

MICHAEL HOCHSCHILD

Rendezvous mit Gott

Eine soziale Topografie des Klosters von heute

Zu den überraschenden Phänomenen der religiösen Landschaft heute gehört das neu erwachte Interesse am Kloster. Klöster sind wieder in – sei es aus kulturellen, wirtschaftlichen oder spirituellen Gründen. Doch was steckt hinter diesem Trend? Eine modische Welle? Unverbindliche Innerlichkeit? Oder ein neues Paradigma von Religiosität? DDR. Michael Hochschild, Professor für Zeitdiagnostik in Paris und gefragter Referent sowie Autor zu religionssoziologischen Themen, rollt in seinem Beitrag bildhaft-inspirativ und zugleich analytisch anspruchsvoll die Hintergründe für das Interesse am kontemplativen Mehrwert des Christentums auf. (Redaktion)

Die Welt ist kein Kloster.¹ Dass es aber im Kloster von heute mitunter weltlich zugeht, dass zum Beispiel (Aus-)Bildung und (Gast-)Wirtschaft betrieben werden, dass das Zusammenleben auch diesseits geistlicher Lebensordnungen vom Gruppenverhalten untereinander entscheidend abhängt, ist weder völlig neu noch angesichts der personellen wie wirtschaftlichen Überlebensfragen des jeweiligen Klosters unproblematischer als früher. Neu ist nicht, dass die Welt kein Kloster ist, aber die Klosterwelt erneuert sich heute – von innen und durch außen. Deshalb muss man die soziale Topografie des Klosters aktualisieren und dabei darauf achten, dass die neue Karte auch neue Wegeskizzen enthält, vor allem ihre Legende dazu passt. In diesem Sinne entsteht das Kartenmaterial auf

der Grundlage einer fürs Kloster eher ungewöhnlichen Unterscheidung zwischen der Evidenz des Expliziten und der Evidenz des Impliziten,² des ausdrücklich Religiösen und des dementsprechend beiläufigen. Weil heute beides offen zu Tage tritt, sich sozusagen die Klostertouristen weder vor den Exerziengruppen verstecken müssen noch hinter ihnen verbergen lassen, ist von Evidenz die Rede.

1. Die veränderte religiöse Weltkarte: vom apostolischen zum kontemplativen Mehrwert des Christentums

Neu ist heute nicht nur die Religionslandschaft unterschiedlichster, aber nahe beieinander liegender Anbaugebiete religiöser Sinnangebote, sondern das fundamentale Erleben dieser Raum-

¹ Heutzutage eine beinahe banale Erkenntnis, die je nach Akzent mehr für das eine oder mehr für das andere spricht. Ausreichende Distanz zu diesem fragwürdigen Allgemeinplatz gewinnt man erst, indem man bei dieser Beobachtung nicht stehenbleibt, sondern von ihr ausgeht und beides im Blick behält. Man kann sich mit dieser aktuellen Forderung, angemessen zu beobachten, sogar auf historische Vorläufer berufen. Th. Fontane, *Der Stechlin*, Stuttgart 1898, 586: „Aber unser Kloster ist nicht so aus der Welt, dass wir nicht auch Bescheid wüssten.“

² Diese Unterscheidung entstammt der zeitdiagnostischen Feder von P. Virilio, *Der negative Horizont*, Frankfurt/M. 1995, 15f, und geht schon dort über die eingeschliffenen Sehen-und-Versteck-Spiele vermeintlicher Aufklärung hinaus.

aufteilung in der Welt – und nicht abgetrennt davon.³ Neu ist, welchen Anlauf der Unterschied von Welt und Kloster nimmt und wie er sich anschließend auswirkt. Er entsteht im Zuge eines veränderten (Wahrnehmungs-) Schemas von Welt und Religion und wirkt von dort aus in die Welt des Klosters, vor allem des christlichen. Wenn Welt nicht mehr (als Ganze) in der Religion vorkommt,⁴ sondern Religion sich unter den heutigen Bedingungen anhaltender Säkularisierung in der Welt ereignet, dann erklärt das en passant, warum kontemplative Orden und Klöster heute eher Zulauf verzeichnen und apostolische stärker in die Krise geraten. Denn dann bedarf es in dieser Welt keiner qualifizierten religiösen Praxis, weil das ohnehin religiöser Normalfall ist. Entweder ist man religiös, dann praktiziert man seine Religiosität automatisch in der Welt – oder man ist es nicht, dann bedarf es auch keiner gesteigerten Qualifikation. An die Stelle des apostolischen Mehrwertes christlicher Religion tritt der kontemplative: Ich suche mir meine Welt (meinen Orden, mein Kloster auf Dauer oder Zeit oder nur zum anspruchsvollen Kurzbesuch), in welcher Religion vorkommt, und überblende den Rest. Kontemplation gerät zur religiösen Nische von Weltrang. Die einstweiligen Folgen sind paradox: Apostolische Orden besinnen sich auf ihr spirituelles Erbe, kontemplative Orden unterhalten Gästehäuser und verzeichnen diesbezüg-

lich ein reges Interesse an sämtlichen Fragen zur modernen Lebensführung. In der Welt des Klosters von heute kommt es – sozusagen von außen, also gesellschaftsbedingt – zur Neuauflage von „ora et labora“, jedoch unabhängig von dieser traditionsreichen Ordensregel und auch außerhalb ihres angestammten benediktinischen Wirkkreises. Interessant ist, dass man heute nicht das eine tun und das andere unterlassen kann, dass die religiöse Öffnung nach außen eine Identitätsvergewisserung nach innen voraussetzt und ohne spirituelles Zentrum religiöser Virtuosen keine soziale Peripherie entsteht, mit der man vielleicht zusammen betet, auf jeden Fall aber sich für sie öffnet und zur weltlichen Mehrarbeit im Zeichen des geistlichen Mehrwertes bereit ist.

So entsteht mit dem Kloster von heute die Öffnung eines einstmals geschlossenen Raumes, der nun zur „Weltanverwandlung“⁵, genauer gesagt: zur nicht-irreversiblen Interpretation von Welt und damit zur zeitabhängigen Perspektivveränderung taugt. In dieser Weise wird er zunehmend genutzt, sei es vorübergehend oder dauerhaft, sei es explizit in der „Neigung zum Unendlichen“ (Kap. 3.1) oder sei es implizit in Form eines sanften Religionstourismus (Kap. 3.2). Im Kloster von heute verlaufen mehrere Spuren nebeneinander und kreuzen sich bisweilen. Deswegen lohnt es sich, zunächst die Spur der Spur möglichst breit aufzunehmen,

³ Grundlegend J.-P. Bastien, K. Champion, K. Rousselet, (Hg.), *La globalisation des religieux*, Paris 2001. Bezüglich des veränderten Erlebens von Religion innerhalb der Welt geht es also um etwas Grundlegendes und nicht um die Frage, welchen Stellenwert nunmehr das Kloster in der sogenannten Erlebnisgesellschaft einnimmt. Es wäre uninteressant, wenn man wüsste, zu welchem ästhetischen Rabatt die eine oder andere Ordensgemeinschaft bereit wäre, um ihr Überleben zu sichern. So könnte man sich nur darüber informieren, wie und wie lange (noch) diese Selbstentfremdung als religiöse Lebenslüge funktioniert. Man würde das schwache Ereignis Religion auch dort in den Blick nehmen, wo das Kloster heute als starkes Ereignis gefragt ist, als eigensinniges Erleben der außeralltäglichen Art.

