

Exordium

Siebte Einheit:

Einmütigkeit

Der Wert der Einmütigkeit

Diese Einheit behandelt die Frage, ob die Gründer sich eine einförmige Observanz im ganzen Orden vorstellten. Wenn ja, was hieß das in der Praxis? Welchem Zweck diene das? Wie wurde es verwirklicht? Welche Rolle bleibt für zeitgenössische Wertvorstellungen wie „Pluralismus“ und „Inkulturation“?

Lernziele

- a) Die ursprünglichen Dokumente lesen und entdecken, was sie über Einmütigkeit und Einförmigkeit zu sagen haben.
- b) Diese Aussagen in ihrem Zusammenhang lesen und sie mit den Zeugnissen der Zisterzienser der zweiten und dritten Generation vergleichen.
- c) Nachdenken über die Rolle der zisterziensischen „Einmütigkeit“ in unserer heutigen multikulturellen Welt.

Der Wert der Einmütigkeit

Diejenigen unter uns aus der Strengen Observanz, die ihre monastische Formung erhalten haben, ehe 1969 das *Statut für Einheit und Pluralismus* in Kraft trat wissen noch gut, dass man bis zu diesem Zeitpunkt vor allem auf Einförmigkeit in der Observanz größten Wert legte. Dieser Mangel an Flexibilität hatte sich während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wesentlich verstärkt. Den weit entfernten Gründungen – die aus dem monastischen Abenteuer des 19. Jahrhunderts hervorgegangen waren – blieb es nicht lange erlaubt zu versuchen, eine Antwort auf das Klima und die Kultur am Ort zu geben. Beagle Bay (im nordwestlichen Australien) wurde aufgehoben, Mariannahill in Südafrika wurde ausgeschlossen und die Klöster in China und Japan wurden einem Prozess systematischer Europäisierung unterworfen. Wir wollen nun versuchen, im Zusammenhang mit unserer nachkonziliaren Wertschätzung für Inkulturation und Vielfalt festzustellen, bis zu welchem Ausmaß die ersten Zisterzienser auf einer rigorosen Einförmigkeit der Observanz bestanden haben.

1. Die einzelnen Elemente, um die es in der Diskussion geht

Ehe wir die Idee der „Einmütigkeit“ genauer untersuchen lohnt es sich, über drei verwandte Begriffe nachzudenken, die sich auf einige unserer Überlegungen auswirken.

a) Ordo

Besonders seit der Zeit des heiligen Augustinus war die Vorstellung von „Ordnung“ im Westen wichtig. Das Wort selbst war allerdings schon komplex und besaß im mittelalterlichen Sprachgebrauch bis zu acht unterschiedliche Bedeutungen. Allgemein spiegelt das Thema „Ordnung“ die Überzeugung wider, dass Gott jedem Menschen einen bestimmten Status oder Rang zugewiesen hat und dass die grundlegende moralische Verantwortung eines jeden darin besteht, in Übereinstimmung mit den Pflichten zu handeln, die die ihm zugewiesene Stellung mit sich bringt. Von der „Ordnung“ des Weltalls bis zur „Ordnung“ der Psalmodie (RB 18) betrachtete man alles letztlich als von Gottes Willen hergeleitet. Solch eine Perspektive beinhaltet notwendigerweise auch „Unterordnung“: Unter die Ordnung selbst und unter andere Menschen, die an eine höhere Stelle gesetzt sind. „Ungeordnetes“ oder „unregelmäßiges“ Verhalten hat – über die innewohnende moralische Qualität hinaus – einen zusätzlichen Beigeschmack von Auflehnung, welche die gesamte Ordnung, die Gott der Schöpfung auferlegt hat, umstürzt.

Die zisterziensische „Ordnung“ wurde zunächst als die strukturierte Lebensweise des Klosters Cîteaux aufgefasst. (Noch heute benutzen wir den Begriff **Ordo**, um das jährliche Heft mit den detaillierten Anweisungen für die tägliche Liturgie zu bezeichnen.) Wer sich nach dieser Lebensweise richtete war sicher, ein „ordentliches“ Leben zu führen. Als sich die Klöster vervielfachten, verbreitete sich auch die zisterziensische „Ordnung“ oder Lebensweise und nun wurde eine zweite Bedeutung immer passender: **Ordo** bezeichnete nun einen Verband von Klöstern, die derselben Lebensweise folgten und sich denselben Autoritäten unterordneten: Einen „Orden“. Auf diese Weise begann der Begriff **Ordo** auch eine kontinuierliche, das Leben ordnende Gesetzgebung zu bezeichnen – parallel zur Regel des heiligen Benedikt. So wurden die zwei Begriffe miteinander verknüpft: Ein Verhalten gegen „**regula und ordo**“ (gegen die Regel und den Orden“ wurde automatisch als abweichlerisch, unordentlich, unregelmäßig betrachtet und musste daher zurechtgewiesen, korrigiert werden.

Der Gebrauch des Begriffs „ordo“ setzt voraus, dass es eine geregelte zisterziensische Lebensweise gab, worin alle Elemente Teil eines Ganzen bilden, das nicht beliebig der Wahl des einzelnen anheim gestellt war, sondern letztlich als Ausdruck des Willens Gottes angesehen wurde.

b) *Disciplina*

Auch dieser Begriff ist komplex (Siehe den Artikel von Dom Jean Leclercq im *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. III, S. 1291-1302.) In der Regel Benedikts ist er gut bezeugt: Er kommt 21 mal vor; oft in der Formel „regulare Disziplin“. Das Wort behielt seine breite Bedeutung das ganze Mittelalter hindurch.

Disciplina im *Thesaurus Linguae Latinae*

1. HAUPTSÄCHLICHER SPRACHGEBRAUCH

- a) **Grundbedeutung:** Lehre, Unterweisung (griech.: Didaskalia), von discipulus, also vom Verb discere, unterrichten, lehren.
- b) **Abgeleitete Bedeutung:** Lernen, Wissen (griech.: Episteme) = Lehre, Wissenschaft, Bildung, Können (d.h. das, was die Unterweisung und das Lernen bewirken).

2. NACHGEORDNETER SPRACHGEBRAUCH

- a) **Grundbedeutung:** Übung, Erziehung (griech. Paideia) = eine sittliche Erziehung, mit dem Beigeschmack von Strenge und Zurechtweisung; gebraucht in militärischem und monastischem Zusammenhang.
- b) **Abgeleitete Bedeutung:** Gesellschaftliche Ordnung *ordo* = Gewohnheit, gesellschaftliche Einrichtung, rechtliche Ordnung, Staatsverfassung, eine Lebensweise mit ihren spezifischen Forderungen, die Gesamtheit der Observanzen.

Die Zisterzienser verstanden unter der „zisterziensischen Disziplin“ die Gesamtheit der regularen Observanzen; dazu bestimmt, individueller und gemeinschaftlicher Unordnung vorzubeugen und daher von den Jungen und den Unruhigen oft als hart und schwierig empfunden. Obwohl die einzelnen Praktiken an sich nicht unterscheidend waren weil auch die Schwarzen Mönche ihnen folgten, begann man einen spezifischen „zisterziensischen Geist“ zu erkennen. Das war der Grund, warum Mönche aus Clairvaux in die Abtei der heiligen Maria zu York gesandt wurden, als diese in den Orden eingegliedert werden sollte, „um sie in der Lebensweise entsprechend der Disziplin des Zisterzienserordens zu unterrichten“. In den Schriften des heiligen Bernhard sind die Worte *ordo* und *disciplina* eng miteinander verknüpft.

Darüber hinaus benutzen viele dieser frühen Schriftsteller den Begriff *disciplina* mit einer erzieherischen Nebenbedeutung, indem sie die vielfältigen Bilder vom Kloster als einer Schule verwenden. In diesem Zusammenhang müssen wir daran denken, dass man damals eine rauere Auffassung von Erziehung hatte als heutzutage üblich. Augustinus definiert *disciplina* als ein „Lernen durch Härten“ (*per molestias eruditio*)¹. Außerdem behielt der Begriff in bestimmten Zusammenhängen noch seine Bedeutung von Zurechtweisung und Strafe für Verstöße gegen die gemeinsame Regel.

Der heilige Petrus Damiani (gest. 1072) empfahl die freiwillige Selbstgeißelung, begleitet von Gebeten und Kniebeugen, als einen Ausdruck der Disziplin. Der Gebrauch des Wortes *disciplina* zur Bezeichnung des Werkzeugs für die Geißelung als Strafe oder als Andachtsübung ist im 12. Jahrhundert allgemein üblich.

c) Kapitel

Im allgemeinen war das Kapitel bei den Zisterziensern kein Ort für Kommunitätsgespräche – ebenso wie der in den Benediktinerklöstern als *locutorium* bezeichnete Ort (Sprechplatz, auch *parlatorium*) bei den Zisterziensern *auditorium* genannt wurde – ein Ort zum Hören. Die Kapitelversammlungen boten den Rahmen, in dem offizielle und verbindliche Unterweisung bezüglich der Ordnung des Alltagslebens vorgetragen wurde. „Keiner darf sich herausnehmen, in diesem Kapitel zu sprechen, außer wenn man es ihm befiehlt oder wenn der Abt etwas fragt oder wenn einer eine Frage zur Observanz (*ordo*) hat“ (EO 70.62).

i. Konventualkapitel

Das tägliche Kapitel bot die Gelegenheit, sowohl die gesetzgebenden als auch die richterlichen Funktionen der monastischen Autorität auszuüben. Nach einer Bemerkung Hugos von Barzelle „ist dies der Ort, wo die Söhne Gottes verbessert, unterrichtet und erzogen werden als die künftigen Erben Gottes“. Obwohl die Regel das nicht vorgesehen hatte, wurde die Kapitel-Versammlung zum formellen und institutionalisierten Ausdruck für den Dienst des Wortes, wie ihn die Regel des heiligen Benedikt dem Abt zuweist.

