

Lebensform und Geschichte des Kartäuserordens

Bruno Rieder

Nichts ist unter den Übungen des monastischen Lebens mühevoller als das Schweigen der Einsamkeit und die Ruhe. (*Consuetudines*)

Schon öfters erlebte ich folgende Situation: Fällt in einem Gespräch das Stichwort »Kartäuser«, geht ein fasziniertes Raunen durch die Anwesenden, und wenn ich dann erwähne, dass drei meiner Verwandten Mönche in der schweizerischen Kartause La Valsainte sind, dann ist mir die Aufmerksamkeit der Zuhörer gewiss. »Das ist doch der strengste Orden in der Kirche?«, folgt dann gleich die rhetorische Frage. Und manchmal berichtet ein Gesprächsteilnehmer davon, wie er neugierig vor den Mauern und den verschlossenen Toren einer Kartause stand.

Allein an der Publizitätsscheu der Kartäuser kann es nicht liegen, dass diese Mönche in ihren groben, weißen Kutten zu einer Art Mythos geworden sind, dass sie immer wieder als Projektionsfläche für verborgene oder offenkundige Sehnsüchte des Zeitgeists wirken.¹ Bereits zur Zeit der Gründung, anfangs des 12. Jahrhunderts, berichten populäre Autoren von Besuchen in der Grande Chartreuse und vom außergewöhnlichen Leben der dortigen Mönche – so der Benediktinerabt Guibert von Nogent (1055–1125) in seiner Autobiographie² oder der Abt von Cluny Petrus Venerabilis (1122–1156) in seiner Schrift *De miraculis*³. Und ähnlich im Verlauf der Jahrhunderte: Stendhal machte die Kartause von Parma zum Schauplatz seines gleichnamigen Romans, Eduard Mörike lässt sich von einem Besuch in der Schweizer Kartause Ittingen zu mehreren Gedichten⁴ inspirieren, und der polnische Dichter Gustaw Herling verdichtet das Schicksal einer Kartause auf der Insel Capri und das von Schuld und Sühne geprägte Verhältnis der Mönche zu den Inselbewohnern zur meisterhaften Novelle *Die Insel*.⁵ Spannend aber auch, wie sich in journalistischen Reportagen der Wandel des Zeitgeistes manifestiert: In den 70er und frühen 80er Jahren des 20. Jahrhunderts sind die Kartäuser verkappte Grüne, Aussteiger, die schon längst einen alternativen, »asketischen« Lebensstil pflegen. Vom Interesse an biologischen Gemüsegärten ist dann in den späten 80er und 90er Jahren nur noch wenig zu spüren: Nun faszinieren Cho-

¹ Vgl. zum Folgenden ausführlich B. Rieder, Der Mythos der Kartäuser. Beobachtungen zum Bild der Kartäuser in der öffentlichen und literarischen Vorstellung. In: Das Erbe der Kartäuser. Hg. J. Ganz/M. Früh, Salzburg 2000 (Anal. Cart. 160) 185–195.

² Guibert von Nogent, *De vita sua*. Paris 1981 (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 34) 62–75.

³ Petrus Venerabilis, *De miraculis* lib. II, cap. 27–29, Turnhout 1988 (CCCM 83) 149–156.

⁴ »Göttliche Reminiszenz« (entstanden 1845), »Dem Herrn Prior der Kartause I.« (entstanden 1846) und »Besuch in der Kartause« (entstanden 1861).

⁵ G. Herling, *Die Insel*. München/Wien 1994.

ralgesang, Schweigen, Stille, die Begegnung mit lebendigen »Mystikern«. Ironisch gebrochen begegnet dasselbe Interesse im Film »Broken Silence« (1996), der das »Gesetz des ewigen Schweigens« (so die Hauptfigur, der Kartäuser Fried Adelphi) konfrontiert mit der lärmenden Hektik der Großstadt New York und einem abenteuerlichen Trip durch Indien und Indonesien in der Begleitung einer jungen Afroamerikanerin.⁶

Mythen als Deutungsversuche für eine fremde Welt, in der man das verdrängte Eigene sucht. Wie jedoch verstanden und verstehen sich die Kartäuser selber? Eine Annäherung, von einem Autor, der nicht selber als Kartäuser lebt, kann wohl nur gelingen, wenn man nicht stehen bleibt bei den äußerlichen Faszinosos, sondern das spezifisch geistliche Charisma der Kartäuser zu erfassen sucht. Ein Charisma, eine Berufung, die in Analogie zur christologischen Grundformel nur zweipolig zu denken ist: ein strikt innerliches, spirituelles Geschehen, das sich aber gleichzeitig notwendig inkarniert in einer präzise festgelegten Lebensweise, die über die Jahrhunderte bis heute erstaunlich konstant blieb.⁷

1. Der hl. Bruno und die Gründung der Kartause

Die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts und der Beginn des 12. Jahrhunderts sind eine Zeit der monastischen Neuaufbrüche in Europa. Allen diesen Aufbrüchen gemeinsam ist das Verlangen nach Armut und größerer Einfachheit und ein *ad fontes*, eine Orientierung an den »Ursprüngen«. Diese Ursprünge finden ihre Entsprechung in den beiden Leitvorstellungen der *vita evangelica* und der *vita apostolica*. Die Ausrichtung an der Lebensweise Jesu und seiner Jünger sowie am Vorbild der apostolischen Urgemeinde lässt natürlich ein breites Spektrum an konkreten Realisierungen zu, wie gerade auch das Beispiel der Kartäuser zeigt.⁸ Sodann aber bedeutet die Rückkehr zu den Ursprüngen auch, die »Väter« des monastischen Lebens zum Vorbild zu nehmen. Seit den Anfängen des Mönchtums in Ägypten existiert dieses in den beiden Grundformen des eremitischen und des zönotischen Mönchtums, wobei natürlich auch Mischformen möglich sind. Kriterium der Zuordnung zu einem der beiden Idealtypen wird sein, ob die jeweilige

⁶ Ein solches Gelübde »ewigen Schweigens« als absolutes Redeverbot existierte selbstverständlich nie in der Kartause; dieses »Gesetz« ist Teil des Kartäuser-Mythos und der filmischen Dramaturgie. Vgl. zum Film auch J. Hake, Das Gebet im Halbdunkel – vom Offenbaren und Verbergen im Bekenntnis von Schuld. In: Die Vernunft ins Gebet nehmen. Hg. E. Salmann/J. Hake, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 103–126.

