

Exordium

UNIT 10

COMMUNIO

Communio

Deze unit poogt de verborgen spankracht van de Cisterciënserhervorming naar boven te halen : het verlangen naar een grotere gelijkvormigheid met Christus, uitgedrukt in de beoefening van de contemplatie én in de praxis van een liefdevolle gemeenschap.

Doelstellingen

- a) Het thema van de navolging van Christus onderzoeken en het effect ervan op de vroege Cisterciënserfilosofie.
- b) De contemplatieve oriëntatie van de eerste cisterciënsers en de daaropvolgende ontwikkeling naar waarde schatten : het klooster als 'schola contemplationis'.
- c) De gemeenschapswaarden verkennen zoals die uitgedrukt worden in de broederlijkheid en in de praktijk van de gastvrijheid : het klooster als 'schola dilectionis'.

COMMUNIO

De eerste Cisterciënsers waren bekend om hun onderscheiden levenswijze en hun afzondering. Zij zochten immers te leven 'ver van de bewoonde wereld'. Onder dit zichtbaar aandringen op een eigen uiterlijke vormgeving streefde men naar een verborgen beoefenen van het radicaal leerling zijn van Christus en van trouw aan het evangelie. In het licht van deze vooropstelling is het belangrijk te erkennen dat prioriteit gegeven wordt aan spirituele doelstellingen - als onderscheiden van organisatorische doelstellingen : zoeken naar eenheid met God, eenheid in de gemeenschap, eensgezindheid in de Orde, communio met de universele Kerk en een gevoel van één-zijn met het Al.

1. Navolging van Christus

Het volgen van Christus als antwoord op het geroepen zijn door Hem en het navolgen van zijn voorbeeld zijn belangrijke thema's in de nieuwtestamentische voorstelling van het christelijk leerlingschap. In de vroege patristiek werden deze thema's gezien als de centrale component in het proces van vergoddelijking. De goddelijke aanleg - zoals aanwezig in elk menselijk wezen geschapen naar Gods beeld - wordt verwerkelijkt door een ongelooflijke nauwe verbinding met het mensgeworden Woord. Verschillende stadia van dit dynamisch proces kunnen wat kunstmatig als volgt onderscheiden worden :

1. Het volgen: = het in praktijk brengen van de leer van de leer Van Christus :
doen wat Christus zegt.
2. De navolging: = het zich laten inspireren door Christus'voorbeeld:
doen wat Christus doet.
3. De gelijkenis: = actieve gelijkvormigheid met Christus; een Christusgelijke identiteit aannemen:
zijn wat Christus is.
4. De participatie:= het delen in Christus'subjectiviteit door de omvormende genade :
zijn in Christus.

Binnen het thema van de navolging van Christus zijn verschillende accenten te onderscheiden. De Griekse vaders spraken gewoonlijk over het navolgen van Christus'goddelijkheid, en het oosters monachisme legde in het bijzonder de nadruk op verzaking, ascese en het transcenderen van het louter menselijke. In het Westen gaf men meer aandacht aan de aardse mysteries van Jezus; progressief werd er een christologische vroomheid ontwikkeld en het benediktijnse monachisme werd gekenmerkt door een zekere 'humanitas'.

Een tweevoudige navolging

Door Augustinus werden monniken en monialen vooral gezien als navolgers van Christus' mensheid met als voorbeeld zijn aardse leven. Ze namen ook andere modellen als voorbeeld (cfr. de heiligen). Voor Basilius imiteerden de monniken op aarde de hymnen van de engelen en werd hun leven beschreven als engelachtig.

G.Constable, Three Studies, p.175.

Het thema van de navolging van Christus, zoals het naar voren komt in de Regel van Benedictus (RB), lijkt afhankelijk te zijn van de spiritualiteit van het martelaarschap. Referenties m.b.t. dit gegeven verschijnen vaak in een context van verzaking en andere negatieve aspecten van het monastieke leven. De proloog verschaft een theologisch kader voor het leven in het coenobium en geeft daaraan een sterk christologische uitdrukking, die minder expliciet is in de praktische onderdelen van de Regel. In de proloog ziet Benedictus Christus ons zoeken, ons roepen, en ons de weg tonen (Prol. 12-20); er wordt verhaald dat de Heer op ons wacht (35) en in ons werkt (29-30; zie ook RB7,70; RB28,5). De woorden van het evangelie worden vaak geciteerd als leidinggevend - vooral in moeilijke situaties (RB7,42). Openlijke referenties m.b.t. het thema van de navolging verschijnen met regelmatige intervallen.

- Prol.50 Door ons geduld **deelnemen** aan het lijden van Christus, en zo verdienen om ook deelgenoten te worden van zijn Rijk.
- RB2,2 De abt blijkt de **vertegenwoordiger(vices)** van Christus te zijn in het klooster.
- RB4,10 Zichzelf verloothenen om Christus te volgen.
(Daarop volgen een aantal praktische gevolgtrekkingen uit dit principe).
- RB5,13 Zij **volgen** dat woord van Christus na : 'Ik ben niet mijn eigen wil komen doen, maar de wil van Hem die Mij gezonden heeft.'
- RB7,32 Men **volgt** in zijn doen en laten dit woord van de Heer na : 'Ik ben niet mijn eigen wil komen doen, maar de wil van Hem die Mij gezonden heeft.'
- RB7,34 om zo de gehoorzaamheid van de Heer na te volgen.
- RB27,8 Laat de abt het liefdevol voorbeeld van de goede Herder **navolgen** in zijn zorg voor verdwaalde broeders.

In de elfde eeuw kwam er een persoonlijke vroomheid voor de mensheid van Christus, die met hartstocht beleefd werd. Het aardse leven van Jezus werd een bron van meditatie en een leidinggevende richtsnoer in het nastreven van een heilig leven dat naar God toe leidt. Petrus Damiani - een monastiek hervormer - stelde het volgende principe : "Het leven dat onze Heiland in het vlees leidde, is duidelijk zonder meer verkondiging van het evangelie en wordt voor ons voorgesteld als een levensweg die moet nagevolgd worden"(Brief 4,9). Ons monastiek leven is bedoeld als een herbelichaming van het leven van Jezus - vooral in zijn armoede en in zijn opgeven van wereldse voldoeningen. We hoeven arm te zijn, de arme Christus volgend :pauperem Christi pauperes sequi debemus" (PL,179-180),

een zin die gemodelleerd is op een traditioneel axioma dat mogelijks afkomstig is van een zin uit een brief van St.Hieronymus (Brief 52,5) : Nudus nudum Christum sequi (naakt de naakte Christus volgen). Cfr. DSp 11, col.509-513. Hoe dan ook, de toewijding, de afhankelijkheid, die verbonden is met deze identificatie met Christus, werd van meer belang geacht dan de deugd die nagevolgd werd.

Christus in ons

Het is een grote zaak alles achter te laten,
maar het is nog groter Christus te volgen.

Ons leven hier wil als een wake zijn
uitstaand naar de uiteindelijke verrijzenis,
de ware Overtocht.

Op deze voorwaarde dat we

- de aanvallen van het vlees in toom houden,
- slechte gedachten uit ons hart weren,
- het kruis achter Jezus aandragen door onszelf niet te sparen,
- diegenen die ons kwaad doen trachten te ontzien,
- diegenen die in nood zijn te hulp komen,
- met onze mond de waarheid spreken,
- ongeveinsde liefde in ons hart bewaren,
- onszelf niet laten gaan in lange conversaties,
- geen aandacht schenken aan ijdele woorden,
- geen aardse zaken verlangen,
- niet verwickeld geraken in wereldse zaken, maar
- ernaar streven elke dag aan God zuivere gebeden op te dragen en
- er altijd genoeg in vinden naar Gods woord te luisteren met alle gevoelens van ons hart, zodat
 - Christus mag gehoord worden in ons spreken,
 - Christus mag gezien worden in ons leven,
 - Christus mag wonen in ons hart, en
 - Christus mag zijn in onze woorden.