RB 2.4	docere:	Durch Unterweisung in den Überzeugungen und Wertvorstellungen des Mönchslebens ein Sinn-Klima prägen.
	constituere:	Eine allgemeine Politik (Verfahrensweise) im Haus festlegen, die mit den grundlegenden monastischen Prinzipien übereinstimmt und diese zum Ausdruck bringt.
	iubere:	Befehlen = genaue Anweisungen zu bestimmten Dingen geben.
RB 2.23 ff	arguere:	Streng jene zurechtweisen, die disziplinos sind und den Frieden im Kloster stören.
	obsecrare:	Die Empfänglichen und Geduldigen zum weiteren Fortschritt ermutigen.
	increpare:	Alle jene ermahnen und verbessern, die nachlässig sind und Verabredungen ignorieren.

¹ 17. Enarratio in Ps 118,2

Jeden Tag las man im Kapitel die Regel vor und jeden Tag gab der Vorsitzende einen Kommentar zu dem, was gelesen wurde und verstärkte dadurch die zisterziensische Interpretation des Textes. Nach dieser Darlegung sagte der Vorsitzende: „Lasst uns von unserem *ordo* sprechen“².

Ordo

Der *ordo* ist die Regel; er ist der Rahmen; er ist der Geist der monastischen Observanz. Er ist die Gesamtheit der religiösen Disziplin und Erziehung: Demut, Gehorsam, Geduld und die anderen Übungen ... Der *ordo*, die Observanz, die Disziplin, die Methode, zu Gott zu gelangen durch die Mittel der Regel: Das ist es, was der Abt seinen Mönchen erklärte, wenn er sagte: „Lasst uns von unserem Orden sprechen“.

Ursmar Berlière, *L'ascèse bénédictine*, S. 14

Es folgte das „Schuldkapitel“. Die in den Dokumenten verwendeten Begriffe entstammen der Rechtssprache. Der Vorgang beginnt mit freiwilligen Bekenntnissen von Verstößen gegen die Regel im Geist von Kapitel 46,1-4 RB. Der Zweck ist, Verzeihung für genau umschriebene Verfehlungen zu erbitten (EO 70,43). Danach ist Gelegenheit für die brüderliche „Proklamation“ oder Anklage (*clamatio*) von Übertretern der Regel. Sie muss direkt sein und Tatsachen nennen: „Er hat das getan“ und nicht umständlich oder weitschweifig (EO 70,45). Wenn der angeklagte Bruder schuldig ist, antwortet er mit *mea culpa*. Falls er sich für schuldlos hält bleibt er still und wird – falls keine Bestätigung kommt – als unschuldig angesehen. Der Vorsitzende sagt einige Worte und gibt eine Buße auf.

Nach den Vorsichtsmaßnahmen die in den Gebräuchebüchern vorgesehen sind und nach dem Zeugnis Hugos von Barzelle³ scheint es, dass die Ausübung der Proklamation nicht ohne Mängel und Missbräuche blieb.

Eine der Möglichkeiten die Beobachtung der Richtlinien der Gemeinschaft durchzusetzen, war die körperliche Züchtigung. Die *Ecclesiastica Officia* beschreiben sie so:

„Wenn der Proklamierte zur Züchtigung verurteilt wird, soll der Abt darauf achten, dass er nicht von demjenigen geschlagen wird, der ihn proklamiert hat. Auf den Befehl des Abtes sich zu entkleiden, setzt sich der Mönch der geschlagen werden soll an dem Platz nieder, an dem er stand. Er legt die Kulle ab und legt sie vor sich über seine Kniee. Er fährt mit den Armen durch die Kopfföffnung seiner Tunika und entblößt sich bis zum Gürtel.

² Die Verlesung der Totenzettel an dieser Stelle ist eine spätere Einfügung; sie bezeichnet die Weiterentwicklung von *ordo* von der Lebensweise zur Organisation des Klosterverbandes.

³ *De cohabitatione fratrum*, in: *Analecta monastica* 41, S. 130-131.

So verharrt er mit gebeugtem Haupt, ohne etwas zu sagen, außer dass er häufig wiederholt: „*Mea culpa*, ich will mich bessern“. Keiner spricht währenddessen mit der Ausnahme, dass einer der Älteren demütig für ihn bitten darf. Derjenige der ihn schlägt, hört erst auf, wenn der Abt es befiehlt. Danach hilft er dem Bruder, sich wieder anzuziehen. Wenn der Bruder sich angekleidet hat und aufgestanden ist, bleibt er an der Stelle stehen bis der Abt sagt: „Geh und setze dich“. Dann verbeugt er sich und geht an seinen Platz. Man muss wissen, dass einer von niedrigerem Rang keinen Bruder von höherem Rang schlagen darf; das heißt, ein Diakon darf keinen Priester schlagen, sondern nur einer von gleichem Rang oder ein Übergeordneter einen Untergeordneten.

ii. Generalkapitel

Das Generalkapitel trat ins Leben, als die Äbte der Gründungen einfach zurückkehrten, um am Kapitel des Mutterhauses teilzunehmen. Allmählich wurden die Mönche von Cîteaux von den Sitzungen ausgeschlossen und das Generalkapitel wurde zu einer Versammlung der Äbte. Die Zwecke des Generalkapitels umfassten sowohl Gesetzgebung als auch Verbesserung; die Äbte konnten proklamiert werden und eine Buße erhalten, wenn sie zu wenig Eifer in ihrem Dienst zeigten.

Das Generalkapitel gehörte wesentlich zu der festen Absicht des Ordens, die Disziplin aufrecht zu erhalten. Wie die regulare Visitation, so sollte auch das Generalkapitel „versuchen, Abweichungen zu korrigieren und den Frieden zu wahren“ (*De forma visitationis*). Es wurde nach dem Vorbild des Konventualkapitels gestaltet und forderte von allen, dass sie an den gesamten zisterziensischen Grundsätzen und Praktiken festhielten. Es besaß die Vollmacht jene zu bestrafen, die in der Ausführung seiner Entscheidungen nachlässig waren. Übliche Bußen für die Äbte waren unter anderem, dass sie ihre Abtsställe im Chor räumen und bei Brot und Wasser fasten mussten. Die Briefe Stephans von Lexington – der vom Generalkapitel mit der Visitation der Klöster in Irland beauftragt war (siehe *Cistercian Fathers Series* Nr. 28) – sind ein gutes Beispiel für energisches Eingreifen um Klöster, die von der Norm abwichen, wieder auf die gemeinsame Linie zu bringen.

Die Aufgaben des Generalkapitels

Summa Carta Caritatis

1. Die Angelegenheiten des Ordens behandeln (4,2)
2. Den Frieden stärken und die Liebe bewahren (4,2)
3. Fehler korrigieren (4,3)
4. Besonders schwere Armut lindern (4,4)

Carta Caritatis Prior

1. Besprechen, was das Heil der eigenen Seele betrifft (7,2)
2. Ordnen, was verbessert werden muss (7,2)
3. Anordnen, was bei der Observanz der RB und des ordo hinzuzufügen ist (7,2)
4. Den Frieden und die Liebe untereinander stärken (7,2)
5. Nachlässige Äbte strafen (7,3)
6. Armut schnell lindern (7,4)

Der Zweck dieser einleitenden Überlegungen ist es, etwas von der Theorie und Praxis der ersten Zisterzienser bezüglich Einheitlichkeit der Observanz aufzuzeigen. Zweifellos wurden Abweichungen von der gemeinsamen Norm gerügt und Widerspenstigkeit streng bestraft. Ähnliche Auffassungen und Bestimmungen gab es auch bei anderen monastischen Gruppierungen jener Zeit. Die Betonung der „Einmütigkeit“ ist vielleicht derjenige Charakterzug, der die Zisterzienser an ehesten von allen anderen unterscheidet.

2. Das Ideal der Einmütigkeit

Am Sonntag, dem 18. Mai 1113 begann eine Gruppe von Mönchen aus dem Neuen Kloster das Zisterzienserleben in La Ferté-sur-Grosne. Die Gründungsurkunde beschreibt die Szene:

„Da die Zahl der Brüder in Cîteaux sehr angewachsen war, war es nicht länger möglich, dort das Nötige für ihren Unterhalt zu beschaffen. Auch hatten sie dort keinen Platz mehr zum Leben. Es gefiel dem Abt des Ortes – Stephan mit Namen – und seinen Brüdern einen anderen Ort zu suchen, wo ein Teil von ihnen fromm und der Regel entsprechend Gott dienen könnte – dem Leibe nach getrennt, aber nicht dem Geist nach.“⁴

Dieser Ausdruck – der an die klassische Literatur über die Freundschaft erinnert – findet im Prolog der *Carta Caritatis* sein Echo:

Mit diesem Statut also wollten die oben genannten Brüder Vorsorge treffen, dass der Friede untereinander nicht künftig Schiffbruch erleide. Sie stellten klar heraus und bestimmten und überlieferten ihren Nachfahren, durch welchen Vertrag und auf welche Weise, ja vielmehr: Mit welcher Liebe die Mönche, die in den Abteien der verschiedenen Gegenden der Welt dem Leibe nach zwar voneinander getrennt, dem Geiste nach aber unzertrennlich einander innig verbunden bleiben sollten (*corporibus divisi, animis indissolubiliter conglutinarentur*) (CC1, Prolog 3).