⁷ Für eine allg. Übersicht zur Eigenart u. Geschichte der Kartäuser vgl. J. Hogg, Kartäuser: TRE 17 (1988) 666–673 (ebd., 671 f. auch Informationen zum weiblichen Ordenszweig, der schon im 12. Jh. entstand); ders., Kartäuser. In: Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Hg. P. Dinzelsbacher/J. Hogg, Stuttgart 1997, 275–296.

⁸ Vgl. die programmatische Rechtfertigung des »einsamen Lebens« durch die Praxis Jesu in der ursprünglichen »Regel« (*Consuetudines*) der Kartäuser: Guigues I., Coutumes de Chartreuse 80,10, Paris 1984 (Sources Chrétiennes 313). Im Folgenden werden die *Consuetudines* zitiert mit der Sigle CG.

Lebensform mehr der individuellen, einsamen Gottesbegegnung den Vorrang gibt oder mehr den Verpflichtungen des Gemeinschaftslebens und des Gehorsams gegenüber »Regel und Abt«, wie es die Benediktsregel im ersten Kapitel formuliert.

Die Väter des Zisterzienserordens, der ungefähr zur selben Zeit (1098) wie die Kartäuser entsteht, sind Benediktiner und ziehen in ihre Neugründung Cîteaux mit dem Ziel, der ursprünglichen »Reinheit der Regel« des heiligen Benedikt zu folgen⁹, die dieser geschrieben hatte, um »der kraftvollsten Mönchsart, den Zönobiten, mit Gottes Hilfe eine Lebensordnung zu geben« (RB 1,13). Benedikt hatte zwar durchaus vorgesehen, dass unter Umständen ein im Kloster lange geschulter Mönch »aus der Reihe der Brüder treten« und Eremit werden könne (vgl. RB 1,3–5). Doch faktisch hatte die Dominanz der Benediktsregel im westlichen Mönchtum seit dem 8. Jahrhundert dazu geführt, dass eremitisches Mönchsleben nur noch ein Randphänomen war. Doch nun im 11. Jahrhundert wurde ganz Europa von einer breiten eremitischen Bewegung erfasst.¹⁰ Tausende zogen sich in die Wälder, die abendländische Form der »Wüste« (*eremus*), zurück oder gingen als Wanderprediger durch die Lande. Wie schon die Wüstenväter des 3. Jahrhunderts scharten manche dieser Eremiten Anhänger und Schüler um sich. Aus einigen dieser zunächst wenig institutionalisierten Gruppen entwickelten sich neue Orden (z. B. Grandmont, Camaldulenser), andere schlossen sich schon bestehenden oder neu sich bildenden Orden, z. B. auch den Zisterziensern, an.

In diese eremitische Bewegung hinein, die besonders in »intellektuellen« Kreisen populär war¹¹, gehört auch der Aufbruch des heiligen Bruno.¹² Seine biographischen Wurzeln lagen nicht im benediktinischen Mönchtum, im Gegensatz zum Beispiel zum heiligen Romuald (950–1027), auf den die den Kartäusern in vielem ähnlichen Gründungen von Camaldoli und Fonte Avellana zurückgehen.¹³ Bruno, um 1027/1030 in Köln geboren, absolvierte seine Studien an der bedeutenden Domschule von Reims, zu deren Leiter er um 1056 ernannt wurde. Dem Kathedralkanoniker – ungewiss ist, ob er auch die Priesterweihe empfangen hatte – stand ohne Zweifel der Weg offen, auf der kirchlichen Karriereleiter weiter aufzusteigen, auch wenn er 1076

⁹ Vgl. *Exordium Cistercii* 1,4 und *Exordium parvum* 3,8 f. und bes. cap. 15.

¹⁰ Vgl. L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio Mendola 1962. Milano 1965 (MCSM 4); H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000–1150*. New York 1984.

¹¹ Vgl. P. Ranft, *The Role of the Eremite Monks in the Development of the Medieval Intellectual Tradition*. In: *From Cloister to Classroom. Monastic and Scholastic Approaches to Truth*. Ed. E. Elder, Kalamazoo 1986 (Cistercian studies series 90) 80–95.

¹² Die umfassendste Darstellung ist G. Posada, *Der heilige Bruno. Vater der Kartäuser*. Ein Sohn der Stadt Köln. Köln 1987.

¹³ Vgl. dazu die jüngeren Überblicksdarstellungen: Ch. Lohmer, *Heremi conversatio*. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani. Münster 1991 (BGAM 39); G. Vedovato, *Camaldoli e la sua Congregazione dalle Origini al 1184*. Storia e Documentazione. Cesena 1994 (ItBen 13).

zunächst zusammen mit andern Kanonikern, die der gregorianischen Reformpartei angehörten, in Konflikt mit dem Reimser Erzbischof Manasse geriet und ins Exil gehen musste. In diese Zeit fällt sein Berufungserlebnis, von dem er selber nach ungefähr zwanzig Jahren in einem Brief an seinen Freund Radolf berichtet:

Du erinnerst dich doch, mein Lieber! (...) Wir sprachen, glaube ich, eine Zeitlang über die trügerische Lust und die vergänglichen Güter dieser Welt sowie über die Freuden der ewigen Herrlichkeit. In glühender Liebe zu Gott versprochen und gelobten wir, ja trafen wir bereits Vorbereitungen, möglichst bald diese vergängliche Welt zu verlassen, um nach dem Ewigen zu streben und das Mönchsgewand zu nehmen.¹⁴

Der Entschluss zur monastischen Lebensform ist da, doch die konkrete Ausgestaltung muss noch gefunden werden. Bereits zeichnet sich aber ab, dass Bruno nicht völlig allein, sondern mit Gefährten diesen Weg gehen will. Eine erste Station führt ihn mit zwei Begleitern nach Sèche-Fontaine im Einflussbereich Roberts von Molesme, des späteren Gründers der Zisterzienser; jedoch trifft die oft in der älteren Literatur vorzufindende These, Bruno sei Mönch in Molesme gewesen, nicht zu. Recht bald zieht er weiter, wobei sich ihm neue Gefährten anschließen. »Sie suchten einen Ort, der für das eremitische Leben geeignet wäre und den sie bisher noch nicht gefunden hatten.«¹⁵ 1084 wird Bruno zusammen mit seinen sechs Gefährten vom Bischof Hugo von Grenoble eine wilde Einöde, das Gebirgstal der Chartreuse, zugewiesen als Ort, um ihre monastische Berufung zu leben. Aufschlussreich ist die Herkunft von Brunos Gefährten, zwei von ihnen sind ehemalige Mitglieder der Kanonikerkongregation von Saint-Ruf (Südfrankreich), einer scheint ein Weltkleriker zu sein, einer hatte eventuell Kontakte zum italienischen Eremitismus. Neben diesen fünf Klerikern, von denen aber keiner aus dem zönotischen Mönchtum kommt, gehören zur Gründergruppe noch zwei »Laien, die wir Konversen nennen«.¹⁶

