenseite dieses Amtes widmen, also dessen spirituall-theologischer Grundlegung und Guigos ganz persönlicher Selbstreflexion als Prior. Dafür besitzen wir als unschätzbare und in ihrer literarischen Gestalt einmalige Quelle die sogenannten *Meditationes*, das zweite Hauptwerk Guigos.²⁵ Die *Meditationes* sind eine Art geistliches Tagebuch des Kartäuserpriors, eine Sammlung von knappen, sehr dicht geschriebenen Reflexionen und Aphorismen. André Wilmart, der Herausgeber der ersten vollständigen Editi-

-
- 23) Zu präzisieren ist, dass von einem Orden im rechtlichen Sinne bei den Kartäusern erst nach Guigo, unter seinem Nachfolger Antelm (1139–1151), die Rede sein kann (1. Generalkapitel ca. 1140).
- 24) *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux* [M. Laporte] (SC 313), Paris 1984. – Im folgenden abgekürzt mit der Sigle CG. – Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) bes. 50–55. Unerlässlich ist der grosse Kommentar von M. Laporte zu den *Consuetudines: Aux Sources de la Vie cartusienne*, Bd. 5–8, In *Domo Cartusiae 1965–1971* (im folgenden abgekürzt ASVC).
- 25) *Les Méditations (Recueil des Pensées). Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux* [M. Laporte] (SC 308), Paris 1983. – Im folgenden abgekürzt mit der Sigle M. – Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) bes. 55–60; zur dort angeführten Literatur ist zu ergänzen Chalamet C., *Spiritualité et méditation chez Guigues Ier, prieur de Chartreuse* (ACar 145), Salzburg 1998.

on, hat sie zurecht „Recueil des Pensées“ genannt und damit die Verbindung zum französischen Denker Blaise Pascal (1623–1662) hergestellt.²⁶

I. Funktionalisierung und Entsakralisierung: Die Stellung des Priors in der frühen Kartause

Wenn in einer – im übrigen recht polemisch verfassten – Rezension zur wichtigen Arbeit von Gordon Mursell über „Die Theologie des Kartäuserlebens in den Schriften von Bruno und Guigo I.“ die Rede ist vom „Abt Guigo I.“,²⁷ so ist das kein bloss nebensächlicher Lapsus, sondern dann verkennt der Rezensent den bedeutsamen Wandel im Verständnis des Vorsteheramtes, der mit dem Wechsel der Bezeichnung vom „Abt“ zum „Prior“ gegeben ist.²⁸ Im frühen Mönchtum wurde der Ausdruck *prior* ganz allgemein für den (ersten) Superior verwendet, z. B. steht er in der Benediktsregel zehnmal für den Abt.²⁹ Erst im 11. Jahrhundert setzt sich *prior* als Bezeichnung für den Stellvertreter des Abtes durch, und zwar an Stelle von *praepositus* (RB 65) und *decanus*. Der zur selben Zeit neugewählte Titel „Prior“ statt „Abt“ für den obersten Vorsteher einer selbständigen Gemeinschaft ist kein Eigengut der frühen Kartäuser. Auch bei anderen eremitisch orientierten Gemeinschaften dieser Zeit, so vor allem bei den Mönchen von Camaldoli und Fonte Avellana, findet sich diese neue Titulatur.³⁰ Wie ist sie zu deuten? In den Quellen findet sich keine

26) *Meditationes Guigonis Prioris cartusiae. Le recueil des Pensées du B. Guigue. Édition complète accompagnée de tables et d'une traduction par A. Wilmart* (ÉPhM 22), Paris 1936.

27) Dinzelbacher P., [Rez. zu:] Mursell G., *The Theology of the Carthusian Life in the Writings of St. Bruno and Guigo I* (ACart 127), Salzburg 1988 (Mediaevistik 5, 1992, 318f.).

28) Zur Entwicklung des monastischen Vorsteheramtes im Mittelalter vgl. den wichtigen Aufsatz von Constable G., *The Authority of Superiors in Religious Communities* (La notion d'autorité au Moyen Age, hrsg. v. G. Makdisi–D. Sourdel–J. Sourdel–Thomine, Paris 1982, 189–210).

29) Vgl. Vogüé A. de, *Prior* (LMA 7, München u. a. 1995, 216f.); Bautier A-M., *De prepositus à prior, de cella à prioratus: Évolution linguistique et genèse d'une institution* (Prieurs et prieurés dans l'occident médiéval, hrsg. v. J-L. Lemaître [HEMM V/60], Genf 1987, 1–21, bes. 2–9); Dubois J., *Priorato* (DIP 7, Rom 1983, 828–852, bes. 828 u. 832–834). – Die Benediktsregel (RB) wird im folgenden zitiert nach: *Die Benediktusregel lateinisch/deutsch*, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992.

30) Vgl. Bautier, *De prepositus à prior* (wie Anm. 29) 14; Becquet J., *Le prieuré: Maison autonome ou dépendance selon les ordres* (Prieurs et prieurés [wie Anm. 29] 47–52, bes. 48f.) (weitere Beispiele, bes. Grandmont); Roth H. J., *Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterziensern* (Die Kartäuser in Österreich, Bd. 1 [ACar 83], Salzburg 1980, 13f.). – Zu Camaldoli vgl. Rodulphus von Camaldoli, *Constitutiones* (Vedovato G., *Camaldoli e la sua Congregazione dalle Origini al 1184. Storia e Documentazione*, Cesena 1994, 279–285, hier 284): *interdicimus (...) huic heremo nullum abbatem preponere, sed priorem*; siehe dazu Vedovato, a. a. O. 35–38, 175 u. 178. Zu

ausdrückliche Begründung, doch lassen sich meines Erachtens zwei Hauptmotive und Tendenzen erkennen.

Erstens liegt in diesem Wechsel der Bezeichnung eine Absage an das traditionelle Bild des benediktinischen Abtes: Die Äbte waren ja zumindest seit karolingischer Zeit nicht bloss Vorsteher einer religiösen Gemeinschaft, sondern ebenso sehr weltliche Machtträger und Repräsentanten der Feudalordnung. Sie gehörten zu den *potentes* im Reich, und das Anforderungsprofil an einen Abt umfasste mindestens so viele ökonomische und politisch-militärische wie spirituuell-theologische Kompetenzen.³¹ Die gesamte eremitische Bewegung des 11. und 12. Jahrhunderts propagierte dagegen ein sehr entschiedenes Armutsideal. Die von Hieronymus geprägte Formel *nudum Christum nudus sequi* wurde zum Leitwort eines ganzen Zeitalters.³² Dieses Armutsideal teilten die verschiedenen eremitischen Bewegungen zwar auf der spirituellen Ebene auch z. B. mit Cluny, das sich in der Armenfürsorge mit grossartigen Leistungen hervortat.³³ Aber die neuen Kommunitäten und Gruppierungen wollten ihre Solidarisierung mit den *pauperes* und ihre Nachfolge des *pauper Christus* noch stärker im Verzicht auf weltliche Machtstellung zum Ausdruck bringen. Zweitens geht man vermutlich nicht fehl, in der veränderten Titulierung des Vorstehers auch ein neues Amtsverständnis zu erblicken. Das Wort „Abt“ ist ein semantisch sehr gefülltes, ein theologisch aufgeladenes Wort. Es erinnert an den „Abba“ der monastischen Frühzeit, an den charismatischen geistlichen Vater, der Schüler um sich schart, um ihnen Weisung für ihren monastischen Weg zu geben.³⁴ In der Benediktsregel ist das Wort eng verbunden mit der Position des Abtes als Stellvertreter Christi. Christus wird in der Regel fast ausschliesslich als *Dominus et Deus* gezeichnet, so dass dann auch der Abt eine sehr dominierende Stellung einnimmt, dem unbedingter Gehorsam geschuldet wird und dem die Verantwortung und Entscheidungsbefugnis in allen,

Fonte Avellana Petrus Damiani, Brief 50 (ed. K. Reindel, MGH Epp. 2/4/2, 124f.) und Brief 105 (ed. K. Reindel, MGH Epp. 2/4/3, 160–164); dazu Della Santa M., *Ricerca sull' idea monastica di San Pier Damiano* (Studi e Testi Camaldolesi 11), Arezzo 1961, 90f.