⁴ Symptomatisch dafür D. Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris 2003.

⁵ Eine begriffliche Leihgabe der Lyrik von F. Mayröcker, *Mein Arbeitstirol*, Frankfurt/M. 2003.

um von dort die Öffnung der Sinnhorizonte ins Auge zu fassen, die das Kloster alten wie neuen Sinnsuchern bietet.

Weil sich für sie sozusagen der Himmel auf unterschiedliche Weise auf tut, werden Verabredungen mit Gott zwar wahrscheinlicher, aber zumindest zum Teil wahrscheinlich auch unkonventioneller, insgesamt gesehen: persönlicher, interessanter – kurzum: anspruchsvoller als an herkömmlichen Orten des christlichen Gemeindelebens, wo man wechselseitig weiß, was man voneinander erwartet: wenig. Im Kloster von heute muss man daher beim Rendezvous mit Gott immer auch mit einem *blind date* rechnen. Das führt automatisch zu diesbezüglich gesteigerter Aufmerksamkeit, bei dem, der sich verabredet, aber auch bei dem, der ihn (als Theoretiker zum Beispiel durch die Brille seiner Kirchensoziologie wie in diesem Fall) beobachtet, um zu sehen, wie man sehen muss, wenn man es dort tut. Was daraus wird, entscheidet sich wie immer beim Rendezvous erst im Anschluss: dann, wenn sich beim Betreffenden Religion als Passion ereignet, statt für ihn zur Mission zu geraten. Diese Folgen des Rendezvous werden hier jedoch noch nicht fokussiert. Der Blick richtet sich auf dessen Entstehungszusammenhang.

2. Der Accessoiremaximalismus: eine kleine Phänomenologie des Seelenstaus

Das Wort Kloster und seine Entsprechungen im Latein und in den jeweiligen Volkssprachen wurde im ganzen Mittelalter und wird vielfach auch in

der Gegenwart sehr unscharf angewandt. Gemeint sein kann ein klösterlicher Gebäudekomplex, ein Kirchenbau, aber auch eine klösterliche Gemeinschaft; kurzum: Architektur (beziehungsweise Kunst), Religion oder Geselligkeit (beziehungsweise deren Askese). Der Terminus garantiert eine Mehrdeutigkeit in der Sache, die der Vieldeutigkeit seiner heutigen Resonanz entgegenkommt. Ins Kloster zu gehen, ist nicht mehr zwingend gleichbedeutend mit dem rigorosen Auszug aus der Welt,⁶ seine Besucher schätzen es zum Beispiel nicht nur aus streng religiösen Motiven, sondern auch aus künstlerisch-architektonischen und – nicht zuletzt wegen seiner familiären Atmosphäre der jeweiligen Gemeinschaft – aus sozialen Motiven.

Wen was in welches Kloster wie lange führt, kann höchst unterschiedlich sein, ohne unmittelbar im Miteinander vor Ort problematisch zu werden. Dafür sorgt die in Stein und Schrift verfasste Ordnung des Klosters, das nach einem Modell konzentrischer Kreise zugleich ausreichend Nähe und Distanz im Umgang miteinander schafft. Unstrittig ist sein Rang als geistliches Zentrum für religiös Musikalische, deren hohe Repräsentanten als Mönche oder Nonnen im Zentrum des Klosters nach eigenen Regeln leben, und denen, die sich bei entsprechenden Gelegenheiten dazu gesellen wollen, die Möglichkeit geben, ohne denen, die anderes im Sinn haben, dieselben Regeln aufzuerlegen. Je nachdem, wer was im Kloster sucht, findet in der vorgegebenen Ordnung einen Orientierungsrahmen, der von der Tisch- über die Gebets- bis zur Lebensgemeinschaft reicht und der

⁶ Insofern kann sich eine aktuelle Religionskritik zumindest im Blick auf das Kloster nicht mehr auf K. Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Frankfurt/M. 1845, 364 berufen, wo dieser mit Beispielen und in Bezug auf Goethe deutlich machte, dass ins Kloster zu gehen nur bedeutete, der Welt abzusterben.

jeweiligen persönlichen Entscheidung und Gestaltung obliegt. So kommt es zur unterschiedlichen symbolischen Aufladung des Klosters.

Was für den einen Nebensache ist (etwa die Kunst, die Stille oder der Nahkontakt mit den jeweiligen Ordensangehörigen), gehört für den anderen zur Hauptsache. Der unterschiedliche Zugang bestimmt unterschiedliche Wertigkeiten – und umgekehrt. Auf einen Begriff gebracht: es herrscht Accessoiremaximalismus. Und zwar nebeneinander wie untereinander. Im jeweiligen Kloster-Accessoire, der für den Betreffenden schönsten Nebensache dieser Welt, steckt sein *accès*, der persönliche Zugang zum Kloster als Erinnerungsort seiner selbst.⁷ In diesem Sinne sucht zum Beispiel der künstlerisch Interessierte nach der Befriedung seines ästhetischen Gemüts und der religiös Motivierte nach intensiver Begegnung mit dem Göttlichen. So gesehen ist das Kloster mehr als ein künstlerischer Erinnerungsort für die einen und ein religiöses Gedächtniszentrum für die anderen (oder Familienersatz für dritte), selbst wenn es das immer auch schon ist. Es ist ein Ort der Begegnung mit sich selbst und will heute auch zunehmend so verstanden werden.

Dass solche Orte der unpräntösen und soliden Selbsterfahrung genauso rar wie nötig sind, erklärt die Rückkehr des Verdrängten: der öffentlichen Wahrnehmung des Klosters, ja seiner wiederentdeckten Faszinationskraft. Denn

dass man dem Kloster künstlerisch interessiert begegnen kann, erklärt ja noch nicht hinreichend, wie man überhaupt darauf aufmerksam wird. Kunsttheoretisch ambitionierte Klosterführer gab es auch in der vorangegangenen Zeit, in der man seine ästhetischen Ansprüche andersartig befriedigte, zum Beispiel aus Burgund nach Paris fuhr, um sich im „Musé Cluny“ seine heimatische Sakralkunst anzuschauen. Weil daraus mittlerweile Sinnansprüche geworden sind,⁸ ist das Kloster sozusagen von doppeltem Interesse. Man kann sich dann auf diskrete Weise mit sich beschäftigen, ohne es sich (oder anderen) eingestehen zu müssen und erst recht ohne wie üblich dabei unter Druck zu geraten, für Selbsterkenntnisse zunächst zu sorgen und sie dann entsprechend der eigenen Formierungsgewohnheiten verwerten zu müssen. Die beiläufige Selbstbegegnung entlastet von solchen Problemen herkömmlichen – und das heißt nicht zufällig: alltäglichen – Selbstentwurfs und macht zum Beispiel Kunst auf außeralltägliche Art zum hochpersönlichen Ereignis.

