



universität
wien

Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

„Zum Aufenthalt gern gesehener Gäste -
Gesellschaftliche Funktionen des Klosters aus
organisationssoziologischer Sicht“

Verfasser

Thomas Dieter Güte, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt

A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt

Masterstudium Soziologie

Betreuer:

Hon.-Prof. Dr. Friedhelm Kröll, Privatdoz.

Abstract

The word “monastery” refers to a closed off space separated from its environment. Monasteries have always been understood as places that have disregarded the surrounding environment in order to concentrate on the interests of the people living there. On the other hand, monasteries have always hosted guests who have had a secular influence behind their walls. Only recently, however, have researchers begun observing the practice of hiring a secular staff in order to meet the demands of the monastery’s guests. This phenomenon makes a description of the Christian monastery from an organizational-sociological perspective possible, which is the aim of this paper.

This qualitative empirical study illustrates the social features of a monastery from the perspective of its guests. To do this, the theoretical development of a sociological typology for a social fabric will be discussed. The terms “church-sect”, “charismatic group”, “total institution” and “organization” serve as a conceptual reference framework. The monastery can be described on the basis of the structural characteristics of these terms. The social features of the monastery will be deduced from the structural characteristics that the guests have experienced during the course of their stay. These experiences will be determined and evaluated using a qualitative method of analysis based on participatory observations as well as with the aid of qualitative interviews with the guests.

The results show that, from the perspective of its guests, the monastery displays those characteristics which speak for an interpretation of the monastery as an organization. It is also clear that this organization aims to create an atmosphere that allows its guests to concentrate on the purpose of their stay without encountering the religious community. The guests therefore contribute to the fulfillment of the community’s goals without ever coming in contact with it.

1. Einleitung	1
2. Grundlagentheoretische Einbettung einer gesellschaftlichen Bedeutsamkeit sozialer Gebilde des Klosters	2
2.1 Mit dem Klang der Glocke in die Moderne – Das christliche Kloster in Max Webers Handlungstheorie	3
2.1.1 Zum Verstehen anhand soziologischer Grundbegriffe	4
2.1.2 Das Einläuten der Moderne – die Position christlicher Klöster in den religionssoziologischen Schriften Webers	6
2.1.2.1 Zum Schema Kirche-Sekte	6
2.1.2.2 Der Typ charismatischer Gruppen	10
2.1.2.3 Das christliche Kloster als Geburtsstätte des modernen Kapitalismus ..	15
2.1.2.4 Zur Rückführung der Idealtypen auf das Erklärungsprogramm Webers	19
2.2 Vom Ort der Zuflucht vor der Welt – Das Kloster als Typus totaler Institution	22
2.2.1 Allgemeine Strukturen des Typus totaler Institutionen	23
2.2.2 Zur Kategorie des Zufluchtsortes – das Kloster als totale Institution	26
2.2.3 Von äußeren Mauern zu inneren Schranken – Die disziplinierende Wirkung klösterlicher Raumordnung	29
2.2.4 Der Zufluchtsort als Gegenwelt – gesellschaftliche Funktionen des Klosters als totale Institution	31
2.3 Von starrer Bürokratie zum umweltoffenen, operativ geschlossenen sozialen System – Der Typus Organisation im Spannungsfeld von Handlungs- und Systemtheorie	36
2.3.1 Webers Konzeption der Bürokratie – Strukturen einer Herrschaft in und durch Organisation	37
2.3.2 Die Engführung reiner Zweckorientierung und Befehlsgebung – Zur Überwindung des handlungstheoretischen Verstehens von Organisation durch die Systemtheorie	40
2.3.3 Organisation und Gesellschaft als soziale Systeme	46
2.3.4 Gesellschaftliche Funktionen organisierter sozialer Systeme	50
3. Zur empirisch exemplarischen Studie – Feld, Methode und Forschungsstand.....	54
3.1 Beschreibung des Forschungsfeldes.....	55
3.2 Die methodische Anlage der Untersuchung.....	57
3.2.1 Problemstellung	57
3.2.2 Fragestellung und Feldbestimmung.....	58
3.2.3 Methoden der Datenerhebung und -auswertung.....	60
3.3 Anmerkungen zum aktuellen Forschungsstand.....	62

4. Ergebnisse und Interpretationen der empirischen Forschung.....	67
4.1 Und die Glocken läuten noch – Zum Leistungsbezug des Gästeaufenthaltes..	67
4.1.1 Zur Konzentration auf die Sache – Die Beobachtung des Tagungstaktes	68
4.1.2 Zur Selbstbeherrschung der Gäste – Eine Analyse des Gästeaufenthaltes unter den Vorzeichen der Typen Charismatische Gruppe und totale Institution	70
4.2 Die guten Geister des Hauses	78
4.2.1 Was man sieht, wenn man nichts sieht – Die „Beobachtung“ der Hausgemeinde	79
4.2.2 Zur Organisation von Abwesenheiten	82
4.3 Die gesellschaftlichen Funktionen des Klosters aus Sicht der Gäste.....	88
4.3.1 Von der Öffnung des Raumes zum Ausschluss der Umwelt – Der exklusive Zugang zur Heterotopie	89
4.3.2 Zum Echo des Rufes – Die organisierte Verwurzelung des Klosters in den Peripherien der Gesellschaft	93
5. Schlussbetrachtung.....	98
Quellenverzeichnis.....	100
Anhang	

1. Einleitung

Durch die Annahme eines zunehmenden Bedeutungsverlustes der Religion hinsichtlich gesellschaftlicher Ordnung sind religionsbezogene Themen insbesondere seit den 70er Jahren in den Hintergrund des soziologischen Interesses gerückt. Seit der Jahrtausendwende jedoch kommt die Soziologie nicht mehr umhin, das völlige Verschwinden der Religion als gescheiterte Prognose zu erachten. Dass das von Nietzsche Totgesagte noch vor dem „Verglühen des letzten Zentner fossilen Brennstoffs“ in das öffentliche Leben zurückgekehrt ist, lässt sich nicht nur an der steigenden medialen Präsenz religiöser Themen nachvollziehen. Von der Soziologie nahezu völlig unbeachtet, sind in den letzten Jahren hundertausende von Pilgern auf dem Jakobsweg in Richtung Santiago de Compostella geströmt, haben sich die Weltjugendtage als massenspektakuläre Ereignisse gezeigt und ist die Nachfrage nach spirituellen Reiseangeboten rapide angestiegen. Mit dem Auftauchen einer „populären Religion“ kehrt auch das Interesse an Formen religiöser Organisation zurück. Inwiefern aber betrifft dieses Interesse auch Klöster?

Wie kaum ein anderer Forschungsgegenstand begleitet das christliche Kloster die Soziologie seit ihrer Etablierung als wissenschaftliche Disziplin im deutschsprachigen Raum. Nach wie vor vermittelt die universitäre Lehre ein Bild des „verschlossenen Ortes“ als „Insel“, auf der die Entwicklung hin zur Moderne, der rastlosen Ökonomisierung von Zeit, vorgezeichnet wurde. Führte Max Weber in seinen religionssoziologischen Schriften die Strukturen moderner Bürokratie und den darauf abgestellten Typus Mensch noch aus dem christlichen Kloster des Okzidents heraus, so beschäftigt sich diese Arbeit nun über hundert Jahre später mit der Rückkehr der Organisation als soziales System zu ihrem Ursprung.

Exemplarisch bringt die theoriegeleitete qualitative Studie in Erfahrung, ob sich das untersuchte Kloster aus Sicht seiner Gäste – im vorliegenden Fall Religionslehrkräfte auf Fortbildung – als Organisation in sozialwissenschaftlichem Sinne begreifen lässt und inwiefern sich die gesellschaftlichen Funktionen des Klosters aus einem Verständnis desselben als Organisation ableiten lassen. So zeigt sich, dass die im Kloster lebende Ordensgemeinschaft weltliches Personal beschäftigt, um eine Atmosphäre herstellen zu können, die den Gästen ein hohes Maß an Konzentration auf den Zweck ihres Aufenthalts ermöglicht. Die Atmosphäre des Klosters wird als Zweck einer Organisation ausgewiesen, die sich zu Gunsten der Atmosphäre selbst unsichtbar macht.

2. Grundlagentheoretische Einbettung einer gesellschaftlichen Bedeutsamkeit sozialer Gebilde des Klosters

Die hier vorgelegte exemplarische Untersuchung eines Klosters ist deduktiv angelegt. Dieser Herangehensweise entsprechend erfolgt eine theoretische Einbettung der Untersuchung, die sich auf gesellschaftliche Funktionen von Klöstern bezieht. Im nachfolgenden Teilabschnitt der Arbeit wird ein begrifflicher Bezugsrahmen, eine soziologische Typologie der Erscheinungsformen des christlichen Klosters als soziales Gebilde, entwickelt. Dieser wird der späteren Beschreibung des untersuchten Klosters zugrunde gelegt.

Die vorgelegte Typologie unterscheidet zwischen entwicklungsgeschichtlich und strukturell abgeleiteten sozialen Gebilden. Ausgehend von Max Webers „Verstehender Soziologie“ wird zunächst die Kulturbedeutung des christlichen Klosters für die Entwicklung der Moderne betrachtet. Hierzu werden drei idealtypische Ausprägungen sozialer Gebilde – Kirche-Sekte und Charismatische Gruppe – dargestellt. Mit der Einordnung dieser Begriffe in Webers Religionssoziologie zeigt sich, dass nicht nur die Struktur moderner Bürokratie, sondern auch die Entwicklung eines entsprechenden Typus Mensch ihren Ursprung im christlichen Kloster des Okzidents findet.

Im Anschluss erfolgt eine Beschreibung des Klosters als Typ totaler Institution nach Erving Goffman. Hierbei werden allgemeine Strukturmerkmale „totaler Institutionen“ auf Klöster als „Zufluchtsorte vor der Welt“ bezogen. Zudem wird der Einfluss klösterlicher Raumordnung auf die sozialen Strukturen des Klosters thematisiert. Es wird gezeigt, dass Klöster als totale Institutionen gerade über ihr distanzierendes Verhältnis zur Umwelt gesellschaftliche Funktionalität aufweisen.

Der letzte Abschnitt erweitert die Typologie um ein sozialwissenschaftliches Verständnis von Organisation. In Auseinandersetzung mit Max Webers Modell der Bürokratie und Niklas Luhmanns Vorstellung von Organisation als soziales System wird deutlich, welche Strukturmerkmale ein soziales Gebilde aufweisen muss, um nach sozialwissenschaftlichem Verständnis als Organisation betrachtet werden zu können. Von den Strukturmerkmalen ausgehend werden abschließend die Funktionen von Organisationen für die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft erläutert.

2.1 Mit dem Klang der Glocke in die Moderne – Das christliche Kloster in Max Webers Handlungstheorie

Klöster und Ordensgemeinschaften in ihren facettenreichen Ausprägungen zu deuten, ihre inneren Verfassungen auszulegen, auch gesellschaftliche Tragweiten zu erörtern, ist primärer Gegenstand theologischer Disziplin. In der vorliegenden Arbeit soll es jedoch nicht darum gehen, eine detailgetreue und differenzierte Abhandlung klösterlicher Lebensformen und mit diesen verbundenen Lehren von Glaubensinhalten darzulegen.

Klöster sind nicht ohne Grund wesentliche Bezugspunkte geschichtswissenschaftlicher Auseinandersetzungen, wurden doch gerade hier die Grundsteine systematischer Aufzeichnung gelegt. Wenngleich die Betrachtung historischer Entwicklungen ein wesentlicher Bestandteil der in diesem Abschnitt aufgezeigten Methode ist, soll es hier nicht darum gehen, klösterliche Erscheinungsformen ihrer geschichtlichen Genese nach räumlich zu verorten. Das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit ist ein soziologisches.

Der Charakter soziologischer Erkenntnis ist aber nicht allein durch eine Abgrenzung von anderen Disziplinen zu erfassen. Andererseits verkennen gerade jene Versuche, die Soziologie über ihren Gegenstandsbereich definieren, oftmals die umfassenden Anliegen der Disziplin. Im Rahmen der hier vor(an)gestellten theoretischen Grundlagen der Arbeit wird Soziologie anhand der ihr eigenen Methode des Verstehens eingeführt. Da die vorgestellte Typologie zum Großteil auf der Anwendung „Verstehender Soziologie“ basiert, wird diese Herangehensweise erläutert. Die Etablierung der Soziologie als seriöse wissenschaftliche Disziplin im deutschsprachigen Raum, ist unmittelbar auf das Denken und Wirken Max Webers zurückzuführen. Seine Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ ist in dieser Hinsicht als Exempel soziologischer Herangehensweise zu verstehen und bietet zudem die Möglichkeit, sich dem Thema des christlichen Klosters als gesellschaftlich bedeutsames soziales Gebilde zu nähern. So wird zunächst darauf eingegangen, anhand welcher Kategorien Weber im Rahmen der Handlungstheorie das christliche Kloster beschreibt, um anschließend die Position desselben in seiner Darstellung der Urgeschichte der Moderne bestimmen zu können.

2.1.1 Zum Verstehen anhand soziologischer Grundbegriffe

Max Weber versteht Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Dass dieses Verständnis hier einleitend und zumindest in Grundzügen erläutert wird, ist mit der Absicht verbunden, die später verwendeten Begriffsdefinitionen ihrem Wesen entsprechend als Abstraktion der Realität kenntlich zu machen.

Mit dem im Jahre 1904 veröffentlichten Aufsatz „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ weist Weber darauf hin, dass kulturwissenschaftliche Erkenntnisse prinzipiell und unüberwindbar an subjektive Wertungen geknüpft sind. So enthält schon die Art der Frage, wie sie hier nach einer Typologie sozialer Gebilde okzidental christlicher Klöster und ihrer gesellschaftlichen Bedeutungen gestellt ist, eine Wertung. Dabei würde nicht nur eine andere Formulierung dieser Frage dem Erkenntnisinteresse eine andere Richtung verleihen. Gerade auch die Art und Weise, auf welche die nachfolgend dargestellten Beobachtungen gemacht wurden, zeugt von subjektiven Standpunkten oder Stellungnahmen, die andere mögliche von vorne herein ausschließen. Schon mit der Frage tritt somit das grundlegende Charakteristikum der Sozialwissenschaften zutage: Sie ist unumgänglich selbst Teil der zu untersuchenden Wirklichkeit.

„Die Sozialwissenschaft, die wir treiben wollen, ist eine Wirklichkeitswissenschaft. Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart verstehen – den Zusammenhang und die Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits“ (Weber 1988: 170f.).

Dass nach diesem Verständnis die Bedeutung von Kultur nie in Gänze erfasst werden kann, eine „objektive“ Analyse des Kulturlebens schlechthin nicht existiert (vgl. ebd.), liegt dem Gegenstand selbst zugrunde, der als „[...] vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ (ebd.: 180) zu verstehen ist. Nun sind es jene endlichen gesellschaftlichen Zuschnitte, die in den Sozialwissenschaften einer Vergewisserung bedürfen, noch bevor in spezifischer Art und Weise mit denselben verfahren werden kann. Mit anderen Worten muss die Bestimmung des sich stetig wandelnden Referenzrahmens vor der Anwendung der Methode erfolgen. In „Wirtschaft und Gesellschaft“ bedient sich Weber der Wirkungszusammenhänge gesellschaftlicher Kernbereiche, namentlich Ökonomie, Politik, Recht und Religion, um diese einer historischen Betrachtung zu unterziehen. Diesem weltgeschichtlichen Material Ordnung zu verleih-

en, es im „klarsten“ Sinne des Wortes soziologisch auf den Begriff zu bringen, ist der Zweck des Weberschen Instrumentariums, das sich in der Konstruktion von Idealtypen äußert.

Bevor nun Webers Verständnis von der Kulturbedeutung christlicher Klöster auf dem Boden des Okzidents erläutert werden kann, ist mit ihm ausdrücklich darauf hinzuweisen, was die Methode idealtypischer Konstruktion meint:

„[...] er (der Idealtypus) ist keine »Hypothese«, aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er ist nicht eine Darstellung des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen. [...]. Er wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht“ (ebd.: 190f.).

Zieht man heute Webers Überlegungen als theoretische Grundlage heran, muss man sich darüber im Klaren sein, dass die von ihm verwendeten Begriffe zeit- und raumabhängige Konstruktionen sind, die nicht – etwa in der Form einer „Seinswirklichkeit“ sozialer Tatsachen –¹ behaupten, Ziel kulturwissenschaftlicher Erkenntnis zu sein. Die vergängliche Gültigkeit dieser Begriffe ist bezeichnend für Webers Wirklichkeitswissenschaft, eine Soziologie, „welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“ (Weber 1980: 1).

Meines Erachtens ist es kaum möglich, die religionssoziologischen Schriften Webers losgelöst vom eben dargelegten Wissenschaftsverständnis zu betrachten. Würde dieser Exkurs nicht erfolgen, könnten allzu leicht Missverständnisse zu Webers Auffassungen entstehen.

¹ Angedeutet ist hier eine der grundlegenden methodischen Differenzen zwischen den Zeitgenossen Max Weber und Emile Durkheim. In „Die Regeln der soziologischen Methode“ (1980) schreibt letzterer den „sozialen Tatsachen“ über ihre analytische Funktion hinaus eine eigene „Seinswirklichkeit“, eine Realität sui generis zu.

2.1.2 Das Einläuten der Moderne – die Position christlicher Klöster in den religionssoziologischen Schriften Webers

Der folgende Abschnitt wird von jenen idealtypischen Konstruktionen ausgehen, welche in Webers Religionssoziologie der Zuordnung religiöser Orden dienlich sind. Diese gedanklichen Konstruktionen, namentlich Kirche-Sekte und Charismatische Gruppe, orientieren sich im Sinne Webers an einer historisch entwicklungsgeschichtlichen Analyse und sollen somit eine Sicht auf Kausalitäten der Wirklichkeit freigeben. Nach der Zusammenfassung spezifischer Strukturelemente der Typen erfolgt ihre Einbindung in das religionssoziologische Forschungsprogramm Webers. Hierbei wird herausgearbeitet, inwiefern religiöse Orden in idealtypischer Ausprägung als wesentliches Glied einer Verkettung von Umständen erachtet werden können, welches dazu geführt hat, „[...]“, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch, [...], in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen“ (Weber 2006: 11).

2.1.2.1 Zum Schema Kirche-Sekte

Eine Erläuterung der Begriffe Kirche und Sekte kann im Sinne Webers nur unter Einbezug ihrer Relation zueinander erfolgen. Sicherlich ist es möglich, beide Typen im Sinne reiner Klassifikation in voneinander getrennte Merkmalskomplexe aufzulösen. Dabei wären sie jedoch ihrer Erklärungskraft, ihrem Potenzial als genetische Begriffe, beraubt. „Will ich aber den Begriff der »Sekte« genetisch, z.B. in Bezug auf gewisse wichtige Kulturbedeutungen, die der »Sektengeist« für die moderne Kultur gehabt hat, erfassen, so werden bestimmte Merkmale beider wesentlich, weil sie in adäquater ursächlicher Beziehung zu jenen Wirkungen stehen“ (Weber 1988: 194). Die beiden Typen sind folglich als Schema zu erachten, das genuin auf einer historischen Analyse institutionalisierter und formalisierter religiöser Gemeinschaften fußt. Dies ist sogleich ein erstes strukturelles Merkmal des konstruierten Gebildes, denn je nach Standpunkt „[...]“ sind beide zu verstehen als verschiedene Positionen auf einem Institutionalisationkontinuum religiöser Gruppen, wobei der Kirche der höhere Institutionalisationsgrad zukommt, oder Sekte wird von der Kirche her definiert, deren ausgegliedertes Teilsystem sie ist“ (Schmelzer 1979: 136). Der relationale Charakter des Schemas sollte – hier in Bezug auf die institutionalisierte Verbundenheit von Kirche und Sekte – jedoch nicht dazu verleiten, die für sich stehenden Gebilde nur im Hinblick auf das jeweils andere zu definieren. So wären etwa Merkmale der Sekte nicht hinreichend zu

erfassen, würde man diese lediglich aus Warte der Kirche bestimmen. Grundlegend aber sind beide Typen des Schemas ihrer institutionellen Struktur nach als religiös geprägt zu erachten. Mit anderen Worten ist Religion für beide Typen die handlungs- und strukturbestimmende Wertsphäre, ferner die Basis ihrer Legitimation: „Versteht man weiterhin im gegebenen Zusammenhang christlich institutionalisierte Religion als ein systematisiertes System von Normen und Sinnverständnissen, so wird den Orden eine Eindeutigkeit der Ziele einerseits und ein inhaltlich spezifiziertes Ziel andererseits zugeschrieben“ (ebd.: 137). Wird das Kirche-Sekte Schema dementsprechend auf Ordensgemeinschaften angelegt, folgen die Zuschreibungen also vorherrschend religiöser Logik, bestimmen religiöse Zwecke und Motive maßgeblich die Richtung der Analyse. Daneben rücken andere Belange, wie etwa wirtschaftliche Interessen der Gemeinschaft, in den Hintergrund.

Teilt man religiöse Gemeinschaften einen der beiden Typen zu, ist es möglich, Abweichungen oder Gemeinsamkeiten zu jenen Konstruktionen festzustellen. Untersucht man eine Ordensgemeinschaft anhand des Typus Kirche, verläuft die Interpretation des Ordens auf der Linie der Kirche, beispielsweise auf der in ihr repräsentierten Form von Heilswendung und Sittlichkeit. Nicht nur seine Legitimation, sondern die institutionalisierte Struktur allgemein kann aus dem Typus abgeleitet werden. Man müsste dem Orden folglich eine voll institutionalisierte Form zusprechen, da vom Begriff Kirche, seiner historischen Genese nach, nur die Rede sein kann, wenn eine Entwicklung hin zu einer gänzlich formalisierten Form nachzuweisen ist (vgl. ebd.:137f.).

So wäre nun die hier zu beschreibende Ordensgemeinschaft als Teil der römisch-katholischen Kirche zu begreifen. Als abhängiges Element dieser Kirche wird der Orden zur formalisierten Struktur, deren Merkmale ebenso wie die des Typus durch die religiöse Zielsetzung und auf Dauer gestellte Mitgliedschaft geprägt sind. Diese idealtypischen Ausprägungen sind wiederum nur in Relation zu begreifen, da mit dem universellen Anspruch der Kirche, eine Institution religiöser Heilsvermittlung zu sein, auch die Bedingungen der Mitgliedschaft Universalität aufweisen. Die Universalität in Bezug auf die Mitgliedschaft drückt sich typisch über die nicht gegebene Freiwilligkeit des Eintritts und einer dementsprechenden „Anspruchslosigkeit“ bezüglich der Mitgliedschaftsanforderungen aus (vgl. ebd.: 138f.). So sind es genau jene Charakteristiken, welche Weber dazu verleiten, den Typus Kirche als eine Form der Anstalt zu verstehen: „Kirche soll ein hierokratischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und soweit sein

Verwaltungsstab das Monopol legitimen hierokratischen Zwanges beansprucht“ (Weber 1980: 28). Nach Weber sind der Kirche der Anspruch auf monopolistische Herrschaft einerseits und ein sich über den Verwaltungsstab äußernder rationaler Anstaltscharakter andererseits zuzuschreiben. Letzteres ergibt sich grundsätzlich aus dem Umstand, „daß man in die Kirche »hineingeboren« wird“ (ebd.: 29), eine Geburt – so könnte man meinen – in die bürokratisch hierarchische Autoritätsstruktur des Gebildes.

An dieser Stelle soll noch nicht die Frage nach der Anwendbarkeit des vorgestellten Idealtypus auf die untersuchte Ordensgemeinschaft gestellt werden. Doch soll zusammenfassend festgehalten werden, dass sich mit einem Verständnis der religiösen Gemeinschaft als Teil der Kirche wesentliche Strukturen des Typus im Orden wiedergefunden werden können. Ein Vergleich würde sich auf Kriterien der Mitgliedschafts- und Herrschaftsstrukturen, sowie der Form der Heilszuwendung konzentrieren. Um den Typus anwenden zu können, müssen nicht all seine Merkmale mit der Ordensgemeinschaft übereinstimmen. Kirche bleibt im hier verwendeten Zusammenhang ebenso wie der nun vorzustellende Begriff der Sekte eine idealtypische Konstruktion.

Der alltagssprachliche Begriff von Sekte muss eine Abgrenzung zu dem hier im religionssoziologischen Sinne verwendeten Typus erfahren. Einer unreflektierten Voreingenommenheit gegenüber Kirche-Sekte und deren wertende Betrachtung ist sich zu entziehen, will man verstehend im Sinne Webers verfahren. Als genetischer Begriff wird Sekte zu einem Instrument, welches der Analyse der Ordensgemeinschaft zuträglich ist. Max Weber beschreibt Sekten wie folgt vornehmlich über ihre spezifische Form der Handhabung von Mitgliedschaft:

„Eine »Sekte« im soziologischen Sinn ist nicht eine »kleine«, auch nicht eine von irgendeiner anderen Gemeinschaft abgesplitterte, daher von ihr »nicht anerkannte« oder verfolgte und für ketzerisch angesehene religiöse Gemeinschaft: [...]. Sondern sie ist eine solche, welche ihrem Sinn und Wesen nach notwendig auf Universalität verzichten und notwendig auf durchaus freier Vereinbarung ihrer Mitglieder beruhen muß. Sie muß es, weil sie ein aristokratisches Gebilde: ein Verein der religiös voll Qualifizierten und nur ihrer sein will, nicht wie eine Kirche eine Gnadenanstalt, die ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen und gerade die Sünder am meisten unter die Zucht des göttlichen Gebots nehmen will. Die Sekte hat das Ideal der »ecclesia pura« [...], der sichtbaren Gemeinschaft der Heiligen, aus deren Mitte die rüdisigen Schafe entfernt werden, damit sie Gottes Blick nicht beleidigen“ (Weber 1980: 720f.).

Der hier vorgestellte reine Typus Sekte hebt im Gegensatz zum Kirchentypus eine Auslese religiöser Virtuosen hervor. Bei einer Sekte handelt es sich somit um eine

Gemeinschaft, welche Qualifizierte von Unqualifizierten scheidet, indem sie Forderungen an Erwerb und Erhalt der Mitgliedschaft stellt. Der Erwerb der Mitgliedschaft ist dementsprechend an eine vorgelegte religiöse Bewährung des Bewerbers gebunden, die je nach Sekte variieren kann. Die Sekte ist eine „[...] Freiwilligkeitsgemeinde, die bewußten Entscheid zur Mitgliedschaft fordert, meist verbunden mit einer Bekehrung oder Conversio, d.h. einer bewußten durch neue Verhaltensweisen kenntlich gemachten Abkehr von der Sekte nicht konformen Normen und Sinnverständnissen und Übernahme der sektenspezifischen Norm- und Interpretationssysteme“ (Schmelzer 1979: 145).

Um den Erhalt einer Mitgliedschaft, der ja auch grundsätzlich die Möglichkeit des Ausschlusses impliziert, zu gewährleisten, muss das Mitglied aktiv, expressiv oder instrumentell, zur Zielerreichung der Sekte beitragen. Indem die ethischen Leistungen der Mitglieder in Relation zur Vermittlung religiösen Heils gesetzt werden, stützt die Aktivität nicht nur den Fortbestand der Mitgliedschaft, sondern das soziale Gebilde an sich (vgl. ebd.: 146f.). Wie Weber begreift auch Ernst Troeltsch die Sekte ihrem Wesen nach als „bewußte und reife heilige Gemeinde, deren Heiligkeit in der praktisch ethischen Leistung, [...], liegt“ (Troeltsch 1966: 149). Die Legitimation der christlichen Sekte speist sich aus eben dieser Leistungsethik, welche von Troeltsch als ethischer Rigorismus bezeichnet, entwicklungsgeschichtlich auf die Radikalität einer „Ethik der Bergpredigt“ zurückzuführen ist (vgl. ebd.: 171). Diese weist über das Postulat der Gleichheit oder besser der Brüderlichkeit auf die Ablehnung einer formalisierten, hierarchischen Autoritätsstruktur als weitere Ausprägung des Idealtypus Sekte hin. Die Heilvermittlung verläuft folglich nicht auf der Linie von Amtspositionen. Stattdessen wird Heil qua Leistung des Mitglieds in Bezug auf die Ziele der Sekte erworben und personale Autorität legitimiert (vgl. Schmelzer 1979: 146f.).

Als weiteres bestimmendes Element der Struktur christlicher Sekten kann das Ideal der Genügsamkeit angeführt werden. Dieses Ideal kann als intentionale Armut begriffen werden und führt über den Verzicht auf weltliche Güter unmittelbar zu einem Kerngehalt des Typus Sekte, welcher von der gesellschaftlichen Ethik abweicht. So werden an das Verhalten der Mitglieder ethische Forderungen gestellt, welche insofern als radikal erachtet werden können, als dass deren Inhalte stark von gesellschaftlich anerkannten Werten wie z.B. der legitimierten Ungleichheit abweichen (vgl. ebd.: 148). Die wirksame Durchsetzung radikal abweichender Ethik wird über die strukturellen Bedingungen der Sekte, wie die der Mitgliedschaft auf Bewährung sowie der deutliche

Abstand zur Umwelt gewährleistet. Letztere Bedingung wird zum Erfordernis, insofern die Sekte nicht in gesellschaftlichen Normen und Verpflichtungen aufgehen will. „Zur Aufrechterhaltung des abweichenden Verhaltens, der Umweltdistanz, ist ein leistungsfähiges Sozialisationssystem erforderlich, das nur dann gewährleistet ist, wenn die Sekten möglichst totale Bezugsgruppe ihrer Mitglieder werden“ (ebd.: 148). Die hohe Integrationsleistung der Sekte ist in Bezug auf ihre Mitglieder demnach auf eine institutionalisierte Struktur zurückzuführen, welche Kontrolle über die Lebensbereiche der Mitglieder übernimmt und somit die Verinnerlichung ideeller Vorstellungen der religiösen Gemeinschaft auf Dauer stellt (vgl. ebd.).

Nun soll die Frage, ob der Typus Sekte auf eine Ordensgemeinschaft brauchbar anzuwenden ist, wiederum noch nicht gestellt werden. Ein Vergleich des reinen Typus mit der Ordensgemeinschaft oder besser mit dem im untersuchten Kloster lebenden Teil des Ordens wird im empirischen Teil der Arbeit anhand vorgestellter Kriterien der Mitgliedschaft, Formalisierungsgrad und Umweltdistanz erfolgen müssen.

Nachdem nun eine Auseinandersetzung mit den Typen Kirche-Sekte erfolgt ist, soll im Folgenden Webers Konstruktion der Charismatischen Gruppe dargelegt werden. Findet dadurch eine Abwendung von jenen Begriffen statt, welche ausschließlich religiösen Gemeinschaften zugeordnet werden können, bewegt sich die folgende Betrachtung weiterhin auf dem Feld entwicklungsgeschichtlich abgeleiteter Typen.

2.1.2.2 Der Typ charismatischer Gruppen

Obwohl der Typus der Charismatischen Gruppe nicht zwingend auf religiöse Gruppen zu beziehen ist, führt Weber ihn anhand dieser ein und wendet ihn insbesondere auf das Mönchtum an. Dieses ist sowohl in der Religions- als auch in der Herrschaftssoziologie Gegenstand seiner Untersuchung. So analysiert er einerseits die Form klösterlicher Lebensführung als Askese im Zusammenhang mit der Rationalisierung der okzidentalen Welt und dem damit einhergehend gezüchteten Typus Mensch und stellt andererseits dem Mönchtum die idealtypische Ausprägung charismatischer Herrschaft zur Seite.

„Das Mönchtum ist in dem charismatischen Stadium seiner Entwicklung eine antiökonomische Erscheinung, der »Asket« der Gegenpol des bürgerlichen Erwerbsmenschen sowohl wie des seinen Besitz ostensibel genießenden Feudalherrn. Er lebt einsam oder in frei sich bildenden Herden, ehe- und also verantwortungslos, unbekümmert um politische oder andere Gewalten, von gesammelten Früchten oder vom Bettel und hat keine Stätte in der »Welt«. [...]. Das Mönchtum ist die alte genuine charismatische Jüngerschaft und Gefolgschaft, nur daß nicht mehr ein sichtbarer religiöser Held, sondern der ins Jenseits entrückte Prophet sein nunmehr unsichtbarer Leiter ist“ (Weber 1980: 694f.).

Das Mönchtum, hier schon in einem weiter entwickelten Stadium begriffen, ist mit Weber als ein durch charismatische Führung gebildetes soziales Gebilde zu verstehen, das sich über Ablehnung gesellschaftlicher Normgefüge von der Welt distanziert. Das Verhalten im Rahmen der Charismatischen Gruppe ist seiner idealtypischen Ausprägung nach nicht an gesellschaftlichen Wertsphären orientiert. Losgelöst von ökonomischen und politischen, sowie auch ästhetischen, erotischen und intellektuellen „Gewalten“, folgt die Charismatische Gruppe ihrer außeralltäglichen Charakteristik. Die Struktur des weltablehnenden Gefüges ergibt sich hierbei über das Verhältnis der sich gegenseitig bedingenden Größen der charismatischen Führung und folgenden Jüngerschaft. „Der charismatische Führer nimmt die zentrale Position in der Ausübung der Herrschaft ein, die nicht begrenzt wird durch den Führer bindende Rechtsnormen, durch Kompetenztrennung und feststehende Behörden“ (Schmelzer 1979: 124). Die hier angesprochene Autonomie des charismatischen Führers ist wesentliches Kennzeichen charismatischer Herrschaft und somit Unterscheidungsmerkmal zu den Ausprägungen der Alltagsherrschaft (legale und traditionale Herrschaft). Über sie vollzieht sich eine Praxis des Rechts von Fall zu Fall, welche mit einer obligatorischen Verfassung der Gruppe in Widerspruch stehen muss. Als weiteres Exempel der weltablehnenden Haltung kann nochmals die Beschreibung der Charismatischen Gruppe als antiökonomisch herangezogen werden. Weber schreibt ihr die Notwendigkeit wirtschaftlicher Versorgung nicht ab. „Sie ist, von einer rationalen Wirtschaft her gesehen, eine typische Macht der »Unwirtschaftlichkeit«“ (Weber 1980: 141). So lehnt die Charismatische Gruppe die Verflechtung in den Alltag ab, indem sie keiner kontinuierlichen wirtschaftlichen Tätigkeit zur Erzielung regulärer Einnahmen nachgeht. Gedeckt werden die Bedarfe demgegenüber typischer Weise durch mäzenatische oder bettelmäßige Versorgung (vgl. ebd.).

Weber konstruiert den Idealtyp der Charismatischen Gruppe wie bereits erwähnt in Anbetracht des frühen Mönchtums. Dieser kann somit lediglich auf die Gründungsphasen von Ordensgemeinschaften bezogen werden. Über die Etablierung von gesellschaftlich abweichenden Wertsystemen im Kontext der Gruppe und der damit einhergehenden Umweltdistanzierung konnte sich die Struktur etwa früher Bettelorden entlang einer Ethik der Brüderlichkeit ausrichten. Die damit verbundene Gleichstellung der Mitglieder oder Brüder in Charismatischen Gruppen kann mit anderen Worten auch als Negation gesellschaftlich hierarchischer Strukturen gedeutet werden. Ausdruck

findet die Weltablehnung insbesondere in Initiationsriten, etwa dem Anlegen der Ordenskleidung:

„Die Einkleidung, d.h. das Ablegen der weltlichen Kleider, welche die Herkunft und die sozialen Unterschiede sichtbar machen, und das Anlegen des für alle Mitglieder gleichen Ordenskleides verdeutlicht symbolisch die Neuartigkeit des sozialen Status, der übernommen wird. Die Einkleidung wird interpretiert als Ausdruck einer Bekehrung, als die Übernahme des „neuen Menschen“ und das Ablegen des „alten Menschen“, als die Abkehr von der „Welt““ (Schmelzer 1979: 125).

Diese bei Eintritt initiierte „Bekehrung“ gewinnt durch das Zusammenspiel von Symbolik, Ritus und Sinndeutung an Dauerhaftigkeit, da sie der Gemeinschaft alltagsethisch verbindliche Normen andauernd auf Abstand hält. Der Ordensobere trägt hierbei das Erbe des ordensstiftenden charismatischen Führers lediglich als Nachfolger und besetzt dadurch nicht etwa eine als hierarchisch angelegt zu verstehende Position (vgl. ebd.: 126).

Es sind Aspekte dieser Art, die es nahe legen, Strukturen der Charismatischen Gruppe in Zusammenhang mit Sachverhalten in Ordensgemeinschaften zu begreifen. Sie müssten dabei jedoch auf ihre Gründungsphasen bezogen bleiben. Um nun aber eine Anwendung des idealtypischen Konstrukts auf Ordensgemeinschaften zu ermöglichen, ist es notwendig, deren Prozesse der Institutionalisierung in die Betrachtung miteinfließen zu lassen. So würde es zu kurz greifen, die Charismatische Gruppe lediglich anhand des frühen Mönchtums zu erläutern.

Wie anhand der Beispiele Recht und Ökonomie deutlich geworden ist, zeichnen sich Charismatische Gruppen zunächst nicht über stabile Strukturbedingungen aus. Die Instabilität der Gruppe führt mithin zu einer gewissen Empfänglichkeit für innere Konflikte und äußere Eingriffe. Strebt die Gruppe aufgrund dessen nach Stabilität, unterliegt sie notwendiger Weise einem Prozess, der von Weber als die „Veralltäglichung des Charismas“ beschrieben wird. Bleibt die an Charisma geknüpfte soziale Beziehung „nicht rein ephemer, sondern nimmt sie den Charakter einer Dauerbeziehung [...] an, so muß die charismatische Herrschaft, die sozusagen nur in statu nascendi in idealtypischer Reinheit bestand ihren Charakter wesentlich ändern: sie wird traditionalisiert oder rationalisiert (legalisiert) oder: beides in verschiedenen Hinsichten“ (Weber 1980: 142). Je länger die Charismatische Gruppe besteht, desto mehr tendiert sie folglich dazu, ein ideelles oder auch materielles Interesse an Anhängerschaft und Verwaltungstab zu entwickeln. Diese treibenden Motive einer Veralltäglichung des Charismas bedienen die Existenzsicherung der sozialen Bezieh-

ung, die somit fortgesetzt auf eine dauerhafte Alltagsgrundlage gestellt wird. War die Charismatische Gruppe noch in der Gründungsphase etwa über die angesprochene aktuelle Rechtsprechung des charismatischen Führers gekennzeichnet, so werden nun mit der Veralltäglichen Normen generalisiert, stabilisiert und zunehmend in alle Lebensbereiche der Gruppe implementiert (vgl. ebd.). Es entsteht eine verhaltensregulative gruppenspezifische Moral, die nicht nur bestimmte Kompetenzen an Positionen im Gefüge heftet, sondern auch zu einer Formalisierung der Lehre führt. Die Kodifizierung der gruppenspezifischen Ethik gipfelt idealtypisch in der Systematisierung oder Dogmatisierung der Lehre (vgl. Schmelzer 1979: 128). In gleicher Entwicklungsrichtung verändert sich die ökonomische Erscheinungsform des Gebildes. Konnte die Charismatische Gruppe ursprünglich als antiökonomisch tituliert werden, tritt mit dem Prozess der Veralltäglichen und dem damit verbundenen Streben nach langfristigen Erhalt der Existenz wirtschaftliches Verhalten in Erscheinung. An Stelle des Mäzenatentums oder Bettels tritt die rationale Methode der Bewirtschaftung und ökonomischen Zukunftsvorsorge (vgl. ebd.: 130).

Das Streben der religiös ausgerichteten Charismatischen Gruppe nach Sicherung der eigenen Existenz führt im Verlauf ihrer Institutionalisierung bis hin zur Rationalisierung des Zwecks ihrer Vergemeinschaftung. Gemeint ist hiermit nichts weniger als die Verbindung der Mitglieder mit Gott. Hing das Erreichen dieses Ziels ursprünglich noch mit der Qualität des charismatischen Führers zusammen, muss es nun über das Streben der Mitglieder realisiert werden.

„Dies wird ermöglicht, wenn das Mittel zur Erreichung der Vereinigung mit Gott nicht unkalkulierbares Charisma, sondern Askese ist, ein Bündel von Techniken, die umschreibbar und einübbar sind. Askese steht dem Mitglied in institutionalisierten Charismatischen Gruppen nicht beliebig, nach eigenem Entscheid zur Verfügung, sondern ist Gegenstand des methodischen Betriebes“ (ebd.).

Indem versucht wird, die Verbindung zu Gott über das Mittel der Selbstbeherrschung herzustellen, erfolgt gleichsam eine Rationalisierung des Lebens, welche sich insbesondere durch formalisierte Ordnungen und auf den Zweck der Charismatischen Gruppe ausgerichtete Vorschriften zu Technik und Übung ausdrückt (vgl. ebd.).

Somit kann festgehalten werden, dass bei einer Analyse von Ordensgemeinschaften anhand des Typus Charismatische Gruppe auf Veränderungen der Struktur des Gebildes, die durch den Prozess der Veralltäglichen eintreten, geachtet werden muss. Die wesentlichen Elemente des ursprünglichen Verständnisses von Charismatischen

Gruppen wandeln sich über die Institutionalisierung sozusagen in ihr Gegenteil. So verändert sich die charismatische Führung hin zu einer legalen Herrschaft, die anti-ökonomische Struktur zu einem rationalisierten Betrieb, transformiert sich die Verbindung zu Gott ausgehend vom persönlichen Charisma des Führers zu asketisch ausgerichteter methodischer Lebensführung. Je nach Entwicklungsstand ist das Gebilde der Charismatischen Gruppe, im vorliegenden Fall ein Ausschnitt eines zeitgenössischen Ordensverbands, durch einen hohen Grad an Formalisierung gekennzeichnet.

„Überall aber steht die Gewinnung der unbedingten Herrschaft des Mönchs über sich selbst und seine kreatürlichen, daher der Vereinigung mit Gott widerstrebenden Triebe im Mittelpunkt. Schon dieses inhaltliche Ziel weist auf immer weitere Rationalisierung der Lebensführung hin, und diese ist denn auch überall eingetreten, wo das Mönchtum sich zu einer starken Organisation zusammenschloß: die üblichen Formen des charismatischen und zünftigen Noviziats, die Hierarchie der Weihen und sonstigen Stellungen, der Abt, eventuell Zusammenschluß der Klöster zu einer Kongregation oder einem »Orden« stellen sich ein, vor allem aber: das Kloster und die das ganze Leben darin bis ins einzelne reglementierende Ordensregel“ (Weber 1980: 695).

Mit diesen Worten Webers soll die Typologie entwicklungsgeschichtlich abgeleiteter Idealtypen schließen. In Anbetracht der nun bevorstehenden Erläuterung zur Verwendung der Typen innerhalb Webers Forschungsprogramm, wird darauf zurückzukommen sein. Es sei jedoch angemerkt, dass die Typologie mit der Behandlung von Kirche-Sekte und Charismatischer Gruppe nicht als gänzlich ausgeschöpft erachtet werden kann. Nach Weber wäre es durchaus möglich, christliche Orden auch anhand der Differenz von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung zu betrachten. So schlug etwa Emerich K. Francis (1950) vor, das christliche Mönchtum, von der Vergemeinschaftung benediktinischer Klöster ausgehend, als Bewegung einer Form der Isolation zu begreifen, die idealtypischer Weise in der Entwicklung von Strukturen mündet, wie sie der Orden der Jesuiten aufweist. Auch Werner Bergmann (1985) und Peter Fuchs (1989) erachten das Mönchtum als soziale Bewegung. Mit Blick auf die dem Mönchtum innewohnende Reformdynamik wird dasselbe hier jedoch als Protestbewegung gedeutet. Nicht zu vergessen in dieser Reihe entwicklungsgeschichtlich abgeleiteter Typen sind die im Jahre 1923 erschienenen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ von Ernst Troeltsch. Troeltsch entwickelt hier neben der Dichotomie von Kirche und Sekte den Typus der Mystik als radikal, gemeinschaftslosen Individualismus. Auch zu denken wäre eine Anwendung dieses Typus, begriffen als „[...] Entstehung einer Laienreligion innerhalb der Kirche [...]“ (Troeltsch 1923: 797).

In der vorliegenden Arbeit liegt jedoch der Fokus auf den Idealtypen Kirche-Sekte und Charismatische Gruppe, da durch Webers Konzeption nachvollzogen werden kann, welche Rolle das christliche Kloster für die Ausbildung von Moderne spielt.

2.1.2.3 Das christliche Kloster als Geburtsstätte des modernen Kapitalismus

Nachdem die Idealtypen von Kirche-Sekte und Charismatischer Gruppe vorgestellt und als Werkzeuge der Analyse ausgewiesen wurden, ist es nun möglich, die Anwendung der Typen im Sinne Webers „Verstehender Soziologie“ zu verdeutlichen. Behandelt wird hier die Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutsamkeit des christlichen Klosters auf dem Boden des Okzidents. Hierbei soll nochmals vergegenwärtigt sein, dass bei Weber die entwicklungsgeschichtlich abgeleiteten Typen ihrer Kulturbedeutung nach Einsatz finden, um das „So geworden sein“, folglich die Genese einer Wirklichkeit des Lebens zu ergründen. Die „gesellschaftlichen Funktionen“ des Klosters sind an dieser Stelle noch nicht zu beschreiben, da das angewandte Instrumentarium geradehin kein strukturell gebildetes ist.

