

Exordium

Achte Einheit:

Strenge

Der Wert der Strenge

Ein wichtiger Teil in der Selbstdarstellung der ersten Zisterzienser war, dass sie die Strenge ihres Lebensstils – im Vergleich zu dem des nicht-reformierten Mönchtums – betonten: Armut, Arbeit, grobe Nahrung und Kleidung, Nachtwachen, Trennung von der Welt.

Lernziele

- a) Eine Vorstellung zu gewinnen vom zisterziensischen Lebensstil, verglichen mit dem zeitgenössischen Lebensstandard im späten 11. und im 12. Jahrhundert.
- b) Die Werte zu schätzen, die in der Übung der Strenge liegen und ihren Zweck erkennen im Zusammenhang eines Lebens nach dem Evangelium.
- c) Zu Verstehen, wie man die Strenge angemessen ausdrückt im Zusammenhang mit den Wertvorstellungen und Sehnsüchten der heutigen Zeit.

Der Wert der Strenge

(Vorbemerkung der Übersetzerin: Das englische *austerity* ebenso wie das französische *austérité* haben ein sehr breites Bedeutungsfeld: *Strenge, Härte, Einfachheit, Nüchternheit, Schmucklosigkeit, Ernst, eingeschränkte Lebensweise, im Plural auch: Bußübungen, Kasteiungen*. Für den Zweck dieser Arbeit musste ich mich für einen einzelnen Begriff entscheiden; bitte aber, den gesamten Bedeutungsbereich im Blick zu behalten.)

In den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts hat ein gewisser Abt Benedikts Befehl – die Novizen vor der Profess über die *dura et aspera* zu belehren – sehr ernst genommen. In seiner Homilie während der Professfeier selbst pflegte er die Gemeinde zu schockieren mit Beschreibungen, die einem Schauer über den Rücken jagten: Wie „hart für Fleisch und Blut“ das Zisterzienserleben sei. Hierbei geschah es manches Mal – wie in den Tagen des frühen Cîteaux – dass die Rhetorik die Wirklichkeit überholte. Die Frage, die wir in dieser Einheit stellen, ist folgende: Was wissen wir darüber, wie die frühen Zisterzienser lebten und über die Art und Weise, wie sie die Elemente ihrer Lebensweise, die hart und fordernd waren, erfuhren?

Wir beginnen damit dass wir versuchen, die geistige Verfassung recht zu verstehen, in der die Vorliebe für einen strengen Lebensstil ihren Sinn hatte.

1. Geistliche Kriegsführung

Ijob 7,1 vergleicht das Menschenleben mit dem Kriegsdienst: Das hebräische צבא (*šbā*) wird von der Vulgata als *militia* übersetzt (zutreffender als die Version *tentatio* = Versuchung in der altlateinischen Version). Gregor der Große betrachtete die beiden Begriffe als gleichbedeutend, da es stets einen dauernden Kampf gegen Versuchungen mit sich bringt, wenn man einem Ideal nachstrebt – insbesondere gegen die Versuchung, den Mut zu verlieren ob der Schwere und langen Dauer des Kampfes.

Auch das Neue Testament enthält militärische Bilder, die das Element des Kampfes und der Schwierigkeiten im christlichen Leben bezeichnen sollen. Eph 6,10-17 zum Beispiel handelt von der Waffenrüstung des Soldaten Christi. 2 Tim 2,3-4 wurde ebenfalls häufig zitiert. „Leide mit mir als guter Soldat Christi Jesu. Keiner, der in den Krieg zieht, lässt sich in Alltagsgeschäfte verwickeln.“ Der Gebrauch dieser Bildersprache vermehrte und vertiefte sich, als die verschiedenen asketischen Bewegungen in der Kirche an Boden gewannen. Ein intensives christliches Leben führte dazu, dass man besser einschätzen lernte, in welchem Maß ein Leben nach dem Glauben Mühe und Plage mit sich bringt.

Als sich das Mönchtum stärker organisierte, sah man den Kampf immer mehr in den Begriffen eines spirituellen Krieges, in dem die Mönche als Soldaten im Heere Christi gegen finstere und böartige Gegner in die Schlacht zogen. So betont Cassian, dass es für uns nützlicher ist die von Gott gewollte Schlacht zu schlagen, als einen unverdienten Frieden zu genießen (*Conl.* 4,7). Der geistliche Kampf ist kein zusätzliches Element im geistlichen Leben: Es liegt im Wesen der Sache selbst, dass man gegen seine natürliche Trägheit und seine niederen Begierden ankämpfen muss, wenn man danach strebt, geistlichen Dingen den Vorrang zu geben. Da war ein leicht zu erringender Fortschritt undenkbar.

Wenn sie mit ihrem eigenen, unwandelbar besonderen *Fleisch und Blut* konfrontiert wurden kämpften alle Gläubigen darum, sich im Inneren die gewaltige Schwungkraft – die das Sehnen des Geistes nach Gott darstellt – zu bewahren.

Peter Brown, *The Body and Society*, S. 166

Obwohl man oft die Dämonen und die böse Welt als die Feinde darstellte, richtete sich die Schlacht doch letztlich gegen einen selbst. Der einzige Weg wie man die Freiheit erlangen konnte, die für den geistlichen Fortschritt notwendig war, bestand in einer systematischen Selbstverleugnung durch die Übung der Askese. Das Ringen darum, den kostspieligen Erfordernissen eines solchen Lebens treu zu entsprechen, wurde in den Begriffen der geistlichen Kriegsführung ausgedrückt.

Geistliche Kriegsführung

Origenes war der Überzeugung, dass das Leben ein geistlicher Kampf ist, in dem man mit den Dämonen ringen muss. Geistliche Vollkommenheit bestand für ihn darin, durch die Askese die Loslösung von dem der Welt innewohnenden Bösen zu erreichen.

Michael S. Driscoll, S. 1018

Das in sich gegliederte Kloster wurde gewissermaßen als eine Art geistlicher Armee aufgefasst, mit einer klaren Befehlskette, mit der Notwendigkeit des Drills und beständiger Wachsamkeit, mit den dazugehörigen Härten und mit einer regelmäßigen Verwicklung im Kampf auf Leben und Tod.

Neuere Studien sind ein wenig unsicher über die Bedeutung der militärischen Bildersprache in der Regel des heiligen Benedikt. Sie weisen darauf hin, dass das Zeitwort *militare* (kämpfen) auch noch eine zweite Bedeutung, nämlich „dienen“ hat, was die Parallele zwischen *militia* und *servitus* in RB 2.20 und 61.10 illustriert. „Von dieser Zeit an betont man nicht mehr den Kampf, sondern den disziplinierten und gut organisierten Dienst Gottes“, schreibt Christine Mohrmann (S. 339).

Wie auch immer man diese Frage lösen mag; deutlich ist, dass Gregor der Große wieder ein solches militärisches Vokabular ins Feld führt. Insbesondere das Buch *Moralia in Job* ist voll von Bildern des geistlichen Kampfes, in dem der „geistliche Ritter“ oder „Ritter Gottes“ wachsam sein muss in den Zeiten der Ruhe und sich energisch den Angriffen der Feinde zu stellen hat. Dieses Überwiegen des Militärischen ist deshalb besonders bedeutsam, weil dieser Kommentar auf das Buch Ijob das erste Manuskript war, das man im Skriptorium des frühen Cîteaux zum Kopieren auswählte. Wir wissen darüber hinaus auch, dass das Thema der geistlichen Kriegsführung für die Generation unserer Gründer wichtig war, weil der Buchmaler der *Moralia* sich dazu entschloss, diese Botschaft in den geschmückten Initialen zu wiederholen. (Dies hat Konrad Rudolph in seinem Buch „*Violence & Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux Moralia in Job*“ im einzelnen erforscht.) Die Illustrationen waren nicht bloßer Schmuck, sondern eine ernsthafte Angelegenheit: „Die Bildersprache der *Moralia* von Cîteaux diene nicht zu angenehmen Tagträumereien, sondern als ein starker geistlicher Ansporn“ (S 56). Die Illustrationen vermittelten dieselbe Botschaft wie der Text Gregors: Das geistliche Leben ist ein Zustand des Ringens, das an Intensität zunimmt in dem Maß, als man Fortschritte macht. Es sind beständige Wachsamkeit und Anstrengung erforderlich und selbst dann gibt es keine Garantie auf einen leichten Sieg oder darauf, ohne Verwundungen davon zu kommen, verschont zu bleiben von zeitweiligen Rückschlägen und gelegentlichen größeren Verlusten.

Vom 9. Jahrhundert an bezog sich der Begriff *miles* auf einen Berufssoldaten und zwar zunehmend als Ehrentitel. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts gab es einen anerkannten *ordo militaris* – einen Stand der Soldaten (Ritter) – der immer mehr genau umschriebenen Maßstäben des Verhaltens und der Höflichkeit unterworfen war. Die erste Generation der Zisterzienser, im Bewusstsein, dass sie den „weniger harten Strenghheiten eines Klosters in dem man lässiger lebte“ (EP 14,8) den Rücken gekehrt hatten, haben diese Bezeichnung auf sich selbst angewandt. Im Zusammenhang mit der „ungewöhnlichen und gewissermaßen bislang unerhörten Rauheit (*asperitatem*) ihrer Lebensweise“ wird auf sie als *militia spiritualis* verwiesen, eine geistliche Truppe (EP 16,4-5). „Die neuen Soldaten Christi“ (EP 15,9) verpflichteten sich zu dem harten Leben der Armut, Christus nachahmend „und schlugen erfolgreich die Schlacht gegen ihre eigenen Laster und die Anfechtungen der bösen Geister“ (EP 17,13). Strenge war nicht etwas am Rande dessen, was das Zisterzienserleben anziehend machte; etwas was man eben als unvermeidlich ertragen musste. Sie war ein integraler Bestandteil der Lebensform, der die Menschen zu dieser Berufung hinzog: „Sie **liebten** glühend die harten und rauen Vorschriften der Regel“ (EP 17,15). Es war eine Lebensweise, die hartnäckig ihrem Ziel nachjagte.