Beabsichtigt war, dass der neue Schössling die Lebens- und Verhaltensmuster des elterlichen Stammes nachbilden sollte. Obwohl eine körperliche Distanz die beiden Gemeinschaften trennte, sah man keine getrennte Spiritualität vor. Die Mönche von La Ferté lebten das „Zisterzienser-Leben“ an einem anderen Ort; aber in den beiden Gemeinschaften war nur eine einzige Seele. Die *unanimitas* (Einmütigkeit – *un-animis* = wörtlich: „Mit einer Seele“), die einer zönotischen Gemeinschaft angemessen ist, wird jetzt zum bestimmenden Faktor in den Beziehungen zwischen sich selbst regierenden und wirtschaftlich unabhängigen Gemeinschaften erklärt. Die Entwicklung dieser Verfassung vollzog mit der *Carta Caritatis et unanimitatis* – die 1114 aufgesetzt wurde – einen weiteren Schritt. Sie umschrieb die Beziehung zwischen den „zisterziensischen“ Abteien der zweiten Generation und dem Neuen Kloster und verlangte, dass der Ortsbischof diese Übereinkunft bestätigte.⁵ Diese Urkunde forderte, dass eine Abtei, die eine Gründung machte keinerlei materielle Vorteile daraus zog, dass die Regel von allen auf eine Art und Weise verstanden und gelebt werde und dass alle Klöster dieselben liturgischen Bücher und Gebräuche haben mussten.

⁴ Übersetzt nach J. Marilier, Chartes et documents concernant l'Abbaye de Cîteaux : 1098-1182 (Bibliotheca Cisterciensis I ; Rom : Editiones Cistercienses, 1961), Text 42, S. 65-66.

⁵ Vgl. Text 43 in Marilier, a.a.O.

Das Mutterhaus übte *caritas*, Liebe, indem es aus den Gründungen keinen finanziellen Nutzen zog, während die *unanimitas*, das „eine Seele haben“ dadurch zum Ausdruck kommt, dass die Tochterhäuser die „zisterziensische“ Deutung der Benediktus-Regel übernehmen und dieselben Gebräuche und liturgischen Bücher benutzen.

Erfordert diese Einmütigkeit – indem sie die Einzelheiten der Regelobservanz festlegt – eine absolute Einförmigkeit auf der Ebene des Alltagslebens, wie etwa Benedikt von Aniane sie anscheinend einzuführen versucht hat?⁶ Die *Summa Cartae Caritatis* interpretiert den Ausdruck von CC 3,2 *similibusque vivamus moribus* in dieser starken Bedeutung:

„Damit eine unlösliche Einheit zwischen den Abteien auf ewig bestehen bleibe wurde als erstes festgelegt, dass die Regel des heiligen Benedikt von allen einheitlich verstanden und auch nicht in einem Buchstaben von ihr abgewichen werden sollte. Daher sollen genau die gleichen Bücher für das Göttliche Offizium benutzt werden; man soll die gleiche Nahrung und schließlich auch die gleiche Lebensweise (*mores*) und die gleichen Gebräuche vorfinden“ (SCC 9,6-7).

Eine ebenso enge Auslegung, die sich in dem Umstandswort *uniformiter* (= einförmig) verkörpert, übernahm Papst Eugen III. in seiner *Bestätigungsurkunde* von 1152:

„Ihr habt auch bestimmt, dass in allen Klöstern Eures Ordens die Regel des heiligen Benedikt auf ewige Zeiten beobachtet werden soll wie in der Kirche von Cîteaux und dass bei ihrer Auslegung kein Lehrmeister Eures Ordens einen anderen Sinn hineinlegen darf, als dem schlichten und gemeinsamen Verständnis entspricht. Sondern einheitlich (*uniformiter*) soll alles von allen verstanden und unverletzlich beobachtet werden, so wie es beschlossen wurde und bekannt ist. Ebenso sollt Ihr in allen Kirchen Eures Ordens ganz und gar an denselben Observanzen, dem gleichen Gesang und denselben Büchern, die zum kirchlichen Offizium gehören, festhalten. Und absolut keine Kirche und kein Mitglied Eures Ordens darf es wagen, von irgend jemandem ein Privileg zu erbitten gegen die Satzungen des Ordens oder an einem solchen Privileg – von wem man es auch erhalten haben mag – festzuhalten.“ (Bulle *Sacrosancta Romana Ecclesia* von 1152, PL 180, 1542 B; „Einmütig in der Liebe“, S. 244-246).

Auch viele Entscheidungen des Generalkapitels während der ersten 100 Jahre in denen der Orden bestand, scheinen diese enge Auslegung zu spiegeln⁷. Wenn man solche Aussagen für bare Münze nimmt, können sie manche Leute zu dem Schluss führen, dass „Einförmigkeit ein wesentlicher Bestandteil des eigentlichen zisterziensischen Programms“ gewesen sei⁸.

⁶ Siehe Bede Lackner, *The Eleventh-Century Background of Cîteaux* (Cistercian Studies Series 8, Washington, Cistercian Publications, 1972), S. 21-24 und 35-39.

⁷ Vgl. mit einigen Vorbehalten R. Taylor-Vaisey, „Das erste Jahrhundert zisterziensischer Gesetzgebung. Einige vorläufige Untersuchungen“ in *Cîteaux* 27 (1976), S. 203-225. Es ist wichtig sich daran zu erinnern, dass wiederholte Verbote gewöhnlich auf andauernde Übertretungen hinweisen und nicht so sehr auf eine allgemeine Annahme der fraglichen Richtlinien.

⁸ W. Eugene Goodrich, „Caritas and Cistercian Uniformity: An Ideological Connection?“ in *Cistercian Studies Quarterly* 20 (1985), S. 32-43, auf S. 38.

- Bis zu welchem Maß spiegelt ein Ideal der Einförmigkeit die Wirklichkeit des Zisterzienserlebens im 12. Jahrhundert wider?

Um zu ermesen, inwieweit „Einmütigkeit“ und „Einförmigkeit“ gleichbedeutend sind ist es vielleicht wichtig, die *unanimitas*, Einmütigkeit eher als geistliche denn als rechtliche Vorstellung aufzufassen: Erstens wirkt sie vorwiegend im inneren Bereich der Haltungen und des Gefühlslebens; mehr als im äußeren Bereich eines Verhaltens das man beobachten kann und zweitens stellt die Rede von der *unanimitas*, Einmütigkeit eher ein ideales Maximum vor Augen als ein mit Gewalt durchsetzbares Minimum ... Der Begriff *unanimitas* wurde ganz absichtlich gewählt, um die Betonung auf die persönliche innere Haltung zu legen und nicht auf äußere Observanzen. Schauen wir uns die Vorgeschichte des Begriffs in der Heiligen Schrift und in der Patristik an.

3. Die Vorgeschichte der *Unanimitas* (Einmütigkeit)

In der Vulgata wird *unanimitas* (einmütig) zehnmal als Eigenschaftswort gebraucht und achtmal das Umstandswort *unanimitas*. Das abstrakte Hauptwort findet sich nicht. An vier Stellen bezeichnet „Einmütigkeit“ eine Übereinkunft zwischen vielen, wobei es an zwei Stellen um eine Feindschaft geht, in der man Einverständnis schafft⁹. In acht Fällen bestimmt der Begriff das gemeinsame Gebet näher¹⁰. Dreimal bezeichnet er freundschaftliche Nähe¹¹. An drei Stellen wird die christliche Gemeinde als *unanimitas*, einmütig beschrieben:

- Phil 1,27: „... dass ihr in dem einen Geist feststeht (*quia statis in uno spiritu unanimes, collaborantes ...*) einmütig zusammenwirkend für den Glauben an das Evangelium“.
- Phil 2,2: „... dann macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid (*ut idem sapiatis*: Nach demselben strebt), einander in der gleichen Liebe verbunden, einmütig (*unanimes*), eines Sinnes (*idipsum sentientes*)“.
- 1 Petr 3,8: „... Endlich aber: Seid alle eines Sinnes, voll Mitgefühl, liebt die Bruderschaft (*fraternitatis amores*); seid voll Erbarmen, bescheiden und demütig“.

Das Schlüssel-Bild – um das sich der patristische Gebrauch dieser Stellen dreht – ist das von der Urgemeinde in Jerusalem, wie es Lukas in Apg 4,32 gezeichnet hat: Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Die ersten Christen waren nicht bloß zusammen (*pariter*, Apg 2,43), unvergiftet von der trennenden Macht des privaten Besitzes, sondern sie waren innerlich geeint: *Cor unum et anima una*.

⁹ Ps 82,6; Apg 7,56; 8,6; 12,20.

¹⁰ Judith 4,10; 6,14; 7,4; Apg 1,14; 2,46; 4,24; 5,12. Die zwei Stellen, an denen der Begriff in der Magisterregel vorkommt, folgen diesem Sprachgebrauch. Die Benediktsregel hat sie nicht übernommen: Die Klostersgemeinschaft soll für diejenigen, die sich verfehlt haben, „mit einer Seele“ beten: Vgl. 14,25 und 15,25.

¹¹ Ps 54,14; Sir 6,12; Phil 2,20. Dazu kommt noch, wie die *Vetus Latina* Ps 67,7 wiedergibt: *Deus, qui inhabitare fecit unanimes in domo* (Gott, der macht, dass sie einmütig im Hause zusammen wohnen), wo die Vulgata hat: *Unius moris* (nach einer Lebensweise). Augustin zitiert diesen Text häufig nach der *Vetus Latina Version*, aber in seinem Kommentar folgt er der Variante *unius modi* (nach einer Weise): In Ps 67,7; *Corpus Christianorum* 39, S. 872.