Die ganze Psychologie der (Wieder-)Annäherung an das Kloster folgt einer verborgenen Logik der „unsichtbaren Sammlung“, der man mittels einer kleinen Phänomenologie des alltäglichen Steckenbleibens näherkommen kann. Denn das dazugehörige Phänomen betrifft die alltäglichen Staumeldungen eines verzweckten Daseins

⁷ Eine Spur für diese Thematisierung findet sich bei H.-D. Heimann, Brandenburgische Zisterzienserklöster als „Erinnerungsorte“ heute: Bemerkungen und Perspektiven zum Umgang mit nicht nur mittelalterlicher Kloster-, Ordens- und Kirchengeschichte, in: *Das geistliche Erbe* (2003) 109–126.

⁸ In seiner im Stile der negativen Theologie gehaltenen Sakramententheologie weist H.-J. Höhn, spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002, 29–42 auf diesen wiedergewonnenen Sinnzusammenhang deutlich hin.

⁹ Nicht im Sinne des Themas der Leidenschaft eines blinden Kunstliebhabers für seine inexistenten Bildersammlung, sondern seiner Psychologie der eindrucklichen Selbsterfahrung des mit der Sammlung und ihrem Sammler konfrontierten Gastes von St. Zweig, *Die unsichtbare Sammlung*, Leipzig 1977.

und lautet folgendermaßen: Man steckt mit anderen im Seelenstau, bemerkt es tagein, tagaus an den unvermeidlichen Rollenkonflikten enerviert und versucht seither vergeblich, erfolgreich die Spur zu wechseln.¹⁰

Die entscheidende Frage lautet deshalb: Wohin ausweichen? Jeder weiß, dass im Alltagsstau Entlastungsstraßen nicht halten, was sie von ihrem Namen her versprechen, weil sich alle das Gleiche davon erwarten und man sich unversehens auf neuen Straßen mit den alten Problemen konfrontiert sieht, sich nämlich mit seiner neu gewählten Teilidentität nur ein weiterer Schauplatz des Rollenkonflikts eröffnet.¹¹ Wohin immer man gerade ausweicht, bildet der Stau unvermittelt einen neuen Zwangsstillstand aus und schließt mich ein. Raserei und Stau sind die beiden gewöhnlichen Aggregatzustände der mobilen Gesellschaft und ihrer Mitglieder. Der Stauerfahrene weiß insofern, dass sein Alltagsschicksal kein Ergebnis von psychosozialer Übermotorisierung oder besonders dichtem Verkehrsaufkommen ist. Im Gegenteil: Es wird vor allem durch unvermeidliche Bauarbeiten (an den sogenannten Lebenwenden und Untiefen der Existenz) ausgelöst. Und er weiß auch, was passiert, sobald er in einem Stau steckt. Im ers-

ten Augenblick der erzwungenen Ruhe verlagert sich die Bewegung nach innen – leider nur nicht weit genug; man probt den Spurwechsel und wird angesichts der Aussichtslosigkeit des Unternehmens und des beibehaltenen Fahrtzieles und Termindrucks zunehmend nervös. So hechelt man von einem (künstlerischen, gesellschaftlichen, mitunter sogar religiös-kirchlichen) Event zum nächsten und entspannt sich erst, wenn man im zweiten Augenblick die Alternative für sich entdeckt: die aufgezwungene Ruhe als neues Lebensgefühl zu kultivieren und an einem dafür besonders verheißungsvollen Ort, beispielsweise einem Kloster, mit allen Sinnen seine Lebenskunst zu kultivieren oder mindestens Existenzzeichen dafür einzusammeln.¹²

Statt die Spur und damit nur die Rolle zu wechseln, führt das dazu, dass man vom Alltag ins Außeraltägliche ausschert, die Spur verlässt, um in der Regel zu einem späteren Zeitpunkt seine Reise fortzusetzen und geschickt wiedereinzufädeln. So verwundert es nicht, dass die religiösen Virtuosen des Klosters mithin zu Stauberatern werden und für diese Fälle auf das spirituelle Gedächtnis und das robuste Weisheitswissen ihrer angestammten (Ordens-)Tradition zurückgreifen, ja sogar

¹⁰ Im Ereignis eines Geburtstages verpackt I. Bachmann, *Das dreißigste Jahr*, in: *Dies.*, Sämtliche Erzählungen, München 2003, 98 einen diesbezüglich schonungslosen Staubericht: „Man geht, sowie man eine zeitlang an einem Ort ist, in zu vielen Gestalten, Gerüchtgestalten, um und hat immer weniger Recht, sich auf sich selbst zu berufen. Darum möchte er sich [das Geburtstagskind; Anm.d.V.], von nun an und für immer, in seiner wirklichen Gestalt zeigen. Hier, wo er seit langem seßhaft ist, kann er nicht damit beginnen, aber dort wird er es tun, wo er frei sein wird.“

¹¹ Eine unvermeidliche Problemanzeige: Von Seele zu reden ist heute wissenschaftlich ungebräuchlich, allenfalls historisch, vielleicht noch theologisch zulässig. An ihre Stelle ist nicht zufällig ein Differenzierungsvokabular von Geist, Körper, Rolle, etc. getreten. Seitdem die moderne Bewusstseinsindustrie die dementsprechende Kontrolle über die inneren Erfahrungsräume ausübt, sind nicht nur die Träume heimatlos (weil zum Selbsterforschungsgegenstand) geworden, sondern auch die Zerstückerungsfantasien des Ich und seines Erlebens erschreckend vorangekommen.

¹² Es geht freilich auch anders. G. Keller, *Die Leute von Seldwyla*, Stuttgart 1874, 864 kannte drei Varianten, um „sich aus dem Staub des gemeinen Lebens zu erheben“: ins Kloster oder zu den Freimaurern zu gehen oder in einen sonstigen Verein einzutreten. Heute versucht sich die Freizeitgesellschaft ohne Unterlass an diesbezüglichen Ablenkungsmanövern von sich selbst und organisiert dabei doch nur sich selbst.

mehr oder weniger ausdrücklich darum gebeten werden.¹³ Weil das gleichermaßen für die besonders religiösen wie weniger religiösen Neigungsgruppen in der Peripherie des Klosters gilt, öffnen sich die Sinnhorizonte für die Unterschiedlichen auf unterschiedliche Weise an unterschiedlichen Stellen, letztlich jedoch mit gleichem Ergebnis: der Himmel tut sich ihnen auf. Genauer gesagt: die Himmel.¹⁴

3. „Die Himmel“

3.1 *Von der Neigung zum Unendlichen: die Evidenz des Expliziten*

Um im Kloster anzukommen, muss man nicht in die Kirche gehen – weder baulich noch sprichwörtlich gesehen. Was auch immer das Kloster für den einen wie den anderen bedeutet, es ist nicht identisch mit der Kirche, ohne Nicht-Kirche zu sein. Das Kloster ist keine Kirche und richtet sich erst recht nicht nach Maßgabe des Gemeindelebens einer Pfarrei aus. Es ist anders, ohne völlig fremd zu werden. Darauf kommt es bei den religiösen Neigungsgruppen an.