Die monastische *conversatio* wurde als die Arena des Kampfes gesehen; daher kommt auch die Bildersprache vom athletischen Wettkampf – die dem heiligen Paulus entlehnt ist – in EP 17: *Exercitatus*, geübt (2), *cursum suum*, seinen Lauf (13) und *currere*, laufen (15) sowie im EC 2,6 *bravium* (Siegespreis) und *cucurrit* (gelaufen).

„Wisst ihr nicht, dass die Läufer im Stadion zwar alle laufen, aber dass nur einer den Siegespreis gewinnt? Lauft so, dass ihr ihn gewinnt! Jeder Wettkämpfer lebt aber völlig enthaltsam. Jene tun dies, um einen vergänglichen; wir aber, um einen unvergänglichen Siegeskranz zu gewinnen. Darum laufe ich nicht wie einer, der ziellos läuft und kämpfe mit der Faust nicht wie einer, der in die Luft schlägt. **Vielmehr züchtige und unterwerfe ich meinen Leib**, damit ich nicht anderen predige und selbst verworfen werde“ (1 Kor 9,24-27).

Das Ringen der Wüstenväter mit den Dämonen hat also einem routinemäßigeren Krieg Platz gemacht: Die Lebensweise selbst wurde zum Feld der Herausforderung. Die zisterziensische *disciplina* bot eine wirksame Verteidigungslinie gegen Angriffe, denn sie ließ dem Feind keine offene Flanke. Sie arbeitete auf der Ebene der Vorbeugung. Die Auseinandersetzung fand statt zwischen den Anforderungen des Mönchslebens und dem Widerstreben von Fleisch und Blut. Die Kampflinie verlief zwischen einer allzu „zarten“ Veranlagung und den *dura et aspera*, dem Harten und Rauhen das kennzeichnend ist für den Weg zu Gott.

Die **erwachsenen Kandidaten**, die sich von Cîteaux und seinen Gründungen angezogen fühlten, entstammten vorwiegend der Ritterschaft. Selbst wenn sie keine eigene Kriegserfahrung hatten, waren sie doch wohlvertraut mit den körperlichen Disziplinen, durch die man sich für den Kampf rüstete. Sie verstanden und akzeptierten das Abenteuer, die Herausforderung und die notwendige Härte dieses Berufes. Bernhard benutzte häufig diese militärische Erfahrung, um die Dynamik des Mönchslebens zu veranschaulichen; besonders in seinen Parabeln. Außerdem kamen die meisten von ihnen zum monastischen Leben durch eine **Bekehrung**, in der die Buße für Sünden der Vergangenheit eine Rolle spielte. Es wäre undenkbar gewesen, dass dieses Bewegtsein durch die Gnade Befriedigung gefunden hätte in einem Leben, das bloß eine Fortführung des bisherigen gewesen wäre – bequem und anspruchslos. Ein radikaler Bruch war gefordert; das was Johannes von Ford später die *poenitentiae austeritas* nennen wird, die Strenge der Buße (SC 77,8). „Da sie also den alten Menschen ausgezogen hatten freuten sie sich, den neuen anzulegen“ (EP 15,5).

Die Übung der **Askese war eine Weise zu signalisieren, dass das Leben seine Richtung geändert hatte**. Gerade das, was unangenehm war und weh tat im Leben als Mönch diente zur steten Erinnerung daran, dass man ein neues Leben begonnen hatte. Eines in dem die alten Gewohnheiten des Denkens und Verhaltens einen jetzt hindern würden, das Ziel zu erreichen. Die Selbsterkenntnis – die zur Bekehrung antreibt – fordert eine doppelte Läuterung:

- Wir müssen die Selbstsucht der Vergangenheit genau ausmachen und dafür eine gewisse Wiedergutmachung leisten – besonders durch Akte der Buße – wenn auch nicht notwendigerweise so dramatisch wie jene, die der flämische Laienbruder Arnulf von Villers im 13. Jahrhundert benutzte.
- Wir müssen den noch fortdauernden Einfluss der vergangenen Praxis erkennen und konkrete Schritte unternehmen, den Kreis der Unvermeidlichkeit zu durchbrechen der andernfalls dafür sorgen würde, dass unser Verhalten im wesentlichen unverändert bleibt. Manche Akte der Selbstverleugnung sind symbolisch, sind Erinnerungszeichen für uns selbst, dass wir unter einem neuen Gebot stehen; andere sollen etwas bewirken.

Der Grund dafür, dass sich dieses Ringen so lange hinzieht ist einfach: Der Mönch will ein kontemplatives Leben führen, aber sein Bestreben bleibt nicht unangefochten. „Er möchte in der Kontemplation bleiben, vermag es aber nicht“ (*vult in contemplatione stare sed non valeat: Mor 8.6.8*). Er muss den Kampf ausfechten mit den eigenen Neigungen, die dem entgegenstehen und mit den fesselnden Alternativen, die ihm die äußere Situation beständig darbietet. Zu viele andere Möglichkeiten bieten sich an; sogar im Kloster. Es ist jedoch unmöglich, sich willenlos treiben zu lassen in die Vereinigung mit Gott. Wir müssen einen festen Stand haben.

Askese und fleischliche Gelüste

Es ist gut, die Verführungen der fleischlichen Gelüste durch Fasten, Nachtwachen, Handarbeit, häufigen Gebrauch des härenen Hemdes und durch andere Mittel die von der Zucht der Regel empfohlen und anerkannt sind, immer vollständiger auszulöschen und dies in täglicher Beständigkeit.

Bernhard von Clairvaux, Sentenzen III, 94 (S. 561)

Eine weitere, mehr von der Frömmigkeit bestimmte Motivation zur Buße war das Verlangen, sich mit Christus in seinem Leiden zu identifizieren: „Zur Heilung ihrer Seele werden unerträgliche Kreuze für den Leib ersonnen“, schrieb Wilhelm von Malmesbury (1289 B). Das Thema taucht auch bei Johannes von Ford wieder auf:

„Durch Nägel der Armut und der Abtötung, ja und durch Nägel der Angst und der Liebe muss [Christus] an sein Kreuz geheftet werden in unserem Leben. Wir aber haben diese Nägel herausgezogen unter dem Vorwand der Güte und Weichherzigkeit sowie dadurch, dass wir uns mühen, ihm durch Observanzen zu dienen, die mehr von trockener Gewohnheit als von lebendigem Glauben motiviert sind. Wenn man so lebt – mit weibischem Gemüt und auf frauliche Weichheit erpicht – dann hat man den gekreuzigten Christus nicht bei sich, denn man ist selbst nicht mit Christus an das Kreuz genagelt“ (SC 76.11).

(Ich bitte die Nonnen um Verzeihung!)

Man muss also die Strenge im Zusammenhang damit sehen, dass die Zisterzienser die kontemplative Ausrichtung ihres Lebens ganz ernst nahmen.

2. „Rigor Ordinis“ = Die Härte der Lebensweise (strenger Lebensstil)

Die erste Welle von Neulingen, die den ersten Jahrzehnten von Cîteaux eine so jugendliche Lebenskraft verlieh, bestand aus Enthusiasten. Nur wer in guter Form und voll Eifer ist, meldet sich freiwillig für ein solches Abenteuer. Daher war die Verpflichtung weniger groß, für die Alten und Gebrechlichen Milderungen vorzusehen. Darüber hinaus beseelte sie ein großes Verlangen sich zu unterscheiden von dem, was sie als die fade Mittelmäßigkeit der konventionellen monastischen Einrichtungen ansahen. Ordericus Vitalis hat festgehalten, wie anziehend die Herausforderung der Zisterzienser wirkte:

„Viele vornehme Helden und tiefsinnige Philosophen eilten zu ihnen hin wegen ihrer einzigartigen Neuheit. Mehr noch; sie umarmten freudig die ungewöhnlichen Strenghheiten und jubelten in Hymnen der Freude Christus zu, während sie auf dem geraden Weg dahinzogen.“

Wie Humbert von Igny, der sich gegen jede leise Andeutung einer Milderung auflehnte (vgl. Bernhard, Hum 4), so leisteten die frühen Zisterzienser Widerstand gegen jede Erleichterung ihrer gewohnten Strenge. Wilhelm von Malmesbury beschreibt die zweite Generation – die wie die erste – „standhaft blieb in heiliger Hartnäckigkeit“ (1288 B) folgendermaßen:

„Und wiederum, als die Milde dieses preiswürdigen Abtes (Stephan) wünschte oder zu wünschen vorgab, dass etwas vom Joch der Regel zurückgebogen würde, da beugten sie sich vor und leisteten Widerstand. Sie sagten, es sei nicht mehr viel von ihrer Lebenszeit übrig und sie hätten nicht mehr so viel Leben vor sich als hinter sich liegen; so hofften sie, an ihrem Vorsatz festzuhalten und ihren Nachfolgern ein Beispiel zu hinterlassen“ (1290 B).

Der „rigor ordinis“ – die Härte der Lebensweise – bildete bei weitem kein Hindernis für die Werbung von Nachwuchs. Er stellte vielmehr das Bild einer Gruppe vor Augen, die klare Ziele hatte, geeignete Mittel um diese zu erreichen und einen hohen Grad innerer Moral.

Einer Entscheidung gegen die Genusssucht den Vorzug zu geben – das war für mittelalterliche Mönche kein bisschen angenehmer als für uns. Aber es war sinnvoll als ein Teil eines Pakets, in dem auch die Vergebung früherer Sünden und ein sicherer Weg zu Gott enthalten waren. Das Vertrauen, dass der Orden einen wirksam zum letzten Ziel geleiten würde führte dazu, selbst jene Mittel zu akzeptieren, die hart und schwierig waren. Man konnte sogar in der Prüfung Trost finden.