Augustinus stützte sich sehr stark auf den Mythos von der Jerusalemer Urgemeinde und betonte daher besonders den Wert der Einmütigkeit¹². Die erste Vorschrift, die seine Regel der Mönchsgemeinschaft auferlegt, drückt das aus:

„Erstens, da Ihr in eine Gemeinschaft versammelt worden seid (*in unum estis congregati*), damit Ihr einmütig im Hause zusammenleben möchtet, lasset ein Herz und eine Seele unter Euch sein, auf Gott hin (ausgerichtet)“.

Von der häufigen Anfügung des Ausdrucks *in Deum*, „auf Gott hin“ durch Augustinus können wir schlussfolgern: Es ist die gemeinsame Ausrichtung auf Gott, aus der die Einmütigkeit erwächst. Augustinus' Kommentar zu Ps 132,1 stammt aus dem Jahr 407; die Atmosphäre ist ganz monastisch. Hier bringt er erstmals seine eigenartige Etymologie von *monachus*. Es soll bedeuten:

„Mönche sind jene, die auf solche Weise zusammenleben, dass sie eine einzige Person bilden, so dass von ihnen wahrhaft gilt was geschrieben steht: Sie waren ein Herz und eine Seele. Es gibt viele Leiber, aber nicht viele Seelen. Es gibt viele Leiber, aber nicht viele Herzen. Zu Recht verwendet man für sie den Begriff *monos*, denn sie sind „einer allein“¹³.

Dass Gott die Menschen als seine Kinder adoptiert hat, ist die Grundlage der Einheit unter den Menschenwesen. Daher stellt er in seinem Brief an Laetus dieses theologische Fundament einer religiösen Gemeinschaft unverblümt heraus:

„Deine Seele ist nicht nur deine; sie gehört allen deinen Brüdern, so wie auch ihre Seelen dir gehören oder besser, ihre Seelen und die deine sind nicht Seelen in der Mehrzahl, sondern sie sind eine einzige Seele; die eine Seele Christi“¹⁴ (Ep 243,4).

Einmütigkeit war für Augustinus nicht eine kirchenrechtliche Vorstellung, sondern er verstand sie christologisch („Einmütig bedeutet, eins zu sein in Christus“: Kommentar zu Ps 142,4¹⁵) und daher ekklesiologisch.

¹² Diese Darstellung gründet sich auf Luc Verheijen, „Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin“, in *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin* (Vie Monastique 8, Bégrolles en Mauges : Éditions de Bellefontaine 1980), S. 93-123.

¹³ In Ps 132,6; CChr 40, S. 1931. Ich habe diese Deutung besprochen in dem Aufsatz „The Dialectic of Solitude and Communion in Cistercian Communities“ in *Cistercian Studies Quarterly* 23 (1988), S. 273-309, auf S. 279-280. Später wird Idung von Prüfening den Text Augustins zitieren, um seine Lehre von der Einmütigkeit zu stützen; vgl. Jeremiah O'Sullivan u.a., *Cistercians and Cluniacs* (Cistercian Fathers Series 33, Kalamazoo: Cistercian Publications 1977), S. 84.

¹⁴ Ep 243,4; PL 33; Sp. 1056 C. Zu Augustins Trinitätstheologie und der Vorstellung, dass die Adoption durch Gott die Grundlage der Einheit unter den Menschenwesen sei, vgl. Ep 238,13; PL 33, Sp. 1043.

¹⁵ In Ps 142,4; CChr 40, S. 2063.

Wenn wir mit Hilfe einer Konkordanz Augustinus' Verwendung des Begriffs *unanimitas* genauer untersuchen stellen wir fest, dass er an 57 Stellen vorkommt. Die dort mit *unanimitas* verbundenen Begriffe sind häufig mit biblischen Zitaten verknüpft. Abgesehen von der Verbindung mit Apg 4,32 erkennen wir ein semantisches Feld, das durch solche Begriffe wie Bruderschaft, Frieden, Eintracht, Zusammenarbeit, einen Geist und die gleiche Liebe haben, dasselbe denken, vereint im Gebet, in fester und untrennbarer Liebe verbunden sein, gleichgestimmtes, sich in Gemeinschaft versammeln usw. umschrieben werden kann. Seine Ermahnung an die Kommunitäten ist ganz einfach und fasst seine Überzeugung gut zusammen: „**Alle sollen in Einmütigkeit und Eintracht zusammenleben**“¹⁶.

Man sagt, dass die Werke **Johannes Cassians** eine wichtige Etappe bildeten in dem Prozess, die Jerusalemer Urgemeinde als Vorbild des monastischen Lebens zu erkennen¹⁷. Jedoch wird der Text Apg 4,32 nur dreimal in den Unterredungen und zweimal in den Einrichtungen zitiert. Wo Phil 2,2 im vollen Wortlaut zitiert wird, mit der Verwendung von *unanimis*¹⁸, da wird dieses Zitat nicht benutzt um eine Argumentation zugunsten der affektiven Gemeinschaft zu stützen, sondern zugunsten der Demut die darauf gründet, sich nicht selbst zu bestätigen. Außerdem wird auch Ps 132,1 über die *fratres in unum* (Brüder in Eintracht) nur zweimal zitiert und zwar um den Zustand vollkommener Keuschheit zu beschreiben¹⁹, wenn die bösen Leidenschaften ausgetrieben sind und der Eigenwille unschädlich gemacht wurde²⁰. Einmal wird gesagt, Einmütigkeit unter Brüdern ziehe das Missfallen des Teufels auf sich²¹, daher müsse sie eine gute Sache sein. Einmal wird der Begriff parallel zu *concordia*, Eintracht oder Einklang verwendet²² und einmal in einem Zitat von Ps 54,14 in Bezug auf Judas²³. Im Gesamtwerk Cassians kommt die Einmütigkeit nur viermal vor und alle vier Stellen finden sich in der 16. Unterredung. Trotz dieser sparsamen Verwendung schätzt Abba Joseph den Wert der Einheit hoch die unter Freunden herrscht, wo es keine Anhänglichkeit an materielle Dinge oder an persönliche Meinungen gibt: „Liebe (*dilectio*) kann nur zwischen denen ununterbrochen andauern, in denen nur ein Vorhaben (*propositum*) und Wille ist; sie besteht darin, ein und dasselbe zu wollen oder nicht zu wollen (*unum velle ac nolle*)“²⁴. „Die Gnade der vollen und vollkommenen Freundschaft kann nur unter vollkommenen Menschen von gleicher Tugendhaftigkeit bestehen bleiben, die denselben Willen und einen Vorsatz (*propositum*) haben und die niemals oder nur sehr selten verschieden empfinden (*sentire*) oder in dem – was zum Fortschritt im geistlichen Leben gehört – unterschiedliche Ansichten haben (*dissidere*)“²⁵. Wir müssen jedoch zu dem Schluss kommen, dass jener affektive Sinn für Gemeinschaft, den man mit dem Begriff „Einmütigkeit“ assoziiert, in Cassians Denken keinen besonders hohen Vorrang hatte²⁶.

¹⁶ Praeceptum 1,8, S. 420 = Ep. 211,6; PL 33, Sp. 960 C.

¹⁷ Vgl. Adalbert de Vogüé, „Monasticism and the Church in Cassian“, *Monastic Studies* 3 (1965), S. 19-52.

¹⁸ Conl. 16,11, *Sources Chrétiennes* 54, S. 232.

¹⁹ Conl. 12,11; SChr 54, S. 138.

²⁰ Conl. 16,3; SChr 54, S. 226.

²¹ Conl. 16,8; SChr 54, S. 230.

²² Conl. 16,12; SChr 54, S. 232.

²³ Conl. 16,18; SChr 54, S. 239.

²⁴ Conl. 16,3; SChr 54, S. 225-226.

²⁵ Conl. 16,5; SChr 54, S. 226.

²⁶ Er wird jedenfalls kaum erwähnt in Julien Leroy, „Le cénobitisme chez Cassian“, *RAM* 43.2 (1967), S. 121-158.

Die augustinische Betonung der Einmütigkeit wurde von **Gregor dem Großen** – dem herausragendsten Mentor des frühen Cîteaux – übernommen und ausgedehnt.

„Einer ist unser Herr und Erlöser. Schon hier unten verbindet er die Herzen seiner Auserwählten in Einmütigkeit und durch innere Sehnsüchte entflammt er fortwährend eine himmlische Liebe“ (*In Ezech. 2.9*).

Gregor erkannte: Weil wir Menschen verschieden sind und unterschiedliche Aufgaben haben, sollten wir versuchen sicherzustellen, dass unser Tun nicht zu Zwietracht führe, sondern eine gewisse innere Einheit des Geistes mit den anderen behalte,

„... damit wir – soweit wie möglich – Einmütigkeit wahren mit den Menschen mit denen wir zusammenleben – nicht indem wir die Dinge beiseite lassen, mit denen wir beschäftigt sind, sondern indem wir Vorsichtsmaßnahmen treffen, um das Übel der Zwietracht das wir fürchten, zu meiden“ (*In Ezech. 2.9.14*).

„Obwohl das was wir tun ungleich ist, so gesellen sie sich doch durch die Worte und die Tugenden der Heiligen einander zu, indem sie ein- und dasselbe im Sinn (*sensus*) haben ... (Trotz unterschiedlicher Berufung) sind sie einander in Einmütigkeit verbunden im Bekenntnis ihrer Stimme und ihrer Tugend“ (*Moralia 29.31.71*).

