

Dom André Louf, O.C.S.O (1929-2010)

Der Heilige Bruno und das kartusianische Charisma heute

Im Oktober 2001 feierte der Kartäuserorden den 900. Todestag seines Gründers, des hl. Bruno. Der erste Kartäuser ist am 6. Oktober des Jahres 1101 im Frieden seiner kalabrischen Einsiedelei verschieden. Seine letzten Worte waren ein trinitarisches Glaubensbekenntnis, welches seine Gefährten ehrfurchtsvoll aufschrieben und teilweise in einen Rundbrief aufnahmen, den sie seiner Totenrolle anfügten. Heute sind diese letzten Worte Brunos um so kostbarer, als der Heilige wenig Schriften hinterlassen hat.(1)

Der Verlust Brunos war ein schmerzvoller Augenblick, nicht nur für seine Gefährten in Kalabrien, sondern auch für seine Brüder in der Chartreuse, welche seit seiner Abreise nach Rom stets auf ein Wiedersehen gehofft hatten. Für jene, die ihn persönlich gekannt hatten, war er ein "herzensguter Mensch", ein "unvergleichlicher Vater", ein "vollkommener geistlicher Führer". Solch große Lobreden verbargen indessen nicht den Stand des einfachen Mönchs, den er über alles geliebt hatte: auf dem Friedhof der Einsiedelei (2) wurde sein Leichnam, wie es auch heute noch bei jedem Kartäuser der Fall ist, direkt in der Erde begraben (3). Bis 1514 sollte es noch dauern, daß der Kardinal Louis Aragon seine Heiligsprechung "vivae vocis oraculo" (mündlich) erwirkte. Ihr sollte am 1. November desselben Jahres die Erhebung seiner Reliquien und später, im Jahre 1623, die Aufnahme seines Festes ins römische Brevier folgen (4).

Der heilige Bruno von Köln sollte dem Orden, der durch ihn entstehen würde, seine Prägung zunächst durch seine persönliche Lebensgeschichte aufdrücken. Diese Geschichte umfaßt zwei Bereiche, die durch einen Bruch voneinander getrennt sind. Etwa 50 Jahre alt, bricht Bruno eher unvermittelt mit einem Leben im äußeren Dienst an der Kirche, im akademischen Lehramt, und macht sich auf die Suche nach einer einsamen Gegend, um sich nur noch einem Leben des Gebetes und der Vertrautheit mit Gott zu weihen. Dies geschah für den äußeren Beobachter um so unerwarteter, als ihn seine Zeitgenossen damals schon auf dem Stuhl des Erzbischofs von Reims sahen - gleichsam als Krönung seines akademischen Apostolates, aus dem die glänzendsten Geister seiner Zeit Nutzen gezogen hatten.

Denn Bruno, geboren in Köln um 1030, war schon in seiner Jugend in die Stadt Reims gekommen, die eine der berühmtesten Universitäten des Abendlandes beherbergte, um dort einen Großteil seines Lebens in deren Schatten zu verbringen - als Schüler und schließlich auch als Lehrer, der unter seine Zöglinge mehrere Leuchten seines Jahrhunderts zählen konnte: Anselm von Laon, der der Lehrmeister Abaelards werden sollte; vielleicht Hugo, der spätere Bischof von Grenoble, dem Bruno die Einöde der Chartreuse verdanken sollte; und Eudes von Chatillon, später Papst unter dem Namen Urban II., der vergeblich versuchen sollte, Bruno enger an seinen päpstlichen Hirtendienst zu binden.

Bruno wählte endgültig das einsame Leben am Ende einer Krise, welche die Kirche zu Reims erschütterte und Bruno heftig mit dem simonistischen Erzbischof Manasses zusammenstoßen ließ, welcher ihn seiner Ämter enthob und ihn aus der Diözese verbannte.

Die besagte Krise hatte wohl eine Sehnsucht reifen lassen, von der wir übrigens wissen, daß sie bereits seit einer gewissen Zeit das Herz Brunos erfüllte. In einem erhaltenen Brief, den er aus Kalabrien, wohin Urban II. ihn sich hatte zurückziehen lassen, an Radolf den Grünen richtet, einen früheren Mitstudenten und jetzigen Dompropst von Reims, erwähnt er einen Vorsatz, den sie zu dritt gefaßt hatten - Bruno, Radolf der Grüne und Fulco der Einäugige -, und zwar während eines nächtlichen Austausches im Garten eines gewissen Adam, bei dem Bruno damals wohnte. Das Ereignis muß sich um das Jahr 1080 abgespielt haben. Bruno war also bereits drauf und dran, in die Einsamkeit zu gehen, während ihn unvorhergesehene Umstände zwingen sollten, die Ausführung seines Vorhabens vorläufig auf eine spätere Zeit zu verschieben. Leider wurde diese Verzögerung verhängnisvoll für seine beiden Gefährten, wie er es selbst sagt: "Der Eifer erkaltete, die Glut verflüchtigte sich" (Brief an Radolf den Grünen, 13).

Etwas später dann, als Bruno auf die 50 zuging und einer Erhebung zum Erzbischof, welche das gute Volk von Reims verlangte, ausgewichen war, konnte er seine Absicht ausführen, von neuem von zwei Freunden begleitet. Bruno besaß wohl bereits intuitiv eine bestimmte Vorstellung von der Art des einsamen Lebens, welches er führen wollte. Neue Gemeinschaften blühten damals so ziemlich überall und boten das gesamte mögliche Spektrum monastischer Erfahrungswelt. Bruno geht seinen Weg nicht in Richtung auf ein vollständiges Eremitentum; zeit seines Lebens wird er nie ohne Gefährten sein. Er wendet sich also an einen Abt und an eine Gemeinschaft, welche bereits einen Namen als Reformbewegung besitzen: der hl. Robert von Molesmes verleiht ihm das Mönchsgewand. Doch die Mönche von Molesmes sind strenge Zönobiten, welche die Regel des hl. Benedikt befolgen. Manche von ihnen werden übrigens ein wenig später an der Gründung von Citeaux und der Zisterzienser beteiligt sein, einer Lebensweise, die ganz genauso zönobitisch ist. Bruno sucht also etwas anderes. Robert von Molesmes erlaubt ihm, sich in die Umgebung zurückzuziehen, nach Seche-Fontaine - wohl mit der Absicht, dort Einsiedeleien zu errichten als ersten Entwurf einer kartusianischen Einöde. Aber dies entspricht noch nicht ganz der Intuition Brunos. Waren die Zönobiten von Molesmes vielleicht zu nah, und achteten sie nicht genug seine Einsamkeit? Oder wollte er vielleicht eine Einöde, die rauher war als die bewaldeten Hänge jener Hügel im Grenzgebiet der Champagne? Jedenfalls machen sich Bruno und seine Gefährten auf in die Dauphine, wo der bereits genannte Hugo von Chateauf gerade den Bischofsstuhl von Grenoble bestiegen hat. Und er ist es, der ihn zusammen mit 10 Gefährten am 24. Juni 1084, am Fest des hl. Johannes des Täufers, persönlich ans hintere Ende eines Tales führen wird (5), welches zwischen den felsigen Abhängen des Massivs der Chartreuse eingebettet liegt. Dort sollten sie ihre ersten Hütten aus Holz errichten, noch weiter und höher über dem Ort, an dem sich heute der Gebäudekomplex der Grande Chartreuse erhebt. Eine Lawine, welche den Tod mehrerer Brüder herbeiführte, sollte sie einige Jahrzehnte später von dort vertreiben (6).

Über die Art und Weise, wie das Leben in der Einsamkeit konkret organisiert war, hat uns Bruno wenige faßbare Einzelheiten berichtet, doch kann man wohl zu Recht annehmen, daß die harmonische Verbindung zwischen einem ziemlich strengen Einsiedlerleben und gewissen Elementen des Gemeinschaftslebens dort bereits in Geltung war und genau das persönliche Vorhaben Brunos darstellte. Als Guigo dann einige Jahrzehnte später die Gebräuche der Gemeinschaft schriftlich niederlegte, wollte er aufzeichnen, wie er sich ausdrückt, "was zu tun wir gewohnt waren" - Gebräuche, die ohne Zweifel auf Bruno selbst zurückgehen.

Woher nahm Bruno ein solches Vorhaben? Das lateinische Mönchtum jener Zeit ließ sich beinahe nur von der Regel des hl. Benedikt inspirieren, welche seit einigen

Jahrhunderten praktisch die einzige Mönchsregel geworden war. Diese Regel nun ist streng zönotisch, auch wenn Benedikt das Einsiedlerleben gut kennt, da er es selbst praktiziert hat, bevor er Klöster gründete, und die Tür ein wenig offen läßt für jene Mönche, die ein solches Leben in Angriff nehmen wollen - doch nur nach einer langen Schulung in zönotischer Umgebung. Der hl. Benedikt scheint übrigens das Einsiedlerleben nur in seiner ausgeprägten Form zu kennen, jener des Einsiedlers, der Gott und sich selbst überlassen ist, vollkommen allein in absoluter Zurückgezogenheit.

Als im 11. Jahrhundert Gründungen und "neue Gemeinschaften" aufblühten, war eine mehr eremitische Komponente unter verschiedenen Formen wieder zu ihrem Recht gekommen. Der Großteil dieser Gründungen fand den Weg zu einer wahren äußeren Einsamkeit, abseits von den bewohnten Zentren. Manche Einsiedler hatten sich auch zu kleinen Kolonien gruppiert, wo die Strenge der Einsamkeit durch die Gegenwart von Brüdern gemildert wurde, welche nach demselben Ziel suchten. Mehrere Jahrzehnte vor Bruno hatte ein wandernder Einsiedler, der hl. Romuald, Italien mit mehreren Lauren dieser Art übersät, deren berühmteste, Camaldoli, nahe bei Arezzo, ihren Namen auf eine Mönchsfamilie übertrug, die heute noch besteht. Über den hl. Benedikt hinaus knüpfte damit das westliche Mönchtum wieder an ererbte Formen des Orients an, den es stets als seine Wiege betrachtet hat.