Webers Soziologie ergründet die nichtökonomischen Ursachen der „schicksalsvollste(n) Macht unsres modernen Lebens: dem Kapitalismus“ (Weber 2006: 13). Dass gerade auf dem Boden des Okzidents und zunächst nur hier Kulturerscheinungen wie die kapitalistisch ökonomische Rationalität, der rationale Beweis auf wissenschaftlichem Gebiet, die klassische Rationalisierung der Kunst – ob nun rationale harmonische Musik oder rationale Verwendung der Perspektiven in der Malerei – oder auch der Staat „im Sinn einer politischen Anstalt, mit rational gesetzter Verfassung, rational gesetztem Recht und einer an rationalen, gesetzten Regeln: Gesetzen, orientierten Verwaltung durch Fachbeamte“ (ebd.) auftraten, veranlasste Weber dazu, die Sonderentwicklungen der westlichen Welt auf die ursächliche Wirksamkeit religiöser Motive zurückzuführen. Bekanntlich ist es Webers Beobachtung einer besonderen Durchdringung dieser abendländischen Rationalität in protestantisch geprägten Ländern, wie Holland und England, die ihn davon ausgehen lassen, dass die Religion den wesentlichen Beitrag hin zu dieser Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung leistet. Für das Interesse dieser Arbeit ist Webers Erklärungsprogramm deshalb relevant, weil es sich wiederum mit der Genese der okzidentalen Sonderentwicklung, der „Züchtung“ eines Typus Mensch, welcher der Ordnungsform dieser Rationalität entspricht, auseinandersetzt. Wohl eine der meist zitierten Aussagen Webers verweist auf den Ort, an dem dieser Typus Mensch geboren wurde: Im christlichen Kloster des Okzidents.

„Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden – nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist“ (Weber 2004: 180).

Nun wäre es sicherlich nicht zielführend, würde man im Rahmen dieser Arbeit der Versuchung erliegen, sich umfassend mit den Implikationen Webers Gegenwartsdiagnose auseinanderzusetzen. Es ist hinreichend, die Tragweite dieser Entwicklungsrichtung nur anzudeuten. Vielmehr soll die angesprochene Transformation von Askese erläutert werden, um die Kulturbedeutung des christlichen Klosters im Sinne Webers zu ergründen. Diesbezüglich ist die nachfolgende Abhandlung vor dem Hintergrund Webers Instrumentariums der vorgestellten Idealtypen zu denken.

Webers Analyse der Stufen und Richtungen religiöser Weltaflehnung zeigt, wie die innerweltliche Askese protestantischer Sekten aus der weltflüchtigen Askese des katholischen Mönchtums herausgeführt wurde. Einer der wesentlichen Aspekte des asketischen Protestantismus besteht in seiner Verwurzelung im christlich latinistischen Mönchtum und der hier „systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung“ (Weber 2004: 156). Anhand eben dieser Verwurzelung zeichnet Weber die Linie der Entwicklung der an religiöse Vorstellungen und ethische Prinzipien gebundenen Formen der Askese, ausgehend von einer weltüberwindenden, hin zu einer weltbeherrschenden Auffassung derselben. Der Lebensführung christlicher Mönche auf abendländischem Boden wird auf der Basis der Unterscheidung von kontemplativ-mystischer Weltflucht und aktiver asketischer Weltbearbeitung gleichsam welthistorische Bedeutung beigemessen (vgl. ebd.). So beschreibt Olaf Kranz: „Dieser Unterscheidung wiederum korrelieren in Webers Verständnis entsprechende Selbstkonzepte der Religiösen. Zum einen die Selbstauffassung „als Werkzeug Gottes“ und zum anderen die als „Gefäß des Göttlichen““ (Kranz 2009: 246). Während der erste Typ die Heilung sozusagen operativ durch aktives Tun herbeizuführen versucht, entspricht dem zweiten ein Empfangen kosmischer Kräfte. Nur dort aber, wo sich die theozentrische Vorstellung des Menschen zu einem Selbstverständnis als Werkzeug Gottes in der Welt entwickelt, kann sich das menschliche Leben einer messbaren Ethik unterwerfen, welche die Bewährung vor Gott voraussetzt und sich zu einem mit Heil prämierten, rastlosen Streben ausbildet. Als Abschluss eines Rationalisierungsprozesses begriffen

ist es eben jene weltnegierende, auf transzendente Heilsziele ausgerichtete Religiosität, die zu einer aktiven Form von Askese führt.

Obwohl Weber die Urgeschichte der Moderne vornehmlich am Idealtyp calvinistischer Prädestinationslehre nachzeichnet und dabei den spezifischen Beitrag des katholischen Mönchtums zur Verknüpfung von Askese und ökonomischer Rationalisierung in den Hintergrund seiner Analyse verschiebt, kann nicht angenommen werden, dass er die Vorzeichen der ethischen Rationalisierung des Alltags verkennt. Auch wenn die „Prädestinationslehre“ in den Schriften zur Protestantischen Ethik oder die „Tischgemeinschaft“ als ihr Äquivalent in der Soziologie der Herrschaft als Idealtypen für sein Gesamtwerk den zentraleren Erklärungswert einnehmen, bleibt für ihn die Methodisierung des Lebens eine grundlegende Voraussetzung für die Entwicklung hin zur Moderne.

„Die mönchische Lebensführung „war im Prinzip schon in der Regel des heiligen Benedikt, noch mehr bei den Cluniazensern, wiederum mehr bei den Zisterziensern, am entschiedensten endlich bei den Jesuiten, emanzipiert von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei. Sie war zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den *status naturae* zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen“ (Weber 2004: 156).

Die Kulturbedeutung des abendländisch christlichen Klosters ergibt sich nach Weber über die hier vollzogene mönchische Lebensführung. Ein entsprechender Typus Mensch als Keim des modernen Kapitalismus, findet genau hier erstmals seine rationale Form. Man übertreibt keineswegs, wenn man das Kloster als Geburtsstätte rastloser Ökonomisierung der Zeit bezeichnet. In dieser Hinsicht stellt das Kloster den Ausgangspunkt für die Methodisierung des Alltags dar. Mit dem Klang der Glocke wird nicht nur sinnbildlich die Moderne eingeläutet. Noch als sich jene Welt, welche seelisch überwunden werden sollte, im Takt des bäuerlichen Zyklus der Jahreszeiten vollzog, bestimmte im Kloster schon der Klang der Glocke den Rhythmus des Betens und Arbeitens. Die Uhr fand hier erstmals Einsatz als Mittel zum Zweck der Methodisierung des Tages, der seine gesatzte Form im Stundenbuch – das Äquivalent zum heutigen Terminkalender – fand.

Die Geschichte der Moderne ist somit die der Vergesellschaftung des klösterlichen Lebensrhythmus, der Transformation des religiösen Virtuosen im Kloster zum Heiligen des alltäglichen Unternehmens. Gemeint ist hier mit anderen Worten eine soziale Verallgemeinerung ethischer Ansprüche durch den Wandel mönchischer Askese hin zu

einer innerweltlichen: „Die Askese tritt damit aus der Klosterzelle heraus und trachtet, die Welt zu beherrschen, zwingt durch ihre Konkurrenz ihre Lebensform (in verschiedenem Umfang) der Amtspriesterschaft auf und nimmt an der Verwaltung des Amtsscharisma den Beherrschten (Laien) gegenüber teil“ (Weber 1980: 694). Die herausragende Kulturbedeutung des christlichen Klosters für die Entwicklung hin zur Moderne wurde vorangehend beschrieben. Von hier ausgehend verbreitet sich die methodische Lebensführung, die in ihrer universell gültigen, rational asketischen Form dazu führt, die Welt nach dem Diktat der Ökonomie, dem auf Dauer gestellten Ersparnis von Zeit und Ressourcen auszurichten. Als Prototyp moderner Organisation fungiert das Kloster, ohne selbst eine solche zu sein, eben nicht mehr nur auf religiösem Boden als Vorbild. Die hier so sachliche, methodische und rationalisierte Ausführung von Anweisungen hielt Einzug in alle Lebensbereiche. So wurde diese etwa als rationalisierende Potenz politisch internalisiert, indem sich politische Machthaber des Mönchtums als „Beamtenschaft“ bedienten. Die Entwicklung einer systematischen Disziplinierbarkeit über die zunehmende Rationalisierung und Methodisierung von Askese machte das katholische Mönchtum mit anderen Worten zum Werkzeug von Bürokratisierungsabsichten (vgl. Kranz 2009: 247). Die Kulturbedeutung des christlichen Klosters erstreckt sich jedoch nicht nur über die eben angedeuteten Wertsphären der Politik, Ökonomie und Kunst. Um den Kreis der in Webers Vorbemerkung von „Religion und Gesellschaft“ angesprochenen Wertsphären zu schließen, ist auch auf die Verbindung des christlichen Klosters zu Recht und Wissenschaft hinzuweisen. So lassen sich etwa die Ursprünge von Universitäten in christlichen Klosterschulen finden. Nicht von ungefähr lag der Fokus der ersten Universitäten, ob nun in Bologna, Paris oder Wittenberg, auf der Ausbildung von Klerikern und Juristen. Entscheidend ist, dass es sich hierbei um die Ausbildung von Kirchenjuristen und nicht um die von Ziviljuristen handelte (vgl. Stichweh 2010: 18). Sowohl die Sphäre der Wissenschaft als auch die des Rechts sind nach Weber von ihrer Wurzel her religiös aufgeladen zu begreifen.

Es sind nun Transformationen dieser Art, die zeigen, inwiefern der Einzug der Moderne nicht mit einer Abschwächung der Religion als Legitimation der Ordnung von Welt, sondern mit einer Extension derselben einherging. Hartmann Tyrell (1993) beschreibt diesen Prozess in Auseinandersetzung mit Weber als Potenzierung von Religion. Die ursächliche Erklärung des modernen Kapitalismus findet sich nicht auf dem Boden der

Ökonomie, sondern auf dem der Religion. Nur diese war im Stande, den hierfür nötigen rationalen Typus Mensch zu schaffen.

Dem weiteren Erklärungsprogramm Webers – der Entwicklung von Moderne über die „Entzauberung der Welt“ hin zur Depotenzierung von Religion und Verselbständigung der Wertsphären – nicht weiter folgend, soll an dieser Stelle rückführend die Verwendung des Weberschen Werkzeuges, der Idealtypen von Kirche-Sekte und Charismatischer Gruppe im Hinblick auf die eben vorgestellte Kulturbedeutung des christlichen Klosters erläutert werden.

2.1.2.4 Zur Rückführung der Idealtypen auf das Erklärungsprogramm Webers

Wird der Typus Kirche auf das katholische Mönchtum bezogen, zeigt sich zunächst, warum Weber die ökonomischen Leistungen desselben in den Hintergrund seiner Untersuchungen rückt. Insbesondere der universelle Anspruch der katholischen Kirche, eine Institution religiöser Heilsvermittlung zu sein sowie das damit einhergehende Kriterium der Universalität von Mitgliedschaft zeugt von einer Ethik, die dem kapitalistischen Betrieb entgegensteht. Will man jedoch den Beitrag der Kirche zur Entwicklung der Moderne herausstellen, so ist vom Merkmal ihrer gänzlichen Formalisierung, ihrer Rationalisierung bürokratischer Herrschaft her zu argumentieren. So diene die Ethik des Mönchtums der Kirche dazu, ihre Herrschaft zu legitimieren, indem sie die innerweltliche Sittlichkeit überbot. Mit anderen Worten wurde anhand der mönchischen Lebensführung die innerweltliche Sittlichkeit über die Zuschreibung einer ethisch untergeordneten Bedeutung deklassiert. Die okzidentale Rationalität als Unikat rastlosen Strebens erklärt sich mit Weber ganz wesentlich auch aus der Differenz, die sich einerseits zwischen Amtscharisma und Mönchtum, andererseits zwischen Hierokratie und Aristokratie ergab. Wird folglich das katholische Mönchtum vom Typus der Kirche aus beleuchtet, wird dessen Beitrag zu einer stratifizierten gesellschaftlichen Ordnung ersichtlich. Im Vergleich zum Mittelalter des Orients ist auf dem Boden des Okzidents zu jener Zeit schon nicht mehr von einer „Kultur“ der Gleichförmigkeit zu sprechen (vgl. Kranz 2009: 247). Dass der Begriff „Kultur“ hier in Anführungszeichen verwendet wird, verweist auf den grundlegenden Charakter seiner steten Funktion, soziale Unterschiede über Vergleiche zu markieren. Wann immer dieser Begriff herangezogen wird, ob nun zur Bestimmung des Fremden, als latenter Taktgeber oder Distinktionsbegriff, setzt er den Vergleich voraus (vgl. Nassehi 2008: 145f.f.). In diesem Kontext aber fungiert Kultur für Weber als Distinktionsbegriff. Über

den Vergleich zwischen Mönchsethik und innerweltlicher Sittlichkeit ergibt sich jener Unterschied, der die Herrschaftsverhältnisse zu klären im Stande ist. So dient die Kultur der mönchischen Lebensführung, die ja nur dann existent sein kann, wenn ihr eine andere Kultur zum Vergleich gegenübersteht, der Kirche als eine Art Kampfbegriff. Gemeint ist hier ein Kampf um die Positionen auf der vertikalen, also stratifikatorischen Linie gesellschaftlicher Ordnung. Daneben kann derselbe Kulturbegriff auch als Emanzipationsbegriff herangezogen werden. Dies ist für die dargestellte Entwicklung der Moderne der interessantere Aspekt. Die Mönchsethik wurde, so können wir anhand des Emanzipationsverständnisses festhalten, gegenüber der innerweltlichen Sittlichkeit emporgehoben und als erstrebenswert deklariert. Genau an diesem Punkt erklärt sich die Entwicklung der eigentlich so unwahrscheinlichen Transformation. Betrachtet man das Mönchtum vom Typus der Kirche aus, erklärt sich eine wesentliche Ursache des Heraustretens der Askese aus den Mönchszellen: Sie galt ganz schlicht ausgedrückt als erstrebenswert.

Ein weiterer wesentlicher Gesichtspunkt der Anwendung des Kirchentypus ergibt sich für Weber auf dem Gebiet der Bürokratie.

„Am reinsten lassen sich Reibung und Ausgleich in der okzidentalen Kirche verfolgen, deren innere Geschichte sehr wesentlich eben dadurch erfüllt ist, mit der schließlich konsequenten Durchführung der Lösung: Einordnung des Mönchtums in eine bürokratische Organisation als eine durch »Armut« und »Keuschheit« von der Gebundenheit an die Bedingungen des Alltags losgelöste, durch spezifischen »Gehorsam« disziplinierte Truppe eines monokratischen Kirchenhauptes“ (Weber 1980: 694).

Die Einordnung des Mönchtums in eine voll institutionalisierte Form, wie sie in der Kirche nach dem hier verwendeten Verständnis erfolgt ist, setzt die Leistung einer formalen Organisation seitens des Mönchtums voraus. Ohne formalisierte Struktur wäre die Einbindung in den hierokratischen Anstaltsbetrieb Kirche nicht möglich. So kann mit der Anwendung des Kirchentypus nachvollzogen werden, warum sich gerade das Mönchtum zum Instrument bürokratischer und politischer Kontrolle eignete. Die mönchische Askese wurde von der Kirche vom Instrument der Erringung des eigenen Heils umgedeutet hin zum Werkzeug der „Tauglichmachung des Mönchs zur Arbeit im Dienst der hierokratischen Autorität: der äußeren und inneren Mission und des Kampfes gegen die konkurrierenden Autoritäten“ (ebd.: 693f.). Somit wird deutlich, dass die Berufung der Mönche genutzt wurde, um deren asketische Lebensform in eine „[...] spezifische »Berufs«-Leistung innerhalb der Kirche“ (ebd.) umzudeuten. Genau diese

Leistung erklärt schließlich das Interesse politischer Gewalthaber an einer, Anweisungen *sine ira et studio* ausführenden, Amtspriesterschaft (vgl. Kranz 2009: 247).

Die unvoreingenommene Ausführung von Anweisungen führt nun direkt zum Sektentypus und weist mithin auf dessen enge Kopplung mit dem der Kirche in Bezug auf die Erklärung der Kulturbedeutung des christlichen Klosters hin. Die Rede ist von der Brüderlichkeit, die der Sekte mit dem Postulat der Gleichheit zugrunde liegt. Der Beitrag des Typus Sekte zur Erklärung der Moderne ergibt sich ebenfalls auf dem Gebiet der formalen Organisation und kulminiert augenscheinlich im Begriff der Mitgliedschaft. Die formale Organisation, als die für die Moderne typische Form legitmierter Herrschaft, teilt ganz wesentliche Eigenschaften mit dem Sektentypus. So lässt sich wiederum eine Querverbindung zwischen Webers Religions- und Herrschaftssoziologie nachzeichnen, indem man die Anforderungen an Erwerb und Erhalt der Mitgliedschaft in Betracht zieht. Für beide Idealtypen ist es charakteristisch, den Erwerb der freiwilligen Mitgliedschaft an vorab erwiesene Qualifikationen zu binden. Was sich bei der Sekte noch über die religiöse Bewährung des Bewerbers ausdrückt, spiegelt sich allgegenwärtig in den Organisationen der Gesellschaft wieder. Ob man nun ein wirtschaftliches Unternehmen, eine Universität oder eine Partei heranzieht, überall ist an die spezifische Bewerbung eine dementsprechende Qualifikation gebunden. Genau dem entspricht das Postulat der Brüderlichkeit in Sekten. Dieses Prinzip setzt sich beim Erhalt der Mitgliedschaft, welche die Möglichkeit des Ausschlusses bei beiden Typen voraussetzt, fort. Sowohl in formaler Organisation, als auch in der Sekte hat sich das Mitglied über die aktive Leistung zu bewähren. Die Leistung sichert somit den Fortbestand der Mitgliedschaft in den jeweiligen inkludierenden oder auch exkludierenden sozialen Gebilden. Nun dürfen diese Gemeinsamkeiten sicherlich nicht über die wesentliche Unterschiede der Typen hinwegtäuschen, ist die formale Organisation doch gerade nicht durch die strikte Distanz zur Umwelt, einer von dieser radikal abweichenden Ethik oder gar durch Genügsamkeit gekennzeichnet. Dies tut der Erklärungskraft des Typus Sekte in Bezug auf die Moderne mit Weber jedoch keinen Abbruch, da er wie dargestellt immer in Relation zu dem der Kirche zu verstehen ist. Erst als Schema Kirche-Sekte verstanden entwickeln jene genuin auf Religion bezogenen Idealtypen ihren analytischen Wert in Bezug auf die Kulturbedeutung des christlichen Klosters.

Was die Webersche Anwendung des Typus der Charismatischen Gruppe zur Erklärung der Entwicklung von Moderne beitragen kann, soll an dieser Stelle nochmals

hervorgehoben werden. Wie erläutert stabilisieren sich Charismatische Gruppen wie die des Mönchtums über jenen Prozess, den Weber mit der Bezeichnung „Veralltäglicung des Charismas“ umfasst, wobei sich die Strukturmerkmale des Typus in ihr Gegenteil verkehren. Weber führt die Entwicklung der Askese als wesentliches Kennzeichen des Mönchtums aus dem Prozess der Veralltäglicung heraus. Sie entwickelt sich genau dann, wenn die Verbindung der Mitglieder zu Gott nicht mehr über die Qualitäten des charismatischen Führers zu realisieren ist. Die Askese als einübbares Bündel von Techniken ersetzt sozusagen die Qualität des Führers und wird als Mittel zur Erreichung der Vereinigung mit Gott zum Gegenstand des methodischen Betriebes. Über die systematische Methode rationaler Lebensführung bildet sich im christlichen Kloster erstmals ein dem modernen Kapitalismus entsprechender Typ Mensch aus. Was Weber folglich über den Asketen der Charismatischen Gruppe verdeutlicht, ist die Entstehung eines rationalen Typus Mensch, die Züchtung der von Methodisierung geprägten Persönlichkeiten, auf der jene Kulturercheinungen wie der moderne Kapitalismus fußen.

Im Hinblick auf den empirischen Teil der Arbeit stellt sich die Frage, inwieweit das zu analysierende Kloster von den Strukturmerkmalen der von Max Weber konstruierten Typen abweicht und welche Rückschlüsse aus diesen Abweichungen in Bezug auf seine Kulturbedeutung zu ziehen sind.

2.2 Vom Ort der Zuflucht vor der Welt – Das Kloster als Typus totaler Institution

Wurden die bisher erörterten Typen Sekte-Kirche und Charismatische Gruppe noch entlang einer soziologischen Analyse entwicklungsgeschichtlicher Prozesse erörtert, so geht es im Folgenden darum, die Typologie als theoretische Grundlage um eine strukturell abgeleitete Erscheinungsform des sozialen Gebildes Kloster zu erweitern. Mit der Behandlung ahistorisch gewonnener Typen wendet sich die Arbeit somit strukturellen Mustern des Klosters zu und zielt darauf ab, die gesellschaftlichen Funktionsbedingungen des sozialen Gebildes aus diesen Mustern herauszuführen.

Die Möglichkeiten der Anwendung des strukturell deduzierten Typus erstrecken sich über soziale Gebilde von verschiedenster Prägung. Dieses breite Feld der Anwendungsmöglichkeiten verweist einerseits auf die allgemeine, abstrakte Form jener Kriterien, die zur Charakterisierung eines solchen Typus zu verwenden sind (vgl. Schmelzer 1979:

170). Andererseits markiert es den Typ von allgemeiner Gültigkeit als eine Art statisches Muster, welches am besonderen Fall nachzuvollziehen ist. Der strukturell generierte Typ sei in der Folge weiterhin als Idealtyp, als Werkzeug, das nicht selbst behauptet Realität abzubilden, zu verstehen. Als Abstraktion der Wirklichkeit reduziert er diese lediglich auf bestimmte Gesichtspunkte. So auch der Typus totaler Institution, welcher im Folgenden von seinen allgemeinen Kriterien her, hin zum besonderen Falle des Klosters erörtert wird.

2.2.1 Allgemeine Strukturen des Typus totaler Institutionen

Mit dem 1961 erschienenen Werk „Asylums – Essays on the social Situation of Mental Patients and Other Inmates“ legte der US-amerikanische Soziologe Erving Goffman den Grundstein einer soziologischen Analyse totaler Institutionen. Aus heutiger Sicht erscheint es angemessen, die Popularität dieser Schrift auf ihr Funktionieren als zentraler Referenztext der Kritik an repressive Verwahreinrichtungen aller Art zurückzuführen. Entgegen ihrer Bestimmung als wissenschaftliche Konzeption ist die „totale Institution“ zu einem Vulgärbegriff diffundiert, von dem hier Abstand genommen werden soll. Zu betonen ist folglich der soziologische Charakter der totalen Institution als Typ, welcher gerade durch seinen Entwurf als Gegenwelt alltäglicher Gesellschaft einen Blick auf das frei gibt, was sich als gesellschaftlich üblich verstehen lässt.

Das in einer modernen Gesellschaft Übliche besteht nach Goffman in einer grundlegenden sozialen Ordnung, „nach der der einzelne an verschiedenen Orten schläft, spielt, arbeitet – und dies mit wechselnden Partnern, unter verschiedenen Autoritäten und ohne einen umfassenden rationalen Plan. Das zentrale Merkmal totaler Institutionen besteht darin, dass die Schranken, die normalerweise diese drei Lebensbereiche voneinander trennen, aufgehoben sind“ (Goffman 1973: 17). Anhand der für die totale Institution typischen Aufhebung der üblicherweise voneinander getrennten Lebensbereiche, leitet Goffman ihre wesentlichen vier Strukturelemente ab:

1. Totale Institutionen sind durch die vollständige Vereinnahmung oder Inklusion des Lebens aller ihrer Mitglieder gekennzeichnet. Sie sind insofern allumfassend, als dass alle Angelegenheiten des Lebens an ein und derselben Stelle, unter ein und derselben Autorität stattfinden.
2. Die Mitglieder der totalen Institutionen verrichten jede Phase ihrer alltäglichen Arbeit in unmittelbarer Gesellschaft ihrer Schicksalsgefährten. Hierbei wird allen die gleiche Behandlung zuteil.
3. In totalen Institutionen systematisieren explizite formale Regeln, die durch einen Stab von Funktionären vorgeschrieben werden, alle Tätigkeiten ihrer Mitglieder. Die Phasen des Arbeitstages werden derart Art exakt geplant, so dass die eine Phase zu einem vorher bestimmten Zeitpunkt in die nächste übergeht.
4. Das in totalen Institutionen formalisierte Regelwerk vereinigt die verschiedenen Tätigkeiten in einem einzigen rationalen Plan, welcher vorgibt, die offiziellen Ziele der Institution zu erreichen (vgl. ebd.: 17).

Zusammengefasst definiert Goffman die totale Institution als „Wohn- und Arbeitsstätte einer Vielzahl ähnlich gestellter Individuen [...], die für längere Zeit von der übrigen Gesellschaft abgeschnitten sind und miteinander ein abgeschlossenes, formal reglementiertes Leben führen“ (ebd.: 11).

Innerhalb der totalen Institution teilen sich die Mitglieder in zwei fundamental abgegrenzte aber aufeinander angewiesene Gruppen von Stab und Insassen. Die primäre Aufgabe des Stabes besteht in der Überwachung der Insassen, „[...] wobei darauf geachtet wird, daß jeder das tut, was ihm klar und deutlich befohlen wurde, und zwar unter Bedingungen, unter denen ein Verstoß des einzelnen sich deutlich gegen die sichtbare, jederzeit überprüfbare Willfähigkeit der anderen abhebt“ (ebd.). Das Leben der Insassen unterliegt einer detaillierten Planung und einer auf diese abgestellte Kontrolle durch den Stab. Diese Planung reicht bis in die Bedürfnisse der Insassen, umfasst sowohl die Organisation der Arbeit, als auch jene aller anderen Lebensbereiche, wie etwa die der Freizeit. Von daher wird der Anreiz eines Insassen, z.B. zu arbeiten, in

einer totalen Institution in struktureller Hinsicht nie die gleiche Bedeutung wie eine Arbeitsmotivation in der Außenwelt haben (vgl. ebd.: 21). Möglich wird eine Bedürfnisorganisation und Kontrolle dieser Art nur über eine eindeutige Distanzierung gegenüber der Umwelt der totalen Institution. Nur über die scharfe Abgrenzung zur übrigen Gesellschaft ist die totale Institution schließlich in der Lage, die in ihr vorherrschenden Definitionen der Situation über die Autoritätseinhaber (unter Ausschluss der Insassen) selbst vorzunehmen (vgl. Schmelzer 1979: 172).

Wenn Goffman darauf hinweist, dass einerseits jedes der vier grundlegenden Strukturmerkmale nicht nur in totalen Institutionen vorzufinden ist und andererseits keines der Merkmale allen totalen Institutionen gemeinsam ist, so stellt er damit keineswegs die Anwendbarkeit des Typus als Mittel soziologischer Analyse in Frage. Gerade weil er die Verwendung des Begriffes totaler Institution als Gebrauch einer Methode der Idealtypen kennzeichnet (vgl. Goffman 1973: 16), ist es zielführend den Begriff auch dann zu gebrauchen, wenn sich nicht alle Strukturelemente des Typus an einem konkreten sozialen Gebilde nachweisen lassen. Wie bereits angedeutet erachtet Goffman alle Institutionen als tendenziell allumfassend, da diese für ihre Mitglieder immer eine Art Welt für sich darstellen, an der sich die Gestaltung ihrer Zeit und Interessen ausrichtet. Somit ist es nicht nur das Ausmaß des allumfassenden Charakters, der eine Institution als totale beschreiben lässt, sondern gerade auch jener Grad an Unterbindung oder Beschränkung des sozialen Verkehrs mit der Außenwelt (vgl. ebd.: 15f.).

Goffman unterscheidet anhand ihres primär verfolgten Zwecks fünf Gruppen sozialer Gebilde, die als Typ totaler Institution beschrieben werden können. Für die vorliegende Arbeit ist hierbei die fünfte Gruppe von Relevanz: „[...] Einrichtungen, die als Zufluchtsorte vor der Welt dienen, auch wenn sie zugleich religiöse Ausbildungsstätten sind: Beispiele für diesen Typ sind Abteien, Klöster, Konvente und andere mönchische Wohngemeinschaften“ (ebd.: 16).

2.2.2 Zur Kategorie des Zufluchtsortes – das Kloster als totale Institution

Angestoßen von Goffmans Untersuchung der Asyle verbreitete sich insbesondere im angelsächsischen aber auch im deutschsprachigen Raum die Auffassung, Klöster als totale Institutionen bezeichnen zu können. Ob nun die Verwendung des Typus totaler Institution zur Analyse eines Klosters berechtigt ist oder nicht, hängt wesentlich davon ab, ob und inwieweit die Strukturelemente des Idealtypus am sozialen Gebilde nachzuweisen sind. Zu unterscheiden wäre hierbei insbesondere zwischen der rechtlichen Struktur und der Alltagspraxis im Kloster. „Es wäre hypothetisch der Fall denkbar, daß gemäß der normativen Struktur alle Orden dem Typus der totalen Institution zuzurechnen sind, da sie Umweltdistanz, Organisation und Kontrolle des gesamten Lebens der Mitglieder normativ festschreiben. Die Alltagspraxis könnte vom Typus der totalen Institution abgewichen sein, unterschiedlich nach Ort, Zeit und Zugehörigkeit zu einem spezifischen Ordentyp“ (ebd.: 174). Goffman selbst interpretiert das Kloster als totale Institution einerseits anhand der *Regula Benedicti*, ein vom hl. Benedikt von Nursia im Jahre 529 erstelltes Klosterregulium, andererseits über Schilderungen des alltäglichen Lebens von Ordensleuten im Kloster.

Das Kloster als Exempel eines Zufluchtsortes vor der Welt wird in Goffmans „Asyle“ anhand zweier Gesichtspunkte untersucht: „Die Welt der Insassen“ und „Die Welt des Personals“ (vgl. Goffman 1973). Das Kloster tritt hierbei als Sonderfall totaler Institution auf, da eine strikte Trennung dieser beiden Welten nicht über Unterscheidung von Personengruppen vorgenommen werden kann. Im Gegensatz zu anderen Gruppen totaler Institution ist im Kloster die Trennung von Stab und Insassen durch „eine eher kollegiale Gruppe, die im Sinne einer fein abgestuften Rangleiter geschichtet ist“ (Goffman 1973: 117) sozusagen in den Personen selbst vollzogen. Jedes Mitglied müsste in dieser Hinsicht Insasse sein, zudem aber auch gemäß der Rangleiter Funktionen des Stabes übernehmen.

Als Insasse hat sich nach Goffman jedes Mitglied eines Klosters Prozessen der Entwicklung von Demut zu unterwerfen, welche zwingend zur Entledigung des bürgerlichen Selbst führen. Durch die Schranken, welche die totale Institution zwischen dem Insassen und der Außenwelt errichtet, verliert dieser jene Rollen, die sein bürgerliches Selbst prägen. Beobachten lässt sich dies zunächst anhand der Initiationsriten, wie etwa die Herstellung physischer Nacktheit durch Ent- und Bekleidung, der Wegnahme des (emotionell besetzten) Eigentums oder des voll-

ständigen Eigennamens (vgl. ebd.: 27f.f.). Die Aufnahme ist mit anderen Worten durch den Verlust der Identitätsausrüstung gekennzeichnet, welcher das Individuum fortan daran hindert, sein früheres Selbst zu präsentieren. Nach der Initiation wird das bürgerliche Selbstbild der Mitglieder in unterschiedlichen Formen sukzessive abgebaut. So werden etwa bestimmte Körperhaltungen, welchen in der äußeren Welt ein geringes Selbstwertgefühl zugeschrieben wird, in totalen Institutionen abverlangt. „In religiösen Anstalten gibt es klassische Buß-Gesten wie den Fußkuß oder die Haltung, die einem gestrauchelten Mönch vorgeschrieben ist“ (ebd.: 32). Entscheidend ist hierbei, dass sich die Mitglieder totaler Institutionen der Demutsbekundung nicht entziehen können. Jegliche Abwehrreaktion gegenüber diesen, etwa ein widerwilliger Gesichtsausdruck, kann zum Anlass einer weiteren Forderung nach Ehrfurchtsbezeugung genommen werden. Das Selbst des Mitglieds wird sozusagen durch eine Loslösung des handelnden Individuums von seinen Handlungen abgebaut, der Status als selbständig Handelnder aberkannt. Auch wirkt sich die strikte Reglementierung in totalen Institutionen auf das Selbst der Insassen aus. Durch die Regulierung und Beurteilungen aller Aktivitäten wird die persönliche Ökonomie des Handelns, die in bürgerlicher Gesellschaft gewährt wird, in der totalen Institution gebrochen (vgl. ebd.: 43f.f.). Das Selbst der Mitglieder totaler Institutionen wird in dieser Hinsicht reorganisiert. Die Begründung der Reorganisation ist für den Fall religiöser Institutionen durch ein ausdrückliches Bewusstsein jener Konsequenzen, die die Umwelt für das Selbst haben, gekennzeichnet. Als Stab und Insasse bemüht sich das Mitglied hier auch aktiv um die Einschränkung des Selbst: Erniedrigung „[...] durch Selbsterniedrigung, die Einschränkung durch Verzicht, die Schläge durch Selbstgeißelung, das Verhör durch Beichte“ (ebd.: 52) wird mit Gotteshinwendung begründet (rationalisiert), ergänzt.

Die Reaktionsweisen der Mitglieder totaler Institutionen auf die Nivellierung ihres Selbst beschreibt Goffman anhand verschiedener Strategien, etwa die des Rückzuges², der Kolonisierung³ oder die des kompromisslosen Standpunktes.⁴ Nach Goffman ist für den Fall religiöser Institutionen die Konversion, ein zu eigen Machen des amtlichen Urteils über die Person, folglich die Übernahme einer Rolle des perfekten Insassen, die

² Unter Rückzug ist ein „dramatische(r) Abbruch der Beteiligung an Interaktionsprozessen“ (Goffman 1973: 65) zu verstehen.

³ Kolonisierung meint den Aufbau einer stabilen Existenz über jene Ausschnitte der Außenwelt, welche die Anstalt anbietet. Diese Ausschnitte nimmt der Insasse als die ganze Außenwelt an und zieht aus denselben die maximale Befriedigung (vgl. ebd.: 66).

⁴ Der kompromisslose Standpunkt ist eine absichtliche Bedrohung der Institution, die sich in der offenkundigen Verweigerung der Zusammenarbeit mit dem Stab äußert (vgl. ebd.).

charakteristische Anpassungsleistung. Dieses Verhalten kann grundsätzlich in der religiösen Kategorie der totalen Institutionen vermutet werden, da jene „es nur mit Menschen zu tun haben, die sich berufen fühlen, und die unter diesen Freiwilligen nur diejenigen auserwählen, die die beste Eignung und die besten Absichten mitbringen. [...] In solchen Fällen hat die Konversion offenbar bereits stattgefunden, und dem Novizen muß nur noch gezeigt werden, nach welchen Grundsätzen er sich selbst am besten erziehen kann“ (ebd.: 117f.). Die Kontrolle des Insassen obliegt in dieser Hinsicht dem Insassen selbst, aber auch der kollegialen Gruppe, einer Gemeinschaft von Schicksalsgefährten, welche als Stab fungiert.

Der Ort der Zuflucht vor der Welt ist als eine Wohn- und Lebensgemeinschaft, gleichsam aber auch als formale Organisation, als ein zur Erreichung eines offiziell anerkannten Zweckes eingerichteter rationaler Apparat zu betrachten. Die klösterliche Organisation stellt primär darauf ab, das Selbst der Mitglieder entlang einer bestimmten idealen Norm auszurichten (vgl. ebd.: 78). Im Falle des Klosters wird der Insasse idealtypisch zu seinem eigenen Stab. Entsprechend der Stellung in der hierarchischen Organisation des Klosters, dient er aber auch den anderen Mitgliedern als Stab. Der Argumentation Goffmans folgend kommt immer dem Oberen die Aufgabe zu, das jeweils niedriger gestellte Mitglied entsprechend der idealen Verhaltensnorm zu sanktionieren, wenngleich die Überwachung der Mitglieder kollektiv vollzogen wird. Die Tätigkeit der Mitglieder ist im Rahmen der formalen Organisation dementsprechend eine Arbeit mit Menschen. Sie bearbeiten „[...] in erster Linie Objekte und Produkte – doch diese Objekte und Produkte sind Menschen“ (ebd.: 78). Als Teil des Stabes hat hierbei ein jedes Mitglied die durch das Kloster vertretene rationale Perspektive religiöser Reinigung der kollegialen Gruppe und sich selbst gegenüber zu vermitteln. Mit dem offiziellen Ziel bildet sich ein dem Kloster eigenes Interpretationsschema, eine Sprache, welche im Stande ist, jegliche Handlung der Mitglieder zu erklären. So liefert der religiöse Bezugsrahmen etwa nicht nur die Erklärung für Entscheidungen hinsichtlich gemeinsamer Gebetszeiten, sondern auch für jene, welche die Mahlzeiten, die Arbeitszeiten oder auch die Nachtruhe betreffen. Ferner stellt das Interpretationsschema für die Mitglieder das zentrale Mittel sozialer Kontrolle dar: Die institutionelle Perspektive enthält notwendiger Weise eine Theorie zur Natur des Menschen, in religiösen Anstalten eine „[...] über das Vermögen des Geistes, stark oder schwach zu sein, sowie über die Mittel, seine Schwäche zu bekämpfen“ (ebd.: 91). Anhand der Theorie wird das Verhalten der Insassen in moralistische Termini übersetzt,

eine personalisierte Moralvorstellung entwickelt, die sowohl erwünschtes als auch unerwünschtes Verhalten einer Eigenverantwortung der Insassen zuschreibt. Entsprechend dem, an das offizielle Ziel der Institution gebundene, Interpretationsschema wird das Mitglied dazu gebracht, sich selbst zu steuern, wodurch es leichter zu verwalten und somit auch zu kontrollieren ist (vgl. ebd.: 86f.f.). Kurzum erfolgt die Rechtfertigung einer jeden Reglementierung der Mitglieder entlang des idealen Zieles der Institution.

2.2.3 Von äußeren Mauern zu inneren Schranken – Die disziplinierende Wirkung klösterlicher Raumordnung

Somit ist der allumfassende Charakter des Klosters durch eine – durch Gotteshinwendung begründete – Beschränkung des sozialen Kontakts mit der Außenwelt evident geworden. Goffman weist darauf hin, dass die Beschränkungen dieser Freizügigkeit „[...] häufig direkt in die dingliche Anlage eingebaut sind, wie verschlossene Tore, hohe Mauern, Stacheldraht, Felsen, Wasser, Wälder oder Moore“ (ebd.: 16). Die dinglichen Anlagen scheinen Goffman jedoch lediglich als äußerliche Identifikationsmerkmale totaler Institutionen in Hinsicht auf das Strukturelement der strikten Trennung von der Außenwelt dienlich zu sein. So wird die Wirkungsweise der dinglichen Anlage auf die Exklusion der Außenwelt, ferner auf die Aufrechterhaltung eines inneren Normgefüges reduziert. Gemeint ist damit, dass die Mauer des Klosters einen wesentlichen Beitrag zur Nivellierung des bürgerlichen Selbst leistet und der Reorganisation der Mitglieder zuträglich ist. Nicht nur der Begriff „Kloster“ (lat. *Clastrum* = verschlossener Ort), so könnte im Anschluss an Goffman argumentiert werden, ergibt sich aus der Präsenz einer „allumfassenden“ Mauer: Sie schließt jenen Personenkreis ein, der sich dem Zweck der Einrichtung beugt, wobei die dabei irritierende Gesellschaft ausgeschlossen bleibt. Die Mauer als dingliche Anlage des Klosters schreibt sich in diesem Sinne in das soziale Gepräge Kloster ein.

Die Wirkungsweise der Mauer darf sicherlich nicht unterschätzt werden. In der Tat gelingen „Disziplinierungsversuche dort am vollkommensten [...], wo sie in geschlossenen Anlagen [...] baulich ihren Ausdruck finden“ (Treiber/Steinert 2005: 33). Ebenso aber wäre die dingliche Anlage eines Klosters unterschätzt, wenn man dieselbe auf die offensichtlich umfassende Mauer und deren Wirkung reduziert. Die durch das explizite Regelwerk hergestellte innere Homogenität der Mitglieder wird räumlich gesehen eben nicht nur durch die gemauerte säubernde Abgrenzung zur Außenwelt gestützt. „[...] das

Prinzip der »Klausur« ist in den Disziplinierungsapparaten weder durchgängig noch unverzichtbar noch hinreichend. Diese bearbeiten den Raum noch viel feiner und geschmeidiger“ (Foucault 1977: 183). Dem französischen Philosophen Michel Foucault folgend, stützt sich das Wirken der Mauer weniger auf ihr dingliches Fundament, als vielmehr auf die innere Raumaufteilung des Klosters. So sind Räume innerhalb klösterlicher Mauern etwa nach dem Prinzip der „Parzellierung“ gegliedert, wodurch jedem Individuum ein Platz zugewiesen wird, ein jeder Platz von einem Individuum besetzt sein sollte. Die Aufteilung des Raumes ermöglicht auf elementarer Ebene die Lokalisierung eines jeden Körpers und entfaltet auf diese Weise ihre disziplinierende Wirkung:

„Es geht darum, die Anwesenheiten und Abwesenheiten festzusetzen und festzustellen; zu wissen, wo und wie man die Individuen finden kann; die nützlichen Kommunikationskanäle zu installieren und die anderen zu unterbrechen; jeden Augenblick das Verhalten eines jeden überwachen, abschätzen und sanktionieren zu können; die Qualitäten und die Verdienste zu messen. Es handelt sich also um eine Prozedur zur Erkennung, zur Meisterung und zur Nutzbarmachung. Die Disziplin organisiert einen analytischen Raum“ (ebd.: 183f.).

Die Parzellierung ist als Kunst der Verteilung jedoch nicht nur als ein der Überwachung dienliches architektonisches Verfahren zu erachten. Der Raum klösterlicher Disziplin ist eminent religiös geladen: „Der Körper und die Seele müssen einsam sein, [...]: sie müssen sich zumindest zeitweilig der Versuchung und der Strenge Gottes aussetzen“ (ebd.: 184). Dementsprechend findet auch die Parzellierung in der Gotteszuwendung ihre ursächliche Erklärung, da der für das Individuum bestimmte Raum als Funktionsstelle, als ein zur Askese nutzender Raum ausgewiesen ist. Somit nimmt Foucaults Genealogie der Disziplin in der Relation von Raum und Zeit Gestalt an. Über die Kombination von Parzellierung und Reglementierung der Tätigkeit durch Zeitplanung wird das Kloster zum Disziplinarraum: „Jahrhundertlang waren die religiösen Orden Meister der Disziplin: sie waren die Spezialisten der Zeit, die großen Techniker des Rhythmus und der regelmäßigen Tätigkeiten“ (ebd.: 192). Die disziplinierende Wirkung der Relation zwischen Raum und Zeit entfaltet sich in besonderem Maße durch den Einsatz einfacher Instrumente wie des „hierarchischen Blicks“: Die Einrichtung des hierarchischen oder zwingenden Blicks entlehnt Foucault dem von Jeremy Bentham entworfenen Begriff des Panoptikums. Dieser beschreibt eine räumliche Einrichtung, welche durch Techniken des Sehens Machteffekte erzeugt. Im Idealfall ermöglicht das Panoptikum einem einzigen Blick, „[...] dauernd alles zu sehen. Ein zentraler Punkt wäre zugleich die Lichtquelle, die alle Dinge erhellt, und der Konvergenzpunkt für

alles, was gewußt werden muß: ein vollkommenes Auge der Mitte, dem nichts entginge und auf das alle Blicke gerichtet wären“ (ebd.: 224). Ebenso wie die Mauer den Blick nach außen versperrt sowie einen äußeren Einblick nach innen verwehrt, öffnet die innere Raumordnung einen kalkulierten Durchblick, setzt der Disziplinarraum eine allgemeine Sichtbarkeit der Körper durch, welche auf das Verhalten der Individuen einwirkt. Kurzum erzeugt die innere Raumordnung ein diszipliniertes Verhalten, indem sie dem Individuum eine ständige Überwachung der zugewiesenen spezifischen Tätigkeit zur rechten Zeit am rechten Ort suggeriert.

2.2.4 Der Zufluchtsort als Gegenwelt – gesellschaftliche Funktionen des Klosters als totale Institution

Die vorangegangenen Kapitel haben zunächst die allgemeinen Strukturen des Typus totaler Institution verdeutlicht, um diese im Anschluss am sozialen Gebilde des Klosters als Zufluchtsort vor der Welt nachzuvollziehen. Hierbei wurde ersichtlich, wie sich das Kloster von der Gesellschaft mit der Aufrechterhaltung eines von der Gesellschaft abweichenden Normgefüges distanziert. Ferner wurde gezeigt, dass die Abkehr von der Umwelt sowie die hierzu eingesetzten Techniken stets durch die Hinwendung zu Gott begründet werden. Die nun folgende Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Funktionen des Klosters als Typus totaler Institution wird dementsprechend am Strukturmerkmal des Klosters als ein von der Gesellschaft abgelöstes soziales Gebilde ansetzen.

In Anbetracht des strukturell deduzierten Typus totaler Institution zeigt sich, dass das Kloster gerade im distanzierten Verhältnis zur Umwelt gesellschaftliche Funktionalität aufweist. Indem Goffman herausstellt, dass die grundlegende soziale Ordnung moderner Gesellschaft in der totalen Institution aufgehoben ist, dass totale Institutionen jene Handlungen unterbinden oder entwerten, „[...] die in der bürgerlichen Gesellschaft die Funktion haben, dem Handelnden und seiner Umgebung zu bestätigen, daß er seine Welt einigermaßen unter Kontrolle hat – daß er ein Mensch mit der Selbstbestimmung, Autonomie und Handlungsfreiheit eines »Erwachsenen« ist“ (Goffman 1973: 49f.), beschreibt er die totale Institution als Gegenwelt zur Gesellschaft, letztlich als Modell der Gesellschaft selbst. „[...] die Analyse von Extremen wirft Licht auf das, was sich als normal versteht und seine Normalität nur durch die Aussperrung und Einschließung von abweichendem Verhalten beteuern kann. Die »Karriere« des Patienten ist unter diesem Aspekt nur das Spiegelbild der Karriere des normalen Bürgers“ (ebd.: 2).