Als geistliches Zentrum ist sein religiöser Grundton freilich nicht zu überhören. Aber die Tonlage ist von Kloster zu Kloster, allgemeiner gesprochen: von Orden zu Orden verschieden. Das gibt ihm (und der christlichen Botschaft)

Profil und führt natürlich zu unterschiedlichen Resonanzen. Wer zum Beispiel heute als religiös Musikalischer für benediktinische Tonlagen empfänglich ist, stellt selten zugleich eine karmelitische Resonanzfähigkeit bei sich fest – und umgekehrt. Um ein Kloster religiös besonders Musikalischer herum entstehen Neigungsgruppen bestimmter Tonlagen. Sie sind in der Lage und willens, auf jener Wellenlänge zu empfangen, auf der dort gesendet wird. Dieser Sachverhalt markiert in mehrfacher Hinsicht den Unterschied zwischen klösterlichem und kirchlichem, genauer: pfarrlichem Gemeindeleben. Hier gibt es Sender und Empfänger, in der Regel zwar nur auf einer Frequenz, aber dafür im Weltformat (einer Ordensgemeinschaft und ihrer oftmals von weither angereisten Sympathisanten). Dort gibt es Weltempfänger mit andauerndem Sendersuchlauf;¹⁵ will sagen: wie eine Gemeinde auf einer Breitbandfrequenz zu senden, garantiert keinen besseren Empfang, ja nicht einmal eine größere Empfängerreichweite. Empfangsstörungen nehmen auch nicht dadurch ab, dass man – um im Bild zu bleiben – das Trägersignal zeitlich befristet, also die Sendezeit festlegt und begrenzt. In Frankreich deutet sich beispielsweise seit einiger Zeit eine massive Umverteilung zwischen neuen und alten Sinnsuchern

¹³ Exemplarisch siehe L. Fijen, *Wie werde ich glücklich? Lebensweisheit aus dem Kloster*, Freiburg 2003.

¹⁴ Die Semantik des Himmels signalisiert an dieser Stelle mehr als eine poetische Steillage. Nach Ch. Baudelaire, *Les paradis artificiels*, Paris 1961, 108 ist der Himmel der Ort aller Verwandlung; das heißt auch jener der Öffnung der Sinnhorizonte wahrnehmbaren Weltanverwandlung. In seiner religiösen Bedeutung vom Himmel in der Mehrzahl zu sprechen, ist im romanischen Sprachgebrauch üblich und im Hinblick auf die Erwartungshaltungen der verschiedenen Sinnsucher sogar realistisch. Dazu J. Pausch, *Such dir deinen Himmel: Auszeit im Kloster*, München 2003; für einen entsprechenden (am Plural orientierten) semantischen Wechsel in der Kirchensoziologie plädiert schon früh F. Heer, *Christsein ist kein Hobby*, Freiburg 1959, 124ff.

¹⁵ Auffällig ist, dass sich das bekannte Problem der pastoral versorgten, aber damit unzufriedenen Gemeinden im Kloster nicht wiederholt, obwohl zwischen Empfänger und Sender deutlich unterschieden wird. Liegt das etwa daran, dass eine Selbstinitiation (des Empfängers) in die entsprechenden Strukturen des Senders ein neues Gleichgewicht der jeweiligen Verantwortungsbereiche und -ansprüche schafft? Und wie sähe eine Selbstinitiation bei den Gemeinden dann aus?

auch insofern an, dass der Anteil der sonntäglich praktizierenden Christen ab- und der Anteil mehrtägiger, aber unregelmäßiger Aufenthalte neuer Pilgerbewegungen um Orte wie Citeaux zunimmt.

Die Sendeleistung eines Klosters richtet sich zwar nicht nach dem Empfänger, aber sie kommt ihm entgegen, weil er sicher sein kann, dass, sobald er auf Empfang geht, gesendet wird – und sei es auch nur in der Form bedrten Schweigens (anstelle des hilflosen Schweigens vor leeren Kirchenbänken). Für die religiös musikalischen Neigungsgruppen wird das Stundengebet der Klostergemeinschaft insofern nicht nur als hochwillkommene Bereicherung ihrer gesteigerten Sinn- und Heilsansprüche wahrgenommen, nach denen sie (in Form und Zeit) im pfarrlichen Gemeindeleben oft vergeblich suchen, sondern es ist für sie auch ein Mittel zur Synchronisierung zweier unterschiedlicher Rhythmen: des eigenen und des klösterlichen. Man kann am selben Tag mehrmals ein- und ausscheren und sicher sein, dass gesendet wird, wenn man auf Empfang ist. Ansprüche aus den Empfangsleistungen ergeben sich daraus jedoch nicht. Wer wiederkommt, ist gerne gesehen – nicht mehr und nicht weniger. Seine Abwesenheit stört nicht, während seine Anwesenheit als Bereicherung gilt. Das ist Freiheit, wie sie sich die Kinder dieser heutigen Zeit – auch die Christen – wünschen, um sich kennenzulernen. Und selbst in den Zwischenzeiten, ob nun zwischen den Stundengebeten vor Ort oder dem letzten und nächsten Klosterbesuch, es entstehen keine dürrn Empfangspausen. Denn geistliche Kommunikation zu betreiben, ist die

Lebensform der religiösen Virtuosen. Sie sind nicht auf reguläre Büro- und Sprechzeiten festgelegt, und wo sie diese aufgrund ihrer klosterinternen Aufgaben doch kennen, greift die Klostergemeinschaft in der Regel zur diesbezüglichen Selbstverpflichtung und stellt dafür einen Ansprechpartner zur Verfügung (zumeist der Gastpater bzw. die -schwester). Nicht zu unterschätzen ist die oftmals landschaftlich reizvolle Lage und ehrwürdige Architektur gerade traditionsreicher Klöster. Ihre Signalwirkung geht auch an denen, die in erster Linie der Religion wegen gekommen sind, nicht vorbei, sondern verhilft ihnen im Angesicht der übergroßen Tradition mehr, ja anders zu empfangen als sie zu hören gewohnt sind. Sie bereitet ihnen auf selbstverständliche Weise den Vorhof des Schweigens, durch den die meisten Neigungsgruppen nur allzu gerne in den Innenhof treten, um ihrer Neigung zum Unendlichen endlich freien Lauf zu lassen. In ihren geistlichen (Einzel- oder Gruppen-)Exerzitien machen sie sich auf die Suche, Gott in allen Dingen ihres Lebens zu finden, mit anderen Worten: auf die Öffnung ihrer Sinnhorizonte zu achten und zum Beispiel im Angesichte des anderen himmelwärts zu schauen.