Dieser Abstammung scheint sich Guigo, der Gesetzgeber der Chartreuse, wohl bewußt gewesen zu sein. Bei der Abfassung der Sammlung der Gebräuche, die dort üblich waren, beruft er sich ausdrücklich neben dem hl. Benedikt auf die alten Väter Ägyptens und Palästinas: Paulos (von Theben), Antonios und Hilarion. Was noch erstaunlicher ist: Als die ersten Kartäuser nach Norden ausschwärmen, wendet sich ein ehemaliger Benediktinerabt, der spät in seinem Leben Zisterzienser geworden ist, Wilhelm von St. Thierry, an die Brüder der jungen Gründung von Mont-Dieu in den französischen Ardennen als an solche, die "das Licht des Ostens und die alte Glut des ägyptischen Mönchlebens in die Finsternis des Westens und in die Kälte Galliens bringen, nämlich das Beispiel des einsamen Lebens und die Gestalt des himmlischen Wandels" (Goldener Brief 1,1).

Der Aufenthalt Brunos inmitten seiner Brüder in der Chartreuse dauert nur einige Jahre, bis Urban II., sein ehemaliger Schüler, welcher Papst geworden war, ihn an seine Seite ruft, um einige Synoden oder Konzilien vorzubereiten. Bruno gehorcht, aber er wird sich an der päpstlichen Kurie niemals zu Hause fühlen. Es haben ihn Brüder begleitet, denen der Papst im Wissen um ihre Entscheidung für die Einsamkeit die - wenngleich beschränkte - Zurückgezogenheit der Diokletiansthermen anbietet, welche damals Ruinen waren. Als Bruno schließlich den Bischofssitz von Reggio in Kalabrien ausschlägt, den der Papst ihm geben will, erhält er von ihm die Erlaubnis, sich dorthin ein wenig abseits von einer anderen Laura in eine neue Einöde zurückzuziehen, wo er seine Tage beenden sollte - umgeben von der Zuneigung seiner Brüder in Kalabrien wie in der Chartreuse, welche niemals aufhören sollten, ihn als den Initiator ihres Vorhabens und als ihnen wahren Vater zu betrachten.

Den Widerschein dessen, was Bruno selbst über die Art des monastischen Lebens denkt, die er überall verbreitet, wohin er kommt, können wir in zwei Briefen finden, welche aus seiner Hand überliefert sind. Der erste, von dem bereits die Rede war, ist an Radolf den Grünen gerichtet, damals Propst des Kathedrankapitels von Reims, um ihn an das Gelübde zu erinnern, das sie einst zusammen gemacht haben; der zweite geht an seine Brüder, die in der Chartreuse geblieben sind und die er ermutigt, in ihrer Berufung auszuharren. Um die

grundlegende Intuition des kartusianischen Einsiedlerlebens gut zu erfassen, können wir diesen beiden Briefen Brunos noch einen dritten hinzufügen, nämlich denjenigen Guigos, der das Lob des einsamen Lebens singt für einen Freund, der ungenannt bleibt und den er zu überzeugen sucht, dieses aufzunehmen.

Um das Kartäuserleben zu beschreiben, gebraucht Bruno zweimal hintereinander das Bild der Nachtwache: dieses Leben wird zusammengefaßt in den "excubiae divinae", in einer göttlichen Nachtwache. Damit dehnt Bruno auf seine Gemeinschaft die Praxis des nächtlichen Gebetes aus, welche dem Vorbild Jesu entnommen ist und stets ein wichtiges und dem Herzen des Einsiedlers besonders wertvolles Element war. Entspricht dies nicht einem Wunsch, den Jesus zu einem entscheidenden Zeitpunkt seines Lebens ausdrücklich äußerte: "Konntet ihr nicht eine einzige Stunde mit mir wachen?" (Mt 26,40) Bruno nennt auch den Gegenstand dieser Nachtwache genauer: mit seinen Brüdern "harrt" der Kartäuser "auf göttlichem Wachtposten aus und wartet auf die Rückkehr seines Herrn, um ihm sogleich zu öffnen, wenn er anklopft." Die Anspielung auf das Evangelium ist offensichtlich. Sie rückt die besondere Stellung des Einsiedlers unmittelbar an den Pilgerweg der Kirche. Wir würden heute nicht ohne Grund sagen, daß er sich im Herzen dieses Weges befindet. Doch das eschatologische Bild, welches Bruno verwendet, erlaubt eine genauere Aussage: der Einsiedler ist diesem Weg, der sich im Laufe der Jahrhunderte entfaltet, ebenso voraus, er befindet sich sozusagen an der Spitze, da er mit der besonderen Sendung betraut ist, auf geheimnisvolle Weise "die Ankunft des Tages Gottes zu beschleunigen" (2 Petr 3,12).

Ein anderes Bild, welches ebenfalls zweimal verwendet wird, begreift dieselbe geistliche Wirklichkeit in sich: das Bild des Hafens. Indem der Einsiedler gegenüber der Welt Abstand nimmt, ist er bereits im guten Hafen angekommen. Er ist "der vielfältigen Gefahr, in dieser tosenden Welt Schiffbruch zu erleiden, entkommen" und hat "den sicheren Ankerplatz eines abgelegenen Hafens erreicht" (2,2). Ein jeder dieser Ausdrücke besitzt eine ganz präzise - wir würden heute sagen "technische" -Bedeutung im monastischen Vokabular jener Zeit. Betrachten wir zwei davon.

Der genannte Hafen wird zunächst als "tutus" und "quietus" dargestellt. Jene Ausdrücke, die sich aus der Wurzel "quies" (Ruhe) herleiten, beschreiben Wirklichkeiten, die dem eigen sind, was wir heute als das streng kontemplative Leben bezeichnen. Wir werden später darauf zurückkommen müssen, da der Ausdruck "quies" ein wesentliches Element des kartusianischen Lebens beschreibt. Diese Ruhe wird zunächst dem Ort zugeschrieben, wo die kartusianische Einöde errichtet wird. Wenn Bruno davon spricht, hat er nicht die strenge Majestät der Alpen in der Dauphine im Auge, womit das Mittelalter wenig Anziehendes verband, sondern vielmehr die vorzügliche Harmonie der Ebene und der sanften baumlosen Hügel in Kalabrien. Bruno findet Gefallen daran, seine Einöde zu beschreiben: "Ich kann nicht angemessen die herrliche Lage dieser Einsiedelei beschreiben, ihr angenehmes und gesundes Klima, die weite und anmutige Ebene, die sich längs zwischen den Bergen erstreckt mit ihren grünen Wiesen und blühenden Weiden." Und er fügt hinzu: "Da ist der Anblick der Hügel, die sich überall sanft erheben, die stillen, schattigen Täler mit vielen lieblichen Flüssen, Bächen und Ouellen. Dazu kommen wasserreiche Gärten und die verschiedenartigsten reich tragenden Fruchtbäume" (1,4). Diese Ruhe der Umgebung ist ausschließlich da, um die innerer Ruhe zu fördern, in der Gott sich offenbart und wo man Christus begegnet. Später wird Guigo in seinem Brief über das einsame Leben (Nr.5) diese Hinordnung des Herzens des Einsiedlers in einem zugleich einfachen und sehr treffenden Ausdruck verdichten: der Kartäuser muß "Christo quietus" sein: seine Ruhe sei vollständig hingeeordnet auf Christus.

Der zweite "terminus technicus" aus dem kontemplativen Vokabular jener Zeit, den wir aus der Feder Brunos finden, ist jener der "statio", des Stehens, welcher auf die Beständigkeit an einem Ort anspielt, den man so wenig wie möglich verläßt, und an die alte Haltung, die dem Gebet vorbehalten war: das Stehen. Wenn die Ruhe so sorgfältig geschützt und bewahrt wird, dann nur im Hinblick auf das Gebet. Dieser Ausdruck steht übrigens einem anderen nahe und wechselt mit ihm, der augenscheinlich sein Gegenteil bedeutet, ab: die "sessio", das einsame Sitzen in der Zelle. Guigo verwendet ihn ebenfalls, indem er ganz ausdrücklich die Klagelieder (3,28) zitiert. Diese Schriftstelle wurde seit jeher auf das Leben in Einsamkeit und Schweigen angewandt (vgl. Brief Guigos über das einsame Leben, Nr. 2).

Der Ausdruck der quies/Ruhe ruft einen anderen auf den Plan, der genauso häufig ist: diese Ruhe sichert ein "sanctum otium", eine heilige Muße, die gleichfalls vollständig verfügbar ist für Gott und für das Gebet. Guigo entlehnt dem hl. Augustinus ein besonders glückliches Wortspiel, welches von vornherein die Zweideutigkeit aus dem Weg räumt, die ein solcher Ausdruck verbergen könnte: Es handelt sich um ein "otium negotiosum", eine tätige Muße; und so sehr sie auch tätig sein wird, sie wird nichtsdestoweniger eine "quieta actio", eine ruhige Tätigkeit bleiben. Bereits Augustinus hatte sich mit jenen auseinandergesetzt, die ihn zu seiner Zeit um die heilige Muße beneideten, über welche er verfügte: "Niemand", so schrieb er, "soll mich um meine Muße beneiden, - quia meum otium magnum habet negotium - weil meine Muße eine rege Tätigkeit in sich schließt" (Brief 213,6).