Wenngleich dieses Argument vor allem im Hinblick auf repressive Verwahranstalten wie Psychiatrien oder auch Gefängnisse an Plausibilität gewinnt, kann festgestellt werden, dass auch die Einschließung des abweichenden Verhaltens im Falle des Klosters auf das gesellschaftlich Übliche verweist. Der Unterschied besteht in diesem Zusammenhang lediglich in der Freiwilligkeit des Eintritts. Die Gesellschaft hält sich allenfalls auch dadurch funktionsfähig, indem das abweichende Normgefüge des Klosters ausgeschlossen bleibt. Das Kloster ist für Goffman schließlich „ein natürliches Experiment, welches beweist, was mit dem Ich des Menschen angestellt werden kann“ (ebd.: 23).

Da Goffmans primäres Interesse dem Leben der Insassen und dem des Personals gilt, beschränkt sich seine Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Funktionen der totalen Institution lediglich auf knappe Verweise. Wie sehr er die totale Institution als Spiegelbild moderner Gesellschaft erachtet, lässt sich allenfalls erahnen. Meines Erachtens wird die gesellschaftliche Funktionalität von totalen Institutionen dann ersichtlich, ergänzt man Goffmans Ansatz um das Denken des französischen Soziologen Emile Durkheims.

Als Begründer struktureller Soziologie legte Emile Durkheim mit den „Regeln der soziologischen Methode“ den Grundstein einer systematischen Beschreibung gesellschaftlicher Funktionalität abweichenden Verhaltens. Seine Vorstellung von einer Wissenschaft von den Institutionen (sozialen Tatsachen)⁵, deren Ursachen und Funktionen führte ihn zu der Erkenntnis, dass abweichendes Verhalten eine notwendige Erscheinung ist, da die Bedingungen, an die es geknüpft ist, ihrerseits für eine normale Entwicklung des Rechtes und der Moral unentbehrlich sind (vgl. Durkheim 1980: 159). Die soziologischen Tatbestände als kollektive soziale Verhaltensweisen zwingenden Charakters weisen sich geradehin über die Feststellung und Sanktionierung abweichenden Verhaltens aus. Mit anderen Worten erzeugt das abweichende Verhalten auf indirektem Wege ein soziales Band, ein kollektives Bewusstsein, indem es darauf hinweist, was im Allgemeinen als normal zu verstehen ist. Neben dieser indirekten Notwendigkeit ist das abweichende Verhalten der sittlichen Entwicklung auf unmittelbarem Wege nützlich:

⁵ „Ein soziologischer Tatbestand ist jede mehr oder minder festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben, oder auch, die im Bereiche einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt“ (Durkheim 1980: 114).

„Es hält nicht bloß den notwendigen Änderungen den Weg offen, in manchen Fällen bereitet es auch diese Änderungen direkt vor. Nicht bloß befinden sich da, wo es existiert, die Kollektivgefühle in einem wandlungsfähigen Zustand, um neue Formen anzunehmen, sondern es trägt auch zuweilen dazu bei, um ihre zukünftige Form voraus zu bestimmen“ (ebd.: 160).

Eine vom abweichenden Verhalten befreite, allumfassend uniforme Gesellschaft ist mit Durkheim undenkbar. Sie wäre kurzum nicht im Stande Strukturen auszubilden, zu festigen, geschweige denn sich zu wandeln.

Für den Fall des Klosters als totale Institution wird durch Durkheim nun einerseits deutlicher, was Goffman unter Aufrechterhaltung von Normalität durch Ausschließung abweichenden Verhaltens versteht. Das Aussperren des Klosters, das Einschließen des devianten Normgefüges, deckt nicht nur das gesellschaftlich Übliche auf, sondern erzeugt auf indirektem Wege ein kollektives Bewusstsein unter, besser über jenen, die sich den sozialen Zwängen auf gesellschaftlicher Seite beugen. Andererseits kann Goffmans Verständnis der totalen Institution als natürliches Experiment anhand Durkheims Vorstellung als Hinweis auf eine evolutionäre gesellschaftliche Funktion des Klosters gelesen werden. Vor dem Hintergrund des kategorischen Dreiklangs von sozialer Tatsache, sozialem Zwang und sozialem Band wird das Kloster als totale Institution zu einer Art Laboratorium, in welchem von den gesellschaftlich üblichen abweichende Daseinsformen vorgelebt werden. Klöster verweisen eben durch das Abweichen von den gesellschaftlich vorherrschenden Strukturen auf jene Strukturen, wie sie wieder oder wie nie zuvor, in jedem Falle anders sein könnten. In diesem Sinne nehmen sie Einfluss auf die sittliche Entwicklung der Gesellschaft und übernehmen darüber eine ihrer gesellschaftlichen Funktionen.

Diese gesellschaftliche Funktion des Klosters verweist insbesondere in Verbindung mit der Struktur klösterlicher Raumordnung auf Goffmans Verständnis der totalen Institution als gesellschaftliche Gegenwelt. Dieses Verständnis lässt sich wiederum als Hinweis auf gesellschaftliche Funktionen eines solch „anderen Raumes“ (Foucault 1991) lesen. Diesen Annahmen folgend schließt das Kapitel über die gesellschaftlichen Funktionen des Klosters als totale Institution mit Foucaults Entwurf der Heterotopien.

Nach Foucault sind Heterotopien

„[...] – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können“ (Foucault 1991: 37).

Als ein von der Gesellschaft abgegrenzter anderer Raum hält die Heterotopie der Gesellschaft alternative Konfigurationen, Entwürfe ihrer anderen, nicht realisierten Möglichkeiten vor (vgl. Vöcklinghaus 2009: 233), was als „Verortung“ abweichenden Verhaltens und dem entsprechenden Potential für gesellschaftlichen Wandel zu verstehen ist. Darüber hinaus beschreibt Foucault weitere Merkmale der Heterotopien, welche zu einem erweiterten Verständnis ihrer gesellschaftlichen Funktionalität führen. Dabei veranschaulicht er zunächst, dass Krisenheterotopien, also jene Orte, welche Menschen im Krisenzustand vorbehalten waren, im Laufe der Geschichte zunehmend durch Abweichungsheterotopien abgelöst wurden. Entscheidend ist hierbei, „daß eine Gesellschaft im Laufe ihrer Geschichte eine immer noch existierende Heterotopie anders funktionieren lassen kann; tatsächlich hat jede Heterotopie ein ganz bestimmtes Funktionieren innerhalb der Gesellschaft, und dieselbe Heterotopie kann je nach der Synchronie der Kultur, in der sie sich befindet, so oder so funktionieren“ (Foucault 1991: 38).

Dies meint jedoch nicht, dass Heterotopien lediglich auf sich verändernde Gesellschaften reagieren, zeichnen sie sich doch gerade auch durch ihr Vermögen, an einem Ort mehrere Räume, welche ansonsten unvereinbar sind, neben- oder ineinander stellen zu können, aus. So generiert das Kloster innerhalb der Mauern, durch die zahlreich übereinander gelagerten Bedeutungen von Mikrokosmen, Alternativen zur eigenen und somit auch zur gesellschaftlichen Konfiguration.

In ähnlicher Weise wirkt die Heterotopie über ihre Verbindung zu zeitlichen Brüchen (Heterochronien). Sie „erreicht ihr volles Funktionieren, wenn die Menschen mit ihrer herkömmlichen Zeit brechen“ (ebd.: 40). Heterochronien versetzen den Menschen für eine bestimmte Zeit in ein anderes Leben. So ermöglichen im Falle des Klosters das Gebäude als Artefakt, die hier konservierten Kunstwerke oder auch Schriftstücke Zugriffe auf vergangene Zeit oder entfernte Orte, welche die gegenwärtige Ordnung in Frage stellen können.

Ein weiterer Aspekt der Heterotopien, der für diese Arbeit von Interesse ist, besteht in ihrer Voraussetzung eines Systems von Öffnung und Schließung, einem Mechanismus zwischen Isolation und äußerlicher Durchdringung. Foucault erwähnt in diesem Zusammenhang, dass der Eintritt in den anderen Raum an eine gewisse Erlaubnis und eine Vollziehung von Gesten (Riten und Reinigung) gebunden ist. „Es gibt aber auch Heterotopien, die ganz nach Öffnungen aussehen, jedoch zumeist sonderbare Ausschließungen bergen. Jeder kann diese heterotopischen Plätze betreten, aber in Wahrheit

ist es nur eine Illusion: man glaubt einzutreten und ist damit ausgeschlossen“ (ebd.: 40). Ein Gast wäre in diesem Sinn mehr „Vorbeigänger“ als „Eingeladener“, er wäre ausgelagert, ohne ins Freie gesetzt zu sein (vgl. ebd.).

Nicht zuletzt lässt sich die Heterotopie deshalb als gesellschaftlich funktional beschreiben, weil sie ein Spannungsfeld zwischen den beiden Extremen Illusion und Kompensation entfaltet. „Entweder haben sie einen Illusionsraum zu schaffen, der den gesamten Realraum, alle Platzierungen, in die das menschliche Leben gesperrt ist, als noch illusorischer denunziert. [...]. Oder man schafft einen anderen Raum, [...], der so vollkommen, so sorgfältig, so wohlgeordnet ist wie der unsrige ungeordnet, mißraten und wirr ist“ (ebd.). Nun kann das Kloster weder dem einen, noch dem anderen Extrem zugeordnet werden, auch wenn es beide Funktionen erfüllt. So ist es einerseits Illusionsheterotopie, indem es einen Schonraum für die Lebbarkeit eines Glaubens schafft, den die plurale Gesellschaft nicht bietet (Hasse 2009: 238), stellt der realen Unordnung aber andererseits wie bereits ausführlich dargestellt eine vollkommene Ordnung gegenüber und funktioniert damit als kompensatorischer Gegenpol zur Gesellschaft.

Bevor die theoretische Fundierung nun schließlich zur Erörterung eines sozialwissenschaftlichen Verständnisses von Organisation übergeht, ist zusammenfassend festzuhalten, dass das Kloster zunächst schon durch die bloße Abgrenzung von der Außenwelt gesellschaftliche Funktionen erfüllt. Um die Hinweise Goffmans auf die gesellschaftliche Funktionalität totaler Institutionen zu untermauern, wurde zunächst Durkheims Verständnis einer Notwendigkeit abweichenden Verhaltens für die Gesellschaft herangezogen. Hierbei wurde zum einen festgestellt, dass das Kloster über ein abweichendes Normgefüge indirekt gesellschaftlich funktional wirkt, da gerade die Abgeschlossenheit des nicht konformen sozialen Gebildes das gesellschaftliche Kollektivbewusstsein stärkt. Zum anderen wurde mit Durkheim darauf hingewiesen, dass das abweichende Normgefüge des Klosters einen direkten Einfluss auf die sittliche Entwicklung der Gesellschaft nimmt, indem es derselben alternative Formen des Zusammenlebens aufzeigt. Dass sich die Herausbildung eben jener alternativen Formen entlang bestimmter Muster vollzieht, wurde anhand des Begriffes der Heterotopie verdeutlicht. Hierbei hat sich gezeigt, dass die Entwicklung alternativer Daseinsformen als direkte gesellschaftliche Einflussnahme durch passive wie auch aktive Momente gekennzeichnet ist. Als Heterotopie ist das Kloster in der Lage, auf gesellschaftliche Verhältnisse zu reagieren und erhält somit die Konstitution des anderen Raumes qua

Variabilität abweichend, folglich gesellschaftlich funktional. Zudem aber entwickelt das Kloster auch aus sich heraus Vorstellungen alternativer Ordnungen, welche die grundlegende soziale Ordnung moderner Gesellschaften in Frage stellen können.

Im empirischen Teil der Arbeit wird untersucht, inwieweit die Strukturmerkmale totaler Institution im Falle des zu analysierenden Klosters zu erkennen sind und welche Rückschlüsse sich daraus in Bezug auf die gesellschaftlichen Funktionen des sozialen Gebildes ziehen lassen. Da die letzteren vornehmlich aus dem Strukturmerkmal der Umweltdistanz herausgeführt wurden, sollen die Mechanismen der Öffnung und Schließung zwischen dem Kloster und dessen Umwelt besondere Beachtung finden.

2.3 Von starrer Bürokratie zum umweltoffenen, operativ geschlossenen sozialen System – Der Typus Organisation im Spannungsfeld von Handlungs- und Systemtheorie

Der nachfolgende Abschnitt erweitert die Typologie der Erscheinungsformen des Klosters um ein letztes soziales Gebilde: Das der Organisation.

In Anbetracht der bisher erörterten Typen ist zunächst anzumerken, dass bereits wesentliche Aspekte des soziologischen Begriffes „Organisation“ angedeutet wurden. Etwa die Bedeutung der entwicklungsgeschichtlich abgeleiteten Typen Kirche-Sekte und Charismatische Gruppe für die Ausbildung des modernen Kapitalismus und dessen stilbildendes Element der Bürokratie als Typus legaler Herrschaft in und durch Organisation (vgl. Abschnitt 2.1.2.4). Ebenso wurde die formale Organisation herangezogen um das Aufkommen von Stabsfunktionen zu erklären, welche dem Kloster als totale Institution zur Aufrechterhaltung eines von der Gesellschaft abweichenden Normgefüges dienen (vgl. Abschnitt 2.2.2). Die bisherige Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ausprägungen des Klosters als soziales Gebilde erfolgte nicht fernab organisationssoziologischer Aspekte. Vielmehr tragen die Strukturmerkmale der zuvor beschriebenen Typen zum Verständnis darüber bei, welche Bedeutung das Kloster für die Entwicklung moderner Organisation hat. Um das Kloster jedoch in sozialwissenschaftlichem Sinn als Organisation betrachten zu können, bedarf es einer konkreten Erfassung der Strukturmerkmale dieses sozialen Gebildes. Im Gegensatz zu den bisher behandelten Typen wird Organisation jedoch noch nicht in Bezug auf das Kloster erörtert. Inwiefern das Kloster die Strukturmerkmale von Organisation aufweist oder nicht, wird im empirischen Teil der Arbeit untersucht.

Dem bisherigen Aufbau des theoretischen Teils der Arbeit folgend, setzt die Erörterung von Organisationsmerkmalen bei Webers Konzeption moderner Bürokratie als entwicklungsgeschichtlich abgeleiteter Idealtypus legitimer Herrschaft ein. Hierauf erfolgt in kritischer Auseinandersetzung mit den Grundannahmen dieser „Organisationstheorie“ eine erste Annäherung an einen systemtheoretischen Organisationsbegriff. Diese mündet in der Darlegung Niklas Luhmanns Vorstellung von einem, sich über Entscheidungen reproduzierendes und Mitgliedschaftsbedingungen aufweisendes, soziales Gebilde: Ein Verständnis von Organisation als operativ geschlossenes soziales System. Abschließend werden die gesellschaftlichen Funktionen der Organisation im Rahmen Luhmanns funktionaler Systemtheorie aufgezeigt.

2.3.1 Webers Konzeption der Bürokratie – Strukturen einer Herrschaft in und durch Organisation

Auch wenn Webers Konzeption bürokratisch geführter Verwaltungsapparate als wegweisende Theorie der Organisationssoziologie erachtet werden kann, wäre es falsch zu behaupten, dass sie selbst genuin Organisationstheorie ist. Webers Begriff der Bürokratie ist im Rahmen einer Herrschaftssoziologie angelegt, die untrennbar mit seinen religionssoziologischen Schriften verknüpft ist. Die Bürokratie dient als Idealtyp der Erklärung eines Herrschaftsverhältnisses, wie es zunächst nur auf abendländischem Boden auftreten konnte, eine Herrschaft, die einen Typus Mensch voraussetzt, der mit Weber seinen Ursprung, wie bereits dargestellt, im christlichen Kloster des Okzidents findet.

Webers Verständnis von Bürokratie kann nur in Verbindung mit dem Herrschaftsbegriff verdeutlicht werden. Herrschaft ist für Weber ein Sonderfall von Macht, der „Möglichkeit, den eigenen Willen dem Verhalten anderer aufzuzwingen“ (Weber 1988b: 542). Machtbeziehungen unterscheiden sich von Herrschaftsverhältnissen vor allem durch ihren geringen Grad an Stabilität, Struktur und den meist fehlenden institutionalisierten Machtmitteln. So trennt Weber amorphe von organisierten, dauerhaften Machtverhältnissen, indem er für Letztere den Begriff der Herrschaft verwendet:

„Unter „Herrschaft“ soll hier also der Tatbestand verstanden werden: daß ein bekundeter Wille („Befehl“) des oder der „Herrschenden“ das Handeln anderer [...] beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflusst, daß dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls, um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten („Gehorsam““ (ebd.: 544).

Die Herrschaft als Möglichkeit über einen Befehl Gehorsam zu erhalten, meint im Sinne Webers eine institutionalisierte, auf Dauer gestellte Macht, eine Macht, die der Legitimation bedarf. „Herrschaft ist zustimmungsfähige Macht – und von den unterschiedlichen Legitimationsquellen ist für Weber neben der Tradition einer Ordnung und dem Charisma einer Führerpersönlichkeit für die moderne Gesellschaft vor allem die bürokratische Herrschaft stilbildend, die für ihn die rationalste Form der Herrschaft darstellt“ (Nassehi 2008: 175). Weber verdeutlicht das Wesen und die Entwicklung der bürokratischen (legalen) Herrschaft vornehmlich anhand öffentlicher Behörden und privatwirtschaftlicher Betriebe, die sich im Kern durch ihren kontinuierlichen und regelgebundenen Betrieb auszeichnen, der durch eine gesatzte Ordnung festgelegt ist. Als Idealtyp legaler Herrschaft weist die bürokratische Verwaltung eben jene Attribute auf, die für das spezifisch Moderne dieser organisierten Form des Gemeinschaftshandelns stehen.

So zeichnet sich die bürokratische Verwaltung zunächst durch die vertragliche Anstellung ihrer, nach fachlicher Qualifikation ausgewählten, Mitglieder aus. Im Rahmen eines fest geordneten Systems der Über- und Unterordnung (Amtshierarchie) wird den Mitgliedern eine klar umrissene Befugnis (Amtskompetenz) erteilt. Die persönlich freien Mitglieder gehorchen in diesem Sinne sachlichen Amtspflichten, unterliegen hierbei strikter Disziplin und Kontrolle und werden für ihre Tätigkeit, die sachliche Erledigung ihrer Pflichten, monetär entlohnt. Der Verwaltungsstab ist von den Verwaltungsmitteln getrennt. „Die moderne Behördenorganisation trennt grundsätzlich das Büro von der Privatbehausung. Denn sie scheidet überhaupt die Amtstätigkeit als gesonderten Bezirk von der privaten Lebenssphäre, die amtlichen Gelder und Mittel von dem Privatbesitz des Beamten“ (Weber 1988b: 552). Im Grunde konstituiert sich Bürokratie als Herrschaft in und durch Organisation über eine spezifische Form der Aufgabenstruktur, Kommunikation und Autoritätsstruktur. Die Aufgaben werden in abgeschlossene, exakt definierte Agenden zergliedert, die nicht den Personen, sondern Positionen zugewiesen sind. Entsprechend der Hierarchie wird die sachgemäße Erledigung der Aufgabe vom Inhaber der übergeordneten Position kontrolliert. Kommuniziert wird idealtypisch sachbezogen, entsprechend der monokratisch geordneten Hierarchie von der Spitze der Behörde oder des Betriebes in Richtung der untergeordneten Positionen. Dieser dauerhaften Disziplinarordnung entspricht wiederum die hierarchische Staffelung fest umgrenzter Befugnisse, wobei sich die Entscheidungskompetenz auf die oberen Ebenen der Hierarchie konzentriert (vgl. ebd.: 551f.f.).

Nach der Darlegung der Grundzüge moderner Bürokratie stellt sich nun die Frage nach den gesellschaftlichen Funktionen sozialer Gebilde dieser Art. Nähert man sich dieser Frage mit Webers Überlegungen an, muss man die Kulturbedeutung der Bürokratie für moderne Gesellschaften anhand ihrer Entwicklungsgeschichte herleiten. So erklärt sich die Entfaltung der Bürokratie in Webers Herrschaftssoziologie vor allem über die wirtschaftliche Entwicklung moderner Gesellschaft. Erachtet man die Bürokratie als stilbildenden Generator moderner Gesellschaft, so kommt man nicht umhin, die Bürokratie als Antwort auf einen gesellschaftlich erzeugten Bedarf an rationaler Herrschaft zu verstehen (vgl. Nassehi 2002: 444). Genau auf die Beschreibung dieses Bedarfes kommt es Weber an, wenn er in seiner Herrschaftssoziologie die Vorbedingungen moderner Verwaltung historisch nachzeichnet.

Die Ausbildung und Aufrechterhaltung großer politischer Einheiten wie des Großstaats und der Massenparteien, erforderte die Entwicklung bürokratischer Gebilde. Mit anderen Worten stieg der Bedarf an Bürokratie mit der wachsenden Notwendigkeit, mehr Unterschiedliches aufeinander zu beziehen. Mehr noch als diese extensive Erweiterung des Aufgabenkreises, wurde dessen qualitativer Ausbau zum Anlass der Bürokratisierung. So musste dem mit steigendem Wohlstand einhergehenden wachsenden Ansprüchen der Menschen, etwa in Bezug auf Sicherheit und Versorgung, in Form gemeinschaftlich verwalteter Technologie, z.B. Polizei, Militär oder Bewässerung, begegnet werden (vgl. ebd.: 559f.f).

„Der entscheidende Grund für das Vordringen der bürokratischen Organisation war von jeher ihre rein technische Ueberlegenheit über jede andere Form. Ein voll entwickelter bürokratischer Mechanismus verhält sich zu diesen genau wie eine Maschine zu den nicht mechanischen Arten der Gütererzeugung. Präzision, Schnelligkeit, Eindeutigkeit, Aktenkundigkeit, Kontinuierlichkeit, Diskretion, Einheitlichkeit, straffe Unterordnung, Ersparnisse an Reibungen, sachlichen und persönlichen Kosten sind bei streng bürokratischer, speziell: monokratischer Verwaltung durch geschulte Einzelbeamte [...] auf das Optimum gesteigert“ (ebd.: 561f.).

Mit diesem Zitat wird deutlich, warum Weber die Bürokratie als rationalste Form von Herrschaft erachtet: So optimiert sie die Relation von Zweck und Mittel über einen möglichst geringen Aufwand von Zeit und Ressourcen. Der an der Spitze der Verwaltung gesetzte Zweck wird auf Befehl hin von den straff untergeordneten Ebenen arbeitsteilig erfüllt, wobei die Verteilung der einzelnen Arbeiten nach rein sachlichen Gesichtspunkten, „[...] ohne Ansehen der Person nach berechenbaren Regeln“ (ebd.: 562)

erfolgt. Schließlich sind es eben auch diese berechenbaren Regeln in Form rationalen Rechts, die der Entwicklung moderner Bürokratie den Nährboden bereiteten.

Nach dieser – wohlgerneht kursorischen – Erfassung der Strukturmerkmale des Idealtypus bürokratischer Herrschaft und dessen Kulturbedeutung für die Entwicklung okzidentaler Moderne wird sich der nun folgende Abschnitt eingehender mit jenen Prämissen auseinandersetzen, die Weber seinem Modell „starrer“ Bürokratie zugrunde legt. Hiermit sind zweierlei Absichten verbunden: Einerseits wird ein tieferes Verständnis für das Bürokratiemodell durch die Einbindung desselben in Webers Handlungstheorie erzeugt, andererseits erleichtert gerade die kritische Auseinandersetzung mit jenen Prämissen den Zugang zu einem systemtheoretischen Verständnis von Organisation.

2.3.2 Die Einführung reiner Zweckorientierung und Befehlsgebung – Zur Überwindung des handlungstheoretischen Verstehens von Organisation durch die Systemtheorie

Die Entwicklung soziologischer Organisationstheorie ist seit jeher durch Webers Bürokratiemodell beeinflusst. Die Rezeption seiner Thesen reicht von der Kritik an dessen Methodologie⁶ bis hin zu den jüngeren Lesarten der Gesellschaftsgeschichte okzidentaler Moderne als Theorie institutioneller Differenzierung⁷. Festzustellen ist, dass das Bürokratiemodell nach wie vor Aktualität besitzt. „Eine Konzeption von so eindrucksvoller Geschlossenheit läßt sich von innen heraus nicht widerlegen. Geht man auf ihre Prämissen ein, bleibt man in ihr gefangen“ (Luhmann 1964: 132). Es verwundert daher nicht, dass wesentliche Korrekturen der klassischen Organisationslehre durch die vornehmlich in den Vereinigten Staaten vorangetriebene – und zunächst nur wenig von Weber beeinflusste – Kontroverse zwischen betriebswissenschaftlicher Organisationslehre und soziologischer Industrieforschung vorbereitet wurde. Im Verlaufe dieser Kontroverse konnte insbesondere die Kritik am Zweckmodell und Befehlsmodell der Organisation, also jenen Prämissen, die Weber seiner Vorstellung von moderner Bürokratie zugrunde legt, auf eine breite Grundlage gestellt werden. Die für sich stehenden Kritikpunkte dieser Prämissen boten der in Webers Konzeption von Handlungstheorie eingeflochtenen Vorstellung von rationaler Bürokratie jedoch noch

⁶ Vgl. Mayntz (1965).

⁷ Vgl. Müller (1992) oder auch Saake/Nassehi (2004).

keine umfassende Alternative. Dies sollte sich unter dem Stichwort „funktionale Systemtheorie“ ändern.

In „Funktionen und Folgen formaler Organisation“ (1964) stellt Luhmann einen Zusammenhang zwischen der vielseitigen Kritik an den Prämissen der klassischen Organisationstheorie her und konstruiert ein Verständnis von Organisation als soziales System im Rahmen einer allgemeinen Theorie funktionaler Systeme. Der noch im selben Jahr erschienene Artikel „Zweck – Herrschaft – System“ konkretisiert – sozusagen als Surrogat der „Funktionen und Folgen“ – die Vorteile einer systemtheoretischen Betrachtung von Organisation gegenüber dem handlungstheoretischen Ansatz von Bürokratie. Hierbei geht es Luhmann nicht nur um die Einleitung eines Paradigmenwechsels, sondern auch um die Überführung handlungstheoretischer Aspekte in die Systemtheorie. Im folgenden Abschnitt wird dieser Vorgang ausgehend von der Kritik Luhmanns an Webers Handlungsbegriff nachgezeichnet.

Wie bereits im ersten theoretischen Teil der Arbeit dargestellt wurde (vgl. 2.1.1), erachtet Weber soziales Handeln als Verhalten, welches dem gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen ist. Diese Sinnbeziehung des sozialen Handelns dient ihm zum einen als Fundament seiner Handlungstypen, die er in zweckrationales, wertrationales, affektuelles und traditionelles Handeln differenziert und zum anderen als Unterbau der Typen sozialer Beziehung. Luhmanns Kritik richtet sich zunächst auf die freie Verwendung der gegensätzlichen Handlungsorientierungen. Da die Klassifikation der Handlungstypen nicht theoretisch rückversichert aus dem Begriff des sozialen Handelns herausgeführt wird, scheinen ihm jene Annahmen zur Rationalität des Handelns, die Webers These zur Bürokratie als Instrument rationaler Herrschaft stützen, nicht schlüssig zu sein. So sei zweckrationales Handeln als Mittel für einen erstrebten Zweck nicht eindeutig von wertrationalem Handeln⁸ zu unterscheiden, da die Entscheidung für einen Zweck unter anderem auch wertrational getroffen werden könne (vgl. Luhmann 1964b: 130). Nach Luhmann bedingen sich Kausalauslegung und Werthorizont wechselseitig und bilden zusammen die rationale Struktur des Handelns. Die Orientierungsstruktur rationalen Handelns besteht folglich darin, „daß der Handelnde sein Handeln kausal auslegt, es als Bewirken einer spezifischen Wirkung versteht und entweder die Ursache (das Handeln selbst) oder die Wirkung (als

⁸ Das soziale Handeln kann wertrational bestimmt sein, „[...] durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg [...]“ (Weber 1980: 12).

vorgestellten Zweck) nach Wertgesichtspunkten auswählt“ (ebd.). Während diese Korrektur auf der Ebene der Einzelhandlung lediglich eine Präzisierung darstellt, wird die Tragweite derselben bei der Betrachtung von Handlungssystemen umso deutlicher. So beschreibt Luhmann Rationalität als etwas, was sich je nach Komplexitätsebene unterscheidet: „Die Rationalität eines sozialen Systems kann nicht allein dadurch gesichert werden, dass alle Beteiligten rational handeln. Sie setzt systemeigene Sinnkombinationen, vielleicht sogar ganz andersartige Kategorien des Verständnisses voraus“ (ebd.: 131). Weber löst diese Problematik der Systemanalyse über den Wechsel von Zweck/Mittel-Kategorien zu Herrschaftsformen. Hierbei kann er das Zweck/Mittel-Schema als Grundform beibehalten, indem er sozialen Systemen zuschreibt, nicht auf spezifische Zwecke und Mittel festgelegt zu sein. Nach Weber beweisen soziale Systeme folglich dann Rationalität, wenn sie Mittel finden, die veränderbaren Zwecke zu erfüllen. Dies führt ihn zur Erfassung generalisierter Mittel, welche im Stande sind, die jeweiligen Zwecke zu erfüllen (vgl. ebd.).

Die Erfassung der generalisierten Mittel vollzieht Weber über die Analyse der Strukturformen und Funktionsweisen von Herrschaft. Anhand seiner Herrschaftsdefinition wird deutlich, dass sich der Herrschende in die Lage versetzt, Rationalität zu potenzieren, indem er durch die Ausübung der Herrschaft seine Zwecke, zu jenen der Beherrschten macht. Nun ist die Rationalisierbarkeit der Herrschaftsbeziehung von der „Legitimität“ der Herrschaft abhängig, deren Typen sich an die Handlungsorientierungen anlegen. Die erreichbare Rationalität einer sozialen Ordnung richtet sich mit anderen Worten nach den Typen der Herrschaftslegitimation (legal, traditional und charismatisch), wobei der legale Typ genau auf die Eignung der Herrschaft als Mittel abgestellt ist (vgl. ebd.: 132).

Luhmann bezweifelt nun einerseits, dass das Zweck/Mittel-Schema die Rationalstruktur sozialer Systeme adäquat abbilden kann und stellt andererseits klar, dass der Befehl, als Rationalisierung befördernde Kommunikationsform, in Organisationen eine Ausnahme und nicht die Regel darstellt. Letztendlich lehnt Luhmann beide Prämissen ab, da sie nach Webers Annahmen als starre, rein interne Vorgänge organisierter Systeme verstanden werden müssen und mithin das Verhältnis des Systems zu seiner Umwelt negieren (vgl. ebd.).

Luhmanns Verständnis der Organisation als umweltoffenes System hat sich vor allem über die Betrachtung der Kontroverse zwischen betriebswissenschaftlicher Organisationslehre und soziologischer Industrieforschung entwickelt. Im Laufe dieser

Kontroverse wurden dem Zweckmodell klassischer Organisationslehren, nämlich die Vorstellung von Organisation als Ordnung von Beziehungen, innerhalb derer sich die miteinander verknüpften Teile als Mittel zum Zweck des Systems auszuweisen haben, diverse Schwächen nachgewiesen. Die soziologische Industrieforschung zeigt, dass das faktische Verhalten in Arbeitssystemen nicht eindeutig von einem gemeinsamen Zweck aus zu begreifen ist. So etwa wurde nach der Entdeckung der „informellen Organisation“ durch die von Elton Mayo geleiteten Hawthorne-Studies deutlich, dass der Zweck einer Organisation zwar wesentlich, aber für das wirkliche Handeln und die Ordnung in Organisation nicht allein entscheidend ist. Nicht alle Zwecke sind von instruktivem Charakter, wodurch sich (auch funktionale⁹) Handlungsspielräume für die Mitglieder entwickeln. Besonders über die Analyse von Organisationen mit unbestimmten Rechtfertigungsvorstellungen, etwa der Bildungsauftrag von Schulen, wurden neue Formen der Rationalisierung ersichtlich und somit die Vorstellung einer Variabilität des Zweck/Mittel-Schemas vorangetrieben. Nicht nur Handlungsorientierungen, sondern auch die Ziele selbst können sich innerhalb einer Organisation widersprechen. Mitglieder einer Organisation müssen dem Zweck derselben nicht zustimmen. Eine Organisation kann auch dann weiter Bestand haben, wenn sich ihre Zwecke ändern, wobei die Zweckerfüllung für sich genommen den Bestand der Organisation nicht sicherstellt (vgl. ebd.: 134f.f.).

Im Zuge derselben Kontroverse stellt sich ebenso die Unzulänglichkeit des Befehls als maßgebende Strukturkategorie von Organisationen heraus. Die klassische Organisationslehre knüpft die Zweck/Mittel-Struktur an einen hierarchischen Aufbau der Organisation. Das Fundament einer solchen Organisation besteht in einer vertikal verlaufenden Kommunikationslinie, wobei die Zwecke an der Spitze der Organisation festgelegt und die zur Zweckerfüllung erforderlichen Handlungen Untergebenen zugewiesen werden. Die aus der Industrieforschung resultierenden Erkenntnisse zeigen jedoch, dass Organisationen nicht über einen einzigen Kommunikationstyp strukturiert werden. Dies wird unter anderem dadurch deutlich, dass sich die Rationalisierung des sozialen Gebildes über die Koalition sämtlicher Mitglieder ergibt. Auch Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft zeigt, dass sich aus dem Sachverstand der Untergebenen ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten ergibt. Der Erwerb spezifischer Fähigkeiten seitens des Knechtes wird für

⁹ Vgl. hierzu Luhmann, Niklas (1964): Brauchbare Illegalität. In: Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin. S.304-314.

den Herrn im Laufe der Zeit zur Notwendigkeit. Die Möglichkeit des Beherrschten seine Dienste zu verweigern kann ihm die Freiheit verschaffen. Der hingegen hat negative Konsequenzen einer möglichen Verweigerung zu befürchten (vgl. Hegel 1841: 135f.f.). Durch den wachsenden Bedarf an Fachwissen entgleitet der Angestellte dem Vorgesetzten, weshalb neue Kooperationsformen aus funktionalen Gründen den Befehl zunehmend ablösen. Zudem ergibt sich die „Verselbständigung“ Untergebener über die Notwendigkeit der Delegation von Außenkontakten. So gewinnt etwa der Angestellte gegenüber dem Unternehmer Kenntnisse über die Umwelt der Organisation, welche für das Fortbestehen derselben von großer Bedeutung sein können. Entscheidend ist hierbei die Unfähigkeit des Unternehmers, dem Angestellten die Ausnutzung des von ihm erworbenen „Kapitals“ zu befehlen. Die Umweltanpassung einer Organisation ist aus diesem Grund hochgradig vom Willen und der Lernfähigkeit unterer Stellen abhängig. Folglich kann sich Organisation auch darüber rational gestalten, indem die Kontaktinitiative verlagert und dem Berichtsweg von unten nach oben mehr Bedeutung beigemessen wird (vgl. Luhmann 1964b: 144f.f.).

Die Unzulänglichkeit des Bürokratie-Modells in Bezug auf die Erfassung komplexer Vorgänge weckte zunehmend Interesse an einem sozialwissenschaftlichen Systembegriff. Als Netze von Beziehungen, die Teile zu einem Ganzen fügen, blieb aber auch die traditionelle Vorstellung von Systemen der Annahme einer rein internen Ordnung derselben verhaftet. Diese Vorstellung verändert sich jedoch – nicht zuletzt aufgrund des Einflusses der Biologie auf die Sozialwissenschaften – dahingehend, den Sinn der Systembildung der Auseinandersetzung des Systems mit der Umwelt zuzuschreiben. Mit anderen Worten wurde der Umwelt eingeräumt, vorzuzeichnen, welche interne Ordnung eines Systems sich bewähren kann (vgl. ebd.: 147f.). Es vollzieht sich ein Perspektivwechsel von der systeminternen Problematik zur Schwierigkeit der Erhaltung des Systems in seiner Umwelt. Diesbezüglich erscheint die Systemstruktur als geordneter Leistungszusammenhang, der darauf abzielt, das System trotz Umweltabhängigkeit konstant zu halten. Anders formuliert sind Systeme „[...] umweltoffene, umweltempfindliche, Eindrücke verarbeitende und kompensierende Leistungseinheiten“ (ebd.: 148).

Trotz ihrer Umweltempfindlichkeit sind soziale Systeme nicht etwa in der Art determiniert, dass ein spezifischer Anstoß (Input) zu einem dementsprechend spezifischen Ausstoß (Output) führt. Es sind ihnen verschiedene Alternativen des Umgangs mit Umweltveränderungen gegeben. Niklas Luhmann spricht in diesem

Zusammenhang von Systemelastizität. Diese eröffnet dem System die Möglichkeit, günstige Existenzbedingungen in einer „schwierigen“ Umwelt zu finden und sich selbst zu stabilisieren. Die Begrenzung der Selbststeuerung umweltoffener Systeme wird dadurch ersichtlich, dass die Kausalprozesse eben nicht unbedingt auf vorgeschriebener Route durch die Organisation verlaufen. Vielmehr verarbeiten sie aus Gründen der Selbsterhaltung Umwelteindrücke zu Organisationsausdrücken. Nur über die Selektion der Eindrücke gewinnt sie die Möglichkeit einer Anwendung verschiedener Strategien der Selbsterhaltung (vgl. ebd.: 149f.).

Setzt man dieses Systemverständnis von Organisation voraus, wird sowohl das Zweck/Mittel-Schema als auch der Befehl zur Variablen, die eine spezifische Funktion im System erfüllt. Der Zweck einer Organisation beschreibt jene Systemleistungen, die aufgrund der Selbsterhaltung an die Umwelt abgeführt werden müssen. Die Verfolgung der Zwecke muss jedoch nicht die primäre Selbsterhaltungsstrategie des Systems sein:

„Es gibt soziale Systeme, die sich hauptsächlich durch Kampf erhalten und dabei stark wechselnde Ziele verfolgen. Andere Systeme [...] werden nicht wegen spezifischer Leistungserfolge, sondern deshalb von ihrer Umwelt erhalten, weil ihr Dasein in den Grenzen typischer Verhaltenserwartungen von maßgebenden Teilen der Umwelt geschätzt oder für unvermeidlich gehalten wird. In solchen Fällen ist Zweckrationalität typisch schwach ausgebildet“ (ebd.: 150f.).

Die Funktion des Befehls erschließt sich Luhmann über die Abgrenzung des Befehls vom Autoritätsbegriff. „Autorität besitzt jede Kommunikationsform, die ohne Prüfung ihrer Richtigkeit als Entscheidungsprämisse übernommen wird“ (ebd.: 151). Es ist nochmals darauf hinzuweisen, dass die Kommunikationen nicht nur vertikal, von oben nach unten und umgekehrt, sondern auch horizontal, gar von der Umwelt zum System verlaufen können. Dabei ist die unhinterfragte Informationsübernahme nicht etwa als Ausnahme, vielmehr als Regel der Organisationsreproduktion zu verstehen: „Ohne sie würde jeder alles beurteilen müssen. Es käme keine Arbeitsteilung zustande, welche die Leistungsfähigkeit informationsverarbeitender, entscheidender Systeme (Bürokratien) über die des Einzelkopfes hinaushebt“ (ebd.: 152). Von formaler Autorität ist dann auszugehen, wenn der oder die Autorität Annehmende von Verantwortlichkeit entlastet wird. Hierzu ist die Annahme über eine Regel der formalen Organisation gedeckt, was nicht meint, dass die Delegation von Aufgaben Vorgesetztenstatus voraussetzt. „[...] vielmehr ist häufig die Zusammenarbeit von Kollegen formal so programmiert, daß der eine die Entscheidung eines anderen als auslösendes Zeichen für seinen Beitrag betrachten kann, ohne sie sachlich überprüfen zu müssen“ (ebd.). Im Gegensatz zur

Autorität ist der Befehl Privileg des Vorgesetzten und in der organisatorischen Praxis alles andere als alltägliches Arbeitsmittel. Die Funktion des Befehls besteht darin, den Zugang zur Entscheidung über Fortsetzung der Mitgliedschaft zu eröffnen. „Er stellt die normale, unpersönliche Arbeitsbeziehung in Frage, die auf der gemeinsamen Absicht, die Mitgliedschaft im System fortzusetzen beruht, und stellt den Empfänger vor die Alternative: entweder zu gehorchen oder auszuscheiden“ (ebd.).

Der zentrale Vorwurf Luhmanns an das Bürokratiemodell Webers wird besonders über dieses Strukturmerkmal der Organisationsmitgliedschaft deutlich. Der Fokus auf die internen Vorgänge der Ordnungsgarantie von Organisationen lässt Weber übersehen „[...] daß auch die Mitglieder eines Verbandes als Personen zur Umwelt gehören und nicht etwa Teile des Verbandssystems sind“ (ebd.: 153). Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass das systemtheoretische Verständnis der Konstitution von Organisation genau auf dieser Erkenntnis, einer nur partialen Inklusion von Personen durch Mitgliedschaft als Ordnungsprinzip von Organisation, basiert.

2.3.3 Organisation und Gesellschaft als soziale Systeme

Um Strukturmerkmale organisierter sozialer Systeme und deren gesellschaftliche Funktionen in systemtheoretischer Hinsicht verdeutlichen zu können, ist es notwendig, einige Grundzüge der Theorie autopoietischer sozialer Systeme voranzustellen. Auf der Basis derselben wird es möglich, die Funktionalität von Organisation für gesellschaftliche Funktionssysteme zu verdeutlichen.

Luhmann begreift sinnhaft operierende Systeme dann als sozial, „wenn Handlungen mehrerer Personen sinnhaft aufeinander bezogen werden und dadurch in ihrem Zusammenhang abgrenzbar sind von einer nichtdazugehörigen Umwelt“ (Luhmann 1991: 9). Soziale Systeme basieren auf unter Menschen stattfindenden Kommunikationen: Selektionen aus Information, Mitteilung und Verstehen. Die Kommunikationen, nicht der Mensch, sind nach Luhmann die grundlegenden Elemente eines jeden sozialen Systems. Sie erzeugen – wenn autopoietisch durch Rekursionen reproduziert – soziale Systeme als emergente Realitäten eigener Art. Kommunikation setzt zwar das Mitwirken von Personen voraus, kann aber als genuin soziale Operation nicht auf ein Einzelbewusstsein zurückgeführt werden. „Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren“ (Luhmann 1998: 105). Indem Kommunikationen nur einige der vielen Möglichkeiten, die ihnen ihre

(notwendig komplexere) Umwelt bietet, realisieren (Kontingenz), entwickeln sie ihre eigene, selbstreferentielle Geschichte. Eine Geschichte, die sich durch aufeinander bezogene Selektionen ausdifferenziert. Soziale Systeme erzeugen und reproduzieren sich durch Prozesse der Selbstselektion: „Sowohl ihre Bildung als auch ihre Erhaltung impliziert daher eine Reduktion der Komplexität des überhaupt Möglichen“ (Luhmann 1991: 10).

Nun unterscheidet Luhmann anhand der Voraussetzungen, unter welchen kommunikative Prozesse der Selbstselektion und Grenzziehung ablaufen, drei Typen sozialer Systeme: Interaktionssysteme, Gesellschaftssysteme und Organisationssysteme. Interaktionssysteme bilden sich durch wechselseitige Wahrnehmung von Anwesenden. In der Anwesenheit besteht sowohl das Prinzip der Grenzbildung, als auch das der Selektion sozialer Systeme vom Typ Interaktion. So schließen Interaktionssysteme einerseits nicht Anwesende aus und beziehen andererseits Aspekte der Umwelt über die Sprache symbolisch verkürzt in das System ein. Aufgrund ihres strukturell beschränkten Operierens, welches sich etwa durch die Erfordernis thematischer Konzentration oder durch die Form der Anschlüsse als aufeinander folgende Beiträge auszeichnet, können Interaktionssysteme sowohl in den eigenen Möglichkeiten als auch in Bezug auf ihre Umweltbeziehungen keine hohe Komplexität erreichen (vgl. ebd.: 10f.). In Bezug auf Erreichbarkeit von Komplexität bildet Interaktion das eine Extrem sozialer Systeme, Gesellschaft das andere.

Luhmann definiert Gesellschaft als „das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen“ (ebd.: 11). Gesellschaft ist zwar ohne Interaktion wie auch umgekehrt nicht möglich, darf aber nicht als Summe aller Interaktionen erachtet werden. Sie ist ein System höherer Ordnung, das in der Lage ist, auch die möglichen Kommunikationen unter oder mit Abwesenden einzubeziehen. „Ihre eigenen Grenzen sind die Grenzen möglicher und sinnvoller Kommunikation, vor allem Grenzen der Erreichbarkeit und der Verständlichkeit“ (ebd.). Sie konstituiert sich nicht etwa durch ein gemeinsames Wertesystem, sondern durch Kommunikation. Jede Kommunikation bringt einen Prozess reziproker Selektion, folglich Strukturen hervor, die ihrerseits als Bedingung der Möglichkeit weiterer Kommunikation fungieren, weshalb ein gesellschaftliches soziales System im Sinne Luhmanns vor allem auf die eigene Geschichte rekurriert. Innerhalb Luhmanns Theorie sozialer Systeme kann ausschließlich ein gesellschaftliches soziales System Träger evolutionärer Prozesse sein (vgl. ebd.: 12). Die moderne funktional differenzierte Gesellschaft ist diesbezüglich als

Ergebnis autopoietisch erfolgter Evolution, ein auf Kommunikation beruhender Wandel von Systemstrukturen durch Variation, Selektion und Restabilisierung, zu erachten.