31) Vgl. Felten, *Herrschaft des Abtes* (wie Anm. 1) 257, 259.

32) Hieronymus, *Epist.* 125,20 (CSEL 56,142) und *Hom. in Luc.* 16,31 (CChr.SL 78,514); vgl. weitere Stellen und Literaturangaben bei Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 261.

33) Vgl. zur Armenfürsorge Wollasch J., *Cluny – „Licht der Welt“*. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich/Düsseldorf 1996, 39, 115–119, 162, 209f., 236–244. Zur Christologie Clunys Leclercq J., *La christologie clunisienne au siècle de Saint Hugues* (Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny, Cluny 1990, 523–535).

34) Vgl. zusammenfassend Vogüé A. de, *Il superiore e la superiora come guida spirituale nell'antico monachesimo* (DIP 9, Rom 1997, 731–734). Zur Wortgeschichte Ders., *Structure et gouvernement de la communauté monastique chez Saint Benoît et autour de lui* (Atti del 7 congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, t. 2, Spoleto 1982, 563–598, hier 573f.).

noch den scheinbar nebensächlichsten Bereichen reserviert ist.³⁵ Wenn also für den Vorsteher des benediktinischen Klosters eine Bezeichnung gewählt wird, die eigentlich, nach der Heiligen Schrift, Gott zukommt, dann ist damit auch eine starke Sakralisierung dieses Amtes gegeben, die in Ritualen, Gesten, Zeichen ihren Ausdruck findet. Guigo ist sich selber durchaus bewusst, wie bedeutungsschwer die Bezeichnung *abbas*, „Vater“ ist; für ihn ist damit vor allem auch eine hohe Autorität verbunden, die er jedoch für sich nicht beanspruchen will, wie aus einem Brief an Petrus Venerabilis hervorgeht. Zu sehr ist seiner Meinung nach mit solchen Titeln die Gefahr des Hochmuts verbunden.³⁶ Er schreibt an den Abt von Cluny: „Vor allem und über alles andere hinaus bitten wir Euch und flehen wir Euch auf den Knien an: Glaubt fürderhin nicht mehr, dass unsere geringe Person der Bezeichnung „Vater“ würdig sei. Es ist genug und mehr als genug, wenn Ihr den, der nicht einmal die Bezeichnung „Diener“ verdient, Bruder, Freund oder Sohn nennt.“³⁷ Diese Aussage ist nicht blosser Demuts- und Bescheidenheitstopos, sondern drückt ein neues Selbstverständnis als Vorsteher aus, das sich stärker an symmetrischen Weisen der Beziehung („Freund, Bruder“) als an hierarchischen Modellen orientiert.

Wenn nun in den neuen Orden eine neutrale, bloss funktionale Amtsbezeichnung gewählt wird, so spiegelt sich darin eine Entsakralisierung der Vorsteher religiöser Gemeinschaften. Diese Tendenz zu funktionalen Amtsbezeichnungen wird sich dann bei den kommenden Ordensgründungen in der Kirchengeschichte durchsetzen.³⁸ Vereinfacht gesagt, wird aus dem Repräsentanten Gottes ein Mitglied der Ordensgemeinschaft, welches – sehr bald schon: bloss während einer befristeten Zeit³⁹ – für das Funktionieren der Kommunität notwendige Leitungsaufgaben übernimmt. Ich bin mir bewusst, mit dieser Formulierung den Sachverhalt etwas überzeichnet und schwarzweiss gemalt zu haben. Aber die Grundtendenz dürfte richtig erfasst sein. Was bisher generell im Hinblick auf die meisten der neuen Orden des 11./12.

35) Vgl. Felten, Herrschaft des Abtes (wie Anm. 1) 180f. mit den Stellenangaben ebd. Anm. 3. Siehe besonders RB 63,13: *Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur.*

36) Vgl. eine ganz ähnliche Warnung vor Hochmut sowie eine dezidiert eremitische Konzeption des Oberenamtes (*magister eremi*) bei den Eremiten von Hérival, erwähnt bei Milis L., *Ermîtes et chanoines réguliers au XIIe siècle* (CCméd 22, 1979, 39–80, hier 68).

37) Guigo, Brief 7,2 (ed. G. Greshake, FC 10, 148f.). Vgl. zur Stelle und zur Ablehnung des „Vater“-Titels bei den Kartäusern Manselli R., *Certosini e cisterciensi* (Il monachesimo e la riforma ecclesiastica [wie Anm. 13] 79–104, hier 92f.).

38) Einige Beispiele (vgl. Lesage G.–Rocca G., *Superiore* (DIP 9, Rom 1997, 715–723)): „Prior“ u. a. bei den Kartäusern, Camaldulensern, Grandmontensern und als lokaler Oberer bei vielen Orden; „Generalmagister“ bei den Dominikanern; *praepositus generalis* bei den Theatinern, Barnabiten, Jesuiten; „Minister“ und „Guardian“ bei den Franziskanern; „Provinzial“ u. a. bei den Bettelorden und Jesuiten.

39) Bei den frühen Kartäusern ist der Prior noch auf Lebenszeit gewählt; vgl. CG 15,1.

Jahrhunderts ausgeführt wurde, gilt es nun zu konkretisieren am Fall der frühen Kartäuser.⁴⁰

Zunächst ist zu fragen, welche Stellung der kartusianische Prior in und gegenüber seiner Gemeinschaft einnimmt. Diese Stellung wird nur verständlich, wenn beachtet wird, dass die Kartäuser eine entschieden eremitisch orientierte monastische Gemeinschaft sind. Dieser Sachverhalt, der bei einem gründlichen Studium der Quellen, d. h. besonders der *Consuetudines*, klar zutage tritt, muss betont werden, da gerade von benediktinischer Seite her immer wieder versucht wurde, die Kartäuser als blosse Variation benediktinischen Mönchtums, als einen benediktinischen Reformzweig wie z. B. die Zisterzienser, darzustellen.⁴¹ Kern dieser eremitischen Struktur der Kartäuser ist das einsame Wohnen und Ausharren des Mönches auf seiner Zelle. Wie zentral „das Schweigen in der Einsamkeit“ (CG 14,4) für das kartäusische *propositum* ist, zeigt sich daran, dass die überwiegende Mehrheit der erläuternd-apologetischen, theologisch-spirituellen Exkurse, welche die *Consuetudines* immer wieder unterbrechen, der Verteidigung und Wahrung dieser *solitudo* dienen. Das abschliessende und zugleich grundlegende Kapitel 80 der „Gebräuche“ trägt deshalb auch den Titel *De commendatione solitariae vitae*. Biblische Leitfigur für den Kartäusermönch soll in besonderer Weise der Prophet Jeremias sein, der gemäss dem Zitat aus den Klageliedern *sedebit solitarius et tacebit* (Klgl 3,28).⁴² Auch Jesus Christus erscheint in den *Consuetudines* fast ausschliesslich als der einsame Beter, der sich auch noch von der Gemeinschaft der Apostel mit Vorliebe räumlich separiert (CG 80,10).⁴³

Der Kartäusermönch, worunter hier zunächst einmal der in den „Gebräuchen“ so genannte *monachus* im Gegensatz zum *frater laicus* verstanden werden soll,⁴⁴ dieser Kartäusermönch verbringt also den überwiegenden Teil sei-

40) Die Beschränkung auf die frühen Kartäuser erweist sich als richtig, wenn man die Äusserungen zum Priorenamt des Kartäuserpriors Heinrich Egger von Kalkar (1328–1408) betrachtet: Die weitgehende Angleichung an benediktinische Auffassungen ist auffällig, z. B. die sehr häufige Verwendung der Bezeichnung *pater*, der dominante Stellverteter Christi-Gedanken, die Petrus-Typologie (Binde- und Lösegewalt), der Vorrang des Hirten-Bildes; siehe Rüthing H., *Der Kartäuser Heinrich Egger von Kalkar 1328–1408* (StGS 8), Göttingen 1967, 237–239.

41) Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 52 mit Hinweisen auf weitere Literatur, vgl. bes. ASVC 2, 101–195; Hogg H., *The Carthusians and the „Rule of St. Benedict“* (Itinera Domini. Fs. E. v. Severus [BGAM.S 5], Münster 1988, 281–318); Roth, *Beziehungen* (wie Anm. 30) 5–20.

42) Ausführlich Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 152–176.

43) Vgl. ebd. 89–93.

44) Zur Doppelstruktur *monachi – fratres laici* bzw. *conversi* in der Kartause vgl. ebd. 35f. Zu den Anfängen des neuen Konversen-Instituts im 11./12 Jh. vgl. Hallinger K., *Woher kommen die Laienbrüder?* (ASOC 12, 1956, 1–104) und darauf basierend ASVC Bd. 3.; kritisch dazu Dubois J., *L'institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs* (I laici nella „societas christiana“ dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di Studio Mendola 1965 [MCSM 5], Mailand 1968, 183–261).

ner Zeit in strikter Einsamkeit auf seiner Zelle. Nicht einmal die Horen betet er alle in Gemeinschaft, sondern nur die Vigilien, die Laudes und die Vesper werden von allen gemeinsam in der Kirche gesungen (CG 29,6). Um das Bleiben auf der Zelle nicht zu beeinträchtigen, reduzierten die frühen Kartäuser sogar ganz radikal die Messhäufigkeit: sogenannte Privatmessen wurden nur selten zelebriert und auch Konventmessen wurden bei weitem nicht täglich gefeiert.⁴⁵ Guigo schreibt: „Nur selten wird hier nämlich die Messe gesungen; denn vorrangig liegt unser Bemühen und unsere Berufung darin, in der Stille und Einsamkeit der Zelle zu verweilen.“ (CG 14,5) Auch die Art der Arbeit des Mönches ist der eremitischen Lebensweise angepasst: Die praktisch einzige Form der Handarbeit besteht für den Zellenmönch in der Buchherstellung, d. h. im Abschreiben, Korrigieren und Binden von Codices.⁴⁶

Diese wenigen, stichwortartigen Hinweise zum *propositum* der Kartäuser müssen hier genügen. Aus dieser Zielsetzung und Lebensweise folgt jedoch mit Notwendigkeit, dass der Eigenverantwortung des einzelnen Mönches ein viel grösserer Stellenwert zukommt als in einem zönotischen Kloster. Wenn jeder allein auf seiner Zelle lebt, lassen sich die zentralen *exercitia*, nämlich das Schweigen und die Herzensruhe, nur schwerlich kontrollieren. Die Aufgabe des Priors besteht vor allem darin, den Rahmen für das Leben in Einsamkeit zu schützen und darauf zu achten, dass die Mönche nicht in übersteigerte Formen der Askese flüchten statt die Hauptmühsal der kartusianischen Existenz in Geduld zu ertragen.⁴⁷ Guigo schreibt: „Nichts nämlich, glauben wir, ist unter den Übungen des monastischen Lebens mühevoller als das Schweigen der Einsamkeit und die Ruhe. Deshalb sagt auch der hl. Augustinus⁴⁸: Für die Freunde dieser Welt ist nichts mühevoller, als sich nicht zu mühen.“ (CG 14,5) Eines der wenigen Kapitel in den *Consuetudines*, die explizit von den Aufgaben des Priors handeln, ist überschrieben: „Keinem ist es gestattet, zusätzliche asketische Übungen zu machen ohne die Bewilligung des Priors.“ (CG 35) Im Verzicht auf asketische Höchstleistungen (Geisselungen, Nachwachen) und im Entgegennehmen von Erleichterungen z. B. beim Fasten oder Schlafen, darin ist vom Kartäuser strikter Gehorsam gefordert. Es ist bezeichnend, dass Guigo gerade hinsichtlich dieser für ein Eremitendasein typischen Probleme auf ein benediktinisches Motiv zurückgreift, um die Autorität des Priors zu sichern. Er schreibt: „Wir haben kein Recht zum Widerspruch; sonst geschähe es, dass wir im Widerstand gegen ihn nicht ihm, sondern dem Herrn, dessen Stelle er uns gegenüber einnimmt, widerstanden hätten.“ (CG 35,2) In der Benediktinsregel legitimiert der Hinweis auf das Stellvertreter-Christi-sein die Verwendung des Titels „Abt“ für den klösterlichen Vorsteher (RB 2,1–3); dieses *Christi agere vices* bezieht sich also auf die gesamte Person und

45) Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 309–314.

46) Ebd. 136–145.

47) Auch noch Heinrich von Kalkar im 14. Jh. sieht darin die Hauptaufgabe des Priors; vgl. Rüthing, Heinrich Egher von Kalkar (wie Anm. 40) 239–241.

48) Augustinus, *De vera religione* 35,65 (CChr.SL 32, 229f).

Amtsführung des Vorstehers.⁴⁹ Hier hingegen bei den Kartäusern ist dieses Motiv bereits funktional transformiert und reduziert auf eine bestimmte Aufgabe, die der Prior gegenüber seinen Mitbrüdern ausübt.

So sehr der kartäische Prior in seiner Aufgabe als Vorsteher seiner Gemeinschaft gegenübersteht, ebenso sehr hebt Guigo hervor, dass er zugleich ein Mönch unter andern ist.⁵⁰ Auch der Prior hat vorrangig – noch vor seinen spezifischen Pflichten als Oberer⁵¹ – seine Berufung zur Einsamkeit zu verwirklichen. Programmatisch heisst es deshalb im Kapitel 15 der *Consuetudines*, welches der Einsetzung des Priors gewidmet ist: „Obwohl (der Prior) allen durch Wort und Lebensweise nützen und eifrig zu allem Sorge tragen soll, so soll er doch vorrangig den Mönchen, aus deren Schar er genommen wurde, das Beispiel der Ruhe und Beständigkeit und der übrigen Übungen, die zu ihrer Lebensweise gehören, gewähren.“ (CG 15,2)

Der genannte oberste Grundsatz im Pflichtenheft des Priors der Grande Chartreuse hat konkrete Auswirkungen auf seine Lebensweise, die sich dadurch wesentlich von derjenigen eines zeitgenössischen benediktinischen Abtes unterscheidet. So soll und darf der Prior nur jede fünfte Woche seine Zelle verlassen und sich in das ca. drei Kilometer entfernte, sogenannte „Untere Haus“ zu den Laienbrüdern begeben, um diese zu betreuen (CG 15,3). In der Advents- und Fastenzeit verzichtet er „um einer strengeren Selbstzucht willen“ sogar auf diese seltenen Besuche (CG 15,6). Damit ist der Vorrang der Zelleneinsamkeit auch für den Prior erneut klar herausgestellt. Eine Ausnahme ist nur gestattet, „wenn etwas absolut Notwendiges oder sehr Wichtiges dazu zwingt.“ Doch fügt Guigo gleich an diese Ausnahmeregelung an: „Aber auch zu den übrigen Zeiten steige er nicht allenthalben und leichtfertig, um irgendeiner Person oder Sache willen zum Unteren Haus hinab.“

Noch einschneidender im Vergleich zu den Äbten ist die Anweisung, der Prior dürfe die Grenzen der *heremus*, d. h. des abgeschlossenen Gebietes im Sinne einer strikten Klausur im Umkreis der Kartause, nicht verlassen (CG 15,4).⁵² Damit ist einem Kartäuserprior verunmöglicht, politische und ökonomische Funktionen ausserhalb seines Klosters wahrzunehmen, seine physische Präsenz auf Synoden oder auf Reichstagen kommt nicht in Frage, und solche ausgedehnten Reiseaktivitäten, wie sie z. B. von Abt Hugo von Cluny oder von Bernhard von Clairvaux überliefert sind, sind für Guigo undenkbar. Allerdings ist beizufügen, dass Guigo selber durchaus teilnahm an der Kirchenpolitik seiner Zeit. Davon zeugen einige seiner uns erhaltenen Briefe, die er oft auf Drängen seines Freundes Bernhard von Clairvaux verfasste; er-

49) Das Stellvertreter-Christi-sein rückt den Abt in der Magisterregel ganz in die Nähe des Bischofs, für den dieser Titel ursprünglich reserviert war; vgl. de Vogüé, *Structure* (wie Anm. 34) 575.