Für den Einsiedler ist nicht so sehr eine handwerkliche oder seelsorgliche Tätigkeit wichtig als vielmehr dieses innere Tun, welches er jedem anderen vorzieht. Es erreicht seinen Höhepunkt im Gebet, doch wird es von der Gesamtheit der monastischen Übungen genährt, unter denen die häufige Beschäftigung mit dem Wort Gottes den ersten Platz einnimmt. Es wird erleichtert durch eine konkrete Organisation des Tagesablaufs, wo jede dieser Übungen nacheinander zu Ehren kommt und gleichsam eine Erholung von der vorigen darstellt. Das Kartäuserleben, schreibt Guigo, ist ein "armes und einsames Leben (...), standhaft in Widerwärtigkeiten (...), maßvoll im Fortschritt (...), nüchtern im Lebensunterhalt, einfach in der Kleidung, züchtig im Reden, keusch im Verhalten. Es sollte am meisten begehrt werden, weil es am wenigsten begehrt ist (...). Es verharrt im Fasten um der Vertrautheit mit dem Kreuz willen, es stimmt dem Essen zu der Bedürfnisse des Fleisches wegen, es teilt beides zu mit höchster Maßhaltung (...). Es befaßt sich mit Schriften, doch vor allem mit kanonisch anerkannten und geistlichen, bei denen es mehr das Mark des Sinnes als der Schaum der Worte in Beschlag nimmt (...). Es vermehrt seine Aufgaben derart, daß ihm häufiger freie Zeit fehlt als die Beschäftigung mit verschiedentlicher Tätigkeit. Und häufiger beklagt es sich über den trügerischen Fluß der Zeit als über den Verdruß an der Arbeit." Und Guigo schließt diese lange Aufzählung - die wir übrigens kürzen mußten -, indem er das Wortspiel Augustins wieder aufgreift: "Sie est continua in otio, quod numquam est otiosa": Es befindet sich beständig in der Muße derart, daß es niemals müßig ist. (Nr. 4)

Diese rege Tätigkeit entfaltet sich jedoch stets in der Einsamkeit. Sie schließt weder intellektuelle Tätigkeit ein, die nach draußen gerichtet wäre - Bruno hat sie guten Gewissens hinter sich gelassen -, noch pastorale Verantwortung in der Kirche; Bruno ist vor ihr geflohen, lehnte sie später ab und versucht seinen Freund, Radolf den Grünen, Kanzler des Erzbistums Reims, davon abzubringen.

Bruno hat keine Skrupel, wenn er so handelt. Er scheint übrigens die pastorale Tätigkeit gleichzusetzen mit den vielfachen Sorgen, die sie beinahe notwendigerweise mit sich bringt, sowie mit den weltlichen Bestrebungen, die sie allzu leicht heimlich nährt. Wie Lea,

die Jakob mehr Kinder schenkte, ist sie wohl fruchtbarer, so gesteht er zu, als Rachel, die jedoch die Schönerer und genehmere ist. Bruno entleiht diese allegorische Auslegung bei Gregor dem Großen, in dessen Augen auf eine Zeit apostolischen Dienstes legitimerweise eine Zeitspanne strengerer kontemplativen Lebens folgt (Pastoralregel 1,11). "Denn die Kinder der Beschauung sind weniger zahlreich als die Kinder des tätigen Lebens", schreibt Bruno; "und dennoch wurden Josef und Benjamin von ihrem Vater mehr geliebt als ihre Brüder" (1,6). In einem solchen Kontext liegt eine diskrete Anspielung auf jene Stelle im Evangelium nahe, die in den Augen der Väter sinnbildlich für den Wert dieses Lebens der Kontemplation steht; und wirklich schließt Bruno: "Dies ist jener beste Teil, den Maria erwählt hat und der ihr nicht genommen werden wird" (vgl. Lk 10,42).

Für den Gründer der Kartause bedeutet übrigens die Tatsache, daß er einen Lehrstuhl der Universität, wo er selbst Lehrer war, hinter sich läßt, die Begegnung mit einem anderen Lehrstuhl, demgegenüber er sich fortan zum Schüler macht, dessen Lehre jedoch alles übersteigt, was das menschliche Wissen mitteilen könnte. Wohl denkt Bruno zunächst an seine eigene Universitätslaufbahn, die er aus Liebe zu Christus aufgegeben hat, wenn er das Kartäuserleben mit den Merkmalen einer besonderen Schule darstellt, wo jener, der Jünger Christi werden will, sich niederläßt, um vom Heiligen Geist persönlich die Geheimnisse einer ganz göttlichen Philosophie zu lernen. Auch hier trifft er auf nichts anderes als auf ein Thema der großen Tradition, die in einem Leben, das vollkommen der Suche Gottes geweiht ist, die erhabenste Form der "wahren Philosophie" sah. "Wer wollte nicht sehen," schreibt er seinem früheren Mitstudenten in Reims, "wie schön, wie nützlich und wie angenehm es ist, in der Schule Christi unter der Leitung des Heiligen Geistes zu verharren und die göttliche Philosophie zu erlernen, welche allein wahre Glückseligkeit verleiht?" (1,10).

Bruno hebt ein wenig den Schleier, der die Erziehungsmethode bedeckt, die der Heilige Geist hier anwendet, und zwar in einem Abschnitt seines Briefes an die Brüder der Chartreuse, in dem er sich ganz besonders an die Gruppe der Konversbrüder der Gemeinschaft wendet. Diese waren zumeist schriftunkundige Laien und waren darum gewöhnlich der Lesung der Heiligen Schrift beraubt, die Bruno sonst so sehr in Ehren hält. Doch ist damit das Eigentliche noch nicht gesagt. Auch wenn diese Brüder die Buchstaben nicht kennen, erhalten sie dennoch eine innere Belehrung, die ihnen direkt vom Heiligen Geist verliehen wird. Es geht hier um eine Weisheit, um welche die gelehrteren Mönche des Kreuzgangs die Brüder keineswegs beneiden müssen. Es lohnt sich, diesen Text anzuführen, der vielleicht der einzige aus jener Zeit ist, der dem Stand der Konversbrüder gewidmet ist: "Von euch, geliebteste Laienbrüder, sage ich: 'Meine Seele preist die Größe des Herrn', denn ich sehe das großartige Erbarmen Gottes an euch, wie es mir euer Prior und lieber Vater berichtet hat, der sich euretwegen gar sehr rühmt und freut. Auch wir freuen uns; obwohl ihr nämlich des Lesens und Schreibens unkundig seid, schreibt der mächtige Gott mit seinem Finger nicht nur die Liebe zu seinem heiligen Gesetz, sondern auch dessen Verständnis in euer Herz. Eure Werke beweisen ja, was ihr liebt und was ihr versteht; übt ihr doch mit aller Sorgfalt und mit allem Eifer den wahren Gehorsam. Dieser erfüllt die Gebote Gottes und ist Schlüssel und Siegel der ganzen geistlichen Zucht. Er findet sich nie ohne tiefe Demut und vorzügliche Geduld, und immer wird er von keuscher Liebe zum Herrn und wahrer Nächstenliebe begleitet. Aufgrund dieses Gehorsams sammelt ihr offensichtlich voller Weisheit die köstlichste und lebenspendende Frucht der Heiligen Schrift. Darum, meine Brüder, harrt aus in dem, was ihr erreicht habt" (2,3). Dieser Text ist bedeutsam: in einem kontemplativen Leben, das richtig geführt wird, kann die innere Belehrung des Heiligen Geistes an die Stelle jener Unterweisung treten, die man aus der Lesung schöpft, sogar aus der Lesung der Heiligen Schrift.

Doch dies können nur jene verstehen und davon sprechen, die dazu wirklich berufen worden und das Risiko eingegangen sind, den Preis dafür zu zahlen. Denn Bruno ist sich vollkommen der Tatsache bewußt, daß nicht alle Getauften aufgefordert sind, Christus in einer dermaßen strengen Einöde zu folgen, die jeder Zerstreuung entbehrt. Einsiedler wird nicht, wer es gerne möchte.

Wenn Bruno es sich erlaubt, bei Radolf dem Grünen hartnäckig zu sein, dann deshalb, weil er ihn durch die Verpflichtung eines Gelübdes gebunden glaubt. Doch wenn er sich an seine Brüder wendet, unterstreicht Bruno den eher außergewöhnlichen Charakter ihrer Berufung sowie gleichzeitig die besondere Gnade, die diese von Seiten Gottes darstellt und die ein Grund zur Freude und zu unablässigem Dank sein sollte. Folgendes sind die Worte eines Abschnitts, in dem vielleicht die Erinnerung an eine gewisse Zahl von Aspiranten durchscheint, welche - damals wie heute - am Ende eines ernstgemeinten Versuchs aufgeben mußten: "Freut euch also, meine lieben Brüder, da euch ein glückseliges Leben zugefallen ist und die Hand der Gnade Gottes so freigebig unter euch wirkt. (...) Freut euch, da ihr den ruhigen und sicheren Ankerplatz eines abgelegenen Hafens erreicht habt. Viele sehnen sich danach, zu ihm zu gelangen, viele erstreben ihn auch mit großer Anstrengung und erringen ihn dennoch nicht. Viele sind sogar, nachdem sie ihn schon erreicht hatten, wieder ausgeschlossen worden, weil es ihnen von oben nicht gewährt war. Nehmt daher, meine Brüder, dies als sichere und erprobte Wahrheit an: Wer einmal dieses erstrebenswerte Gut erlangt hat, wird es bis an sein Lebensende bereuen, wenn er es auf irgendeine Weise verliert, sofern ihm das Heil seiner Seele wirklich am Herzen liegt" (2,2).

Die Wunder, welche Gott nach seiner Gewohnheit in der Einöde wirkt - abgesehen von den Prüfungen und Versuchungen, bei denen sich Bruno nicht lange aufhält -, hat er in einem berühmten Abschnitt beschrieben, der sich seitdem in allen Textsammlungen über das einsame Leben findet: "Welchen Nutzen und welche göttliche Wonne die Einsamkeit und stille Abgeschiedenheit denen schenkt, die sie lieben, wissen allein diejenigen, welche sie erfahren haben. Denn hier können starke Männer nach Herzenslust in sich gehen und bei sich verweilen; hier können sie eifrig die Tugendkeime pflegen und voll Freude die Früchte des Paradieses genießen. Hier erwirbt man jenes Auge, dessen klarer Blick den Bräutigam aus Liebe verwundet und dessen klare Reinheit Gott schaut. Hier lebt man in einer Muße voller Tatkraft und verharrt in einer Tätigkeit voller Ruhe. Hier verleiht Gott seinen Streitern für die Kampfesmühe den ersehnten Lohn: den Frieden, den die Welt nicht kennt, und die Freude im Heiligen Geist" (1,6).