Nun würde es an dieser Stelle zu weit führen, die soziokulturelle evolutionäre Entwicklung von Gesellschaft ausgehend von archaischen Gesellschaftsformen bis hin zur „Weltgesellschaft“ systemtheoretisch nachzuzeichnen. Für die Absicht dieser theoretischen Grundlegung ist es ausreichend, die evolutionäre Entwicklung der Gesellschaft als Prozess zu verstehen, in dessen Verlauf sich die Gesellschaftsstruktur „von einer primär in Schichten differenzierten Sozialstruktur in Richtung einer Differenzierung nach Funktionen umgestellt hat“ (Saake/Nassehi 2004: 514). So versteht sich moderne Gesellschaft als Kommunikationssystem durch die Ausdifferenzierung verschiedener Funktionssysteme, wie Wirtschaft, Politik, Recht, Kunst, Religion, Erziehung oder eben auch Wissenschaft. Die Funktionssysteme sind je für sich operativ geschlossen und nicht durch ein anderes zu ersetzen. Sie operieren stets aus ihrer je eigenen Logik, einer Perspektive, die für die je anderen Perspektiven eine systemrelative Umwelt darstellt (vgl. ebd.). Die unterschiedlichen Perspektiven oder Logiken operieren in Form beobachtungsleitender Grundunterscheidungen, binären Kodierungen, die als spezifisches Muster des Systems je spezifische Anschlussmöglichkeiten wahrscheinlicher machen. So etwa zeichnet sich das Rechtssystem durch die Kommunikation von Sachverhalten im Hinblick auf Recht und Unrecht aus,

„[...] wissenschaftliche Kommunikation operiert stets im Hinblick auf wahre und nicht-wahre Sachverhalte, Ökonomie kommuniziert stets im Hinblick auf erfolgte und nicht erfolgte Zahlungen, Religion im Hinblick auf Heil/Erlösung und Verdammnis usw. Funktionale Teilsysteme generieren somit ein je eigenes System/Umwelt-Verhältnis und damit sich wechselseitig ausschließende Formen der Beobachtung/Erzeugung von Welt“ (ebd.).

Moderne Gesellschaft zeichnet sich also dadurch aus, dass die ausdifferenzierten Logiken einerseits nebeneinander existieren und je für sich geschlossen operieren. Andererseits beziehen sich die einzelnen Funktionssysteme auch aufeinander. Gesellschaft ist ein Typ Ordnung, der „eine Koordination der unterschiedlichen Kontexte unterstellt, ohne dass eine Instanz oder ein Zentrum angebbbar wäre“ (Nassehi 2008: 111). Die Koordination gesellschaftlicher Teilsysteme wird in Luhmanns Systemtheorie über den Begriff struktureller Kopplung erläutert.

Dieser bezeichnet Beziehungen

„zwischen System und Umwelt, die zwar nicht strukturdeterminierend in das System eingreifen, also mit Autopoiesis kompatibel sind, aber langfristig gesehen die im System selbst produzierten Strukturen beeinflussen [...]. Im Falle des Gesellschaftssystems wird die strukturelle Kopplung mit Bewusstseinsystemen durch Sprache erzeugt. [...] Unter dem Regime funktionaler Differenzierung kommt es je nach Art der beteiligten Systeme zu sehr verschiedenen strukturellen Kopplungen, so dass sich dafür kein einheitlicher Mechanismus mehr angeben lässt. Wissenschaft und Wirtschaft finden sich durch technische und ökonomische Umsetzbarkeit neuen Wissens gekoppelt, [...] Rechtssystem und politisches System durch die Institution der Verfassung“ (Luhmann 2000: 397).

Nun geht Luhmann davon aus, dass für die strukturelle Kopplung von Funktionssystemen Organisation von wesentlicher Bedeutung ist.

Organisation verkörpert als soziales System ein eigenständiges Prinzip der Grenzziehung und Selbstselektion und lässt sich hierbei weder auf Interaktion noch auf Gesellschaft zurückführen. „Als organisiert können wir Sozialsysteme bezeichnen, die Mitgliedschaft an bestimmte Bedingungen knüpfen, also Eintritt und Austritt von Bedingungen abhängig machen“ (Luhmann 1991: 12). Die Struktur der Organisation als relative Invarianz ihrer Grenze gegenüber der Umwelt bildet sich durch die Verknüpfung zweier Kontingenzbereiche. Indem die Verhaltensdispositionen jener Personen, die nur als Mitglieder Handlungen zum System beitragen auf die Regeln der Organisation bezogen werden, beschränken sich beide Bereiche wechselseitig in ihrem Variationsspielraum (Unsicherheitsabsorption) (vgl. Luhmann 2006: 50). Sowohl Mitgliedschaft als auch Regeln bedürfen hierbei der Kommunikation und zwar einer Kommunikation, die in Organisationen die Form von Entscheidungen annimmt. Organisation entsteht, reproduziert sich und zerfällt immer auf der Basis kommunizierter Entscheidungen. Eine Entscheidung setzt zunächst voraus, zwischen verschiedenen Möglichkeiten entscheiden zu können (Variation). Mit der Selektion einer der Möglichkeiten bildet sich eine Struktur, die in der Folge im System restabilisiert wird (vgl. Luhmann 2000: 352f.f.). Hierbei muss verdeutlicht werden, dass Entscheidungen in Organisationen rekursiv sind, mit anderen Worten an vorangegangene Entscheidungen aufgreifen. Durch diese Rekursivität von Entscheidungen vollzieht sich die operative Schließung des Systems.

Nun ist zwischen einfachen Entscheidungen und Entscheidungen über Folgeentscheidungen zu differenzieren. Luhmann bezeichnet Letztere als Entscheidungsprämissen. Als Bündel von Entscheidungsprämissen kann die Stelle sozusagen als Minimalstruktur formaler Organisation erachtet werden. In Organisationen werden

adressierbare Verhaltenserwartungen (Rollen) zu Stellen abstrahiert, die zunächst mit Personen besetzt werden müssen. Eine Person übernimmt mit entschiedener Mitgliedschaft eine Stelle, an die eine Anforderungen/Kompetenz geknüpft ist. Durch die Übernahme der Stelle wird die Person für die Organisation zum Personal, wobei sie selbst weiterhin der Umwelt der Organisation angehört. Das Personal ist prinzipiell durch alle Personen, die den Anforderungen der Stelle gerecht werden können ersetzbar. Ein weiteres Merkmal der Stelle ist ihre Bindung an ein kraft Entscheidung geltendes und somit änderbares Programm. Dieses Programm determiniert das Verhalten des Personals zumeist von „Auslösebedingungen (Konditionalprogrammen) oder von anzustrebenden und zu vermeidenden Resultaten (Zweckprogrammen) her“ (Luhmann 2005: 51). Zudem wird die Stelle mit begrenzten und ebenso veränderbaren Kommunikationswegen ausgestattet. Wie bereits dargestellt, müssen diese nicht hierarchisch durch die Organisation verlaufen. Wie auch Programme und Personal sind die Kommunikationswege an die Stellen geknüpfte Variationsmöglichkeiten. Die Funktion der Stelle ist es, die drei Entscheidungsprämissen Personal, Programme und Kommunikationswege zu kombinieren, wobei nicht alle drei Variationsmöglichkeiten zugleich benutzt werden dürfen, will die Identität der Stelle aufrecht erhalten werden (vgl. ebd). Sicherlich erschöpfen sich die Entscheidungsprämissen einer Organisation nicht in den mit der Stelle Verbundenen. Die Stelle aber bündelt jene Entscheidungsprämissen zu einer formalen Struktur, die gegeben sein muss, um im Sinne der Systemtheorie von einem organisierten sozialen System sprechen zu können. Der nun folgende Abschnitt wird den funktionalen Beitrag derart geprägter sozialer Systeme für die Gesellschaft bzw. ihre Funktionssysteme in systemtheoretischer Hinsicht verdeutlichen.

2.3.4 Gesellschaftliche Funktionen organisierter sozialer Systeme

Formale Organisation als wesentlichen Generator moderner Gesellschaft zu erachten, scheint weniger eine besondere Formel, als vielmehr eine allgemeine Übereinkunft der Soziologie zu sein. Trotz dieser hoch eingeschätzten Bedeutsamkeit war die Organisationssoziologie einer Anschauung verhaftet, die Gesellschaft nicht miteinzu-beziehen vermochte, während von Organisation in gesellschaftstheoretischen Entwürfen allenfalls Randnotiz genommen wurde (vgl. Kneer 2001: 408). So suchte etwa Weber die Funktion von Organisation für die Moderne weniger in der Struktur der Bürokratie

selbst, als vielmehr in einem gesellschaftlich erzeugten Zweck derselben, als Bedarf an effizienter Herrschaft. Während sich Luhmanns „Funktionen und Folgen formaler Organisation“ noch der Beschreibung der Organisation als umweltoffenes soziales System widmet, dokumentiert das posthum erschienene Werk „Organisation und Entscheidung“ (2000), inwiefern die in der Zwischenzeit vollzogene autopoietische Wende in der Systemtheorie auf die Beschreibung operativ geschlossener organisierter Sozialsysteme übertragen werden kann. Im Zuge dessen wendet er sich dem Zusammenhang zwischen Organisationen und funktional ausdifferenzierten Teilsystemen der Gesellschaft zu und unterscheidet drei Funktionen von Organisationen für die Gesellschaft: Die Funktion der Bindung von Personen, die der Organisation als Interdependenzunterbrecher innerhalb von Funktionssystemen und die der strukturellen Kopplung zwischen Funktionssystemen.

Wie bereits verdeutlicht, binden Organisationen Personen qua Mitgliedschaft. „Das heißt, dass die gesamte Bevölkerung aus der Mitgliedschaft in jeder bestimmten Organisation ausgeschlossen ist, es seien denn die eingeschlossenen Mitglieder“ (Luhmann 2000: 390). Organisation ist folglich ein soziales System, für das Exklusion die Regel, Inklusion die Ausnahme darstellt. Genau umgekehrt verhält es sich im Gesellschaftssystem. „Hier ist der Normalfall Zulassung zur Kommunikation, also Inklusion im anerkannten Status als Person“ (ebd.). Symbolisch verkürzt erscheint die gesellschaftliche Vollinklusion etwa in den Grundrechten auf Freiheit und Gleichheit. Nun besteht nach Luhmann die Funktion von Organisationen in diesem Zusammenhang genau darin, Prinzipienparadoxe wie Gleichheit und Freiheit von Personen aufzulösen. Organisierte Mitgliedschaftsverhältnisse als entschieden selektive Zugriffe auf Personen konterkarieren die gesellschaftliche Vollinklusion durch organisierte Exklusion. Mit anderen Worten kann das für die Moderne funktionale Prinzip einer Gleichheit aller Personen nur dadurch aufrechterhalten werden, dass auf organisatorischer Ebene so etwas wie eine handlungskordinierende Ungleichheit durch Zuweisung von Positionen nicht nur sichtbar, sondern auch zu rechtfertigen ist. Organisationen operieren in dieser Hinsicht als Vollzug von Gesellschaft in Gesellschaft (vgl. ebd.: 390f.).

„So wird etwa die durch Arbeit erzeugte soziale Ungleichheit im Hinblick auf Verfügung über Geld sowie die „kulturell“ und habituell erzeugte Ungleichheit im Hinblick auf kommunikative Ressourcen von Bildung, Geschmack und sozialen Netzwerken nicht nur durch Organisationsmitgliedschaft erzeugt, sondern auch sozial bedeutsam und sichtbar. Eine organisationssoziologische Perspektive macht deutlich, dass das klassische Inklusionsmodell der modernen Gesellschaft Schichtung durch Organisationen sowohl erzeugt als auch funktional einbettet“ (Nassehi 2002: 469).

Mit anderen Worten besteht die Bindung von Personen als gesellschaftliche Funktion von Organisationen in der Herstellung von Lebenslagen. Als Exklusionsapparate erzeugen Organisationen innerhalb der multiinkludierenden Gesellschaft eine auf Mitgliedschaft, eine auf Inklusion/Exklusion beruhende Ordnung individueller Lebenslagen, eine stratifikatorische Struktur, die quer zur horizontalen Struktur funktional ausdifferenzierter Gesellschaft liegt. In ihrer Funktion als Interdependenzunterbrecher leisten Organisationen jedoch auch einen Beitrag zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Funktionssysteme.

Luhmann geht davon aus, dass aufgrund offener Sinnhorizonte sprachlicher Kommunikation und der Generalisierung symbolischer Kommunikationsmedien besonders die moderne Gesellschaft mit weitreichender Interdependenz ausgestattet ist. Entsprechend der Interdependenz würde innerhalb von Funktionssystemen alles mit allem variieren. Jede Kommunikation von Sachverhalten würde, etwa im Hinblick auf Zahlungen/Nicht-Zahlungen, die anderen wirtschaftlichen Kommunikationen irritieren. Organisationen unterbrechen diese Interdependenz innerhalb der Funktionssysteme, wodurch Letztere ausreichend Stabilität trotz hoher Irritabilität erreichen können. Organisationen verknüpfen in ihren Operationen Selbstreferenz und Fremddreferenz und verlegen die dadurch erzeugte Unterbrechung von Interdependenzen auch in ihre Umwelt (vgl. Luhmann 2000: 394f.). Mit anderen Worten verlagern Organisationen ein gewisses Moment der Trägheit in die funktionalen Teilsysteme. Funktionssysteme, etwa Wirtschaft, Erziehung oder Religion sind ohne Organisationen wie Betriebe, Schulen oder die Kirche nicht zu denken. Der Zuordnungsthese Luhmanns folgend,

„[...] ist zu beobachten, dass der Modernisierungsprozess, also die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen, flächendeckend mit der Herausbildung von Organisationen einhergeht, die jeweiligen Funktionssystemen zugeordnet sind, ohne dass Organisationssysteme selbst Teilsysteme von Funktionssystemen wären. Organisationen scheinen vielmehr dazu zu dienen, einerseits für verdichtete Operationen von Funktionssystemen und damit für Interdependenzunterbrechungen innerhalb der Funktionssysteme zu sorgen. Andererseits scheint es Organisationen zu gelingen, die Funktionssysteme strukturell zu koppeln“ (Nassehi 2002: 454f.).

Dass in Organisationen strukturelle Kopplungen von Teilsystemen vollzogen werden, lässt sich unschwer daran erkennen, dass sich die entscheidungsförmigen Kommunikationen innerhalb der Organisation nie nur an einer Logik gesellschaftlicher Funktionssysteme orientieren. Selbst Funktionsprimare, die als Spitzenorganisationen sozusagen im Zentrum eines Funktionssystems stehen, können nicht allein an dem operativen Geschehen des zugeordneten Funktionssystems beteiligt sein. So werden etwa in Universitäten nicht nur Sachverhalte im Hinblick auf Wahrheit/Nicht-Wahrheit kommuniziert, Zahlungen/Nicht-Zahlungen vorgenommen, kollektiv bindende Entscheidungen getroffen oder über Recht und Unrecht entschieden, sondern ferner auch die unterschiedlich kodierten Logiken durch Entscheidungen aufeinander bezogen. Mit anderen Worten sind die einerseits umweltoffenen, andererseits selbstreferentiellen und operativ geschlossenen organisierten Systeme in der Lage, Kommunikation über die Grenzen gesellschaftlicher Funktionssysteme zur Verfügung zu stellen (vgl. Kneer 2001: 409). Die Tragweite der strukturellen Kopplung von Funktionssystemen durch Organisation muss jedoch am konkreten Einzelfall der Organisation abgelesen werden. Nicht jede Organisation trägt gleichermaßen an der strukturellen Kopplung der Funktionssysteme bei. So ist davon auszugehen, dass etwa die Kirche für die strukturelle Kopplung der Funktionssysteme Religion und Erziehung von höherer Bedeutung ist als ein wirtschaftliches Unternehmen. Dass Universitäten einen größeren Beitrag zur Kopplung von Wissenschaft und Wirtschaft leisten als etwa Gerichte. „In einem allgemeinen Überblick kann man also nur sagen, dass sich in genauer Anpassung an Sonderbedingungen solcher struktureller Kopplungen eine Vielfalt von Formen, teils auf Interaktions- teils auf Organisationsebene, entwickelt hat, wie es ohne Rückgriff auf kommunikationsfähige Organisationen nicht möglich gewesen wäre“ (Luhmann 2000: 398). Anhand der Funktionen der Interdependenzunterbrechung und strukturellen Kopplung wird deutlich, „dass Organisationen also einerseits die Autopoiesis der Funktionssysteme mitvollziehen, andererseits ökonomische, rechtliche, religiöse, wissenschaftliche oder politische Ereignisse und Ereignisketten aufeinander beziehen können, ohne dass es damit zu einer Verschmelzung der Funktionssysteme kommt“ (Nassehi 2002: 455). Wie gezeigt reproduzieren sich Organisationen autopoietisch über ein rekursives Anschließen von Entscheidungen an vorangegangene Entscheidungen, wobei sich die Entscheidungen immer auf eine noch ungewisse Zukunft beziehen. Die Entscheidung muss in diesem Sinne als ein Zeitschema begriffen werden, welches die Struktur der Organisation als eine Art nachvollziehbare Entscheidungsgeschichte

generiert. Die Ordnung gesellschaftlicher Funktionssysteme ergibt sich zwar ebenfalls durch Rekursivität, da aber Funktionssysteme im Gegensatz zu Organisationen nicht adressierbar sind, verschwindet ihre Ordnung in Echtzeit mit bloßer Ereignishaftigkeit der Operationen. Da ihre Ordnungen letztlich nur bis zum nächsten Ereignis reichen, müssen Funktionssysteme als relativ „blind“ erachtet werden. In Anbetracht Luhmanns Zuordnungsthese jedoch werden die Funktionssysteme anhand der Entscheidungsgeschichte ihr zugeordneten Organisationen beobachtbar. Die Entscheidungsgeschichten von Organisationen bieten den Funktionssystemen schließlich die Möglichkeit ihrer Reflexivität (vgl. ebd.: 458f.f.).

An dieser Stelle ist abschließend darauf hinzuweisen, dass Luhmann die eben erörterten gesellschaftlichen Funktionen von Organisation aus den Strukturmerkmalen der sozialen Systeme ableitet. Mit anderen Worten kann ein soziales System nur dann diese Funktionen erfüllen, insofern es sich nach den Prinzipien der Grenzziehung und Selbstselektion organisierter sozialer Systeme reproduziert. Ob dies für den Fall des untersuchten Klosters zutrifft, wird im empirischen Teil der Arbeit geklärt.

3. Zur empirisch exemplarischen Studie – Feld, Methode und Forschungsstand

Der nachfolgende Abschnitt dient der Erläuterung der empirischen Studie. Es wird einerseits verdeutlicht, welchem spezifischen Forschungsfeld die eben theoretisch entwickelte Typologie sozialer Gebilde zugrunde gelegt wird. Andererseits wird das methodische Verfahren, welches im Forschungsprozess Anwendung findet dargestellt. Durch die Beschreibung des untersuchten Klosters wird es zudem möglich, den Umfang des Forschungsgegenstandes vorzustellen. Nach einer kurzen Abhandlung der Klostersgeschichte wird die gegenwärtige Konstitution des Klosters, hinsichtlich der dort lebenden Ordensgemeinschaft und der besonderen Begebenheiten des Forschungsfeldes thematisiert. Es erfolgt eine erste Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes.

Im Anschluss wird die Anlage des empirischen Forschungsprozesses ausgehend von der Problemstellung der Untersuchung erläutert. Nach dem Entwurf der Forschungsfrage wird eine exakte Feldbestimmung vorgenommen und anschließend dargestellt, inwiefern sich die angewandten Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung am Design des Forschungsprozesses orientieren.

3.1 Beschreibung des Forschungsfeldes

Das untersuchte Kloster kann auf eine mehrere Jahrhunderte lange Geschichte zurückblicken, deren exakte Nachzeichnung im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen kann, da die Anonymität der befragten Personen gewährleistet werden muss. Auch würde eine detaillierte Skizzierung der Klostergeschichte dem Anliegen der Untersuchung, welches sich auf die gegenwärtige Situation im Kloster bezieht, nicht entsprechen. Prägt die Geschichte des Klosters die dort vorherrschenden Strukturen und Prozesse aber bis heute, wird die Beschreibung des Forschungsfeldes aufgrund dessen anhand historischer Eckdaten des Klosters eingeleitet.

Das beschriebene Kloster wurde Mitte des 8. Jahrhunderts n. Chr. gegründet und Anfang des 12. Jahrhunderts zum Augustiner-Chorherrenstift. Die nach den Regeln des heiligen Augustinus lebende Ordensgemeinschaft leitete auch den Wiederaufbau des Klosters ein, nachdem dieses gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges zerstört wurde. Die Augustiner-Chorherren bewohnten das Kloster bis zur – im Zuge der Säkularisation erfolgten – Aufhebung der Ordensgemeinschaft Anfang des 19. Jahrhunderts. Das unbewegliche und bewegliche Vermögen wurde hierbei in vollem Umfang zum Eigentum weltlicher Herrscher erklärt. Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts erwarb eine römisch-katholische Ordensgemeinschaft das Kloster. Diese, Mitte des 18. Jahrhunderts gegründete Ordensgemeinschaft, wurde vor allem über ihre Tätigkeit im Bereich der Volksmission (heute: Gemeindemission) bekannt. Dieser Tradition entsprechend begreift sich die Gemeinschaft auch heute noch von ihrem Selbstverständnis her als Seelsorgs- und Predigerorden, dessen Hauptaufgabe in der Verkündigung Gottes Wort besteht. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts eröffnete eine an das Kloster angeschlossene Philosophisch-Theologische Hochschule. Nicht zuletzt durch die Verknüpfung der missionarischen Bemühungen des Ordens mit dem Angebot wissenschaftlicher Ausbildung vollzog sich auch die Heranbildung des Ordensnachwuchses. Im Laufe des 2. Weltkrieges wurden Teile des Klosters beschlagnahmt, zum Reserve-Lazarett umfunktioniert oder auch als Kinderlandverschickungsheim genutzt. Auch nach dem Ende des Krieges dienten die Räumlichkeiten des Klosters noch als Versehrten-krankenhaus. Nachdem einem Antrag auf Fortsetzung des Schulbetriebes von staatlicher Seite stattgegeben wurde, konnte dieser Mitte der 40er Jahre unter der Voraussetzung, lediglich der Heranbildung des Ordensnachwuchses dienen zu dürfen, wieder aufgenommen werden. Da nach dem Krieg nur ein Teil der Überlebenden der ehemals-

igen Studentenschaft in das Kloster zurückkehrte, gestaltete sich die Wiederaufnahme des Studienbetriebes schwierig, woraufhin dieser Anfang der 70er Jahre eingestellt wurde.

Da das Kloster über die räumlichen Kapazitäten verfügte und die bisherigen Dozenten der Hochschule die erforderliche Lehrkapazität aufbrachten, wurde in Auseinandersetzung mit dem Kultusministerium und im Einvernehmen mit der Bischofskonferenz entschieden, in den Räumen der ehemaligen Hochschule ein Institut für Lehrerfortbildung zu errichten. Unter Leitung der Ordensgemeinschaft dient dieses seither, im Auftrag des Bundeslandes und der Bischofskonferenz, der theologischen und religionspädagogischen Fortbildung von Religionslehrkräften aller Schularten. Zudem erlaubt es die Kapazität des Klosters, parallel auch Kurse für Lehrkräfte anderer Schulfächer anzubieten. Jährlich werden ca. 80 fünftägige Lehrgänge mit durchschnittlich 30 Teilnehmern durchgeführt. Somit beläuft sich die Zahl der Lehrkräfte, die sich zu Fortbildungszwecken jährlich in das Kloster begeben, auf weit über 2000 Personen. Insbesondere die Religionslehrkräfte (über 1200 Personen pro Jahr) werden von Seiten der Ordensgemeinschaft als Vermittler des christlichen Glaubens geschätzt und im Kloster als gern gesehene Gäste beherbergt.

Die derzeit im Kloster lebende Ordensgemeinschaft setzt sich aus ca. 30 Brüdern und Patres¹⁰ zusammen. Einige Brüder gehen ihrem Beruf innerhalb des Klosters nach und werden hierbei von einer Vielzahl an Angestellten, etwa in der klostereigenen Gärtnerei, unterstützt. Die Patres arbeiten als Gemeindemissionare, etwa in der Seelsorgearbeit des Pfarrverbands der umliegenden Gemeinde. Ein Teil der Gemeinschaft kann diesen Tätigkeiten altersbedingt nur noch zeitweise nachgehen oder befindet sich im Ruhestand. Der Rektor des Klosters ist einerseits für das geistliche Leben der Hausgemeinde zuständig, stellt andererseits das Bindeglied zwischen der eigenen und anderen Provinzen, sowie zur allgemeinen Öffentlichkeit dar. Ein weiterer Pater leitet das Institut für Lehrerfortbildung. Wurden bis in die 70er Jahre die „Geschäfte“ des Klosters ausschließlich durch Ordensleute vollzogen, entstand mit der Einrichtung des Instituts ein erhöhter Bedarf an Arbeitskräften, der durch Einstellung weltlichen Personals gedeckt wurde. Das Institut für Lehrerfortbildung umfasst jenen Ausschnitt des Klosters, welcher den Forschungsgegenstand der empirischen Untersuchung dieser Arbeit darstellt. Mit welchem Erkenntnisinteresse das Institut untersucht wurde und

¹⁰ Ordensmitglieder, die ein Studium der Theologie und die Priesterweihe absolviert haben.

welche Mittel hierzu Einsatz fanden, wird der folgende Abschnitt zum methodischen Vorgehen klären.

3.2 Die methodische Anlage der Untersuchung

Die nachfolgende Darlegung des Forschungsdesigns zielt vor allen Dingen darauf ab, die Plausibilität des gesamten Forschungsprozesses als methodologisch sinnvolle Kombination von Theorie und Empirie zu verdeutlichen. Es geht folglich nicht nur darum, einzelne Phasen der Forschung, etwa die der Datenerhebung, zu beschreiben. Vielmehr wird ein Verständnis darüber erzeugt, wie das Thema der Arbeit mit der Problemstellung und dem Verfahren der Untersuchung verknüpft ist.

3.2.1 Problemstellung

Die im ersten Abschnitt entwickelte Typologie beschäftigte sich umfassend mit den Strukturmerkmalen verschiedener Typen sozialer Gebilde und verdeutlichte in Auseinandersetzung mit den je zugrunde liegenden soziologischen Theorien, welche gesellschaftliche Funktionen mit diesen sozialen Gebilden in Verbindung gebracht werden können. Ein wesentliches Ziel des Theorieteils besteht darin, ein komparatives Verständnis des Begriffs „Organisation“ in sozialwissenschaftlicher Hinsicht zu erzeugen. Der theoretisch entwickelte begriffliche Bezugsrahmen dient der vorliegenden empirischen Untersuchung als Grundlage. Nach dem Schlussfolgerungsprinzip der Deduktion wird das untersuchte Kloster exemplarisch, entlang der theoretisch bekannten Merkmalszusammenhänge beschrieben. Mit anderen Worten besteht das Erkenntnisinteresse der empirischen Forschung darin, die Abläufe und signifikanten Konfigurationen im Kloster über die theoretisch abgeleiteten Merkmalszusammenhänge zu analysieren, um somit Aussagen über die gesellschaftlichen Funktionen dieses Klosters treffen zu können. Dieses deduktive Vorgehen resultiert aus dem hohen Abstraktionsgrad der Typologie, welche das Mittel der Untersuchung darstellt. Um dem Erkenntnisinteresse gerecht zu werden, um also die gesellschaftlichen Funktionen des Klosters im Rahmen der gegebenen Zeit soziologisch beschreiben zu können, ist es unumgänglich, auf den bereits bewährten Erkenntnisbesitz der Soziologie zurückzugreifen.

Die Ergebnisse und Interpretationen sind aufgrund des deduktiven Vorgehens nicht zu generalisieren. Ihre Gültigkeit bezieht sich ausschließlich auf das untersuchte Kloster für den zeitlichen Rahmen der Forschungstätigkeit. So spricht die Arbeit unter anderem jene Öffentlichkeit an, die sich aus den Akteuren des untersuchten Feldes zusammensetzt. Sie eröffnet der Ordensgemeinschaft, den weltlichen Mitarbeitern und auch den Gästen des Klosters die Möglichkeit eines soziologischen Einblicks in die strukturelle Konstitution des Klosters als soziales Gebilde und zeigt darüber hinaus, welche gesellschaftlichen Funktionen diese Konstitution impliziert. Ferner ergibt sich ein Erkenntnisgewinn für die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin, insofern soziologische Erkenntnisse auf einen neuen Fall angewendet werden (vgl. Reichertz 2000: 279). Die exemplarische Studie zeigt, inwiefern sich die theoretischen „Wahrheiten“ auf den konkreten Fall des untersuchten Klosters übertragen lassen. Die der Forschung zugrunde gelegte Theorie ist jedoch nicht nur als reine Replikation bereits bekannter Merkmalszusammenhänge zu verstehen. Mit der Gegenüberstellung verschiedener Typen sozialer Gebilde wurde vielmehr ein, zur Beschreibung gesellschaftlicher Funktionen des untersuchten Klosters geeignetes, theoretisches Instrument entwickelt. In Anbetracht der theoretischen Grundlage ist diese Arbeit als primär organisationssoziologisch und religionssoziologisch zu erachten. Sie richtet sich einerseits an jene Öffentlichkeit der Organisationssoziologie, die sich mit Klöstern und deren gesellschaftlicher Bedeutung auseinandersetzt und spricht andererseits durch die Einbeziehung gesellschaftstheoretischer Aspekte religionssoziologisch interessierte WissenschaftlerInnen an, die sich mit religiösen Organisationsformen beschäftigen. Auf welche spezifische Forschungsfrage die vorliegende Arbeit eine Antwort gibt, soll der folgende Abschnitt verdeutlichen.

3.2.2 Fragestellung und Feldbestimmung

Entsprechend der theoriegeleiteten Konzeption des Forschungsvorhabens setzt die Untersuchung des Klosters mit einer explizit formulierten Forschungsfrage ein. Die Studie bringt in Erfahrung, welche gesellschaftlichen Funktionen dem untersuchten Kloster über eine soziologische Beschreibung desselben zugeschrieben werden können. Entsprechend der theoretischen Grundlage werden diese Funktionen aus den Strukturmerkmalen des Klosters als soziales Gebilde abgeleitet. Folglich muss das Kloster, um die Frage nach den gesellschaftlichen Funktionen beantworten zu können,

zunächst auf die Merkmale des sozialen Gebildes hin untersucht werden. So stellt sich zunächst die Frage, welche Strukturelemente der theoretisch abgeleiteten Typen sozialer Gebilde das analysierte Kloster tatsächlich aufweist.

Auf welche Art und Weise diese grundlegende Frage beantwortet wird, ist wesentlich von den Möglichkeiten des Feldzugangs abhängig. Mit dem Leiter des Instituts für Lehrerfortbildung wurden die verschiedenen Möglichkeiten eines Forschungszuganges diskutiert und auf ihre jeweiligen Vor- und Nachteile hin überprüft. So kam man nach Rücksprache mit dem Direktor des Klosters darin überein, dass eine teilnehmende Beobachtung im Rahmen der im Institut des Klosters angebotenen Lehrerfortbildungen und daran anschließende Interviews mit den teilnehmenden LehrerInnen vor den beteiligten Akteuren des Feldes als Methoden der Datenerhebung zu legitimieren sind. Entscheidend waren hierbei sowohl forschungsethische als auch praktische Aspekte. Nachdem das Vorhaben auch von den Auftraggebern des Instituts, dem Kultusministerium und der Bischofskonferenz abgesegnet wurde, konnte die explizite Forschungsfrage vor der Phase der Datenerhebung formuliert werden:

Welche Strukturmerkmale der theoretisch abgeleiteten Typen sozialer Gebilde können dem untersuchten Kloster von Seiten seiner Gäste nachgewiesen werden und welche Schlüsse sind daraus in Bezug auf die gesellschaftlichen Funktionen dieses Klosters zu ziehen?

Im Zusammenhang mit der Forschungsfrage, den theoretischen Bezugspunkten der Arbeit und den vor der empirischen Forschung geführten Gesprächen mit der Leitung des Instituts entwickelt sich eine Leitthese, die im Zuge der empirischen Forschung überprüft wird:

Durch die mit der Einrichtung des Instituts für Lehrerfortbildung einhergehende Einstellung weltlichen Personals, weist das Kloster aus Sicht der Gäste verstärkt jene Merkmale auf, die für eine Interpretation des Klosters als Organisation sprechen. Demzufolge sind auch die gesellschaftlichen Funktionen des Klosters vor dem Hintergrund seiner organisationsförmigen Ausrichtung zu deuten.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Leitthese nicht über eine Beschreibung des gesamten Klosters überprüft wurde. Die Untersuchung bezieht sich auf einen spezifischen Ausschnitt, der lediglich das im Kloster verortete Institut für Lehrerfortbildungen umfasst. Somit wurde das Kloster aus der Sicht jener Gäste beschrieben, deren Aufenthalt auf ein spezifisches Angebot des Instituts zurückzuführen ist. Hierbei handelt es sich zum einen um eine Gruppe von ReligionslehrerInnen (25 Personen), die sich zu Fortbildungszwecken zusammen mit zwei externen Seminar-

leiterInnen für fünf Tage im Kloster aufhielten. Die andere Gruppe, eine Lehrplankommission (24 Personen), war ebenfalls fünf Tage zu Gast, um einen Lehrplan für den Religionsunterricht zu erstellen. Eine weitere Prämisse der Untersuchung besteht darin, die thematischen Inhalte der Fortbildung, vor allem jene der Lehrplankommission, nicht in die Forschung mit einfließen zu lassen. So bezieht sich das erhobene Datenmaterial insbesondere auf jene Situationen des Aufenthaltes, in denen die Gäste mit dem Kloster, dem hier arbeitenden Personal und den Mitgliedern der Ordensgemeinschaft in Kontakt kamen. Den forschungsethischen Richtlinien empirischer Sozialforschung entsprechend wurden die Akteure des Feldes über das Forschungsvorhaben informiert und Einverständniserklärungen eingeholt.¹¹ Die Herangehensweise der Datenerhebung stellt sich wie folgt dar.

3.2.3 Methoden der Datenerhebung und -auswertung

Auf der Basis des gewährten Feldzugangs teilte sich die Datenerhebung der qualitativen Studie in zwei Phasen, wobei jeweils zwei verschiedene Methoden der Datenerhebung aufeinander bezogen wurden. Im Sinne fokussierter Ethnografie¹² wurde zunächst der Aufenthalt jener Gäste, die sich zu Fortbildungszwecken im Kloster befanden, über fünf Tage teilnehmend beobachtet. Die offene teilnehmende Beobachtung erstreckte sich somit über den gesamten Aufenthalt dieser Gäste im Kloster, von der Anreise bis zur Abreise. Die Absicht dieser Herangehensweise bestand darin, die Akteure des Feldes in „natürlichen Situationen“ zu beobachten, um insbesondere auch jene Handlungsabläufe in die Untersuchung mit einfließen lassen zu können, die nicht verbalisiert werden. Der Beobachtungszeitraum richtete sich nach den beobachtbaren Aktivitäten der Gäste. Mit wenigen Ausnahmen setzten diese mit dem Frühstück um 8.00 Uhr morgens ein, erstreckten sich über den gesamten Tagesablauf und endeten mit dem Einkehren der Nachtruhe um ca. 23.00 Uhr. Während dieses Zeitraums wurden Feldnotizen angefertigt, die der Erstellung von Beobachtungsprotokollen während der Nachtruhe als Grundlage dienten. Entspricht die teilnehmende Beobachtung einem offenen Feldzugang, so könnte man kritisch einwenden, dass sie den theoriegeleiteten Charakter der Studie entgegen steht. Dies relativiert sich jedoch durch den Umgang mit dem aus der teilnehmenden Beobachtung entstandenen Datenmaterial.

¹¹ Das Informationsblatt für die Mitwirkenden der Studie ist im Anhang zu finden.

¹² Vgl. Knoblauch, Hubert (2001): Fokussierte Ethnographie. Neuere Entwicklungen in der Ethnographie. In: Sozialer Sinn 1/2001, S.123-142.

Die angefertigten Beobachtungsprotolle wurden nach dem Feldaufenthalt einer ersten Analyse unterzogen. Im Sinne qualitativer Inhaltsanalyse¹³ wurden zunächst anhand des Datenmaterials induktiv Kategorien gebildet. In einem zweiten Schritt jedoch wurden die so aus dem Datenmaterial heraus generierten Kategorien einem Katalog von Kategorien zugeordnet, welcher deduktiv, in Auseinandersetzung mit der vorab festgelegten Fragestellung und der vorab theoretisch entwickelten Typologie sozialer Gebilde erstellt wurde. Jene induktiv gebildeten Kategorien, welche den deduktiven Kategorien nicht unterzuordnen waren, wurden in der Folge gestrichen. Der Zweck dieser Analyse bestand darin, in Auseinandersetzung mit den Kategorien erste Hypothesen in Bezug auf die Fragestellung zu formulieren.

Auf Basis dieser Hypothesen wurde ein Fragebogen (siehe Anhang) erstellt, der im Rahmen fokussierter Interviews¹⁴ Einsatz fand. In der ersten Phase der Datenerhebung wurden fünf Teilnehmer der Fortbildung zu ihrem subjektiven Erleben der Situation des Aufenthaltes befragt. Aus forschungspraktischen Gründen fanden diese Interviews in einem Zeitraum von bis zu drei Wochen nach dem Aufenthalt im Kloster statt. Die Absicht dieser Interviews bestand zum einen darin, die Gültigkeit jener Hypothesen zu testen, die aus der ersten Inhaltsanalyse resultierten. Zum anderen sollten nicht antizipierte Reaktionen der Gäste auf die Situation ihres Aufenthaltes eruiert werden.

Nach der Durchführung der ersten fünf Interviews, setzte knapp einen Monat nach der ersten teilnehmenden Beobachtung die zweite Erhebungsphase ein. Hier wurden auf demselben Wege die Mitglieder der Lehrplankommission teilnehmend beobachtet und drei Interviews geführt. Der Unterschied zwischen den beiden Erhebungsphasen bestand darin, dass aus der zwischendurch erfolgten Auswertung der teilnehmenden Beobachtung keine neuen Hypothesen entwickelt wurden, da sich die Beobachtungen mit jenen der ersten Erhebungsphase im Wesentlichen deckten. Dementsprechend änderte sich der Fragebogen nicht.

Die insgesamt acht geführten Interviews dauerten im Durchschnitt 55 Minuten. Die per Tonband aufgenommenen Gespräche (gesamt 7h und 20min) wurden transkribiert und im Zuge der Verschriftlichung anonymisiert. Die aus dem zehntägigen Feldaufenthalt resultierten ca. 60 DIN-A4 Seiten Beobachtungsprotokoll wurden ebenfalls anonymisiert und zusammen mit den transkribierten Interviews einer zusammenfassenden

¹³ Vgl. Mayring, Philipp (2000): Qualitative Inhaltsanalyse. In: Flick, Uwe / Kardoff, Ernst / Steinke, Ines (Hg.). Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch. Reinbek. S.468-474.

¹⁴ Vgl. Merton, Robert K / Kendall, Patricia L. (1979): Das fokussierte Interview. In: Hopf, Christel / Weingarten, Elmar (Hg.). Qualitative Sozialforschung, Stuttgart. S.171-204.

Inhaltsanalyse unterzogen. So war es schließlich Ziel, Aussagen über tatsächlich vorgefundene Strukturmerkmale der theoretisch abgeleiteten Typen sozialer Gebilde zu treffen. Auf der Grundlage dieser Beschreibung wurden die gesellschaftlichen Funktionen des untersuchten Klosters interpretiert. Nach wenigen Anmerkungen hinsichtlich des aktuellen Forschungsstandes zum Thema werden diese Ergebnisse und Interpretationen dargestellt.

3.3 Anmerkungen zum aktuellen Forschungsstand

In Anbetracht der religionssoziologischen Studien Webers ist das christliche Kloster als einer der ältesten Forschungsgegenstände des Faches zu erachten. Die soziologische Analyse desselben setzte bereits mit der Etablierung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin im deutschsprachigen Raum ein. So ist es im Rahmen dieser Arbeit weder möglich, noch zielführend, auf die Vielzahl an veröffentlichten Studien explizit einzugehen. Augenscheinlich sind die bereits behandelten Theorien Webers und Goffmans die wesentlichen Bezugspunkte der angestellten Untersuchungen. Insbesondere seit Goffmans „Asyle“ stehen Klöster für die Soziologie nahezu unhinterfragt im Zeichen „totaler Institution“. In Bezug auf die Funktionen des Stabes wurde formale Organisation im Sinne „starrer Bürokratie“ zwar als wesentlicher Bestandteil von Klöstern als totale Institutionen ausgewiesen, Versuche einer organisationssoziologischen Studie wurden jedoch mit wenigen Ausnahmen¹⁵ nicht unternommen. Die Gründe dafür liegen meines Erachtens im sozialwissenschaftlichen Verständnis von Organisation als soziales Gebilde, nach welchem Personen in Organisationen durch Mitgliedschaft partial inkludiert werden. Dies schließt eine organisationssoziologische Analyse aus, insofern Ordensgemeinschaften ihre Mitglieder vollständig vereinnahmen. Der Begriff des Klosters ist jedoch nicht dem der Ordensgemeinschaft gleichzusetzen. Von Seiten der Soziologie wurde dem Sachverhalt, dass Ordensgemeinschaften innerhalb von Klöstern auch weltliches Personal beschäftigen, bis dato kaum Rechnung getragen, was meiner Ansicht nach auf zwei sich bedingende Ursachen zurückzuführen ist. Sicherlich ist die Beschäftigung weltlicher Personen durch Ordensgemeinschaften keine Erscheinung, die erst seit Kurzem zu beobachten ist. Es ist einerseits aber anzunehmen, dass insbesondere die Anstellung von Personen, die innerhalb der Klostermauern einer beruflichen Tätigkeit nachgehen, ein Phänomen darstellt, welches

¹⁵ Vgl. Schmelzer (1979).

sich erst seit wenigen Jahrzehnten in zunehmendem Ausmaße abzeichnet. So ist andererseits davon auszugehen, dass diese Entwicklung in einer Zeit einsetzte, in der das wissenschaftliche Interesse an religionssoziologischen Fragestellungen weitestgehend verloren gegangen ist. Von Webers „Entzauberung der Welt“ bis hin zu aktuelleren Prophezeiungen vom zunehmenden Bedeutungsverlust der Religion für die Ordnung von Welt¹⁶ stellte die Soziologie vornehmlich ein Denken bereit, durch welches die Anstellung von weltlichen Personen innerhalb von Klöstern unweigerlich im Zusammenhang mit einem Niedergang der Religion schlechthin interpretiert worden wäre. Dass es hierzu nicht gekommen ist, zeugt lediglich vom Desinteresse an religionssoziologischen Studien seit den 70er Jahren. Umso mehr müssten die Vertreter kritisch-atheistischer Positionen überrascht gewesen sein, als religiöse Themen um die Jahrtausendwende verstärkt in das Zentrum des öffentlichen Interesses zurückkehrten. Womit dieser Umbruch erklärt wird, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden. Entscheidend ist hier vielmehr, dass die „Rückkehr der Religion“ in die Öffentlichkeit auch das sozialwissenschaftliche Interesse an religiöser Gegenwartskultur wieder erweckte. „Was von vielen als *caput mortum* (sic!) schon abgeschrieben worden war, erwies sich als neue Macht im 21. Jahrhundert. Allerorten war von der Renaissance der Religion, der Wiederverzauberung, ja vom Ende der Säkularisierung und der »postsäkularen Gesellschaft« die Rede“ (Knoblauch 2009: 10). So wird seit wenigen Jahren versucht, jene Leerstellen zu füllen, die sich über Jahrzehnte hinweg durch die wissenschaftliche Marginalisierung religiöser Themen ergeben haben. Auch diese Arbeit behandelt eine dieser Leerstellen. Bedingt durch die grundlagentheoretische Einbettung und die methodische Herangehensweise der Untersuchung sind die Möglichkeiten einer Bezugnahme auf oder eines Vergleichs mit bereits durchgeführten empirischen Studien kaum gegeben.

Wie erläutert, zielt die vorliegende qualitative Studie darauf ab, gesellschaftliche Funktionen eines Klosters über die Beschreibung des Erlebens von Gästeaufenthalten zu interpretieren. Der Gästeaufenthalt stellt mit anderen Worten die Grundlage der empirischen Untersuchung dar. Nun entwickelte sich in den letzten Jahren ein zunehmendes wissenschaftliches Interesse an eben jenem Phänomen, welches hier den Zugang zum Forschungsfeld öffnete. In ihrem Aufsatz „Reisen mit spirituellen Sinnangeboten. Explorationen im Feld moderner Pilgerformen“ (2012) beschäftigen

¹⁶ Vgl. dazu Dux (1982).

sich Michaela Heid und Bernt Schnettler einerseits mit dem aktuellen Forschungsstand zum Thema Klosteraufenthalte und stellen andererseits erste Ergebnisse von Vorstudien eines breiter angelegten Forschungsprojektes dar. Sicherlich weicht dieser Text von der hier vorliegenden Untersuchung ab, insofern er nicht als organisationssoziologisch zu erachten ist. Für die Skizzierung des aktuellen Forschungsstandes dieser Arbeit ist er dennoch von Wert, da Aspekte des hier gewählten Forschungszugangs behandelt werden. In ihrem Beitrag gehen die beiden Autoren der Frage, wie sich Tourismus und Religion in „Reisen mit spirituellen Sinnangeboten“ zueinander verhalten, nach. Das expandierende und durch seine deutliche Abhebung vom Alltag gekennzeichnete Feld „spiritueller Reiseangebote“ dient als Möglichkeit, Prozesse der gegenwärtigen Transformation der Religion auf empirischer Basis beschreiben und erklären zu können. Dieses Feld umfasst unter anderem Gästeaufenthalte in Klöstern (vgl. Heid/Schnettler 2012: S.221f). So nehmen die Autoren, im Anschluss an Hubert Knoblauchs These zum Aufkommen einer „populären Religion“, spirituelle Reiseangebote in den Blick, „[...] die im Schnittfeld von Kulturtourismus und ›religiöser‹ Praxis im weiteren Sinne angesiedelt sind“ (ebd.: 227) und gehen hierbei insbesondere auf den Bereich der „Klosterurlaube“ ein. Anhand einer Betrachtung der vielfältigen Offerten solcher „Urlaube“ stellen die Autoren zunächst fest, dass die Anbieter derselben vornehmlich mit Aspekten des Rückzuges aus dem Alltag, mit Ruhe und Abgeschiedenheit, Entschleunigung sowie Stille werben. So setzen die Vermarktungsstrategien der Veranstalter auf eine Beschreibung der Klöster als „spirituelle Stationen zur inneren Einkehr“, als der Selbstfindung zugutekommende Orte (vgl. ebd.: 231).