Das macht sie übrigens zu Seelenverwandten derer, die aus weniger religiösen Motiven ins Kloster kommen. Für beide gilt, dass ihr Blick das Wohlwollen ihrer Seele ankündigt und von (momentaner) innerer Freiheit zeugt. Wenn man davon ausgehen möchte, dass dies mehr als die soziale Folge bestimmter Individuen im öffentlichen Austausch miteinander ist, dass es nämlich als „Beziehungszeichen“¹⁶ zwischen entschie-

¹⁶ Ein grundlegender Modus der Interaktionsordnung moderner Gesellschaften nach Goffman, *Relations in Public*, New York 1971.

denen und „verschütteten“ Christen, zwischen religiös Musikalischen und Unmusikalischen in Frage kommt, müsste man der Frage nachgehen, wofür dieses Zeichen steht. Und dann könnte man überraschend zur Einsicht gelangen, dass die verschiedenen Bedeutungen des einen geeignet sind, der Kirche ihre stete Furcht um den Verlust ihrer Mitte auszutreiben.¹⁷

Für das Ensemble seiner Lebens- und Kommunikationsbedingungen wird das Kloster auch dort geschätzt, wo es nicht aus primär religiösen Motiven um eine Selbsterfahrung des gehaltvollen Schweigens und Redens geht, nämlich im Umfeld jenes sanften Religions-tourismus, der sich neuerdings bei Klöstern einstellt.

3.2 *Naherholung im Fernen: die Evidenz des Impliziten*

Man kann keine Kirche bauen, wenn man Gott nicht kennt. Die aktuellen Agenturen der gesellschaftlichen Wiederverzauberungsindustrien tun insofern gut daran, ihre Tempel beim Namen zu nennen: die gläserne „Autostadt“ Wolfsburg (VW), „Kinopolis“ oder noch anders. Ihre Verzauberungen sind kurzatmig und durch den Zweck diskreditiert, so erscheint es heute einer zunehmend größeren und diesbezüglich erfahrungsgesättigten Öffentlichkeit, die sich von ihren unheiligen Experimenten der 1990er Jahre allmählich wieder distanziert. Sie weiß heute, was sie unter diesen Etiketten erwarten darf – und was nicht: Statt Wahrhaftigkeit zählt dort Professionalität. Wahr ist, was wirkt. Gefühlskal-

kül ersetzt Schöpfung. Markenzeichen schlägt Sinnzeichen. Was das Leben bereichern soll, wird zur Ideologie seiner Abwesenheit. Die profanen Weltfluchten sind mittlerweile durchbuchstabiert, ein zweiter Anlauf unergiebig.¹⁸ Eine Weile konnte man die feilgebotene Leere für Tiefe halten. Heute gelingt das zunehmend schlechter. Denn die zwanghafte Jagd nach dem Lebendigen hat bei diesen Sinnsuchern oftmals nichts als das tote Innenleben hinterlassen.

Aber auf der Asche ihrer ausgebrannten Sinngebung entzündet sich das Feuer ihrer Sinnsuche von neuem. Eine Hinwendung zu bewährten, insbesondere christlich-kirchlichen Sinnangeboten ist zwar nicht ausgeschlossen, aber auch kein unmittelbares Ziel dieser Suche.¹⁹ Die Reise beginnt unauffälliger, in religiöser Weise anspruchsloser, nämlich: nicht selten mit einer Reise und dementsprechenden Erwartungen. Der Urlaub, die Freizeit bekommen einen anderen, noch höheren Stellenwert als früher. Mit der Reise, dem Ausflug will man dem Alltag entfliehen.

Die Reise ins Außeralltägliche beginnt unmerklich bei der Suche nach exotischen Reisezielen, letztlich nicht nur, um anderes zu sehen, sondern sich selbst anders zu erleben. In diesem Punkt sind Klöster jedem Reiseveranstalter konkurrenzlos überlegen. In einer grenzenlosen Weltgesellschaft kann es auf Dauer kein Fernweh, keine unbekannte Trekking-Route mehr geben. Mit den einschlägigen Erfahrungen gerät jede inszenierte Exotik näher an die Grenzen des Weltinnenraums. Interes-

¹⁷ Womit sich Rickerts Fundamentalphilosophem vom differentiellen Sinn des Einen in Praktische Theologie übersetzen, ja sogar in pastorale Handlungsformate umsetzen ließe. Vgl. H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Tübingen 1924.

¹⁸ J. Cocteau, *Die Schwierigkeit, zu sein*, Frankfurt/M. 1988, 131 berichtet von einer heutigen „Welt, die durch Theater, Kinos und Luxuszeitschriften für die Weltflucht ebenso reichlich ausgestattet ist wie für den Wintersport“.

¹⁹ So J. Könnemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich“, Opladen 2002.

sant wird, was jenseits liegt. Kein Reiseziel ist so außergewöhnlich, dass ich mich nicht bei meinem Nachbarn oder aus den Alltagsmedien darüber informieren könnte – nichts, außer der Reise ins Ich, wie es ein Klosteraufenthalt diesen Sinnsuchern verheißt, ohne es so nennen zu müssen.²⁰ Denn das Urlaubs-, Ausflugs- oder Besuchsprogramm kann ganz anders, ja unbesorgt klingen: Entspannung oder Sightseeing beispielsweise.

Als Urlaubsdevise führt Erholung jedoch nicht nur vordergründige Ansprüche mit, allgemein gesprochen: die unterschiedlichen Wünsche nach Entschleunigung des rasanten Stillstands im Alltag,²¹ sondern auch hintergründige. Erholung an Körper und Geist, seelische Erholung zielt auf die Wiederherstellung der Unschuld. Der Urlaub wird so gesehen zur Zeit der legitimen wie unaufgeregten Selbstaufmerksamkeit abseits alltäglicher Selbstwahrnehmungsmuster. Das Kloster ist der naheliegende Ort, die Askese die verheißungsvolle Technik für das Urlaubsprogramm einer Seinsverbesserung. Dass die entsprechende Klostergemeinschaft diesbezüglich als Sinnbild und nicht wie bei den religiösen Neigungsgrup-

pen als Vorbild genutzt wird, liegt an den unterschiedlichen Zielen und Motiven, mit denen die einen wie die anderen ihren Weg ins Kloster finden. Es liegt aber auch daran, dass die Sendesignale des Klosters erfreulich doppeldeutig sind, sie nicht nur binnenreligiös empfangen und verwertet werden können, sondern auch von denen, die als Individualreisende nach Strategien ihrer Selbstermächtigung suchen und in der monastischen Lebenskunst danach Ausschau halten.²² Für sie gerinnt die Askese zur wachen Bereitschaft, ihr Leben zu führen, anstatt es einfach vergehen zu lassen.

Das macht sie nicht zu Kostverächtern, sondern zu Solidargenossen (aber nicht wie bei den religiösen Neigungsgruppen zu Geistesverwandten) der Mönche und Nonnen vor Ort. Wie bei diesen bezieht sich ihr Fasten auf die Welt, aber so, wie sie diese kennen und lieben (wollen). Das mehr oder weniger versteckte Lernziel ist keine Gotteserfahrung – zumindest nicht unmittelbar. Ihre Begrenzung bis hin zur Entsagung von der angestammten Welt ist ihnen ein Signum der Selbstermächtigung; die ersehnte Schlüsselerfahrung: Es hängt vom Selbst ab, die Grenzen aufrecht zu

²⁰ Aber mit welcher Motivation auch immer diese Reise ins Ich angetreten wird, nach einem Bonmot von Madeleine Delbrel ist sie auch in religiöser Hinsicht besonders wertvoll: „Si tu vas au bout du monde, tu y trouveras des traces de Dieu. Si tu vas au fond de toi, tu trouveras Dieu lui-même.“ („Gehst Du ans Ende der Welt, findest du dort die Spuren Gottes. Wenn Du aber zum Grund deiner selbst hinabsteigst, findest du Gott selbst.“) M. Delbrel, *Missionnaires sans bateau*, Saint-Maur 2000, zit. n. „Servir les vocations“, Nr. 3, septembre 1999, 12.