Ein dichter Text, in dem sich die biblischen oder traditionellen Bilder und Anspielungen gegenseitig überschneiden. Bringen wir hier eine diskrete Anspielung auf die Strenghiten zur Sprache, die der Kampf in der Einsamkeit mit sich bringen kann: die Kampfesmühe verlangt "starke Männer" und "Streiter". "In sich gehen" und "bei sich verweilen" sind Ausdrücke, die dem hl. Gregor entliehen sind, der sie auf den hl. Benedikt anwendet (Dialoge IV,2,3), und bezeichnen die innere Sammlung, die es dem Einsiedler gestattet, seine Sehnsüchte zu überwachen und sie fortwährend und ungestört auf Gott zu richten. Diese Sammlung stellt die Askese oder die ganz besondere Bemühung dessen dar, der für sich allein für Gott lebt. Gregor verdeutlicht es wie folgt: "In dieser Einsamkeit verweilte der ehrwürdige Benedikt bei sich selbst in dem Maß, wie er sich in der Klausur seines Denkens bewahrte" - "in quantum se intra cogitationis claustra custodivit" (Dialoge IV,2,3).

Die innere Sammlung erlaubt es, das in seinen Gott verliebte Herz zu reinigen, welches mit seinem Blick den göttlichen Bräutigam verwundet, der somit bereit ist, es seinerseits seine Liebe spüren zu lassen, indem er der Seele die Früchte seines Geistes einflößt: den Frieden und die Freude. Erzählt man nicht von Bruno, daß man ihn überraschte, wie er in

der Natur umherging und wiederholte, was der Ruf seines Herzens und wohl auch sein liebstes Stoßgebet geworden war: "O Bonitas!"?

DAS KARTUSIANISCHE CHARISMA HEUTE

Das Leben in der Laura

Seit seinen Ursprüngen wurde das Charisma des Lebens nach dem Evangelium unter zahlreichen und verschiedenen Formen gelebt. Es nahm zunächst Gestalt an im Verzicht auf die Ehe bei den Asketen und Jungfrauen, welche es bereits in der Urkirche gab. Ziemlich schnell, so scheint es, gingen diese daran, innerhalb der christlichen Gemeinschaften Gruppen mit eigener Prägung zu bilden. In den Kirchen aramäischer Sprache nahmen diese Gruppen den Namen "Söhne und Töchter des Bundes" an, wobei der Begriff des Bundes die besondere Bindung bezeichnete, die sie durch ihre Verpflichtung zum Zölibat im Herzen der Kirche eingegangen waren. Zu Beginn waren sie vollkommen in die kirchlichen Strukturen eingebunden und trachteten nicht danach, sich davon zu trennen. Erst in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts nahmen Christen die Gewohnheit an, sich in den Wüsten Ägyptens oder in den Bergen Kleinasiens abzusondern. Athanasius, Erzbischof von Alexandrien, wurde der Verfechter dieses Lebensstils, der damals neu war und den zu Anfang nicht alle verstanden: Sein berühmtes Werk "Das Leben des hl. Antonius" wurde rasch ins Lateinische übersetzt und fand so in den Westen Eingang, wo es am Anfang der Bekehrung des hl. Augustinus stand. Die ersten Mönche hatten wohl die Absicht, in der Wüste vollkommen allein zu leben. Es blieb jedoch nicht aus, daß sie Schüler anzogen, die bei ihnen in die Lehre gehen wollten. Dies bildete den Anfang der monastischen Gemeinschaften, die sich damals in zwei parallelen Formen entwickelten. Es gab Gemeinschaften von Zönobiten, wo ein relativ strenges Gemeinschaftsleben die Brüder gegenseitig zusammenhielt, und Gemeinschaften von Einsiedlern, welche zurückgezogen in Höhlen oder Zellen lebten, sich aber in regelmäßigen Abständen trafen, gewöhnlich am Sonntag zur liturgischen Versammlung. Ende des vierten Jahrhunderts breitete sich das monastische Leben unter dieser doppelten Form rasch in der christlichen Welt insgesamt aus.

Im Orient scheint ein vornehmlich eremitischer Lebensstil den Vorrang gehabt zu haben - sei es in der Form von Lauren, die sich so ziemlich überall in Ägypten, in Palästina und in Kleinasien entwickelten (dabei handelt es sich um eine Kolonie von Einzelzellen, deren Bewohner nur zu bestimmten Zeitpunkten zusammenkamen, wie wir bereits gesehen haben); sei es in einem zweistufigen monastischen Leben, bei dem man zunächst mehr zönobitisch lebte, um sich auf den Rückzug in die Einsamkeit vorzubereiten, zu dem der Mönch am Ende einer mehr oder weniger langen Erziehung in den Tugenden des Gemeinschaftslebens zugelassen wurde. Dies scheint so ziemlich die allgemeine Praxis im syrischen Mönchtum gewesen zu sein.

Im Westen war es dagegen das zönobitische Leben, welches vorherrschte - vor allem, nachdem im 9. Jahrhundert die Regel des hl. Benedikt praktisch alle anderen Regeln, die bisher Geltung besaßen, verdrängt hatte. Im 11. Jahrhundert indessen kann man, wie bereits gesagt, eine mächtige eremitische Welle beobachten; zunächst in Italien unter dem Einfluß des hl. Romuald und seiner ersten Schüler, die in ein und derselben Einrichtung

zönobitische und eremitische Gruppen und sogar einzelne Reklusen zu vereinigen suchten, die ihre Einsamkeit nicht mehr verlassen sollten. Man findet dieselbe Welle in Gallien in jener Form, die der hl. Bruno ins Leben rief, der sich eher an der Laura Palästinas orientierte. Doch ging Bruno wie Romuald von ein und derselben Absicht aus: sie wollten so harmonisch wie möglich ein einsames und ein brüderliches Leben in eins bringen und dabei nacheinander die Reichtümer des einen wie des anderen ausschöpfen. Wenn der Kamaldulenser zunächst ein Zönobit ist mit Aussicht auf eine strengere Einsamkeit zu der von Gott gewollten Stunde, so ist der Kartäuser von Anfang an ein Einsiedler, bei dem die Risiken des einsamen Lebens gemindert sind durch eine dezente Dosis brüderlichen Lebens.

Doch die Kartause erlaubt noch andere "Dosierungen", wenn man so sagen darf, und andere Ausgleichsmöglichkeiten zwischen dem einsamen und dem zönobitischen Lebensstil. Neben den "Zellenmönchen", die den größten Teil des Tages in ihrer Zelle verbringen, wo sie die kleinen Horen des göttlichen Offiziums beten, essen, sich dem innigen Lauschen auf das Wort und dem Herzensgebet hingeben wie auch der Handarbeit, gehören zur kartusianischen Gemeinschaft ebenso Brüder, die zwar ebenfalls über einen persönlichen Raum eremitischer Einsamkeit verfügen und mit den Patres dieselbe kontemplative Ausrichtung teilen, aber dennoch mehr dazu berufen sind, ihre Zelle zu verlassen, um sich Tätigkeiten im Kloster zu widmen und den Bestand der Kommunität zu sichern. Unter ihnen sind die "Konversen" ausdrücklich durch Gelübde verpflichtet, während sich die "Donaten" lediglich durch ein Versprechen und einen gegenseitigen Vertrag binden. Sie können in den Observanzen ein Gleichgewicht finden, das ihren Bedürfnissen bzw. gesundheitlichen Möglichkeiten besser angepaßt ist.

Beinahe seit seinen Anfängen besitzt der Orden auch einen weiblichen Zweig, der gegenwärtig 2 Klöster in Frankreich, 2 in Italien und eines in Spanien umfaßt. Das Leben der Kartäuserinnen ist von derselben streng kontemplativen Ausrichtung geprägt und bietet gleiche Möglichkeiten, um möglichst harmonisch die Vorteile des einsamen Lebens mit denen des Gemeinschaftslebens zu verbinden. Im Schoß des Ordens genießt dieser weibliche Zweig eine relative Selbständigkeit mit einem eigenen Generalkapitel.

Die Wüste der Zelle

Wie alle anderen Formen des kontemplativen Lebens zeichnet sich die Kartause aus durch einen Ruf in die Wüste - in der Nachfolge des hebräischen Volkes in der Wüste Sinai und in der Nachfolge des Herrn selbst, der auf diese Weise sein öffentliches Leben einleitete und sich häufig in die Einöde zurückzog, um seinem Vater in den Nachtwachen und im Gebet zu begegnen. Unter den zahlreichen Aspekten, die das Leben Christi hier auf Erden denen zur Nachahmung bietet, die ihm folgen wollen, sind es seine Gebetszeiten in der Einsamkeit, die weiterzuführen der Kartäusermönch den Auftrag hat - im Herzen der Kirche und im Herzen der Welt. Er gehört zu jenen, die - um es mit den Worten des Nachsynodalen Schreibens Papst Johannes Pauls II. "Vita Consecrata" zu sagen - es erwählt haben, "Christus nachzufolgen, wie er auf dem Berg betet" (Nr. 14).

Die kartusianische Form der Einsamkeit bringt zunächst eine ziemlich radikale Distanznahme gegenüber der Welt zum Ausdruck, dank eines Lebens in Klausur, welches eine konsequente Einschränkung der Kontakte mit der Welt mit sich bringt. Die nächsten Verwandten dürfen ein- oder zweimal im Jahr zu Besuch kommen, doch bleiben Besuche von Freunden oder Bekannten Ausnahmen. Die Korrespondenz wird freiwillig

eingeschränkt und verlangt eine Erlaubnis des Oberen. Es gibt weder Radio noch Fernsehen noch Zeitungen. Die wesentlichen Neuigkeiten aus Kirche und Welt erreichen die Mönche durch die Angaben des Priors während des Kapitels am Sonntag. Einige theologische oder spirituelle Zeitschriften zirkulieren von Zelle zu Zelle. Abgesehen vom gemeinsamen wöchentlichen Spaziergang sind die Ausgänge aus der Klausur auf gesundheitliche Notwendigkeiten beschränkt. Soweit die Kontakte mit der Außenwelt.