50) Vgl. bereits den Prolog der *Consuetudines* (CG Prol 1).

51) Als Pflichten des Priors werden neben seiner allgemeinen Führungsaufgabe genannt: Gästempfang, der jedoch teilweise delegiert ist (CG 18,1; 36,1); Novizenmeister (CG 22,4); Sorge für die Kranken (CG 38,1).

52) Vgl. zur *heremus* Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) S. 193–198 (Lit.).

wähnt seien seine Schreiben an Papst Innozenz II., an Wilhelm, den Herzog von Aquitanien, an Kardinal Haimeric und an das Konzil von Jouarre.⁵³

Der Prior zuerst als eremitisch lebender Mönch unter Mönchen und die Ausrichtung des Amtsverständnisses eher an den Leitbegriffen der Brüderlichkeit und Freundschaft als am Modell der Vaterschaft und Herrschaft – diese Konzeption der Priorenates muss sich besonders auch im Kapitel über den Rat der Brüder (CG 37) aufweisen lassen. Die Kompetenzen der Versammlung aller Mönche scheinen gegenüber der Benediktsregel (RB 3) aufgewertet zu sein: Hatte dort die Einberufung bloss bei *praecipua*, also bei sehr wichtigen Fragen, zu erfolgen, so scheint der Umfang der Geschäfte hier leicht erweitert zu sein, wenn die Zusammenkunft erfolgt, um *quid magnum vel grave* zu behandeln. Guigo lässt gegenüber Benedikt die Bestimmung weg, allein der Abt habe über die Traktandenliste zu bestimmen. Benedikt ist sehr darauf bedacht zu betonen, dass die Entscheidungsbefugnis allein beim Abt liegt.⁵⁴ Dieser soll in bloss allgemeiner Weise den Rat der Brüder anhören, „geht (aber dann) mit sich selbst zu Rate und tut, was er für zuträglicher hält“. ⁵⁵ Den Brüdern wird mit sehr deutlichen Worten eingeschärft, dass sie „in aller Demut und Unterordnung ihren Rat geben.“ Andere Töne schlägt Guigo an, wenn er zwar den Gedankengang des entsprechenden Kapitels der Benediktsregel aufnimmt, jedoch durch seine Wortwahl entscheidend die Gewichte verschiebt: „Wenn dort alle freimütig ihre Meinung dargelegt haben, bringe er ohne irgendein Ansehen der Person zur Ausführung, was er für besser und richtiger erachtet.“ (CG 37,1)

Zwei Unterschiede fallen auf: einerseits die Einfügung des Adverbs „freimütig“ (*libere*) und andererseits die explizite Festlegung, dass „alle“ ihre Meinung äussern sollen. Damit wird die dominierende Rolle des Vorstehers stark relativiert zugunsten eines mehr kooperativen Führungsstiles. Die andern Mönche werden hier weitgehend als Gleichberechtigte behandelt, auch wenn die eigentliche Entscheidung nachwievor nicht in einer Abstimmung gefällt wird. Benedikt schärft den „Brüdern“ ein: „Sie sollen nicht anmassend und hartnäckig ihre eigenen Ansichten verteidigen.“ (RB 3,4) Es geht also um das Verhalten der Untergebenen gegenüber ihrem Abt. Bei Guigo ist in der entsprechenden Passage bloss allgemein von *nemo* („niemand“) die Rede; es kann also durchaus der Prior mitgemeint sein, wenn der Grundsatz betont wird, „dass niemand sich herausnehme, seine eigene Ansicht oder die eines anderen streitsüchtig zu verteidigen, damit das Gut der Beratung nicht, was ferne sei, zu Zwietracht und Zorn pervertiert werde.“ (CG 37,2) Guigo ersetzt

53) Guigo, Briefe 3–6 mit den entsprechenden Einleitungen (Bruno–Guigo–Antelm, *Epistulae Cartusianae – Frühe Kartäuserbriefe*, übersetzt u. eingel. v. G. Greshake [FC 10], Freiburg u. a. 1992).

54) Vgl. dazu sehr pointiert Felten, *Herrschaft des Abtes* (wie Anm. 1) 235f. – Zu späteren, hochmittelalterlichen Bemühungen, die Mitspracherechte der Mönche zu institutionalisieren vgl. ebd. 274–293; zu solchen Tendenzen bei den neuen Gemeinschaften des 11./12. Jhs. vgl. Constable, *Authority* (wie Anm. 28) 199–201.

55) Vgl. auch V. 5: *et magis in abbatis pendat arbitrio.*

procaciter durch *contentiose* („streitsüchtig“) und gibt der Passage insgesamt einen neuen Akzent: Das Hauptanliegen ist nun weniger die Wahrung der absoluten äbtlichen Autorität als vielmehr die Eintracht und der Frieden unter den Mönchen.

Gleichsam eine Zusammenfassung der kartusianischen Konzeption des Vorsteheramtes findet sich im Schlussabschnitt des soeben besprochenen 37. Kapitels der „Gebräuche“: „Damit der Prior nicht etwa, zu sehr belastet durch die sorgenvolle Bekümmernung um die zeitlichen Dinge, sich weniger den geistlichen Dingen hingeben kann, sei er bemüht, für alle Arbeitsbereiche solche Brüder zu bestimmen, denen er diese Aufgaben mit gutem Gewissen anvertrauen kann.“ (CG 37,4) Erneut zeigt sich hier der Vorrang der ganz persönlichen Mönchsexistenz des Priors, denn hier geht es nicht so sehr, wie beim analogen Abschnitt in der Benediktsregel (RB 2,33–36), um das Seelenheil der „dem Abt Anvertrauten“, sondern um das persönliche Wohl und Heil des Vorstehers selber. Die Brüder, denen die einzelnen „Oboedienzen“ anvertraut werden, entsprechen den Dekanen der Benediktsregel (vgl. RB 21). Doch sind diese bei Benedikt nur als Notlösung vorgesehen, „wenn die Gemeinschaft grösser ist.“ Sie sind bloss für die Einhaltung der Disziplin innerhalb der Gemeinschaft zuständig und bleiben strikt gebunden an die Weisungen des Abtes, während der Kartäuserprior zum vornherein seine Führungskompetenzen in den meisten praktischen Belangen an Brüder abgibt, denen weitgehende Selbständigkeit zugestanden wird.⁵⁶ Zu vergleichen ist ebenfalls das 32. Kapitel der Benediktsregel, wo aber bloss „der Besitz des Klosters, nämlich Werkzeuge, Kleidung und alle anderen Dinge“, vom Abt solchen Brüdern anvertraut wird, „auf deren Lebensweise und Charakter er sich verlassen kann.“ Die Leitungskompetenz dagegen behält sich der Abt ausdrücklich vor, was sich besonders darin kundtut, dass er selber ein Verzeichnis aller Dinge führen soll, die er den Brüdern übergeben hat.

Stärkere Eigenverantwortung der einzelnen Mönche und Reduktion der Prior-Funktion bergen natürlich die Gefahr in sich, dass die Disziplin Schaden leidet. Die Kartäuser haben dies zweifach kompensiert: Einerseits durch eine verstärkte Institutionalisierung, d. h. bereits der vorgegebene Rahmen soll ein Abweichen möglichst stark verhindern und den Interpretationsspielraum einschränken.⁵⁷ Dies betrifft in den *Consuetudines* vor allem den Schutz der Zelleinsamkeit und des Schweigens. Andererseits hat der Kartäuserorden schon früh ein sehr strenges Visitationssystem entwickelt, das wohl die

56) Beachte die unterschiedliche Wortwahl: *in quibus securus abbas partiat onera sua* (RB 21,3) bzw. *quorum eas fidei secure valeat credere* (CG 37,4). Vgl. ferner CG 18,1, wo der Gästeempfang an den Prokurator, den Vorsteher des „Unteren Hauses“, delegiert wird.