²¹ So zum Beispiel die Ergebnisse der Reiseanalysen der Hamburger Forschungsgemeinschaft Urlaub und Reisen für den Zeitraum 1996–1999 und im Blick auf den Trend zum Klosterurlaub bestätigend R. Bretschneider vom Wiener Marktforschungsinstitut Fessel-GfK in einer Studie „Tourism and Life Style in Austria 2001“. Das trifft nicht in ein klösterliches Vakuum. Man kann das Stundengebet durchaus als typische Entschleunigungsform im kirchlichen Tagesrhythmus ansehen. Vgl. C. Dahlgrün, Zeit aus der Zeit genommen: zur Theologie des Stundengebets, in: *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen* 7 (1999) 117–122.

²² Grundlegend: M. Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris 1984, geht bei der Suche der Selbstermächtigung des Subjekts bekanntlich noch vor die monastische Tradition ins Griechenland des vierten vorchristlichen Jahrhunderts zurück. Bis zu seinem Ziel, einer modernen Sorge um sich selbst, unterschlägt er aber auch nicht die Fortentwicklungen, die später diesbezüglich im Kloster stattgefunden haben. Praxisrelevant: O. Lechner, *Weite dein Herz: Lebenskunst aus dem Kloster*, München 2002.

halten, sie durchlässig zu gestalten, aufzulösen oder anders zu ziehen.²³ Dass, wenn sich die Selbstbegrenzungen verschieben, auch das Andere, ja der ganz Andere einen anderen Stellenwert bekommt, ist vielleicht naheliegend, aber für ein diesbezügliches Verständnis im kirchlichen Sinne keineswegs zwingend.

Der Kontakt, der zwischen dem Kloster und seiner gesellschaftlichen Umwelt neuer Sinnsucher entsteht, mag innerkirchlich als Seelsorge gewertet werden, die es nie nur um den Preis der Kirchenmitgliedschaft gibt. Seine Chancen gehen jedoch über den seelsorglichen Einzelfall ins Strukturelle hinaus. In einer nachchristentümlichen Gesellschaft bietet sich das Kloster als identitätsbewusste und zugleich offene Gelegenheitsstruktur an, miteinander wieder ins Gespräch und in Berührung zu kommen. Ohne den kirchlichen Ausverkauf zu betreiben einerseits und ohne die Sympathisanten dabei zu vereinnahmen andererseits. Es signalisiert, dass mit dem Christentum ein attraktiver Lebensstil verbunden ist, dessen Vielfarbigkeit die moderne Freiheit des Selbst nicht nur herausfordert, sondern im Sinne der Lebenskunst krönt. Gelingen kann dies nur, wenn das Kloster im Kontakt mit diesen Sinnsuchern auch die Verantwortung und Pflicht zur Selbstaktualisierung seines spirituellen Gedächtnisses und Erfahrungsschatzes in der Welt von heute erkennt und wahrnimmt. Die gesellschaftliche Suche nach monastischer Lebenskunst sollte innerhalb des Klosters eigentlich hochwillkommen

sein. Sie verschafft Gelegenheit, das „Leben in Fülle“ nicht in den Vokabeln und Beispielen von gestern herbeizureden, sondern im Heute mitzugestalten. Nur so erweist sich ein Orden als rechtmäßiger Erbe seines robusten Weisheitswissens.

Zwar kann man keine Kirche bauen, wenn man Gott nicht kennt, aber man kann sie *für* diejenigen bauen, die ihn nicht kennen – in der Hoffnung, dass sie ihn so kennenlernen. Soziologisch gesehen, ist das Haus der Stille in Meschede ein solcher Versuch des klösterlichen Renouveau. Es ist gebaute Konzentration, ein Werk der Architektur-Avantgarde, beseelt mit Mönchs-Tradition. Gemeinsam haben die Benediktiner der Abtei Königsmünster und der Architekt Peter Kulka dieses Experiment gemeistert. Die für alle gleichlautende Kernbotschaft des in Form gegossenen Undings lautet: Ruhe. Die Mönche, indem sie den Gast in aller Stille teilhaben lassen an ihrem Leben, Kulka, indem er auf alles Unnötige verzichtete. 20 Einzelzimmer hat das Haus der Stille. Ein Bett, ein Tisch, ein Stuhl. Eichenparkett und Sichtbetonwände. Lediglich das Raster der Schalungslöcher erinnert an ein Ornament. So asketisch (und ästhetisch) lebt heute kaum ein Mönch. Der Architekt hat ein Kloster im Kloster (quasi eine doppelte Hausgemeinschaft)²⁴ geschaffen, für Menschen, die kaum noch in die Kirche gehen, reduziert auf den reinen Kern monastischen Lebensraums: Mönchszelle, Kapelle, Kreuzgang und Refektorium. Wenn – im Sinne der Klosterur-laube – das Gefühl, „angekommen zu

²³ Bestätigend W. Schmid, Was ist und zu welchem Zweck betreibt man Askese?, in: Neue Rundschau 111/4 (2000) 13.

²⁴ Was wechselseitige Abschließung, etwa gegenüber religiöser Vereinnahmung seitens der Mönche, unauffällig in Kraft setzt. Wer will, kann also seine profanen Weltfluchten auch im Kloster unter dem Dach der Kirche fortsetzen. In der Tat eignen sich Einkehrtage entgegen ihrem Sinn auch als monastische Event-Messen.

sein“, ein gutes Hotel ausmacht, dann ist dieses Haus vermutlich ein sehr gutes Hotel. Weil man nicht einfach nur an einem Ort ankommt, sondern mit dem dort ortsüblichen Sinn für Geduld auch bei sich selbst vielleicht sogar noch anderes, überraschend Religiöses, ja Sympathisches (wieder-)entdeckt.²⁵ Die Mönche liefern das dazugehörige Sinnbild: Gott kann warten, weil er ewig ist.

Ein Kloster, das macht dieses Beispiel deutlich, erneuert sich heute von innen und durch außen, indem es mittels traditionsreicher Formen seine Bewegungsfreiheit zugunsten aller auszunutzen versteht. Es entsteht ein offener, weil einladender Raum, der weder zu Lasten des in seinem Kern abgeschlossenen geistlichen Zentrums religiöser Virtuosen, noch zu Lasten des Dunstkreises religiös eher weniger musikalischer Gäste geht. Der Grund dafür liegt in der klösterlichen Lebenshygiene, deren Modellcharakter für Fragen des modernen Zusammenlebens zu Recht bereits über die christlich-kirchlichen Grenzen hinaus Beachtung gefunden hat, nicht zuletzt als Allgemeinplatz im laizistischen Frankreich von heute und dort sogar bis in seine intellektuelle Hochburg, das Collège de France in Paris, bei einem seiner intellektuellen Leistungsträger, Roland Barthes.