Durch die Gnade des Heiligen Geistes fanden die Gläubigen

„sich zusammen in solch enger Eintracht der Einmütigkeit ..., dass in ihnen nur ein Herz und eine Seele war ... So verbindet der Herr – indem er das Sakrament der Einheit bewahrt – in der Kirche gläubige Menschen, die zu Recht verschiedene Lebensart (*mores*) und Sprache haben ... Ebenso, wie es auf der gleichen Erde verschiedene und unterschiedliche Arten von Boden gibt, so werden in dem einen Glauben und der einen Liebe die verschiedenen Verdienste jener, die sich in guten Werken betätigen, offenbar“ (*Moralia 30.6.22*).

Gregors Lehre von der Einmütigkeit stellt in keiner Weise ein Argument zugunsten absoluter Gleichförmigkeit dar. Im Gegenteil; sie baut auf seiner tiefen Ehrfurcht vor der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit auf. Wir müssen uns nur an die 36 Ermahnungen seiner *Pastoralregel* erinnern, in denen er für die verschiedenen Charaktere unterschiedliche Heilmittel vorschreibt. Er war der Papst, der Augustinus von Canterbury die Inkulturation auf der Ebene der *consuetudo*, der kirchlichen Gewohnheiten empfahl: „Man soll die Dinge nicht der Orte wegen lieben, sondern man muss die Orte lieben um der guten Dinge willen (die dort geschehen), schrieb er (Ep 11,64). Wenn er Einmütigkeit predigt ist er sich völlig bewusst, dass seine Adressaten ihren gemeinsamen Glauben in einer Vielfalt äußerer Formen ausdrücken.

Verschiedenheit in Einheit

Wie auch immer die Einstellung anderer Päpste gewesen sein mag, der heilige Gregor tritt uns aus seinen Schriften als derjenige entgegen, dem auf besondere Weise das Thema „Verschiedenheit in der Einheit“ teuer war. Er glaubte, dass Verschiedenheit auf allen Ebenen gegenwärtig war; die der liturgischen Riten nicht ausgeschlossen: Was aus dieser Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit eine Einheit werden ließ, war das Band des einen Glaubens und der einen Liebe.

Paul Meyvaert

4. Die erste Generation der Zisterzienser

Die ersten Zisterzienser sahen die Einmütigkeit – wie sie sich aus dem geschichtlichen Zusammenhang ergab – als die Gnade einer Vereinigung (*communio*) von selbständigen Klöstern; getrennt dem Leibe, aber nicht der Seele nach. Der beginnende Orden verstand sich selbst als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, in der die gleichen Verhaltensmuster und Strukturen, die man in der Leitung einer örtlichen Klostersgemeinde fand, auf die größere Gruppierung übertragen wurden. Genauso wie in einer einzelnen Gemeinschaft sich die Einmütigkeit ereignet in einem gewissen Mittelfeld zwischen Reglementierung und Zersplitterung der Gemeinschaft, so auch auf der Ebene des Ordens. Eine Klostersgemeinschaft, die „ein Herz und eine Seele“ ist, ist durchaus fähig ein gewisses Maß von Anpassung „je nach Bedarf“ auszuhalten. Ebenso wäre es töricht anzunehmen, die frühen Zisterzienser wären sich nicht im klaren darüber gewesen, dass man dennoch dasselbe Ziel erreichen kann, wenn man in unterschiedlichen Umständen auch unterschiedliche Mittel einsetzt. Die zisterziensische Disziplin hatte nichts unbestimmtes an sich und man benutzte das Schuldkapitel, um sie durchzusetzen; sowohl auf örtlicher Ebene als auch im Generalkapitel. Aber das bedeutete nicht notwendigerweise einen Mangel an Flexibilität oder eine Unfähigkeit, sich anzupassen. Natürlich kamen auch Missbräuche vor – sowohl in Wirklichkeit als auch symbolisch – die ein Eingreifen erforderlich machten. Aber das lief nicht darauf hinaus, dass man alles und jedes durch Vorschriften regelte. Ein Übermaß an Reglementierung pflegt gewöhnlich in Zeiten des Niedergangs oder der Verwirrung zu wuchern. Im ersten halben Jahrhundert des Zisterzienserlebens herrschte keines von beiden. Später setzt – vielleicht – eine Verkalkung ein.

In vielen der frühen Texte wird ein starkes Verlangen nach körperschaftlicher Verbundenheit offenbar. Wir stellen ein Wuchern von Worten mit der Vorsilbe *con* (= mit, zusammen) fest, die ein vereintes Tun bezeichnen. Bei vielen Gelegenheiten wird beschrieben, dass die Brüder zu einem Konsens gelangten, ehe sie in einer Situation eingriffen. Dabei ging es nicht um die reglementierte Gleichheit einer militärischen Parade, sondern um ein Zusammenkommen von Sinn und Herz der einzelnen indem sie einander gegenseitig anregten und zu einem gemeinsamen Urteil kamen.

Darum gibt es drei „heilige Gründer“ und nicht nur einen. Selbst in den Mahnschreiben des heiligen Stephan herrscht ein starkes Bewusstsein, dass seine Verfügungen nicht von ihm allein stammen, sondern von der gesamten Gemeinschaft. Liebe war nicht nur das Ziel, sondern auch der Weg. Kein Wunder, dass die nächste Generation ein Ethos der *Schola Caritatis*, den sittlichen Anspruch der Schule der Liebe, entfaltete.

Eine weitere Bestätigung für eine gewisse Großzügigkeit kann man viel später in den *Ecclesiastica Officia* (den Usus der Chormönche) finden, wo die Ernte besprochen wird. Dort wird den allgemeinen Regelungen die folgende Einschränkung hinzugefügt:

„Was dies und alle anderen Dinge angeht die zu dieser Zeit (der Ernte) gehören, so soll jede Gemeinde (*ecclesia*) je nach den örtlichen Umständen und nach den Anordnungen des Abtes und des Priors handeln, denn es ist nicht möglich, dies an allen Orten auf dieselbe Weise zu handhaben“ (EO 84,32).

5. Der heilige Bernhard von Clairvaux

Als Beleg für diese offene Haltung können wir die Schriften des heiligen Bernhard heranziehen. 40 Jahre lang besaß er eine Schlüsselrolle in den Ereignissen des ersten halben Jahrhunderts der Zisterzienser. Bernhard erkennt es lobend an, dass man sich in geringfügigeren Dingen einfach an die örtlichen Gewohnheiten hält: „Ich schlage vor, in solchen Angelegenheiten der üblichen Praxis des Hauses zu folgen. Es ist klar, dass man diese Dinge in den verschiedenen Klöstern auf verschiedene Weise handhabt“ (*quae diversis modis diversis in monasteriis certum est observari*, Über Vorschrift und Dispens, 57). An anderer Stelle merkt er an, dass „man in jedem Kloster die vier Arten der Mönche, die der heilige Benedikt beschrieben hat, finden kann“ (Sent. 3,31) und entwickelt sogar eine „Spiritualität des gesunden Menschenverstandes“, die dieser Wirklichkeit entspricht: „Wir laufen nicht alle auf dieselbe Weise“ (Hoheslied 22,9). Seine Auffassung von Einheit, die er in *De consideratione* (Über die Besinnung, an Papst Eugen) so ausführlich entfaltet besteht nicht in einer Ausmerzungen der Vielfalt durch Rückführung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern ist eine umfassende, aktiv ausgerichtete und alles einschließende Wirklichkeit. Die Einheit stellt eine Kraft dar, die stets die Vielfalt in ihre Umarmung einzuschließen versucht wie das weiße Licht, das alle Farben des Spektrums umfasst. Folgendermaßen beschreibt er das „klösterliche Paradies“ in der 42. Ansprache „Auf verschiedene Gegenstände“:

„Wahrhaftig, das Kloster ist ein Paradies, ein Bereich, durch den Wall der Zucht bewehrt, frucht- und ertragreich an kostbaren Waren. Eine rühmliche Sache ist es, dass da Menschen von einer Lebensweise (*unius moris*) im Hause wohnen, schön und lieblich, dass da Brüder in Einheit zusammenleben.

- i. Hier kannst du sehen, wie der eine seine Sünden beweint,
- ii. der andere beim Gotteslob jubelt,
- iii. wie dieser der Diener aller,
- iv. jener der Lehrer der anderen ist;
- v. wie da einer betet,
- vi. dort einer liest.
- vii. Hier ist einer voll Mitleid,
- viii. und ein anderer legt Bußen auf für Verfehlungen;

- ix. dieser brennt vor Liebe,
- x. und jener ist ein Held in der Demut.
- xi. Der eine bleibt bescheiden, auch wenn alles glückt,
- xii. der andere verliert auch in widrigem Geschick nicht die Nerven;
- xiii. dieser hier müht sich ab in harter Arbeit
- xiv. und jener findet Ruhe in der stillen Kontemplation“.

14 verschiedene Weisen des Mönchslebens – einige davon unvereinbar miteinander, ja sogar entgegengesetzt! Die meisten Klostersgemeinden können wohl ihre Mitglieder in Bernhards Liste erkennen. Was ist Einheit? Sie ist eine Kraft, die zusammenkittet, was verschieden und einzigartig ist. Ihr Gegenteil ist Neid, Wettstreit, Kleinlichkeit, Unduldsamkeit, Selbstgerechtigkeit und jene Weigerung, sich in die Gemeinschaft einzufügen, die der heilige Bernhard als *singularitas* (Eigenheit, Besonderheit) oder Individualismus bezeichnet.