57) Vgl. die gegenteilige Entwicklung der Benediktsregel gegenüber der Magisterregel: Der Verzicht auf detaillierte Regelungen gibt dem Abt sehr viel grössere Kompetenzen und erhöht auch die Gefahr des Machtmissbrauchs, eröffnet für die Zukunft der RB aber auch eine grössere Flexibilität und Anpassungsfähigkeit an die Zeitumstände; siehe z. B. RB 18,22; 22,2; 32,2; 47,1.

Hauptursache für den richtigen Kern des bekannten Wortes bildet: *Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*.⁵⁸

Wenn im Verhältnis des kartusianischen Vorstehers zu seiner Gemeinschaft stärker das Miteinander statt das Gegenüber betont und wenn das Priorenamt weniger theologisch überhöht wird, dann hat das tendenziell eine Entsakralisierung des betreffenden Amtes zur Folge. Solche Entsakralisierung muss sich primär in der vom Amtsträger verwendeten Repräsentationssymbolik zeigen, also in seinem Auftreten, seiner Kleidung, seinen Rangattributen, seiner Plazierung im Raum. Über solche Fragen gibt in eindeutiger Weise ein Abschnitt aus dem 15. Kapitel der *Consuetudines* Auskunft. Dort heisst es: „Sein Sitzplatz, wo immer dieser sei, und seine Kleidung unterscheiden sich in keiner Weise von Sitz und Kleidung der andern Mönche hinsichtlich Würde und kostbarer Ausstattung. Und er trage nichts auf sich, wodurch er als Prior in Erscheinung tritt. Man mache vor ihm bloss eine Verneigung – und zwar nur eine leichte –, wenn er sich zur Lesung begibt und davon zurückkehrt oder wenn man vor ihm vorbeigeht. Und wenn er an eine Gruppe herantritt, erhebt man sich.“ (CG 15,4)

Eine solche Ablehnung aller Würdezeichen und Amtsattribute ist umso auffälliger in einer ständisch-hierarchischen Gesellschaft, die sehr stark geprägt ist von einem sozialen Symbolsystem und wo soziale Rollen und Herrschaft in ausserordentlichem Masse über symbolische Gesten und Attribute vermittelt werden.⁵⁹ Man denke nur z. B. an Herrscherdarstellungen der mittelalterlichen Kunst. Vermutlich darf man im obigen Abschnitt aus den *Consuetudines* sogar ein bewusstes Sich-Absetzen vom liturgischen Auftreten der benediktinischen Äbte sehen; denn diese erhalten gerade in der Zeit vom 10. bis zum 12. Jahrhundert in grossem Umfang vom Papst das Recht zugestanden, die Ponifikalien zu gebrauchen.⁶⁰

Das Amt des Priors umfasst also nicht eine quasi seinsmässige Überordnung, sondern ist funktional aufgefasster Dienst. Wobei die Kennzeichnung „funktional“ hier nicht eine theologische Sinngebung des Amtes ausschliesst, ganz im Gegenteil, wie im zweiten Teil zu zeigen sein wird. Für Guigo steht im Vordergrund nicht die Sicherung der Autorität des Abtes, sondern die Gefahr des Hochmuts, von der die Vorsteher stets bedroht sind. Stolz und Hochmut verunmöglichen den Weg der Nachfolge des *pauper Christus*, den

58) Vgl. zu dieser Formel die kritischen und differenzierenden Bemerkungen von Dubois J., Certosini II. Osservazioni critiche nel quadro della storia monastica generale (DIP 2, Rom 1975, 803–805). – Zum Visitationssystem vgl. Rütting, H., „Die Wächter Israels“. Ein Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden (Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, hrsg. v. M. Zadnikar in Verbindung mit A. Wienand, Köln 1983, 169–183).

59) Vgl. Wenzel H., Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, bes. 21–25 und 48.

60) Vgl. Constable, Authority (wie Anm. 28) 195.

die *pauperes Carthusienses* gelobt haben zu gehen.⁶¹ Wohl aus diesem Grund sind auch die Bekundungen von Ehrerbietung der Mönche gegenüber ihrem Prior so stark eingeschränkt, sowohl in der Weise der Ausführung als auch hinsichtlich der Anzahl. Dies wird umso deutlicher, wenn man damit die Bestimmung vergleicht, die Guigo für den Empfang von Bischöfen und Äbten erlässt (CG 36,3). Auch diese werden zwar nicht mit Ehrbezeugungen überhäuft, erhalten aber doch bei ihrer Ankunft den Friedenskuss verbunden mit tiefer Verneigung und Kniefall.

Noch in einem weiteren Bereich wird der Gefahr des Hochmuts gegengesteuert und die Gelegenheit zu repräsentativem Auftreten eingeschränkt. Nur sehr selten, nämlich an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und bei Professfeiern, steht der Prior selber der Konventmesse vor. Als Begründung für diese Bestimmung wird angeführt: „Dies schreiben wir deshalb, damit nicht einer unserer Nachfolger sich Hörner aufsetzen (vgl. Am 6,14; Ps 74,6) oder seinen Namen mit Ehre und Erhabenheit feiern will.“ (CG 15,5) Auch Benedikt ist sich dieser Gefahr für den Abt bewusst, verzichtet jedoch darauf, die Autorität des Abtes auf Erden einzuschränken; nur der Hinweis auf das letzte Gericht (RB 2,6–8.38–39 und auf die Regel (RB 64,20) sollen den Machtmissbrauch des Oberen verhindern.⁶² Guigo orientiert sich an dieser Stelle eher an der Argumentation, welche die Benediktsregel für den Stellvertreter des Abtes (den Prior im heutigen Sinne) verwendet: „Vom bösen Geist des Stolzes aufgebläht, bilden sich manche ein, zweite Äbte zu sein.“ (RB 65,2) Guigo, so könnte man es pontiiert sagen, wünscht gar keine Äbte in der Kartause.

II. „Hilfreicher Gefährte und Freund“: Das Selbstverständnis des Priors Guigo

Wenn das Amtsverständnis des kartusianischen Priors bisher mit den Begriffen Funktionalisierung und Entsakralisierung beschrieben wurde, so könnte dies das Missverständnis hervorrufen, dieser Prior verstehe sich als blosser Verwalter und Koordinator und verzichte auf eine theologische Fundierung seines Dienstes. Doch dem ist überhaupt nicht so. Aufschluss über den spirituell-theologischen Horizont, vor dem Guigo sein Amt ausübt, geben uns vor allem seine *Meditationes*, die in sehr vielen Abschnitten ausdrücklich die mit seiner Aufgabe gegebenen Probleme reflektieren. Aus diesen Meditationen geht hervor, dass Guigo nicht vor seiner Leitungsverantwortung flieht, dass er – sofern dies nötig ist – auch die Auseinandersetzung nicht scheut und

61) Vgl. die einleitende Formel *pauperes Cartusiae/Cartusienses* in den Briefen Guigos Nr. 3,4,6,7 (wie Anm. 53); der im Umfeld der gregorianischen Reform häufige Ausdruck *pauper Christus* in Guigo, Brief 1,6 (ed. G. Greshake, FC 10, 108).

62) Vgl. dazu Felten, Herrschaft des Abtes (wie Anm. 1) 149, 260–262 und 295 Anm. 118.

die Mitbrüder auch mit unangenehmen Wahrheiten konfrontieren will.⁶³ Gleichwohl definiert er seine Rolle und seine Weise der Autoritätsausübung in neuer Weise. Dies wird deutlich bei der im folgenden zitierten Meditation, die bei zwei Rollenbildern des Vorstehers anknüpft, die bereits in der Benediktusregel begegnen: „Zweifach ist der Wille eines guten Lehrers oder Arztes. Was an Gutem vorhanden ist, nämlich Gesundheit oder Wissen, zu bewahren und zu mehren. (Hingegen) Mangelndes zu ergänzen und Schlechtes zu entfernen. (...). Kein guter Lehrer oder Arzt ist, wer wünscht, es immer zu sein. Dass es immer Kranke gebe, (dies) will, wer immer Arzt sein möchte. Und wer immer Lehrer sein möchte, der will, dass es immer Unkundige gebe. Er hasst also die, welche er immer in einer solchen Verfassung wünscht. Wer aber gut ist, kämpft gegen Krankheiten und Unwissen, damit sie verschwinden. Folglich auch in gewisser Weise gegen sein Amt, damit es verschwinde. Wenn nämlich diese Übel nicht da wären, wäre auch jenes (Amt) nicht da.“ (M 195)