Petrus Damiani, Homilie 9 : Vigilie van het feest
van St.Benedictus. PL 144,549.548

Het is in deze context van de imitatio Christi dat de hervormingsbewegingen van de elfde en de twaalfde eeuw moeten gesitueerd worden. Zeker was daar in hoge mate een element van afkeer voor het gebrek aan discipline en vormen van egoïsme binnen de Kerk, maar toch was de innerlijke dynamiek naar vernieuwing toe minder een zaak van uiterlijke oprechtheid dan wel een geestelijke vernieuwing. De retoriek richtte zich tegen de zichtbare misbruiken, maar de innerlijke begeestering kwam voort uit een spirituele ervaring. Het doel van de negatieve observaties is het uitbannen van zelfvoldaanheid, zodat het niveau van onze onverenigbaarheid met

Christus progressief kan herleid worden en wij zo in staat zijn in zekere mate onze eschatologische status te anticiperen, wanneer Christus alles in allen zal zijn.

Hugo, aartsbisschop van Lyon, kende aan onze stichters de eretitel toe die op vele hervormingsbewegingen van de elfde eeuw werd toegepast : pauperes Christi - 'armen van Christus' (EP 12,8; EC 2,8). Wanneer de eerste generaties van de Cisterciënsers over zichzelf schrijven, vinden we daar een weerklink van : "nieuwe soldaten van Christus, arm met de arme Christus" (EP 15,9; EC 1,9) en het Nieuwklooster zelf werd beschreven als een schola Christi (EP 17,2), waar velen aankwamen om zichzelf te bukken onder het zoete juk van Christus." (EP 17,12) Het Exordium Cistercii interpreteerde de initiële moeilijkheden van de stichting als typisch voor allen die wensten te leven in Christus (EC 1,8). Ordericus Vitalis legt de volgende woorden in de mond van Robertus : "Laat ons met aandrang en ijver achter Christus aan gaan en zo treden in de voetsporen van de Vaders."

Christus, die rijk was, werd arm om onzentwille en gaf ons het gebod van vrijwillige armoede. Hij verwaardigde zich om in zichzelf een voorbeeld van deze armoede te geven.
Willem van St.Thierry, Gulden brief, §160

Er moet niet aan getwijfeld worden dat de eerste Cisterciënsers doorheen deze nauwe identificatie met Christus - door verzaking - hoopten de grondslag te leggen voor een intenser geestelijk leven. "Zij verkozen eerder met hemelse zaken bezig te zijn dan zich in te laten met wereldse zaken." (EC 1,4). Zoals Willem van Malmsburg noteerde, had de levenswijze te Molesmes - met haar opeenhoping van bestaansbronnen en overdadige voeding - een verstikkend effect op het geestelijk leven, zelfs wanneer zulke misbruiken bestreden werden. St.Bernardus stelt een strenger leven als een noodzakelijk medicament voor zieke zielen, en dat is geen opschepperig promovieren van het gestrengte. "Ik wist dat mijn ziel zo zwak was dat ik een sterker medicament nodig had." (Verweerschrift,7) (Ordericus geeft ons het weerwoord van de monniken van Molesmes : "Een wijs geneesheer behandelt een ziek mens met een mild medicament uit vrees, wanneer hij hem pijn doet met een te drastisch middel, hij hem zou doden in plaats van te genezen.) Veranderingen in levenswijze zijn niet louter een zaak van principes of diplomatie; ze worden beschouwd als middelen tot een meer ijverig monastiek leven, een totaler leerling zijn en een inniger vereniging met God. De navolging van Christus wordt niet gezocht in het belang van zichzelf, maar als een middel "om het vuur van de liefde voor de Bruidegom te laten ontbranden" (John van Ford, SC 100,2). Dezelfde gedachte vinden we bij Guigo II de kartuizer : "Navolging vloeit voort uit liefde. We verlangen allen diegene na te volgen die we liefhebben. Indien we Christus niet liefhebben, willen we Hem niet navolgen, en dat wil zeggen : willen we Hem niet volgen." (Meditatie 10, 100-102)

Hemelse Vader, bewaar voor ons de wijsdom en de liefde, die Gij hebt geopenbaard in uw Zoon; help ons in woord en daad op Hem te gelijken. Wij vragen U dit door Christus onze Heer.
Oratie van de zevende zondag door het jaar .

2. Het nieuwe bewustzijn

Het zoeken naar armoede en het niet willen verwickeld geraken in wereldse zaken, typisch voor het hervormingsgezinde monachisme van de elfde en twaalfde eeuw, kwam niet louter voort uit een afkeer t.o.v. de conventionele kloosters. Het was ook het gevolg van een algemene verandering in het bewustzijn, waarin een grote waarde werd gehecht aan de persoon, de subjectiviteit en de persoonlijke ervaring. Heel wat toekomstige monniken waren niet langer louter aangetrokken door het vooruitzicht een authentiek leven te leiden in een gevestigd klooster en zo een objectieve dienst te vervullen aanvaardbaar voor God. Zij wilden iets ervaren. In zekere zin hoopten zij in het zoeken naar God ook zichzelf te vinden. "Zelfkennis was één van de heersende thema's in deze eeuw ... Eveneens was het verlangen om zichzelf uit te drukken wijd verspreid. Wij horen de authentieke stem van het individu, sprekend van zijn eigen verlangens en ervaringen." (Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050-1200, pp.65-67) Deze gevoeligheid voor subjectieve uitingen was echter niet hetzelfde als ons hedendaags 'individualisme', en het werd niet nagejaagd ten koste van de gevoeligheid van anderen. Dit opkomen voor zichzelf in de twaalfde eeuw bleef gesitueerd in een gemeenschappelijke context; het was niet vermengd met vervreemding en verwerping van sociale eisen.

In Cluny was men argwanig tegenover introspectie en persoonlijke ervaring. Dit leidde tot vroom collectivisme dat geen ruimte liet voor individuele autonomie. In reactie tegen deze overdrijving ontstonden er kluizenarijen zonder structuur. Orden zoals de camadulensers, de monniken van Grandmont, de kartuizers probeerden het eremitisme een meer institutionele vorm te geven. De cisterciënsers waren minder extreem. Zij gingen door met het gemeenschapsleven, maar herstelden wat in de benedictijnse vormgeving verloren was gegaan. Zo creëerden ze een levensvorm die aantrekkelijk was voor hun tijdgenoten. Wanneer er meer nieuwelingen kwamen en die ook volhardden, begonnen hun aspiraties vorm te krijgen in een levensstijl, waardoor er meer nadruk kwam te liggen op wat tot dan toe eerder impliciet aanwezig was. De cisterciënsers conversatio begon enerzijds gekenmerkt te worden door een meer bewuste contemplatieve oriëntatie en anderzijds door een grotere aandacht voor affectiviteit. Het was een samenstelling die aansloeg. Misschien werd ze niet beoogd bij de eerste stappen van de hervorming, maar er is geen aanduiding van een intern conflict of een controverser daarrond. De basiselementen van deze 'moderne' benadering zijn al sterk waar te nemen tijdens het leven van de H. Stephanus : bv. in de samenspraken tussen Bernardus en Willem van St. Thierry over het Hooglied, en in de inhoud en de stijl van de brieven en verhandelingen geschreven door Bernardus in de vroege jaren 1120. We gaan niet te ver als we deze ontwikkeling als een continue voortzetting zien van wat de stichters al beoogden.

Navolging en identificatie

In de twaalfde eeuw zagen monniken of monialen, kanunniken of rondtrekkende predikers zichzelf als navolgers van Christus en de apostelen. En Christus was daarbij niet een model voor persoonlijke uniciteit. Christus werd niet nagevolgd in wat Hem particulier maakte (bv. zijn man-zijn), maar in wat veralgemeenbaar is. De mens van de twaalfde eeuw was verbonden met een groep. Hij wist zich bekeerd tot een christelijk leven door een model aan te nemen dat tegelijk de uiterlijke mens (gedrag) als de innerlijk mens (ziel) vormde. Een gedragspatroon dat voor iedereen in de groep hetzelfde was, bepaalde het christelijk leven; evangeliseren was dit patroon aan anderen aanbieden. De ontdekking van het zelf en de individuele zelfhandhaving in de twaalfde eeuw is daarom niet gelijk te stellen met ons bewustzijn van persoon-zijn in de twintigste eeuw, noch met de moderne opsplitsing tussen rol/model/uitwendig gedrag en het innerlijk leven van het individu. Een persoon in de twaalfde eeuw 'vond zichzelf' niet door verbodspatronen af te breken, maar door geschikte patronen aan te nemen.