Guerric räumt ein, dass die Härten des Zisterzienserlebens einen Schock für den Organismus darstellen und dass Neulinge einige Zeit brauchen, bis sie sich daran gewöhnen. Er vertraut jedoch darauf, dass diese Observanzen nicht bloß Gelegenheit bieten für ein stumpfsinniges Erdulden, sondern im Gegenteil sinnvolle Heilmittel für die Krankheiten der Seele sind:

„Wenn wir denen Glauben schenken wollen die gerade aus der Welt kommen, so sind für diese die nach der Regel vorgeschriebenen Fasten und Nachwachen, die tägliche Handarbeit, die rauen Kleider, ja überhaupt fast alle Dinge bitter, weil ungewohnt ... Wie der Magen – der durch unmäßigen Genuss süßer Speisen verdorben wurde – durch einen bitteren Trunk gereinigt wird, so wird auch das verbitterte Gewissen derer, die ein angenehmes Leben geführt haben, durch nichts besser geheilt als durch das Gegenteil; das heißt, durch ein strenges und geregeltes Leben. Dies geschieht vor allem dann, wenn sie häufig den Myrrhenwein des Herrenleidens zu trinken bekommen; das heißt, wenn sie den Wein der Zerknirschung trinken, der um so heilsamer für den Sünder ist, je mehr er sich an seine Sünden erinnert“ (1 Epiph 3, Bd. I, S. 147-148).

Wir wollen darüber nachdenken, aus welchen Elementen dieser strenge Lebensstil bestand, auf welche Weise sie in den frühen Dokumenten vorgestellt werden und wie in der Folge spätere Vertreter der zisterziensischen Überlieferung sie eingeschätzt haben.

Ordo noster

Unser *Ordo* ist Verachtet-sein (*abjectio*), Demut und freiwillige Armut, ist Gehorsam, Friede und Freude im Heiligen Geist. Unser *Ordo* ist es einem Lehrer, einem Abt, einer Regel, einer Disziplin unterworfen zu sein. Unser *Ordo* ist, sich eifrig dem Schweigen hinzugeben, Fasten, Nachtwachen und körperliche Arbeit zu üben und vor allem: Festzuhalten an dem höheren Weg, der die Liebe ist. Weiter geht es darum, in all diesen Observanzen von Tag zu Tag Fortschritte zu machen und in ihnen auszuharren bis zum jüngsten Tag.

Bernhard von Clairvaux, Brief 142,1

a) Armut

Für Bernhard ist die Armut das Abzeichen des Mönches als eines Soldaten Christi; nicht die aufwendige Kleidung (Miss 4,10). Sie ist die Grundlage der anderen Tugenden (Sent III, 126,1) und die unzertrennliche Gefährtin der Demut (SC 27,3 und öfter). An der Wirklichkeit der Armut war nichts romantisches; sie galt als verachtenswert *despicabilis* (Epi 1,5) und war die Situation des Sklaven, *vilitas* (OS 1,8), brachte Unterdrückung mit sich (OS 1,15) und Verelendung (Par 7). Man sagte, sie sei wie Mist: Sie fördert zwar das Wachstum, ist an sich aber selbst ekelhaft (PP 2,2). Ihre Rohheit führe zu Terror (Ep 319,2); sie zu erfahren fühle sich an wie ein Martyrium (OS 1,9); sei eine Art Hölle (Serm. Var.: In Adv 5 und 10).

Die Armut der frühen Zisterzienser setzte sich aus mehreren Elementen zusammen. Die Dokumente erlauben uns keinen Zweifel an der Tatsache, dass das Projekt der Neugründung eine Reaktion war gegen die „geistige Verstopfung“ die durch einen Überfluss an Gütern und die Notwendigkeit, weitläufige Ländereien zu verwalten, verursacht worden war:

„Da sich aber gewöhnlich große Besitztümer und Tugenden nicht lange miteinander vertragen, entschlossen sich einige Männer aus dieser heiligen Gemeinschaft – die zweifellos besonders weise und hochstrebend waren – sich lieber eifrig mit himmlischen Dingen zu befassen, als sich von irdischen Geschäften beschlagnahmen zu lassen“ (EC 1,4).

Wie wir bereits in der Ersten Einheit sahen, schätzte die monastische Welt des späten 11. Jahrhunderts durchaus die Herausforderung der Armut. Kein monastisches Unternehmen konnte auf Erfolg hoffen, wenn es diesen Wert nicht ernst nahm. Der Ausdruck „arm mit dem armen Christus“ der berühmt wurde, weil er in EP 15,10 auftaucht, erscheint auch in den Schriften des heiligen Petrus Damiani (PL 93, Sp. 878-879). Diesem reformerischen Zugang zur Armut haben spätere liturgische Ansprachen von Zisterziensern noch eine neue Dimension hinzugefügt, indem sie ausdrücklich die Armut des Mönchs zu den Mysterien Christi in Beziehung setzten: Die Armut von Bethlehem, von Nazareth und Golgota wurden als Vorbild genommen.

Natürlich ist die wirtschaftliche Lage in Gründungen häufig unsicher – darauf haben die Zisterzienser kein Monopol. Wenn die Einkünfte aus der Landwirtschaft kommen sollen, sind sie immer abhängig von den Unwägbarkeiten des Wetters und der Märkte. Das war es jedoch nicht, was man mit „monastischer Armut“ meinte und die Zisterzienser unternahmen tatsächlich große Anstrengungen, um die wirtschaftliche Stabilität ihrer Klöster zu sichern. Die Armut nach der sie strebten, war mehr eine Angelegenheit der Mikro-Ökonomie als der Makro-Ökonomie; betraf das interne Wirtschaften: Eine Armut, die sich besonders in den täglichen Einzelheiten des Mönchslebens ausdrückte. Das kam daher, dass mit dem Anwachsen der Mitgliederzahlen der Zisterzienserklöster immer verwickeltere finanzielle Tätigkeiten notwendig wurden, um sie wenigstens mit dem notwendigsten kargen Lebensunterhalt zu versorgen. Als Ergebnis wurden die Klöster reicher und mächtiger, nahmen zu „an Ländereien und Weingärten und Gehöften (EP 17,10) unter dem überreichen und mächtigen Segen des Herrn“ (EP 18,2). Währenddessen bemühte man sich auf jede Weise, einen hohen Grad an persönlicher Armut aufrecht zu erhalten. Auf dem Sterbebett wurde ein Mönch von der Erinnerung an ein Stückchen Stoff gequält das er ohne Erlaubnis genommen hatte, um sein Skapulier zu flicken (Herbert von Clairvaux, *De miraculis* 2,34). Abt Abraham von La Prée hatte als Novize denselben Fehler begangen und aus der Erfahrung gelernt: „Es ging ihm auf dass diejenigen, die das lautere und vollkommene Leben der Armut gelobt haben, solches Privateigentum meiden und fürchten müssen – sei es auch noch so gering“ (ebd. 2,36).

Materielle und spirituelle Armut ist die Seele aller regularen Observanzen. Man sah sie als einen Schutz gegen den Prunk und die Anmaßung welche sich aus Reichtum, Erfolg und all den anderen Merkmalen eines „weltlichen“ Lebensstils ergeben; diese hatten zuvor das Mönchtum an den Rand des Untergangs geführt. Wie Aelred feststellt: „Was für ein Schutzwall ist die Armut! Wie standhaft verteidigt sie uns gegen den Stolz der Welt, indem sie Eitelkeit und Überfluss ausschließt: Dinge, die so schädlich und verabscheuenswert sind!“ (Nat 2; PL 195, 221 B).

b) Knechtliche Arbeit

Dreifach ist – nach Bernhard – die Notwendigkeit zu arbeiten : Sie kommt von unserem irdischen Stand in der Verbannung, von unserer Armut und von dem Bösen her, das wir getan haben (Lab mess 2,1). Sie ist das gewöhnliche Los des Menschengeschlechts, besonders der Armen. Man nimmt sie auch willig als Wiedergutmachung für die Sünde auf sich und als Gegengift für diese. Darüber hinaus ist es klar, dass eine der frühen Begründungen für die Arbeit in der Frage der Gerechtigkeit lag. Mönche haben kein Recht, von der Arbeit anderer zu leben: Ein Mönch „besitzt seine eigenen Ländereien und lebt von ihnen durch seine eigene Arbeit und die seiner Tiere“ und jeder Versuch, anders zu handeln ist „eine widerrechtliche Aneignung dessen, was anderen zusteht“ (EP 15,9).

Das heißt nicht, dass die Arbeit der Mönche ausreichte für ihren Lebensunterhalt und für die Unterstützung der Armen zu sorgen, neben dem Aufwand für den klösterlichen Besitz. Wie wir in der Vierten Einheit sahen, spielten die Wohltäter eine bedeutende Rolle bei der Gründung und beim Bau der Klöster. Die Mönche bedienten sich außerdem zusätzlicher Arbeitskräfte. An erster Stelle waren das die bärtigen **Laienbrüder**, Mitglieder der Klostersgemeinde mit Profess, aber keine „Mönche“. Sie verbanden Gemeinschaftsleben und

eine einfache Gebetsregel mit einer gediegenen Menge Arbeit, die die Hauptstütze der klösterlichen Wirtschaft bildete. Sie bewirtschafteten auch die Gutshöfe und verwalteten die Mühlen. Oft reisten sie weit umher um zu kaufen und zu verkaufen und die materiellen Einkünfte des Klosters zu verbessern. Zwei Brüder von Clairvaux etwa haben einmal Rinder von Sizilien bis nach Clairvaux getrieben, um dort die Herde durch Zucht zu veredeln. Zusätzlich werden **Lohnarbeiter** erwähnt (EP 15,10). Wir müssen uns auch bewusst machen, dass viel von der fachmännischen und spezialisierten Arbeit beim Klosterbau von wandernden Gesellen geleistet wurde, die von einem Bauplatz zum anderen zogen, um ihr Handwerk auszuüben. Obwohl es den Mönchen erlaubt war so viele Arbeitskräfte einzustellen wie sie brauchten, waren ihnen die kooperative Feldbestellung und andere Arten von gemeinschaftlichen Unternehmungen durch die an das *Exordium Cistercii* und die *Summa Cartae Caritatis* angeschlossenen *Capitula* verboten (Nr. 19).