„Betrachtet man beispielsweise die Angebotspalette von Klöstern, so erstreckt sich die Spannbreite der Angebote vom vermeintlich ›banalen‹ Nichtstun (Müßiggang), über das Studium der in der Klosterbibliothek verfügbaren Literatur, vom Mitleben in der Ordensgemeinschaft und Exerzitien über Kochkurse bis zu körperlichen Aktivitäten wie Wandern. Die Angebote unterscheiden sich je nach Grad, wie weit der Gast in den Klosteralltag und die Ordensgemeinschaft eingebunden ist. Untersuchungen zum Angebot zeigen, dass christliche Orden unterschiedlich stark in der Gästebetreuung und in ihren Angeboten an Klosterbesucher engagiert sind“ (ebd.: 231f.).

So differenziert etwa Meike Knop in ihrer „Analyse der Übernachtungsangebote und der Nachfrageentwicklung in deutschen Klöstern“ (2012) zwischen den Angeboten der Klöster wie folgt:

- a) Angebote religiöser Spiritualität
- b) Angebote der Auszeit, Stille und des Rückzuges
- c) Angebote zu Lebenshilfe, kreativer Tätigkeit, Gesundheit, Kultur und Urlaub
- d) Weitere zielgruppenspezifische Angebote (z.B. Tage für Trauernde)
(vgl. Heid/Schnettler 2012: 232).

Auch Aline Sommer unternimmt in ihrer Arbeit zum „Spirituellen Tourismus als eigenständige Tourismusart“ (2012) den Versuch einer Kategorisierung von Klöstern nach Art ihrer Angebote des Gästeaufenthaltes. Sie unterscheidet zwischen

- a) Pensionsklöstern (Beherbergung ohne Einbeziehung der Gäste in das Ordensleben),
- b) Klosterhotels (Beherbergung der Gäste und spirituelle Angebote),
- c) VHS-Klöstern (Nutzung der Klosterräumlichkeiten als Bildungsstätte),
- d) Stadt-, Tages- und Alternativklöstern (Angebote zur Seelsorge, Kurse und Veranstaltungen zu religiösen Themen)
- e) und traditionellen Klöstern (Beherbergung und Mitleben in der Ordensgemeinschaft)
(vgl. ebd.).

Nun lässt sich hier bereits an der Semantik der Kategorisierung, etwa der Verwendung des Begriffspaares „Angebot und Nachfrage“, erkennen, dass im Bereich der Tourismusforschung der Klosteraufenthalt vor allem im Hinblick auf seine wirtschaftlichen Aspekte hin kommuniziert wird. So merken auch Heid und Schnettler auf diese Kategorisierungen bezugnehmend an, dass Klöster schon seit dem Mittelalter nicht nur religiöse Zentren, sondern auch Beherbergungsstätten für Pilger und Gläubige sind. „Neu ist, dass heute nicht nur die traditionellen Ordensgemeinschaften ihre Klöster vermarkten, sondern es immer mehr Reiseveranstalter gibt, die sich auf das Feld ›Spiritualität‹ spezialisieren und in ihr Angebot auch Aufenthalte in Klöstern als neue touristische Erfahrungsräume miteinbeziehen“ (ebd.: 234). So werden Klöster in der Diktion der Marketingsprache als Räume konstruiert, die sich nach den Bedürfnissen des touristischen Publikums, etwa denen nach Ruhe und Abgeschiedenheit, ausrichten.

„Das Kloster wird hier als ideale Voraussetzung und Umgebung für Tätigkeiten wie Nachdenken und inneres Erleben und damit als Kontrastfolie zu unserer heutigen Alltagserfahrung inszeniert: Selbsterfahrung und Selbstfindung – so wird gelockt – ist nur oder zumindest besonders gut in der Stille und Abgeschiedenheit eines Klosters möglich. Die Positivierung des Klosters als Ort der Ruhe und Stille geht einher mit der Negation der Alltagsrealität, die durch Ablenkung, Überfluss und Konsum geprägt ist“ (ebd.: 235).

Angesichts dessen kommt man nicht umhin zu bemerken, dass das Kloster als touristischer Raum begriffen, die Form einer Ware annimmt. Jene Attribute des Raumes, welche den Ordensgemeinschaften zur Erfüllung ihres Zwecks der Gottesanwendung dienen, bekommen mit anderen Worten in der sprachlichen Vermarktung einen touristischen Sinn zugewiesen. Hierbei darf aber nicht vergessen werden, dass Klöster seit jeher für ein touristisches Publikum von Interesse sind.

„Im Mittelalter hatten Klöster die Aufgabe übernommen, alte Handschriften und Kunstgegenstände durch Kopie zu erhalten und dadurch zu ihrer Tradierung beizutragen; Mönche und Nonnen waren führend in der Kräuterheilkunde und die Klosteranlagen zogen neben den an Religion Interessierten immer auch Kulturinteressierte an, die aus einem vorwiegend kunsthistorischen Interesse die Klosterbauten besuchen (ebd.: 238).

Heid und Schnettler zeigen jedoch anhand aktueller Werbebotschaften, dass mit den Angeboten in den Bereichen der Selbstfindung und Entspannung sehr wohl religiöse Intentionen verbunden sind. Wiederum an Knoblauchs Transformationsthese¹⁷ anschließend begreifen sie diese empirische Beobachtung als Hinweis auf eine Verschmelzung religiöser Angebote und weltlicher Trends.

Es ist sicherlich zu erwarten, dass das Feld der Gästeaufenthalte in Klöstern in den nächsten Jahren weiterhin expandiert. Das rasante Wachstum des vielfältigen Angebots der Klöster und die hohe Nachfrage dieser Angebote sprechen dafür, dass der Klostersaufenthalt – um es in der „Marketingsprache“ auszudrücken – im „Trend“ liegt. Nicht zuletzt aufgrund des wirtschaftlichen Potentials, welches hinter dieser „Branche“ zu vermuten ist, wird das Feld der Klostersaufenthalte unter anderem auch wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Nicht ohne Grund wurden die Untersuchungen des Feldes zunächst und vor allem auch im Bereich der Tourismusforschung vorangetrieben. Mit Ausnahme der dargelegten „Vorstudie“ von Heid und Schnettler

¹⁷ „Diese Transformation betrifft nicht nur die veränderte Rolle der Individuen, deren Subjektivität nun selbst gefragt ist und damit auch religiös thematisiert wird. Sie betrifft auch die gesamte Kultur, in der die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen verschwimmen“ (Knoblauch 2009: 41).

wurden bis dato noch keine soziologischen Auseinandersetzungen zum Thema Gästeaufenthalte in Klöstern veröffentlicht.

Auch die nachfolgende Darstellung der Ergebnisse der hier vorliegenden Untersuchung wird zunächst mit den Beweggründen des Aufenthaltes im hier spezifischen Fall des Klosters und dem Erleben desselben von Seiten der Gäste einsetzen. So wird der aktuelle Forschungsstand aufgegriffen, um spezifische Merkmale des Gästeaufenthaltes im untersuchten Kloster zu beschreiben.

4. Ergebnisse und Interpretationen der empirischen Forschung

Die folgende Ergebnisdarstellung verläuft in gleicher Richtung wie die methodische Herangehensweise der Untersuchung. So sind zunächst immer jene Thesen formuliert, die aus der teilnehmenden Beobachtung heraus generiert wurden. Wie bereits erwähnt, wurde in Bezug auf diese Thesen ein Fragebogen als Leitfaden entwickelt, der im Rahmen der geführten Interviews Einsatz fand. Letztere dienen einerseits der Validierung andererseits der Weiterentwicklung der Thesen. Der Fragebogen teilt sich in verschiedene thematische Blöcke, denen jeweils spezifische Thesen und Hypothesen zugeordnet sind. Diese thematischen Blöcke dienen der Darstellung der Ergebnisse und Interpretationen als Orientierungspunkte und der Nachvollziehbarkeit des Untersuchungsvorgangs.

4.1 Und die Glocken läuten noch – Zum Leistungsbezug des Gästeaufenthaltes

Dieser erste Abschnitt zur Darlegung der Forschungsergebnisse beschäftigt sich mit dem Erleben des Gästeaufenthaltes im Kloster. Im Zentrum des Interesses steht hierbei das Erleben der Tagesabläufe im Kloster von Seiten der Gäste. Der Aufenthalt ist im Falle des untersuchten Klosters auf das hier verortete Institut für Lehrerfortbildungen zurückzuführen. Da sich die Gründe des Aufenthaltes der Lehrer ganz wesentlich von dem des Forschers unterscheiden, muss darauf hingewiesen werden, dass mit diesem abweichenden Zweck auch ein Abweichen der Erwartungen an und dem Erleben der Situation des Aufenthaltes einhergeht. Sind die nachfolgend dargestellten Beobachtungen des Gästeaufenthaltes aus der Perspektive des Forschers gemacht worden, dienen

die später herangezogenen Aussagen der Lehrer dem Abgleich des Erlebten und zur Unterfütterung der aus der Beobachtung entwickelten Thesen.

4.1.1 Zur Konzentration auf die Sache – Die Beobachtung des Tagungstaktes

Der Aufenthalt der Gäste beginnt mit der Ankunft im Kloster. Hier setzt auch die Beschreibung an. Am Eingang des Instituts erfolgt die Begrüßung der Gäste durch das Personal an der Rezeption. Hier werden die Schlüssel zu den zugewiesenen Zimmern und Namensschilder überreicht. Die Gäste werden informiert, wie sie ihre Zimmer und den Seminarraum erreichen können und nach „besonderen“ Bedürfnissen, wie etwa nach vegetarischer Kost, befragt. Ist der Leiter des Instituts anwesend, nutzt auch dieser die Gelegenheit, um die Gäste im Namen des „Hauses“ willkommen zu heißen (vgl. BP 1: Z.3).¹⁸ Nach dieser ersten Begrüßung beziehen die Gäste ihre Zimmer. Relativ zeitnah zur Ankunft beginnt die erste Einheit der Fortbildung. Zunächst jedoch werden die Teilnehmer der Fortbildung nach der Begrüßung durch die Seminarleitung auf die „Gepflogenheiten des Hauses“ hingewiesen. So sei es etwa erforderlich, die vom Hause vorgegebenen Essenszeiten einzuhalten, um das Küchenpersonal zu entlasten (vgl. BP 1: Z.6). Dass diese zeitliche Vorgabe auch in einem anderen Zusammenhang von Bedeutung ist, wird später eingehender behandelt. Hier genügt aber der Hinweis darauf, dass die Fortbildungen in ihren Abläufen durch die Konventionen des „Hauses“ beeinflusst werden. Sind Abweichungen von dieser gebräuchlichen zeitlichen Regelung erforderlich, müssen diese explizit mit dem Personal abgesprochen werden. Zwischen den strikt festgelegten Zeiträumen des Frühstücks, Mittagessens, des Nachmittagskaffees und des Abendessens finden die Einheiten der Fortbildung statt. Auch diese sind aufgrund des durchzuführenden Programms in ihrem zeitlichen und inhaltlichen Ablauf relativ stark strukturiert, wobei die Flexibilität dieser Struktur vom inhaltlichen Umfang der jeweiligen Fortbildung, dem Leistungsvermögen und der Leistungsbereitschaft der Teilnehmer abhängig ist. So unterliegen die Tagesabläufe der Gäste im Kloster strikter Planung, resultieren also einerseits aus dem Takt des „Hauses“ und andererseits aus dem Takt der Fortbildungsgruppe selbst. Je höher das zu leistende Pensum der Fortbildung, desto weniger Zeit steht den Gästen zur freien Verfügung. Die frei verfügbare Zeit der Gäste betrifft die Pausen zwischen den Einheiten der Fortbildung. Diese werden einerseits zur Verpflegung im Speisesaal des Klosters und andererseits

¹⁸ Beobachtungsprotokoll (BP)

zur Erholung von den Einheiten der Fortbildung genutzt. Im Speisesaal herrscht ein hoher Geräuschpegel, so dass die Verpflegung selbst nicht zur Erholung der Gäste beiträgt. Nach den Aussagen der Gäste müssen sich dieselben gar von der Situation im Speisesaal erholen (vgl. I 4: Z.67).¹⁹ Zurückgeführt wird diese Lautstärke auf die ungünstigen akustischen Gegebenheiten des Raumes. Der Beobachtung nach ergibt sich diese empfundene Belastung jedoch vor allem über einen Sachverhalt, der als „Vervielfachung der Tischgespräche“²⁰ beschrieben werden kann. Die Lautstärke im Speisesaal wird über den Kontrast zur vorherrschenden Stille in den anderen Räumlichkeiten des Klosters deutlich. Diese Ruhe trägt zur Erholung der Gäste bei. So verbringen sie ihre Pausen vornehmlich in ruhiger Atmosphäre, etwa im Garten des Klosters, in der Cafeteria im Institut oder auch auf ihren Zimmern. Viele Gäste nutzen die Pausen, um sich zu bewegen, etwa bei einem Spaziergang oder dem Besuch der Klostergärtnerei. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, dass die Erholung im Rahmen des Aufenthaltes im untersuchten Kloster nicht etwa um der Erholung selbst willen erfolgt. Vielmehr scheint sie darauf ausgerichtet zu sein, die Leistungsfähigkeit der Gäste aufrecht zu erhalten oder wiederherzustellen. Mit anderen Worten ist die Erholung im Rahmen der Pausen als Mittel zum Zweck der Fortbildung zu erachten. Das Kloster bildet einerseits durch die Verpflegung der Gäste andererseits über die hier herrschende Ruhe einen Rahmen, der eine hohe Konzentration auf die Inhalte der Fortbildungen ermöglicht. So schafft es nach innen die Möglichkeit eines methodischen, geplanten, auf einen einzigen Zweck hin gerichteten Ablaufs des Gästeaufenthaltes. Andererseits schließt das Kloster im wahrsten Sinne des Wortes auch äußere „Störfaktoren“ aus. Während des Aufenthaltes konzentrieren sich die Gäste vornehmlich auf die Fortbildung. Mit anderen Worten fokussieren sie sich auf jene Anforderungen, die in Verbindung mit ihrer Rolle als Teilnehmer der Fortbildung stehen. Alle anderen Rollenerwartungen, die an den Gast als Person in seinem alltäglichen Leben gestellt werden, etwa als Familienmitglied, LehrerIn oder FreundIn, rücken hier in den Hintergrund. So ist zwar zu beobachten, dass die Gäste, etwa durch

¹⁹ Interview (I)

²⁰ Es ist zunächst zu beobachten, dass sich während des Essens an jedem Tisch ein Gespräch entwickelt. Je mehr Tische im Speisesaal belegt sind, desto mehr wird gleichzeitig und nebeneinander interagiert. Ab einer bestimmten Zahl an belegten Tischen ergibt sich jedoch eine Geräuschkulisse, die dazu führt, dass die einzelnen Tischgespräche nur noch unter einem hohen Aufwand an Aufmerksamkeit, meist aber nicht mehr weitergeführt werden können. So verlaufen die Interaktionen in der Folge dieses Umstandes nur noch zwischen den unmittelbaren Tischnachbarn. Die Tischgespräche vervielfachen sich, worauf der oft plötzlich auftretende und sprunghaft ansteigende Geräuschpegel im Speisesaal zurückzuführen ist.

das Mitnehmen von zu korrigierenden Klassenarbeiten, sehr wohl beabsichtigen, auch diesen Rollenerwartungen des alltäglichen Lebens gerecht zu werden. Doch zeigt sich, dass dies aufgrund der geplanten Tagesstruktur im Kloster kaum zu realisieren ist. Zudem scheinen die Gäste es selbst nicht als angemessen zu empfinden, wenn sie im Kloster versuchen, den Anforderungen des alltäglichen Lebens gerecht zu werden. So ist etwa zu beobachten, dass sie sich in wenig frequentierte Bereiche des Klosters zurückziehen oder gar vor die Mauern des Klosters begeben, um zu telefonieren (vgl. BP 2: Z.10). Eine Vielzahl verschiedener Beobachtungen dieser Art sprechen dafür, dass das Kloster einen Rahmen bildet, der die Gäste nach außen hin abschottet und nach innen gerichtet von der eigenen Versorgung entlastet, so dass diese sich bis zum Zeitpunkt ihrer Abreise vornehmlich auf die Fortbildung konzentrieren können.

4.1.2 Zur Selbstbeherrschung der Gäste – Eine Analyse des Gästeaufenthaltes unter den Vorzeichen der Typen Charismatische Gruppe und totale Institution

In Anbetracht der theoretischen Grundlage und einer ersten Analyse dieser Beobachtungen zeichnen sich einerseits Verbindungslinien zum Typus der Charismatischen Gruppe ab und lassen sich andererseits Merkmale der totalen Institution nachweisen.

Die Fortbildungsgruppen selbst sind nicht als Charismatische Gruppen im Sinne Webers zu erachten. So bilden sie sich nicht durch eine Anhängerschaft an einen charismatischen Führer. Im Rahmen ihres Aufenthaltes im Kloster teilen sie jedoch wesentliche Merkmale des Typus, ganz ungeachtet der im Hause lebenden Ordensgemeinschaft. Angesprochen ist hier vor allem die gesteigerte methodische Lebensführung der Gäste im Zeitraum ihres Aufenthaltes. Wurde nach Weber die mönchische Askese noch aus dem Kloster heraus in das Berufsleben übertragen, so kehrt sie nun in veränderter Gestalt über die Gäste in das Kloster zurück. Vergleicht man die Gruppe der Gäste mit dem von Weber beschriebenen Idealtypus einer Charismatischen Gruppe, so kann bereits die Ankunft der Gäste analog zum Initiationsritus interpretiert werden. Ebenso wie die Ent- und Bekleidung der Mönche symbolisiert auch die Anreise der Gäste in gewisser Hinsicht eine Abkehr von der Welt. In der folgenden Interviewpassage beschreibt ein mit dem Zug angereister Gast sehr eindrücklich, inwiefern sich diese Abkehr bereits auch schon vor der Ankunft im Kloster abzeichnet.

„[...] vom Bahnhof abgeholt zu werden, von jemand der Teil dieser Einrichtung ist, zu der man jetzt fährt, ist was anderes, als wenn ich mit dem Taxi hinfahr, weil sich oft schon ein erstes Gespräch ergibt und ich empfinde das auch als einen tollen Service. [...] Also das ist bereits im Grunde ein Abholen an einer Schnittstelle zwischen entweder meinem Privatleben oder beruflichen Leben und dem, was eben jetzt an Veranstaltung passiert, also das ist so ein Transmissionsriemen und dann auch zu den Zeitpunkten, wo man dann zurückgefahren wird, ist es wirklich so ein Übergleiten, also wie so eine Fähre die von einem Ufer zum anderen übersetzt und das ist schon immer etwas Besonderes“ (I 7: Z.83).

Anhand dieser Aussage wird deutlich, dass das berufliche und private Leben des Gastes mit dem Aufenthalt im Kloster bis zum Zeitpunkt der Abreise zunächst in den Hintergrund rückt. Während der Zeit im Kloster üben sich die Gäste darin, den Aufenthalt auf einen einzigen Zweck hin auszurichten. Ebenso wie die Askese des Mönchtums als Mittel zum Zweck der Vergemeinschaftung – der Herstellung einer Verbindung zu Gott – dient, ist auch die Konzentration auf die zu erbringende Leistung seitens der Gäste als Rationalisierung der Fortbildung zu erachten. Angesprochen ist hier einerseits die Optimierung der Abläufe des Aufenthalts, andererseits das weitgehende Ausschalten jener Faktoren, die der Zielerreichung nicht zuträglich sind. So sichert das Kloster die Versorgung der Gäste und begünstigt über die hier vorherrschende Ruhe die Konzentration auf den Zweck der Fortbildungen. Im Zuge der Befragung beschreibt einer der Gäste die der Fortbildung dienlichen Bedingungen des Klosters wie folgt:

„Also dass es vor allen ein Tagungshaus ist mit allen Angeboten, mit Übernachtung, Verpflegung, räumliche Angebote, Medien, aber schon auch von der Lage her, dass es die Möglichkeit einfach auch bietet, sich auf die Arbeit zu konzentrieren und sagen wir mal störende Einflüsse auszuschalten“ (I 7: Z.11).

Ein anderer Gast nimmt expliziter Bezug auf jene Einflüsse, die der Konzentration auf die Sache nicht dienlich sind:

„Ich hab die Zeit und auch die Ruhe, weil ich halt Vieles nicht mitnehme, das ist wie gesagt ganz einfach der Haushalt, den ich nicht mitnehme, meine Schule nehm ich nicht mit, ja und ich versuche auch sonstige Probleme, die vielleicht privat auch da sind, einfach nicht mitzunehmen“ (I 3: Z.31).

Wiederum ein anderer Gast fasst die günstigen Bedingungen der Fortbildung derart zusammen:

„[...] dann ändert sich die Situation schlagartig. Man sitzt in einem meistens kühlen Raum, der diese ganze weltliche Geräuschkulisse aussperrt und man hat einfach so schneller das Zentrierte in sich, also ist jetzt eine persönliche Empfindung meinerseits“ (I 4: Z.27).

Diese Empfindung des „Zentrierten in sich“ beschreibt der Gast auf eine Nachfrage hin folgendermaßen:

„Dass man ruhig wird, dass man eben nicht mehr abgelenkt ist, dass man seine Gedanken ordnen kann, dass man ruhig wird ja, dass man vielleicht dann auch so diese Gedanken in Ruhe denken kann, die eben erforderlich sind. Ich denk da an die Fortbildung, da wird ja auch gezielt etwas von einem verlangt oder gewollt und dann kann man sich einfach besser damit auseinandersetzen“ (I 3: Z.31).

Mit der gesteigerten, auf den Zweck der Fortbildung gerichteten Konzentration der Gäste ist auch ein hohes Maß an Anstrengung verbunden. Interessanterweise verhält es sich ganz ähnlich zur mönchischen Lebensführung so, dass auch die Phasen der Ruhe als Mittel zum Zweck der Fortbildung ausgewiesen werden. Die Erholung von der Fortbildung dient mit anderen Worten nahezu ausschließlich dem Zweck der Fortbildung selbst und dies einerseits in Form einer Rekapitulation des bisher Geschehenen und andererseits als Antizipation noch zu erbringender Leistung. Inwiefern die Pause als Teil der rationalen Struktur der Tagesabläufe zu erachten ist, wird anhand folgender Interviewpassagen deutlich. Auf die Frage nach dem Erleben des Tagesablaufes antwortet ein Gast:

„Der ist natürlich sehr strukturiert und war natürlich sehr gefüllt, muss ich dazu sagen. Das hat mich auch angestrengt [...]. Die Pausen hab ich so genutzt, dass ich einfach praktisch in mein Zimmer gegangen bin und mich eigentlich nur ausgeruht hab. [...]. Also da war ich dann schon immer sehr froh, wenn ich mich einfach mal so eineinhalb Stunden ausklinken konnte, um das einfach wieder so ein bisschen zu verarbeiten, ja“ (I 4: Z.79f.f.).

Während sich die hier beschriebene Pause vor allem auf die Rekapitulation des bisher Geschehenen genutzt wird, wird in der folgenden Aussage die Notwendigkeit der Erholung in Bezug auf die antizipierte Leistungserbringung erörtert:

„Also man hat eigentlich eine gute Mischung aus Stabilität und Rahmen oder Basis, architektonisch so ausgedrückt und gleichzeitig die Freiheit so zu arbeiten, die geistige Freiheit zu denken, aber auch die persönliche, zu sagen, ich nehme mich da jetzt einfach mal raus und geh ein bisschen meine eigenen Wege, das geht auch, und das ist was, was z.B. speziell jetzt ich, wirklich brauche, sonst leidet die Produktivität und auch die Zufriedenheit und auch die Arbeitskraft, sich zum Beispiel ganz wieder einlassen zu können auf die Kommission jetzt in dem Fall“ (I 7: Z.31).

In diesem Zusammenhang ist es unter anderem auch von Interesse, dass der Gast die „Zufriedenheit“ im unmittelbaren Zusammenhang zur Leistung erwähnt. So wie der Mönch sein Seelenheil in Gefahr wähnt, übt er sich nicht rastlos in der Selbstbeherrschung, macht der Gast seine Zufriedenheit vom Erfolg der Tagung

abhängig. Die Messbarkeit dieses Erfolges ergibt sich über das Programm der jeweiligen Veranstaltung. In diesen findet sich die Struktur der Tagesabläufe formalisiert wieder. Werden die programmatischen Inhalte der Tagungen an vorab festgelegte Zeitspannen geknüpft, so ist das Programm der Tagungen als Äquivalent zum Stundenbuch des Mönchtums zu erachten. Im Rahmen der Fortbildungen ist die Uhr ein Instrument zur Methodisierung des Tages. Mit anderen Worten ist auch für die Gäste im Kloster das Läuten der Glocken der den Tagesrhythmus bestimmende Taktgeber. Nun gibt es auch eine Vielzahl an Möglichkeiten, wie der geplante Ablauf des Tages aus dem Takt geraten kann. Die diversen Irritationsmöglichkeiten sind jedoch weniger interessant als die Folgen eines solchen Bruches. Zu erkennen ist ein Bruch des geplanten Ablaufes zunächst am Programm. Schlägt etwa die Glocke 15.00 Uhr, während die Gruppe sich noch mit einem Tagungsinhalt beschäftigt, welcher nach dem Programm bereits um 10.00 Uhr hätte abgehandelt sein müssen, entsteht ein zeitlicher Engpass bezüglich der noch bevorstehenden Programminhalte. Nun werden diese Engpässe nicht etwa durch eine Modifikation des Programms ausgeglichen. Der Zweck der Fortbildung ist „heilig“, so wird versucht, den geplanten Rhythmus über eine Verkürzung der Erholungszeiten wiederherzustellen. Hierbei wäre es jedoch falsch zu behaupten, dass die Pausen auf Befehl der SeminarleiterInnen hin begrenzt werden. Die Verkürzung der Erholungszeit ist mehr als Ergebnis eines deliberativen Aktes zwischen SeminarleiterInnen und TeilnehmerInnen zu erachten, in dessen Rahmen ein Auslassen von Programminhalten nicht zur Debatte steht. Hierbei wird jedoch außer Acht gelassen, dass die Erholung als Teil des methodischen Betriebs ganz wesentlich zur Erfüllung des Zwecks beiträgt. Je stärker die Zeit der Erholung eingegrenzt wird, desto weniger sind die Gäste in der Lage, das bisher Geschehene zu verarbeiten, desto weniger können sie sich auf das noch Bevorstehende konzentrieren. Unter der so verminderten Leistungsfähigkeit „leidet“ nicht nur die „Zufriedenheit“ der Gäste bezüglich ihres Aufenthaltes im Kloster. Die verminderte Leistungsfähigkeit ist zudem der wesentlichste Irritationsfaktor für das Bevorstehende. Der so entstehende Kreislauf, welcher der Erfüllung des Zwecks wiederkehrend entgegensteht, wird für gewöhnlich durch eine bestimmte „Gepflogenheit“ des Hauses gebrochen.

So berichtet ein Gast, der schon mehrmals Fortbildungen im Institut besucht hat, von einer ungeschriebenen Regel des Hauses:

„Also in dieser Seminarwoche, in der wir waren, da war ja der eine Nachmittag auch mit einem Referenten besetzt. Normalerweise ist es so, das ist ja der absolute Klassiker in diesem Kloster, dass dieser Nachmittag frei ist. Da legt der Leiter des Instituts auch immer großen Wert darauf. Man hat mir gesagt, also das wäre seine heilige Kuh, die sollte man nicht schlachten. Die Seminarleitung hat sie geschlachtet, hat gesagt, die Zeit ist uns zu kostbar, wir brauchen das nicht. Ich hab ja jetzt nunmehr beides erlebt und sag mal ganz spontan, wir brauchen ja nicht unbedingt den Nachmittag frei, wir werden ja noch fähig sein, von Montag, Mittag bis Freitag, Mittag, ja uns mit Inhalten auseinander zu setzen, uns mit Referaten oder selbst Dinge zu erarbeiten; aber ich habe halt festgestellt, an so einem freien Nachmittag unternimmt man doch nochmal mit der Gruppe eine Fahrt irgendwo hin und das verbindet freilich auch richtig schön. [...]. Der freie Nachmittag hat mir jetzt zurückblickend ein bisschen gefehlt. Nicht, dass es zu viel war vom Inhalt her aber so, dass das nicht falsch verstanden wird, das kann man wirklich gut machen, aber diese Geschichte, die hat noch einmal eine andere Komponente, als nur dieses Nichts-Hören und dieses Nichts-Lernen“ (I 3: Z.163).

Diese Aussage deutet einerseits den hohen Grad an vorherrschender Disziplin in unmittelbarem Zusammenhang zur Selbstbeherrschung an. Andererseits wird der Bruch mit der Gepflogenheit des freien Nachmittags bedauert. Die Konvention des „freien Nachmittags“ hat, wie auch die anderen Pausen, für die Gruppe einen Erholungswert. Wie die Bezeichnung „heilige Kuh“ aber impliziert, sollte diese von Seiten des Hauses empfohlene Phase der Erholung nicht als „Puffer“ für potentiell eintretende Störungen des methodischen Betriebs eingeplant werden. So dient sie in diesem Zusammenhang vor allem dem Zweck der Tagung, ferner auch der Zufriedenheit der Gäste.

Vielerlei Aspekte sprechen dafür, die Gäste als vorübergehende Insassen einer totalen Institution zu begreifen. So wurde bereits gezeigt, inwiefern sie ihr alltägliches Leben für den Zeitraum des Aufenthaltes hinter sich lassen. Für fünf Tage ist das Kloster für die Gäste einerseits Wohn-, andererseits Arbeitsstätte. Die grundlegende soziale Ordnung, nach der diese Lebensbereiche voneinander getrennt sind, wird für die Zeit des Aufenthaltes gebrochen. So bietet das Institut den Gästen die Möglichkeit, alle Angelegenheiten des Lebens an ein und derselben Stelle stattfinden zu lassen.

Ein Gast beschreibt die Situation im Kloster folgendermaßen:

„Das ist halt einfach geschlossen, auch vom Gebäude her und man hat jetzt gar nicht so den Drang, wo anders hinzugehen. Also ich bin zwar einmal rausgegangen aber man muss jetzt eigentlich nicht raus. Man kann eigentlich die Zeit drinnen gut verbringen, also einfach so abgekapselt [...]. Also ich mein das gar nicht negativ. Ja also wenn man auf Fortbildung ist, an einem fremden Ort eigentlich, in so einem großen Gebäude einfach drinnen, dann ist das so eine eigene Lebenswelt ja auch. Man muss da gar nicht raus, also man ist versorgt, man ist in dem Sinne auch einfach unabhängiger, man muss ja jetzt nicht zum Edeka rausgehen oder irgendetwas, das mein ich eigentlich, man ist versorgt, man ist umgeben von den Mauern ja, man kann sich auch drinnen im Garten aufhalten, wenn man jetzt sagt, ich geh raus, also man geht ja nicht wirklich raus, aber man hat ja eigentlich alles, was man braucht, sag ich mal, ja“ (I 1: Z.61ff.).

Dass die Gäste ihre Zeit im Kloster, insbesondere während den Phasen der Arbeit aber auch zu den frei verfügbaren Zeiten, in unmittelbarer Gesellschaft zu Gleichgesinnten verbringen, spricht ebenfalls für den totalen Charakter des Aufenthaltes. So vergleicht ein befragter Gast jene Beziehungen, die er im gewöhnlichen Alltag zu seinem Kollegium unterhält, mit den Kontakten, die er im Rahmen des Aufenthaltes im Kloster zu den anderen Religionslehrern pflegt:

„Mhm, ja man wird halt einfach wertgeschätzt, nicht nur als Lehrer in dem Sinn, sondern irgendwie als ganze Person. Ja das denk ich mal, das ist das Entscheidende, weil sonst redet man halt wirklich nur über Sachen, die die Funktion des Berufs halt einfach mitbringt, aber sonst das andere ist immer außen vor und das ist eigentlich mal ganz gut, dass man halt merkt, aha, also das andere zählt halt auch und das ist wichtig. [...] Ja und das ist ja eigentlich gerade das Interessante, weil die bei den Fortbildungen, die sieht man ja oft drei vier Monate nicht oder mal ein ganzes Jahr nicht oder so und es ist trotzdem eigentlich so innig obwohl man die viel seltener sieht als die Leute an der Schule“ (I 1: Z.95 f.f.).

Die expliziten und formalen Regelungen – einerseits das formalisierte Programm der Fortbildung, andererseits die „Gepflogenheiten“ des Hauses (speziell die festgelegten Essenszeiten und die Nachtruhe) – systematisieren den Aufenthalt der Gäste nahezu gänzlich. Inwiefern dieses, durch die Leitung des Seminars und dem „Haus“ festgelegte, formale Regelwerk einem einzigen rationalen Plan unterliegt, wurde bereits ausführlich dargestellt. So lässt sich zusammenfassend anmerken, dass der Aufenthalt der Gäste im Kloster durchaus anhand der zentralen Kennzeichen der totalen Institution beschrieben werden kann. Nun lassen sich eine Reihe von Beobachtungen an eben diese Sichtweise anschließen. Einerseits begeben sich die Gäste mehr oder minder freiwillig in diese Situation. In diesem Zusammenhang ist es durchaus von Relevanz, dass Lehrer von Seiten ihrer Arbeitgeber verpflichtet sind, eine bestimmte Anzahl an Fortbildungen pro Jahr wahrzunehmen. Im Falle der Religionslehrer findet ein beträchtlicher Anteil der

angebotenen Fortbildungen im untersuchten Institut statt. Wie in den Interviews deutlich wird, erfolgt die Auswahl der Fortbildungen vornehmlich anhand sachlicher Kriterien. Mit anderen Worten werden die Fortbildungen aufgrund ihrer Inhalte und nicht aufgrund des Veranstaltungsortes gewählt. Deutlich wird dies unter anderem in der folgenden Interviewpassage. Auf die Frage, wie es denn zum Aufenthalt im Kloster kommt, antwortet der befragte Gast:

„Also die Diözese bietet da immer wieder Fortbildungen an und entweder sind wir in einer Bildungseinrichtung direkt von der Diözese oder im Kloster [...]. Also ich hab mich jetzt nicht direkt beworben, weil es im Kloster ist, sondern weil das Thema halt jetzt einfach dort war. Nicht speziell jetzt, weil mir der Ort jetzt gut gefällt in dem Sinn, sondern einfach das war halt jetzt da“ (I 1: Z.15).

Auf die Nachfrage hin, ob es eine Pflicht für ihn war, an der Fortbildung teilzunehmen, antwortet Derselbe:

„Ja, also ich muss schon Fortbildungen machen, ich muss fünf Tage auf Fortbildung sein, innerhalb von zwei Schuljahren und ja jetzt hab ich halt deutlich mehr geschafft. Dadurch aber, das war jetzt einfach, das hat mich jetzt einfach interessiert. Darum hab ich das jetzt einfach mitgemacht“ (I 1: Z.19).

Damit wird deutlich, dass der Aufenthalt im Kloster für die Gäste zwar freiwillig erfolgt, dass hinter demselben aber eine obligatorische Entscheidung für oder gegen die jeweiligen Themen der Fortbildungen steht.

Auch ist zu beobachten, dass der Gruppe von Gästen nicht etwa ein Stab gegenübersteht, der die geplanten Abläufe des Aufenthaltes überwacht oder gar die Kontakte zur Außenwelt reglementiert. Vielmehr ist die „Abschottung“ der Gäste vor der Außenwelt und ihre strikte Ausrichtung auf den Zweck der Fortbildung auf eine selbst auferlegte Disziplin zurückzuführen. Den Leitern der Fortbildung ist zwar daran gelegen, dass der Zweck des Aufenthaltes erfüllt wird, es liegt ihnen jedoch fern, die Gäste in Gänze zu überwachen. Wenngleich die Mitglieder des „Hauses“ in diesem Sinne nicht als Stab fungieren, so tragen sie doch auch zur Selbstbeherrschung der Gäste bei. Ein interessantes Beispiel für einen solchen Beitrag ist die tägliche Reinigung der Gästezimmer durch das Personal des Instituts. Im Rahmen der Interviews berichten die Gäste oftmals darüber, dass es so etwas wie eine Privatsphäre während des Aufenthaltes im Kloster eigentlich nicht gibt.

So berichtet eine der befragten Personen:

„Man ist immer so ein bisschen auf Standby und insofern würde ich sagen, habe ich dort keine Privatsphäre, gar nicht. Aber das ist auch nicht schlimm, also das ist mein Job und das weiß ich und ich hab zum Beispiel letzte Woche jetzt von Montag bis Freitag durchgehend dort oft auch noch Abends gearbeitet und das weiß ich, wenn ich da am Montag hinfahr, dass das jetzt mein Job ist und dass ich den erledigen muss; aber Privatsphäre, nee, das ist ganz anders“ (I 7 Z.55).

Auch die Gästezimmer sind nicht als private Rückzugsmöglichkeiten zu erachten. Inwiefern sich die Gäste darüber zunächst nicht im Klaren sind, zeigt das folgende Zitat:

„Das lustige war: Ich hab überhaupt nicht damit gerechnet, dass da Jemand reinkommt in das Zimmer und das Bett macht oder so zum Beispiel. Hab ich gar nicht dran gedacht und dann hat jemand gesagt, die machen hier die Betten (lächelnd, flüsternd). Da hab ich gesagt „waaas“, ja dann muss ich mal kucken, also das ist mir erst gar nicht aufgefallen am ersten Tag, das war so ganz wie Heinzelmännchen, ganz heimlich still und leise und du kommst ins Zimmer und es ist ordentlich, also ist einfach ordentlich gemacht“ (I 5: Z.123).

Nun übt die tägliche Reinigung der Zimmer auch einen selbstdisziplinierenden Einfluss auf die Gäste bezüglich ihrer zunächst vermeintlichen Privatsphäre aus. Dies kann anhand der folgenden Aussage eines befragten Gastes nachvollzogen werden:

„Mei eigentlich hat man die nicht gesehen, die waren ja im Zimmer, wenn wir halt grad im Saal waren. Es war unauffällig, man hat dann schon bemerkt, es war da jemand da, es fehlt halt irgendetwas oder irgendetwas war halt anders (lacht), aber ja unauffällig eigentlich. Wenn wir halt aus dem Zimmer raus sind, hat man gesehen ja jetzt machen die halt alles sauber, da hat man die halt schon gesehen, aber ansonsten waren die eigentlich unsichtbar. Mei auf der einen Seite find ich das positiv ja, weil ich sag mal, wenn ich jetzt auf dem Zimmer bin und es klopft und da sagt jemand, er will jetzt saubermachen, wär das vielleicht blöd ja, weil das ja doch die Zeit ist, wo man sagt, da will ich jetzt meine Ruhe haben, aber auf der anderen Seite finde ich das ein bisschen unheimlich (lacht). Ja dass da jemand jetzt reinkommt und wurschtelt da rum, also machen die bestimmt nicht, aber da kommt jetzt einfach jemand in mein Zimmer. Ja also (lacht) das ist vielleicht blöd, aber ich sag da ok, jetzt muss ich da aufräumen, wenn jetzt jemand in mein Zimmer reinkommt, dann möchte ich nicht, dass da irgendwas rumliegt ja (lacht) so halt ja“ (I 1: Z.219ff.).

So wird am Ende des Zitats deutlich, inwiefern der Gast durch die Reinigung der Zimmer diszipliniert wird. Es wird ihm – wenn auch nicht beabsichtigt – gezeigt, dass auch das Gästezimmer kein privater Raum ist, ferner, dass auch hier Wert auf Ordnung gelegt wird. Die so angeordnete Ordnung bezieht sich tatsächlich nicht nur auf die Gästezimmer, sondern auf alle Räume des Klosters, die für den Aufenthalt der Gäste ausgewiesen sind.

Einer der Gäste beschreibt die räumliche Ordnung des Klosters folgendermaßen:

„Was mir rein von der Optik her aufgefallen ist, es ist ja eine sehr gepflegte Anlage und wie gesagt von innen, wo ich die Beobachtung gemacht habe, würde ich sagen, dass da eben sehr viel Wollen mitspielt, dass es eben so schön ist wie es ist, also da wird Wert drauf gelegt. [...] Also ich denke mal, das liegt ja dem Menschen auch inne, dass man, wenn was schön ist, dass man da, also sagen wir mal, die Motivation bekommt, das kaputt zu machen oder unschön zu hinterlassen, dass die schwieriger entsteht, als wenn schon Chaos da ist. [...] So denke ich, wenn was schön ist, dann liegt das im Menschen eigentlich drinnen, dass er versucht dann dieses Schöne zu erhalten oder seinen Beitrag zu leisten, dass es so bleibt“ (I 4: Z.155f.f.).

Die vorherrschende räumliche Ordnung wird von den Gästen vor allem deshalb geschätzt, weil sie eine Atmosphäre schafft, die, wie bereits erläutert, als wesentlicher Faktor hinsichtlich der Zweckerfüllung des Aufenthaltes erachtet wird:

„Ich glaube wenn ein Mensch mit offenen Augen durch die Welt geht, kann er von der Atmosphäre eines Klosters nach wie vor was aufnehmen. Die Stelle ist es, diese schweren Gemäuer, lassen wir das mal einfach so stehen, ja das ist das und natürlich auch dieses Aufgeräumt-Sein im ganzen Haus. Also ich hab zuhause auch kein Durcheinander, aber das Kloster ist ganz anders, wenn sie da die Gänge entlanggehen, da steht immer zwischen den Fenstern wieder eine Heiligenfigur. In dem einen Gang stehen die Heiligenfiguren, ein paar Blumen an den Fenstern und sonst nichts und im nächsten Gang sind dann Gemälde von berühmten Persönlichkeiten und ja das ist doch eine Schlichtheit, eine wertvolle Schlichtheit“ (I 3: Z.115f.f.).

Die hier angesprochene Atmosphäre im Kloster ergibt sich für die Gäste nicht nur über die schlichte Ordnung des Raumes und den Leistungsbezug der Seminargruppen. Auch die Belegschaft und die Ordensgemeinschaft des „Hauses“ nehmen für die Gäste einen ganz wesentlichen Einfluss auf diese Stimmung. Diesem Einfluss widmet sich der nun folgende zweite Abschnitt der Ergebnisdarstellung.

4.2 Die guten Geister des Hauses

Stand das sogenannte „Haus“ während der Erörterung des „leistungsbezogenen Gästeaufenthaltes“ noch im Hintergrund der Beschreibung, so wird es nun explizit zum Gegenstand der Analyse. Wie auch im vorangegangenen Abschnitt erfolgt zunächst eine Darstellung der teilnehmenden Beobachtung. Im Anschluss werden die in Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen gebildeten Thesen durch Aussagen der Gäste gestützt und erweitert. Grundsätzlich erfolgt die Beschreibung des „Hauses“ aus der Sichtweise der Gäste. Mit anderen Worten können nur jene Aspekte des Gegenstandes in die Analyse einfließen, die dem Erleben des Gastes zugänglich sind.

4.2.1 Was man sieht, wenn man nichts sieht – Die „Beobachtung“ der Hausgemeinde

Während des Aufenthaltes im Kloster fällt auf, dass sowohl die Belegschaft des Instituts als auch die Ordensgemeinschaft sehr unauffällig agiert. So ist das Personal des „Hauses“ für den Gast nur zu einem Teil sichtbar, wohingegen der andere Teil nahezu unsichtbar zu sein scheint. Bringen gewisse Stellen aufgrund der ihnen zugeordneten Programme einen direkten Kontakt (Interaktion) zu den Gästen mit sich, üben sich selbst diese „Sichtbaren“ in Zurückhaltung. Dies betrifft vor allem das Personal an der Rezeption und das im Speisesaal. Die Zuständigkeit der Rezeption umfasst nicht nur alle Belange der An- und Abreise der Gäste. Sie fungiert während des Aufenthaltes für die Teilnehmer der Seminare, wie auch für die Leiter derselben als Anlaufstelle für verschiedenste Anliegen, so zum Beispiel für die Bereitstellung von Arbeitsmaterialien oder für die Erfüllung persönlicher Bedürfnisse. Verschiedenste Beobachtungen zeigen, dass mit dem Programm der Stelle eine Vielzahl an Kommunikationswegen verbunden ist. So werden etwa die Bedürfnisse der Gäste von hier aus an die verantwortlichen anderen Stellen vermittelt. Will der Gast vegetarisches Essen, so wendet er sich an die Rezeption und nicht etwa an das Personal in der Küche. Eine ganze Reihe von Beobachtungen spricht dafür, dass die Rezeption als eine Art Schaltzentrale im Institut fungiert. Wie die folgende Beobachtung zeigt, verläuft die Bearbeitung der Anliegen der Gäste auch dann über die Rezeption, wenn diese nicht vom Gast selbst kontaktiert wird.