Doch die Einsamkeit geht noch viel tiefer dank des Lebens in der Zelle oder vielmehr in der Einsiedelei, die der Kartäusermönch zur Verfügung gestellt bekommt. Diese gleicht einem wahren Häuschen und schließt neben der eigentlichen Zelle mit einer Gebetsnische auch die Werkstatt, den Wandelgang, einen kleinen Garten, wo der Einsiedler von niemandem beobachtet werden kann, und die Dachkammer ein, wo er das Brennholz für den Winter lagern kann.

Für diesen inneren Raum, Ort des Kampfes aber auch der Begegnung mit dem Herrn, fühlt sich der Kartäuser gewissermaßen geweiht. Er verläßt ihn nur für die Nachtwache, die Konventmesse und die Vesper, da die übrigen Gebetszeiten im Oratorium der Zelle verrichtet werden. Was die anderen Möglichkeiten zum Ausgehen angeht (den Gang in die Bibliothek zum Beispiel oder zum Prior oder zum geistlichen Vater), so ordnet der Pater sie derart an, daß er möglichst wenig Zeit außerhalb des Ortes verbringen muß, der in besonderer Weise der seine ist. Durch diese ziemlich rigorose Zurückgezogenheit gleicht die Kartäuserberufung auch heute noch jener der zahlreichen Reklusen, die das abendländische Mittelalter kannte. Übrigens findet sich auch heute noch das alte Gebet der "inclusio" des mittelalterlichen Ritus der "reclusio" im kartusianischen Rituale; der Prior betet es über dem Novizen, wenn dieser nach seiner Einkleidung feierlich in seine Zelle geführt wird. Er wird von nun an nach dem schönen Wort des hl. Bernhard "amore Christi inclusus" sein, eingeschlossen in die Liebe Christi .

Denn es ist offensichtlich seine ausschließliche Bindung an Christus, die der Mönch durch die Strenge ebenso wie durch die Freuden dieser Einsamkeit auszudrücken versuchen wird. Einzig die Liebe, die Christus als erster ihm erwiesen hat, kann ja seine Wahl erklären, auf diese Weise "in ihm zu verweilen", "in seiner Liebe zu verweilen", "im Schatten seiner Flügel" und "in der Verborgenheit seines Antlitzes". Folgendermaßen beschreibt ein Abschnitt der heutigen kartusianischen Konstitutionen, was der Einsiedler von einem solchen Eingeschlossensein erwarten kann: "Wer standhaft in seiner Zelle ausharrt und sich durch sie belehren läßt, strebt danach, daß sein ganzer Wandel zu einem einzigen und unablässigen Gebet wird. Indes wird der Zugang zu dieser Ruhe ihm erst erschlossen, wenn er durch die Mühe eines heftigen Kampfes geübt worden ist. Bald sind es Beschwerden, die er aus Liebe zum Kreuz erträgt; bald sind es Heimsuchungen, durch die der Herr ihn wie Gold im Schmelzofen prüft. Da wird er nun durch die Geduld geläutert, durch eifriges Betrachten der Schrift getröstet und genährt und durch die Gnade des Geistes in die Tiefe seines Herzens geführt. So vermag er jetzt Gott nicht mehr bloß zu dienen, sondern Ihm anzuhängen" (Statuten 1.3.2). Der letzte Satz ist dem "Goldenen Brief" des Wilhelm von St. Thierry entnommen, den er an die Kartäuser von Mont-Dieu richtet und der weiter oben bereits erwähnt worden ist: "Anderen kommt es zu, Gott zu dienen; euer Anteil ist es, ihm anzuhängen." Und Wilhelm fügt hinzu: "Anderen kommt es zu, an Gott zu glauben, von ihm zu wissen, ihn zu lieben und ihn ehrerbietig zu verehren; euer Anteil ist es, ihn zu verkosten, zu verstehen, zu erkennen und zu genießen" (Goldener Brief 5). All das wird ihn der beständige Aufenthalt in der Zelle lehren, gemäß einem alten Ausspruch der Wüstenväter, der von der "Nachfolge Christi" aufgenommen wird: "Setz dich in deine Zelle, und sie wird dich alles lehren."

Versuchungen in der Wüste: Eine Erfahrung der Kirche

Kein Text der Heiligen Schrift hebt besser den Sinn der Versuchung in der Wüste hervor als jener des Buches Deuteronomium, der sich auf die Erfahrung des Volkes Gottes bezieht, die es während der vierzig Jahre des Auszugs aus Ägypten machte: "Du sollst an den ganzen Weg denken, den der Herr, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich gefügig zu machen und dich zu prüfen. Er wollte erkennen, wie du dich entscheiden würdest; ob du auf seine Gebote achtest oder nicht. Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, daß der Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern daß der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht" (Dtn 8,2-3). Auch für Jesus, der bei seinem Eintritt in diese Welt die gesamte Schwachheit und Armut der Menschheit auf sich nehmen wollte, waren die Versuchungen der Wüste unumgänglich. Im Grunde waren diese nicht die seinen, sondern vielmehr die unsrigen. Durch sie konnte Jesus die dreifache Krankheit, die dem sündigen Menschen angeboren ist, sozusagen leicht berühren: die Sinnlichkeit, das Geld und die Macht - um über sie zu triumphieren durch das Wort Gottes und in der Kraft des Heiligen Geistes.

Wie auch immer nämlich das konkrete Umfeld der Einsamkeit aussehen mag, sie offenbart im allgemeinen dem Kandidaten, der sich ihr aussetzt, ohne Zögern ihr doppeltes Gesicht. Wenn man mit lyrischen Worten den Genuß einer noch sehr romantischen Wüste besingen will, so wird man lange darauf warten müssen. Später, viel später, wenn der Einsiedler durch den lodernden Schmelzofen der Versuchungen gegangen ist und nur durch die Kraft des auferstandenen Christus, der durch ihn am Werk ist, überlebt hat, wird er diesen Genuß von neuem besingen können, doch nun mit völlig ehrlichem Unterton. Es ist aber zunächst die Versuchung, die unerbittlich auf ihn wartet. Ohne Zögern geht die Einsamkeit daran, auf ihm zu lasten wie ein bleierner Mantel. Die graue Monotonie der sich einander ablösenden Tage erzeugt Langeweile. Das Fehlen von äußerlichen Zerstreuungen wirft den Einsiedler auf sich selbst zurück sowie auf alle bisher uneingestanden Sehnsüchte, die noch in seinem Herzen wimmeln und die sich jetzt als schwer eingestehbar offenbaren. Im Getöse der bewohnten Welt schlummerten diese Sehnsüchte lediglich. Jetzt offenbaren sie sich und überstürzen sich, um ein künftig verfügbares Terrain zu besetzen, und dies bis hinein in die verborgensten und kostbarsten Winkel seines Herzens, ja sogar bis hinein in die Zeit, die der Lesung der Bibel gewidmet ist, und bis hinein ins Herzensgebet. Der Postulant in der Einsamkeit ist schnell vollkommen davon überzeugt: er ist nicht besser als die anderen. Die Einsamkeit befreit ihn von all seinen Illusionen und Mythen (7). Sie lehrt ihn, ganz einfach ein Mensch zu sein, ein schwacher und hilfloser Mensch, der auf dem Grund seiner selbst die ganze Bandbreite der Leidenschaften spürt, von den fleischlichsten bis hin zu den feineren geistlichen, der jedoch von nun an einzig der Macht der göttlichen Gnade ausgesetzt ist, wenn Gott es wohlgefällt. Die Gewißheit darüber ist es, was ihm vorläufig manchmal noch abgeht.

Eine solche Erfahrung bringt Risiken mit sich. Sie wird auf jeden Fall einschneidend und entscheidend sein. Nicht so sehr durch die Gefühle von Langeweile und offensichtlicher Nutzlosigkeit, die unaufhörlich im Herzen des Einsiedlers aufsteigen, sondern durch das Bewußtsein seiner radikalen Schwäche, das der Einsiedler erhält, sowie durch das Bewußtsein selbst seiner Unfähigkeit, in der Wüste auszuharren, es sei denn durch ein Wunder, auf das er gar kein Recht zu haben fühlt. Besteht nicht die schädlichste Versuchung, die den Einsiedler anfällt, darin, sich gewisse Annehmlichkeiten zu schaffen und sich darin einzurichten -Aktivismus in der Einsamkeit, zügelloses Lesen -, um den Druck des göttlichen Anrufes zu mildern? Eine gewisse Spiritualität, die im Grunde

heidnisch ist, hatte ihn vielleicht daran gewöhnt, in der Einsamkeit die Heimat der Starken zu sehen. "Der Starke ist am mächtigsten allein!" hatte Goethe ausgerufen. Doch in dieser Einsamkeit sieht sich der Einsiedler verzweifelt seiner offensichtlichsten Schwachheit ausgesetzt. Wie es schon im Buch Deuteronomium heißt: Gott hat sein Volk in die Wüste geführt, um es zu bedrängen und zu prüfen, damit sichtbar werde, was sich in seinem Herzen befindet (vgl. Dtn 8,2).