Es mag sein, dass die Beteiligung der Mönche an der Handarbeit eher symbolisch war, als dass sie einen wirklichen Beitrag zu den klösterlichen Finanzen leistete. Hauptsächlich dank der Laienbrüder konnte Isaak von Stella sagen: „Wir sollten unser Brot mehr im Schweiß unseres eigenen Angesichts essen als in dem der Tagelöhner oder der Tiere“ (*Serm* 14,13). Johannes von Ford stellt fest, dass die Arbeit ein wertvolles Mittel ist, die Demut zu erwerben. „Um Demut zu lernen, ist für mich eine demütige *conversatio* (ein niedriger Lebenswandel) die wirksamste Disziplin“ (SC 91,4). Selbst wenn erfahrene Werkleute den größten Teil der Arbeitslast trugen so besteht doch kein Zweifel, dass die Handarbeit von den Mönchen als körperliche Herausforderung empfunden wurde; besonders von älteren Kandidaten und solchen von vornehmerer Erziehung. Das trifft vor allem auf die Erntezeit zu, in der die Mönche zu stundenlanger Arbeit hinausgeschickt wurden; sie nahmen auch ihre Mahlzeit auf dem Feld ein und hielten dort die Mittagsruhe (EO 84). Die wohlbekannten Szenen in dem Exemplar der *Moralia* von Cîteaux bilden gewiss einen Teil jener sich sozusagen selbst auf die Schulter klopfenden Propaganda die aussagen wollte: „Seht, das hier sind die *wahren* Mönche, die von ihrer Hände Arbeit leben“ (RB 48,8); obwohl man nicht den Eindruck hat, dass sie sich bei ihren verschiedenen Arbeiten besonders geschickt anstellen! Spätere Gesetzgebung lässt durchscheinen, dass die kräftigen jungen Mönche, die man auf die Gutshöfe des Klosters hinaus sandte um die Ernte einzuholen, übermäßig Spaß daran hatten und sich daraus eine Art Ferienvergnügen machten. So wurden Schritte unternommen, diesen Spaß einzuschränken: „Keiner darf ohne Erlaubnis die festgesetzten Grenzen überschreiten oder auf der Suche nach Vergnügungen herumstreifen“ (EO 84,28).

Es ist schwierig zu wissen, wie viel landwirtschaftliche Arbeit die Mönche an gewöhnlichen Tagen verrichteten. In einem mittelalterlichen Kloster wurden viele Handwerke und Künste ausgeübt (die mit dem Skriptorium verbundenen eingeschlossen) und man brauchte ja auch Arbeitskräfte für den Haushalt, benötigte Seelsorger und Verwalter. An Wintertagen – wenn die Stunden bei Tageslicht kurz und die Aufgaben weniger dringlich waren – scheint es, je nach dem Wetter, nur eine einzige längere Arbeitszeit am späten Vormittag gegeben zu haben; unterbrochen von einer Pause.

Wie es bei vielen Bestandteilen der Zisterzienserreform der Fall war, so wurde auch die Arbeit in erster Linie nach ihrem spirituellen Wert veranschlagt, nicht so sehr nach ihrem Beitrag zum materiellen Unterhalt der Klostersgemeinde. Äußerlich verrichtete der Mönch dieselbe Arbeit wie der Bauer, aber mit einer anderen Absicht: Der Bauer kultivierte Kartoffeln und Pastinak, der Mönch kultivierte Tugenden. „Wenn du an die Arbeit gehst tue das, was getan werden muss auf eine solche Weise, dass dein Interesse an der Aufgabe den

Geist nicht ablenkt von den Dingen Gottes“ (*Novizenspiegel* Nr. 12). Bernhard sagt etwas ähnliches: „Während der Arbeit denke an den Grund warum du arbeiten musst, so dass die Strafe unter der du leidest dich dahin führt, über den Fehler nachzusinnen, für den du sie erleidest“ (Lab mess 2,1). Dennoch – trotz all dieser Betrachtungen muss man wissen, dass es nicht erlaubt ist, während der Arbeit zu lesen und dass keiner irgendein Buch mit hinaus nehmen darf zur Arbeit“ (EO 75,26).

Johannes von Ford

Wir wollen knechtliche Arbeiten nicht verschmähen, ja in der Tat nichts als knechtlich betrachten, wenn es zur Niedrigkeit (*abiectio*) führt und in der Demut unterweist (SC 89,11).

c) Grobe Kleidung

Die Demut des Zisterzienserlebens wurde handgreiflich vor Augen geführt durch die armselige Kleidung, die die Mönche trugen und durch das Weglassen vieler Stücke, die seit der Zeit der Aachener Synode von 817 den Schwarzen Mönchen gestattet worden waren. Abgesehen davon, dass es die Morgendämmerung einer neuen Epoche anzeigte wie Ordericus andeutet, war der Beweggrund für diese Änderung, dass sie Überfluss und Zurschaustellung ausschalten wollten und danach verlangten, die Auswirkungen der Armut am eigenen Leib zu erfahren und sich auf diese Weise mit den niederen Schichten der Gesellschaft zu identifizieren. Die abgerissenen Kleidungsstücke, die die Mönche im Exemplar der *Moralia* von Cîteaux tragen, sind zweifellos Karikaturen aber sie bringen ein ernsthaftes Argument zur Sprache: Wahre Mönche erkennt man an ihrer groben Kleidung. Armut in der Gewandung ist ein Punkt, über den sich die frühen Quellen im wesentlichen einig sind.

Exordium Parvum	Capitula [EC – SCC]	Wilhelm von Malmesbury	Ordericus Vitalis
Frocci = Mäntel			
Pellicia = Lammfelle *	Lammfelle	Lammfelle	Lammfelle
Stamina = feine wollene Hemden *	Camisia = Hemden	Stamina	
Caputia = Kapuzen			
Femoralia = die „Unaussprechlichen“ *		Femoralia	Femoralia
	Flauschige Kukullen		
			Gefärbte Kleidung
	Teure Schuhe		
Pectina = Käämme			
Coopertoria = Decken			
Stramina lectorum = Matrazen			

**Schaubild 1: Verbotene Kleidungs- und Wäschestücke
Stücke mit * waren von der Aachener Synode ausdrücklich erlaubt worden**

Ordericus stand dem Verbot der *femoralia* („Unaussprechlichen“) kritisch gegenüber, denn „alle Völker im westlichen Klima benutzen Hosen (*bracca*) und könnten ohne diese nicht auskommen wegen der Kälte und wegen des Anstands“ (639 A). Es gibt eine ziemlich umfangreiche monastische Literatur über dieses erhebende Thema.

Eine der winterlichen Ansprachen Guerrics scheint anzudeuten, dass seine Mönche froren: „Liebe Brüder, die ihr die Kleider eurer Armut unzureichend findet in der bitteren Kälte dieses Winters, ihr, die ihr sagt: Wer kann diese Kälte ertragen?“ (1 Epiph 6). Doch war es – wie spätere Dokumente zeigen – vorgesehen, dass die Mönche zusätzliche Kleidungsstücke tragen würden, um sich während der Vigilien warm zu halten. Im äußersten Fall konnte man sogar das Skapulier – das gewöhnlich der Arbeit vorbehalten war – hinzufügen: „Ein Mönch, der im Winter **drei Tuniken** trägt, darf das Skapulier darüber tragen vorausgesetzt, dass er **zwei Kukullen** trägt“ (EO 74,19).

Es gab noch andere Regeln des gesunden Menschenverstandes, um die Last der Kälte zu erleichtern, wie zum Beispiel an einem kalten Morgen die Lesung im Kapitelsaal zu halten anstatt im Kreuzgang. Wenn die Mönche froren hatten sie die Möglichkeit, sich am Feuer im **Kalefaktorium** (in der Wärmestube) aufzuwärmen. Die Brüder benutzen das Kalefaktorium für drei Zwecke: Um die Schuhe einzufetten und sie so wasserdicht zu machen, um zur Ader zu lassen und – ganz einfach – „um sich zu wärmen“ (EO 72,6). Die Initiale zum 34. Buch der *Moralia* von Cîteaux zeigt zwei Mönche bei dieser Beschäftigung. Man beachte, dass sie ihre Schuhe abgelegt haben – entgegen der späteren Bestimmung von EO 72,7.

d) „Kärgliche Nahrung“ (Wilhelm von Malmesbury, 1289 B)

Zeitweise scheint die Nahrung in einigen frühen Zisterzienserklöstern wirklich schrecklich gewesen zu sein. Nach der *Vita Prima* war Clairvaux so arm, dass die Mönche sich darauf beschränken mussten, Buchenblätter zu essen und Brot, das aus Gerste, Hirse und Platterbsen gebacken wurde (VP I.5.25). Als der Erzdiakon Andreas viel später in eben dieses Kloster eintrat war ein Wunder nötig, um ihn zu überzeugen, dass die Nahrung der Mönche essbar sei (Herbert, *De miraculis* 2,4). Aber selbst ein so mittelmäßiger Speiseplan war noch eingeschränkt. Das Fasten der österlichen Bußzeit war ausgedehnt auf die Vorfastenzeit ab Septuagesima, auf den Advent, die Freitage, die Quatembertage und die Vigiltage vor größeren Festen (EC – SCC, 14). Zusätzlich hielt man auch das winterliche Fasten – das die RB in 41,6 auferlegt – vom 13. September bis zur Fastenzeit; die Zeit, in der Nahrungsmittel knapp waren.