„In der Bibliothek sind die Türen jedoch verschlossen. Als ich die Treppen wieder hochkomme, frage ich die hier putzenden Reinigungskräfte, ob sie denn wüssten, wann der Bibliothekar wieder zugegen sei. Eine der beiden antwortet „Normalerweise sollte schon jemand da sein, komisch“ (PB 4: Z.15).

Am Morgen des nächsten Tages ereignet sich Folgendes:

„Auf dem Weg in den Speisesaal wird mir an der Rezeption mitgeteilt, dass der Bibliothekar heute im Haus ist“ (BP 5:Z.2).

Entscheidend ist hierbei nicht etwa, dass man an der Rezeption weiß, wann welches Personal den Gästen zur Verfügung steht. Interessanter ist vielmehr, dass man hier über das Anliegen des Gastes Bescheid wusste. So hat die Reinigungskraft entschieden, dasselbe an die Rezeption weiterzuleiten. Von hier aus wird der Gast schließlich unerwartet informiert. Die Berichtswege verlaufen somit nicht etwa auf einer festgelegten Route durch das Institut. Vielmehr wird dem Gast der Eindruck vermittelt,

dass sich die Kommunikationswege zwischen dem Personal nach den jeweiligen Anliegen der Gäste ausrichten. Ob diesem Sachverhalt eine formale Regelung zugrunde liegt oder nicht, lässt sich aus der Warte des Gastes nicht erschließen. Was sich dem Gast erschließen kann, ist lediglich das Zusammenlaufen der Kommunikationswege an der Stelle der Rezeption. Hier verfügt man über die Kompetenz, die Vorgänge im „Haus“ aufeinander beziehen zu können. Eine weitere besondere Eigenschaft dieser Stelle besteht in ihrem „Gedächtnis“. Wiederum erschließt sich für den Gast nicht, ob dieses formalisiert ist oder nicht.²¹ Die Existenz desselben offenbart sich den Gästen meist auch erst nach mehrmaligem Aufenthalt im Kloster. So berichtet ein Gast während einer abendlichen Zusammenkunft im Klosterkeller Folgendes:

„Der Gast erzählt, dass er sich hier im Kloster immer geborgen fühlt. Als Beispiel führt er an, dass er beim letzten Aufenthalt um ein zusätzliches Kissen an der Rezeption gebeten hatte. Ohne nochmals danach fragen zu müssen, war diesmal bereits bei Ankunft ein zweites Kissen im Zimmer. Auch, dass man vom Personal an der Rezeption immer beim Namen genannt wird, trage hierzu bei“ (BP 6: Z.9).

Einige Beobachtungen und Erzählungen sprechen dafür, dass das Gedächtnis dieser Stelle dazu eingesetzt wird, das „Wohlbefinden“ der Gäste positiv zu beeinflussen. Über das Gedächtnis der Rezeption wird die Erfüllung von Wünschen der Gäste initiiert, ohne dass dieselben immer explizit kommuniziert werden müssen. Entscheidend ist hierbei die Unauffälligkeit dieser „kleinen Aufmerksamkeiten“. So bedarf es eines hohen Grades an Aufmerksamkeit, will man diese Leistungen überhaupt als solche erkennen. Gerade aber die Unaufdringlichkeit der für den Gast erbrachten Leistungen trägt einen wesentlichen Teil zur Atmosphäre des „Hauses“ bei. So ist das Personal der Rezeption für die Gäste zwar sichtbar und erbringt dementsprechend sichtbare Leistungen, stellt andererseits aber auch eine Schnittstelle zur Erbringung derjenigen Leistungen für die Gäste dar, die auf den ersten Blick verborgen bleiben.

Auch im Speisesaal treten die Angestellten in sichtbarem Kontakt zu den Gästen. So werden etwa die Speisen aufgetragen und die Tische zwischen den jeweiligen Gängen abgeräumt. Interessant ist hierbei die Art und Weise, mit der diese Vorgänge von statten gehen. Die Gäste selbst, meist in ein Tischgespräch verstrickt, tragen dazu bei, dass das Personal nahezu unbemerkt seine Tätigkeit verrichten kann. Beim Eintritt in den Speisesaal sind die Tische bereits gedeckt. Sitzen die Gäste am Tisch, so werden die Speisen mit einem Wagen durch die Reihen der Tische gefahren. Nun nimmt der am

²¹ So weiß der Gast nicht, ob es für die Rezeption entsprechende Anweisungen gibt, die besonderen Anliegen der Gäste zu notieren.

Rande des Tisches sitzende Gast etwa eine Schüssel Suppe vom Personal entgegen und stellt diese in die Mitte des Tisches. Von hier aus bedienen sich die Gäste selbst. Genau umgekehrt verhält sich der Vorgang des Abtragens. So stellen die Gäste nach dem Essen ihre Teller an den Rand des Tisches. Von hier aus nehmen die Angestellten dieselben auf den Wagen und fahren ihn aus dem Saal. Dieser Vorgang – das Zusammenspiel der Gast und Personal – zeichnet sich dadurch aus, dass er sich im Laufe der Woche rationalisiert. Dadurch, dass der Beitrag der Gäste im Laufe der Woche zur Routine wird, verkürzt sich nicht nur für die Gäste der Aufenthalt im Speisesaal, sondern auch für das Personal. Damit verringert sich aber nicht nur die Dauer der Sichtbarkeit des Personals. Durch die routinierten Handgriffe kann es auch zunehmend in den Hintergrund rücken. Es gewinnt mit anderen Worten an unauffälliger Präsenz. Bringt es nun diese unauffällige Präsenz mit sich, dass die Gäste das Personal im Laufe der Woche immer weniger beachten, so ist dies weniger als Zeichen für die Unhöflichkeit der Gäste, sondern vielmehr als Ausdruck eines rationalisierten Betriebes, eines perfektionierten Ablaufes zu erachten.

Zu den „guten Geistern“ des Hauses zählen auch die Mitarbeiter des Instituts, welche für den Gast nahezu gänzlich unsichtbar bleiben aber dennoch einen Beitrag zum Aufenthalt der Gäste leisten. Gemeint ist hier jenes Personal, dessen Leistung nur über die sichtbaren Resultate der Tätigkeit, nicht aber über die Sichtbarkeit der praktischen Ausführung erlebbar wird. So etwa das bereits angesprochene Reinigungspersonal, das Personal im Sekretariat der Institutsleitung, der Gärtnerei oder der Küche. Eine Beschreibung der Tätigkeiten dieses Personals erfolgt aus Sicht der Gäste rein spekulativ und entzieht sich somit weitgehend der Analyse. Gerade darüber aber, dass sie für die Gäste „Geister“ bleiben, dient dieses Personal dem Zweck des Instituts. So trägt das unsichtbare wie auch das sichtbare Personal des Instituts vor allem über sein unauffälliges Agieren zu einer Atmosphäre bei, die es den Gästen ermöglicht, sich rein auf den Zweck des Aufenthaltes zu konzentrieren. Diese Regel bestätigt sich lediglich über eine Ausnahme. Im Gegensatz zu den bisher beschriebenen Stellen, zeichnet sich die der Institutsleitung vor allem durch Sichtbarkeit aus. Sie repräsentiert das „Haus“ als Gastgeber. Die Präsenz der Leitung zeigt sich wie bereits erwähnt schon bei Ankunft der Gäste, bei der oftmals schon einzelne Gespräche mit den Gästen geführt werden. Während der ersten Zusammenkunft aller Gäste im Speisesaal nutzt die Leitung die Gelegenheit, alle im Namen des „Hauses“ willkommen zu heißen. Auch während des Aufenthalts sucht sie mehrmals die Gesellschaft der Gästegruppen auf und stellt aktiv

den Kontakt her. Hierbei wird sich nach dem Wohlbefinden der Gäste erkundigt. Es entwickeln sich Gespräche zu den unterschiedlichsten Themen. Die Gäste nehmen dies als Zeichen der Gastfreundschaft wahr:

„Dass der Pater, dass der in den Klosterkeller gekommen ist und sich zu den Gästen an den Tisch gesetzt hat und sich einfach ganz normal mit den Leuten unterhalten hat, das ist mir äußerst positiv aufgefallen und so im Gespräch mit anderen Kursteilnehmern haben die das auch gesagt. Sehr sympathisch, sehr aufmerksam und in keinster Weise aufdringlich und der hat dann auch gesagt so nach einiger Zeit: So sie entschuldigen bitte, dass ich jetzt noch an den anderen Tisch gehe und das war völlig klar. Niemand hat erwartet, dass er da jetzt der Alleinunterhalter jetzt für uns an dem Abend ist oder so, sondern das ist, also ich finde das ist gepflegte Gastfreundschaft, sehr angenehm“ (I 5: Z.123).

Ferner bekommt das „Haus“ mit der Präsenz der Leitung ein „Gesicht“, es wird sozusagen entgeistert. Zieht man in Betracht, dass die Leitung des Instituts auch Mitglied der Ordensgemeinschaft ist, kann diesem Vorgang der „Entgeisterung des Hauses“ ein eigentümlicher Doppelcharakter zugeschrieben werden. Es wird darauf zurückzukommen sein. An dieser Stelle genügt es noch darauf hinzuweisen, dass die Leitung das „Haus“, also sowohl die Belegschaft als auch die Ordensgemeinschaft des Klosters repräsentiert. Die Ordensgemeinschaft selbst bleibt für die Gäste mit wenigen Ausnahmen unsichtbar. Eine dieser Ausnahmen besteht in der Möglichkeit, den täglichen Gottesdienst am frühen Morgen zu besuchen.²² Eine andere im bereits erwähnten Fahrdienst, die „Fähre“ aus dem und in das alltägliche Leben, und schließlich im eben dargestellten Kontakt zur Leitung des Instituts. Ansonsten begegnet man den Mitgliedern der Ordensgemeinschaft als Gast nur dann, wenn man sich zur falschen Zeit am falschen Ort befindet.

4.2.2 Zur Organisation von Abwesenheiten

Der nachfolgende Abschnitt dient der Beschreibung des Instituts als organisiertes soziales System. Wie die Beobachtung zeigt, hat das Institut eine Vielzahl an Rollen, also adressierbare Verhaltenserwartungen, zu Stellen abstrahiert. Nachzuvollziehen ist dies etwa am Beispiel der Stellen des Reinigungspersonals. Die Beobachtung der Besetzung dieser Stellen mit Personal setzt bereits voraus, dass hier Entscheidungen über Folgeentscheidungen getroffen wurden. So mussten zunächst zwischen dem Institut und Personen Vereinbarungen zu Mitgliedschaften hergestellt werden, damit

²² Dass diese Möglichkeit nur von den wenigsten Gästen wahrgenommen wird, ist auf die Zweckgebundenheit des Aufenthaltes zurückzuführen.

Letztere als Personal des Instituts wahrgenommen werden können. Für die Gäste stellt sich diese Mitgliedschaft primär als ein Verhältnis zwischen Arbeitgeber (Institut) und Arbeitnehmer (Personen) dar. So antwortet ein befragter Gast auf die Frage nach der Bedeutung des Klosters für die hier tätigen Personen:

„Die wohnen wahrscheinlich in der Umgebung und da ist das Kloster einfach auch ein Arbeitgeber, schlicht und einfach in einem Bereich, wo Frauen halt traditionell immer noch viel tätig sind, putzen, kochen, äh ja Hausorganisation vielleicht einfach auch und da ist das Kloster auch Arbeitgeber und das ist mir schon aufgefallen, wenn ich dann immer rausgehe, schau ich ja manchmal, welche Autos sind da, und äh manche sind dann, wo man vermuten kann, das sind wahrscheinlich Lehrgangsteilnehmer, also nicht nur von der Klasse her, sondern von den Kennzeichen her, von den Kfz-Kennzeichen, aber wenn XY dasteht, dann kann man mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass das Hauspersonal ist und das sind ja einige. Oder der ein oder andere kommt mit dem Radl, hab ich auch schon gesehen. Ähm und das ist glaub ich dieses „Do ut des“, ja also dieses „Ich gebe, damit du gibst“, so dieses Wechselseitige, ja“ (I 7: Z.95).

Anhand des Zitats lässt sich einerseits nachvollziehen, dass der Gast erkennt, welche wechselseitigen Verhaltenserwartungen an die Institutsmitgliedschaft der angestellten Personen als Personal geknüpft sind. Andererseits sieht er aber auch, dass die hier arbeitenden Personen nur zum Teil, also lediglich über ihre Mitgliedschaftsrollen in die Organisation inkludiert sind. Nur über diese Rolle tragen die Personen als Personal Handlungen zum Institut bei, als Personen jedoch gehören sie der Umwelt des Instituts an. Nun knüpft das Institut bestimmte Bedingungen, Regeln an die jeweiligen Mitgliedschaften. Zunächst sind die jeweiligen Stellen mit Programmen verknüpft, die das Verhalten des Personals determinieren. So etwa besteht das mit den Reinigungsstellen verbundene Zweckprogramm darin, eine gewisse Ordnung in den Räumlichkeiten des Instituts aufrecht zu erhalten beziehungsweise Unordnung zu vermeiden. Ein Gast beschreibt die Zuständigkeit des Reinigungspersonals folgendermaßen:

„Also die Damen fürs Zimmer müssen die Zimmer wieder richten, auch für neue Gäste, und versorgen die Wäsche bis zu einem gewissen Grad“ (I 8: Z.95).

Entschieden wird aber nicht nur, dass das Programm, sondern auch, wann dieses erfüllt werden soll. Das Zweckprogramm ist mit anderen Worten an ein Konditionalprogramm gekoppelt, da die Abwesenheit der Gäste sozusagen als Auslösebedingung der Zweckerfüllung, etwa der Zimmerreinigung, erachtet werden kann. Zudem sind die Stellen mit bestimmten Kommunikationswegen ausgestattet. Wie bereits dargestellt, verlaufen viele dieser Kommunikationswege über die Stelle der Rezeption. Wie die

folgende Interviewpassage zeigt, erkennen auch die Gäste die zentrale Position der Rezeption innerhalb der Organisation. So gestaltet diese sich für den Gast als:

„[...] von der Sache her sehr professionell. Also da ist alles auf engem Raum da, vom Kopierer bis zu den Informationen, die man braucht oder auch wenn man irgendein Anliegen hat, wenn irgendwas nicht funktioniert im Computerraum, der Drucker oder so. Also das ist, manchmal wird ja das Wort Kompetenzzentrum so verwendet, obwohl eigentlich gar nicht viel dahinter ist. In dem Fall würd ich sagen, das ist schon ein Kompetenzzentrum an der Stelle, doch“ (I 7: Z.47).

Zumindest für den Zeitraum des Aufenthaltes der Gäste ist die Rezeption von zentraler Bedeutung. Von hier aus werden die Anliegen der Gäste an die jeweils zuständigen Stellen vermittelt. Im Rahmen dieser Stellen wiederum – geknüpft an spezifische Kompetenzen des Personals, Programme und Kommunikationswege – wird die erforderliche Tätigkeit verrichtet. Nun ist es prinzipiell die Stärke organisierter sozialer Systeme, dass die einzelne, auf das Programm der Stelle gerichtete, Tätigkeit des Personals unter der Abwesenheit des jeweils anderen Personals vollzogen werden kann. Mit anderen Worten kann durch Organisation gleichzeitig viel Verschiedenes erfüllt werden. Ohne diese Organisation von Abwesenheiten könnte das Institut seinem Zweck nicht gerecht werden, nämlich eine Atmosphäre zu schaffen, die es den Gästen ermöglicht, sich auf die Fortbildung zu konzentrieren. So kann festgestellt werden, dass der Zweck nicht unbedingt instruktiv ist. So gibt er nicht von vornherein vor, wie er zu erfüllen ist. Nun ist es aber genau das „Wie“ der Zweckerfüllung, welches die Atmosphäre als jene Leistung, die an die Umwelt der Organisation (Gäste) abgeführt wird, in besonderer Weise auszeichnet. Die Leistungen werden für den Gast vornehmlich in seiner Abwesenheit erbracht. Was die Organisation folglich organisiert, ist Abwesenheit zum Zwecke der Herstellung der Atmosphäre über Abwesenheit. Diese Regel bestätigt sich über einen Vorgang, eine Ausnahme, die als „Kreditierung von Diskretion“ bezeichnet werden kann. Es ist bereits hervorgegangen, dass dem Personal ein sensibler Einblick in das scheinbare Privatleben der Gäste während des Aufenthaltes gewährt wird. So bedarf es seitens des Personals eines hohen Grades an Diskretion hinsichtlich dieser Einblicke. Für den Gast ist dieser Sachverhalt nur dann erlebbar, insofern ihm der Einblick bewusst wird. Bewusst wird er ihm etwa dann, wenn er bemerkt, dass sein Zimmer aufgeräumt wurde, besonders aber dann, wenn er in direkten Kontakt zum entsprechenden Personal tritt. Letzterer kommt etwa dann zustande, wenn der Gast während der Zeit der Fortbildung sein Zimmer aufsucht. So stellt sich die Diskretion dann infrage, wenn dem Gast bewusst wird, dass Anlass zur Diskretion

besteht. Nun ist es wiederum das „Wie“ der Zweckerfüllung, welches diesen Umstand sozusagen entschärft. Die besondere Weise der Tätigkeit kann nicht auf Befehl hin angeordnet werden. Es lässt sich auch nicht aus den jeweiligen Zuständigkeitsregeln des Instituts ableiten. Es resultiert vielmehr aus einer gewissenhaften Einstellung gegenüber der Tätigkeit, die dem Personal von Seiten der Gäste zugeschrieben wird. So berichtet ein Gast folgendes:

„Also wenn ich jetzt mal von dem Ergebnis ausgehe, das man sieht, durch ihre Arbeit bedingt, dann würde ich sagen, dass mir das fast so erscheint, also ob das mehr ist als nur eine Arbeit für sie, also so kommt das rüber. [...]. Wenn man das so vergleicht, äh man kommt in verschiedene Hotels, da sieht man die sind sauber, da macht man sich Mühe, dass es einigermaßen schön gestaltet ist. Und da hab ich das wirklich so empfunden, dass da also, dass da Herzblut mit drinnen steckt. So beschreibe ich das jetzt einfach mal. Es ist über das normale Putzen und Saubermachen hinaus noch ein Engagement da, das eben, ja über das normale Arbeiten hinausgeht, so würde ich das empfinden. [...]. Einmal, als ich gesehen hab, dass eine Frau den Boden, also diese Marmorfließen gewienert hat (lacht). Also das fand ich einfach von der Geste her, also das war nicht so „Wäh“ jetzt muss ich den Flur da putzen, sondern die hat mit einer, mit einer fast meditativen Hingabe ist die da durch die Flure, fand ich also ein sehr eindrückliches Bild“ (I 4: Z.127f.f.)

So wird dem Personal von Seiten der Gäste nicht nur Professionalität, sondern darüber hinaus der Einsatz von „Herzblut“, eine Erfüllung der erforderlichen Tätigkeiten mit „Leidenschaft“, gar eine „meditative Hingabe“ zugeschrieben. Es scheinen jene, dem Personal zugeschriebenen Eigenschaften zu sein, die ihre Vertrauenswürdigkeit glaubhaft machen und somit die notwendige Diskretion kreditieren. Diese Ausnahme bestätigt jedoch lediglich die Regel der Organisation zur zweckmäßigen Abwesenheit. Zur Abwesenheit des Personals kommt die Organisation von Abwesenheit der Ordensgemeinschaft hinzu. Wie schon während der Feldbestimmung erläutert, ist diese der Träger des Instituts, welches im Auftrag von Staat und Kirche der Fortbildung der Lehrkräfte dient. Bis auf wenige Ausnahmen jedoch wird die Ordensgemeinschaft während des Aufenthaltes der Gäste für dieselben nicht sichtbar.

So berichtet ein Gast vom Kontakt zur Ordensgemeinschaft. Dieser bestand

„[...] eigentlich nur über die Leitung des Instituts, die uns begrüßt hat, die den Gottesdienst mit uns gefeiert hat und dann eben wie gesagt so dieses, dieser eine Satz zu einem Pater, der vorbeigeht über ja belanglose Dinge. Ja also ich muss gestehen, ich kenne außer dem Institutsleiter keinen einzigen Ordensmann mit Namen aber wie gesagt, gerade der Bruder, der in der Pforte sitzt, der kennt mein Gesicht, weil ich jetzt schon ein paar Mal dort war, aber der kennt wahrscheinlich meinen Namen auch nicht, aber der ist da und grüßt freundlich oder eben ein älterer Bruder, der halt vorbeigeht und sagt „ahh, haben Sie mal Pause“ oder so. Ja absoluter Smalltalk, also von einem Kontakt kann man wahrscheinlich nicht reden, das ist wahrscheinlich zu wenig. [...]. Natürlich liegt das einmal an dem dichten Programm bei so einer Fortbildung auch. Wenn man meint, das sind ja nur drei ein viertel Stunden am Vormittag und drei Stunden am Nachmittag, dann ist es doch ein dichtes Programm, weil natürlich da auch das nächste zu Buche schlägt, dass, also ich kann nur für mich sprechen, da ich ja auch meine anspruchsvolle Lektüre dabei habe, meine Joggingschuhe (lacht)²³ und natürlich auch sage in der Woche schlafe ich auch eine Stunde länger am Morgen, dann gibt es das Morgenlob, dann ist am Abend mal ein Programmpunkt, man verratscht sich mit einer Kollegin irgendwo in der Cafeteria, wie es mir ja auch so gegangen ist in der Woche und ja dann ist einfach die Zeit gefüllt, das ist das erste und das zweite ist natürlich schon auch das, dass die Patres wenig sichtbar sind, also präsent sind die für mich nicht. Ne man sieht sie nicht. Die haben dort ihren eigenen Trakt und das sind sehr viele ältere Patres und wie gesagt, ich hab bewusst mit dem Institutsleiter zusammen vier Patres gesehen“ (I 3: Z.91f.f).

Nun bestätigt dieses Zitat nicht nur die Unsichtbarkeit der Ordensleute für die Gäste, sondern liefert zudem auch mehrere Erklärungen dieses Sachverhalts. Eine dieser Erklärungen besteht im Leistungsbezug des Gästeaufenthalts der Gäste, ein anderer in der räumlichen Trennung von Gast und Ordensgemeinschaft. Dem ist noch eine zeitliche Trennung hinzuzufügen, welche, wie auch die räumliche Trennung, als Resultat einer Organisation von Abwesenheit zu erachten ist. Zu erkennen ist diese Abwesenheit jedoch nur in Momenten, in denen die Gepflogenheiten des Hauses nicht eingehalten werden. Wird die Gruppe etwa von den Seminarleitern vorzeitig in die Mittagspause entlassen, so treffen die Gäste vor dem Speisesaal auf die Ordensgemeinschaft. Diese begibt sich für gewöhnlich bereits vor dem Eintreffen der Gäste in den Saal nebenan und verlässt denselben noch während der Verpflegung der Gäste. Sind die Gäste aber zur falschen Zeit am falschen Ort, kommt ein Kontakt zustande. Nun würde dies zunächst vermuten lassen, dass das Institut über die Organisation von Abwesenheit dazu beiträgt, dass der Ordensgemeinschaft die Einflüsse der Umwelt (Gäste) auf Abstand gehalten werden können.

²³ Das Lachen des Gastes ist darauf zurückzuführen, dass er noch zuvor davon berichtet hat, dass er weder zum Lesen noch zum Laufen gekommen ist, obwohl er sich dies vorgenommen hatte.

So ein Gast:

„Mei gut, ich weiß jetzt nicht, was man da erwarten kann. Für sie ist das halt so: Da kommen Fremde in das Haus und das ist ja irgendwie ein Lebensort und das die sich da nicht zur Schau stellen wollen, ja so leben wir oder so, ja das kann man ja auch nachvollziehen oder dass die für sich sein wollen und nicht mit den anderen essen wollen oder irgendwie so. Ein ständiger Wechsel und immer die gleichen Fragen und so ja, wie viele seid ihr und wie lang geht das noch oder so. Kann man nachvollziehen“ (I 1: Z.271).

Für den Gast ist es durchaus denkbar, dass sich die Ordensgemeinschaft durch die räumliche als auch zeitliche Trennung von der Umwelt abwendet. Trotz diesem Sachverhalt wäre es jedoch nicht angemessen, die Ordensgemeinschaft anhand des Typus totaler Institution zu beschreiben. Zum einen muss die Unsichtbarkeit der Ordensgemeinschaft nicht auf eine Umweltabwendung zurückgeführt werden. Ebenso plausibel erscheint die Erklärung, dass man die Konzentration des Gastes auf seine Sache durch den Kontakt nicht stören will. Ferner wäre es auch denkbar, dass die Trennung vornehmlich auf praktische Ursachen – etwa auf Bedingungen der Arbeitsteilung zwischen den in der Küche Tätigen und dem Personal im Speisesaal – zurückzuführen ist. Der Gast hat demnach keinen Einblick in das Leben der Ordensgemeinschaft. Insofern er sich nicht informiert, wird er während des Aufenthaltes auch nicht darauf hingewiesen, welcher Aufgabe sich die Ordensgemeinschaft verschrieben hat. Dies wird unter anderem an folgendem Zitat deutlich:

„Ich bin jetzt über den Orden nicht so informiert. Ist der kontemplativ? Wahrscheinlich oder? Ja also keine Ahnung, ja also kontemplativ bedeutet, dass sie einfach zurückgezogen leben und eher keine Kontakte nach außen haben und äh ich weiß jetzt über den Orden keine Einzelheiten“ (I 5: Z.187).

Es darf demzufolge nicht davon ausgegangen werden, dass sich der Gast der missionarischen Ausrichtung des Ordens bewusst ist. So darf dieses Wissen im Rahmen der Analyse auch keinen Einfluss auf die Möglichkeit einer Beschreibung der Ordensgemeinschaft anhand des Typus totaler Institution nehmen. Was der Gast jedoch erlebt, ist die Tätigkeit von Mitgliedern der Ordensgemeinschaft im Institut. So werden die hier tätigen Ordensmitglieder während der Interviews ausnahmslos auch als Personal des Instituts beschrieben. So antwortete ein Gast auf die Nachfrage, ob er den Pater XY zum Personal des Instituts zählen würde, folgendes:

„Ich denke schon, dass der da, ja. Er ist im Speisesaal auch gewesen am Anfang, hat da auch die Begrüßung gemacht, hat da schon auch gesagt, dass er zum Kloster gehört aber er ist jetzt nicht als Mönch direkt in Erscheinung getreten“ (I 2: Z.195).

Ein anderer Gast beschreibt etwas tiefer gehend:

„Also ich fang jetzt da auch mal wieder beim Institutsleiter an. So wie ich den erlebe, kann ich mir nicht vorstellen, dass der in einem eher introvertierten Job im Kloster glücklich werden würde. [...]. Also speziell jetzt für Ihn als Personal an der Spitze ist es bestimmt ein ganz hohes Maß an Sinnerfüllung, wo er seine Ordensberufung in einer Weise leben kann, die auch seiner Person gerecht wird“ (I 7: Z.99).

An diesem Zitat wird deutlich, dass das Ordensmitglied wie auch das andere Personal eine Stelle der Organisation besetzt. Betrachtet man nun das Institut als autopoietisch geschlossenes soziales System vom Typ Organisation, die Ordensgemeinschaft wie auch die Gäste als Umwelt desselben, so ist zu folgern, dass die Ordensgemeinschaft ihre Mitglieder nicht vollständig vereinnahmt, insofern diese auch einer Mitgliedschaftsrolle im Institut gerecht werden. Kurzum steht die Tätigkeit von Ordensmitgliedern im Institut einer Beschreibung der Ordensgemeinschaft anhand des Typus totaler Institution entgegen. Entgeistert wird hiermit auch nicht die Ordensgemeinschaft, sondern vielmehr die unhinterfragte Analyse von Klöstern anhand des Typus totaler Institution. Eine Beschreibung der Ordensgemeinschaft als religiöse Organisation scheint von diesem Standpunkt aus weit angemessener zu sein. Auch das Schema Kirche-Sekte würde sich zur Beschreibung der hier lebenden Ordensgemeinschaft besser eignen, als der Typus totale Institution. Da den Gästen während des Aufenthaltes im Kloster Einblicke in die Geschicke der Ordensgemeinschaft weitgehend verwehrt bleiben, würde eine genauere Beschreibung der Ordensgemeinschaft das Anliegen dieser Arbeit jedoch verfehlen. So geht die Arbeit nun abschließend dazu über, die gesellschaftlichen Funktionen des untersuchten „Klosters“ anhand der jeweils zugeordneten Typen zu interpretieren.

4.3 Die gesellschaftlichen Funktionen des Klosters aus Sicht der Gäste

Die vorangegangene Analyse dient der Beschreibung des Gästeaufenthaltes im untersuchten Ausschnitt des Klosters anhand der theoretisch abgeleiteten Typologie sozialer Gebilde. Es wurde herausgestellt, dass die Gästegruppen selbst – nicht zuletzt aufgrund ihres leistungsbezogenen Aufenthaltes – vornehmlich über die Typen Charismatische Gruppe und totale Institution zu beschreiben sind. Das Institut stellt sich aus Sicht des Gastes vornehmlich als organisiertes soziales System dar. Über die Deskription besetzter (Personal) Stellen und mit diesen verknüpften Programmen und

Kommunikationswegen wurde deutlich, dass das Institut über eine Organisation von Abwesenheit³ eine Atmosphäre schafft, die es den Gästen ermöglicht, sich auf den Zweck ihres Aufenthalts zu konzentrieren. Es konnte festgestellt werden, dass die Atmosphäre durch die unauffällige Präsenz des Personals, mit Ausnahme der Institutsleitung, günstig beeinflusst wird. Aufgrund der individuellen Anliegen der wöchentlich wechselnden Gäste²⁴ verlangt diese unauffällige Präsenz seitens des Personals ein hohes Maß an Flexibilität. Eine Beschreibung des Instituts über den Typus „starrer“ Bürokratie müsste diese, auf den Zweck des Instituts bezogenen, wesentlichen Leistungen der Organisation negieren. Schließlich wurde erläutert, dass auch die Unsichtbarkeit der Ordensgemeinschaft dem Zweck des Instituts gerecht wird, da auch diese der Konzentration der Gäste zuträglich ist. Aufgrund dieser weitgehenden Unsichtbarkeit konnte die Ordensgemeinschaft nicht anhand der Typologie analysiert werden. So war es lediglich möglich, eine Anwendung des Typus totaler Institution auszuschließen. Der nun folgende Abschnitt der Analyse dient der Beschreibung gesellschaftlicher Funktionen des Klosters anhand jener Typen sozialer Gebilde, die einerseits den Gästen, andererseits dem Institut zugeordnet wurden.

4.3.1 Von der Öffnung des Raumes zum Ausschluss der Umwelt – Der exklusive Zugang zur Heterotopie

Wie bereits während der Beschreibung des Forschungsfeldes erörtert, wurde das Kloster von einer anderen Ordensgemeinschaft errichtet. Sicherlich wurden seit der Übernahme des Klosters durch die jetzt hier lebende Ordensgemeinschaft auch Veränderungen der Räumlichkeiten vorgenommen, wesentliche Grundrisse derselben blieben jedoch erhalten. Das Kloster weist als Raum, einerseits über die äußere Mauer auf eine Ausschließung der Umwelt und andererseits über die innere Ausrichtung der Räumlichkeiten auf eine disziplinierende Ordnung des zwingenden Blicks hin. Falsch wäre es jedoch, aus dieser Raumordnung Rückschlüsse auf das Leben der Ordensgemeinschaft zu ziehen. Auch spielt es in diesem Zusammenhang keine Rolle, inwieweit die Ordensgemeinschaft von ihrem Selbstverständnis her Umwelteinflüssen gegenüber offen steht. Entscheidend ist hier vielmehr, dass seit der Eröffnung des Instituts einem spezifischen Ausschnitt der Umwelt der Ordensgemeinschaft ein exklusiver Zugang zu Teilen des Klosters gewährt wird. Dies betrifft einerseits jenen

²⁴ Aufgrund der hohen Fluktuation der Gäste können dieselben als virulente Umwelt des Instituts betrachtet werden.

Personenkreis, der Institutsmitgliedschaft aufweist und andererseits alle Lehrkräfte, die hier angebotene Fortbildungen, Tagungen usw. besuchen können. Die hier angedeutete Entwicklungsgeschichte des Klosters beschreibt einerseits die Rückkehr eines gewandelten sozialen Gebildes zur eigenen Geburtsstätte. Mit anderen Worten öffnete das Kloster über das Institut dem eigenen entzauberten Spross – nämlich der modernen Organisation – die Tore. Andererseits kehrt mit den Gästen auch jener Typus Mensch in das Kloster zurück, welcher hier erstmals „gezüchtet“ wurde. Nun entspricht dieser Typus Mensch auch außerhalb des Klosters der rationalen Ordnungsform. In gewisser Hinsicht, so könnte man argumentieren, unterliegen alle Bereiche des alltäglichen Lebens der modernen Leistungsethik. Während des Aufenthalts jedoch rücken diese Bereiche mit einer Ausnahme in den Hintergrund. Diese Ausnahme besteht in der beruflichen Tätigkeit der Gäste als Lehrer. Wie bereits deutlich wurde, üben die Gäste ihren Beruf während des Aufenthaltes nicht aus. Vielmehr erfolgt eine Art Selbstvergewisserung hinsichtlich des Berufes, welche die Konzentration auf den Zweck des Aufenthaltes mit sich bringt. Wie gezeigt, wird diese Konzentration durch die Zwecksetzung des Instituts begünstigt.

Nun sprechen viele Argumente dafür, diese dem Zweck der Seminare dienliche Atmosphäre als Merkmal einer Heterotopie zu begreifen. Von diesen Überlegungen ausgehend, werden etwa die Lehrer als Gäste im Rahmen des Aufenthaltes zu „strebsamen“ Schülern; werden die Gäste von Versorgern einer Familie zu Umsorgten des Instituts; treffen Gäste nicht nur als Kollegen, sondern auch als Personen aufeinander; verändert sich der gewohnte Tagesrhythmus der Gäste. Ein Gast, der den morgendlichen Gottesdienst der Ordensgemeinschaft besuchen wollte:

„Also ehrlich gesagt habe ich vorgehabt hinzugehen, zumindest einmal aber nachdem ich nie, eigentlich kaum schlafen kann daheim, in der Nacht nicht, hab ich mir das einfach gegönnt auszuschlafen“ (I 1: Z.43).

Viele Beispiele dieser Art²⁵ weisen darauf hin, dass der gewöhnliche Alltag der Gäste für den Zeitraum des Aufenthaltes im Kloster sozusagen auf den Kopf gestellt wird. Die Gäste erleben ein Leben, wie es außerhalb der Mauern aufgrund der hier geltenden Normen nicht zu führen wäre. Der Aufenthalt bringt es mit sich, dass Gäste die üblicherweise gültige gesellschaftliche Ordnung – über eine im Kloster erlebte Abweichung von der üblichen Ordnung des Alltags – als solche erkennen und darüber hinaus auch infrage stellen können. So werden die Gäste während des Aufenthaltes

²⁵ Vgl. hierzu auch Kapitel 4.1.2.

einerseits darauf hingewiesen, was sie im Allgemeinen als normal erleben.²⁶ Andererseits birgt eben dieses Erleben einer alternativen Daseinsform das Potential, üblicherweise gültige Normen zu reflektieren. Für die Gäste verdeutlicht sich das anders Mögliche einer gesellschaftlichen Ordnung. Ein Wandel, eine Veränderung dieser Ordnung wird vorstellbar. Diese Vorstellung bezieht sich jedoch vordergründig auf die Berufsrolle der Gäste. Einer der Gäste nennt folgendes Beispiel:

„Ja man richtet vielleicht so, eigentlich ist es witziger Weise, so hab ich das empfunden, ein Blick von außen nochmal auf die Gegebenheiten, weil ich einen Abstand z.B. zu meiner Klasse hab, durch die Situation in diesem Kloster vielleicht auch nochmal so ein bisschen verstärkt, dass man wirklich so das nochmal aus diesem heraus betrachten kann, z.B. was läuft denn so in einer Klasse ab, oder was sind das eigentlich für Schüler, mit denen ich da so zu tun hab“ (I 4: Z.35).

Es greift jedoch zu kurz, bezieht man die Funktionen des Klosters als Heterotopie ausschließlich auf eine berufsbezogene Selbstvergewisserung der Gäste. Das Kloster lagert verschiedenste Heterotopien ineinander. Zu nennen wären hier etwa die zahlreichen Bilder, die kunstvollen Artefakte allgemein, welche von ihrem Wesen her immer auf andere Zeiten und mit diesen verbundenen Wertvorstellungen verweisen. Von Seiten der Gäste finden jedoch die Klostergärten und die Kapelle des Hauses besondere Beachtung. Interessanterweise werden gerade diese Heterotopien innerhalb respektive außerhalb der Heterotopie als primäre Orientierungspunkte genutzt. So konnte während des Aufenthalts beobachtet werden, dass die Gäste trotz der Beschilderung oftmals die Orientierung im Kloster verlieren. Im Laufe des Aufenthaltes jedoch erwerben die Gäste aufgrund des ständigen Verirrens als Resultat einer Orientierungslosigkeit die Fähigkeit, sich im Kloster orientieren zu können. Nun zeigen die Interviews, dass dieser Vorgang der „Aneignung des Raumes“ seinen Ausgangspunkt meist in einer Heterotopie innerhalb/außerhalb des Klosters findet. Ein Gast antwortet auf die Frage, wie er sich im Kloster zurechtgefunden hat, wie folgt:

„Also ich versuche halt immer so eine Vorstellung zu kriegen. So ein Kloster ist ja unheimlich verwinkelt und ich versuche halt eine Vorstellung zu kriegen, wie die Trakte liegen und in welchem Innenhof was ist. Also zum Beispiel Innenhöfe sind Orientierungspunkte. Dann auch das Innenleben also zum Beispiel diese Figuren zum Speisesaal, diese gotischen sind Orientierungspunkte, ja und Schilder halt logischer Weise, also man kann ja auch auf ein Schild schauen, aber eher so Gänge, Stockwerke und Höfe, also Blicke nach draußen“ (I 8: Z.51).

Die Gäste werfen tatsächlich einen Blick nach draußen, um sich drinnen zurechtzufinden und dies nicht nur in räumlicher Hinsicht. Über die Nutzung der Heterotopien

²⁶ Vgl. hierzu das im Kapitel 2.2.4 skizzierte Kollektivbewusstsein nach Durkheim.

als „Wegweiser“ schärft sich auch der Blick auf das eigentlich Wegweisende. Die Heterotopien erzwingen in gewisser Hinsicht ihren eigenen Anblick. So berichtet ein Gast von seinen primären Orientierungspunkten im Kloster:

„Orientierungspunkt ist auch die Kapelle, geistlich und vom Ort her, ja, ja“ (I 5: Z.47).

Im weiteren Verlauf des Interviews beschreibt Derselbe:

„Ja, z.B. an der Barbara²⁷ bin ich dann bewusst vorbeigegangen, auch bewusst stehengeblieben und hab hingeguckt oder vor der Cafeteria so ein Heiligenbild mit irgendeiner lateinischen Inschrift, die ich nicht deuten konnte, irgendwas über Tod stand drauf, da bin ich immer wieder bewusst vorbei, hab es angekuckt und hab mir gesagt, ich würde gerne verstehen, was da auf der Tafel, was der in der Hand hält, was dort steht“ (I 5: Z.67).

Dass sich die Wirkung des Klosters als Heterotop nicht zwingend an Ort und Stelle entfalten muss, wird durch die folgende Interviewpassage deutlich:

„Der letzte Punkt ist natürlich immer die Frage, wie steht man in seinem Glauben, was nehme ich für meinen Glauben, mein Leben als Christ mit aus so einer Oasenwoche und da braucht man natürlich eine gewisse Grundbereitschaft und eine gewisse Grundeinstellung auch und da denke ich nehmen viele sehr viel mit auch für die Zeit nachher, was nicht messbar ist, was nicht ja vielleicht von Menschen auch gar nicht bewusst auch selber so wahrgenommen wird. Man kommt heim und merkt dann vielleicht auch die Wochen danach, ja ich bin, mein dass man plötzlich wieder in so einer anderen Stimmung ist oder ja wieder mal intensiver nachdenkt über manche Dinge und ich glaube schon, dass hier auch ja eine Quelle für unseren Glauben ist (I 3: Z.159)

Nun muss nicht explizit auf das jeweilige individuelle Erleben der ineinander gelagerten Heterotopien des Klosters eingegangen werden, um deren Wirkung auf die religiöse Einstellung der Gäste hervorzuheben. Die Wirkungsweise der Heterotopien unterscheidet sich von Gast zu Gast. Entscheidend ist hier, dass das Kloster den Gästen über das Angebot des Instituts hinaus die Möglichkeit bietet, sich über die „anderen Räume“ mit dem eigenen Glauben im weiteren Sinne auseinanderzusetzen.

²⁷ Ein Bild der heiligen Barbara im Kloster

So übt das Heterotop eine Faszination aus, so wirkt es auf den Gast gleichzeitig anziehend, wie auch abstoßend:

„Was einen da so fasziniert, [...], ich muss dazu sagen, in meinem Leben hat sich die Frage nie gestellt, die Frage, ob ich ins Kloster gehen will oder ob ich Ordensfrau werden will, so in der Richtung. Also ich wollte schon immer viele Kinder und die habe ich auch gekriegt und ich find das schon faszinierend, dass man diese Entscheidung trifft, zu sagen, ich gehe in ein Kloster und da hab ich eben auch drüber nachgedacht, wie Menschen so eine Entscheidung treffen können und das auch lebenslang beibehalten mit den ganzen Wellen die da bestimmt da sind, also das hat mich sehr fasziniert und ich hab auch so für mich das Gefühl bekommen, dass manchmal die Zeit da einfach stehen bleibt, dass man so, also wenn ich z.B. jetzt mein alltägliches Leben, mit dem, in dieser Woche vergleiche, verläuft die Zeit unglaublich schnell, weil ich sehr viele Baustellen hab und dort ist für mich manchmal die Zeit stehen geblieben, wo ich mir gedacht hab, Mensch Wahnsinn hab ich eigentlich unendlich viel Zeit. Solche Gefühle kenn ich eigentlich nur aus meiner Jugend, wo ich mir gedacht hab, ach Wahnsinn, bis ich endlich mal zwanzig werd, das dauert ja noch Jahrhunderte und da hab ich auch so den Moment gehabt, wo ich mir gedacht hab, wunderbar das ist einfach ein Stillstand, hab ich als sehr sehr wohltuend empfunden“ (I 4: Z.215).

Es zeigt sich, dass der Gast neben der Tagung selbst auch das Kloster als Heterotop auf sich einwirken lassen kann. Es besteht allenfalls die Möglichkeit, ob diese aber wahrgenommen wird oder nicht, entscheidet der Gast für sich.

Auch dem Personal ist die Möglichkeit einer Wahrnehmung der heterotopen Wirkung ihres Arbeitsplatzes prinzipiell gewährt. Aus der Anstellung des weltlichen Personals im Institut können jedoch auch andere gesellschaftliche Funktionen des Klosters abgeleitet werden. Diese sollen nun zum Abschluss der Arbeit erörtert werden.

4.3.2 Zum Echo des Rufes – Die organisierte Verwurzelung des Klosters in den Peripherien der Gesellschaft

Dieser letzte Abschnitt der Arbeit beschäftigt sich mit jenen gesellschaftlichen Funktionen des Klosters, die sich aus der organisierten Gestalt des hier verorteten Instituts ableiten lassen. Der bisherigen Herangehensweise entsprechend erfolgt auch diese Erörterung in Anlehnung an das Erleben des Aufenthaltes im Kloster von Seiten der Gäste. Wie bereits deutlich wurde ist, die klösterliche Atmosphäre nicht der primäre Anlass des Gästeaufenthaltes. Die Gäste entscheiden sich vielmehr aufgrund sachlicher Kriterien des Fortbildungsangebots zum Aufenthalt im Kloster.

So antwortet ein Gast auf die Frage nach den Beweggründen seines Aufenthaltes dieserart:

„Ne, ich hab gewusst, dass ein Block in diesem Ort sein wird. [...]. Ich hab so im Hinterkopf gehabt, dass das ein Kloster ist, aber das war jetzt nicht da ausdrücklich bei der Fortbildung dabei gestanden. [...] Nein, nein das war ein inhaltliches, thematisches Interesse“ (I 2: Z.12f.f).

Ein anderer Gast, der sich erstmals zu Fortbildungszwecken im Kloster aufhielt antwortet auf die Frage, ob er wusste, dass die Fortbildung in den Räumlichkeiten eines Klosters stattfindet wie folgt:

„Ja, ich glaub schon, also ich hab von dem Ort schon gehört gehabt, aber ich könnte jetzt nicht mit Sicherheit sagen, aber ich meine schon. Also es war ganz oft schon im Kollegium von dem Ort die Rede, und dass es dort sehr schön ist und so“ (I 5: Z.11).