Einer der Meister der Spiritualität der Wüste, Evagrius Pontikos, hat im 4. Jahrhundert sogar einen terminus technicus geschaffen, um das Gefühl der Schlawheit zu beschreiben, das an die Verzweiflung grenzt und welches sich im Herzen des Einsiedlers einnisten kann - ein Ausdruck, der bis heute in manchen Sprachen überlebt hat, jedoch mit einem bedeutend schwächeren Sinngehalt: die Akedia. Die Art und Weise, wie Evagrius die Akedia beschreibt, gibt eine Ahnung davon, in welcher spirituellen und zugleich psychologischen Tiefe diese Reinigung im Herzen des Menschen wirkt. Sie stellt ihn in Frage bis hin zu seinen Wurzeln. Dies alles wird zumeist von dem Gefühl begleitet, daß Gott ganz weit entfernt oder völlig abwesend ist. Dieser Eindruck von der Abwesenheit Gottes, welche auch "Verlassenheit" genannt wird von einem Gott, vor dem auszuharren der Einsiedler es sich sanft und demütig in den Kopf setzt, kommt von neuem auf diesen zu auf dem Grund einer religiösen Erfahrung, die dem modernen Menschen am vertrautesten ist. Letzterer nämlich erfährt Gott häufig als den großen Abwesenden. Vor noch wenigen Jahren hätte er sich als Atheist bezeichnet - ein Ausdruck, der seitdem aus der Mode kam und gern mit dem des Agnostikers ersetzt wird. Eine solche Erfahrung ist trotz allem Anschein hingegen wirklich eine religiöse Erfahrung, und der Einsiedler wird sich ihr am Ende sehr nahe fühlen. Ruft sie übrigens nicht in ihm die augenscheinliche Verlassenheit von seiten des Vaters hervor, die Jesus auf dem Kalvarienberg im Herzen seiner eigenen Einsamkeit erfahren hatte: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt 27,46)? Eine große Ordensschwester aus moderner Zeit, die hl. Therese von Lisieux, hat diese Prüfung im Jahr vor ihrem Tod bis zum Ende durchgemacht, so sehr, daß sie nicht wagte, die Gefühle, die sie damals erfüllten, schriftlich niederzulegen, aus Furcht, sich der Gotteslästerung schuldig zu machen: "Geliebte Mutter, das Bild, das ich ihnen von der Finsternis geben wollte, die meine Seele verdunkelt, ist so unvollkommen, wie ein Entwurf verglichen mit dem Modell; doch möchte ich darüber nicht länger schreiben, ich würde fürchten, Gott zu lästern (...). Ich habe sogar Angst, zuviel darüber gesagt zu haben."

Mehr als irgend jemand wird der Kontemplative dann, wie man gesagt hat, zu einem "Experten des Atheismus". Eine solche Erfahrung hat nichts an sich, was ihn verwirren sollte. Unsere Gefühle und unsere Worte sind viel zu beschränkt, um Gott zu fassen. Der Glaubende hat gar keinen Zugriff auf Gott. Weil er jedesmal seinen Vorstellungen über ihn, seinen Erinnerungen, die ihn betreffen, absterben muß, kann er sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Gott tot ist. Dieser Eindruck entspricht zu einem Teil der Wahrheit. Denn es gibt einen Gott, Frucht der Projektion unserer Ängste und existentieller Furcht, der tatsächlich nicht existiert. Der wahre Gott findet sich unendlich weit darüber erhaben, und wir müssen notwendigerweise an der Gesamtheit unserer spontanen Vorstellungen von Gott gekreuzigt werden, bevor wir ein klein wenig ahnen können, wer er in Wahrheit ist. Diese Erfahrung gleicht einem wahren Tod, und die Einsamkeit ist dafür der wirksamste Schmelztiegel. Dies hat nichts Erstaunliches an sich, denn niemand kann Gott sehen und am Leben bleiben: er ist ein verzehrendes Feuer (Hebr 12,29). Manche Meister des einsamen Lebens sind sogar so weit gegangen, daß sie die Zelle des Mönchs mit dem österlichen Grab Christi verglichen, wo er "mit Christus in Gott verborgen" lebt in der Erwartung der Offenbarung der Herrlichkeit der Auferstehung. Auch heute noch wird am Karsamstag in der Kirche einer Kartause kein Offizium gebetet, und der Kartäusermönch

verläßt seinen Ort nicht. Damit gleicht er sich durch das Sakrament der Zelle dem österlichen Tod Jesu an.

Dort wird sich der Einsiedler von nun an aufhalten, an der Schwelle des Abgrunds seines eigenen Herzens, wie ein Bettler, der seine Hand zögernd und zugleich vertrauend ausstreckt, eine leere Hand, die allein die Liebe Gottes füllen könnte. Kärglich oder bis zum Rand? Sofort oder erst nach einem langen Leben, das sich in der Erwartung verzehrt? Er könnte es nicht sagen, er weiß nur, daß er nichts fordern noch auch sich über irgend etwas beklagen kann. In dieser Nacht indessen, von der er nicht weiß, ob sie sich noch weiter verstärkt in der Finsternis oder ob sie sich bereits dem Tag zuneigt, gewinnt er an Überzeugung, daß Gott jeden ohne Ausnahme mit seinen Gaben erfüllen wird, weit mehr, als er zu bitten oder zu vermuten gewagt hätte. Etwa gleichzeitig übrigens trägt die Wüste ihre Frucht. Tiefe Niedergeschlagenheit und Freude wechseln ab im Rhythmus der Gnade. Zur Stunde der Prüfung ist es das reinigende, doch derart wohltuende Feuer der Abwesenheit Gottes oder sogar seines scheinbaren Todes. Zur Stunde der Heimsuchung ist es, ganz und gar unerwartet, der Glanz seines Antlitzes, ein überaus blendendes Licht in der tiefsten Tiefe des Herzens. Dies bedeutet, sich einerseits zu fühlen, als sei man von den Menschen abgeschnitten und gleichsam "der Auswurf der Welt" (1 Kor 4,13), und andererseits, sich mit einem Mal in der Tiefe mit allen Menschen verbunden zu wissen im Herzen der Erde (Mt 12,40) oder im Herzen der Welt. Es bedeutet, in sich aufgelöst und aus seinen Angeln gehoben zu sein, um sein Leben zu verlieren (Lk 17,33), und sich daraufhin selbst wieder zu gewinnen und seine tiefe Identität erkennen zu können im neuen Namen, den allein Jesus kennt (Offb 2,17) und den er in unser Ohr flüstert im Gebet. Der Einsiedler lernt auf diese Weise Tag für Tag, seine Einsamkeit durch das Gebet zu bevölkern, das sich langsam in ihm entfaltet, in der Mühe, die ihn entblößt, wie in der Freude, die ihn erfüllt. Einsamkeit und Gebet stellen sich von da an aufeinander ein. Zuletzt sind sie vollkommen aufeinander abgestimmt. Die Einsamkeit ist der vertraute Hintergrund des Gebetes geworden, in welchem Trockenheit und Tröstung aufeinander folgen und sich sogar gegenseitig durchdringen, bis das Gebet schließlich die Einsamkeit bewohnt und die Einsamkeit das Gebet trägt, wie der Mutterschoß seine Frucht trägt (Wilhelm von Saint-Thierry, Goldener Brief, 1,11).

Die Ruhe

Dieser wirkliche Kampf mit Gott, quer durch die persönliche Armut des Einsiedlers, wird eines Tages in einen erstaunlichen Frieden münden, der jedoch anderswoher gekommen sein wird. Anderswoher, um den Mönch zum Eingeständnis zu führen, daß die Prüfung so lange gedauert hat. Nach und nach wird dieses Gefühl sein Herz erobern, zu Beginn ohne sein Wissen, denn es verbirgt sich vorläufig hinter der inneren Unordnung des Kampfes. Es ist jedoch das Zeichen eines wichtigen spirituellen Ereignisses, nämlich daß an die Oberfläche seines Bewußtseins langsam das "unbewußte Göttliche" gelangt, welches jeder Getaufte in seinem Herzen trägt, ohne im allgemeinen konkret dessen Wohltaten zu empfinden: es handelt sich um das göttliche und dreifaltige Leben, dessen Tempel und Heiligtum er ist. Um dieses Gefühl auszudrücken, das so typisch für die christliche mystische Erfahrung ist und für jene unverstänlich bleibt, die es nicht erlebt haben, hat die Tradition eine besondere Vokabel geschaffen, die man in allen Sprachen der Christenheit findet; schon oben war davon die Rede, da wir sie auch aus der Feder Brunos gehört haben. Dieser Ausdruck versucht, ein wesentliches Element davon zu beschreiben. Die byzantinische Tradition hat es "hesychia", "Ruhe" genannt, bis heute erhalten in dem

Ausdruck "Hesychast", der immer noch jene Mönche beschreibt, die ausschließlich dem einsamen Leben geweiht sind. Die altsyrische Tradition kennt mehrere derartige Bezeichnungen, dessen häufigster, "shelyô", die Abwesenheit jeder Tätigkeit und den absoluten Vorrang des göttlichen Wirkens unterstreicht. Auch der lateinischen Tradition fehlt es nicht an Ausdrücken, deren aussagekräftigster wohl "quies" ist, die Ruhe, dank Gregor dem Großen bekannt geworden, doch bereits gegenwärtig in den alten lateinischen Übersetzungen der ersten monastischen Dokumente.

Einen Einsiedler, der dem kontemplativen Leben geweiht ist, "Quietist" zu nennen, ist jedoch nicht gut möglich, da dieses Wort durch einen bedauerlichen Streit im 17. Jahrhundert mit zweideutigem Sinn belastet ist. Doch ist es noch immer erlaubt, der byzantinischen Tradition den Ausdruck des Hesychasten zu entlehnen. Auch die Kartäuser hatten eines Tages die Idee, eines ihrer Klöster in Savoyen, das heute von Karmelitinnen bewohnt wird, "Le Reposoir" zu nennen, was die genaue Wiedergabe des Wortes "hesychastirion" ist, das die griechischen Mönche für ihre Klöster mit strengerer kontemplativen Ausrichtung gebrauchten.