Verschwenderische Nahrung war die gewöhnliche Zielscheibe der monastischen Reformer. Es ist nicht immer leicht, aus ihren Schmähschriften die tatsächlichen Informationen herauszufiltern. Neuere Forschungen, Ausgrabungen von klösterlichen Müllgruben und medizinische Untersuchungen an Skeletten von Mönchen lassen vermuten, dass es im England des 14. Jahrhunderts viele Schwarze Mönche gab, deren Speisen denen der herrschenden Klassen vergleichbar waren und keineswegs denen der Armen. Schwieriger ist es, materielle Nachweise für das 12. Jahrhundert zu finden.

Nach dem Selbstverständnis der frühen Zisterzienser unterschieden sie sich von anderen durch ihre dürftige Kost und ihren Eifer für das Fasten. Wir können aber einigermaßen sicher sein, dass man eine gediegene – wenn auch nicht großartige Nahrung zur Verfügung stellte – da der Tageslauf des Mönches ziemlich kräftezehrend war; insbesondere in den Anfangsjahren einer Gründung. Zu Zeiten außerordentlicher Arbeiten wurde für zusätzliche Speisen gesorgt (EO 84,12 f.). Es muss mehr angeboten worden sein als für das bloße Auskommen nötig war, denn Wilhelm von St. Thierry gibt den Rat, man solle zusätzlich zur gemeinsamen Praxis noch besondere Mäßigung üben (*Goldener Brief* 131). Er fügt hinzu:

„Achten soll man also auf die Art und Weise des Essens und auf die Zeit, auf die Beschaffenheit und die Menge der Speisen indem man alles meidet, was überflüssig ist und durch Gewürze im Geschmack verändert“ (ebd. 133).

Die Quellen sind sich darüber einig, welche Speisen ausgeschlossen sein sollten; erwähnen allerdings die Genussmittel nicht, über die Bernhard in seiner Apologie herzieht und die Petrus der Ehrwürdige in seinen Statuten von 1146 / 47 einzuschränken vorschlägt:

Exordium Parvum	Capitula [EC – SCC]	Wilhelm von Malmesbury	Ordericus Vitalis
Vielfalt an Gerichten		Mehr als zwei Gerichte	
Schmalz	Schmalz	Schmalz	Fett
	Feines Brot		
	Fleisch	Fleisch	Fleisch

Schaubild 2: Untersagte Nahrungsmittel

Da die RB nur den Genuss von Fleisch vierfüßiger Tiere verbietet, wurde Fisch als „Pittanz“ oder „Zulage“ (Zugeständnis) bis zu dreimal wöchentlich serviert – wenn es einen Grund gab: Krankheit (oder Aderlass), Reisen, möglicherweise der Fall, dass im Winter das Gemüse knapp war oder sogar hohe Festtage. Viele Klöster besaßen Fischteiche, die nicht nur die Klostersgemeinde, sondern auch die Kranken und die Gäste mit Fisch versorgten.

Die Refektorien stellten im 12. Jahrhundert oft bedeutende Gebäude dar, nur die Kirche war großartiger. Die Mahlzeiten wurden großzügig begleitet von einem anmutigen Zeremoniell, vom Aufwarten des Tischdienstes und der Tischlesung (EO 76). Die Mahlzeit scheint aus zwei gekochten Portionen und Brot bestanden zu haben. Eine abgemessene Menge (*iusticia*) an Wein oder starkem Most wurde als Getränk angeboten.

Arnulph von Bohéries

Bei Tisch sollte nicht nur der Mund Nahrung aufnehmen, sondern auch die Ohren sollten satt werden am Wort Gottes. Man darf sich nicht nur auf das Essen konzentrieren, sondern das Herz muss dem Wort Gottes solche Aufmerksamkeit zuwenden, dass nur der Mund Speisen zu sich nimmt, während die Ohren das Wort aufnehmen. Wenn einer weniger nahrhafte Speise erhält als andere, sollte er sich um so mehr freuen. Denn diejenigen sind glücklicher, die stärker sind im Ertragen von Entbehrung.

Ein Spiegel für Mönche, 7

Wilhelm rät, dass die Betrachtung – ein geistliches Wiederkäuen – die Mahlzeit begleiten solle (*Goldener Brief* 131). Der *Novizenspiegel* empfiehlt, dass man die Nahrung aufmerksam und in Dankbarkeit zu sich nehme:

„Denke daran wie viele Menschen gearbeitet haben, um deine Speisen zu bereiten und wie insbesondere der Herr dich mit geistlicher Nahrung versorgt durch gebildete Lehrer. Denke an die zahllosen Gefahren, die die Seeleute ertragen, um für Fisch zu sorgen und so den Bedürfnissen deines Fleisches zu genügen und danke Gott für jeden Bissen“ (Kap. 12).

Viele Zeugnisse weisen darauf hin, dass es auch ein gewisses Maß an Unzufriedenheit über die Beschaffenheit der Nahrung gegeben hat. Die großen Lehrer des Ordens erwähnen dies regelmäßig und versuchen, die Murrenden in eine positivere Richtung zu lenken:

„Wenn gröbere Nahrung mich entmutigt, so ist es fleischliche Begierde, die mir diese Mühsal bereitet. Ich plage mich damit ab. Nicht weil ich das Joch Christi auf mich genommen, sondern weil ich das Joch der Begehrlichkeit noch nicht völlig abgeworfen habe.

- Warum geschieht es, dass ich vor Begierde nach einem üppigeren Mahl brenne und dann unwillig werde, wenn mir eine gewöhnlichere Speise vorgesetzt wird?
- Oder wenn es weniger gibt als gewöhnlich?
- Oder wenn etwas nicht rechtzeitig kommt?
- Oder wenn es ziemlich nachlässig zubereitet ist?

Warum verzehrt mich diese ansteckende Krankheit des Murrens? Was verursacht mir diese Bedrängnis? Ist es die Leidenschaft der Selbstsucht oder die Süße der Nächstenliebe? Was ist, wenn ein Mönch von seinem Oberen die gleiche Zahl von Gerichten verlangt, wie Lesungen im Nachtoffizium gehalten wurden? Wenn er schmackhafte Mahlzeiten und ausländische Gewürze an jedem hohen Fest verlangt? Hat da nicht eine weltliche Begierde ihm das Joch ihres Sklavendienstes auferlegt, die Bedrängnis niedrigster Mühsal?“ (Aelred, *Spiegel der Liebe* II, 4,7).

Wie erfolgreich sie die Mönche überreden konnten, sich der Nahrung gegenüber gleichmütig zu verhalten, bleibt der Vermutung überlassen.

e) **Nachtwachen**

Mittelalterliche Mönche benutzten nicht die Uhr mit 24 Stunden, sondern folgten der römischen Gewohnheit, den Tag in je 12 Tag- und Nachtstunden zu unterteilen, die je nach Jahreszeit unterschiedlich lang waren. Das macht es äußerst schwierig, die Tagesordnung genau zu berechnen, da sie variierte. Für Villers in Brabant besitzen wir detaillierte Angaben aus dem 13. Jahrhundert. Die Zeit des Aufstehens variierte dort zwischen September und Februar von 2.40 Uhr bis 5.00 Uhr wobei sie an 56 von 81 Tagen zwischen 3.40 Uhr und 4.40 Uhr lag. Man ging zwischen 21.00 Uhr und 22.20 Uhr abends zu Bett. Die Dauer des Schlafs war gewöhnlich zwischen sechs Stunden und 40 Minuten und sieben Stunden und 40 Minuten. Die Übersicht in der Einleitung zu den *Ecclesiastica Officia* (S. 36-37) zeigt Zeiten des Aufstehens zwischen 2.00 Uhr am 21. März und 4.40 Uhr am 31. Oktober.

Eigenartigerweise scheinen nicht alle mittelalterlichen Mönche gerne ihr Bett verlassen zu haben, obwohl es sich bei den offenen Schlafsälen nur schwer vermeiden ließ. Nicht nur, dass man das frühe Aufstehen als eine der größeren Schwierigkeiten betrachtete; die Mönche neigten auch dazu, während der Nachtwachen zu dösen (es gehörte zu den Pflichten der Kantoren diejenigen aufzuwecken, die eingeschlafen waren, EO 115,2) und sogar beim Kapitel (Bernhard, SC 36,7) oder bei der *Lectio divina* einzunicken (EO 71,8): „Wenn einer die Kapuze aufhat beim Lesen, soll er sie auf eine solche Weise tragen, dass man es bemerken kann, wenn er einschlafen sollte“. Eines der Unterscheidungsmerkmale der Weißen Mönche war, dass sie „zu keiner Jahreszeit nach den Laudes wieder ins Bett gingen“ (Wilhelm von Malmesbury, 1288 C). Bernhard tadelt die Schwarzen Mönche dafür, dass sie ins Bett gingen zu dieser Zeit und auch für eine lange Mittagsruhe (die durch ihre umfangreichen Mahlzeiten nötig wurde): „Eure Kampfgenossen stehen draußen in blutigem Gefecht und ihr lasst euch feine Speisen schmecken und schlaft bis tief in den Morgen hinein!“ (Apo 22).

„Erhebe dich, Soldat Christi, erhebe dich! Schüttele den Staub ab und kehre in den Kampf zurück! ... Glaubst du, du seiest den Händen der Feinde entronnen, da du aus der Frontlinie geflohen bist? Weit gefehlt! Umso lieber wird der Widersacher dich auf der Flucht verfolgen, als sich deiner Gegenwehr stellen! Viel tapferer setzt er dir von hinten her nach, als dass er dir ins Angesicht widersteht. Sorglos schläfst du jetzt – nachdem du die Waffen weggeworfen – weit in den Morgen hinein, obwohl gerade zu dieser Stunde Christus auferstanden ist. Weißt du nicht, dass du unbewaffnet nicht nur selbst furchtsamer, sondern auch für die Gegner weniger furchterregend bist? Eine Menge von Bewaffneten hat das Haus umstellt und du schläfst?“ (Brief 1, Nr. 13).