4. Die Kinematik des offenen Raums: Über klösterliche Lebenshygiene

In einer offenen Gesellschaft sollten offene Räume, an denen man sich über die engen Grenzen des jeweiligen Miteinanders hinweg begegnet, keine Mangelware sein. Das kann man in der

Tat für die moderne Gesellschaft von heute auch nicht behaupten. Mit Bahnhöfen, Flughäfen, Parkplätzen und anderen Palästen entgrenzter Öffentlichkeit fehlt es dem hochmobilen Gemeinwesen keineswegs an unumgänglichen Tummelplätzen. Das ist auch nicht das Problem, aber es wird zu einem. Denn leider hilft diese Feststellung der Zwangsbegegnung in der Sache der eigenen seelischen Obdachlosigkeit wenig. Sie verschärft sie nur, wie Supervielle Anfang des 20. Jahrhunderts immer wieder zu bedenken gegeben hat: Zuviel Raum beengt uns sehr viel mehr, als wenn nicht genug Raum da ist.²⁶ Denn dann prallen, so sein Argument, innere Unermesslichkeit und äußerer Taumel noch schärfer aufeinander.

Das bleibt nicht ohne Folgen und führt zur bedrückenden Alltagserfahrung der Atopie, einer Gesellschaftsordnung, in welcher der Ort keine Rolle mehr spielt, weil sich die Orte aneinander angleichen, Bahnhöfe sich dieselbe Außenfassade und das gleiche Binnenleben aus Shopping-Arkaden und Reisezentrum zulegen. Nicht Raumknappheit lautet das Problem, sondern das Überangebot an indifferenten Räumen.²⁷ Um so mehr sind identitätsstiftende Räume und authentische Orte gesucht. Dass die unbändige Öffnung nach außen wider Willen zur inneren Abriegelung führt, weiß man heute und sucht nach Formen dafür, wie es umgekehrt möglich wäre, wie Abgeschlossenheit – sprich: Identität – Offenheit produziert. Vor diesem Hintergrund bietet das heutige Kloster mit seiner Dialektik von Drinnen und Draußen eine Alternative. Es reagiert darauf, dass sich das

²⁵ So ein einschlägiger Erfahrungsbericht von J. Weiß, Eine verblüffende Offenheit, in: *Junge Kirche* 62/5 (2001) 48–50.

²⁶ So J. Supervielle, *Gravitations*, Paris 1925.

²⁷ So ausführlich G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris 1957, 206f.

unbändige Fernweh von heute als in dieser Welt unstillbares Heimweh herausgestellt hat, indem es durch die Begrenzung des Raums größtmögliche Bewegungsfreiheit verschafft. Darin besteht die Kinematik des offenen Klosterraums. In diesem bekommt die Dialektik des Drinnen und Draußen ihre heilsame, weil ordnende Kraft durch die Konzentration in dem engsten Innenraum. Die Intimität der Mönchszelle wird zur Erfahrung tiefgreifender Innerlichkeit. Wie es dazu kommt, ist kein Geheimnis, sondern elementarer Bestandteil der klösterlichen Lebensordnung, mithin Kennzeichen einer Lebenshygiene, um die sich die Gesellschaft auch jenseits des Klosters bemüht.

Roland Barthes hat in seiner Inauguralvorlesung vom 7. Januar 1977 am Collège de France nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass sich keine Gesellschaft auf Dauer der Frage entziehen kann, wie sie gut und lebensfördernd zusammenleben wolle.²⁸ Allen gemeinsam stelle sich die Herausforderung nach einer „Idiorhythmie“²⁹ im Sinne des monastischen Grundprinzips des Athanasius; gemeint ist der fruchtbare Wechsel von gemeinsamer Nähe und wechselseitiger Distanz, von gebotener Übereinstimmung und notwendiger Abweichung. Das Kloster ist ein prototypischer Lernort dafür und zwar sowohl mit wie ohne direkten Bezug auf Religion. Barthes hat nicht nur daran erinnert, sondern zugleich die Richtung gewiesen, in der eine Antwort auf die Frage nach dem gedeihlichen Zusammenleben zu suchen ist.

Man kann das im Anschluss an ihn die klösterliche Lebenshygiene nennen und als Phänomen folgendermaßen umschreiben:

Einsamkeiten gibt es viele. Manche sind schrecklich und abgründig, und andere sind köstlich und wohltuend. Im Kloster gibt es beides, dicht an dicht, und nicht aus hinnehmbarem Zufall, sondern mit erwünschter Notwendigkeit: der Konzentration auf das Wesentliche. Die Antwort auf die Frage, was das Wesentliche ist, verändert sich im Verlauf der Geschichte eigentlich nicht. Nach wie vor geht es um die Erfahrung Gottes. Aber die dazu nötigen Konzentrationsübungen wandeln sich drinnen mit Bedacht, wo sie von außen angefragt sind. Aus dem religiösen Binnenraum wird eine offene Klosterwelt; einladend, aber, besser gesagt: weil mit sich selbst als gepriesenem Ort der Suche nach den Spuren Gottes identisch. Historisch gesehen beginnt das Kloster als *claustrum*, als abgeschlossener Lebensraum von Angehörigen eines Ordens zum Zwecke der ausschließlicheren Begegnung mit Gott im Zeichen der jeweiligen Ordensregel und den entsprechenden Konstitutionen. Das Kloster ist ein gemeinsamer Lebensraum mit uniformer Lebensordnung – so will es noch immer scheinen. Das ist zwar nicht falsch, aber bei weitem nicht alles, erst recht heute nicht.

Der kollektive Lebensrhythmus trennt bereits am Anfang der Klostergeschichte fein säuberlich zwischen gemeinschaftlichen und individuellen Aspekten, weist zum Beispiel mit dem Stundengebet gemeinschaftliche Gebetszei-

²⁸ Siehe dazu R. Barthes, *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976–1977)*, Paris 2002, 19–28. Im Rahmen einer fast vergessenen Tradition der Soziologie heute zumindest wiederentdeckt von K.-H. Hillmann, G. Oesterdiekhoff (Hg.), *Die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens*, Opladen 2003.