Wie viele andere Eremitengruppen errichten die ersten Kartäuser einfache Holzhäuschen sowie eine Kapelle zu Ehren der Gottesmutter und Johannes des Täufers, den beiden Patronen des späteren Ordens. An die Gründung eines »Ordens« ist vorderhand noch in keiner Weise gedacht. Dies wird besonders deutlich, als Bruno 1090 von seinem Reimser Schüler, dem nunmehrigen Papst Urban II., als Berater nach Rom berufen wird. Schon bald nach dem Wegzug Brunos löst sich die junge Gemeinschaft wieder auf und das Land der Chartreuse wird der ursprünglichen Besitzerin, der nahen Benediktinerabtei La-Chaise-Dieu, zurückgegeben. Doch nach einigen Monaten kehren die zerstreuten Mönche unter der Führung Landuins, den Bruno zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, in die Chartreuse zurück. Bruno folgt bereits 1090/91 wieder seiner eremitischen Berufung, kommt aber nicht in die Chartreuse, sondern gründet die zweite

¹⁴ Bruno, Brief an Radolf 13, in: Bruno-Guigo-Antelm. Frühe Kartäuserbriefe. Lateinisch/Deutsch, übers. u. eingel. v. G. Greshake, Freiburg u.a. 1992 (Fontes Christiani 10) 63.

¹⁵ Guigo, Vita Hugonis, 11 (PL 153, 769C).

¹⁶ Ebd.

Kartause in La Torre (Kalabrien), wo er am 6. Oktober 1101 stirbt. Der Kontakt zwischen beiden Häusern wird aber aufrecht erhalten, wie der zweite uns überlieferte Brief Brunos »An seine Söhne, die Kartäuser« bezeugt.¹⁷ Bruno ist die charismatische Gründerpersönlichkeit der Kartäuser; aus den beiden erhaltenen Briefen erfahren wir einiges über sein spirituelles Ideal, doch sehr wenig über die konkrete Lebensform der Kartäuser. Bruno verfasste, wie auch Romuald, keine Regel. Dennoch kann man mit guten Gründen davon ausgehen, dass die erst vom fünften Prior Guigo I. (1083–1136) zwischen 1121 und 1128 schriftlich festgehaltene Lebensform in all ihren wesentlichen Grundzügen auf Bruno und seine ersten Gefährten zurückgeht. Guigo schreibt im Vorwort zu den so genannten *Consuetudines*, dass er bloß die in der Großen Kartause geltenden Observanzen festhält, um einigen anderen eremitisch orientierten Gemeinschaften eine Orientierung zu geben. Als Hauptgewährsleute aus der monastischen Tradition nennt das Vorwort die Briefe des hl. Hieronymus und die Regel des hl. Benedikt sowie weitere »authentische Schriften«.¹⁸

2. Das *Propositum* der Kartäuser

Der lateinische Ausdruck *propositum*, der sich öfters in den kartäusischen *Consuetudines* findet, bezeichnet dort einerseits das spezifische Charisma, die besondere Berufung der Kartäuser und andererseits die diesem Ideal entsprechende und ihm dienende Lebensweise und Observanz. Entsprechend dieser doppelten Bedeutung soll hier zunächst der Innenaspekt des Kartäuserlebens, die kartäusische Spiritualität dargestellt werden. Denn nur wer diese nachzuvollziehen versucht, wird auch einen Zugang finden zu manch Fremdem und auf den ersten Blick Unverständlichem in der konkreten Lebensweise der Kartäuser.¹⁹

Im oben angeführten Zitat aus dem Brief an seinen Freund Radolf fasst der Gründer der Kartäuser sein Vorhaben in die Worte: »möglichst bald diese vergängliche Welt zu verlassen, um nach dem Ewigen zu streben«. Da-

¹⁷ Bruno-Guigo-Antelm. Frühe Kartäuserbriefe (Anm.) 14, 70–75.

¹⁸ Trotz der Erwähnung der Benediktsregel sind die kartäusischen *Consuetudines* nicht ein Ergänzungstext zur Regula Benedicti wie die übrigen monastischen Texte dieses Namens im Mittelalter. Die Briefe des hl. Hieronymus stehen für die (eremitischen) Anfänge des christlichen Mönchtums und verweisen vor allem wieder auf das Milieu der Regularkanoniker, wo man besonders Brief 52 als *regula sancti Hieronymi* bezeichnen konnte (vgl. J. Siegwart, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160. Freiburg/Schweiz 1962, 114 f.).

¹⁹ Vgl. ausführlich zum Folgenden B. Rieder, Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136). Paderborn u.a. 1997 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF. 42). Zur Spiritualität der Kartäuser vgl. auch G. Gioia, La divina filosofia. La Certosa e l'amore di Dio. Cinisello Balsamo 1994 (Spiritualità 19); ferner aus der Innenperspektive des Kartäusers J. Hollenstein, Wo die Stille spricht. Kartause Pleterje 1986 (mit Fotografien von T. Lauko); ders., Überlegungen zum Kartäuserleben. In: Judocus Vredis, Kunst aus der Stille. Eine Klosterwerkstatt der Dürerzeit. Borken 2001, 33–49.

mit formuliert Bruno das Grundmotiv aller monastischen Berufung, aber die *fuga mundi* und die ungeteilte Hingabe an Gott gewinnen doch bei den Kartäusern nochmals eine eigene Gestalt. Die *Consuetudines* erläutern diese mit Hilfe eines Zitats aus den Klageliedern des Propheten Jeremias:

(Jeremias) fügte hinzu: *Einsam wird er sitzen und schweigen, denn er wird sich über sich erheben* (Klgl 3,28) – und wies damit auf fast alles hin, was das Beste unserer Lebensordnung ausmacht: Ruhe und Einsamkeit, Schweigen und die Sehnsucht nach Gott (CG 80,7).