Möglicherweise waren die Nachtwachen der Zisterzienser eine geringere Bürde als die der Cluniazenser, denn sie hatten die Offizien vereinfacht. Aber für die Weißen Mönche war es der Beginn eines langen, harten Tages.

f) Schweigen

Es ist schwierig festzustellen, wie viel Schweigen man in den Klöstern des 12. Jahrhunderts übte. Sicherlich gab es ausgedehnte Regeln, die sowohl das Sprechen als auch die Zeichensprache einschränkten. Aber es gab auch Gelegenheiten, zu denen das Sprechen erlaubt war. Erlaubnisse wurden erteilt und Regeln wurden missachtet. Man suchte um Rat nach und erhielt ihn. Herbert bringt ein wunderschönes Beispiel für ein geistliches Gespräch wo er über Boson, einen Schüler des heiligen Bernhard, schreibt: *Mutua collatione invicem pasceremur*, „durch das Gespräch miteinander nährte einer den anderen“ (*De mir* 1,30) und Adam von Perseigne führt unter den Mitteln der Formung „ein häufiges, freundliches Gespräch über geistliche Dinge und regulare Observanzen“ an (*Ep* 5,47). Die Tatsache, dass Ermahnungen zum Schweigen und Vorschriften gegen dessen Verletzung vorkommen ist vielleicht ein Anzeichen dafür, dass die gesetzten Grenzen gerne ausgeweitet wurden.

Das Schweigen war nicht absolut. Isaak von Stella beklagt sich einmal, dass auf seiner sturmumtobten Insel „Einsamkeit über Einsamkeit gehäuft und angewachsen ist; Schweigen über Schweigen, o Herr! Wir **sind gezwungen und** [von den Elementen] **gezwungen**, untereinander Schweigen zu üben, damit wir um so mehr mit dir allein beredt und vertraut sind“ (*Serm* 14,12).

Die Tatsache, dass Bernhard seine Mönche ermahnt während der Fastenzeit sowohl ihr Reden als auch die Benutzung von Zeichen einzuschränken, scheint auf die Möglichkeit für beides zu anderen Zeiten hinzuweisen:

„Lasst die Ohren fasten vom bösen Ohrenkitzel, der auf Klatsch und Gerüchte lauscht und auf alles, was keinen Nutzen bringt und wenig zum Heil dient. Lasst die Zunge fasten von abträglichem Reden und Murren, von unnützen, leeren und zum Lachen reizenden Worten und manches Mal auch – um der Bedeutung des Schweigens willen – von Worten die notwendig scheinen könnten. Lasst die Hände fasten von unnützen Zeichen“ (*Quad* 3,4).

Es ist bemerkenswert wie ausgewogen Bernhard reagiert, indem er den gewohnten Warnungen gegen das ungute Sprechen eine ebenso ernste Mahnung hinzufügt, lebensspendende und aufbauende Worte nicht abzuwürgen: „Manchmal ist es notwendig, an einem Gespräch teilzunehmen ... Es liegt großer Nutzen im Sprechen und oft findet sich höchst wertvolle Frucht in der Zunge.“ „Daher – so fährt er mit einem boshaften Wortspiel zu RB 6,8 fort – dürfen wir nicht ein Sprechen verhindern, das Leben gibt und erbaut, indem wir eine ewige Klausur (*aeterna clausura*) dagegen errichten“ (*Div* 17,6-7). Ohne dass er die Wichtigkeit des Schweigens sowohl für den einzelnen als auch für das monastische Ambiente in Frage stellt, ist er sich auch völlig im klaren darüber, dass das Schweigen die Beziehungen in der Gemeinschaft belasten kann:

„Wahrnehmung und Gedanken des Menschen sind oft eher geneigt, das Böse zu vermuten als das Gute zu glauben; besonders dort, wo das Gebot des Schweigens es weder dir, der du die Ursache bist erlaubt dich zu erklären, noch dem anderen jenes Geschwür des Verdachtes zu eröffnen, um Heilung zu finden. So verzehrt sich jener und stirbt an der verborgenen tödlichen Wunde, inwendig seufzend und ganz in seinem Zorn und üblen Denken versunken. Schweigend kann er nichts anderes mehr im Sinne tragen als das erlittene Unrecht. Er kann nicht beten, er kann nicht lesen, er kann nicht über etwas Heiliges oder Geistliches nachsinnen ...“ (SC 29,4).

Das Problem ist hier nicht das Schweigen an sich, sondern die mangelhafte Liebe. Genauso wie es möglich ist, einander durch Stirnrunzeln, Murren, finstere Blicke, Schnauben und höhnisches Lachen (SC 29,5) zu verletzen, ebenso „wird die Liebe aufrecht erhalten und vermehrt durch eine freundliche Miene und frohes Tun. Auf diese Weise bestätigt freundliches und frohes Verhalten, was der Gesichtsausdruck und die Worte vermitteln“ (Div 121).

Johannes von Ford gibt zu, dass Mönche sich manchmal auf unnütze Gespräche einlassen. „Während einige beten oder Schriftlesung halten sehe ich – und muss gestehen, dass ich darüber traurig bin – wie andere sich gähnend in die Ecke verkriechen oder vor ruheloser Neugier müßig herumlaufen oder ihre Zeit mit Klatsch und Geschwätz vergeuden“ (SC 91,6). An anderer Stelle klagt er darüber, dass ihre Gesprächsthemen sich „auf den Stammbaum von Bullen und Ziegen, auf den Erwerb von Ländereien und den Ertrag der Felder zu beschränken scheint; auf die Verwicklungen von Prozessen, vielerlei Beschwerden fleischlicher Bedürfnisse, selbst die Taten von Königen und Prinzen und wenn all das noch nicht genügt ... sogar auf närrische und grobe Scherze“ (SC 116,7).

**Versperre, verschließe deine Ohren
Vor giftiger Unterhaltung!**

Johannes von Ford, SC 40,3

Es besteht kein Zweifel, dass – trotz der unterschiedlichen Gebräuche bezüglich des Schweigens im Mittelalter – die ersten Zisterzienser es als ebenso große Herausforderung empfunden haben wie wir heute. Die Tatsache, dass sie immer wieder aufs neue betonten, wie wichtig diese Observanz ist, kann vielleicht lehrreich für uns sein: Sie weist darauf hin, **dass die Zisterzienser sich nicht scheuten Ideale vor Augen zu stellen, die ein wenig über das hinaus gingen, was sie leicht erfüllen konnten.** Wir sind vielleicht allzu schnell bereit, unsere Ideale niedriger zu hängen und sie unserer Praxis anzupassen mit dem Ergebnis, dass nichts mehr übrig bleibt was uns anstacheln würde, unser Leben stärker auf das Ziel zu konzentrieren.

g) Trennung von der Welt

Die verschiedenen Aspekte der Klausur werden in den frühesten Dokumenten stark betont und scheinen im wesentlichen eingehalten worden zu sein, obwohl viele Fälle vorkamen, in denen Mönche aus der Klausur gingen und Außenstehende sie betraten – mehr als wir vielleicht erwartet hätten: Sogar Stephan wurde *in Abwesenheit* zum Abt von Cîteaux gewählt.

i. Zuhause bleiben

„Mönche sollten im eigenen Kloster leben“ (EP 15,12). Aus diesem Grund wurden die Laienbrüder eingeführt. Inzwischen sandte man Mönche nach Metz und Mailand, um die liturgischen Texte auf den neuesten Stand zu bringen. Man bereitete Gründungen vor, besuchte Märkte, hielt pünktlich die Visitationen und Kapitel ab. Und dies alles, ehe der heilige Bernhard zum „Viel-Flieger“ aufstieg! Das Prinzip steht jedoch fest. Das Kloster sollte eine Insel sein, auf der die Mönche ihrem charakteristischen Lebensstil entsprechend leben konnten, ohne dass Anforderungen von außen hindernd dazwischen kommen würden: „... Gott dienen und der Regel entsprechend leben“ (EC – SCC 9,4). Nichts desto trotz warnt Bernhard vor denen, die „nur dem Leibe nach in die Mauern des Klosters eingeschlossen sind, mit Herz und Zunge aber die ganze Welt durchmessen“ (Sent 3,31). Auch scheinen die Mönche jener Zeit nicht ganz ohne Nachrichten von der Außenwelt geblieben zu sein – selbst bei den damals äußerst spärlichen sozialen Kommunikationsmitteln. An einer anderen Stelle nennt Bernhard als Beispiel für dumme Gedanken: „Sich Gedanken machen über den König von England“ (Sent 1,25).

ii. Abgelegener Ort

„Da jene heiligen Männer wussten, dass der heilige Benedikt seine Klöster nicht in Städten, nicht an befestigten Plätzen oder in Dörfern gegründet hatte, sondern an Orten die vom Verkehr der Leute abgelegen waren, gelobten sie, darin seinem Beispiel zu folgen“ (EP 15,13). Es stimmt, dass einige Abteien zu Bevölkerungszentren geworden sind, aber es ist doch bemerkenswert, dass es sogar heute noch zumeist ziemlich schwierig ist, die Klöster des 12. Jahrhunderts zu erreichen. In einer Zeit, als 35 km eine Tagesreise darstellten, war es nicht so schwer, einen Ort „in der Einöde“ zu finden. Diese Trennung von der Welt wurde bewusst gesucht und konsequent eingehalten.