²⁹ So die Suche von R. Barthes, *Comment vivre ensemble* (s. Anm. 28), 36–42 nach Synchronisationsmustern und -instanzen von gesellschaftlichen und individuellen Rhythmen.

ten aus, kennt aber neben Gemeinschaftsveranstaltungen und Gemeinschaftsräumen wie dem Refektorium und der Kapelle auch die individuelle Hütte der Kontemplation: die Mönchszelle als einen Ort der „metaphysischen Einsamkeit des Individuums“³⁰. Auf diesen Wechsel von hochgradiger, weil bedeutungsschwerer Individualisierung und solider Vergemeinschaftung kommt es beim klösterlichen Lebensrhythmus an. Andauernd und Tür an Tür mit dem anderen zwischen Nähe und Distanz zu changieren, macht einen beachtlichen Teil der monastischen Lebenskunst diesseits des Spirituellen aus. Von den Schwierigkeiten, den richtigen Takt dabei zu finden, entlastet ihn zumindest in formaler Hinsicht der strukturierte Tagesablauf. Dieser macht seine persönlichen Erwartungen an sich und die Gemeinschaft für ihn wiederum zeitlich erwartbarer, kurzum: durchsichtig, mithin sogar handhabbarer, ja planbarer. Vom noch genaueren Hinhören auf den jeweils angemessenen Takt im alltäglichen Miteinander befreit es ihn aber nicht. Im Gegenteil. Weil er aufgefordert ist, auch das Reviervverhalten seines Mitbruders zu respektieren, muss er es kennen und sich darum bemühen. Das Maßnehmen in den großen wie in den kleinen Dingen wird für ihn zur persönlichen Lebensmaxime.³¹ Vor allem in den Augen seiner Außenwelt ist der *homo clausus* daher kein

Insasse eines geistlichen Gefängnisses, sondern er steigt mittels dieses wechselnden Rhythmus (von Individualisierung und Vergemeinschaftung) zum Meister seiner selbst auf, der weder sich noch die anderen vergisst.³² Es ist die Selbstbeherrschung, die Gott und seiner Gemeinschaft geopfert Selbstlosigkeit, mit einem Wort: seine Selbstdisziplin, die ihn gerade in den Augen heutiger Sinnsucher auszeichnet. Für sie repräsentiert er die je größere Freiheit, nach der sie sich sehnen. Als Kinder ihrer Zeit kennen sie die Freiheit der Entscheidung von der modernen Gesellschaft über das wohltuende Maß hinaus und suchen für sich nach der Freiheit der Entschiedenheit. Anders gesagt: die eigenen Regeln zu kennen und sich daran zu halten. In Frankreich bezeichnet man das noch heute gemeinhin als „hygiène de vie“. Das Schlagwort handelt von der Frage nach einem tragfähigen Lebenskonzept jenseits der üblichen Ratgeberpraxis, aber mit all ihren Fragen nach festem Tagesrhythmus, Anspannung und Entspannung, Ernährung und Gesundheit an Leib und Seele.³³ Ob diese Fragen im Kloster direkt und unmittelbar angesprochen werden, ist nicht entscheidend. Lernen findet auch beobachtend statt – nur viel diskreter, nicht nur für die eine, sondern auch für die andere Seite.³⁴ Dafür reicht ein Besuch in der Frommagerie von Cîteaux oder ein Ausflug zum Kloster Melk.

³⁰ G. Simmel, Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918, Frankfurt/M. 2001, 47.

³¹ Außerdem wird es für ihn zur notgedrungenen Überlebensstrategie. Auf beiderlei anspielend K. Löster, Im Kloster über Leben lernen, in: Lebendige Seelsorge 52/2 (2001) 122–125.

³² Vom *homo clausus* spricht in dieser Weise auch N. Elias, Was ist Soziologie?, München 1996, 128f.

³³ Rein empirisch (quantitativ) nicht einmal abwegig, wie deutlich wird im Beleg unterschiedlicher Lebenserwartungen in einer Studie des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung von M. Luy, Warum Frauen länger leben: Erkenntnisse aus einem Vergleich von Kloster- und Allgemeinbevölkerung, Wiesbaden 2002.

³⁴ So besagt es die psychologische Lerntheorie im Allgemeinen (vgl. R. Mowrer, Handbook of contemporary learning theories, o. O. 2001) und bestätigt es die Religionspädagogik im Besonderen (vgl. Kl. Kießling, Religiöses Lernen, Frankfurt/M. 2003).

5. Fazit: Heterotopia – vor Ort oder ohne Ort

Die Welt ist kein Kloster. Das macht die Klosterwelt von heute jedoch nicht eintöniger. In ihr gibt es durchaus verschiedene Tonträger (Klöster und Klostergemeinschaften unterschiedlichster spiritueller wie sozialer Prägung) und Tonspuren (mehr oder weniger religiöser Art). Und selbst ihr religiöser Grundton ist nicht nur von Orden zu Orden, sondern in seinen Ober- und Untertönen sogar auch von Kloster zu Kloster unterschiedlich. Wo nicht jeder das Gleiche macht, haben es alle leichter, den richtigen Ton zu treffen. Sender wie Empfänger. Soziologisch erfüllt das den Tatbestand der geistlichen Arbeitsteilung zum größeren Wohle aller Beteiligten.

Aber nicht nur in der religiösen beziehungsweise kirchlichen Landschaft von heute kommt es auf Vielfalt an. Die

Weltgesellschaft probt schon seit einiger Zeit den Übergang zur Heterotopia, das heißt in ihrem Fall: den Neuentwurf einer ortsungebundenen Lebensordnung.³⁵ Aber während sie diesbezüglich regelmäßig daran scheitert, ihren Übergang von unmöglicher Ordnung zu möglicher Unordnung als vor Ort notwendig plausibel zu machen, praktiziert das Kloster die Alternative: den „*genius loci*“³⁶. Im Zeichen seiner religiösen Grundordnung gestaltet es seine heutige Umordnung und das heißt, sie verschafft all denen Lebensraum, deren Sinn nach Weltanverwandlung steht – ob dauerhaft oder vorübergehend. An keinem von ihnen zieht die Stabilitäts Erfahrung des Ortes spurlos vorüber. Die einen werden sesshaft, die anderen bodenständig.³⁷ Zum Originalton der *stabilitas loci* gesellt sich ihr Kammerton. Das Kloster hat heute anscheinend Sinn für Doppelsinn. Es wäre Leichtsinn, ihn nicht zu kultivieren.

³⁵ So die argumentative Trilogie von der Atopia über die Dystopia zur Heterotopia bei H. Willke, Atopia, Frankfurt/M. 2001 sowie ders., Dystopia, Frankfurt/M. 2002 und ders., Heterotopia, Frankfurt/M. 2003.

³⁶ Mit diesem Begriff wird angegeben, dass die Aura eines Ortes seine jeweiligen Subjekte affiziert, sogar entrückt. Die Tradition des Begriffs reicht bis in die Romantik zurück und erlebt heute seitens der postmodernen Literaturwissenschaft eine beeindruckende Renaissance. In der Aufzählung des Ortsgeistes wurde bisher das Kloster jedoch unterschlagen. Vgl. H. Meter, P. Glaudes, (Hg.), *Le Génie du lieu*, Münster 2003.

³⁷ In dieses Doppelschema ordnet Heidegger seine Selbsterfahrungen im und mit dem Kloster Beuron. Vgl. als Überblick A. Denker, „Ein Samenkorn für etwas Wesentliches“. Martin Heidegger und die Erzabtei Beuron, in: *EuA* 79 (2003) 91–106, sowie seine Eigenaussagen in *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969*, hg.v. J. Störck, Marbach a.N. 1989, 43f.