Dies verdeutlicht einerseits nochmals, dass das Kloster selbst für die Gäste nicht als Anlass ihres Aufenthaltes betrachtet werden kann, zeigt aber andererseits auch an, dass die Gäste bereits vor ihrem ersten Aufenthalt im Kloster von diesem Notiz genommen haben. So lässt sich zunächst feststellen, dass das Kloster über die Gäste seinen Bekanntheitsgrad erhöht. In welcher Art sich der Ruf des Klosters verbreitet, verdeutlicht sich durch die folgende Aussage eines Gastes, der sich schon mehrmals zu Fortbildungszwecken im untersuchten Kloster aufgehalten hat. So beschreibt dieser die Bedeutung des Personals für das Kloster:

„Ich finde eine ganz wichtige (Bedeutung), weil die Arbeit von dem Personal macht ja dann eigentlich das aus, was die Gäste dann auch erleben. Also sei es jetzt, ob das Haus ordentlich ist, wie das Personal in der Kommunikation ist zu den Gästen, das macht ja ganz viel aus und wenn da das Personal nicht gut ist, das spricht sich ja auch rum, also das ist eine ganz starke Wechselbeziehung zwischen Arbeitgeber und Personal. Also ohne diesem guten Personal glaub ich, wäre dieses Institut bzw. das Kloster nicht so erfolgreich. Unter Kollegenkreisen [...] empfehle ich das Haus an sich dann jetzt schon“ (I 6: Z.231f.f).

Im Falle des untersuchten Klosters verbreitet sich über die Gäste ein „guter Ruf“. Dieser Ruf ist nun auf die erfolgreiche Erfüllung des Zwecks des Instituts zurückzuführen und überträgt sich ferner auch auf das Kloster an sich. In diesem Zusammenhang aber ist es mehr von Relevanz, dass der Ruf des Klosters dazu beiträgt, den Zweck auch zukünftig in diesem Umfang zu erfüllen. Auf die Frage, welche Bedeutung er dem Kloster für das Personal zuschreibt, antwortet ein Gast:

„Hauptsächlich denke ich halt Arbeitgeber, in erster Linie ja. Also ich kann mir vorstellen, dass wenn man in einem Kloster angestellt ist, [...] dass man sich da relativ sicher fühlt“ (I 1: Z.239f.f).

Zusammenfassend kann angemerkt werden, dass das Personal ganz wesentlich zum guten Ruf des Instituts beiträgt. Dieser Ruf verbreitet sich über die Gäste als Empfänger jener Leistungen der Organisation, welche an die Umwelt hinsichtlich der Selbsterhaltung des Instituts abgeführt werden (Funktion des Organisationszwecks). Der gute Ruf trägt nun seinerseits zur Sicherung der zukünftigen Auftragslage des Instituts bei, worüber auch die hier hergestellten Arbeitsplätze als gesichert erscheinen. Folglich stellt das Personal durch die Art und Weise der Zweckerfüllung auch die Stellen der Organisation sicher. Die dadurch hergestellten Lebenslagen der hier tätigen Personen zeichnen sich somit vor allem über die „Sicherheit“ der Berufsrolle aus. Dass der Stelle der Institutsleitung auf der vertikalen, stratifikatorischen Linie gesellschaftlicher Differenzierung eine andere Position als etwa der Stelle einer Reinigungskraft zugeschrieben werden kann und darüber so etwas wie „soziale Ungleichheit“ reproduziert wird, kann durchaus als gesellschaftliche Funktion der Organisation betrachtet werden. Hier aber ist es interessanter, dass das Kloster über die Beständigkeit der hergestellten Arbeitsplätze Strukturen ausbildet, die als feste (strukturelle) Verwurzelung des Klosters in der unmittelbaren Umwelt beschrieben werden kann. Auch diese Verwurzelung trägt zum Ruf des Klosters bei. So interpretiert ein Gast:

„Ich sag jetzt mal, dass die (das Personal) halt vielleicht einfach auch, sagen wir mal, das Bild des Klosters auch nach außen transportieren können, ja in ihrer Umgebung oder da wo sie halt leben, ja da ist es gut oder das macht mir Spaß und dann kriegt ja das Kloster auch ein positives Image, weil das dann ja auch echt ist, kann man sagen“ (I 1: Z.247).

Daneben ist anzumerken, dass der Ruf des Klosters einen hohen Grad an Instabilität aufweist. Mit anderen Worten kann sich ein guter Ruf innerhalb kürzester Zeit über die Räume hinweg zum schlechten Ruf wandeln. Dies merkt auch einer der Gäste an:

„Das ist ganz schwierig, wie gesagt auf der einen Seite kriegt man relativ gut Referenten, weil eben das Kloster so einen Ruf hat, und jetzt ist natürlich die Frage was war zuerst da, dass sich diese Spirale so positiv drehen kann. Ist es nicht ein Zusammenspiel von vielen Faktoren, die gleichwertig sind? Das weiß ich nicht. Oder ist es wirklich so, dass man sagt, da ist ein gutes Personal, die Leute dort sind alle gut gestimmt, gut gelaunt, es ist einfach eine positive Atmosphäre und jetzt kommen die guten Referenten. [...] Das ist eben diese Geschichte, das ist diese ganz gefährliche Geschichte. Wenn es einmal irgendwo schlecht wird, zieht das ganz ganz viel nach sich und da muss man sofort dann korrigierend eingreifen und das gelingt anscheinend dort recht gut“ (I 3: Z.139f.f.).

Darüber hinaus lässt sich anmerken, dass diese Instabilität des Rufs der Organisation auf gesellschaftlicher Ebene stabilisierend wirkt. So fungiert das Institut als Interdependenzunterbrecher etwa innerhalb des religiösen Funktionssystems. Geraten

etwa andere Klöster oder auch die Kirche als Funktionsprimat des religiösen Systems in Verruf, so würde sich dies, so kann angenommen werden, nur marginal auf den beschriebenen Ruf des untersuchten Instituts/Klosters auswirken. Die Organisation verlegt über die hier getroffenen Entscheidungen ein gewisses Moment der Trägheit in das religiöse Teilsystem. Ganz ähnlich verhält sich dieser Sachverhalt auch in Bezug auf andere gesellschaftliche Funktionssysteme, etwa Wirtschaft oder Erziehung. So trägt das Institut vor allem zur strukturellen Kopplung dieser Funktionssysteme bei. Natürlich müssen innerhalb des Instituts Entscheidungen hinsichtlich der eigenen wirtschaftlichen Existenzsicherung getroffen werden. Die meisten befragten Gäste gehen gar davon aus, dass die Existenz des Klosters wesentlich von den Profiten des Instituts abhängt. So denkt etwa ein Gast darüber nach, warum den Gästen der Aufenthalt gewährt wird:

„Ich denke zunächst mal ist es ein Geben und Nehmen. Es ist die wirtschaftliche Existenz, das heißt wir bekommen dort die Räume, die Versorgung und das Kloster bekommt dafür Geld und kann damit wirtschaftlich ein Stück weit überleben, das ist denke ich eine ganz einfache Rechnung. Wie weit diese Gelder reichen, um diesen riesen Komplex zu finanzieren und zu erhalten weiß ich nicht, was da noch für Zuschüsse laufen, da habe ich auch gar keine Ahnung, kann ich gar nichts zu sagen, aber ich denke es ist für die Patres wichtig, dass ihr Lebenswerk weitergeht. Man muss sich ja mal überlegen, da kommt ein junger Mensch ein Pater so mit 20, 22 ins Kloster ist jetzt 80 hat 60 Jahre hier gelebt, hier gearbeitet, sein ganzes Schaffen, sein Lebenswerk liegt in diesem Kloster und er sieht es geht weiter und ich denke es ist ganz ganz schön für die Patres, auch wenn sie natürlich sehen, es wird nicht mehr so weiter gehen, wie es bei uns mal war. Es kommen immer mehr weltliche Einflüsse, das sehen die sicher auch alle. Also die schauen da sicher nicht mit verklärtem Blick darauf, aber von der Grundintention her können die sagen, ja meine 60 Jahre hier haben sich gelohnt, es geht hier etwas weiter“ (I 3: Z.159).

Was aber ist es tatsächlich, das hier weitergeht? Das Institut trägt vor allem zur Kopplung der beiden gesellschaftlichen Funktionssysteme Religion und Erziehung bei. Die im Institut getroffenen Entscheidungen zielen vor allem darauf ab, jenen Lehrern, die in den Schulen des Bundeslandes das Fach Religion unterrichten, eine Atmosphäre zu bieten, in der die Themen und Methoden des Unterrichts weiterentwickelt werden können. So wirkt das Institut sozusagen als organisierter verlängerter Arm der missionarischen Tätigkeit der Ordensgemeinschaft. Gerne gesehen sind die Gäste sicherlich nicht zuletzt deshalb, weil sie als Mittel zum Zweck der Ordensgemeinschaft dienen. Eine letzte Funktion des Instituts ergibt sich schließlich über die Rekursivität jener Entscheidungen, die zu diesem Zweck getroffen werden. Durch die organisierte Kopplung von Erziehung und Religion wird eben dieser Kopplung gesellschaftlicher Funktionssysteme die Möglichkeit ihrer Reflexivität gewährt. So etwa ließe sich an den

ausgewählten Themen der Fortbildungen über die letzten Dekaden hinweg die Entwicklung der religiösen Erziehung in den Schulen des Bundeslandes nachvollziehen.

5. Schlussbetrachtung

Die vorangegangene empirische Forschungsarbeit zeigt, dass sich das untersuchte Kloster aus Sicht seiner Gäste vornehmlich als Organisation darstellt. Weniger im Sinne moderner Bürokratie – einem sozialen Gebilde, dessen Entwicklungsgeschichte noch von Max Weber in das Kloster selbst zurückgeführt wurde – als vielmehr in Form eines sozialen Systems weist das Institut für Lehrerfortbildung – als jener, den Gästen zugänglicher Ausschnitt des Klosters – Merkmale auf, die eine organisationssoziologische Beschreibung ermöglichen. So verdeutlicht sich, dass im Rahmen des Instituts verschiedenste reziproke Verhaltenserwartungen zu Stellen abstrahiert werden. Durch entschiedene Mitgliedschaft werden sowohl weltliche Personen als auch Mitglieder der Ordensgemeinschaft zu Personal des Instituts. Dieses besetzt Stellen des Instituts, erfüllt über verschiedenste Wege der Kommunikation an die Stellen geknüpfte Programme. Die Studie veranschaulicht, dass sich das Institut hinsichtlich der hier ausgewiesenen Stellen für die Gäste als außergewöhnliche Organisation darstellt. Neben der Zusammenarbeit von weltlichem Personal und Ordensleuten stellen vor allem die verschiedenen, in „Abwesenheit“ der Gäste erfüllten Programme eine organisatorische Besonderheit dar. Mit nur einer Ausnahme – die repräsentative Stelle des Institutsleiters – sind dem Erleben des Gästeaufenthaltes vornehmlich die Ergebnisse der organisatorischen Leistung, nicht aber die Leistungen selbst zugänglich. So stellte sich heraus, dass die Organisation zur Erfüllung ihres Zwecks – der Herstellung einer Atmosphäre, die eine hohe Konzentration der Gäste auf die Sache ihres Aufenthaltes ermöglicht – sowohl ihre eigene Unsichtbarkeit, als auch die der Ordensgemeinschaft organisiert. Die Atmosphäre ist als jene Leistung zu erachten, die an die Gäste als Umwelt der Organisation abgeführt wird, um das Institut zu erhalten. Ihr eilt ein guter aber instabiler Ruf voraus, der für die Gäste, neben dem sachlichen Thema der Tagung, zum Anlass weiterer Aufenthalte oder der Weiterempfehlung an Kollegen genommen werden kann. In Bezug auf die Forschungsfrage lässt sich festhalten, dass sich der untersuchte Ausschnitt des Klosters aus Sicht der Gäste vornehmlich über die Strukturmerkmale eines organisierten sozialen Systems beschreiben lässt. Demzufolge erfüllt das Kloster gesellschaftliche Funktionen hinsichtlich der Herstellung von Lebenslagen, indem es über die Bereitstellung unterschiedlich geachteter Arbeitsplätze zur Reproduktion der stratifikatorischen gesellschaftlichen Differenzierung beiträgt. Ferner wurde

dargestellt, dass das Kloster mit Unterhaltung des Instituts auf der Ordnungsebene funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung als Interdependenzunterbrecher wirkt und zur strukturellen Kopplung von Funktionssystemen beiträgt. So zeigt sich, dass sich die rekursive Entscheidungspraxis des Instituts neben wirtschaftlichen Belangen vor allem auf Kommunikationen hinsichtlich religiöser Erziehung bezieht. Das Institut steht zwar in gewisser Hinsicht zwischen den Gästen und der im Kloster lebenden Ordensgemeinschaft, trägt jedoch zu den missionarischen Bemühungen der Ordensgemeinschaft insofern bei, als dass es über die hier angebotenen Fortbildungen Einfluss auf die Lehrer, ferner auf die religiöse Sozialisierung von Schülern nimmt. Die Ordensgemeinschaft selbst, die Wirkungsweise ihres Zusammenlebens im Kloster, ist aus Sicht der Gäste nicht zu beschreiben. Eine fundierte Analyse derselben, etwa entlang der Typen Kirche-Sekte oder auch Organisation, setzt einen Einblick voraus, den der Gästeaufenthalt nicht gewährleistet. Dennoch weist eine Reihe von Beobachtungen – nicht zuletzt die Anstellung von Mitgliedern des Ordens im Institut – darauf hin, dass eine Interpretation der im Kloster lebenden religiösen Gemeinschaft über den Typus totale Institution nicht zu rechtfertigen ist. Die Untersuchung zeigt vielmehr, dass der Gästeaufenthalt selbst die Strukturmerkmale dieses Typs aufweist.

Obwohl das Institut als organisiertes soziales System in Erscheinung tritt, wäre es nicht hinreichend, die gesellschaftlichen Funktionen desselben ausschließlich vor diesem Hintergrund zu deuten. Wie die Beschreibung des Gästeaufenthalts zeigt, rückt das alltägliche berufliche und private Leben der Gäste für den Zeitraum ihres Aufenthaltes in hohem Maße in den Hintergrund des methodisierten, stark strukturierten Tagesablaufs im Kloster. Die Abweichung von der Normalität des alltäglichen Lebens, der Ausschluss der mit dieser einhergehenden Rollenanforderungen, sowie die vollständige Versorgung der Gäste im Rahmen des Aufenthaltes befördert nicht nur einen hohen Grad an Konzentration auf die sachlichen Inhalte der Fortbildung und eine Zusammengehörigkeit der Gäste, die über die gewohnte Kollegialität hinaus geht. Der klösterliche Rahmen der Veranstaltungen, eine von Mauern umgebene faszinierende heterotope Gegenwelt, präsentiert den Gästen die Möglichkeit eines äußerlichen Einblicks in ihr alltägliches, vor allem berufliches und religiöses Leben. Die Wegweiser des Klosters ziehen die Blicke auf sich, über die Mauern des Klosters hinaus und lassen die gesellschaftlichen Norm- und Wertvorstellungen als anders möglich erscheinen.

Quellenverzeichnis

- Bergmann, Werner*, 1985: Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37. S.30-59.
- Durkheim, Emile*, 1980: Die Regeln der soziologischen Methode. Darmstadt/Neuwied.
- Dux, Günter*, (1982): Die Logik der Weltbilder: Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel*, 1977: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel*, 1991: Andere Räume. In: *Barck, K. et.al.* (Hg.): Aisthesis, Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig. S.34-46.
- Francis, Emerich K.*, 1950: Towards a Typology of Religious Orders, The American Journal of Sociology 55. S. 437-449.
- Fuchs, Peter*, 1989: Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens, Zeitschrift für Soziologie 15/6. S.393-405.
- Goffman, Erving*, 1973: Asyl. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. Frankfurt am Main.
- Hasse, Jürgen*, 2009: Unbedachtes Wohnen. Lebensformen an den verdeckten Rändern der Gesellschaft. Bielefeld.
- Hegel, Georg W. F.*, 1841: Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins, Herrschaft und Knechtschaft. In: *Ders.*: Phänomenologie des Geistes (2. Aufl.). Berlin. S.135-145.
- Heid, Michaela, und Schnettler, Bernd*, 2012: Reisen mit spirituellen Sinnangeboten. Explorationen im Feld moderner Pilgerformen. In: *Heiser, P. und Kurrat C.* (Hg.): Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg. Berlin. S.221-243.
- Kneer, Georg*, 2001: Organisation und Gesellschaft. Zum ungeklärten Verhältnis von Organisations- und Funktionssystemen in Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Zeitschrift für Soziologie 30/6. S.407-428.
- Knoblauch, Hubert*, 2001: Fokussierte Ethnographie. Neuere Entwicklungen in der Ethnographie, Sozialer Sinn 1. S.123-142.
- Knoblauch, Hubert*, 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main.
- Knop, Maike*, 2012: Urlaub im Kloster – Eine Analyse der Übernachtungsangebote und der Nachfrageentwicklung in deutschen Klöstern. In: *Pechlaner H. et. al.* (Hg.): Wirtschaftsfaktor Spiritualität und Tourismus. Ökonomisches Potenzial der Werte- und Sinnsuche. Berlin. S.111-129.
- Kranz, Olaf*, 2009: Organisation: Zur Entparadoxierung des Lebensweltparadoxes am Beispiel christlicher Klöster und Orden. In: *Ders.*: Interaktion und Organisationsberatung. Interaktionstheoretische Beiträge zu Profession, Organisation und Beratung. Wiesbaden. S.241-322.
- Luhmann, Niklas*, 1964: Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin.
- Luhmann, Niklas*, 1964b: Zweck-Herrschaft-System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers, Der Staat. S.129-158.
- Luhmann, Niklas*, 1991: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie. In: *Ders.*: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft (4. Aufl.). Opladen. S.9-20.
- Luhmann, Niklas*, 1998: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas*, 2000: Organisation und Entscheidung. Opladen/Wiesbaden.

- Luhmann, Niklas*, 2005: Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme. In: *Ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (5. Aufl.). Wiesbaden. S.48-62.
- Mayntz, Renate*, 1965: Max Webers Idealtypus der Bürokratie und die Organisationssoziologie, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 17/3. S.493-502.
- Mayring, Philipp*, 2000: Qualitative Inhaltsanalyse. In: *Flick, U. et.al.* (Hg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek. S.468-474.
- Merton, Robert K. und Kendall, Patricia L.*, 1979: Das fokussierte Interview. In: *Hopf, C. und Weingarten, E.* (Hg.). *Qualitative Sozialforschung*. Stuttgart. S.171-204.
- Müller, Hans P.*, 1992: Gesellschaftliche Moral und individuelle Lebensführung. Ein Vergleich von Emile Durkheim und Max Weber, *Zeitschrift für Soziologie* 21/1. S.49-60.
- Nassehi, Armin*, 2002: Die Organisationen der Gesellschaft. Skizze einer Organisationssoziologie in gesellschaftstheoretischer Absicht. In: *Allmendinger J. / Hinz T.* (Hg.): *Soziologie der Organisation, Sonderband der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen. S.443-478.
- Nassehi, Armin*, 2008: *Soziologie. Zehn einführende Vorlesungen*. Wiesbaden.
- Reichertz, Jo*, 2000: Abduktion, Deduktion und Induktion in der qualitativen Forschung. In: *Flick U. et.al.* (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek. S.276-286.
- Saake, Irmhild und Nassehi, Armin*, 2004: Das gesellschaftliche Gehäuse der Persönlichkeit. Über Max Weber und die (soziologische) Produktion von Motiven, *Berliner Journal für Soziologie* 14. S.503-525.
- Schmelzer, Günter*, 1979: *Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser Orden*. Berlin.
- Schüle, Johann*, 2007: „Asyle“ – Über Goffmans Analyse und Kritik sozialer Ausgrenzung und Kontrolle, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 32. S.32-52.
- Sommer, Aline*, 2012: Spiritueller Tourismus als eigenständige Tourismusart? Versuch einer Definition und Einordnung. In: *Hopfinger H. et.al.* (Hg.): *Kulturfaktor Spiritualität und Tourismus. Sinnorientierung als Strategie für Destinationen*. Berlin. S.21-46.
- Stichweh, Rudolf*, 2010: Universität in der Weltgesellschaft. In: *Luzerner Universitätsreden*, Nr. 19. http://www.unilu.ch/deu/prof_dr_rudolf_stichwehpublikationen_38043.html [Zuletzt abgerufen am 12.05.2014]
- Troeltsch, Ernst*, 1923: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen.
- Troeltsch, Ernst*, 1966: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Aalen.
- Treiber, Hubert, und Steinert, Heinz*, 2005: Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin. Münster.
- Tyrell, Hartmann*, 1993: Potenz und Depotenzierung der Religion. *Religion und Rationalisierung bei Max Weber*, *Saeculum* 44. S.300-347.
- Vöcklinghaus, Stefan*, 2009: Heterotopien: Topologie der Außenseite der Gesellschaft. In: *Hey, Marissa, und Engert, Kornelia*, (Hg.): *Komplexe Regionen – Regionenkomplexe. Multiperspektivische Ansätze zur Beschreibung regionaler und urbaner Dynamiken*. Wiesbaden. S.231-244.
- Weber, Max*, 1980: Grundriß der verstehenden Soziologie. in: *Ders.: Wirtschaft und Gesellschaft* (5. revidierte Aufl.). Tübingen.
- Weber, Max*, 1988: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: *Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen. S.146-214.
- Weber, Max*, 1988b: *Soziologie der Herrschaft*. In: *Ders.: Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen. S.541-579.
- Weber, Max*, 2004: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. hg. von Dirk Kaesler, München, S.182-202.
- Weber, Max*, 2006: Vorbemerkung. In: *Ders.: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Frankfurt am Main. S.11-22.

Anhang

A) Abstract

Schon der Begriff „Kloster“ verweist auf einen verschlossenen, von seiner Umwelt abgegrenzten Raum. Nach wie vor versteht man Klöster als Orte, die äußerliche Umwelteinflüsse abwenden, um nach innen gerichtet eine Konzentration auf die Belange der hier lebenden Menschen zu gewährleisten. Andererseits beherbergen Klöster von jeher auch Gäste, die vorübergehend weltliche Einflüsse hinter die Mauern der Klöster tragen. Dass innerhalb klösterlicher Mauern weltliches Personal angestellt wird, um den Anforderungen des Gästeaufenthalts gerecht zu werden, ist jedoch erst seit Kurzem zu beobachten. Dieses Phänomen ermöglicht im Rahmen dieser Arbeit eine Beschreibung des christlichen Klosters aus organisationssoziologischer Sicht.

Die hier vorliegende qualitative empirische Untersuchung verdeutlicht gesellschaftliche Funktionen eines Klosters aus dem Blickwinkel seiner Gäste. Um diesem Erkenntnisinteresse gerecht werden zu können, widmet sich die Arbeit zunächst der theoretischen Entwicklung einer soziologischen Typologie sozialer Gebilde. Als begriffliche Bezugsrahmen dienen die Typen Kirche – Sekte, Charismatische Gruppe, totale Institution und Organisation. Anhand ihrer jeweiligen Strukturmerkmale lässt sich das Kloster beschreiben. Die gesellschaftlichen Funktionen des Klosters werden ferner aus jenen Strukturmerkmalen abgeleitet, die für die Gäste im Laufe ihres Aufenthaltes zu erleben sind. Dieses Erleben des Gästeaufenthaltes wird einerseits über teilnehmende Beobachtungen, andererseits anhand qualitativer Interviews mit den Gästen eruiert und im Rahmen einer qualitativen Inhaltsanalyse ausgewertet.

So zeigt sich einerseits, dass das Kloster aus Sicht der Gäste verstärkt jene Merkmale aufweist, die für eine Interpretation desselben als Organisation sprechen. Andererseits wird deutlich, dass diese Organisation vor allem über die Organisation von Abwesenheiten darauf abzielt, eine Atmosphäre herzustellen, die es den Gästen ermöglicht, sich auf den Zweck ihres Aufenthaltes zu konzentrieren. Daneben tragen auch die gern gesehenen Gäste zur Erfüllung des Zwecks der Ordensgemeinschaft bei, ohne mit dieser in Kontakt zu treten.

B) Lebenslauf

Thomas Dieter Güte

Studium

10/2011 – heute

Master Soziologie

Universität Wien

Forschungsspezialisierung:

- Organisation, Arbeit und Gesundheit
- Familie, Generationen und Lebenslauf

10/2008 – 09/2011

Bachelor Soziologie

Ludwigs-Maximilians-Universität München

Forschungsspezialisierung:

- Arbeit und Dienstleistung
- Qualitative Sozialforschung

Nebenfach: Politikwissenschaft

(Abschluss Bachelor of Arts)

10/2006 – 09/2008

Bachelor Soziale Arbeit

Fachhochschule Landshut

Berufsausbildung

2002 – 2006

Staatlich anerkannter Erzieher

Katholische Fachakademie für
Sozialpädagogik München

Zusatzqualifikation:

Erlebnispädagogik

Zivildienst

2001 – 2002

Internat für psych. erkrankte und körperlich beeinträchtigte Jugendliche

Berufsbildungswerk Waldwinkel

Schulbildung

1996 – 2000

Mittlere Reife

Realschule Wasserburg am Inn

1994 – 1996

Hauptschule

Gars am Inn

1990 - 1994

Grundschule

Gars am Inn

Sprachkenntnisse

Deutsch (Muttersprache)

Englisch



Wien, den 12.05.2014

C) Informationsschreiben für die Teilnehmer der empirischen Forschung



INSTITUT FÜR SOZIOLOGIE

FORSCHER: THOMAS GÜTE

Rooseveltplatz 2
A-1090 Wien

Tel.: 0151/42356772
Mail: Guete@GMX.at

Information für die Mitwirkenden der soziologischen Studie

Zum Aufenthalt gern gesehener Gäste

—
Gesellschaftliche Funktionen des Klosters aus organisationssoziologischer Sicht

Sehr geehrte Damen und Herren,

im Rahmen einer Masterarbeit am soziologischen Institut der Universität Wien wird von Juni bis August 2013 eine empirische Studie zur Thematik gesellschaftlicher Funktionen des Klosters XY durchgeführt. Die Studie zielt darauf ab, das im Kloster verortete Institut für Lehrerfortbildung in seiner organisatorischen Gestalt zu erfassen und dessen gesellschaftliche Bedeutsamkeit aus der Perspektive von Gästen zu beschreiben. Da der Aufenthalt von Gästen in Klöstern bisher kaum zum Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung gemacht wurde, dient die Studie einem besseren Verständnis der Situation des Aufenthaltes. Auf der Basis dieser Einsicht soll die Funktionalität des Klosters für gesellschaftliche Teilsysteme, allen voran für das der Religion, geklärt werden.

Um eine Teilnahme an der Forschung werden sowohl die Mitglieder, als auch die Gäste des Klosters gebeten. Ihre Erfahrungen zum Aufenthalt im Kloster sind für die Forschung von hoher Relevanz. Die Erhebung der Daten erfolgt auf zwei verschiedene Arten:

Zunächst werden Gäste des Klosters über den Zeitraum ihres Aufenthaltes begleitet. Anhand teilnehmender Beobachtung soll die natürliche Situation des Gästeaufenthaltes in Erfahrung gebracht werden. Die Forschung beschränkt sich somit nicht nur auf die Zeit konkreter Fortbildungsmaßnahmen etc., sondern erstreckt sich über die Tagesabläufe in Gänze. Dementsprechend bezieht sich das Interesse der Forschung

weniger auf die sachlichen Inhalte der Aufenthaltszwecke, als vielmehr auf die Form und Struktur der Kommunikationen, durch die der Aufenthalt der Gäste im Kloster geprägt ist.

Die im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung gesammelten Informationen werden höchst vertraulich behandelt. Aufgrund der Anonymisierung und sicheren Aufbewahrung der angefertigten Protokolle ist es nicht möglich, Rückschlüsse auf Ihre Person zu ziehen. Trotzdem besteht für die TeilnehmerInnen der Forschung jederzeit die Möglichkeit, die Verwendung bestimmter Informationen für die Forschung, ohne die Benennung von Gründen, nicht zu gewähren.

Um die Ergebnisse dieser teilnehmenden Beobachtung zu überprüfen und nicht antizipierte Reaktionen auf die Situation des Aufenthaltes zu erfassen, werden sowohl Mitglieder als auch per Losverfahren ermittelte Gäste des Klosters zu einem Interview gebeten. Um den Einfluss des Forschungsvorhabens auf die Situation möglichst gering zu halten, werden die Interviews erst nach dem Aufenthalt im Kloster geführt. Gegebenenfalls erhalten Sie gesondert einen Bescheid mit der Bitte um Teilnahme.

Unter der Betreuung von Prof. Dr. Kröll (Universität Wien), werden die Protokolle der teilnehmenden Beobachtung und Interviews wissenschaftlich untersucht und ausgewertet. Die Ergebnisse werden zusammengefasst, mit dem Leiter des Instituts für Lehrerfortbildung besprochen und in einem Bericht für die Universität veröffentlicht. Dieser ist Teil meiner Qualifikationsarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Master of Arts in Soziologie. Aus dem Bericht ist nicht zu entnehmen, welche Aussagen von Ihnen oder von anderen Mitwirkenden dieser Studie getroffen wurden. Auf Ihre Anonymität und die aller Mitwirkenden wird strengstens geachtet.

Wien, den 14. Juni 2013

Thomas Güte

PS: Falls Sie weitere Fragen zur Studie haben, können Sie mich unter den oben genannten Kontaktdaten erreichen.

D) Interviewleitfaden

Einführung in das Interview:

- Kurze Vorstellung der bisherigen Forschungstätigkeit / teilnehmende Beobachtung
- Der Aufenthalt im Kloster als Thema des Interviews
- Das Interview zielt darauf ab, das Erleben der Situation des Aufenthaltes seitens des Gastes nachvollziehbar zu machen. Der Gast soll sich in die Situation des Aufenthaltes zurück versetzen.
- Nochmaliger Hinweis auf die Anonymität des Interviews.

Fragen:

Themenblock 1: Beweggründe – Erwartungen – Erleben der Situation

- Wie kam es zu Ihrem Aufenthalt im Kloster?
- Hatten Sie vorab bestimmte Erwartungen bezüglich Ihres Aufenthalts und falls ja, welche?
- Wie haben Sie den Aufenthalt im Kloster erlebt?

Themenblock 2: Orientierung und Erholung

- Wie haben Sie sich im Kloster zurechtgefunden?
- Woran haben Sie sich orientiert bzw. was hat Ihnen geholfen, sich im Kloster zu orientieren?
- Womit haben Sie ihre Zeit zwischen den Programmpunkten der Tagung verbracht?

Themenblock 3: Personal und Programme

- In welchen Situationen hatten Sie Kontakt zum Personal des Instituts/Klosters?
- Was hatten Sie mit dem Personal zu tun?
- Worin sehen Sie die Aufgabenbereiche des Personals im Kloster?
- Was denken Sie, welche Bedeutung hat das Kloster für das Personal?

Themenblock 4: Kloster und Ordensgemeinschaft

- Was denken Sie, welche Bedeutung hat umgekehrt das Personal für das Kloster?
- In welchen Situationen hatten Sie Kontakt zu Mitgliedern der Ordensgemeinschaft?
- Was hatten Sie mit den Ordensleuten zu tun?

Themenblock 5: Gast – Personal – Ordensgemeinschaft / Ausstieg

- Was denken Sie, wozu dient es dem Kloster, Gäste zu beherbergen?
- Hätten Sie erneut die Gelegenheit Gast im Kloster zu sein – Was würden Sie sich wünschen?

E) Exemplar eines kodierten Beobachtungsprotokolls (Computerprogramm: Atlas ti.)

- 01 Beobachtungsprotokoll
Mittwoch 26.Juni 2013
- 02 Um 7.40 Uhr beginnt der Tag mit der angekündigten Tai Chi-Übung im Kräutergarten des Klosters. So stehe ich um 7.00 Uhr auf. Auf den Gängen ist es noch ruhig.
- 03 Auf dem Weg in den Garten verlaufe ich mich abermals, sehe aber wieder schöne Plätze im Kloster die zum Verweilen einladen. Um 7.45 Uhr begegne ich im Keller einem weiteren Teilnehmer, der gerade aus seinem Zimmer kommt. Im Keller sind die Männer untergebracht, im ersten Stock die Frauen. Er will auch in den Garten und kennt den Weg. Eine Minute später sind wir dort. Die Übung hat noch nicht begonnen. Es sind ungefähr 10 Teilnehmer im Garten. Fr. Sieder begrüßt die Gruppe im Garten. Dieser ist für sie der schönste Platz im Kloster und perfekt für die Übung. Es ist jener Garten, den man auch vom Gang vor unserem Seminarraum sehen kann. Von unten kann man die kreisförmig durchkreuzte Anordnung der Pflanzen aber schwerer erkennen. Wir stellen uns in einen Kreis in der Mitte des Gartens um den Brunnen. Fr. Sieder beginnt ein Lied zu singen und alle stimmen ein. Danach zeigt sie uns Bewegungsabläufe in Verbindung mit einem Spruch. Diese werden mehrmals wiederholt. Während der Übung sollen wir uns auf die Bewegungen konzentrieren. Sie sollen in Einklang mit der Atmung sein. Jeder geht dabei sein eigenes Tempo. Zum Abschluss der Übung singen wir wieder ein Lied.
- 04 Nach der Übung gehen wir um 8.00 Uhr in den Speisesaal zum Frühstück. Auf dem Weg sehe ich zwei Ordensmitglieder den Gang entlang gehen. Sie tragen weltliche Kleidung und scheinen keine Notiz von uns

 Gruppentakt Besinnung
 Bewegung
 Erholung
 Gärten
 Individueller Takt
 Raumästhetik
 Raumkenntnis
 Symbolik
 Unterbringung
 Verlaufen Ordensgemeinschaft
 Organisatorischer Takt
 Personal
 Programme
 Speisesaal
 Uniform

zu nehmen. Im Speisesaal sehe ich neben zwei Angestellten eine dritte Person. Sie fällt auf, da sie einerseits männlich ist, andererseits nicht die weiße Kleidung trägt, die man hier vom Personal gewohnt ist. Heute kommt das Personal an den Tisch, um noch Kaffee anzubieten. Der Speisesaal ist nicht voll.

- 05 Auf 9.00 Uhr ist der Seminarbeginn angesetzt. Es fällt auf, dass wir heute nicht im Stuhlkreis sitzen. Heute sind 6 Tische im Raum verteilt, an die sich die Teilnehmer verteilen. Die beiden Seminarleiterinnen stellen zu Beginn Hr. Wanninger vor, der heute als Referent zu Besuch ist. Bevor sie ihm das Wort erteilen ist jedoch noch Organisatorisches zu klären. „Wer fährt hier Mercedes?“ fragt Fr. Sieder. Die Gruppe beginnt zu lachen. „Es ist wohl keiner von hier. Uns wurde nur mitgeteilt, dass dieser auf dem Parkplatz komische Geräusche macht“. Mir selbst ist dies am Tag zuvor schon beim Rauchen aufgefallen. Dann wurde noch ein Kennzeichen eines Autos erwähnt, das falsch parkt bzw. zwei Parkplätze beansprucht. Der Hausmeister benötige diesen Platz; auch hierzu regt sich nichts im Plenum. Nach diesen organisatorischen Belangen, die wohl vom Hausmeister des Hauses initiiert wurden, beginnt die Seminarleitung ein Lied anzustimmen. Wir singen. Fr. Sieder steht mit ihrer Gitarre direkt neben mir und schiebt das Gesangsbuch so über den Tisch, dass auch ich ablesen kann. Es macht den Eindruck, als ob sie mich damit auffordern will mitzusingen. Nach dem Lied wird Hr. Wanninger das Wort erteilt. Die beiden Leiterinnen verlassen den Raum mit der Anmerkung, dass sie ihn schon öfter sprechen haben hören und die Zeit nutzen wollen, um weitere Sachen zu planen.

-  Gruppentakt
-  Hausmeister
-  Kommunikationswege
-  Organisatorischer Takt
-  Personal
-  Programme
-  Unsichtbarkeit
-  Vermittlung

- 06 Dann beginnt Hr. Wanninger mit seinen Vortrag. Eineinhalb Stunden später gibt er eine 10 minütige Zwischenpause. Ein Teilnehmer merkt an, dass dies fast ein wenig kurz ist für Kaffee. Hr. Wanninger entgegnet, dass er noch viel Programm habe, weshalb die Pause nicht überzogen werden sollte. Fast alle gehen in die Cafeteria. Es ist sehr laut. In der Cafeteria steht man in Reih und Glied vor dem Kaffeeautomaten. Neben diesem stehen zwei Geldkassetten mit der Aufschrift Kaffee und Getränke. In beiden befinden sich um die 20 Euro Wechselgeld. Man gibt sich auch gegenseitig Kaffee aus. Vor uns muss bereits die andere Gruppe da gewesen sein. Man bemerkt dies an den vielen Kaffeetassen die auf der Ablage stehen. Es sieht unaufgeräumt aus, was man vom Haus insgesamt nicht gewohnt ist. Auch der Dozent kommt und wird sogleich nach Vorne gelassen. Er soll nicht in der Schlange stehen müssen. Vom hinteren Teil der Schlange ruft ein Gast nach vorne „trinkt nicht alles weg“. Einer der Teilnehmer zieht eine Schublade mit Löffeln schwungvoll auf, sodass es sehr laut scheppert. Alle sehen ihn kurz an, drehen sich dann aber wieder weg ohne dieses Ungeschick zu kommentieren. Im Raum vor der Kaffeeküche gibt es zwei Stehtische, eine kleinere und eine größere akkurat angeordnete Sitzgruppe an der nie jemand Platz nimmt. Auf dem Tisch dieser Sitzgruppe steht ein Schild „bitte keine Kaffeetassen abstellen! Diese hinterlassen Ränder auf dem Tisch“. Die zehn Minuten sind bereits vergangen, als die meisten wieder in den Seminarraum gehen. Nach und nach kommen die Gäste mit Kaffeetassen in der Hand in den Seminarraum. Dies zu unterlassen, die Tassen in den Küchen zu lassen, war eine der Gepflogenheiten des Hauses. Diese wird heute gebrochen. Die Regel des

-  Erholung
-  Gepflogenheitsbruch
-  Gruppentakt
-  Unruhe
-  Verbotenes Platznehmen
-  Verpflegung
-  Verspätung

Hauses wird der Bitte des Referenten untergeordnet. Der Referent sitzt bereits im Seminarraum und sieht mehrmals auf seine Uhr. Zwei Teilnehmer kommen fünf Minuten später in den Raum als der Dozent bereits begonnen hat zu sprechen.

- 07 Um Punkt 12.15 Uhr merkt ein Teilnehmer an, dass wir nun in den Speisesaal müssen. Der Referent würde gerne noch 10 Minuten weitermachen. Fr. Sieder, die im Laufe des Vortrages den Raum betreten hat und in einer Fensternische am hinteren Teil des Raumes platznahm, bekräftigt sogleich den Einwand des Teilnehmers und schlägt vor, die Mittagspause auf 14.30 Uhr zu verkürzen. Dem Referenten erscheint die Mittagspause trotzdem sehr lang. Man einigt sich jedoch darauf, dass man um 14.30 Uhr wieder im Seminarraum zusammenfindet. Der Referent weist darauf hin, dass man diese Zeit nicht überziehen sollte, da er noch Einiges vor hat. Fr. Roth fügt hinzu, dass sie noch die Kaffeepause umorganisieren müsse.

- 08 Als wir um 12.20 in den Speisesaal kommen ist die andere Gruppe nicht anwesend. Auch das Personal ist nicht anwesend. Es fällt auf, dass bereits Suppe an den Tischen steht. Ansonsten wird das Essen immer erst dann aufgetragen, wenn die Leute am Tisch sitzen. Am Tisch unterhalten wir uns darüber, dass sich bereits mehrere Teilnehmer im Haus verlaufen haben. Eine meinte, „ich brauche das aber auch, mir tut das gut“. Fr. Sieder klärt am Nachbartisch mit dem Küchenpersonal ab, dass wir bereits um 14.00 Uhr Kaffeetrinken wollen. Von Seiten des Personals ist dies kein Problem, sie müssen es nur wissen.

- 09 Als ich um 14.00 Uhr wieder in den Speisesaal komme, sitzen bereits einige

-  Deliberation
-  Gruppenleitung
-  Gruppentakt
-  Küche
-  Organisatorischer Takt
-  Programme
-  Speisesaal
-  Vermittlung

-  Gepflogenheitsbruch
-  Gruppenleitung
-  Gruppentakt
-  Organisatorischer Takt
-  Programme
-  Raumaneignung
-  Unsichtbarkeit
-  Verlaufen

-  Gruppentakt
-  Interesse vs. Unkenntnis

Teilnehmer an den Kaffeetischen. Eine Angestellte bringt noch schnell ein Blech Kuchen in den Saal. Kontakt zwischen Personal und Gästen wird weitestgehend zu vermeiden oder kurz zu halten versucht. Das Personal hält sich sehr zurück, ist fast unsichtbar. Man sieht weniger die Arbeit des Personals, als vielmehr das Ergebnis. So ist es auch bei den Raumpflegerinnen. Obwohl ich mein Zimmer immer aufgeräumt hinterlasse, fällt mir auf, dass nach der Mittagspause mein Bett frisch gemacht ist. Auch der Duschvorleger verändert seine Position. Würde ich mehr Unordnung machen, würde auch die Anwesenheit des Personals stärker aufgefallen. Durch die weißen Kittel und die immer kurzen Kontakte wirken die Angestellten fast wie Geister. Anhand des Tischgespräches bemerkt man, dass die Teilnehmer am Kloster interessiert sind aber nahezu nichts darüber wissen. Ich vermute, dass das Infomaterial, welches im Zimmer ausliegt, nicht gelesen wird. So wenden sich die Teilnehmer auch an mich, um Informationen über das Haus zu erhalten: „Wo sind die Brüder?“, fragt mich einer der Gäste. Aus dem Augenwinkel bemerke ich, dass das Personal bereits beginnt, das Geschirr abzutragen, obwohl wir noch Kaffee trinken. Die anderen Teilnehmer nehmen hiervon jedoch keine Notiz.

- 10 Während des Vortrages denke ich noch länger an die soziale Gestalt des Klosters. Es macht den Anschein, dass die Ordensgemeinschaft von den Gästen überhaupt nicht gesehen wird. Man sieht lediglich Teile des Personals, also Mitglieder des Instituts. Zwischen dem Personal und den Gästen steht oftmals auch die Seminarleitung (so auch am Morgen wegen den Parkplätzen). Nach mehreren Übungen, gewährt der Referent

-  Organisatorischer Takt
-  Programme
-  Raumpflege
-  Sichtbare Unsichtbare
-  Speisesaal
-  Verpflegung

-  Beobachtete Beobachte
-  Erholung
-  Ordensgemeinschaft
-  Personal
-  Sichtbare Unsichtbare
-  Unsichtbarkeit

eine weitere kurze Pause (16.25 Uhr). Während der Pause fällt einem der Gäste auf, dass nur die Männer zu den Süßigkeiten am Stehtisch greifen und teilt mir dies mit. Im Gegensatz zur Pause am Vormittag halten sich die Frauen nun in der Küche auf. Es fällt auch auf, dass die Männer des Kurses stetig in Gespräche verwickelt werden, wohingegen die Frauen auch mal alleine die Pause genießen.

- 11 Wieder im Seminarraum zehn Minuten später wirkt der Referent etwas unruhig. Er sieht mehrmals auf die Uhr und wackelt mit einem Bein. Die Türe steht offen und viele sind noch in ihr Gespräch vertieft als er beginnt zu sprechen. Wir kommen schnell durch die geplanten Inhalte und Übungen, weshalb wir bereits um 17.45 Uhr das Seminar mit einigen organisatorischen Hinweisen von Fr. Sieder beenden. Es geht um eine Manufaktur als Attraktion des klösterlichen Umlandes, die Gärtnerei und eine Führung durch das Kloster, die auf den morgigen Tag angesetzt ist.
- 12 Auf dem Weg Richtung Speisesaal sehe ich zwei Ordensleute auf dem Gang. Sie gehen bedächtig nebeneinander in den Speisesaal, dessen Türe ich nun zum ersten Mal geöffnet sehe. So entschließe ich mich die Treppe hinauf zu gehen, um das Geschehen von dort aus mit zu verfolgen. Hier war ich noch nie. Es gibt hier oben eine weitere Kapelle denke ich zunächst. Es ist jedoch der Eingang für die Ordensgemeinschaft. Im Gang davor hängen drei Bilder die mich sofort in den Bann ziehen. Hinter mir geht eine Türe auf und eine Reinigungskraft kommt mit einem großen Strauß Blumen heraus. Sie merkt an: "Schöne Bilder, nicht wahr?" und teilt mir mit, dass sie auch schon des

 Gruppentakt
 Unruhe

 Gepflogenheitsbruch
 Gruppentakt
 Interesse am Gast
 Kapelle
 Kontakt zur Ordensg.
 Kunst
 Ordensgemeinschaft
 Ordenstakt
 Organisatorischer Takt
 Personenkenntnis
 räumliche Trennung
 Symbolik
 Uniform
 Unsichtbarkeit
 Zurückhaltung

Öfteren davor gestanden hat. Noch während sie die Treppe hinunter geht, öffnet sich eine weitere Türe hinter mir. Es kommt ein älterer großer Mann in Schwarz auf mich zu und fragt mich, ob ich für eine Tagung im Hause bin. Er scheint erfreut darüber zu sein, dass ich mich für die Bilder interessiere. Wir kommen hierzu ins Gespräch. So meint er, dass da auch irgendwo ein interessantes Symbol auf einem der Bilder sein müsse. Wir finden dieses aber nicht. Nach mehrmaligen Hin und Hergehen zwischen den Bildern geben wir die Suche auf. Er machte einen verwirrten Eindruck als er sich schließlich verabschiedet und die Treppe zum Speisesaal hinunter geht. Auch unten an der Treppe unterhält sich eine Teilnehmerin des Kurses mit einem Ordensmitglied. Er hat sie gefragt, woher sie komme und ob es ihr gut gehe hier im Kloster. Als ich hinunter gehe, sehe ich, dass ein weiterer Teilnehmer des Kurses am Fenster sitzt und dem Gespräch der beiden lauscht. Sie stellt dem Ordensmann viele Fragen: Seit wann sind sie hier im Hause? Warum sind sie genau dieser Ordensgemeinschaft beigetreten? Er antwortet kurz und meint schließlich, dass er jetzt gehen müsse und blickt Richtung Speisesaal. „Ich würde Sie ja gerne hereinbitten, aber“ Er blickt dabei auf den Speisesaal des Instituts. Die Teilnehmerin meint hierzu: "Sie können ja auch mit zu uns!" Der Pater schüttelt lächelnd den Kopf, sagt: „nein, nein ich wünsche Ihnen einen schönen Abend“. Er geht in den Speisesaal und schließt die Türe hinter sich. Dann geht die Türe zum Institutsspeisesaal auf. Ich sitze heute neben dem Referenten und der Frau, die eben mit dem Bruder gesprochen hat. Sie ist sehr gut gelaunt und kommt auch auf ihr Gespräch mit dem Ordensmitglied zu sprechen. Sie meint, dass Sie deshalb

angesprochen wurde, weil sie in der Eucharistie Feier am Morgen war. „Er hat mich da wohl auch gesehen und mich von daher angesprochen“. Eine andere Teilnehmerin beteiligt sich am Gespräch und meint: „man kennt die ja auch von den anderen nicht weg, da sie weltlich gekleidet sind“. Ich selbst hatte den Eindruck, dass ich nur deswegen ins Gespräch mit dem Pater oberhalb der Treppe gekommen bin, weil ich zu früh in Richtung des Speisesaals gegangen bin. Es macht jedoch nicht den Eindruck, dass die Ordensleute den Kontakt zu den Gästen scheuen.