Es hängt nicht vom Einsiedler selbst ab, ob er diese innere Ruhe in der Lieblichkeit seiner verwandelten inneren Sinne erfährt oder durch den stets relativ dichten Schleier des Glaubens. Diese Ruhe wird verwaltet von der göttlichen Pädagogik ihm gegenüber, deren Sinn ihm erst im Jenseits offenbart werden wird. Hier auf Erden im Wartezustand wird es genügen, daß er sich vollständig verfügbar hält für alle Wünsche und Sehnsüchte jenes Gottes, der auch sein Bräutigam ist. Niemand hat besser diese Losschälung beschrieben, die so typisch für die eremitische Spiritualität ist und die mit der vollkommenen Liebe in eins fällt, wie es Dom Pierre Doyere OSB im Artikel getan hat, den er im "Dictionnaire de Spiritualite" dem abendländischen Einsiedlertum gewidmet hat (IV, 953-982; Spalte 979): "Diese Gipfel des Gebetes hält der Einsiedler für unzugänglich für seine eigene Regung. Darum weiß er, obschon er sie als ein wünschenswertes Ziel betrachten kann, daß Gott allein ihn dahin führen kann. Zu Beginn seines Abenteuers läßt der göttliche Ruf ihn diese Gipfel lediglich durch eine außergewöhnliche Disziplin der Buße, der Demut, des Schweigens und des Kampfes wahrnehmen. Der Einsiedler flüchtet sich in die Wüste, nicht um seine Individualität zu vervollkommen, ja nicht einmal um sie zu schützen, sondern um sie aufzulösen :

- was sicherlich die am wenigsten lyrische Opfergabe darstellt

- und von sich lediglich die nicht wahrnehmbare Leere zu behalten, wo er die einzig wirkliche Gegenwart Gottes festhalten kann. Wenn Gott, souveräner Herr seiner Gnaden, seine verborgene schmerzliche Askese gutheißen wollte, ohne die Seele zu den eher mystischen Genüssen und Freuden zu rufen, wäre die Demut des Einsiedlers darüber nicht im mindesten überrascht noch verbittert."

Geistige Freiheit

Von außen betrachtet, vermag das Kartäuserleben den Eindruck zu erwecken, als biete es einen Lebensrahmen, der fest aufrechterhalten wird von einer Gesamtheit von Anordnungen, von asketischen Übungen und von größtenteils mündlichen Gebeten - eine Gesamtheit, die kaum Milderungen kennt und auch keine Gelegenheit gibt, aus ihr auszubrechen. Es ist wahr, daß der Novize zu Beginn seiner Einführung ins einsame Leben einen relativ genauen Tagesplan benötigt, den man ihn zu beachten bittet und ohne den er, noch unerfahren auf den spirituellen Wegen, sich schließlich im Kreis drehen würde oder

sich von seinen ersten Eindrücken mit fortreißen ließe. Doch spielt die äußere Regel - hier vielleicht mehr als anderswo - lediglich die Rolle des "Erziehers" (vgl. Gal 3,24) auf dem Weg der geistigen Freiheit, die den Mönch Schritt für Schritt aufmerksamer auf die innere Regel machen soll, die der Heilige Geist ist auf dem Grund seines Herzens. Wenn darum die Jahre der Ausbildung vollendet sind, erfreut sich der Kartäuser in der Zelle einer gewissen Freiheit unter der Aufsicht seines geistlichen Vaters, mit der er die Tätigkeiten des Tages im Hinblick auf einen größeren geistlichen Nutzen einteilen kann. Dies wird von ihm nicht nur von der Gesamtheit der großen eremitischen Tradition, sondern auch von einem Abschnitt in seinen neuesten Konstitutionen verlangt, der diese Tradition sehr treffend zusammenfaßt: "Der Fortbestand unserer Lebensform hängt mehr von der Treue jedes einzelnen als von der Vermehrung der Gesetze, der Anpassung der Gewohnheiten oder auch von der rührigen Tätigkeit der Prioren ab. Es wäre ja nicht genug, wenn wir den Befehlen der Vorgesetzten gehorchten und die Statuten dem Buchstaben nach treu beobachteten, falls wir nicht unter der Führung des Geistes verstünden, was des Geistes ist. Der Mönch, der seit Beginn seines neuen Wandels in der Einsamkeit weilt, ist seinem eigenen Urteil überlassen. Er ist kein Kind mehr, sondern ein Mann. Darum soll er kein Spiel der Wellen mehr sein, hin und her getrieben von jedem Wind, sondern prüfen, was Gott wohlgefällig ist. Das befolge er aus eigenem Entscheid und genieße besonnen und weise die Freiheit der Kinder Gottes, über die er sich vor dem Herrn verantworten muß. Doch halte sich keiner selbst für klug. Denn wer es unterläßt, sein Herz einem weisen Führer zu erschließen, bei dem ist zu befürchten, daß er die rechte Unterscheidung vergißt und entweder weniger ausschreitet, als notwendig ist, oder im Lauf ermattet oder in einer Ruhepause einschläft" (Statuten 4.33.2).

Im Herzen von Kirche und Welt

Ein berühmter Wüstenvater des 4. Jahrhunderts, der vor seinem Rückzug in die Wüste von Beruf Philosoph war, Evagrius Pontikos, hat den Platz der Mönche im Herzen der Kirche mit Hilfe eines Aphorismus beschrieben, der in die Statuten des Kartäuserordens Aufnahme fand (4.34.2): "Mönch ist der, welcher von allen getrennt und mit allen eins ist." 16 Jahrhunderte später sollte Therese vom Kinde Jesus diese Rolle der Kontemplativen im Mystischen Leib Christi präzisieren, indem sie ihnen die Funktion des Herzens und der Liebe zuschrieb. Auf halbem Wege zwischen den beiden, im 12. Jahrhundert, hatte sich der hl. Bernhard von Clairvaux in einem wenig bekannten, da erst kürzlich wiederentdeckten Text, eines weniger gängigen Bildes bedient, jenes der Eingeweide. Doch er kommentiert es auf eine Weise, daß sich die Heilige von Lisieux darin wiederfinden würde. Für Bernhard stellt das monastische Leben seltsamerweise die "Eingeweide der Kirche" dar, "venter Ecclesiae", ihre "Stütze und Unterstützung", "sustamentum": "Denn von den Eingeweiden aus", so erklärt er, "wird die Nahrung im gesamten Körper verteilt. Ebenso besteht die Aufgabe der Mönche darin, die geistliche Lebenskraft den Vorgesetzten wie den Untergebenen zufließen zu lassen."

In der apostolischen Konstitution "Umbratilem", die die neuen Statuten des Ordens nach ihrer Neufassung hinsichtlich des kirchlichen Gesetzbuchs von 1917 approbierte, lobte Pius XI. das kontemplative Leben als "viel nützlicher" ("multo plus") für den Fortschritt der Kirche als die Tätigkeit jener, die tatsächlich auf dem Acker des Herrn arbeiten. Doch ist es vielleicht nicht notwendig, den Wert eines christlichen Lebens an der Elle seiner apostolischen oder sonstwie gearteten Wirksamkeit zu messen. Besser ist es vielleicht zu versuchen, es vom Standpunkt Gottes aus zu betrachten, wie er es sieht und einschätzt, er,

der niemals aufhört, zu jeder Generation Seelen dazu zu bringen, es zu umfassen, und dies trotz aller Kritik und allem Unverständnis, die es zu allen Zeiten erweckt hat - Kritik und Unverständnis, die, auch wenn sie sich in einer säkularisierten Welt oft einer gewissen Hörschaft selbst so mancher Gläubigen erfreuen, in keiner Weise den Glauben und die Überzeugung derer zu erschüttern scheinen, die dazu wirklich berufen worden sind. Diese wissen aus Erfahrung, bis zu welchem Grad sie sich trotz ihrer Trennung von allen im Herzen der Kirche und der Welt befinden, vor allem jedoch, bis zu welchem Grad sie das Objekt einer vollkommen unverdienten Barmherzigkeit von Seiten Gottes sind, dem es gefallen hat, sie zu erwählen, damit sie diesen Dienst ausüben. Denn die letzte Rechtfertigung eines Lebens, das vollständig auf die Suche der Vertrautheit mit Gott hingeordnet ist, findet sich schließlich nur von Seiten Gottes. Um ihn geht es zunächst, denn er ist es, der es so gewollt hat. Es ist, als ob er sich zu jeder Generation einige Seelen vorbehalten wollte, denen er sich bereits hier auf Erden voller offenbaren könnte, und sich besondere Eingänge einrichten wollte, durch die er sich auf die gesamte Welt ausbreiten könnte. Niemand konnte eine solche Berufung wählen, es sei denn, er wurde zuvor unwiderstehlich von einem Gott angezogen, der von vornherein entschlossen ist, sich auf diese Weise zu schenken. In diesem Sinn ist nicht so sehr die Wirksamkeit des kontemplativen Lebens hinsichtlich Kirche und Welt Gegenstand unserer Fragestellung, sondern viel eher seine Bedeutung in bezug auf Gott. Es ist die Freude darüber, daß Gott sich einem durch das kontemplative Leben mancher anbietet, die schließlich in einem Gnadenregen seine gesamte Schöpfung überschütten wird. Der Kartäusermönch ist ausschließlich dazu da. Seine Tätigkeit in der Kirche ist äußerst eingeschränkt, so wie jene des Propheten, der an die Schwelle seiner Wüste tritt, um das einzige Wort auszurufen, für das er sich von Gott gesandt weiß, und zwar mit einer gelassenen und ungezwungenen Anstrengung der Anrufung und des Gebetes. Er flüstert kein anderes Wort. Er spricht ohne Unterlaß den Namen des transzendenten und geheimnisvollen Gottes aus, der so weit entfernt und schwer zu erreichen ist, sowie den Namen seines vielgeliebten Sohnes, der gleichzeitig so nahe und stets unseren Blicken entzogen ist. Doch hat eine lange Übung der "Hesychia" den Mönch gelehrt, daß beide irgendwo im intimsten Bereich seines Herzens wirksam gegenwärtig sind.