Naar Caroline W. Bynum, Did the Twelfth Century Discover the Individual, pp.89-90

Het succes van de eerste generaties van cisterciënsers had gevolgen ver buiten hun rangen. Deze grote groep van getalenteerde schrijvers maakte duidelijk voor hun eigen eeuw wat eigen was aan een spiritualiteit, die inherent verbonden was met de traditionele benedictijnse conversatio. Ofschoon heel wat discussies en controversen lijken te maken te hebben met details van uiterlijke observantie, toch was de echte spankracht van de cisterciënserbeweging te vinden in hun verkenning van de binnenkant van het monachisme. Namelijk hoe het beleven van de Regel werd ervaren door echte monniken en monialen en hoe dit samenging met hun diepste aspiraties. De cisterciënsers maakten de weg vrij voor een groeiende interesse in affectiviteit en relatie - en dit zowel naar God toe als naar andere menselijke wezens. Het 'succes' van de cisterciënsersonderneming was niet een zaak van hogere bekwaamheden qua dialectiek, noch een zaak van wettische argumentatie betreffende de 'minutiae' bij het beleven van de Regel. Het correspondeerde gewoon met de behoeften van het opkomende zelfbewustzijn. Voor potentiële aspiranten in de twaalfde eeuw was het niet langer voldoende te leven, zij wilden 'ervaring'. De cisterciënsers vernieuwden de dagelijkse gebruiken van hun kloosters om zo deze ervaring van genade te vergemakkelijken. En zo steeg ook hun aantal.

Als wij aannemen dat de ontwikkeling naar een meer stabiele, ervaarbare relatie met God, waar men bemind wordt en bemint, en parallel daarmee de herschikking van de relaties met de naaste, wordt voorgesteld door Bernardus als het doel van geestelijke vooruitgang en dat dit doel wordt bereikt door en voortdurende ervaring van God, dan zal het scheppen van optimale voorwaarden voor zulke ervaringen duidelijk een zaak van groot belang zijn.
(B.Bonowitz, pp.324-325; toegevoegde onderlijning)

3. De beoefening van de beschouwing

De bloei van de mystieke leer onder de cisterciënsers van de twaalfde en dertiende eeuw is een evident feit. De hoofdkenmerken van de cisterciënserschool vinden we op een consistente wijze bij de schrijvers van deze periode en eveneens is er een duidelijke ontwikkeling van hun leer. We kunnen wel de vraag stellen in welk mate Robertus, Albericus en Stephanus het Nieuwklooster als een contemplatieve stichting bedoeld hebben? En als dat zo was, welke middelen werden er voorzien om de verwerkelijking van dit ideaal te verzekeren? Beperkten de stichters zich tot een louter verbeterde levenswijze als doel op zich of beschouwden ze de benedictijnse conversatio als een stap naar de realisatie van een verhevener spiritueel doel? Een gaaf getuigenis van de wijze waarop men naar Cîteaux keek, vinden we in een pauselijke bulle geadresseerd aan Stephanus en zijn opvolgers door Paus Innocentius II op woensdag 10 februari 1132. Deze bulle behandelt verschillende aspecten van exemptie. Een week later werd een gelijkaardig document geadresseerd aan Clairvaux. De reden van de vrijstelling van kerkelijke vergaderingen is zonder meer: 'zodat u meer vrij aandacht kunt schenken aan de goddelijke diensten, en u, met de kracht van uw gezuiverde geest, meer oprecht kunt geven aan de beschouwing'.

De bulle was uitgevaardigd te Cluny en haar inhoud was ondubbelzinnig gesuggereerd door Stephanus en Bernardus. De reden die zij aanvoerden voor een gereduceerde betrokkenheid in de alledaagse kerkpolitiek, was de opvoeding van hun liturgisch en contemplatief leven.

De Vita van de H.Petrus van Jully (+1136) - de gezelschapgenoot van Stephanus op zijn reis naar Rome en levenslang zijn vriend - verwijst naar de stichting van Cîteaux in de volgende verwoordingen: "Rond dezelfde tijd dat de zalige Petrus door zijn abt gezonden werd om te verblijven in één van de dochterhuizen van de abdij, gebeurde het dat die nieuwe loot van Cîteaux, die het rumoer van de volken en drukte van de wereld ontvluchtte en ernaar streefde in de eenzaamheid vrij te zijn voor God alleen - solī Deo vacare - beroofd was van haar herder". (PL 185,1260a)

Deze late tekst wijst op twee aspecten van de cisterciënsershervorming zoals ze gezien werd binnen het monnikendom. Uiterlijk werd ze gekenmerkt door de afzondering van de wereld; aan de binnenkant gaat het daarbij om de beoefening van de beschouwing. De monniken spanden zich in om voor God alleen vrij te zijn. De zin 'solī Deo vacare' wordt gereserveerd voor hen die echt streven naar een beschouwend leven. Een variant daarvan werd aangewend m.b.t. St.Stephanus na zijn ontslag (cfr.Herbert, De Miraculis 2,23). In de ogen van de biograaf van Petrus was de bedoeling van 'het terugtrekken van de stichters uit Molesmes naar een grotere eenzaamheid' het meer daadwerkelijk beleven van het contemplatieve leven.

Solī Deo Vacare

Het is een zaak van toeven in de tegenwoordigheid van God alleen en en daaruitvolgend van een leven met twee: de ziel en God. St.Bernardus zegt van de bruid: 'Zij leeft enkel voor haarzelf en voor de Bruidegom die zij bemint.' Deze eenzaamheid is volheid. Het is geen leegte of afwezigheid. Ze bestaat erin dat de ziel wordt bevrijd van alles wat haar bindt aan de wereld. Zo is de ziel bekwaam om zelfs in een groep de eenzaamheid te bewaren. Dit onderricht bevestigt dat het mogelijk is de twee betekenissen van het woord 'monnik' met elkaar te verzoenen: een alleenlevende te blijven middenin een gemeenschapsleven. Het is mogelijk in een leven met God, alleen met de Allene, toch een universele liefde te beoefenen, omdat we in God verenigd zijn met allen die God kent, liefheeft en wenst te redden.

Jean Leclercq, Etudes sur le vocabulaire monastique, p.30.

Het verband tussen het contemplatief vrij-zijn en de afzondering van de wereld, waarnaar beide bovenstaande teksten verwijzen, werd vaak benadrukt. En dit werd geassocieerd met het thema van de quies. Jean Leclercq heeft nagegaan hoe de ontwikkeling van de idee van 'quietude' doorheen profane en bijbelse bronnen uitmondt in het gebruik van de term in de context van de beschouwing. In de twaalfde eeuw verschijnen drie met elkaar verbonden betekenisvelden in de literatuur :

- Quies claustri = afzondering van de wereld, met de daarbij horende observanties en de wederzijdse hulp daarin.
- Quies mentis = stilzwijgen, beheersing van de hartstochten en innerlijke vrede.
- Quies contemplationis = de inspanning om stil te worden, contemplatieve rust en de anticipatie van de eeuwigheid.

Veel van onze kennis over het cisterciënserleven in de twaalfde eeuw heeft betrekking op goed gekende abten, monniken en lekebroeders, die vaak afwezig waren uit het klooster omwille van economische redenen of kerkelijke zaken. Hoe belangrijk het werk van deze officiales fraters ook was, toch mogen we hun drukke levensstijl niet als normerend beschouwen voor de meerderheid van de monniken, die in het klooster bleven - de claustrales - en over wiens dagelijks leven we relatief weinig weten.

Zelfs als we beklemtonen dat de fundamentele oriëntatie van het primitieve Cîteaux contemplatief was, mogen we niet vergeten dat de cluniasensers gewoon waren de witte monniken te hekelen als Martha's, die het betere deel van Maria in de steek gelaten hadden ten gunste van handenarbeid.

Bernardus zelf verwijst naar deze mening in zijn verweerschrift (§ 12). De cluniasensers stelden dat handenarbeid in feite een antwoord was op zwakheid, namelijk de zwakheid van hen, die kleinhartig zijn en in gebreke blijven m.b.t. contemplatie (Nouvelle réponse, pp.79-80). Handenarbeid was volgens hen niet geëigend voor monniken. In 'Dialogo tussen een cluniasenser en een cisterciënser' (Idung van Prüfening) stelt de cluniasenser duidelijk : "Uw orde is actief, omdat u heeft gekozen voor handenarbeid zoals Martha; de onze is contemplatief, omdat wij hebben gekozen voor het heilig nietsdoen van Maria."(1,5)

Indien lichamelijke werken te verkiezen zijn boven geestelijke oefeningen, zou Maria er nooit voor gekozen hebben aan de voeten van de Heer neer te zitten en onafgebroken naar Hem te luisteren, terwijl ze niets deed; noch zou zij haar zuster toegestaan hebben alleen te bedienen; noch zou de Heer haar gezegd hebben dat ze het beste deel gekozen had. Daarom mogen we zeker stellen dat, indien een ziel zich bezig houdt met gebed, lezing, psalmodie, het vervullen van de godsdienstige verplichtingen en elk soort goed werk, de Regel ten volle onderhouden wordt. Het kan bevestigd worden dat een monnik die aldus bezig is, niet niets doet, maar geëigend bezig is in het doen van al die zaken."