Bernhard zitiert Apg 4,32 18 mal und es finden sich bei ihm an 52 Stellen Worte, die *unanimitas* (Einmütigkeit) ausdrücken. Aber kein einziges Beispiel bezieht sich auf die Einförmigkeit der Observanz. Alle liegen auf der Linie von Augustinus und Gregor, die oben beschrieben wurde. Diese „freudige und gesellige Einmütigkeit“ (6. So nach Ostern 1,4) ist eine Sache des Friedens, des Einklangs und der gegenseitigen Liebe, die häufig im Zusammenhang mit dem Gebet der apostolischen Kirche genannt wird. Christus ist ihre Quelle (Hld 54,8; vgl. Mich 2,1). Es ziemt sich, die Einmütigkeit als Ziel anzustreben – besonders zur Zeit von Wahlen – denn der Teufel und andere Störenfriede haben die Absicht, sie zu zerstören. Dieser moralische Aspekt der Einmütigkeit kommt dem nahe, was Thomas Merton unter *voluntas communis* (dem „gemeinsamen Willen“) verstand, im Unterschied zu *voluntas propria* (Eigenwillen); nämlich eine Willigkeit, die Entscheidungen der Klostersgemeinde (= den gemeinsamen Willen) zu akzeptieren als die konkrete Offenbarung der göttlichen Vorsehung.

Der vielleicht deutlichste Text für unsere Zwecke stammt aus der 2. Ansprache auf Septuagesima. Die Anspielung auf Tiere und Vögel bezieht sich auf Genesis 15,9-10, wo Abraham die Opfertiere zerteilte, die Vögel aber ganz ließ: Er schreibt:

Vorläufig ist der Geist der Weisheit
 nicht nur einfach, sondern auch vielfältig,
 indem er die inneren Wirklichkeiten in der Einheit stärkt,
 die äußeren Dinge aber mit Bedacht unterscheidet.
 Beides wird dir durch die Urkirche empfohlen,
 „als die Menge der Gläubigen ein Herz und eine Seele war“,
 damit die Vögel ungeteilt bleiben sollten.
 „Einem jeden aber wurde soviel zugeteilt, als er nötig hatte“,
 damit die Tiere zerlegt werden sollten.

So herrsche also auch unter uns, vielgeliebte Brüder,
 die Einheit der Seelen.
 Geeint seien die Herzen,
 indem wir eines lieben,
 eines suchen,
 an eines uns klammern,

ein- und dasselbe untereinander fühlen.
 Auf diese Weise wird selbst äußere Trennung
 weder eine Gefahr darstellen
 noch Ärgernis verursachen.
 Denn mag auch nicht nur jeder seine eigene Fähigkeit des Ertragens haben
 und manchmal seine eigene Meinung darüber,
 wie die irdischen Angelegenheiten zu behandeln sind,
 sondern außerdem auch unterschiedliche Gnadengaben,
 und mögen auch nicht alle Glieder denselben Dienst zu leisten scheinen,
 so sammelt dennoch die innere Einheit
 und die Einmütigkeit
 auch und gerade diese Vielfältigkeit in eins zusammen
 und verbindet sie fest
 durch den Kitt der Liebe
 und das Band des Friedens.

(2. Anspr. Zu Sept., Schluss)

Bernhard war ein heftiger und unwiderstehlicher Verfechter der Grundsätze und Praktiken, von denen er überzeugt war. Aber er besaß doch genügend Wirklichkeitssinn um zu erkennen, dass andere vielleicht manchmal die Dinge anders sehen und dementsprechend handeln mochten. Seine Sicht des monastischen Lebens war umfassend genug um wahrzunehmen, dass es möglich ist, dessen Ziele aufrichtig zu verwirklichen, ohne dabei absolut identische Mittel zu gebrauchen. Für ihn war das Hauptanliegen, dass die Liebe wachse.

6. Gilbert von Swineshead

Gilbert sprach zu einer Klostersgemeinschaft, die früher der Kongregation von Savigny angehört hatte und erst kürzlich in den Orden eingegliedert worden war. Vielleicht ist das der Grund, warum er die Rolle der Disziplin so stark betont. Der gemeinsame zisterziensische *Ordo* wird als Behälter oder Schutz für die Mitglieder der Klostersgemeinschaft betrachtet, worin sie Einklang untereinander, Einmütigkeit und Liebe erreichen – den einzigen Zweck ihres Zusammenlebens.

Vom Vielerlei kommt Verwirrung. Nur eines ist notwendig und in der Tat angenehm. Denn: Wie gut und angenehm ist es, wenn Liebende in Einheit zusammenwohnen! Anders gibt es kein Zusammenwohnen in Einheit, wenn nicht in der Liebe die macht, dass man nach einer Lebensweise (*unius moris*) im Hause wohnt. Was bedeutet „nach einer Lebensweise“, wenn nicht „als dem Bündnis der Liebe gleichförmige Menschen“ (*foedere conformes amoris?* Hld 11,2).

Gilberts Vorstellung von der „Einmütigkeit unter der Regel“ (*regularis unanimitas*: Hld 36,2) spiegelt vielleicht die Stelle RB 3,7 wo es heißt: „Alle müssen der Regel als Meisterin folgen“; reicht aber noch weiter. Gilbert sieht in der gemeinsamen Annahme der Disziplin oder Ordnung – also der zisterziensischen Lebensweise – eine einigende Kraft. Sie bietet die inneren Strukturen, auf denen die Liebe aufbaut und sorgt für den Lebensraum, in dem die besonderen Gnadengaben eines jeden erblühen können. Das gilt sowohl innerhalb der örtlichen Klostersgemeinschaft als auch auf der Ebene des Ordens.

Einmütigkeit

Bei der Einigung einer Mönchsgemeinschaft geht es nicht um ein bloßes Nebeneinander, sondern um eine wirkliche gegenseitige Durchdringung des Geistes. Dies schränkt jedoch die Spontaneität eines jeden Mitglieds nicht ein. Alle behalten ihr eigenes geistliches Antlitz, entsprechend den Gnaden die sie von Gott erhalten haben. Dies lehrt Gilbert in einem weiteren anschaulichen Bild:

„Sind denn nicht in dieser zahlreichen Versammlung ebenso viele Gärten wie Geister? Wegen der Einmütigkeit ist der Garten nur einer, wegen der verschiedenen Gnaden sind es viele Gärten“ (Hld-Anspr. 37,3).

Übersetzt nach M. Jean Vuong-Dinh-Lam, S. 15

Gilbert veranschaulicht seine Sicht der monastischen Gemeinschaft, indem er auf den Granatapfel verweist, der innerhalb einer einzigen Schale ein vielfaches an Samenkörnern enthält:

„Uns selbst betrifft das Gleichnis vom Granatapfel – die wir der Regel entsprechend in Gemeinschaften leben und unter einem einzigen Orden enthalten sind – gleichsam wie die Samen unter der Schale. Und damit wir diese Samen nachahmen, sollen wir einmütig sein. Nicht nur in der Vereinigung der Herzen untereinander, sondern auch dadurch, dass wir sozusagen durch den Orden eingeschlossen sind. Denn fast gänzlich unsichtbar haften die Samen des Granatapfels aneinander: Man kann sie eher dadurch unterscheiden, dass man sie einzeln abzählt, als durch Anschauen. So wollen auch wir lernen, uns in der Zahl zu unterscheiden, nicht im Geist. Weder streiten die Samenkörner miteinander, noch murren sie gegen die Schale oder versuchen, sie zu durchbrechen. Sie lassen es vielmehr geduldig zu, dass sie wie in einem Bauch eingeschlossen sind und scheinen gewissermaßen zu sagen: Seht, wie gut und angenehm es ist, wenn Brüder in Einheit zusammenwohnen.

Ist es nicht so, liebe Brüder in diesem unserem Orden, dass durch die Nachfolge die Farbe der Passion Christi rot aufleuchtet, wie auf der Schale des Granatapfels? Ja, wie die Samen dieser Frucht sind jene, die es für sich als natürlich ansehen, umfassen zu sein von der Disziplin der Regel (wie unter der Fruchtschale) und die sich nicht als eingeengt betrachten, sondern als geschützt. Fern sei also die Liebe zur Eigenheit (*proprietas*), fern bleibe die Liebe zur Eigenmächtigkeit und dann wirst du dich als ein Same von dieser Frucht erweisen.

Andere sollen – durch unser Beispiel eingeladen – lernen wie gut und angenehm es ist, in einer so engen Vereinigung und unter dem Schutz der Schale zusammenzuleben! Die Liebe möge vereinen und die Schale möge schützen! Wie viele geordnete Gemeinschaften du siehst; begreife sie als gewissermaßen ebenso viele Granatäpfel, die aus der Quelle der Taufe hervorgegangen sind. Denn es ist so wie wir lesen: „Die Gläubigen waren ein Herz und eine Seele“. Aus ihnen sind – gewissermaßen wie aus den Samen so vieler Gemeinschaften die geordnet und einmütig leben – Granatäpfel gewachsen“ (Hld 35,7).

Für Gilbert waren die Observanzen untergeordnet: An erster Stelle steht die Aufgabe, die personale Vereinigung zu fördern unter „denen die berufen sind zur Einfachheit des Schweigens, zur Tätigkeit der Liebe, zur Ruhe der Muße, zur Schule der Demut, zum Gelübde der Unterordnung und zum Band der Liebe“ (Hld 20,7); das heißt: Zur Fülle der uneingeschränkten zisterziensischen Gnade.