»Einsam wird er sitzen« bedeutet, dass der Kartäuser ein *habitor cellae* (CG 17,2; 31,1) ist, also sein primärer Lebensraum seine Zelle ist. Diese ist geschützt durch eine dreifache Klausur: Zunächst durch die Grenzen der so genannten *heremus*. Damit bezeichnen die frühen Kartäuser ein geographisch und besitzmäßig möglichst geschlossenes Gebiet, also z. B. wie in der Grande Chartreuse ein ganzes Gebirgstal, das sie als gesamtes zum Klausurgebiet erklären. Die Mönche, inklusive der Prior, dürfen dieses Gebiet aus keinem Grund verlassen. Und der Pförtner, der seinen Standort am Eingang des Tales hat, darf nur sehr restriktiv Außenstehende und Gäste hineinlassen (CG 64). Die ersten Kartäuser sind sich bewusst, dass sie sich damit deutlich absetzen von der benediktinischen Tradition der Gastfreundschaft, und rechtfertigen diese ungewohnte Praxis deshalb auch ausführlich in den *Consuetudines*.²⁰ Eine zweite Klausurgrenze bildet die Mauer um den Gebäudekomplex der Kartause. Zu diesem Gebäudekomplex gehört die in der Frühzeit des Ordens möglichst schmucklose Kirche²¹, wo sich die Mönche zur Messe und zu denjenigen Horen des Stundengebetes treffen, die gemeinsam gebetet werden: die nächtlichen Vigilien und Laudes sowie die Vesper. Im klassischen architektonischen Schema der Kartause schließen sich an die Kirche zwei Kreuzgänge an, und zwar der kleine Kreuzgang, um den sich die Gemeinschaftsräume wie Refektorium (für die gemeinsamen Mahlzeiten an Sonn- und Feiertagen), Kapitelraum, Bibliothek gruppieren, und dann der große Kreuzgang mit den zwölf Zellenhäuschen.²²

Die Zellen sind eigentliche Häuschen mit mehreren Räumen:

Die von Bruno von Köln gegründete Lebensweise macht aus der Kartäuserzelle ein individuelles Kloster, das im Verlaufe des Mönchstages alle Funktionen übernehmen muss, die in einer zönotischen Abtei verschiedenen Gebäuden zugewiesen sind: kurz gesagt, die Kartäuserzelle ist Kirche, Kreuzgang, Skriptorium, Refektorium, Küche, Schlafsaal, Werkstatt und Gemüsegarten.²³

²⁰ Vgl. CG 19–20 und 36.

²¹ Vgl. CG 40. Zu dieser äußersten Kargheit in der Ausschmückung des Kirchenraumes ist die schweizerische Kartause La Valsainte mit der nachkonziliären Renovation ihrer Kirche zurückgekehrt; vgl. die Abb. in: Chartreuse de la Valsainte. La Valsainte o. J., 20.

²² Vgl. den Plan der großen Kartause bei Hogg, Kartäuser. In: Kulturgeschichte (Anm. 7) 288 f.; ausführlicher M. Zadnikar, Die frühe Baukunst der Kartäuser. In: Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche. Hg. M. Zadnikar/A. Wienand, Köln 1983, 51–138.

²³ J.-P. Aniel, Les maisons de Chartreux des origines à la Chartreuse de Pavie. Paris 1983 (Bibliothèque de la société française d'archéologie 16) 34.

Der Kartäusermönch soll möglichst keinen Vorwand haben, um seine Zelle zu verlassen. Sogar die Feier der Eucharistie kann einen solchen Vorwand abgeben, weshalb die *Consuetudines* festhalten: »Nur selten wird ja hier die Messe gesungen; denn vorrangig liegt unser Bemühen und unsere Berufung darin, in der Stille und Einsamkeit der Zelle zu verweilen« (CG 14,5).²⁴ Schon die Wüstenväter wussten um das typische »Mönchslaster« der Akedia, wenn den Zellenbewohner der Überdruß befällt, er es in seiner Einsamkeit mit sich selber nicht mehr aushält und keinerlei Geschmack mehr findet an den geistlichen Übungen. So arg muss es nicht immer sein, aber dennoch hält Guigo in den *Consuetudines* fest: »Nichts ist unter den Übungen des monastischen Lebens mühevoller als das Schweigen der Einsamkeit und die Ruhe« (CG 14,5).

Wenn heute jemand nach der »Strenge« des Kartäuserordens fragt, so hat er wohl vor allem die Vorstellung von einem rigiden Fastenregiment oder denkt an nicht modernen Ansprüchen genügenden Wohnkomfort. Doch die Fastenpraxis der Kartäuser zeichnet sich im Vergleich mit anderen monastischen Orden des 12. Jahrhunderts, besonders den Mönchen von Fonte Avellana und Camaldoli, durch Mäßigung und Zurückhaltung aus. Auch der von Petrus Damiani (1007–1072), dem Prior von Fonte Avellana, heftig propagierten Bußübung der Selbstgeißelung standen die Kartäuser reserviert gegenüber.²⁵ Die eigentliche »Strenge« des Kartäuserlebens liegt also in der Einsamkeit und im Schweigen. Die Einsamkeit konfrontiert den Mönch mit seinen dunklen Seiten, seiner Selbstverschlossenheit gegenüber Gott und seiner Bedürftigkeit nach Angenommensein und Sicherheit. Doch wird ihm durch die institutionalisierte Trennung von der Mitwelt und durch die materielle Armut verwehrt, diese Bedürftigkeit »irdisch« zu befriedigen. Er wird in seiner Suche, nach dem, was ihm »nützt und zum Heile dient« auf den einzig wahren »Nutzen« (*utilitas*) des Menschen, auf Gott, verwiesen.²⁶ Doch dieser Gott ist für den Menschen nicht einfach verfügbar; er ist nach dem Sündenfall blind für die Wirklichkeit Gottes.