Petrus de Eerbiedwaardige, Brief 28,8.

Er is niet veel waarheid in dit polemisch geschimp, noch in de eis dat er geen geëigend werk voorhanden is (Brief 111,10). De statuten, opgesteld door Petrus in 1146, lijken aan te duiden dat afwezigheid van werk niet leidde tot een meer contemplatief leven.

"Binnen en buiten de kruisgangen, los dan van de enkelen die lezen en de nog kleinere groep die schrijven, slapen ze geleund tegen de muren van de kloostergangen. Van de opgang van de zon tot haar ondergang, zelfs tot bijna middernacht, verliezen ze hun tijd met ijdele en nutteloze woorden en wat nog erger is, met laster. En ze ontkomen ongestraft." (Statuut 39)

Voor de cisterciënsers bleef de uitdaging veilig te stellen dat handenarbeid het gebed als primair gegeven van de monastieke dag niet in het gedrang bracht. Arnold van Bohéries spoorde de monniken aan de 'memoria' te behouden tijdens de arbeid.

"Als we met anderen gaan werken, zal men meer bekommerd zijn met 'waarom men daartoe gekomen is' dan met wat men tijdens het werk doet. Wanneer de handen rusten, kan de geest bidden en mediteren, wat in elk geval ook iemand zou moeten doen tijdens het werk zelf." (Spiegel voor monniken, 6)

Werk is een integraal element van het contemplatief leven, en niet een middel om aan de opvorderingen ervan te ontsnappen. Monastiek werk is niet noodzakelijk een verstrooiing; het is bedoeld om bij te dragen aan de innerlijke rust en het communautaire welzijn op die wijze dat de grond wordt klaargemaakt voor het uitstaan naar de quies contemplationis.

Wanneer je naar je werk gaat, doe wat je te doen hebt op zo'n wijze dat jouw zorg voor de materiële taak jouw geest niet afbrengt van de dingen van God."

(Spiegel voor novicen 11)

Het moet erkend worden dat we niet veel referenties naar 'contemplatief leven' vinden in de primitieve documenten en in de geschriften van Stephanus. De stichters leken meer bekommerd te zijn om het verwerkelijken van hun droom van een hernieuwd monachisme. In de meeste stichtingen loopt dit aldus. Het materiële en de economie vragen onmiddellijke aandacht. Wanneer de gemeenschap stabiel is geworden, is er meer ruimte voor 'vrij zijn' en kan zich een meer expliciete contemplatieve spiritualiteit ontwikkelen.

Er is echter toch één betekenisvolle indicatie in de teksten. Het thema van de quies wordt verschillende keren in het Exordium Parvum aangetroffen. De meeste van deze verwijzingen vinden we in de documenten die uitgingen van mensen van buiten de orde, alsof het voor hen duidelijk was dat wat de monniken van het Nieuwklooster zochten, een vredevolle omgeving was, ver verwijderd van controversen, zodat er zich een geest van innerlijk rust kon ontwikkelen en zodat men zo God kon vinden in een leven van gebed.

- 2.4 : dat u de Heer op een heilzame wijze en minder gestoord (rustiger) kunt dienen. (Brief van Legaat Hugo)
- 6.6 : dat zij die de eenzaamheid liefhebben, daar in rust mogen leven. (Brief van Paus Urbanus)
- 10.2 : dat de kerk (van Cîteaux) teneinde rustig en veilig er voor altijd vrij van alle druk vanwege kerkelijke en burgerlijke personen, kan bestaan. (betreffende het Romeins privilege)

- 11.4 : betreffende de rust en de stabiliteit van hun monastieke levenswijze. (Brief van de Kardinaal Legaat)
- 13.5 : tot vrijwaring van hun rust. (Brief van bisschop Walter van Châlon)
- 14.5 : De plaats die gij ter wille van de monastieke rust hebt uitgekozen om er te wonen. (Romeins privilege)
- 14.9 : vrij van het rumoer en de verlokkingen van de wereld. (Romeins privilege)

Wellicht zullen we nooit in staat zijn om te bepalen hoe en wanneer de cisterciënserorde voor het eerst een interesse voor mystiek ontwikkelde. In de dertiende eeuw was het zeker zo. Het feit dat dit veelvuldig geattesteerd wordt, geeft ons de zekerheid dat deze zorg m.b.t. contemplatief leven niet een zaak van enkelingen was. Niet alleen was de ijver voor contemplatief leven wijd verspreid - zoals dat betuigd wordt in de verspreiding van manuscripten en wat er in de bibliotheken te vinden was - het was ook egalitair. Heel wat cisterciënserschrijvers waren erom bekommerd om aan te tonen hoe het vermogen tot beschouwing zonder meer verbonden was met de gewone monastieke ascese en levenswijze. En de anekdotische literatuur beschrijft gelukkigerwijze de verheven hoogten, die door de eenvoudigsten bereikt werden.

4. School van liefde

In overeenstemming met de verticale communio - gerealiseerd in de beschouwing - werd ook de horizontale communio nagestreefd. Het Exordium Parvum verwacht dat de cisterciënsers houden van de Regel, van hun klooster, van hun levenswijze, maar het meest van al worden ze geroepen om amatores fratrum te worden naar het voorbeeld van Albericus. "Wie ijvert voor de eenzaamheid, weigert niet de dienst van de broederlijke liefde." (John van Ford, SC 100,3)

Monastieke liefde

Het recruteren van volwassenen - zoals gepraktiseerd in de nieuwe ordes - cultiveerde de ontwikkeling van twee nieuwe categorieën van geschriften. Eén ervan bestaat uit verhandelingen m.b.t. de vorming van novicen. De tweede nieuwe groep van geschriften behandelt de monastieke liefde. Zo'n literatuur bestond al, maar het werd nu overvloediger met de expansie van de nieuwe orden. Zonder deze literatuur kon het traditionele monachisme niet overleven en zou de weg niet geëffend geworden zijn voor de vernieuwing van de twaalfde eeuw. In de kringen van de ridders en de adel begon de liefdesliteratuur te bloeien, en St. Bernardus kon nauwelijks falen door het besluit te nemen een corresponderende liefdesliteratuur te scheppen. En dat deed hij met een onverstoorbare continuïteit. Het zijn deze geschriften die zijn specifieke bijdrage zijn voor een monastieke spirituele cultuur.

Jean Leclercq, Monks and Love, pp.15-22

De primitieve documenten benadrukken heel sterk de **samenhang** (cohesie) die de stichtersgroep kenmerkte.

- De stichting was een gezamenlijke - zelfs collegiale - daad en niet het werk van één enkele leider. Dit is heel duidelijk in EC 1,7 : "Eénentwintig monniken tesamen met de vader van het klooster zelf" (let op de orde : eerst de monniken, dan de abt), het is te zeggen Robertus zaliger gedachtenis.

Ze zijn vertrokken - door een gezamenlijk beraad

- door een gezamenlijke instemming
- om in één geest
- te bewerkstelligen wat ze planden.

- De inleidingen van abt Stephanus m.b.t. de verschillende onderdelen van de liturgische hervorming maken aanspraak op de instemming van de gehele groep. Deze teksten zijn te vinden in Unit II.

- Het Monitum voor de bijbel heeft overal de eerste persoon meervoud. Dit zou kunnen geïnterpreteerd worden als een 'pluralis majestatis' behalve dat op het einde Stephanus spreekt van "Gods gezag en dat van onze gemeenschap".

- De inleiding op het hymnenboek luidt als volgt : "Door het gezamenlijk advies en de overeenstemming van onze broeders hebben we besloten ..."