iii. Besucher

Diese Einsamkeit bedeutete, dass die Mönche denen die vorbeikamen, Gastfreundschaft gewährten. Ein Gästehaus und die Zelle des Pfortners mussten errichtet werden ehe die Mönche ankamen (EC – SCC 9,4) was darauf hinweist, dass man die Gastfreundschaft als unerlässlichen Teil eines strengen Mönchslebens ansah. Aus anekdotenhaften Erzählungen wissen wir, dass Clairvaux einen regelmäßigen Zustrom von Besuchern sah: Bischöfe, „Exerzitanten“ (wie Gueric) und Familienangehörige (wie Humbelina). Stephan setzte jedoch den Hoftagen des Herzogs im Kloster ein Ende – selbst auf das Risiko hin, damit seine hauptsächlichsten Wohltäter zu brüskieren (EP 17,4).

iv. *Verborgenes Leben*

Die Trennung von der Welt sicherte den Mönchen nicht nur ein kontemplatives Ambiente, sondern bot ihnen auch die Möglichkeit, dem Rattenschwanz von Verwicklungen in weltliche Angelegenheiten zu entkommen. Es ist das „Treiben der Welt“, was die Zisterzienser meiden wollten (EP 15,6) – insbesondere die Fallstricke der Habsucht und des Ehrgeizes. Wenn Bernhard die charakteristischen Merkmale der Mönche aufzählt, schließt er auch das „verborgene Leben“ (*latebrae*) ein; neben den üblicheren Kennzeichen der Handarbeit und der freiwilligen Armut (Brief 42,37). Indem er ein „Leben im Schatten“ (*umbratilis vita*) wählt, weicht sich der Mönch der Aufgabe der praktischen Demut nachzujagen die notwendig ist, damit das tiefere Gebet sich entfalten kann. Mit dieser Entscheidung darf er einigermaßen zuversichtlich sein, dass er – wenn er beständig bleibt und durchhält – einst das Ziel erreichen wird.

- **Strenge (Schmucklosigkeit) der Liturgie wird in der Neunten Einheit besprochen.**

Johannes von Ford

Einschränkungen in der Ernährungsweise, Einfachheit in der Kleidung, die Würde des Schweigens, die Zucht harter körperlicher Arbeit und nächtlicher Gottesdienst, die Gnade der Enthaltbarkeit – das sind die Ehrenzeichen des heiligen Kriegsdienstes (SC 45,6).

3. Die Bedeutung der Strenge

Hinter der Suche der Zisterzienser nach einer strengen Lebensweise stand ein Menschenbild, das großen Wert darauf legte, dass man in den praktischen Entscheidungen die angemessenen Prioritäten beachtete: *Ordinatio caritatis* (die Ordnung der Liebe). Man glaubte, dass die Gnade Gottes am Werk war, aber dass die Zustimmung des menschlichen Willens notwendig sei, damit sie wirken könne. Solange die Willenskräfte des Menschen völlig von vergänglichen, äußerlichen und unwichtigen Dingen in Anspruch genommen seien, könnten sie nie in Dienst genommen werden für das geistliche Wachstum. Bernhards Vorschrift war einfach: „Lass das Unwesentliche fallen, dann werden sich die Optionen präsentieren, die das Leben spenden, die das Heil bringen“, *tolle superflua et salubria surgunt* (SC 58,10). Andererseits ist es mehr als zeitverschwendende Zerstreung der Kräfte oder harmlose Selbstgefälligkeit (Genusssucht), wenn man sich ständig um Dinge sorgt, die keine Rolle spielen: Es verkrüppelt allmählich die geistlichen Fähigkeiten. *Appetitus vanitatis est contemptus veritatis, contemptus veritatis causa nostrae caecitatis*: „Die Gier nach eitlen Dingen ist ein Verschmähen der Wahrheit, die Verachtung der Wahrheit aber ist die Ursache unserer Blindheit“ (Brief 18,1). Die Strenge der zisterziensischen Lebensweise versuchte systematisch alles auszuschließen, was die großartige Berufung der Seele – Gott zu suchen und zu finden – verdunkeln oder behindern könnte. Das Bild der geistlichen Kriegsführung gab solcher Absage einen positiven Akzent: Es ging darum, zu kämpfen gegen das eigene Widerstreben, Gott zu antworten.

Weil sie erfasst hatten wie stark die Tugenden innerlich miteinander verbunden sind, waren die frühen zisterziensischen Schriftsteller der Überzeugung, dass jeder Sieg über die Selbstsucht auch die geistliche Verteidigungslinie als ganze stärkte. So nennt Johannes von Ford als Hilfe für die Keuschheit: „Mäßigkeit in Essen und Trinken, billige Kleidung, Eifer für den nächtlichen Gottesdienst, für die Arbeit und das Gebet sowie andere Übungen der heiligen Zucht durch die sie danach streben, das Maß ihrer Gnade und Schönheit zu vergrößern“ (SC 61,4). Andererseits untergräbt es fortschreitend alle Bemühungen, den geistlichen Dingen Vorrang einzuräumen, wenn man der Versuchung zu einem bequemeren Leben nachgibt und das wird dann in vielerlei Bereichen Schwierigkeiten verursachen.

Der heilige Bernhard schreibt in seiner *Apologie* an Abt Wilhelm von St. Thierry:

„Wo ist nun dieses Bemühen um Einheit [von Herz und Sinnen]? Wir sind ausgegossen nach draußen, wir haben die wahren und ewig bleibenden Güter für das Reich Gottes, das in uns ist verlassen und suchen statt dessen außerhalb einen leeren Trost in Eitelkeiten und trügerischen Torheiten. Schon haben wir nicht nur die Kraft der alten religiösen Lebensweise verloren, nein, wir haben nicht einmal mehr den Anschein bewahrt ...

Aus der Schatzkammer des Herzens kommt zweifellos alles, was an Lastern nach außen in Erscheinung tritt. Ein eitles Herz prägt dem Leib den Stempel der Eitelkeit auf und der äußere Überfluss ist das Anzeichen der inneren Leere. Weiche Kleider zeigen die Verweichlichung der Seele an. Man würde sich nicht so sehr um die Pflege des Körpers sorgen, wenn nicht zuvor die Seele vernachlässigt worden wäre, in der die Tugenden nicht gepflegt wurden“ (Apo 25-26).

Die intuitive Hochschätzung einer strengen Lebensweise durch die Gründer wurde durch die Erfahrung der nachfolgenden Generationen bestärkt. Die verschiedenen negativen Aspekte der zisterziensischen *conversatio* (Lebensweise) zielen darauf ab, drei Tendenzen möglichst weit zu verringern die imstande sind, das kontemplative Streben zum Schiffbruch zu führen:

- Die Neigung, sich selbst in den Vordergrund zu spielen und zur Schau zu stellen, Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, „Besonderheit“ oder „Eigenheit“.
- Sich-gehen-lassen, Bequemlichkeit und Genusssucht.
- „Rationalisieren“: Ein verstandesmäßiges Zergliedern, wodurch das Verwässern der Ansprüche des Mönchslebens fälschlicherweise gerechtfertigt wird und eine grundlegende Verunsicherung über die Prioritäten folgt.

Die Konstitutionen des Zisterzienserordens Strengerer Observanz (16,2 bei den Mönchen, 16,5 bei den Nonnen) sehen vor, dass Mönche und Nonnen „eine sorgfältige Formung“ erhalten sollen „in dieser Disziplin der Trennung von der Welt“ denn das ist ein Wert, den sie vor ihrem Eintritt wohl kaum kultiviert haben dürften. Dasselbe gilt wahrscheinlich für alle Aspekte der monastischen Strenge. Weil diese Praktiken „hart für Fleisch und Blut“ sind, ziehen wir es instinktiv vor, ihre Bedeutung herabzumindern. In der Übung der Strenge ist eine gute Formung – die eine klare, gründliche Unterweisung, persönliche Anleitung und Ermutigung umfasst – ganz besonders wichtig.

Bernhard erscheint einem schwankenden Novizen

„Sei ein Mann und versuche nicht, dich zu drücken, denn in Schwierigkeiten wird der Herr selbst dir zur Seite stehen, um dich daraus zu erretten.“

Herbert von Clairvaux, *De miraculis* 1,31.

Exordium

Achte Einheit : Strenge

Fragen zum Nachdenken und fürs Gespräch

1. Vergleichen Sie die zisterziensischen Praktiken der „Strenge“ mit dem, was man in der RB findet. Sind dieselben Wertvorstellungen am Werk?
2. In Anerkennung der Tatsache, dass die verschiedenen Klöster den Wert der Strenge auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringen: Wen oder was würden Sie als „angemessen streng“ bezeichnen
 - a) Ihr eigenes Kloster?
 - b) Andere Kommunitäten die Sie kennen?
 - c) Ihren persönlichen Lebensstil?

Erläutern Sie, wie Sie zu ihren Schlussfolgerungen kommen. Welche Maßstäbe legen Sie an?
3. In Anbetracht der großen gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen, die offensichtlich innerhalb von 900 Jahren im Orden stattgefunden haben: Welche Elemente der traditionellen Strenge halten Sie heute für wichtig?
4. Gibt es heute neue Herausforderungen, die das Mönchsleben „hart und rau“ machen auf eine Art und Weise, die unsere Gründer noch nicht kannten? Stellen Sie eine Liste zusammen. Fördern solche schwierigen Observanzen die Zwecke des Mönchslebens oder sind sie bloße Nebenprodukte des modernen Lebens? Wie können wir eine schöpferische Antwort geben?
5. Welche Antwort geben Sie wenn Leute fragen:
 - a) **Warum** stehen Sie so früh auf?
 - b) **Warum** haben Sie einen geringeren Lebensstandard als andere Ordensleute?
 - c) **Warum** essen Sie kein Fleisch?
 - d) **Warum** tragen Sie einen Habit?
 - e) **Warum** tragen Sie kein Make-up und keinen Schmuck?
 - f) **Warum** gibt es Einschränkungen im Sprechen und in der Nutzung der Medien?
 - g) **Warum** können Sie nicht herauskommen und spielen?
6. Welche **drei Punkte** aus dieser Einheit möchten Sie gern im Gedächtnis behalten, um weiter darüber nachzudenken?