Knapp auf den Punkt gebracht, heisst dies: Der beste Obere ist eigentlich der, welcher sich letztlich überflüssig macht. Guigo setzt realistisch an: Die Verfassung des Menschen ist gebrochen, auch der Mönch ist nicht schon heil und vollkommen, sondern ist intellektuell und emotional, in all seinen Geistes- und Seelenkräften beeinträchtigt.⁶⁴ Er ist Sünder und ist Kranker. Gleichwohl vertritt Guigo keine radikal pessimistische Anthropologie: Der Lehrer und Arzt soll beim stets schon vorhandenen Guten ansetzen, da die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen nie ganz verloren geht. Der Heilungsprozess, bei dem der Prior als Seelsorger behilflich ist, wird also, in neuzeitlichen Begriffen ausgedrückt, nicht supranaturalistisch bzw. heteronom von aussen übergestülpt, sondern bringt den unzerstörten guten Kern des Menschen zur Entfaltung. Dabei macht Guigo in anderen Textpassagen unmissverständlich klar, dass nicht er der eigentliche Lehrer und Arzt ist, sondern Jesus Christus.⁶⁵ Jesus als Arzt ist diejenige christologische Kategorie des Neuen Testaments, die in den Schriften Guigos dominiert und ganz zentral sein Selbstverständnis als Prior in der Nachfolge Christi prägt.⁶⁶ Immer wieder verwendet er in den *Meditationes* Vergleiche zwischen ärztlichem Verhal-

63) Vgl. z. B. M 175: *Non hominum superbus dominus, sed utilis socius esse debes. Nec delectari eorum voluptate multiplici, sed utilitate simplici, id est veritate.* Ferner M 4f.; M 98; M 142; M 398: *Bonus medicus, eadem voluntate, id est desiderio sanandi, admovet aegris amara et dulcia (...). Non enim admovet aliqua, quia amara aut aspera sunt, quod esset crudelitatis, sed quia salubria sunt, quod est caritatis.*

64) Vgl. auch z. B. M 16; 19; 229; 311–313; 338.

65) M 64; 119; 168: *Talis esto erga omnes, qualis erga te veritas exitit. Qualem te sustinuit et amavit, ut meliorem faceret, tales sustine et ama, ut meliores facias.*

66) Vgl. CG 38,2, wo die Christus-Typologie nicht nur auf den Kranken (wie in RB 36,1), sondern auch auf den Prior als Krankenpfleger angewendet wird. Die Benediktusregel verwendet die Arzt-Metapher für den Umgang des Abtes mit den Ausgeschlossenen und Unverbesserlichen (RB 27,1–2; 28,2–6). Vgl. Laporte M., Introduction 53f. (Guigo, Méditations [SC 308]); ASVC 6,669f. (Stellenangaben).

ten und seinem eigenen Tun. Aber auch in den „Gebräuchen“ legt er dem Prior die Sorge für die Kranken besonders ans Herz. Im Gegensatz zur Benediktsregel darf der Vorsteher gerade diese Aufgabe nicht an Mitbrüder delegieren.⁶⁷ Das Kapitel 38 beginnt mit den Worten: „Der Prior wisse, dass er sich gegenüber allen, vorrangig aber gegenüber den Kranken, Schwachen und in Versuchung Geratenen aufmerksam, gütig und barmherzig verhalten soll.“

Aufgabe des Priors als Oberer und Seelsorger ist es jedoch, darauf zu achten, dass er die ihm Anvertrauten nicht von sich abhängig macht und so nicht einen in Ordensgemeinschaften stets drohenden Infantilismus fördert.⁶⁸ Er hat nur Helferdienste zu leisten auf dem Weg zur Freiheit, Mündigkeit und Selbstverantwortung.⁶⁹ Der Vorsteher kann und darf also in keiner Weise eine Art Übervater der Mönche sein, sondern hat selber immer mehr zurückzutreten. In dieser sich selbst zurücknehmenden Sorge um das Wohl des Nächsten, hier des Mönches, läuft der Prior nicht Gefahr, sich selbst zu verlieren. Im Gegenteil findet er im Einsatz für die *utilitas* des anderen zu wahren Menschsein, zum eigenen Heil zurück.⁷⁰ In M 106 formuliert dies Guigo mit folgenden Worten: „Glücklich, wer sich (eine Tätigkeit) erwählt hat, wo er in Sicherheit sich mühe. Dies aber ist eine sichere Wahl und eine nützliche Mühe, allen so zum Nutzen sein zu wollen, dass du sie so weit bringen möchtest, dass sie deiner Hilfe nicht (mehr) bedürfen. Um so weniger nämlich tun sie, was förderlich ist, je mehr sie die eigenen Interessen zu verfolgen scheinen. Dies aber ist der eigentliche Nutzen eines jeden, allen zum Nutzen sein zu wollen. Wer aber sieht dies schon ein?“ (M 106)

Diese abschliessende Frage richtet Guigo durchaus selbstkritisch auch an sich selber. Immer wieder setzt er sich in den „Meditationen“ mit der eigenen

67) Vgl. RB 36,10.

68) Solcher Infantilismus droht ohne Zweifel, wenn der Mönch jegliche, sogar die moralische Verantwortung auf den Abt abschieben soll, wie dies die Magisterregel in Kap. 7,51–56 fordert (Die Magisterregel. Einführung u. Übersetzung v. K. Suso Frank, St. Ottilien 1989, 115f.). Auch dem juristischen Grundsatz *monachus non habet velle ne nolle* (vgl. dazu Felten, Herrschaft des Abtes [wie Anm. 1] 200) würde Guigo nicht zustimmen, sofern er sich auf den innerklösterlichen Bereich bezieht; vgl. dazu seine zahlreichen Meditationen zum Thema „wollen“, z. B. M 229; M 232: *Annitendum est, non tam ne possint, quam ne velint peccare homines. Non enim non posse, sed nolle peccare, laudandum est.* – Die Kartäuser haben in ihrer jungen Geschichte selber erfahren, wie ambivalent die Ausrichtung einer geistlich-monastischen Gemeinschaft auf eine charismatische Führergestalt ist: Als 1090 Papst Urban II. Bruno an den päpstlichen Hof berief, zerstreute sich die junge Gemeinschaft; Bruno gab das Gebiet der Chartreuse zunächst an die Abtei La-Chaise-Dieu zurück, bis die zerstreuten Gefährten nach einigen Monaten unter der Führung Landuins wieder in die Chartreuse zurückkehrten.

69) Diese zeitlich begrenzte Aufgabe kommt schön zum Ausdruck im Bild der Amme, das Guigo für die kirchlichen Oberen wählt und worin diese „Stellvertreter Gottes“ sind; vgl. M 454–455. Bei den Zisterziensern findet sich zur selben Zeit häufig das Bild der Mutter für den Abt; vgl. Constable, Authority (wie Anm. 28) 203.

70) Zum für Guigo zentralen Begriff der *utilitas* vgl. Rieder, Deus locum dabit (wie Anm. 9) 105–129.