Denn Gott allein sollte der Mensch folgen; einem Menschen nur könnte er folgen. Angenommen wurde deshalb [von Gott die Natur] des Menschen, damit dieser, wenn er dem folgt, dem er kann, auch dem folgt, dem er soll.²⁷

²⁴ Diese seltene Feier der Messe hieß, dass zu Guigos Zeiten die so genannten Privatmessen noch weitgehend fehlten und circa 150 Konventmessen jährlich gefeiert wurden, wobei aber diese sich auf 11 Wochen konzentrierten und man so acht Zehntel des Jahres unter der Woche nicht einmal eine Konventmesse alle vierzehn Tage hatte (vgl. B. Rieder, *Deus locum dabit* (Anm. 19) 310 f.). Dies kontrastiert eklatant zur liturgischen Praxis in Cluny.

²⁵ Vgl. ebd., 233–271.

²⁶ Zum schon bei Bruno, dann aber vor allem bei Guigo zentralen Begriff der *utilitas* vgl. ebd., 105–128.

²⁷ Guigo, *Meditationes* 476, Paris 1983 (*Sources Chrétiennes* 308). Vgl. Augustinus, *Sermo*, 380,2 (PL 39,1676); *De Trinitate*, 7,3,5 (CChrSL 50, 253); Enarr., in: Ps. 134,5 (CChrSL 40, 1941).

Mit diesem von Augustinus entlehnten Gedanken umschreibt Guigo I. am Ende seiner *Meditationes* die Heilsnotwendigkeit der Inkarnation. Deshalb ist die Kontemplation der Kartäuser christologisch vermittelt, wie das folgende zentrale Zitat aus den *Consuetudines* bezeugt.²⁸ Der Kartäusermönch identifiziert sich entsprechend einer langen Tradition mit Maria von Bethanien, die gegen die Vorwürfe ihrer Schwester Marta in Schutz genommen wird (vgl. Lk 10,38–42):

Mag Marta also eine gewiss lobenswürdige Aufgabe haben, die freilich nicht ohne Sorge und Unruhe ist, so soll sie nicht ihre Schwester stören, die voller Hingabe den Spuren Christi folgt und, sich (innerlich) freimachend, schaut, dass er Gott ist, die ihren Geist durchforscht und ihr Gebet in ihr Herz einkehren lässt. Und die horcht, was der Herr zu ihr in ihrem Innern spricht, und so verkostet und schaut – in dem ihr möglichen winzigen Maß wie im Spiegel und im Rätsel –, wie süß der Herr ist; und die flehentlich bittet für sich selbst wie für alle, die solcherart sich mühen (CG 20,2).²⁹

Der kontemplative Kartäuser als Horschender auf das, was Christus zu ihm in seinem Innern spricht – dies setzt voraus, dass er zunächst ein Schweigender ist. Einer, der auch im Raum seines Geistes und seiner Seele »sich über sich erhebt«, um Gott zu Wort kommen zu lassen. Es ist aber zu beachten, dass die *Consuetudines* das »Sich über sich Erheben« nicht als statische Erfahrung deuten, sondern dynamisch als »Sehnsucht nach Gott«. In welcher Gestalt diese Sehnsucht erfüllt wird, übersteigt alles Tun des Menschen und ist allein Werk der unverfügbaren Gnade Gottes. Dem geduldig sich um Einsamkeit und Schweigen Mühenden wird geschenkt werden, zu »verkosten« und zu »schauen, wie süß der Herr ist«; aber sogleich betont Guigo, dass dies noch in der Nacht des Glaubens geschieht, »in dem (dem Mönch) möglichen winzigen Maß wie im Spiegel und Rätsel«. Deshalb bleibt das Ausharren, die *stabilitas*³⁰ des Kartäusers auf seiner Zelle in der Schwebe der besonders intensiven Erfahrung des zugleich gegenwärtigen und abwesenden Gottes. Bruno fasst diese Erfahrung zwischen »Mühsal des Streitens« und »Genießen der Früchte des Paradieses« zusammen in das Wortspiel: »Hier herrschen tätige Ruhe und geruhsame Tätigkeit (*Hic otium celebratur negotiosum et in quieta pausatur actione*).«³¹ Doch dies kann nur gelingen,

²⁸ Vgl. zur Christologie der Kartäuser B. Rieder, *Deus locum dabit* (Anm. 19) 65–102; ders., *Mystik und Christologie bei Guigo I.* In: *The Mystical Tradition and the Carthusians*. Ed. J. Hogg, Bd. 3, Salzburg 1995 (Anal. Cart. 130) 1–14; G. Gioia, *La contemplazione della verità. La prospettiva cristologica di Guigo I.* Cinisello Balsamo 1999 (Spiritualità 28).

²⁹ Der Abschnitt ist ein Geflecht von Bibelzitaten: Lk 10,39; 1 Kor 7,32; 1 Petr 3,6; 1 Petr 2,21; 1 Kor 6,17; Röm 4,12; Ps 45,11; Ps 76,7; Ps 34,13; Ps 84,9; 1 Kor 13,12; Ps 33,9. Für eine ausführliche Analyse, zum patristischen Hintergrund und für weitere Literatur vgl. B. Rieder, *Deus locum dabit* (Anm. 19) 296–300.

³⁰ Die *stabilitas*, verstanden als Ausharren in der Einsamkeit der Zelle, ist Bestandteil der kartäusischen Gelübdeformel (vgl. CG 23,1), wobei die Laienbrüder bezeichnenderweise in ihrer Professformel *stabilitas* durch *perseverantia* ersetzen.

³¹ Brief an Radolf 6, in: Bruno-Guigo-Antelm, *Frühe Kartäuserbriefe*. Anm. 14 (FC 10) 58 f.

wenn der Kartäusermönch möglichst radikal die Flucht vor der »Welt« vollzieht; denn nach einem Wort des Augustinus, das die *Consuetudines* zitieren, gilt: »Für die Freunde dieser Welt ist nichts mühevoller, als sich nicht zu mühen.«³² Aber gerade in diesem Nichts-Tun, in dieser restlosen Verfügbarkeit für Gott, der die Menschen besucht, wenn sie einsam sind (vgl. CG 80,6), wird das Kartäuserleben fruchtbar³³: im Beten für Marta und vor allem als Exempel, als Vorbild für die Welt, damit diese erkennt, wo allein der Mensch seinen wahren »Nutzen«, sein Heil findet.