- Het thema van 'unanimitéit' - meer dan een organisatorische 'uniformitéit' - getuigt van een identificatie met de gemeenschap van de eerste christenen zoals beschreven in de Handelingen van de apostelen en gaat verder dan een koel conventueel samenwonen. Het beoogt een affectieve en effectieve eenheid, die zowel menselijk als geestelijk is. (cfr. Unit V : Unanimitéit)

Dom Thomas van Vina geeft een representatieve steekproef van teksten van onze auteurs van de twaalfde eeuw, die de lengte en breedte, de hoogte en de diepte van hun opvatting over de broederlijke communio beschrijven. Zijn besluit is dat voor een persoon, die wil verderkomen in zijn zoeken naar én zijn mystieke vereniging met God, het nodig is te groeien, tot rijpheid te komen, naar zichzelf terug te keren, door deel te hebben aan een zichtbare gemeenschap, waar de evangelische communio belichaamd wordt. (cfr. Cistercian Communio, p.300)

Er kan geen echte twijfel over zijn dat de gemeenschap belangrijk was voor de eerste cisterciënsers. Boudewijn van Ford schreef dit uit in hoog theologische begrippen : het was een aardse imitatie van het innerlijk leven van de H.Drieëenheid en dat van de engelen. Het was het eigen werk van de H.Geest, en dit wordt niet zozeer betuigd door hoge mystieke gaven als wel door het vermogen om liefdevol in eenheid te blijven te midden van de uitdagingen en eisen van het gewone communiteitsleven.

"Daar zij één van hart en één van ziel zijn en alles gemeenschappelijk bezitten, is er steeds eendracht en eensgezindheid, en zij stellen altijd het algemeen

belang en het gemeenschappelijk goed boven hun eigen individueel voordeel. Zij verloochenen zichzelf en noemen niets het hunne. Niemand van hen, als hij werkelijk één van hen is, waagt het om zowel in het nemen van beslissingen als in het geven van raad, hardnekkig zijn eigen mening te verdedigen of zijn eigen wil en de verlangens van zijn eigen hart na te streven, of ook maar het minste het zijne te noemen. Integendeel als ware dienaars van God vernederen ze zich allen, voor de liefde van God, onder de hand van één van hun mede-dienaars en hem kennen ze alle gezag toe... Het is hen dus niet toegestaan te willen wat zij zouden willen, noch te doen wat zij zouden willen doen, of te menen volgens hun eigen inzicht, of te leven volgens hun eigen geest, maar te leven volgens de Geest van God. Het is de Geest die hen leidt om kinderen van God te zijn; deze Geest die hun liefde, hun band en hun communio is. Hoe groter hun liefde, hoe sterker hun band en hoe volkomener hun communio is; en ook omgekeerd : hoe groter hun communio, hoe sterker hun band en hoe volkomener hun liefde is."(Boudewijn van Ford, Geestelijke verhandeling 15)

De monastieke ecclesia is niet eenvoudigweg een verzameling menselijke wezens, die een gemeenschapsleven verlangen of die elkaar zo mogen dat ze willen samenwonen. Het is een lokale uitdrukking van de Kerk, bijeengeroepen door Gods woord om als één lichaam het leven van Christus te leven. De specifieke ethiek van een monastieke gemeenschap vloeit voort uit haar wezenlijke heiligheid; het is meer dan een speciaal voorbeeld van sociale ethiek. Bernardus merkte dit op.

"Deze gemeenschap is niet samengesteld uit zondaars, maar uit heiligen, religieuzen, vol van genade en waardig om gezegend te worden. Gij komt tesamen om het woord van God te beluisteren, om God te loven, om te bidden, om Hem te aanbidden. Dit is een godgewijde samenkomst, God welgevallig en waar ook de engelen zich thuis voelen. Daarom, broeders, weest standvastig in uw eerbied, staat vast in uw ijver en de toegewijheid van uw geest, vooral op de plaats van uw gebed, in deze school van Christus, waar de Geest wordt gehoord (in auditorio spirituale). Zeer geliefde, schenkt geen aandacht aan de zichtbare en tijdelijke dingen, maar kijkt naar wat onzienbaar en eeuwig is. Oordeelt volgens geloof en niet naar uiterlijke schijn. Ontzagwekkend en vol vrees is deze plaats, waarvan we geloven dat er evenveel engelen aanwezig zijn als mensen. Zonder twijfel staat de poort van de hemel hier open en is de ladder opgericht, waarlangs de engelen opstijgen en afdalen op de Mensenzoon." (Bernardus, St. Jan de Doper, 1)

Er is meer in een monastieke gemeenschap dat wat we met het blote oog kunnen zien. Haar eerste realiteit is spiritueel en behoort tot de sfeer van de goddelijke genade en het mysterie. Wanneer we spreken van 'communio' is daar meer in geïmpliceerd dan louter een mengeling van beleefdheid, afwezigheid van conflicten, samenwerking en een praktische consensus betreffende de belangrijkste zaken. De gemeenschappelijke overeenkomst met allen die het gegeven zijn om te groeien in hun roeping, vraagt meer dan een organisatorische soepelheid. Deze gemeenschappelijke genade verstrekt aan een communiteit de kiem van een diepe eenheid van hart en geest. Leven in onenigheid of zelfs in onverschilligheid is een radicale vervalsing van deze gave van een cisterciënseroeping. Wij zijn geroepen tot meer dan het vermijden van daden van 'on-liefde'; ons antwoord op de genade is slap, indien we geen grotere maat van eenheid met alle broeders of zusters nastreven. Noch kan er van ons gezegd worden dat we een gemeenschappelijk genade beleven, als we onderhevig zijn aan een soort vervreemding, die ons onverbiddelijk meetrekt naar een marginaal leven.

"Ge vergist u, H.Thomas, ge vergist u deerlijk als ge de Heer hoopt te aanschouwen gescheiden van de groep van de apostelen. De waarheid houdt niet van schuilhoeken; aparte plaatsjes bevallen haar niet; ze staat in het juiste midden en vindt haar behagen in regeltucht, gemeenschappelijk leven en gemeenschappelijke oefeningen."
(St.Bernardus, Hemelvaart 7,13)

Wanneer St.Bernardus de processie beschrijft die gewoonlijk gehouden wordt op het feest van Lichtmis, veroordeelt hij het individualisme, dat een solitair pad zoekt te vervolgen.

"Met reden gaan wij twee aan twee. Zo immers verhalen de evangeliën dat de leerlingen door de Heiland werden uitgezonden om de broederlijke liefde en het leven in gemeenschap aan te moedigen. Tracht iemand alleen (solitarius) te gaan, dan verstoort hij de processie; hij brengt daardoor niet alleen schade toe aan zichzelf, maar hij is ook de anderen tot last. Diegene die zichzelf afscheiden, zijn vleselijke mensen, die de geest niet bezitten. Zij leggen er zich niet op toe de eenheid des geestes te bewaren door de band van de vrede. Maar zoals het niet goed is dat de mens alleen is, zo is het ook verboden voor het aanschijn van de Heer te verschijnen met ledige handen."
(St.Bernardus, Lichtmis 2,2)

Gilbert van Swineshead geeft ons een gelijkaardige aanbeveling:

"Broeders, kijkt of in uw hart het kwaad van de singularitas niet aanwezig is, welke maakt dat u zich onttrekt aan de omgang met uw broeders en van de bescherming van uw geestelijke vader. Ziet dat niemand van u die professie voor een gemeenschapsleven heeft gedaan, het voorbeeld volgt van afscheiding en zelfzucht (proprietas)."
(Bodleian 87 Preek 19)

De genade van de communio wordt enkel verwerkelijkt met de prijs van grote verzaking : communiteitsleven richt al vlug het spotlicht op de verborgen zones van zelfzucht en vraagt ook om remedies. Boven alles vraagt de roeping tot liefde dat we onze op onszelf gerichte traagheid stoppen en dat we pro-actief worden in het doen van het goede tot welzijn van anderen.

"Liefde wordt geboren wanneer ge uw vijand te eten en te drinken geeft ... Liefde groeit als ge een noodlijdende te hulp komt, als ge geeft aan wie iets van u lenen wil, als ge voor een vriend uw hart opent. Liefde blijft behouden en neemt toe door een vriendelijk gezicht, een blij woord, een opgewekte daad. Op deze wijze bevestigt een vriendelijk en opgewekt gedrag wat op het gelaat te zien is en in woorden te horen valt, want liefde wordt getoetst en getoond in daden."
(St. Bernardus, De Diversis 121)

Er is dus een werk dat allen moeten verrichten : namelijk de genade van de communio, die aan allen op het niveau van de Geest gegeven wordt, zichtbaar vertalen in de kleine dingen van alle dag. Dit wordt vaak moeilijk gemaakt door personen in de gemeenschap, die de weg verloren hebben.