- 13 Nach dem Abendessen gehe ich spazieren. Auf dem Gang begegne ich einer Teilnehmerin. Sie meint, dass dies heute ein interessanter Tag ist. Sie fand es gut, dass das Programm heute so reichhaltig war: „Wir sind ja nicht nur zum Urlaub machen hier“. Vor dem Institut sind weitere Teilnehmer unterwegs. Viele gehen spazieren, meist alleine. Interessanterweise treffe ich immer die gleichen zu ähnlichen Gelegenheiten. "Wir haben anscheinend den gleichen Rhythmus", meint eine Teilnehmerin von der anderen Straßenseite. Ich treffe auch die Rezeptionistin. Sie ist privat hier mit ihrer Familie (ich nehme das an) auf dem Weg in die Kirche.

- 14 Um 19.30 Uhr treffen wir uns (ca. 15 Pers.) um fachspezifische Filme anzusehen. Es ist den Teilnehmern freigestellt, ob sie diesen abendlichen Programmpunkt wahrnehmen oder nicht. Ein Teilnehmer führt vor, wie man eine Internet-Plattform für Lehrgangsmaterial für den Unterricht nutzen kann. Die Filme werden je im Anschluss diskutiert. Inwiefern eignen sie sich für den Unterricht usw. Um ca. 21.00 Uhr wird die abendliche

-  Bewegung
-  Erholung
-  Gruppentakt
-  Individueller Takt
-  Leistungswille
-  Personal - Person

-  Berufstätigkeit
-  Gruppentakt
-  Reflexion des Alltags

Zusammenkunft aufgelöst.

- 15 Auf dem Weg nach draußen, begegne ich einem Teilnehmer, wie er gerade die Türe zum Institut öffnet. Er trägt Kopfhörer, nimmt diese aber sogleich ab. Ich frage, ob er spazieren war. Er meint, dass er hier mal raus gemusst habe. Ich erwidere, dass es mir ähnlich geht und wünsche noch eine gute Nacht. Auf meinem Spaziergang komme ich am Klostercafé vorbei. Ich gehe zunächst daran vorbei, entschieße mich aber umzukehren und mich hineinzusetzen. Im Lokal ist eine angenehme Stimmung. Zwei Teilnehmerinnen des Kurses sitzen in der Ecke und trinken Wein. Ich grüße Sie nur kurz und wünsche einen schönen Abend. Eine der Teilnehmerinnen meinte, dass Sie da sind, weil sie keine Lust auf die Filme hatten. Ich selbst setze mich an einen anderen Tisch. Hinter dem Tresen steht eine Bedienung. Der Inhaber des Klostercafés sitzt mit drei weiteren Personen am „Stammtisch“. Er hat seine Hände auf den Backen und stützt sich dabei mit den Ellbogen auf dem Tisch ab. Die vier sehen mit ihren roten Backen schon etwas betrunken aus, sind aber nicht laut, so wie man das von einer gewöhnlichen Wirtschaft gewohnt wäre. Ich meine, dass die drei aus der umliegenden Gemeinde sind. Es ist hier kein Wirtshaus, sondern ein Café. Man unterhält sich generell leise. Ein weiterer Tisch ist besetzt. Hier sitzen vier Personen gegenüber einem noch jungen Pater. Ich habe diesen vorher im Kloster noch nie gesehen und nehme an, dass er vorhin zum Gottesdienst in der Kirche war. Es war ein Gottesdienst zum Gedenken an den ersten Direktor (dieser Ordensgemeinschaft) des Klosters. Auch diese Gruppe unterhält sich leise. Um 21.30 Uhr kommt noch eine weitere



Gruppe von jungen Leuten in das Café.
Auch diese habe ich im Kloster bisher noch nicht gesehen. Sie sind etwas lauter. Die Leute vom Stammtisch beobachten das Geschehen aus dem Augenwinkel. Vom Café aus kann man durch die Hintertüre direkt in die Räumlichkeiten des Klosters eintreten. Als ich meine Rechnung bezahlt und mich auf den Weg Richtung Zimmer machen will, begegne ich zwei Teilnehmern der Fortbildung. Die eine zeigt dem anderen wo das Stüberl und das Café ist. Ersteres ist heute geschlossen zu sein. Die beiden sind auf Erkundungstour durchs Kloster und verschwinden im Café, das aber um 22.00 Uhr schließen wird.

- 16 In der Nacht höre ich noch mehrmals die Glocken läuten. Während ich meine Notizen zu diesem Protokoll erweitere, ist es auf den Gängen vor meinem Zimmer ruhig. Es herrscht vollige Stille. Nur die Glocken brechen diese Stille in regelmäßigen Takt. So erscheint mir selbst die Nacht als Teil des völlig durchstrukturierten Tagesablaufes.



F) Exemplar eines kodierten Interviewtranskripts

001 Interview 3

002 Datum: 10.07.2013

003 Uhrzeit: 11.15 - 12.07 Uhr

004

005 I: Wie ist es denn eigentlich zu deinem Aufenthalt im Kloster gekommen?

006

007 B: Äh im Rahmen einer Fortbildung äh, die das ganze Jahr gelaufen ist und ein Teil davon, war diese Studienwoche im Kloster.

008

009 I: Hast du gewusst, dass das in einem Kloster sein wird?

010

011 B: Ich war schon mal in dort, (...) das war der vierte Aufenthalt für mich dann schon.

012

013 I: Ah ja ok, also dann schon sehr erfahren, was das Kloster angeht. Meist zu Fortbildungszwecken?

014

015 B: Äh ja ich habe dort selbst auch schon Seminare gehalten, für die staatlichen Lehrer die sich für den Missionar qualifizieren (.), hab dort selber schon eine Fortbildungswoche gehalten.

016

017 I: Ah ok.

018

019 B: Ja auch schon auf der anderen Seite quasi gestanden (lacht) und ansonsten zu Fortbildungen ja in Bezug auf meine Tätigkeit als Religionslehrerin.

020

021 I: Hattest du dann schon bestimmte Erwartungen gehabt, bevor du in das Kloster gekommen bist?

022

023 B: Ja natürlich, auch wenn mans nicht ausspricht, es ist, man wünscht sich schon, dass es so ist wie immer. Dieser ruhige Raum, wo man auch Zeit für sich hat, in dem man auch abschalten kann und vor allen Dingen, man wird auch versorgt, es geht auch um diese Grundversorgung, also für

 Aufenthaltsgrund

 Berufstätigkeit
 Erholung
 Exklusion des Alltags
 Haushalt
 Konzentration

eine berufstätige Frau ist das ganz wichtig, dass man mal eine Woche keinen Haushalt hat, so nebensächlich das vielleicht auch klingen mag, aber das macht einfach auch den Kopf frei für andere Dinge.

024

025 I: Was spielt für dich da alles rein?

026

027 B:]
Dass es ruhig ist, ist einmal wirklich diese klösterliche Atmosphäre von der ich finde, dass auch durch diesen gelungenen Neubau ähm doch noch viel überkommt von der klösterlichen Atmosphäre. Das ist für mich das eine und natürlich auch das Zusammensein mit Kolleginnen und Kollegen. Also Lehrer reden viel über ihren Beruf an sich, aber das tut ja auch gut, das ist ja auch manchmal einfach so klärend. (.) Dass man weiß, ach ja die hat das Gleiche erlebt oder so. Natürlich können wir auch über andere Dinge reden, das gehört auch dazu und ich wusste auch in dem Rahmen wer kommt, das war auch wichtig. Ja ich treff die und jene, da freut man sich irgendwie schon, dass man bisschen mehr Zeit miteinander verbringen kann, (..) weil man sich ja sonst nur mal zu eintägigen Fortbildungen oder mal im Rahmen von einem Schulbesuch oder so, und da hat mal einfach mal Zeit auch ausführlich mit einigen Leuten zu sprechen, mit dem ganzen Kurs geht das natürlich nicht aber das sind für mich schon wichtige Faktoren auf die ich mich gefreut hab und die sich auch so erfüllt haben.

028

029 I: Ähm du meintest, dass du auch durch bestimmte Sachen Zeit hast, dich auf das sachliche zu konzentrieren oder wie hast du es selbst gesagt?

030

031 B: Ja mal wieder Zeit für was anderes auch und ich nehm da einfach auch ein anspruchsvolles Buch mit wenn ich dort bin. Ich weiß da komm ich

 Ruhe-
 Versorgung

 Architektur
 Atmosphäre
 Berufstätigkeit
 ganzheitliche Wertschät.
 Gruppengemeinschaft
 Reflexion des Alltags
 Ruhe-

Zuhause oder im Urlaub mal dazu aber nicht Sonntag, und dort weiß ich, (..) ich hab die Zeit und auch die Ruhe, weil ich halt vieles nicht mitnehme, das ist wie gesagt ganz einfach der Haushalt, den ich nicht mitnehme, meine Schule nehm ich nicht mit, ja und ich versuche auch sonstige Probleme die vielleicht privat auch da sind einfach nicht mitzunehmen, (..) Ich mein das gelingt nicht immer, das hängt von der momentanen Situation ab, aber diesmal war das alles ok und dann hat man mal Zeit, auch für sich so, zum nachdenken, ja.

032

033 I: Gibts es außerhalb der Fortbildungszeiten noch andere Sachen die du da machst?

034

035 B: Ja ich hab meine Joggingsachen mitgenommen, hab ich dann aber doch nicht so oft gemacht, wie ich mir das vorgenommen habe, aber mal Abends dann so einen Lauf, das ist für mich dann schon auch wichtig, gehört schon auch dazu, man hat ja mitgespielt, und dann mal rauszugehen und ein Pflichtpunkt ist der Besuch in der Klostergärtnerei.

036

037 I: Warum das?

038

039 B: Weil das (..), das ist für meine Augen. Das ist das, ich geh einfach gerne rein und schau mir da diese wunderbare Blütenpracht an, natürlich kauft man dann auch was, aber das ist eigentlich sekundär. Das ist so, dass auch alle Sinne vielleicht auch bisschen was bringen in der Woche und die Gärtnerei ist für die Augen zuständig.

040

041 I: Die Gärtnerei hast du wahrscheinlich dann auch gut gefunden? Wie findest du dich denn im Kloster selbst zurecht?

042

043 B: Das war anfangs schwierig. Also ich finde, wenn jemand das erste Mal

-  Berufstätigkeit
-  Exklusion des Alltags
-  Haushalt
-  Privatleben
-  Ruhe~
-  Selbstvergewisserung

-  Bewegung

-  Raumorientierung
-  Verlaufen

hinkommt, äh ist das wirklich fast, schlimm oder schlecht. Also ich erinnere mich an meine erste Woche als ich Nachts das Klosterstübchen gesucht habe und es ganz einfach nicht gefunden hab. Das war mal im Herbst oder im Winteraufenthalt, da war alles dunkel, ich hab es schlicht und ergreifend nicht gefunden.

044
045 I:]
Woran glaubst du hat das gelegen?

046
047 B: Weil sich die Gänge so ähnlich sind, und der Mensch braucht halt jetzt überall Schilder schon einen Kilometer vorher und äh ich hab eigentlich an sich keinen so schlechten Orientierungssinn (lacht) aber dort hab ich wirklich gebraucht.

048
049 I: Und jetzt findest du dich zurecht nach deinem vierten Aufenthalt?

050
051 B: Fast ja (lacht)

052
053 I: Gibt es für dich bestimmte Orientierungspunkte im Kloster?

054
055 B: Ja, das ist einmal natürlich die Cafeteria oben neben unserem Seminarraum, das ist so ein Orientierungspunkt, von dem aus ich dann suche und natürlich der zweite Orientierungspunkt ist inzwischen, sind die zwei unterschiedlichen Gärten und dann weiß ich immer in welchem Bereich ich bin, ob ich in dem Bereich bin, mit dem Labyrinth-Garten oder in dem anderen drüben und das hab ich so gespeichert, wenn ich einmal aus dem Fenster schaue, dann weiß ich sofort, ok jetzt bin ich richtig oder bin ich falsch.

056
057 I: Wenn du jetzt so durch die Gänge im Kloster gehst, entdeckst du da auch Neues für dich?

058
059 B: Nein, ist so bekannt und ja ich schau zwar immer auf dem Weg zum

 Architektur
 Beschilderung

 Orientierungsräume
 Cafeteria
 Gärten
 Raumeignung

Speisesaal die Figuren an, die heilige Barbara und aber Neues in dem Sinne nicht.

060

061 I: Also du verirrst dich nicht mehr, gehst oft dieselben Wege und von daher sieht man dann auch nichts Neues mehr, versteh ich das richtig?

062

063 B: Ja ist richtig, das ist der Nachteil daran, wenn man sich nicht mehr verirrt. Ja das hab ich noch gar nicht bedacht aber das stimmt. Wenn man da so zielgerichtet wieder Richtung Speisesaal geht, man ist immer knapp in der Zeit, die Seminare gehen sehr lang und bitte gehens jetzt schnell zum Mittagessen ähm, man will ja auch die Küche nicht warten lassen und dann geht man an den nächsten Punkt. Das hat das so an sich, wobei es ist auch ein bisschen ganz typisch für mich, ich hab ein Ziel und dann geh ich da hin und dann seh ich rechts und links manchmal nicht alles (lacht) das ist aber eine grundsätzliche ganz andere Geschichte.

064

065 I: Hast du denn dann das Personal des Instituts gesehen?

066

067 B: Ganz oft, ich komm an, dann grüßt mich schon der freundliche Mann an der Pforte, dessen Namen ich mir leider nicht merken kann, aber das schon. Dann natürlich die beiden Sekretärinnen, ähm den Insitutsleiter. Wenn man mal dort ist, dann kennt man halt die Leute aus dem Personal. Da gibt es eine Frau die hat den gleichen Vornamen wie ich (lacht). Das haben wir irgendwann mal zufällig herausgefunden. Ich weiß nicht einmal den Familiennamen von der aber ich sag halt immer Sylvia grüßt Sylvia (lacht) und das ist so ganz nett und wir unterhalten uns. Dann hab ich natürlich auch, wenn ich im Speisesaal geh, dass ich zu der Frau die aufträgt, auch mal sag, sehr

 Gruppentakt
 Organisatorischer Takt
 Wertschätzung

 Institutsleitung
 Küche
 Namenskenntnis
 Personenkenntnis
 Rezeption
 Speisesaal
 Wertschätzung

gutes Essen, einfach auch mal einen herzlichen Gruß an die Küche und ja das sind so meine Kontakte.

068

069 I: Und wie, nun ja, du hast ja schon ein bisschen was dazu gesagt aber was ist es bei den Sekretärinnen genauer, was hast du mit den Damen an der Rezeption zu tun?

070

071 B: Weil sie eben mehr, als ich dort einen Kurs geleitet habe, dann habe ich mit denen natürlich mehrmals telefoniert und Email Kontakt gehabt um zu organisieren und letztes Jahr als ich dort war, hatte ich eine Bronchitis und da hat mir die eine Dame noch ein Rezept geschickt äh für den Hals (lacht) und dann wenn man dann wieder kommt sagt man, ja das war ganz gut und vielen Dank und so ja so Kleinigkeiten, die jetzt mit dem Institut an sich, mit der Studienwoche gar nichts zu tun haben, sondern so rein private in Anführungsstrichen Nebensächlichkeiten.

072

073 I:] Wie empfindest du das?

074

075 B: Mir gefällt das gut, wenn es nicht zu aufdringlich ist. Also ich denke hier kann die Grenze, könnte, ja bei denen ist das nicht der Fall, aber es gibt andere Orte wo die Grenze eindeutig überschritten wird ja. Das wird mir dann zu viel. Also wenn man sich dann schon so in der Pflicht fühlt ähm Privates von sich Preis zu geben, so was gibt es ja auch und das möchte ich nicht, das ist dort auch nicht der Fall, also die Grenze ist ganz klar und dann ist das ganz ganz schön.

076

077 I: Und wenn du sagst es gibt viel zu organisieren, darf ich fragen was es zu organisieren gibt?

078

079 B: Ja ob sich alle Teilnehmer die auf der Liste standen auch angemeldet

 Fürsorge
 Programme
 Rezeption
 Überraschender Service

 höfliche Distanz
 Privatleben

 Erf. persönlicher Bedürf
 Fürsorge

haben, ähm welche Referenten dort übernachten, welche wann abkommen, welche vom Bahnhof geholt werden müssen, ähm dann gibt es immer wieder Anfragen von Teilnehmern der unterschiedlichsten Art. Man kann sich das gar nicht vorstellen, was die da immer so für Fragen haben können (lacht). Ich hab jetzt kein Beispiel parat aber da gibt es Einiges, ganz originelle Sachen sag ich jetzt mal und das klären die beiden Sekretärinnen eigentlich immer sehr liebevoll und souverän und einfach dann nochmal kurz einen Kontakt mit mir, dass sie ja nichts Falsches sagen, ja dass sie einfach niemanden an den Rand drängen oder halt dann die hundertprozentige Auskunft geben und halt auch so viele Kleinigkeiten und vegetarisches Essen ist ja für manche Leute so wichtig und solche Dinge (lacht). Ja das sind einfach viele, es ist ganz viel, was mit dem Kurs an sich, dem Inhalt, den Zielen die man dort hat, gar nichts zu tun haben und wenn aber diese Kleinigkeiten alle sehr sehr gut organisiert sind, dann können sich die Leute wenn sie dorthin kommen auch wirklich auf die Inhalte einlassen und äh empfinden den Aufenthalt als sehr angenehm, auch wenn manche Referenten nicht ihren Anforderungen oder ihren Erwartungen entsprechen. Weil ich glaube dass man also, so einfach, man ist hier willkommen, man ist hier auch wer, man ist keine anonyme Gruppe. dass sich das positiv auf die Leute auswirkt und äh damit können sie sich wie gesagt auf die Inhalte einlassen und können dann einmal irgendeinen Referenten, der jetzt nicht so toll ist verschmerzen oder mal jetzt, was weiß ich, das mit dem Essen ist ja immer so eine Geschichte, dann ist man da toleranter oder was weiß ich der Zugluft jetzt irgendwo oder Menschen können sich ja über Dinge aufregen, da (lacht) gibts ja keine Grenzen und

-  Herzblut
-  Information
-  Kommunikationswege
-  Konzentration
-  Küche
-  Personenkenntnis
-  Professionalität
-  Programme
-  Rezeption
-  Vermittlung
-  Verpflegung
-  Wohlbefinden

das ist, da ist man dann auch sehr tolerant diesen tausend kleinen Dingen gegenüber und das schaffen die dort wirklich immer sehr gut.

080

081 I: Du hast gesagt, man ist nicht anonym, woran machst du das fest, dass man dort nicht als irgendwer behandelt wird?

082

083 B: Weil es überall dieses freundliche Begrüßen gibt, wie gesagt, ich hab das eben im Vorfeld, ich weiß nicht ob das alle Teilnehmer empfinden können, das weiß ich natürlich nicht, da bin ich im Vorteil, weil ich dort schon mal eine Fortbildung organisiert habe, das ist natürlich schon ein springender Punkt.

084

085 I: ja es ist eine andere Position

086

087 B: Aus dieser Warte heraus habe ich das eben erleben können. Dann spüre ich das so, aber ob das alle so empfinden können, weiß ich nicht. Wenn es wirklich heißt die Frau so und so die hat das gemeldet und da ist jenes und bei der Frau kommt noch die Mutter ein paar Tage mit, weil das Kind halt noch dabei ist, ja und dann wissen die wirklich so tausend Einzelheiten und ermöglichen im Grunde genommen wirklich alles, was man erwarten kann und darum kann ich das wirklich so empfinden und nicht pauschalisieren auch, das ist richtig.

088

089 I: In welchen Situationen hast denn du Kontakt zu den Ordensleuten?

090

091 B: Eigentlich nur über die Leitung des Instituts, der uns begrüßt hat, der den Gottesdienst mit uns gefeiert hat und dann eben wie gesagt so dieses, dieser eine Satz zu einem Pater der vorbeigeht über ja belanglose Dinge. Ja also ich muss gestehen ich kenne außer dem Institutsleiter keinen einzigen Ordensmann mit Namen aber

 Begrüßung
 Freundlichkeit

 Erf. persönlicher Bedürf

 Begrüßung
 Gottesdienst
 Institutsleitung
 Ordensgemeinschaft
 Programme

wie gesagt, gerade der Bruder der in der Pforte sitzt, der kennt mein Gesicht, weil ich jetzt schon ein paar Mal dort war, aber der kennt wahrscheinlich meinen Namen auch nicht, aber der ist da und grüßt freundlich, oder eben ein älterer Bruder der halt vorbeigeht und sagt ah haben Sie mal Pause oder so, ja absoluter Smalltalk, also von einem Kontakt äh kann man wahrscheinlich nicht reden, das ist wahrscheinlich zu wenig.

092

093 I: Woran liegt das glaubst du?

094

095 B: Natürlich einmal an dem dichten Programm bei so einer Fortbildung auch wenn man meint das sind ja nur dreieinviertel Stunden am Vormittag und drei Stunden am Nachmittag, dann ist es doch ein dichtes Programm, weil natürlich da auch das nächste zu Buche schlägt, dass, also ich kann nur für mich sprechen, da ich ja auch meine anspruchsvolle Lektüre dabei habe, meine Joggingsschuhe (lacht) und natürlich auch sage in der Woche schlafe ich auch eine Stunde länger am morgen, dann gibt es das Morgenlob, dann ist am Abend mal ein Programmpunkt, man verratscht sich mit ner Kollegin irgendwo in der Cafeteria, wie es mir ja auch so gegangen ist in der Woche und ähm und ja dann ist einfach die Zeit gefüllt, das ist das erste und das zweite ist natürlich schon auch das, dass die Patres wenig sichtbar sind, also präsent sind die für mich nicht.

096

097 I: Sichtbar, dass man sie überhaupt nicht sieht oder dass man Sie von den Teilnehmern nicht unterscheiden kann?

098

099 B:

]Ne man sieht sie nicht. Die haben dort ihren eigenen Trakt und das sind sehr viele ältere Patres und wie gesagt ich hab bewusst mit

-  Gruppentakt
-  Individueller Takt
-  kollegialer Austausch
-  Ordensgemeinschaft
-  Unsichtbarkeit

-  Ordensgemeinschaft
-  räumliche Trennung
-  Unsichtbarkeit

dem Institutsleiter zusammen vier
Patres gesehen.

100

101 I:

] Achtest du da darauf?

102

103 B:

] Nein, das kommt mir jetzt
erst, wenn du fragst, das muss ich
zugeben, da hab ich jetzt nicht speziell
drauf geachtet.

104

105 I:

Wie erlebst du das, dass die
Ordensleute unsichtbar sind?

106

107 B:

] Ähm ich muss ganz
ehrlich sagen, ich hab mir da noch nie
Gedanken gemacht, ähm das ist
immer so die Frage ja wo wäre hier
ein sinnvoller Kontakt möglich, ähm,
ich glaube auch, dass die Patres, es
geht ja jemand ins Kloster weil er in
seiner Ordensgemeinschaft leben will
und nicht weil er (lacht) weil Smalltalk
in allen Gassen ausüben will, das
denke ich, gestehe ich, das ist mal die
erste Sichtweise, warum man wenig
Kontakt hat zu den Patres und zum
anderen natürlich auch so, was sind
das dann auch oft für Gespräche. Also
bis so ein Gespräch ein bisschen
Gehalt hat, ähm dauerts manchmal ja
sehr lang, also man kann schon mit
Leuten reden aber auf diesen ewigen
Smalltalk vom Wetter und von
anderem haben glaube ich die Pater
keine Lust und ich auch nicht.
Manchmal ergeben sich so
Glücksmomente Also ich war schon in
anderen Klöstern, aber um die geht es
ja hier nicht, wo man dann mal
wirklich zufällig in einem Moment mit
einer Ordensschwester spricht und ja
es ist der richtige Moment und dann
kommt so was mal, schließe ich für
dieses Kloster nicht aus, für die
Zukunft, aber war bisher noch nicht
der Fall, das denke ich muss man auf
sich zukommen lassen, das ist nicht
etwas, was ich forcieren, was ich in den
Vordergrund stelle, ganz ehrlich.



Exklusion

Kundenfluktuation

Monotonie

108

109 I: Was glaubst du, welche Bedeutung
das Kloster für das Personal hat?

110

111 B: Eine sehr Große, also ich denke,
dass da eine ganz hohe Bindung an
den Arbeitgeber vorhanden ist. Ähm,
dass die schon das Gefühl haben ähm
wir haben hier eine Arbeit die wichtig
ist und die wertgeschätzt wird. Und
ein Kloster ist nun auch kein null acht
fünfzehn Arbeitgeber, auch in unser
säkularisierten Gesellschaft nicht und
egal, wobei ich jetzt auch denke, dass
die Leute, die dort im Kloster arbeiten,
dass die noch eine sehr enge Bindung
zum Christentum haben, aber
unabhängig davon ist das ein
besonderer Arbeitgeber.

112

113 I:]
Inwiefern besonders?

114

115 B: Ja weil erstens schon mal vom
Haus her, vom äußeren vom Bau und
einfach auch aufgrund unserer
Geschichte. Klöster waren immer
besondere Orte und ich behaupte, ich
kann es nicht beweisen, hab jetzt
auch keine Daten dafür, dass das
nach wie vor so ist. Ein besonderer
Ort in der Hinsicht, hier leben
Menschen in einer besonderen
Lebensform, ähm sie haben sich einer
besonderen Aufgabe verschrieben,
alle der gleichen, und ähm es ist der
Ort in der der Glaube eben auch sehr
intensiv gelebt wird und ich denke
durch alle Jahrhunderte durch war es
nicht selbstverständlich, dass
Menschen in Armut und Keuschheit
gelebt haben, das war immer schon
etwas besonderes, von daher und
dann eben natürlich mit den
unterschiedlichen Aufgaben die ein
Kloster hat und das andere hat eine
andere, aber ich denke, dass aufgrund
dieser Form das Kloster schon immer
ein besonderer Ort war und ich mein
so imposante Gebäude mit diesen
dicken Mauern, die imponieren, die

 Kloster als Arbeitgeber
 Religion
 Verbundenheit
 Wertschätzung

 Architektur

 Brüderlichkeit
 Exklusion
 Ordensgemeinschaft
 Religion

 Architektur
 Atmosphäre

haben früher imponiert und die imponieren heute noch. Also ähm auch wenn man das vielleicht heute nicht mehr so wahrhaben will oder das nicht mehr so äußert weil es vielleicht nicht mehr in ist, aber ich glaube, wenn ein Mensch mit offenen Augen durch die Welt geht, äh kann von der Atmosphäre eines Klosters nach wie vor was aufnehmen.

116

117 I: Mhm, sind es die schweren Gemäuer oder gibt es für dich auch noch andere Sachen, die zu dieser Atmosphäre beitragen?

118

119 B: Natürlich, die Stelle, die Stelle ist es, diese schweren Gemäuer, lassen wir das mal einfach so stehen, ja das ist das und natürlich auch dieses Aufgeräumt-Sein im ganzen Haus. Also ich hab zuhause auch kein Durcheinander aber das Kloster ist ganz anders, wens da die Gänge entlanggehen, da steht immer zwischen den Fenstern wieder eine Heiligenfigur. In dem einen Gang stehen die Heiligenfiguren, ein paar Blumen an den Fenstern, ähh und sonst nichts und im nächsten Gang sind dann Gemälde von berühmten Persönlichkeiten ähm und ja das ist doch eine Schlichtheit eine wertvolle Schlichtheit, vielleicht kann man das wirklich so sagen.

120

121 I: Die Frage von vorhin, welche Bedeutung das Kloster für das Personal hat, würde ich gerne noch wenden, was glaubst du welche Bedeutung hat das Personal für das Kloster?

122

123 B: Ganz ehrlich, das Kloster in meinen Augen auf das Personal angewiesen, um wirtschaftlich zu überleben. Denn die 30 oder 34 Patres die es dort gibt und ich mein der Institutsleiter, so rege der ist und so einen guten Ruf der hat, ja der ist anerkannt, aber der könnte alleine den Ruf dieses Instituts

 Architektur
 Schlichte Ordnung

 Ordensgemeinschaft
 Ruf des Klosters
 Selbsterhaltung
 Wirtschaft

nicht aufrecht erhalten. Und ich meine es gibt ein großes Angebot. Jetzt kann man sagen, ja gut die Religionslehrer sind ja dorthin, da ist das ja das Fortbildungsinstitut, aber da wären ganz schnell die Anmeldezahlen rückläufig, da bin ich mir ganz sicher.

124

125 I: Also würdest du primär sagen, dass es um das Überleben des Klosters geht?

126

127 B: Ja das muss man auch mal ganz klar von der Seite her sehen, man denkt immer nur wunderbar Kloster bietet Arbeitsplätze, ich weiß jetzt nicht wie stark die Region dort ist, da fehlt mir der Einblick, also wenn ich dorthin komme, hab ich nicht so das Gefühl, dass das der wirtschaftsstarke Raum ist. Auf der anderen Seite ist das ja auch ein Einzugsgebiet Richtung Großstadt und so, da denke ich hat sich schon viel getan, aber man denkt dann immer das Kloster bietet Arbeitsplätze aber man muss das auch einmal anders sehen. Das könnte alleine nicht existieren.

128

129 I: Welche Aufgabenbereiche glaubst du übernimmt das ganze Personal im Kloster?

130

131 B: Ähm ich denke die übernehmen den gesamte wirtschaftlichen Bereich, also diese ganze Hauswirtschaft, die Gartenanlage. Kann ich mir nicht vorstellen, dass das noch Patres machen können. Die Organisation, das Sekretariat das ist in der Hand von Weltlichen, ja die ganzen Zulieferer, die, da sind wir wieder beim Essen, aber die die gute Qualität hier liefern auch, bzw. natürlich auch die Referenten, wenn ich jetzt anrufe und sage würden sie in diesem Kloster einen Vortrag halten, dann hat das einen guten Ruf, dann sagen die Referenten sehr schnell zu und damit wird das natürlich immer besser, das ist dann so eine Spirale die in die

 Selbsterhaltung Gemeinde
 Verpflegung
 Wirtschaft Referenten als Personal
 Ruf des Klosters

richtige Richtung geht. Wenn das einmal eben falschherum läuft, dann kriegt man nur noch schlechtere Referenten und immer noch schlechter, von daher denke ich ist hier diese Spirale, auch die Referenten so zu sehen, als bisschen als Personal, mit zwei Anführungszeichen und die haben ja immer sehr hochkarätige Referenten, bei all diesen Fortbildungen wie gesagt, da sagt jeder der es irgendwie zeitlich einrichten kann gerne ja, obwohl es von der ähh nicht günstig liegt. Von uns aus hier oder wenn ich überlege man hat dann Referenten noch aus dem westlichen Bereich, da ist dann schon die Zugverbindung katastrophal und die kommen doch.

132

133 I: Die folgen dann auch dem guten Ruf?

134

135 B: Genau, weil das einfach anerkannt ist und ich denke nur damit zu argumentieren, ja da gibt es keine Konkurrenz, das ist zu billig. Ich mein natürlich, Lehrerfortbildungsinstitut für die katholischen Religionslehrer, aber es gibt andere Bildungshäuser. Es gibt auch hier regelmäßig Fortbildungen, ist zwar nicht so zugeschnitten auf die Religionslehrer, die haben Frühjahrstagungen vom Referat aus auch, aber es gibt ein breites Angebot, also so ist es nicht, dass man sagen könnte die haben da eine Monopolstellung auf der können sie sich ausruhen. Fortbildungen werden immer weniger genehmigt an den Schulen, so dass sich dann natürlich die Lehrer die wenigen Fortbildungen die sie besuchen können, schon sehr wohl aussuchen.

136

137 I: Dieser Ruf, von dem du gesprochen hast, von wem aus geht der Ruf, von den guten Referenten oder vom Personal?

138

139 B: Das ist für mich jetzt nicht ganz so

 Konkurrenz Atmosphäre

zu analysieren. Das ist ganz schwierig, wie gesagt auf der einen Seite kriegt man relativ gut Referenten, weil eben das Kloster so einen Ruf hat, und jetzt ist natürlich die Frage was war zuerst da, dass sich diese Spirale so positiv drehen kann. Ist es nicht ein Zusammenspiel von vielen Faktoren die gleichwertig sind? Das weiß ich nicht. Oder ist es wirklich so, dass man sagt da ist ein gutes Personal, die Leute dort sind alle gut gestimmt, gut gelaunt, es ist einfach eine positive Atmosphäre und jetzt kommen die guten Referenten, oder ich glaub nicht, dass man da sagen kann dreißig Prozent machts Personal aus oder was weiß ich und sechzig die Referenten und zehn die Lage oder so, kann man das nicht analysieren.

140

141 I: Natürlich war das früher auch eine Hochschule und viele der Professoren und dergleichen waren auch später noch als Referenten im Hause tätig.

142

143 B: Jaja und auch wenn die dann in Rente sind aber dann kommen schon wieder die nächsten nach, weil die sagen ja, mein Professor war ja dort auch immer oder der wissenschaftliche Mitarbeiter, dann zieht man auch nach und nach wieder gute Leute heran. Das ist eben diese Geschichte, das ist diese ganz gefährliche Geschichte, wenn es einmal irgendwo schlecht wird, zieht das ganz ganz viel nach sich und da muss man sofort dann korrigierend eingreifen und das gelingt anscheinend dort recht gut.

144

145 I: Was wäre denn schlecht?

146

147 B: Ich sag, wenn es jetzt mal Probleme gibt, dass man sagt, mein Gott, da waren Fortbildungswochen und man bekommt das ja auch von Kollegen so mit, ähm die Fortbildung hat nicht gepasst und die anderen Kollegen, die waren dann auch auf

 Personal
 Referenten als Personal
 Ruf des Klosters

 Erziehung
 Wissenschaft

einer Fortbildung in diesem Kloster und die erzählen dann auch, das war nichts berauschendes, das wäre z.B. so eine Geschichte. Da gäbe es viele Szenarien. Klar auch als das alte Haus noch war, das mussten sie dann eben auch neu, da wars dann auch schon so an der Grenze, dass die Leute halt auch diese alte Unterkunft eben noch hingenommen haben, weil halt wirklich die Atmosphäre an sich so stimmig war und die Kurse so gut waren.

148

149 I: Also du warst das erste Mal noch in dem nicht renovierten Haus?

150

151 B: Nein ich war da nicht, ich hab mir das nur erzählen lassen von Leuten die dort waren und die gesagt haben, das muss man ganz dringend neu bauen, weil sonst schaffen die das auch mit den besten Referenten nicht und der besten Atmosphäre nicht mehr, die Leute zu halten und das haben die ja rechtzeitig in Angriff genommen und ähm haben da einen wunderbaren Neubau hingestellt, also dass da Renovierungen und so. Und das ist z.B. das, dass sie da wirklich rechtzeitig eingegriffen haben, ich glaube da wars wirklich schon fünf vor zwölf, weil irgendwann sind die Leute dann so weit, dass sie sagen gute Referenten, gute Atmosphäre aber ansonsten die Unterkunft katastrophal, also reichen mir die ersten zwei Dingen nicht mehr.

152

153 I: So ist es das Gesamtpaket was stimmen muss, damit aus dem guten Ruf kein schlechter wird?

154

155 B: Ja mhm, und dann geht das ganz schnell runter und ich denke, da hat der Institutsleiter eine ganz glückliche Hand und auch gute Verbindungen hab ich immer so das Gefühl.

156

157 I: Meine vorletzte Frage, wozu glaubst du dient es dem Kloster Gäste

Atmosphäre
Raum

Atmosphäre
Ruf des Klosters

Institutsleitung
Programme

aufzunehmen?

158

159

B: Ich denke zunächst mal ist es ein Geben und Nehmen. Es ist die wirtschaftliche Existenz, das heißt wir bekommen dort die Räume, die Versorgung und das Kloster bekommt dafür Geld und kann damit wirtschaftlich ein Stück weit überleben, das ist denke ich eine ganz einfache Rechnung. Wie weit diese Gelder reichen um diesen riesen Komplex zu finanzieren und zu erhalten weiß ich nicht, was da noch für Zuschüsse laufen, da habe ich auch gar keine Ahnung, kann ich gar nichts zu sagen, aber ich denke es ist für die Patres wichtig, dass ihr Lebenswerk weitergeht. Man muss sich ja mal überlegen, da kommt ein junger Mensch ein Pater so mit 20, 22 ins Kloster ist jetzt 80 hat 60 Jahre hier gelebt, hier gearbeitet, sein ganzes Schaffen, sein Lebenswerk liegt in diesem Kloster und er sieht es geht weiter und ich denke es ist ganz ganz schön für die Patres, auch wenn sie natürlich sehen, es wird nicht mehr so weiter gehen, wie es bei uns mal war, es kommen immer mehr weltliche Einflüsse, das sehen die sicher auch alle, also die schauen da sicher nicht mit verklärtem Blick darauf, aber von der Grundintention her können die sagen, ja meine 60 Jahre hier haben sich gelohnt, es geht hier etwas weiter. Das sind denke ich die zwei wichtigsten Aspekte und ich mein das nächste, der letzte Punkt ist natürlich immer die Frage, wie steht man in seinem Glauben, was nehme ich für meinen Glauben, mein Leben als Christ mit, aus so einer Oasenwoche und da braucht man natürlich eine gewisse Grundbereitschaft und eine gewisse Grundeinstellung auch und da denke ich nehmen viele sehr viel mit auch für die Zeit nachher, was nicht messbar ist, was nicht äh ja vielleicht von Menschen auch gar nicht bewusst

 Raumeignung
 Selbsterhaltung
 Versorgung
 Wirtschaft

 Ordensgemeinschaft
 Raumerhalt
 Raumfunktion

 Oase des Glaubens
 Religion

auch selber so wahrgenommen wird. Man kommt heim und merkt dann vielleicht auch die Wochen danach, ja ich bin, mein dass man plötzlich wieder in so einer anderen Stimmung ist oder ja wieder mal intensiver nachdenkt über manche Dinge und ich glaube schon, dass hier auch ja eine Quelle für unseren Glauben ist, aber das sind immer die Dinge, die wir Religionslehrer immer gerne analysiert hätten und die man aber ich sag Gott sei Dank nicht analysieren und messen kann und so aber ich glaube das ist kein unerheblicher Teil.

160

161 I: Du warst ja schon öfter in diesem Kloster, aber was würdest du dir wünschen, wenn du jetzt noch eine Woche kommst?

162

163 B: Das alles so ist, wie es das letzte Mal war, ja. Also in dieser Seminarwoche in der wir waren, da war ja der eine Nachmittag auch mit einem Referenten besetzt. Normalerweise ist es so, das ist ja der absolute Klassiker in diesem Kloster, dass dieser Nachmittag frei ist. Da legt der Leiter des Instituts auch immer großen Wert darauf. Man hat mir gesagt, also das wäre seine heilige Kuh, die sollte man nicht schlachten. Die Seminarleitung hat sie geschlachtet, hat gesagt, die Zeit ist uns zu kostbar, wir brauchen das nicht, ähm, ich hab ja jetzt nunmehr beides erlebt und sag mal ganz spontan wir brauchen ja nicht unbedingt den Nachmittag frei, wir werden ja noch fähig sein von Montag Mittag bis Freitag Mittag ja uns mit Inhalten auseinander zu setzen uns mit Referaten oder selbst Dinge zu erarbeiten, aber ich habe halt festgestellt, an so einem freien Mittwoch Nachmittag unternimmt man doch nochmal mit Gruppe eine Fahrt irgendwo hin und das verbindet freilich auch richtig schön, also wenn man dann einfach so eine

-  Der freie Nachmittag
-  Erholung
-  Gruppengemeinschaft
-  Gruppentakt
-  Konzentration
-  Organisatorischer Takt
-  Programme

Interessensgruppe die sich bildet, wie es ja auch bei uns der Fall war, die da mal schnell in der Mittagspause zum Wallfahrtsort gefahren sind. Wäre der Mittwochnachmittag frei gewesen, hätte man gesagt, ach ja Wallfahrt steht an, und dann wär man vielleicht mit zwei Autos oder was weiß ich acht oder zehn Leuten zu dem Wallfahrtsort gefahren und hätte das in Ruhe mal besucht und dann gemeinsam was getrunken und ich sag das wäre schon noch einmal eine schöne Sache gewesen. Der freie Mittwoch Nachmittag hat mir jetzt zurückblickend ein bisschen gefehlt. Nicht, dass es zu viel war vom Inhalt her aber so dass das nicht falsch verstanden wird, das kann man wirklich gut machen, aber diese Geschichte, die hat noch einmal eine andere Komponente, als nur dieses nichts hören und dieses nichts lernen.

164

165 I: Und an diesen Nachmittagen ist dann wirklich so, dass man außerhalb vom Kloster sich bewegt?

166

167 B:]
Ja

168

169 I: Hat das einen speziellen Hintergrund, warum man das als heilige Kuh betrachtet?

170

171 B: Das weiß ich nicht, da hab ich mir auch schon gedacht, da wenn ich da mal wieder hinkomme dann frage ich mal den Institutsleiter, weil mir hat man das sofort gesagt bei der Organisation, dieser Nachmittag ist frei im Institut. Also und mach da nichts dran, sonst ist der Institutsleiter, also die heilige Kuh lässt du stehen, und weiß ich nicht, was der Ursprung ist, da hab ich auch schon drüber nachgedacht weil wir eben diesen Nachmittag nicht hatten, warum der Institutsleiter da so großen Wert drauf legt und ich denke es sind mehrere Punkte. Es ist einmal der

Grund und da hat er schon recht, wir sind eine Woche im Kloster und da kann es eigentlich nicht angehen, dass man eine Woche an einem Ort war und im schlimmsten Fall außer vom Seminarraum, Speisesaal und Klosterstüberl nichts gesehen und erlebt hat, ich mein die Leute gehen dann schon raus, die gehen ein bisschen Spazieren aber es gibt sicher auch ein paar die sind eine Woche in diesem Kloster und haben vielleicht vier Zimmer gesehen, ich übertreib jetzt mal ein bisschen und ich glaub, das will er nicht. Ich glaub, er möchte es auch haben dass sie von der Umgebung was sehen, was mitnehmen, noch sehen, sich weiten, und na klar man könnte auch mutmaßen, dass das ein wirtschaftlicher Faktor ist. Es sind zwei Besuchergruppen jede Woche in diesem Ort, fünfzig Leute, und wenn man das kontinuierlich macht, dass fünfzig Leute (lacht) einen Nachmittag in der Woche in die nähere Umgebung fahren und dort auch ein gewisses Geld ausgeben, das ist jetzt nicht viel, das ist nicht die große Geschichte aber weiß ich nicht ob das nicht auch ein Punkt ist, dass man sagt man will auch der Umgebung, die auch im kleinen Rahmen daran teilhaben lassen. Dass die Cafés oder diese Manufaktur da, der Geheimtip, da muss man dann mal hinfahren und wenn man da einen freien Nachmittag gehabt hätte, dann wären noch mehr da hingefahren. Das ist jetzt nicht die große wirtschaftliche Geschichte aber es ist vielleicht auch so die Geste eben, dass der Institutsleiter sagt, ich schicke die Leute diesen Nachmittag in die Umgebung, dass hier auch noch ein bisschen was zu machen ist und einfach auch ich glaube er liebt die Gegend dort, er liebt die Umgebung, das Land und möchte da was auch einfach uns anbieten, das denke ich sind die zwei Gründe, ich meine der weiß auch, dass jeder Lehrer fähig ist



auch die Woche durchzuarbeiten
(lacht) also das ist sicherlich nicht der
Grund. Ich habe das mit dem freien
Nachmittag bei mir eingehalten, das
ist sein Recht und er ist der Hausherr
und es ist ja jetzt nicht so, dass er
etwas verlangt, wo man sagt ojee und
dann hab ich das auch ohne groß
nachzufragen eben auch akzeptiert.



F) Eidesstattliche Erklärung

„Ich erkläre an Eides statt, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und in der Bearbeitung und Abfassung keine anderen als die angegebenen Quellen oder Hilfsmittel benutzt, sowie wörtliche und sinngemäße Zitate als solche gekennzeichnet habe. Die vorliegende Masterarbeit wurde noch nicht anderweitig für Prüfungszwecke vorgelegt.“

Güter.

Thomas Dieter Güte

Wien, 13.05.2014