Der Kartäuser ist gerufen, künftig gerade hier zu verweilen, sanft verwurzelt im Namen des Vielgeliebten, ohne sich beunruhigen zu lassen durch das, was man von ihm denkt, ohne sich Fragen zu stellen, die nichtig geworden sind. So dem Herrn ausgeliefert, ist er mehr denn je seinen Brüdern ausgeliefert, umgestaltet in ein Wesen, das von demütiger Zartheit überfließt, von Verzeihung, von Verfügbarkeit. Er hat keinen anderen Dienst mehr im Herzen der Kirche, als sich derart vom Geist Jesu bearbeiten zu lassen nach dessen Bild, jedem äußeren Dienst enthoben und, ohne seine Wüste zu verlassen, umso freier für den Dienst des Heiligen Geistes, den des Lobpreises und der Fürbitte.

Obschon bereits in sich selbst vollständig gültig, hat das Kartäuserleben auch Zeugniswert. So wie es in den Augen der Gläubigen und der Welt erscheint, wirft es unausweichlich Fragen auf, die der Kartäuser schweigend auf seine Art beantwortet. Wie es die Konstitutionen sagen: "Durch unsere Profeß streben wir einzig nach Dem, der ist. Dadurch geben wir der Welt, die sich zu sehr in die irdischen Dinge verstrickt, Zeugnis, daß es außer Ihm keinen Gott gibt. Unser Leben macht ferner offenkundig, daß die himmlischen Güter schon in dieser Welt gegenwärtig sind; es kündigt die Auferstehung an und nimmt in gewisser Weise die Erneuerung der Welt voraus" (4.34.3).

Wird übrigens die Einsamkeit in dieser oder jener Form nicht über kurz oder lang unvermeidlich zur Erfahrung eines jeden Menschen, ja noch mehr zu der eines jeden Christen gehören? In diesem Sinne kann man das Kartäuserleben als ein Sinnbild

bezeichnen für jeden Menschen, der sich schließlich einmal dazu gezwungen sieht, sich seiner Einsamkeit zu stellen: "Die Einsamkeit des Mönchs oder die Einsamkeit des Einsiedlers, ja sogar die relative Einsamkeit des Christen, der seine Besinnungstage hält, gehört wesentlich zur christlichen Spiritualität. Jeder Christ ist auf dem Weg, um zu Gott zurückzukehren. Wenn man sich wirklich auf das Mysterium der Menschwerdung einläßt, kann dies niemals zu einem Widerspruch mit dem Mysterium der göttlichen Transzendenz führen, und keine erwählte Seele kann dieses Mysteriums gewahr werden, ohne die Einsamkeit zu verstehen und zu ersehnen, für die die Wüste des Einsiedlers das trefflichste Symbol darstellt" (Dom Pierre Doyere, a.a.O., Spalte 981).

Anmerkungen

1 Siehe dazu: Frühe Kartäuserbriefe, in der Reihe "Fontes Christiani", Herder

2 Heute: Kartause Serra San Bruno

3 Bruno erhielt erst viel später, gegen 1193, ein Grabmal.

Damals wurden seine sterblichen Überreste in die Kirche Santa Maria übertragen, ganz in der Nähe, wo die Gründung in Kalabrien gelegen hatte. Die Reliquien wurden zunächst im Boden bestattet und dann - durch die Heiligsprechung Brunos 1514 ermöglicht - im Altarraum der Kirche, wo sie heute noch ruhen.

4 In seinem Werk "Saint Bruno le premier Chartreux" läßt uns Bernard Bligny einen Blick werfen auf die Begleitumstände der Heiligsprechung Brunos:

"Es mag verwundern, daß die Kirche so lange gewartet hat, ihn zur Ehre der Altäre zu erheben, wo doch andere Kartäuser, z.B. Anthelm von Belley und Hugo von Lincoln, weitaus früher diese Ehre erhielten. Ein erster Grund besteht darin, daß die Päpste im 12. und auch noch im 13. Jahrhundert vorrangig Bischöfe heilig sprachen, darunter Bischöfe, die zuvor Mönche gewesen waren (wogegen Bruno sich wehrte). Es handelte sich damals darum, die Verdienste eines Episkopats zu würdigen, welches nach seiner Krise (von 950 bis mind. 1050), von der es sich langsam erholte, wieder zu Ehren gekommen war. Den zweiten Grund kann man darin suchen, daß die Kartäuser durch ihren Rückzug aus der Welt, der bis zum Begräbnis reichte, lediglich ein stummes Zeugnis anzubieten hatten, dessen Spuren für eine Heiligenbiographie nicht viel Stoff boten. Bei Bruno war es nicht anders, nachdem er Reims verlassen hatte. Es gibt schließlich noch einen dritten Grund, der mit der Einstellung der Kartäuser selbst verbunden ist: Jeder Bekanntmachung abgeneigt sowie jedem Mißbrauch, dem die Entwicklung des volkstümlichen Heiligenkults Raum geben konnte, trachteten sie nur nach einer Ehre, jener im Himmel, "inmitten der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Bekenner und Jungfrauen, den Blumen des Paradieses." Und zu dieser Vision, in welcher der Kartäuser Adam Scott Fra Angelico vorausbildet, muß man ihr geringes Interesse an der leiblichen Hülle angesichts der unsterblichen Seele anfügen, und dabei vor allem ein Verständnis von Wundern, welches

der allgemeinen Auffassung fremd ist, die nur das Wunderzeichen festhält. Schon in seinem "Leben des heiligen Hugo, des Bischofs von Grenoble" (verfaßt zwischen 1134 und 1136), drückt sich Guigo in den Abschnitten 23,47 und 48 aufs klarste darüber aus, wenn er diese "Heiligkeit des Alltags" rühmt, die für den Christen darin besteht, "Gott" in seinem Herzen "zu bewahren". Doch ebenso wie das Martyrium eröffnete das sichtbare Wunder den Weg zur Heiligsprechung - und Bruno hat nach seinem Tod ebensowenig Wunder gewirkt wie das Martyrium erlitten."

5 Hugo de Chateauf, seit kaum 3 Jahren Bischof von Grenoble, wurde von einem Traum sehr beunruhigt: "Er hatte im Traum gesehen," schreibt im Jahre 1134 Guigo, sein Vertrauter und Biograph, "wie Gott in der Einsamkeit der Chartreuse zu seiner Ehre eine Wohnstatt errichtete, sowie 7 Sterne, die ihm den Weg zeigten" (Leben des hl. Hugo - + 1132 -, Kap. 3, Nr. II, PL 153). Während der Prälät sich fragt, ob es sich dabei um einen bedeutungslosen Traum handelt, oder ob der Allerhöchste ihm ein heiliges Unternehmen nahelegen wollte, führt man Besucher herein. Die Ankömmlinge, 7 an der Zahl, möchten sich vollständig der reinen Kontemplation der göttlichen Vollkommenheiten widmen und suchen einen verlassen Ort, wo sie sich fern von der Welt dieser Berufung hingeben können. Sobald Bruno, der Wortführer der kleinen Gruppe, sein Ansuchen ausgesprochen hat, begreift Hugo, daß Gott ihm seinen Willen bekanntgemacht hat. Im Juni 1084, am Fest Johannes des Täufers, führt er selbst die kleine Gruppe an den verlassensten Ort seiner Diözese, in das Massiv der Chartreuse: Ein Ort, der ihnen später den Namen "Kartäuser" geben wird.

6 Diese Katastrophe ereignete sich am Samstag, den 30. Januar 1132, nachdem die Kartäuser ein halbes Jahrhundert am ursprünglichen Wohnort gelebt hatten.

7 Das Zeugnis eines jungen Kartäusermönchs, das er überschrieben hat mit "Der Kampf Jakobs", macht gut deutlich, worum es hier geht: "Gott widersteht den Hochmütigen, den Demütigen aber schenkt er seine Gnade'(1 Petr 5,5). Die Wüste ist ein reinigendes Feuer. In der Einsamkeit kommt alles an die Oberfläche, was wir in Wahrheit sind. Alle Gemeinheiten, die wir in uns eindringen ließen, werden greifbar, all das Böse, das in uns wohnt, wird entschleiert. Wir entdecken unser eigenes Elend, unsere tiefe Schwachheit, unsere absolute Ohnmacht.

Hier ist es nicht möglich, über die Kunstgriffe hinwegzutäuschen, die wir anwenden, um diese Aspekte unserer selbst zu verbergen, die uns mißfallen und die vor allem so entfernt von der Sehnsucht Dessen sind, der alles sieht und alles durchdringt. Es wird offensichtlich, daß wir uns zu leicht rechtfertigen, indem wir unsere Fehler als Charakterzüge betrachten.

Hier werden wir verwundbar; es gibt keine Ausrede. Es gibt keine Zerstreung, die es abschwächen würde; keine Entschuldigung, die uns davon befreit. Es ist unmöglich, dem direkten Gegenüber mit der Wirklichkeit dessen zu entgehen, was wir sind, die Augen von jenem unheilbaren Elend abzuwenden, das uns völlig nackt sein läßt.

Hier bekommen die falschen Gebäude Risse, all jene Mauern, die wir errichtet haben, um uns zu verteidigen. Denn wer kann sagen, wie sehr wir uns oft selbst zu täuschen suchen, ebenso sehr und mehr als die anderen? Doch die Anmaßung, die göttlichen Wirklichkeiten zu kennen, löst sich auf vor Dem, der der ganz andere bleibt.

Es ist ein schroffer Weg, in der Finsternis, wo man nur tastend vorankommt, geführt vom Glauben allein; aber es ist ein Weg der Wahrheit. All unsere persönlichen Sicherheiten bleiben an den Dornen des Pfades hängen und lassen uns nur noch jene einzige Gewißheit: Von uns aus können wir nichts.

Das ist der Ort, wo Gott uns erwartet, denn man kann kein volles Gefäß füllen, und wenn er uns mit sich selbst erfüllen will, muß er uns zunächst all dessen entblößen, wovon wir übertoll sind. Um ein unendlich heikles Werk zu verwirklichen, benötigt der göttliche Künstler ein Material, das keinen Widerstand leistet. Dann wird seine Hand aus unserem Elend Wunder erwecken können, die unseren Augen verborgen bleiben. All unsere Freude wird darin bestehen, uns umwandeln zu lassen von Dem, dessen Name ist: Die Liebe."

© Monastère de la Grande Chartreuse