7. Abschließende Überlegungen

Wenn wir unsere Überlieferung sorgfältig lesen werden wir wahrscheinlich bemerken, dass es zwei Interpretationen von „Einmütigkeit“ gibt, die nicht übereinstimmen. Die „harte“ Deutung fängt damit an, dass man die Rolle *äußerer communitas* (Gemeinschaftlichkeit im Zusammenleben) hochschätzt, weil sie zur Überwindung der *proprietas* (Eigenheit, Selbstbezogenheit) beiträgt und dadurch das Wachsen der Solidarität untereinander, der Kameradschaft und der Liebe erleichtert. Die „weiche“ Deutung betont, dass die *inneren* Haltungen den ersten Rang einnehmen, weil sie erkannt hat, dass eine bloß äußerliche Gleichförmigkeit unter bestimmten Umständen entfremdend wirken und zerstörerisch sein kann.

Auch wir sind mit einem ähnlichen Tauziehen konfrontiert. Wir sind gleichzeitig dazu berufen, von einer bedeutsamen geistlichen Überlieferung zu profitieren und dabei doch auf die Anforderungen von Zeit und Ort zu antworten. Was auch immer wir persönlich bevorzugen mögen und was auch immer die vorherrschenden Bedürfnisse und Notwendigkeiten in unserer speziellen Klostersgemeinschaft sein mögen – es ist für uns lebenswichtig, dass wir die entgegengesetzte Tendenz in ihrer Bedeutung erkennen. Hier ist Spielraum für eine *alternatio* (Abwechslung) wie Aelred sie empfahl: Gleichmäßig und ausgewogen beide Prinzipien je nach Erfordernis anzuwenden, anstatt sich ausschließlich auf eines zu konzentrieren und dadurch die beiden bis zum äußersten Gegensatz zu polarisieren.

In einer Zeit der Vielfalt und Inkulturation ist es für uns wichtig, die Kraft der Argumente unserer Gründer zu erkennen. Eine gewisse Einförmigkeit in der Praxis – sowohl symbolisch als auch in der Organisationsstruktur – kann Ausdruck und Verstärkung einer entsprechenden Einheit von Gesinnung und Herz sein. Es ist schwer, einen *esprit du corps* (Gemeinschaftsgeist) zu schaffen in einer Gruppe, die nicht zusammen ist – in jedem Sinn des Wortes! In dieser Hinsicht ist das Beharren auf Ordnung und Disziplin ein Element, das dazu beiträgt, eine gemeinsame Moral und Verantwortung aufzubauen. Jedes mal, wenn die Klostersgemeinschaft sich zur Geltung bringt und diejenigen die ihre Grenzen überschreiten zurückruft und verbessert, wird das Gefühl für die gemeinsame Identität gestärkt und ebenso

wird es zerfressen, wenn man im Stil des *laissez faire* alles laufen lässt. Es ist gefährlich, wenn Individualismus zum Ausdruck kommt; nicht weil ein solches Verhalten zuinnerst schlecht wäre, sondern weil solche Erscheinungen eine mehr oder weniger bewusste Ablehnung der Gemeinschaft und der Überlieferung – für die sie steht – bedeuten.

Wenn das auf der Ebene der einzelnen Gemeinschaft zutrifft, dann gilt es auch auf der Ebene des Ordens. In dem gemeinsamen Festhalten nicht nur an den grundlegenden Prinzipien des Mönchslebens, sondern auch an dem weiten Feld der eigenartigen Besonderheiten – die eben die zisterziensische Verkörperung jener Prinzipien darstellen – liegt Stärke und Solidarität. Eine grüne Kukulie ist an sich nicht unvereinbar mit den Grundsätzen des Mönchslebens. Aber wer sie bei uns benutzen wollte, würde damit ein gewisses Verlangen zum Ausdruck bringen, sich abzusondern vom gemeinen Volk der zisterziensischen Herde. Man vervielfältige nun solch kleinere Abweichungen mit 100 und keiner würde sich wundern, wenn er feststellt, dass eine solche Klostersgemeinschaft beginnt, sich als nicht „zugehörig“ vorzukommen, sich entfremdet, missverstanden und nicht erwünscht fühlt.

Das Beharren auf einem gewissen körperschaftlichen Lebensstil (*corporate lifestyle*) der allen zisterziensischen Klöstern gemeinsam ist, zieht nicht notwendigerweise Einförmigkeit in allen Einzelheiten nach sich. Aber es fordert tatsächlich in beträchtlichem Maß die Annahme selbst zufälliger Elemente der Überlieferung wenn es keinen Grund gibt, sie zu ändern. Andererseits bedeutet die ehrliche Anpassung an die örtlichen Notwendigkeiten nicht den Tod der Tradition, sondern eine Möglichkeit, neue Ausdrucksformen für sie zu finden. **Die Mittel zur Unterscheidung, inwieweit eine solche Anpassung glaubwürdig und echt ist, stehen zur Verfügung:** Das Gespräch in der Kommunität zusammen mit der pastoralen Aufsicht des Vaterabtes, der Regionalversammlung und des Generalkapitels.

Die ersten Zisterzienser gingen – obwohl sie das Gegenteil behaupteten – in ihrer Treue zur Regel Benedikts auswählend vor. Es lag nicht in ihrer Art, den gesunden Menschenverstand zu verabschieden indem sie sich sklavisch an eine abstrakte Vorstellung von Einheitlichkeit hielten. Wie der heilige Benedikt, so waren sie sich ebenfalls der Tatsache bewusst, dass auch die Vielfalt die von der Verschiedenheit der Charaktere (*multorum servire moribus*, der Lebensweise vieler dienen, RB 2,31) von den unterschiedlichen Situationen (*secundum locorum qualitatem ubi habitant*, je nach Art des Ortes wo sie leben, RB 55,1) und von den verschiedenen Gnadengaben der einzelnen (*alius sic, alius vero sic*, der eine so der andere aber so, RB 40,1) herkommt, eine Realität des Gemeinschaftslebens darstellt. Wie auf der Ebene der Gemeinde, so auch auf der Ebene des Ordens. Die Einheit unter den Personen war ein unanfechtbares Ideal. Obwohl jedoch die Uneinheitlichkeit auf der Ebene der Praxis so gering als möglich gehalten werden sollte, wurde eine absolute Einförmigkeit – innerhalb der Grenzen von Ordnung und guter Disziplin – weder angestrebt noch erreicht.

Exordium

Siebte Einheit:

Fragen zur Überlegung (einzeln und in der Gruppe)

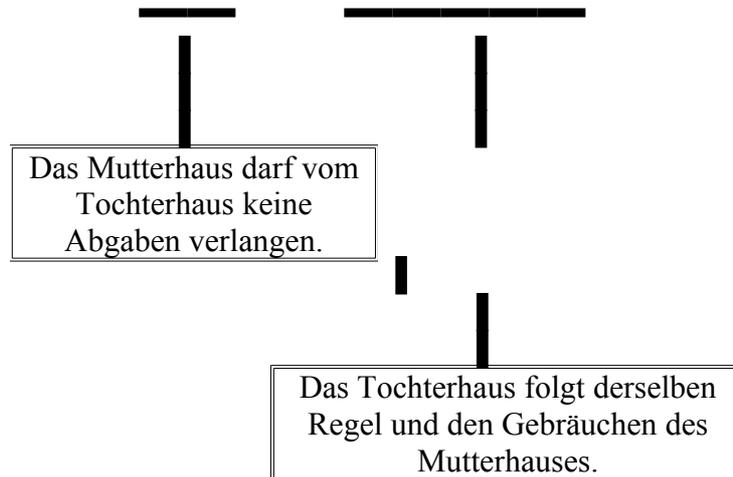
1. Wählen Sie einen Text aus der Tradition, der Ihre gegenwärtige Einstellung zum Thema „Einmütigkeit“ am besten zusammenfasst. Lassen Sie die Gruppe daran teilhaben und tauschen Sie sich darüber aus.
2. Das Ideal der Einmütigkeit auf der Ebene des Geistes und des Herzens ist für jeden anziehend. Welches Maß an Einförmigkeit ist in einer monastischen Gemeinschaft bzw. in einem Orden notwendig, um eine solche Einmütigkeit zu stiften und zu stützen?
3. Gibt es in Ihrer Kommunität ein Feld für mehr Einförmigkeit? Welche Kriterien kann man anwenden, um einen echten „Gemeinschaftsgeist“ zu unterscheiden von einer entfremdenden Missachtung der einzelnen?
4. Gibt es in der Kommunität Spielraum für eine größere Vielfalt an Formen? Welche Kriterien kann man anwenden, um ein echtes persönliches Bedürfnis oder eine persönliche Gnadengabe zu unterscheiden von einer (teilweise unbewussten) Neigung, sich von der Gemeinschaft zu distanzieren?
5. Gibt es einen Spielraum für Vielfalt an Formen unter den verschiedenen Klostersgemeinschaften des Ordens? Geben Sie ein Beispiel dafür, was Ihnen als passende oder unpassende Vielförmigkeit erscheint und erläutern Sie die Gründe für Ihre Beurteilung.
6. Wie gut ist die Inkulturation des Zisterzienserlebens in Ihrem Land gelungen? Wird den örtlichen Gegebenheiten zu viel / zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt? Welche Prinzipien der Unterscheidung werden angewandt?
7. Haben Sie sich die „zisterziensische Disziplin“ im Herzen angeeignet? Vertrauen Sie darauf, dass sie eine passende Ausdrucksform des christlichen Lebens für unsere Zeit ist? Sind Sie und Ihre Kommunität „stolz darauf“ (im guten Sinn), Zisterzienser(innen) zu sein oder ist Ihnen das praktisch gleichgültig?
8. Schreiben Sie sich drei Punkte auf, die Sie aus dieser Einheit mitnehmen möchten zur fortdauernden Reflexion.