"In een vergadering, in een gemeenschap zul je ook iemand vinden die groot gaat op zichzelf, die opgeblazen is door vleselijke wijsheid, zelfingenomen pocht, inwendig en uitwendig prikkelbaar en ruziemakend, ergernisgevend in ledigheid en nietsdoen - want nietsdoen brengt de 'acedia' voort... Niets is meer leeg dan nietsdoen, niets is meer ergeniswekkend dan de 'acedia', niets is meer ruziestokend dan lichtgeraaktheid. Waar 'acedia' is, is er lichtgeraaktheid. Waar ruzie is, is er geen kalmte, geen rust, geen orde, maar is alles stekelig. Iemand met zo'n karakter kent geen takt, geen affectie; hij is vol vijandigheid en ontrouw... Zo iemand is geen huisgenoot van God, geen medeburger, zelfs niet een inwonende vreemdeling of gast, en daardoor kunnen noch vroomheid, noch genade binnenkomen."
(Gilbert van Swineshead, SC 29,7)

Dit betekent dat wanneer communio wil in stand gehouden worden, er een overvloed aan verdraagzaamheid en wederzijdse vergeving nodig is. Er zijn heel wat teksten die het daarover hebben. Terzelfdertijd mogen de negatieve aspecten van het communiteitsleven niet overdreven worden. We moeten ons herinneren dat voor de eerste cisterciënsers het klooster als de hemel was, 'paradisus claustralis'. Eén van de hoofdkenmerken was vreugde. Deze vreugde komt voort uit het feit dat communiteitsleven, dat voorziet in het openkomen van de menselijke geest naar God toe, de meest volledige vervulling

is van de verwachtingen, die eigen zijn aan hen, die gevormd zijn naar het beeld van God en progressief in overeenstemming gebracht worden met de goddelijke gelijkenis.

"Samengevat, de enige liefde, die in de twaalfde eeuw in de mogelijkheid was de sociale barrières te overwinnen - ofschoon niet altijd volmaakt, noch zonder moeite - is de liefde zoals die onderwezen, geleerd en gepraktiseerd werd in de kloosters. Elk klooster werd immers verondersteld een schola caritatis, een school van liefde te zijn."

Jean Leclercq, Monks and Love, p.23.

5. De bredere Kerk

De eerste cisterciënserkloosters waren niet totaal geïsoleerd van de buitenwereld. Zij behielden de mogelijkheid tot dienstverlening. Het is evident dat men, alvorens men een stichting begon, voorzorg dat alles, wat nodig was voor en integraal monastiek leven, ter plekke moest zijn, zodat God onmiddellijk kon gediend worden en men kon leven in overeenstemming met de Regel. Dat betekende niet alleen datgene wat nodig was voor de liturgie en het conventuele leven, maar ook logies voor gasten en een portiersverblijf om bezoekers te kunnen verwelkomen : cella hospitium et portarii (cfr. EC - SCC 8,4).

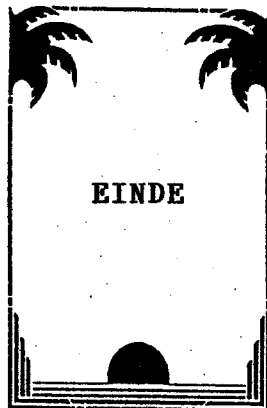
De kerkbetrokkenheid van de eerste cisterciënsers, hun contacten met de omwonenden, hun handelsrelaties worden niet behandeld in dit programma. We willen de unit over de communio eenvoudig beëindigen met te verwijzen naar de rol die de kloosters gespeeld hebben, niet enkel in het bevorderen van de hervorming binnen de Kerk en het verdiepen van het spirituele leven, maar ook door kernen te zijn van hoop en vertrouwen in de genade van God. Zoals Ordericus zegt : "Velen die versmacht waren van dorst, hebben aan deze stroom gedronken." Evenmin kunnen we besluiten dat de redding van allen vreemd was aan de interesses van de cisterciënsers van de twaalfde eeuw. Het advies van St.Aelredus aan een kluizenares is toepasbaar op alle contemplatieven.

Wat is er meer nuttig dan het gebed. Geef je daaraan met veel edelmoedigheid. Wat is er meer menselijk dan een liefdevolle bejegening (pietas). Geef je daaraan. Sluit de gehele wereld binnen in de omarming van jouw liefde. Schenk aandacht aan de goeden en verheug je met hen; en kijk naar het kwade en treur. Kijk naar hen die in moeilijkheden zijn en verdrukt en heb medelijden. Stel jouw hart wijd open voor de ellende van de armen, de kreet van de wezen, de rouw van de weduwen, de geloften van de maagden, de gevaren van de matrozen, de bekoringen van de monniken, de zorgen van de oversten en de lasten van de soldaten. Open de bodem van jouw hart voor dat alles; laat voor hen jouw tranen vloeien; neem hen op in jouw gebeden."

(St.Aelredus, Inst Incl, 28)

Het doel van het monastiek leven is de liefde, waarvoor de communio louter een meer aantrekkelijk woord is. Liefde is ondeelbaar. Iemand die liefheeft, is betrokken op alles wat goed is en is ontvankelijk genoeg om goedheid met een zekere vanzelfsprekendheid na te streven. Iemand zonder liefde heeft enkel oog voor wat verkeerd is; hoewel haat voor wat dichtbij is, vaak vermomd wordt als enthousiaste liefde voor wat veraf is. Voortgang maken in de cisterciënsergenade impliceert een toenemende communio met God, met de andere leden van de gemeenschap, met de gehele mensheid en de gehele cosmos. Zulk een uitbreiding mag geleidelijkaan gebeuren en er kunnen gerust haperingen zijn op die weg. Er is wel een ultieme test voor : namelijk wanneer radicale verzaking waarlijk brengt tot een universele solidariteit. Ook voor onze cisterciënservoorvaderen was de authentieke monnik en moniale iemand die zich van allen afscheidde, om communio te vinden met het Al.

Exordium



Toegevoegde lezing 1 : Bernardus van Clairvaux

SC 29,4

Daarom, geliefde broeders, hebt vrede met elkander, en vermijdt elkaar te kwetsen door welke daad, woord of gebaar dan ook! Moge het nooit gebeuren, dat iemand van u, verbitterd of misschien overrompeld door kleinmoedigheid of door een storm, zich genoodzaakt zou zien om Gods tussenkomst af te smeken tegenover degenen die hem lastig vallen of bedroeven, en voor de dag zou moeten komen met de zware beschuldiging : 'De zonen van mijn moeder streden tegen mij.' Met aldus te misdoen tegenover uw broeder, zondigt ge tegen Christus die zelf getuigd heeft : 'Wat gij gedaan hebt aan één van mijn geringste broeders, dat hebt ge Mij gedaan.'

En niet alleen voor grovere fouten tegen de liefde dient men zich te hoeden, bv. voor openlijke beschimping of kwaadsprekerij, maar ook voor heimelijk en venijnig oorblazan. Ja, het is niet voldoende onze tong te bewaren voor genoemde en soortgelijke vergrijpen tegen de liefde; ook lichte fouten dient men te vermijden. Zo men tenminste iets licht mag noemen, hoe gering het ook is, dat men zich iets durft te veroorloven tegen zijn broeder met de opzettelijke bedoeling hem te kwetsen. Want volgens Christus' eigen woord is men schuldig voor Gods gerecht alleen reeds door zich te vertoornen op zijn broeder.

En dat met recht. Wat men zelf als licht beschouwt en zich daarom misschien lichtelijk laat ontvallen, zal doorgaans anders worden opgenomen door de beledigde partij. Als mens immers ziet men het uiterlijke, oordeelt men naar de uiterlijke schijn, en is men geneigd een splinter voor een balk te houden en een vonk voor een vuuroven. Niet iedereen bezit de liefde in die mate dat men loyaal blijft in alle omstandigheden. De waarneming en de gedachten van een mensenhart zijn geneigd eerder het kwade te vermoeden dan in het goede te geloven.