Dass die kartäusische Einsamkeit nicht Isolation und Solipsismus bedeutet, tut sich primär in der Feier der Liturgie (Stundengebet und Messe) kund. Das »göttliche Offizium« ist für Guigo »der würdigste Teil« der *Consuetudines* (Prolog 4); die Regelungen, welche die Liturgie betreffen, stehen deshalb nicht nur äußerlich am »Anfang«, sondern bilden auch die »Grundlage« des geistlichen Lebens. Die gemeinsame Liturgie – bis heute konnten die Kartäuser ihren eigenen Ritus bewahren – schafft aus den einzelnen Eremiten eine Gemeinschaft und fügt ein in den Leib Christi, in die universale Kirche. Die Liturgie ist gemäß den erneuerten Statuten des Ordens »Erfüllung des einsamen Betens« und umgekehrt »findet die Liturgie ihre Vollendung im einsamen Beten«:

Das gemeinsame Gebet, das durch die liturgische Handlung zu unserem wird, setzt sich in dem einsamen Beten fort, in dem wir Gott das innerste Opfer des Lobes darbringen, das jedes Wort übersteigt. Die Einsamkeit der Zelle nämlich ist der Ort, wo die Seele, vom Schweigen ergriffen, alle menschlichen Sorgen vergessen habend, der Fülle des Mysteriums teilhaftig wird, in dem der gekreuzigte Christus, von den Toten auferstehend, in den Schoß des Vaters zurückkehrt. Der Mönch also, wenn er beständig danach strebt, dem Herrn anzuhängen, stellt in seiner eigenen Person dar, was die ganze Liturgie bezeichnet.³⁴

3. Strukturen und Institutionen: Beständigkeit und Wandel

Schutz der Einsamkeit und des Schweigens auf der Zelle, damit lässt sich auch der Großteil der für die Kartäuser typischen Strukturen des Zusammenlebens erklären. Fundamental ist von Beginn weg die Komplementarität zwischen Zellenmönchen (*monachi*), die in der Regel zu Diakonen oder Priestern geweiht sind, und den Laienbrüdern (*fratres*

³² Augustinus, *De vera religione* 35,16 (CChrSL 32, 229 f.), zitiert in CG 14,5.

³³ Vgl. die Meditation 390 über die *bina dilectio*, die eine Liebe, die sich zweifach kundtut: in den »Werken der liebenden Hingabe an Gott: Kontemplation, Gebet, Meditation, Lesung, Psalmodie, Feier der Eucharistie« und in den »Werken der brüderlichen Liebe: Sünden nicht anrechnen, Fürbitte, Spendung der Sakramente, Verkündigung, Exempel, Zurechtweisung, gütig die körperlichen Bedürfnisse befriedigen«. Vgl. ausführlich dazu G. Mursell, *The Theology of the Carthusian Life in the Writings of St. Bruno and Guigo I*. Salzburg 1988 (Anal. Cart. 127) 145–158 und 217–237.

³⁴ Vgl. *Statuta Ordinis Cartusienensis* (1991) 6,41, Salzburg 1992 (Anal. Cart. 99:12/13). Das folgende Zitat ebd., 6,41,4.

laici) oder Konversen. Damit sie ihre Zelle möglichst selten verlassen müssen, sind die *monachi* befreit von den Sorgen um den Lebensunterhalt.³⁵ Die dafür notwendigen Tätigkeiten, vom Koch über den Bäcker bis zum Viehhirten, üben die Konversen aus. Diese sind aber nicht einfach eine Art Klosterangestellte, sondern leben ebenfalls eine monastische Berufung, was sich daran zeigt, dass sie in einem Gemeinschaftsbau Einzelzellen bewohnen, ein eigenes, reduziertes Stundengebet verrichten und Gelübde ablegen. In der Frühzeit des Ordens wohnten sie im so genannten »Unteren Haus« (Correrie), das in der Grande Chartreuse 2–3 Kilometer von den Zellen der *monachi* entfernt liegt; 1679 wurde diese räumliche Trennung endgültig aufgegeben. In der Besorgung der zeitlichen Güter genießen die Laienmönche große Selbstständigkeit. Für ihre spirituelle Betreuung ist als ihr direkter Oberer der Prokurator zuständig.

Vorsteher der gesamten Kartäusergemeinschaft ist der Prior. Von Beginn an trägt er diesen Namen und wird dadurch deutlich abgegrenzt vom benediktinischen »Abt«.³⁶ Im Gegensatz zu diesem darf er keinerlei äußere Ehrenzeichen tragen (CG 15,4) und auch die Rolle des mittelalterlichen Feudalherrn ist ihm versagt, da er wie die Mönche die Klausur der *heremus* nicht verlassen darf und die Kartäuser keinerlei Besitz außerhalb davon haben dürfen.³⁷ Des Priors Aufgabe ist es, »den Mönchen, aus deren Schar er gewählt wurde, in erster Linie ein Beispiel der Ruhe und Beständigkeit und der übrigen Übungen, die zu ihrer Lebensweise gehören, zu gewähren«. (CG 15,2) Das einsame Leben auf der Zelle erfordert eine weit größere Selbstverantwortung des einzelnen Mönches, sodass die Hinführung zu dieser »gehorsamen« Eigenständigkeit den Dienst des Priors ausmacht. Prior Guigo versteht sein Amt deshalb folgendermaßen:

Zweifach ist der Wille eines guten Lehrers oder Arztes. Was an Gutem vorhanden ist, nämlich Gesundheit oder Wissen, zu bewahren und zu mehren. 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 ver-

³⁵ Jedoch verrichten auch die Mönche täglich Handarbeiten im Sinne eines psychischen Ausgleichs: Bestellen des Gärtchens, Holzbearbeitung u.a. Im Mittelalter hatten die Zellenmönche auch noch selber zu kochen und widmeten sich vor allem dem Abschreiben von Handschriften.

³⁶ Vgl. B. Rieder, »Nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat«. Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden. In: S14tudien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 110 (1999) 125–6.

³⁷ Vgl. in CG 19,1 die Begründung für die Zurückhaltung in der Beherbergung von Gästen: »Man beachte bitte, wie beschränkt, wie hart und beinahe unfruchtbar die Einöde ist, in der wir verbleiben, und dass wir außerhalb nichts, d. h. keinen Landbesitz und keine regelmäßigen Einkünfte, besitzen.«

schwinde. Wenn nämlich diese Übel nicht da wären, wäre auch jenes Amt nicht da (M 195).