Exordium

Siebte Einheit: Einmütigkeit

Durchblick 1

- 1113 Gründungsurkunde von La Ferté:
„Getrennt dem Leibe, aber nicht der Seele nach.“
- 1114 „Carta der Liebe und Einmütigkeit“



- 1119 Carta Caritatis 3,2:
„Similibusque vivamus moribus“ = leben nach ?? Gebräuchen

(Wie ist **similibus** richtig zu übersetzen?)

- | | | | |
|---|---|----------------|---|
| = | • | identischen | ? |
| = | • | denselben | ? |
| = | • | ähnlichen | ? |
| = | • | vergleichbaren | ? |
| = | • | gleichen | ? |

Exordium

Siebte Einheit: Einmütigkeit

Durchblick 2

Weshalb „Einmütigkeit“ nicht „Einförmigkeit“ war:

- Die topographischen, archäologischen, baulichen und erzählenden Zeugnisse offenbaren eine bunte Vielfalt.
- Die „einmütige“ Klostersgemeinde ist das Modell für einen „einmütigen“ Orden – womit ein Kurs zwischen Reglementierung und Zersplitterung vorgezeichnet wird.
- Das Bild der Urgemeinde, die nach Apg 4,32 „ein Herz und eine Seele“ war, hat eine Schlüsselfunktion für das Verständnis von *Einmütigkeit*.
- Diese „Einmütigkeit“ war eher eine geistliche Zielvorstellung als ein rechtliches Prinzip oder ein Organisationsmodell.
- Dies zeigt sich besonders in den Schriften Augustinus' und Gregors des Großen, mit denen die Gründer vertraut waren. Bernhard und andere führten diese Überlieferung weiter.
- Die kollegialen Strukturen des frühen Cîteaux entfalteten sich, um auf neue Gegebenheiten zu antworten. Einförmigkeit besteht gewöhnlich nicht, wo beständige Anpassung stattfindet.
- Einheit wurde verstanden als „inklusive“ oder umfassend – nicht im exklusiven, reduktionistischen Sinn, der Vielfältigkeit ausscheidet.
- Rhetorik und Wirklichkeit stimmen nicht notwendigerweise überein. Noch werden die Gesetze immer absolut eingehalten (und sind auch nicht so gedacht).

Exordium

Siebte Einheit: Einmütigkeit

Zusätzliche Lektüre

Quellen

1. BERNARD OF CLAIRVAUX, Apo 5-9; SBOp 3, 84-89. Translated in *Treatises I* (CFS 1; Cistercian Publications, Spencer, 1970), pp. 38-45. Div 80; SBOp 6a.320-321. Translated in Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Paris: Desclée, 1982), pp.103-104.
2. DE FORMA VISITATIONIS, Edition by Chrysogonus Waddell, translated by Martinus Cawley, (Gethsemani 1983).
3. ECCLESIASTICA OFFICIA, “ LXX. De Capitulo et Confessione,” in Danièle Choisselet and Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d’Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 202-211; notes on pp. 439-445.
4. GILBERT OF SWINESHEAD, *In Cantica* 11, (PL 184, col. 58-61:CF 14, pp. 141-146; 35 (PL 184, col.183-187; CF 26, pp.425-433).
5. ISAAC OF STELLA, *Sermon 50 = Second Sermon for Saints Peter and Paul*, SChr 339, pp. 178-199.
6. STEPHEN OF LEXINGTON, “Letter 22,” in *Letters from Ireland: 1228-1229* (CFS 28; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1982), pp. 47-50. “Letter 24,” pp. 55-61. “Letter 78,” pp. 151-154. “Letter 80,” pp. 157-171., “Letter 99,”pp. 210-212.
7. WILLIAM OF SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 7 35-37, (PL 185, 247d-249b). Translation by Martinus Cawley, *Bernard of Clairvaux: Early Biographies* (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 46-50.

Sekundärliteratur

8. AUBERGER Jean-Baptiste, “Synthèse générale,” in *L’unanimité cistercienne: mythe our réalité* (Cîteaux: Studia et Documenta 3; Achel, 1986), pp. 317-324.
9. DUMONT Charles, “L’équilibre humain de la vie cistercienne d’après le Bienheureux Aelred de Rievaulx,” in *Sagesse ardente: À l’école cistercienne de l’amour dans la tradition bénédictine* (Pain de Cîteaux 3.8; N.-D. du Lac, Oka, 1995), pp.15-32. Translation, “Saint Aelred. the Balanced Life of the Monk,” *Monastic Studies* 1 (1963), pp. 25-38.

10. GOODRICH W. Eugene, "Caritas and Cistercian Uniformity: An ideological Connection?" CSQ 20 (1985), pp.32-43.
11. MEYVAERT Paul, "Diversity within Unity, A Gregorian Theme," *Heythrop Journal* 4 (1963), pp.141-162; reprinted in *Benedict, Gregory and Others* (London: Variorum Reprints, 1977).
12. VUONG-DINH-LAM, M.-Jean, "Le monastère: foyer de vie spirituelle d'après Gilbert de Hoyland," COCR 26 (1964), pp. 5-21.

Zum Thema "Kapitel"

13. LECLERCQ Jean, "Conventual Chapter and the Council of the Abbot in Early Cîteaux," CSQ 23 (1988), pp. 14-24.
14. THOMAS Robert, "Le chapitre," in *La Journée monastique* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 59-87.

Zum Thema "Disciplina"

15. HALLIER Amédée, "Eruditio and Disciplina," in *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx* (CSS 2; Cistercian Publications, Spencer, 1969), pp. 85-112. = *Un edacateur monastique: Aelred de Rievaulx* (Gabalda, Paris, 1959), pp. 101-125.
16. LECLERCQ Jean, "Discipline," in DSp 3, c. 1291-1302.
17. SOMMERFELDT John R., "Self-discipline: The Recovery of Self-Possession," in *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian Order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 134-144.

Zum Thema "Ordo"

18. STANDAERT Maur, "Le principe de l'ordination dans la théologie spirituelle de saint Bernard," COCR 8 (1946), pp. 176-216.

Eine enge Sicht der Einmütigkeit

Die frühen Zisterzienser verstanden *unanimitas* als objektive Gleichförmigkeit mit dem, was von den Gründern überliefert und / oder von den nachfolgenden Generalkapiteln neu gedeutet worden war. Einmütigkeit ist das Ergebnis der Formung unter echter zisterziensischer *disciplina*, des Lebens im Einklang mit rechter Ordnung und der Annahme jener Strukturen des Ordens die dazu bestimmt waren, sowohl Einheit als auch ein gewisses Maß an Einförmigkeit zu sichern. *Unanimitas* schließt ein, dass eine einzige Vision des Mönchslebens herrscht und eine klare Übereinkunft über die Mittel, mit denen seine Ziele am besten erreicht werden. Auf örtlicher Ebene wurde dies in Kraft gesetzt durch das Konventualkapitel und für den gesamten Orden durch das Generalkapitel.

Exordium

Siebte Einheit: Einmütigkeit

Zusätzliche Lektüre

Ergänzungen: Deutschsprachige Literatur

Zu 1.: Die *Apologie* liegt m. W. bisher in vollständiger deutscher Übersetzung nur vor bei SCHLÖGL, Nivard: Geist des hl. Bernhard. Geistliche Lesung auf alle Tage des Jahres, aus den Schriften des hl. Abtes und Kirchenlehrers, hrsg. ... 4 Bde., Paderborn 1898-1899.

Zu 7.: Die *Vita prima (Sancti Bernardi)* Wilhelms von St. Thierry in dt. Übers. bietet: SINZ, Paul: Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux (*Vita Prima*). Hrsg., eingel. u. übers. von Paul Sinz. (*Heilige der ungeteilten Christenheit*), Düsseldorf 1962.

Zu 9.: Für Aelred von Rievaulx sei verwiesen auf die ausgezeichnete Studie von FÖSGES, Gerd: Das Menschenbild bei Aelred von Rievaulx (*Münsteraner Theol. Abhandlungen*; 29), Altenberge 1994, bes. S. 319-325, mit den dazugehörigen Verweisen auf seine Schriften.

Zu 10.: Die *Uniformitas* wird als der kennzeichnende Zug der Zisterzienser aufgefasst von KLINKENBERG, Hans Martin: Cîteaux – Spiritualität und Organisation, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*. Ergänzungsband. Köln 1982, S. 13-27.

Die bemerkenswerte Vielfalt örtlicher Ausprägungen in der Baukunst hebt hervor KINDER, Terry N.: Die Welt der Zisterzienser. Würzburg 1997, S. 397-398.

Für *Bernhard von Clairvaux* siehe:

Die gründliche Darstellung von Bernhards „Theologie der Einheit“ in dem Aufsatz SCHINDELE, Pia: Das monastische Leben nach der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux. Teil XII: Leben in Gemeinschaft, in: *Cistercienser Chronik* 105 (1998), S. 255-283; zum Thema „Einmütigkeit“ besonders S. 261-263.

DIERS, Michaela: Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken (*Beiträge zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters, N.F.* Bd. 34) Münster 1991, bes.: „Der Mensch in der klösterlichen Gemeinschaft“, S. 82-104.

DINZELBACHER, Peter: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers. Darmstadt 1998; befasst sich nicht ausdrücklich mit Bernhards Unterweisung zum Gemeinschaftsleben.