Versuchbarkeit auseinander, wenn es um Fragen der Macht und des Gehorsams geht, wenn er auf Widerstände und auf Ablehnung stösst oder wenn die eigenen Empfindlichkeiten verletzt werden. Zum Beispiel reflektiert er in einer Meditation darauf, inwiefern seine Wahl zum Prior seine Beziehung zu den Mitbrüdern verändert. Die Gefahr besteht, dass ein Oberer seine ganze Affektivität und Emotionalität glaubt unterdrücken zu müssen, um den Anforderungen der Rolle genügen zu können und um die eigene Autorität nicht zu gefährden. Der Abt wird dann zum blossen Verwalter seines Amtes, ist aber nicht mehr Mensch, um auf ein lesenswertes Büchlein von Abt Fidelis Ruppert anzuspüren.⁷¹ Guigo dagegen schreibt an die eigene Adresse: „Schau, deine Aufgabe ist keine andere, als bevor du Prior wurdest. Mit Wünschen, Bitten und innerer Zuneigung nämlich vollbrachtest du, was du nun begonnen hast, in Taten zu vollbringen: das Heil der Menschen zu fördern. Die Werke sollen die innere Zuneigung nicht mindern, sondern sie anregen und mehren.“ (M 219)

Es gilt also für den Oberen, den Mittelweg zu finden zwischen der Verkümmern der eigenen Zuwendungsfähigkeit und der emotionalen Abhängigkeit von den Affekten der Mitbrüder. Gegen diese letztere Gefahr wendet sich Guigo mit Worten, die er Bischof Hugo von Grenoble in der von ihm verfassten *Vita* in den Mund legt: „(Bischof Hugo) behauptete – was ein jeder aus seiner Erfahrung schliessen kann –, dass durch die Anteilnahme an Wandel-sinnigkeit und Leidenschaften der Menschen die Affekte des Betrachteten mit unberechenbarer Schnelligkeit auf den Betrachter übergangen, und zum Beispiel aus dem Kontakt mit dem Zornigen ein Zorniger, mit dem Traurigen ein Trauriger und mit dem Unzüchtigen ein Unzüchtiger hervorgehe. Es genüge, wenn ein jeder diese Leidenschaften in sich selber habe, ohne fremde Leidenschaften solcherart auf sich zu übertragen.“⁷²

Eine weitere Versuchung für einen Vorsteher bringt Guigo in M 263 zur Sprache. Von einem hierarchisch-sakralen Amtsverständnis herkommend, würde man diese Gefahr darin sehen, dass der Obere sich selber an die Stelle Gottes setzt und für all sein Reden und Tun ohne Einschränkung göttliche Autorität beansprucht. Doch Guigo formuliert präziser, bereits von einem seelsorgerlich-begleitenden Amtsverständnis ausgehend, wenn er schreibt: „So weit es in deiner Macht liegt, hast du alle Menschen ins Verderben gestürzt. Denn du hast dich zwischen Gott und sie gestellt, damit sie, den Blick auf dich gerichtet und Gott vergessend, allein dich bewundern, anschauen und

71) Ruppert F., *Der Abt als Mensch. Eine Anfrage an die Benediktsregel* (Münsterschwarzacher Kleinschriften 79), Münsterschwarzach 1993.

72) Guigo, *Vita Sancti Hugonis Episcopi Gratianopolitani* 4,15 (PL 153,772). Vgl. denselben Gedanken in M 22: „Mach dich bereit, mit Bösen zusammenzuleben, ohne deinen Geist dadurch zu korrumpieren – dies ist engelgleich.“ Ferner M 64: „Es kennzeichnet die grössten Ärzte, dass sie mit den Kranken und Verrückten das Leben teilen, sich aber davon nicht im geringsten korrumpieren lassen, sondern diesen die Gesundheit wieder verschaffen.“

loben. Für dich und für sie bringt dies überhaupt keinen Nutzen, ja es ist sogar schädlich.“ (M 263)

Erneut taucht also das bereits bekannte Motiv auf, dass der wirklich hilfreiche Prior sich selber und seine Anerkennungsbedürfnisse zurücknimmt, so dass nicht er, sondern Gott zum Bezugspunkt des Mönches wird. Um eine solche Fehlorientierung zu verhindern, muss der Prior die Mahnung Jesu im Evangelium wörtlich ernstnehmen: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen, denn nur einer ist euer Lehrer, Christus.“ (Mt 23,8–10) Guigo orientiert sich deshalb in der Wahl der Selbstbezeichnung seinen Mitbrüdern gegenüber am Vorbild Jesu. Er schreibt von sich im Anklang an Joh 15,15⁷³: „Dein natürlicher Ort ist es, für die Menschen ein hilfreicher Gefährte und Freund, nicht ein hochmütiger Herr zu sein. Tue also alles mit freundschaftlicher Liebe, nicht mit hochmütiger Herrschsucht.“ (M 150)

Der ursprünglichen Schöpfungsordnung entspricht also ein kollegial-freundschaftlicher Umgang miteinander, während Herrschaftliche Weise der schon den Keim der Sünde trägt. Eine solche freundschaftliche Weise der Amtsführung arbeitet weniger mit Befehlen und Anordnungen, sondern mit „Gebet, Unterweisung und Beispiel“ (M 238). Doch ganz auf eine Gesetzgebung zu verzichten, wäre dem Wohl der Gemeinschaft und dem Heil der einzelnen Mönche gewiss nicht förderlich, wie Guigo als guter Kenner der monastischen Tradition weiss. Er macht sich deshalb auch Gedanken zur Art und Weise der Gesetzgebung durch den Prior: „Mache dich bereit, das Gesetz zu ertragen, das du den andern gegenüber zur Anwendung bringst. Denn du siehst dich gezwungen, dich den von dir erlassenen Gesetzen zu unterwerfen, seien sie nun gut oder schlecht. „Mit dem Mass, mit dem du gemessen hast, wird auch dir zugemessen werden.“ (Mt 7,2) Gewähre also den andern gute Gesetze voller Barmherzigkeit, damit nicht auch du, wenn die Gesetze übel wären, was Gott verhüte, Übles erleiden müsstest, wenn du diesen Gesetzen unterworfen bist. Denn „das Gericht wird unbarmherzig sein für den, der keine Barmherzigkeit übt“ (Jak 2,13).“ (M 309) Solche Mahnungen zur Barmherzigkeit erinnern an das zweite Abtskapitel der Benediktsregel (RB 64,9–15). Doch geht es dort eingeschränkter um den Umgang mit Mitbrüdern, die sich verfehlt haben. Guigo formuliert jedoch hier grundsätzlicher – in der Linie des Prologs der Benediktsregel (Prol 46) –: Barmherzigkeit und Milde sollen Grundprinzipien für das Verhalten des Vorstehers sein. Damit klingt auch das Arzt-Motiv wieder an. Es fällt in diesem Zusammenhang auf, dass in den

73) Joh 15,15: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“

Consuetudines ein Strafkodex völlig fehlt⁷⁴ und dass zur Beschreibung von Krisen bei Mitbrüdern kein moralisierend-poenaler Wortschatz, sondern Ausdrücke aus dem Bereich der Krankenpflege gewählt werden (CG 38).

Wie Guigo nicht so unrealistisch ist, Vorschriften und Ordnungen in Bausch und Bogen abzulehnen, ebenso realistisch ist er hinsichtlich der Machtfrage: Es gibt auf Erden Vorgesetzte und Untergebene und muss dies auch geben. Doch sehr kritisch ist der Kartäuserprior hinsichtlich der persönlichen Verführbarkeit der Amtsinhaber durch ihre Machtstellung: Wie rasch droht, dass nicht mehr der Dienst an den Anvertrauten wegweisend ist, sondern persönliche Bedürfnisse auf Kosten der Untergebenen befriedigt werden. Zum Umgang mit der Macht schreibt Guigo: „Wie verachtenswert weltliche Macht und ein langes Leben im vergänglichen Fleisch sind, zeigt der Herr, indem er Pontius Pilatus die Macht, seinen Sohn zu töten, und Nero die Herrschaft über den Erdkreis verliehen hat, wie auch den Krähen und Hirschen eine lange Lebenszeit. Eine solche gewährt er Heiligen selten. Wenn aber der Herr einem Heiligen Macht über andere verleiht, dann erbarmt er sich nicht seiner, sondern ihrer. Nicht jener hat nämlich Untergebene nötig, sondern diese bedürfen vielmehr eines guten Führers.“ (M 310)⁷⁵

Zum Abschluss sei noch ein kurzer Blick auf den Bereich geworfen, wo vermutlich am deutlichsten wird, wie die Stellung des Vorgesetzten zu seinen Untergebenen strukturiert sein soll und ist.⁷⁶ Ich spreche vom Gehorsam, einem der Leitbegriffe des Mönchtums seit dessen Anfängen. Dieser monastischen Tradition folgt auch Guigo in den *Consuetudines*, wenn er in enger Anlehnung an den Wortlaut der Benediktsregel (vgl. RB 58,25) dem Neuprofessen darlegt, vom Tag der Profess an besitze er ohne Erlaubnis des Priors nicht einmal mehr das Verfügungsrecht über sich selber. (CG 25,2) Doch in der Fortsetzung der betreffenden Passage versieht Guigo den Gehorsam mit einer spezifisch eremitisch-kartusianischen Sinnggebung: Je strenger die monastische Disziplin ausfalle, desto sorgfältiger habe der Mönch darauf zu achten, nicht seinem Eigenwillen zu folgen. Gehorsam besagt hier also nicht so sehr die unverzügliche Ausführung von Befehlen und Aufträgen des Abtes (RB 5 und 71), sondern den Widerstand gegen die Versuchung des Eremiten, durch asketische Höchstleistungen dem Hochmut zu verfallen.⁷⁷

Fast immer sind in den monastischen Regeln die Passagen über den Gehorsam an die Adresse der Untergebenen geschrieben. So ist es umso erhellen-der, durch den Kartäuserprior Einblick zu erhalten in die selbstkritischen Gedankengänge eines Vorgesetzten. Wie geht dieser mit dem ihm erwiesenen,

74) In den meisten zeitgenössischen *Consuetudines* und monastischen Anweisungen finden sich solche Strafbestimmungen; vgl. die Stellenangaben bei Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 83 Anm. 2.