Guigo ist als fünfter Prior der Grande Chartreuse noch nicht Vorsteher eines Ordens. Aber mit der schriftlichen Fixierung der *Consuetudines* ist das Fundament für den späteren Kartäuserorden gelegt, der jedoch erst unter dem Prior Antelm (1139–1151) mit der Einberufung des ersten Generalkapitels im Jahre 1140 seinen Anfang nimmt. Die *Consuetudines* Guigos bleiben bis heute die Grundlage für das Kartäuserleben, sie wurden aber vielfach ergänzt und revidiert bis zu den erneuerten Statuten nach dem II. Vatikanischen Konzil (1971 und 1991), die wieder stärker auf den frühesten legislativen Text zurückgingen. Vor allem kehrte man in der Liturgie (Kalender, Zusatzoffizien, Messhäufigkeit) zur ursprünglichen Einfachheit zurück, um so dem persönlichen Schweigen und Gebet in der Einsamkeit der Zelle wieder mehr Platz einzuräumen.³⁸

Bereits bei Guigo findet sich ein strenger Numerus clausus hinsichtlich der Anzahl Mönche in einer Kartause: maximal 13 Zellenmönche (inklusive Prior) und maximal 16 Laienbrüder (CG 78 und 79). In erster Linie wird diese Regelung mit den sehr beschränkten ökonomischen Ressourcen in der Grande Chartreuse begründet: Die Mönche sollen unter keinen Umständen gezwungen sein, die Kartause für Betteltouren zu verlassen. Andererseits gilt aber auch von der kartäusisch-eremitischen Lebensweise: »Sie empfiehlt sich genügend selber durch ihre Seltenheit und durch die geringe Anzahl derjenigen, die sie praktizieren« (CG 80,12). So erfuhr der Orden auch nicht diesen explosionsartigen Zuwachs wie z. B. die Zisterzienser im 12. Jahrhundert. Während es im Todesjahr von Bernhard (1153) bereits 344 Zisterzen gab, wurden im 12. Jh. nur 36 Kartausen gegründet. Stets blieb die Zahl der Kartäuser relativ gering; die größte Verbreitung fand der Orden im Spätmittelalter (106 Neugründungen im 14. Jh.). Reformation und Aufklärung bedeuteten für viele das Aus.³⁹ Heute existieren weltweit noch neunzehn Kartausen mit etwa 180 Mönchen und circa 170 Laienbrüdern.

Nun ist es in kirchlichen Kreisen üblich geworden, einen scharfen Gegensatz zwischen Charisma und Institution zu sehen. Das Beispiel des Kartäuserordens könnte hier eines Besseren belehren. Der größte Teil der im 11./12. Jahrhundert sich bildenden eremitischen Gemeinschaft löste sich bald wieder auf (meist nach dem Tod des Gründers), andere wurden ihrer eremitischen Berufung untreu, indem sie sich zönotischen oder apostolischen Orden anschlossen. Die Kartäuser verdanken die Treue zu ihrem Gründungsscharisma wesentlich der strikten Institutionalisierung ihrer eremitischen Berufung; gerade die strengen Regeln zum Schutz der Einsamkeit und des Schweigens verhindern voreilige

³⁸ Vgl. H. Becker, Die Kartause – Liturgisches Erbe und konziliare Reform. Untersuchungen und Dokumente. Salzburg 1990 (Anal. Cart. 116:6).

³⁹ Die Reformation bedeutete das Ende von 39 Kartausen; Kaiser Joseph II. (1741–90) hob 23 Kartausen auf; die französische Revolution schließlich löschte den Orden fast ganz aus und forderte 51 Märtyrer.

Kompromisse und ermöglichen das »Freisein« (*vacare*) für die ungeteilte Hingabe an Gott. Als weiteres institutionalisiertes Erfolgsrezept für die Stabilität des Kartäuserordens erkennt der Soziologe Peter Fuchs seine strenge Visitationspraxis.⁴⁰ Jeder Konvent soll alle zwei Jahre visitiert werden, was eine permanente »Reform« des Ordens erlaubt. Dieser zeichnet sich seit der Frühzeit durch eine ziemlich zentralistische Struktur aus: Dem jährlich, seit der Französischen Revolution alle zwei Jahre in der Grande Chartreuse stattfindenden Generalkapitel kommen weit reichende Kompetenzen zu.⁴¹ Die Prioren der Kartausen stellen auf jedem Generalkapitel ihr Amt zur Verfügung. Zudem kann die Entwicklung der einzelnen Häuser auch gesteuert werden, indem recht häufig Mönche für Leitungsfunktionen nicht von der Basis gewählt, sondern von der obersten Führung eingesetzt und aus anderen Kartausen versetzt werden.

All dies führte dazu, dass das Bild einer *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata* aufkommen konnte. Falsch ist dieses Bild nicht, auch wenn historische Detailforschung ein viel differenziertes Bild ergibt: Visitationsakten und die Erlasse der Generalkapitel berichten auch von Missständen. In der Reformationszeit gab es ganze Kartausen, die sich der neuen Lehre anschlossen. Die ursprüngliche Schlichtheit der Architektur konnte nicht unversehrt durch die Zeiten bewahrt werden: Manche Kartäuserkirche erstrahlt in schönstem Barock oder Rokoko; die berühmte, von den Herzogen von Mailand gestiftete Kartause von Pavia überwältigt geradezu durch ihren Prunk. Stadtkartausen⁴² wie Köln im 18. Jahrhundert pflegten rege Außenkontakte, und der Speisezettel verrät eher die Herkunft der Mönche aus dem reichen Stadtbürgertum als die ursprüngliche Armut der Kartäuser.⁴³ Auch das Institut der Laienbrüder verschwand im 17./18. Jahrhundert in einigen Kartausen. Und dennoch blieb der Kern des kartäusischen *propositum* erhalten, wie auch die kartäusische Liturgie, die zwar ebenfalls den Prinzipien der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils angepasst wurde, aber nichts von ihrer ursprünglichen, den Bedürfnissen einer kleinen Eremitengemeinschaft entsprechenden Schlichtheit einbüßte.

⁴⁰ P. Fuchs, Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens. In: N. Luhmann/P. Fuchs, Reden und Schweigen. Frankfurt a. M. 1997 (stw 848) 21–45, bes. 40–45. Fuchs bezieht sich auf die Forschungen von H. Rüthing, »Die Wächter Israels«. Ein Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden. In: Die Kartäuser (Anm. 22) 169–183.