Dit is vooral zo in kloosters als het onze, waar de regel van het stilzwijgen u in zo'n geval niet veroorlooft opheldering te geven of u te verontschuldigen, en waar ook de getroffen de wonde van de kwade vermoedens, waaronder hij lijdt, niet bloot kan leggen om er genezing voor te vinden. En zo komt het dat de gloed van een inwendige ontsteking de ongelukkige verteert en hij sterft aan een verborgen dodelijke wonde. Zuchtend in zichzelf en geheel opgaand in zijn verbolgenheid en het zoeken naar een oplossing, kan zijn geest in de stilte met niets anders bezig zijn dan met het onrecht hem aangedaan. Bidden is hem niet mogelijk; hij kan niet aandachtig lezen of een of ander geestelijk onderwerp overwegen. En terwijl de levensadem haar aldus is afgesneden, en de ziel, verstoken van haar onontbeerlijke voeding, de dood tegemoet gaat, de ziel waarvoor Christus gestorven is, vraag ik u : wat gaat er dan intussen in u om? Welk genot kunt gijzelf smaken in uw gebed, in uw arbeid of wat ge middelerwijl ook verrichten moogt, nu Christus vanuit het hart van uw broeder die ge bedroefd hebt, luide de bange klacht tegen u laat horen : 'Een zoon van mijn moeder strijdt tegen Mij; en hij die tesamen met Mij zoete spijsen at, heeft mijn ziel met bitterheid vervuld.'

SC 29,5

Mocht het dus voorkomen, dat u persoonlijk enig ongelijk wordt aangedaan, - en dat is zeker in kloosters als het onze, waar zoveel personen uit alle standen samenleven, soms moeilijk te vermijden - haast u dan niet, zoals in de wereld pleegt te gebeuren, het uw broeder aanstonds betaald te zetten met een scheef antwoord. Evenmin moogt het wagen, onder de schijn van een verdiende terechtwijzing, een scherp en bijtend woord te boren in het hart

van uw broeder, voor wie Christus zich liet doorboren en vastspijkeren aan het kruis. Ook moogt ge uw misnoegen niet luchten door een onverstaanbaar brommen, noch door afkeurend gemompel, noch door minachtend neusophalen of kwetsend hoongelach, noch door gramstorig of dreigend fronsen van uw voorhoofd. Laat toch uw verstoord zijn tot kalmte komen daar waar zij opgekomen is, en duld niet dat die doodbrengster naar buiten trede en de doodsteek geve aan de ziel van uw broeder. Dan zult ge ook kunnen zeggen met de profeet : 'Ik was verstoord, maar ik heb gezwezen.'

E X O R D I U M Unit X : COMMUNIO

Vragen voor reflectie en dialoog

1. Hoe ziet u de tweede en derde generatie van de cisterciënsers?
 - a) Zetten ze het werk van de stichters verder?
 - b) Is er een ontwikkeling t.a.v. het werk van de stichters?
 - c) Vertekenen ze het werk van de stichters?

Staaf uw opinie met teksten.

2. Hoe belangrijk was het contemplatieve leven in de visie van de stichters op een vernieuwd monachisme? Wilden zij het klooster inrichten als een 'school van contemplatie'?

Staaf uw opinie met teksten.

3. Hoe belangrijk was het broederlijke leven in de visie van de stichters? Wilden zij het klooster in vorm zetten als een 'school van liefde'?

Ondersteun uw opinie met teksten.

4. Beschouwt u de bij elkaar horende idealen van contemplatie en liefde (of van mystiek en affectiviteit) als aantrekkelijk voor onze tijdgenoten? Hoe sterk bepalen ze de werkelijkheid van ons gemeenschapsleven? Wat zijn de consequenties van zulke idealen voor de vorming?
5. De opmerking is nogal eens te horen dat in het verleden 'contemplatief leven' hoofdzakelijk werd gedefinieerd in termen van 'niet-activiteit'. Of u daar nu al dan niet met akkoord gaat, hoe zou u de contemplatieve component van de cisterciënsersconversatio uitdrukken?
6. Welke praktische suggesties zou u doen om het niveau van **communio** in en tussen onze gemeenschappen te verhogen? Wat zijn de grootste obstakels?
7. Noteer drie specifieke uitdagingen voor uw eigen leven en voor uw gemeenschap, waarvan u zich bewust geworden bent tijdens uw reflectie over de thema's van deze unit.

Exordium

Unit 10: Communion

Reference Bibliography for Communities

A. *IMITATIO CHRISTI*

Primary Sources

3. GUERRIC OF IGNY, "Second Sermon for Palm Sunday," SChr 202; pp. 172-187. Translated in *Liturgical sermons: Volume Two* (CFS 32; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 59-65.
4. ISAAC OF STELLA, *Sermon 12*, SChr 130, pp. 250-259. Translated in *Sermons on the Christian Year: Volume One* (CFs 11; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), pp. 99-105.
5. WILLIAM OF SAINT THIERRY, *Meditation 10*; Translated in *the Works of William of St Thierry I* (CFS 3; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 151-155.

Secondary Sources

6. CONSTABLE Giles, "The Ideal of the Imitation of Christ," in *Three Studies in Medieval and Social Thought* (Cambridge University Press, 1995), pp. 143-248. On Bernard see pp. 188-190.
7. ELDER E. Rozanne, "William of St Thierry: The Monastic Vocation as an Imitation of Christ," *Cîteaux* 26 (1975), pp. 9-30.
8. LECLERCQ Jean, "Philosophia," in *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana 48; Herder, Rome 1961), pp. 39-79.
9. LECLERCQ Jean, "Imitation du Christ et sacrements chez S. Bernard," *COCR* 38 (1976), pp. 263-282. = *CSQ* 9 (1974), pp. 36-54.
10. LECLERCQ Jean, "The Example of Christ: In Contemplation on the Mountain," in *Aspects of Monasticism* (CSS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 45-54.

11. LECLERCQ Jean, "The Example of Christ: He was Rich Yet He made Himself Poor," in *Aspects of Monasticism* (CSS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 55-70.
12. LOHR, Benedict, "The Philosophical Life according to Adam of Perseigne," COCR 24 (1962), pp. 225-242; 25 (1963), pp. 31-43.
13. LOUF André, "Following Christ," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp. 57-69.
14. PENCO Gregorio, "L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica," COCR 28 (1966), pp. 17-34.
15. VAN DEN BOSCH A., "Le Christ, Dieu devenu imitable selon S. Bernard," COCR 22 (1960), pp. 341-355.

B. THE NEW CONSCIOUSNESS

1. BENTON John F. "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality," in Robert L. Benson e.a. [ed.], *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp.263-295.
2. BENTON John F., *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, (New York: Harper and Row, 1970).
3. BONOWITZ Bernard, "The Role of Experience in the Spiritual Life," ASOC 46 (1990), pp 321-325.
4. BYNUM Caroline Walker, "Did the Twelfth Century Discover the Individual?" in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. 82-109.
5. DUBY Georges, "The Emergence of the Individual: Solitude Eleventh to Thirteenth Century," in *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World* (Cambridge, Harvard University Press, 1988),pp. 509-533.
6. KÖPF Ulrich, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clarvaix* (Tübingen, J.C.B.Mohr, 1980).

7. KÖPF Ulrich, "Die Rolle der Erfahrung im religiösen Leben nach dem Heiligen Bernhard," ASOC 46 (1990), pp. 307-320.
8. LEYSER Henrietta, *Hermits and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe* (London: Macmillan, 1984).
9. MORRIS Colin, *The Discovery of the Individual: 1050-1200* (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

C. CONTEMPLATION

Primary Sources

1. AELRED OF RIEVAULX, *De speculo caritatis* 2, 8-13; CCM 1, pp. 75-81. English Translation, *The Mirror of Charity* (CFS 17; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1990), pp. 176-185.
2. BEATRICE OF NAZARETH, *The Seven Modes of Love*. Also translated by Michael Casey, *Tjurunga* 50 (1996), pp. 71-82.
3. BERNARD OF CLAIRVAUX, SC 74, SBOp 2, 239-246. Also translated by Michael Casey, *How the Word Visits the Soul* (Abbey Press, Tarrawarra, 1990.)
4. BERNARD OF CLAIRVAUX Div 3; SBOp 6a.86-93. Translated in Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 1* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 64-75.
5. BERNARD OF CLAIRVAUX Div 87; SBOp 6a.329-333. Translated in Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 116-121.
6. GILBERT OF SWINESHEAD, *In cantica* 6.5; PL 184, c. 40-41; Translated in *Sermons on the Song of Songs, I* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 101-103, and *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 105-107.
7. GILBERT OF SWINESHEAD, *In cantica* 11-12; PL 184, c. 58-63; Translated in *Sermons on the Song of Songs, I* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 141-153, and *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 151-163.