75) Vgl. auch M 289: „Macht in dieser Welt nützt uns nicht um unseretwillen, sondern um unserer Nächsten willen.“

76) Vgl. Felten, *Herrschaft des Abtes* (wie Anm. 1) 183–189.

77) Zusätzlich steckt in dieser eindringlichen Mahnung wohl auch eine Spitze gegen das nicht seltene Phänomen des Gyrovagentums im zeitgenössischen Eremitismus.

und noch mehr: mit dem ihm verweigerten Gehorsam um? Eine erste kurze Meditation gibt darauf Antwort: „Du bist betrübt, weil man dir nicht gehorcht. Schäme dich, wo lebst du eigentlich? Hat Gott den Menschen deshalb geschaffen, damit er dir als dein Untergebener gehorche, oder nicht vielmehr, damit er ihm, Gott, gehorche?“ (M 146)

Dass der Gehorsam Gott allein gebührt, mag auf einer abstrakten Ebene rasch einsichtig sein. Doch auf der konkreten Ebene verlangt dies vom Oberen sehr viel menschliche Reife und Grösse, dass er nicht jeden Ungehorsam gegenüber einer seiner Anweisungen gleich als persönliche Majestätsbeleidigung auffasst.⁷⁸ Auch in anderem Zusammenhang ermahnt Guigo sich und überhaupt jeden Christen, stets die unverlierbare Würde des Mitmenschen, seine Gottebenbildlichkeit vor Augen zu haben. Der Wert und die Liebenswürdigkeit eines Menschen hängen nicht von dessen moralischer Qualität ab: „Schau zu, dass du nicht wegen des Menschenwerks das Werk Gottes verachtest. Werk des Menschen sind nämlich Mord, Buhlerei und ähnliches. Werk Gottes aber ist der Mensch selbst.“ (M 430) Aufgrund der sündhaften Verfassung aller Menschen könne – so Guigo – der Stoff, aus dem gute, heilige Menschen geformt werden, notwendigerweise nur das Böse sein. Doch wer etwas liebe, z. B. ein Haus, liebe auch das Material, aus dem dieses Objekt hergestellt sei. Folglich müsse man auch den bösen Menschen lieben, da er ja der Stoff sei, woraus – gemäss Lk 20,36 – Engel werden können (ebd.).

Gehorsam ist bei Guigo radikal theozentrisch konzipiert, so dass der über kirchliche Amtsträger vermittelte Gehorsam fast aus dem Blick gerät. Der Kartäuserprior vertritt nicht mehr die faktische Gleichsetzung von Gott und Oberem, wie sie sich in der monastischen Tradition findet.⁷⁹ Auch die Amtsträger haben sich laut Guigo in den Prozess der immer grösseren Selbstent-eignung vor Gott hineinzubegeben. Es gilt, radikal anzuerkennen, dass der Mensch nichts sich selber verdankt. Guigo stellt sich deshalb die selbstkritische Frage: „Warum erhebst du auf dich selber grössere Besitzansprüche als auf irgendeinen Menschen oder Acker, da du doch dich genausowenig geschaffen hast als diese? Mit welchem Recht beanspruchst du etwas von dem, was du nicht selber geschaffen hast – wie du auch dich nicht geschaffen hast?“ (M 8)

Vor diesem Hintergrund ist dem Schöpfer gegenüber auch absoluter Gehorsam, losgelöst von Inhalt des Gebots, sinnvoll (M 443). Dass es Guigo bei dieser These nicht um die Rechtfertigung von Willkürakten kirchlicher Oberer geht, sondern allein um die restlose Ausrichtung des Menschen auf Gott als höchstes und einziges wirklich heilbringendes Gut, belegt das Beispiel, das er wählt. Er unterscheidet zwischen Geboten Gottes, die in sich nützlich und

78) Vgl. die parallele Argumentation bezogen auf die Liebe in M 343. – Guigo folgt damit mehr der autoritätskritischen Linie des NT in Apg 5,29 als der göttliche Legitimation aller Autorität in Röm 13,1–2.

79) Vgl. RB 4,61 und 5,6.15 mit der klassischen biblischen Begründung Mt 23,3; ferner RB 5,4: *ac si divinitus imperetur, moram pati nesciant in faciendo* sowie RB 5,15: *oboe-dientia, quae maioribus praebetur, deo exhibetur.*

heilbringend sind, z. B. das Doppelgebot der Liebe. Andere Gebote hingegen sind nützlich bloss, weil sie Gebote Gottes sind, z. B. das Verbot an die ersten Menschen, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (vgl. Gen 2,17). Dieses Gebot habe Gott nur aufgestellt, damit der Mensch dadurch den Gehorsam lerne.⁸⁰

Auch in der Frage des Gehorsams stellt sich Guigo als Oberer ganz in die Reihe seiner Mitbrüder. Er hat als Vorsteher keinen Vorsprung an Einsicht oder Heiligkeit. Sowohl in den *Consuetudines* als auch in den *Meditationes* möchte er deshalb lieber unterwiesen werden als selber zu unterweisen (M 190).⁸¹ Ein solcher Wunsch zeuge von wahrer Selbsterkenntnis. Wir sehen so zum Schluss, dass die Konzeption des Oberenamtes bei Guigo zutiefst in seiner persönlichen Spiritualität wurzelt. Eine Spiritualität der Selbstentäusserung und damit der Gleichgestaltung mit der Kenose Jesu Christi.⁸² Wenn dieser Jesus Christus gemäss dem zweiten Kapitel des Philipperbriefes die Gestalt eines Sklaven annahm⁸³, dann muss diese Form der Entäusserung auch bei seinem Stellvertreter in der monastischen Gemeinschaft sichtbare Gestalt annehmen. So sichtbar, dass der Prior „nichts auf sich trage, wodurch er als Prior in Erscheinung tritt.“

80) Vgl. ein ähnlicher Bezug auf Gen 2,17 bei Bernhard von Clairvaux, Epist. 7,4 (Sämtliche Werke II, ed. G. Winkler, 306f.), dort aber angewendet auf den bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Abt in den sogenannten *media ... quae et mala possunt esse et bona*.

81) Vgl. CG Prol 3, bezogen auf die Grande Chartreuse insgesamt: *Huc accedebat, quia doceri magis quam docere, ad humilitatis nostrae propositum pertinere noveramus*. Siehe dagegen RB 3,6 und 6,6, wo das asymmetrische Meister/Jünger-Verhältnis stark betont wird.

82) Rieder B., *Mystik und Christologie bei Guigo I. (The Mystical Tradition and the Carthusians, hrsg. v. J. Hogg, Vol. 3 [ACar 130], Salzburg 1995, 1–14)*; Worthen J. F., *The Self in the Text. Guigo I the Carthusian, William of St Thierry and Hugh of St Victor*, Diss. Phil. University of Toronto 1992, Ann Arbor 1996.

83) Phil 2, 8–11 wird von Guigo zitiert in Brief Nr. 2 (ed. G. Greshake, FC 10, 216f.). Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) S. 72f.