⁴¹ Vgl. zur Ordensverfassung L. Moulin, Note sur les particularités de l'ordre cartusien. In: Historia et Spiritualitas Cartusensis. Ed. J. de Grauwe, Destelbergen 1983, 283–288.

⁴² Seit dem 14./15. Jh. entstehen auf Grund von Stifterwünschen immer mehr Kartausen bei oder in Städten, was eigentlich dem ursprünglichen Ideal widerspricht.

⁴³ Vgl. H. Goder, Die finanzielle Situation der Kölner Kartause zu Ausgang des 18. Jahrhunderts. In: Das Erbe der Kartäuser (Anm. 1) 41–51.

4. Wirkung und Ausstrahlung

Die Überschrift dieses letzten Abschnitts scheint paradox, verzichten die Kartäuser doch bewusst auf jedes Wirken nach außen. Mit deutlichen Worten halten die *Consuetudines* fest: »Wir haben uns in die Abgeschiedenheit dieser Einöde nicht geflüchtet wegen der zeitlichen Sorge für den Leib von Fremden, sondern wegen des ewigen Heils unserer Seelen« (CG 20,1). Die Kartäuser führen keine Schulen, betreiben keine Seelsorge nach außen, nehmen nur äußerst beschränkt Gäste auf. Sind sie wenigstens wissenschaftlich und literarisch tätig? Die *Consuetudines* scheinen in diese Richtung zu weisen, wenn sie als fast einzige Arbeit für die Zellenmönche das Abschreiben von Büchern vorsehen. Dies ist zunächst eine handwerkliche Arbeit, die der Erweiterung der kartäusischen Bibliotheken diene, die nach übereinstimmenden Zeugnissen bereits in der Frühzeit des Ordens außerordentlich gut bestückt waren. Doch dem Kopieren von Büchern kommt noch eine weitere Bedeutung zu: »... damit wir das Wort Gottes mit den Händen verkünden, da wir es mit dem Mund nicht können. Wie viele Bücher wir nämlich kopieren, so viele Herolde der Wahrheit schaffen wir offenbar für uns« (CG 28,3 f.). Obwohl die Kartäuser also nicht bildungsfeindlich eingestellt sind, dienen die Bücher in erster Linie dem Eigenbedarf, und alle Lektüre steht ganz im Dienste der Gottsuche. Es gab in der Geschichte des Kartäuserordens zwar immer wieder auch gelehrte Mönche, doch ihre Forschungen dienten meistens ordensinternen Zwecken, und oft gelangten die Ergebnisse gar nicht bis zum Druck.

Und wie steht es mit theologischen und spirituellen Schriften für ein nichtkartäusisches Publikum?⁴⁴ Die von den frühen Kartäusern überlieferten Schriften haben überwiegend eher privaten oder halbprivaten Charakter, so vor allem die Briefe, wenn auch z. B. der Brief Brunos an seinen Freund Radolf oder Guigos Brief »Über das einsame Leben« eine Art Werbeschriften für die von ihnen gewählte Lebensweise sind. Die umfangreichen und bedeutenden *Meditationes* Guigos I. sind eine Art persönliches geistliches Tagebuch und fanden nie weite Verbreitung. Hingegen gehörte eine kleine Schrift seines Nachfolgers als Prior der Grande Chartreuse und Namensvetters, Guigos II. (1188/1193), zu den beliebtesten spirituellen Werken des Mittelalters und fand im Zeichen einer Neuentdeckung der monastischen *lectio divina* in jüngster Zeit große Beachtung: die so genannte *Scala claustralium*, ein Brieftraktat, der den Weg des geistlichen Lebens in vier Schritten (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*) systematisiert.⁴⁵ Literarisch am produktivsten und am

⁴⁴ Vgl. die knappe Übersicht bei Hogg, Kartäuser. In: Kulturgeschichte (Anm. 7) 286 f.

⁴⁵ Lateinischer Text: Guigues II. le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines). Douze méditations. Paris 1970 (Sources Chrétiennes 163). Dt. Übers.: Gott schauen. Kartäusermönche beschreiben den Weg zur Kontemplatio. Hg. G. de Lorenzi, Würzburg 1996, 9–26 (Dieses Florilegium vereinigt alle wichtigeren spirituellen Autoren des Kartäuserordens).

wirkmächtigsten waren die Kartäuser im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Es bestanden reiche Querverbindungen zur zeitgenössischen Mystik, und besonders die Kölner Kartause besaß im 16. Jahrhundert eine große Ausstrahlung. Die *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen (um 1295–1377) beeinflusste in starkem Maß die *Devotio moderna*, wie z. B. Teresa von Avila, Ignatius von Loyola und Franz von Sales.⁴⁶ Dennoch bleibt Dionysius der Kartäuser (1402/03–1471) mit seinem enormen religiösen Werk eine Ausnahme in der Ordensgeschichte.⁴⁷ Immer wieder gelangen spirituelle Schriften von Kartäusern auch in jüngster Zeit zum Druck, aber doch stets in bescheidenem Umfang.⁴⁸ Ihr Schweigen und ihr Ausharren in der Abgeschiedenheit soll Zeugnis sein: für das *solī Deo*, worin allein der Mensch seine ursprüngliche Schönheit wieder findet.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. W. Baier, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen. 3 Bde., Salzburg 1977 (Anal. Cart. 44).

⁴⁷ Vgl. D. Wassermann, Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt. Salzburg 1996 (Anal. Cart. 133).

⁴⁸ Vgl. besonders die Auswahl aus dem Schrifttum von Augustin Guillerand (1877–1945): Im Angesicht Gottes. Gebetserfahrungen eines Kartäusermönchs. Würzburg 1989.

⁴⁹ Vgl. Guigo, *Meditationes* 464 f.: Wer würde bestreiten, dass die menschliche Seele eine gewisse, ihr eigene natürliche Schönheit und Vollkommenheit besitzt. (...) Betrachte mit Gottes Hilfe, wie viel von dieser Schönheit und dieser Vollkommenheit deiner Seele mangelt, und höre nicht auf, dies zu tadeln. Was ist also die natürliche Schönheit der Seele? Gott hingegeben sein. – Und wie sehr? – »Aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele, mit allen Gedanken und allen Kräften.« (Lk 10,27) Weiter gehört zur selben Schönheit, gütig zu sein gegen den Nächsten. – Wie sehr? – Bis zum Tode (vgl. Joh 15,13; Phil 2,8).