8. GILBERT OF SWINESHEAD, *In cantica* 20; PL 184, c. 102-109; Translated in *Sermons on the Song of Songs, II* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), pp. 249-261, and *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 263-277 (= 19)
9. JOHN OF FORDE, SC 24; CCM 17, pp. 202-208. Translated in *On the Song of Songs, II* (CFS 39; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1982), pp. 134-145.
10. WILLIAM OF SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 268-275; SChr 223, pp. 358-365. Translated in *The Golden Epistle* (CFS 12; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 97-99.

Secondary Sources

11. BELL David N. "Contemplation and Mystical Experience in the *Libellus de Contemplatione* of Master Hildebrand [of Himmerod]," in John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinarity: Studies in Medieval Cistercian History, V* (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 48-
12. CASEY Michael, "In Pursuit of Ecstasy: Reflections on Bernard of Clairvaux's *De Diligendo Deo*," *Monastic Studies* 16 (1985), pp. 139-156.
13. CASEY Michael, "Bernard's Biblical Mysticism: Approaching SC 74," *Studies in Spirituality* 4 (1994), pp. 12-30.
14. CASEY Michael, "Beatrice of Nazareth (1200-1268): Cistercian Mystic," *Tjurunga* 50 (1996), pp. 44-70.
15. CASEY Michael, "Mystical Experiences: The Cistercian Tradition," *Tjurunga* 52 (1997), pp. 64-87.
16. DECHANET Jean-Marie, "La contemplation au XIIe siècle," *DSp* 2, c. 1948-1966.
17. LECLERCQ Jean, "Theoria," in *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (Studia Anselmiana 48; (Herder, Rome, 1961), pp. 80-121.

18. LECLERCQ Jean, "Quies Contemplationis," in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Hercher, Rome, 1963), pp. 115-127.
19. MCGINN Bernard, "The Entrance of Union Language into Western Mysticism," in *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue* (Macmillan, New York, 1989), pp. 61-66.
20. MIKKERS Edmund, "El encuentro con Dios: la contemplación," in Gilberto de Hoyland, *Encuentro con Dios: Commentario al Cantar de los Cantares* (Padres Cistercienses 11; Monasterio Trapense, Azul, 1984), pp. 31-37.
21. SOMMERFELDT John R., "Contemplation," in *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 215-250.
22. SOMMERFELDT John R., in "Bernard as Contemplative," in *Bernardus Magister: Papers presented at the Nonacentenary of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux* (CSS 135; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 73-84.
23. WILLIAMS Watkin, "L'aspect éthique du mysticisme de S. Bernard," in *Saint Bernard et son temps* (Academie des sciences, arts et belles-lettres, Dijon, 1929), Vol. II, pp. 308-318.

D. SCHOLA DILECTIONIS

Primary Sources

1. BALDWIN OF FORDE, "On the Cenobitic or Common Life," in *Spiritual Tractates II* (CFS 41; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1986), XV, pp. 156-194.
2. BERNARD OF CLAIRVAUX, "De schola dilectionis," Div 121; SBOp 6a. pp. 398-399. Translated in Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Desclée de Brouwer, Paris 1982), pp. 215-216.
3. [HUGH OF BARZELLE], John Morson [ed.] "The *De cohabitatione fratrum* of Hugh of Barzelle," *Analecta Monastica* 4 (1957), pp. 119-140. (Studia Anselmiana 41).

Secondary Sources

4. BYNUM, Caroline Walker, "The Cistercian Conception of Community," in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (University of California Press, Berkeley, 1982), pp. 59-81.
5. DAVIS Thomas X., "Cistercian *Communio*," CSQ 29 (1994), pp.291-329.
6. DUMONT Charles, "Seeking God in Community according to St Aelred," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 21; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 115-149. = CSQ 6 (1971), pp. 289-317.
7. DUMONT Charles, "Le personnalisme communautaire d'Aelred de Rievaulx," COCR 39 (1977), 129-148.
8. FRIEDLANDER Colette, "Galland de reigny et la vie commune," in COCR 39 (1977), pp. 94-111.
9. HALLIER Amédée, "Community Life," in *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx* (CSS 2; Cistercian Publications, Spencer, 1969), pp. 135-148. = *Un edacateur monastique: Aelred de Rievaulx* (Gabalda, Paris, 1959), pp. 147-157.
10. LECLERCQ Jean, "St Bernard of Clairvaux and the Contemplative Community," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 21; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 61-113.
11. LOUF André, "The Battle Line of Brothers," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp.119-135.
12. PENNINGTON M. Basil, "Together Unto God: Contemplative Community in the Sermons of Guerric of Igny," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 21; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 151-170.
13. VINCENT Godelieve, "Personne et communauté selon Guerric d'Igny," COCR 39 (1977), pp. 112-128.

Primitieve teksten

- Carta Caritatis Prior 3 (1116) "... voor de Mis noodzakelijke boeken met de boeken van het Nieuw Klooster overeenstemmen..."
- Ecclesiastica Officia I (1120-1125)
- Usus conversorum (1125-1130) IV op welke tijden zij de Mis dienen
- V over de communie
- Capitula et Instituta (1134) Capitula nrs. 9,4 ; 10,4 ; 23,2 ; 24,2 ; 25,2 ; 26,2
- Instituta nrs. 7 ; 12 ; 20
- Exordium Parvum (1152) XVII « ... in het huis Gods ... niets voortanden zou zijn wat getuigde van pronkzucht of overtolligheid, of wat afbreuk zou doen aan de armoede »
- Carta Caritatis Posterior 3 (1165/78) = gelijk aan CCprior 3
- Ecclesiastica Officia II (1184-1186)

Teksten van St. Bernardus met betrekking tot de Eucharistie

- Verband tussen Woord en Eucharistie; Eucharistie is de daad bij het Woord. (zie: *Palmzondag III,3-4 en Kerkwijding III,2*)
- Gevolg van de Eucharistie is verkwikking en versterking op de geestelijke tocht en herstel van de vroegere waardigheid van de mens. (formatio – deformatio – reformatio – conformatio)
(zie: *Lof op de nieuwe krijgsveldienst VI,12; Virgite van Kerstmis I,6; Witte Donderdag; Allerheiligen I,1-5*)

- Het sacrament is een zichtbaar teken van een onzichtbaar genade.. Het vraagt om geloof (zie: *Hooglied XXIII; St. Maarten, 11+12; Qui Habitat III*)
- Het sacrament heeft gevolgen voor ons gedrag (zie: *brief 69; brief 190; Voorschrift XIX*)

Enkele Cisterciënzer-moenniken over de Eucharistie:

- **Willem van St. Thierry** – Het Leven van St. Bernardus (1148)
- **Conraad van Eberbach** - Groot Exordium II,6 (1186-1193)
- **Conraad van Eberbach** - Groot Exordium VI,2 (1206-1221)
- **Caesarius van Heisterbach** (1180-1240) - Dialogus Miraculorum IX (1219-1224)

Enkele Cisterciënzer-moenniken over de Eucharistie:

- algemene vrouwelijke beleving: Hadewich 7^e visioen
- Levens van drie Ida's; Lutgardis; Aleydis; Juliana de M. Cornillon etc.

- Leven van Beatrijs van Nazareth:

I. eerste schreden binnen het religieuze leven (status inchoantium)

par. 65-66 over haar goddelijke vertroosting bij het ontvangen van de eucharistie
 par. 67-70 over de scherpzinnigheid en sterkte van geest die ze door het ontvangen van het Sacrament van de Heer verkregen heeft.
 par. 79-82 haar eucharistische vroomheid

II. levenshouding van de gevorderden (status proficientium)

par. 151-155 haar eucharistische vroomheid ten tijde van de bekeringen

III. staat van de volmaaktheid (status perfectionis)

par. 192-195 Hoe Gods Geest haar geest tijdens het ontvangen van het Sacrament in zich opslorpte.
 par. 206-207 Over het jubelen van haar geest tijdens de viering van de eucharistie.
 par. 238-239 Hoe ze zag dat het bloed van Christus in haar ziel werd uitgestort.



Vade, communica fide mea !

ga, communiceer in mijn geloof!