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Durchblick 1

Strenge

- 1. Geistliche Kriegsführung**

- 2. „Rigor Ordinis“ = Härte der Lebensweise (strenger Lebensstil)**
 - a) Armut**
 - b) Knechtliche Arbeit**
 - c) Grobe Kleidung**
 - d) „Kärgliche Nahrung“**
 - e) Nachtwachen**
 - f) Schweigen**
 - g) Trennung von der Welt**
 - h) Schmucklose Liturgie**

- 3. Die Bedeutung der Strenge**

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Hintergrund-Lektüre 1:

E. Malone: Das Mönchsleben als *Militia Spiritualis* (geistlicher Kriegsdienst)

Origenes ist der Vater der Vorstellung vom Asketen als dem wahren Soldaten Christi, der einen beständigen Kampf gegen die Sünde führt ... Von den frühesten Schriften an die sich mit dem monastischen Leben befassen, ist es ganz deutlich, dass die Mönche der Meinung waren, sie hätten den Titel *milites Christi* (Streiter Christi) geerbt. Sie betrachteten ihr Leben im Prinzip als eine Kriegsführung, worin der Teufel und seine Engel der Hauptfeind war und in der die Siege die man errang, stellvertretende Siege Christi über Satan darstellten. Der heilige Antonius sagte seinen Mönchen, als er sie über das Wesen ihrer Berufung unterwies:

„Wenn wir dieses Leben führen dann wollen wir unablässig Wache halten und „unser Herz in aller Wachsamkeit bewahren“ (Spr 4,23) wie geschrieben steht, denn als Feinde stehen wider uns die schrecklichen, gewissenlosen und böartigen Dämonen. Gegen diese richtet sich unsere Kriegsführung wie der Apostel sagt: „Denn wir haben nicht gegen Menschen von Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs ...“ (Eph 6,12).

... Bildhafter – aber kaum weniger lebendig – ist die Unterweisung, die Abba Serapion (gest. nach 362) seinen Mönchen erteilte worin sie als Söldner bezeichnet werden, die im Heere Christi kämpfen:

„Daher, meine geliebten Brüder, selig seid ihr! Es gehört sich, euch das immer und immer wieder zu sagen. Ihr seid nicht im Heer eines irdischen Königs in den Dienst getreten um mitzuerleben, wie eure Mitmenschen hingeschlachtet werden, sondern ihr habt einen Feldzug für Christus unternommen, um Zeugen der Niederlage der Dämonen zu werden. Auch wurdet ihr nicht mit Waffen aus Messing und Eisen gerüstet um eure Mitknechte zu schlagen, sondern ihr seid ausgestattet mit einem starken Glauben, um den Teufel zu überwinden. Noch auch seid ihr Soldaten geworden um menschliches Blut zu vergießen, sondern ihr seid in den Dienst Gottes getreten, um unablässig eure Gebete vor ihm ausströmen zu lassen.“

Diese Art und Weise das Mönchsleben darzustellen, ist keine vorübergehende Erscheinung, sondern kehrt beständig wieder in den Schriften der Mönchsväter. Der heilige Hieronymus spricht von den Mönchen als den *boni milites Christi*, den guten Streitern Christi. Als Gruppe werden die Mönche manchmal als *exercitus monachorum*, das Heer der Mönche bezeichnet und von ihren Kämpfen mit der Versuchung spricht man als *certamina cordis, certamina visus, pugna sensuum corporis und certamina sensuum animae*: Einem Kampf des Herzens, Kampf des Gesichtssinnes, Schlacht der Sinne des Leibes, Kampf der Sinne der Seele.

Johannes Cassian spricht häufig vom Mönch als einem Soldaten Christi. Wenn er z.B. die Kleidung bespricht die dem Mönchsleben angemessen ist, sagt er: *Itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli accinctis lumbis iugiter oportet incedere*: „Da der Mönch ein Soldat Christi ist ziemt es sich für ihn, stets in Kampfrüstung einher zu gehen, die Lenden umgürtet ...“ (Inst. 1,1.1) und er fährt fort, indem er seinen Lesern versichert: *His itaque vestimentis Christi miles indutus noverit prius ob id se cinguli constrictione munitum*: „Mit diesen Kleidungsstücken angetan, wird sich der Soldat Christi zuerst vergewissern, dass er gerüstet ist mit diesem Gürtel, der ihn einhält“ (Inst. 1,11.1).

Die geistlichen Kämpfe, die den Mönch erwarten nachdem er das Fleisch unterworfen hat, werden von Cassian dargestellt als Kämpfe mit den Scharen des Feindes. Diese Kämpfe, sagt er, sind für den Streiter Christi nötig, damit er nicht schlaff wird in der Behaglichkeit und Untätigkeit der Friedenszeiten und die früheren ruhmreichen Siege über den Feind vergisst. Würde er seinen glühenden Eifer verlieren und erschlaffen, dann würde er damit den Lohn für seine Siege verlieren.

„Wenn ... das Fleisch unterjocht und besiegt ist, wie viele Scharen der Gegner, wie viele Kolonnen der Feinde erheben sich da gegen den siegreichen Streiter Christi, angestachelt durch seine Siege! Es ist als ob sie verhindern wollten, dass der Soldat Christi erschlafe durch die Muße des Friedens und beginne, die ruhmreichen Kämpfe seiner früheren Auseinandersetzungen zu vergessen. Schwach geworden durch die Untätigkeit in Sicherheit, würde er der Prämienzahlung seines Lohns und des verdienten Triumphs beraubt“ (Inst. 5,19.1).

Als der heilige Benedikt (um 547) seine Regel für Mönche schrieb, nahm er die Überlieferung auf, die ihm durch die früheren Schriftsteller vermittelt worden war. Gleich zu Beginn der Regel spricht er seine Jünger mit folgenden Worten an:

„An dich richten sich nun meine Worte, wer immer du bist, der du deinem eigenen Willen entsagst, um die starken und ruhmreichen Waffen des Gehorsams zu ergreifen zum Kriegsdienst für den Herrn Christus, den wahren König.“

Für den heiligen Benedikt stellte das gesamte Leben des Mönchs eine geistliche Kriegsführung dar, in der Christus der König und der Mönch der Soldat war. Die Mönchsregel galt als der strenge militärische Verhaltenskodex, an den dieser Soldat gebunden war und unter dem er diente.

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Hintergrund-Lektüre 2:

Texte aus den Hohelied-Predigten Gilberts von Swineshead

1. SC 39 / 40,6 [CFS 26,484] (Horstius / Mabillon, S. Bernardi Opera, Ausg. Venedig 1727, Bd. III, Sp. 150 B)

[Möge er doch in mir viel Myrrhe finden, die er ernten mag!] Myrrhe mit duftenden Gewürzen. Das ist: Meiden des Bösen, verbunden mit Streben nach dem Guten, Kasteiung des Fleisches und Andacht des Herzens; entweder Mäßigung in dem was gestattet ist oder geduldiges Ertragen erlittenen Unrechts. Die duftenden Gewürze beider Tugenden sind in der Myrrhe gut miteinander vermengt. Das nämlich ist Gnade: Wenn wir gutes tun und dafür geißelt werden; wenn wir uns selbst äußerlich Schmerzen zufügen, innerlich aber dadurch süßen Trost empfinden.

2. SC 43 / 44,6 [CFS 26,533] (Sp. 167 F)

Was meint ihr wohl ... warum zerbricht dieses Wort [des Herrn] nicht die Härte gewisser Leute, deren Inneres vom Eis der übergroßen Strenge gefroren ist in eisigem Gefühl; deren Herz keinen Tau der Barmherzigkeit fließen lässt und die nicht erbeben oder bewegt werden vom leisesten Mitleid gegenüber den Büßenden ...?

3. SC 15 / 16,8 [CFS 20,213] (Sp. 55 F)

Aber auch jetzt, guter Jesus, wenn unserer Mutter – ich meine dieser heiligen Gemeinschaft, dieser Witwe bei der du sozusagen verköstigt wirst – wenn ihr ein Sohn gestorben ist so erwecke du ihn! Tot ist, wer vom Gewicht des Überdrusses oder der Verzweiflung erdrückt wird; in wem keine lebendige Andacht, keine geistige Glut mehr lebt, wer zwar von den Vorschriften der Regel nicht abweicht und sich einschließt in den Schoß der Regel, aber dennoch krank an erkalteten, todgeweihten Gefühlen und nichts süßes mehr spürt in unserem heiligen Werk. Das traurige Antlitz der ganzen Lebensweise (des Ordens) entmutigt ihn völlig.

4. SC 42 / 43,8 [CFS 26,523] (Sp. 163 F-164 A)

Was bedeutet das, dass [die Braut] die vom Öffnen der Tür sprechen will, etwas über die Hände vorausschickt? Wollte sie vielleicht andeuten, mit welchen Händen du deinem Geliebten öffnen sollst? Mit welchen verdienstlichen Werken man sich vorbereiten soll, ehe man an die Kontemplation der Wahrheit herangeht? Gut sind Hände, die von Myrrhe tropfen, die sich in der Abtötung des Fleisches üben, die seine Schlawheit bezähmen, seiner Lüsternheit ein Korsett anlegen, damit es sich weiter öffne für das Entzücken am Wort [Gottes]. Hältst du das etwa nicht für Tropfen von Myrrhe – diese Werke der regularen Observanz – die in ihrer Abfolge dem Geist Salbung schenken und das Fleisch zähmen? Nachtwachen, Fasten, bescheidene und knappe Nahrung, grobe Kleidung und schwarzes Brot, freiwillige Geißelung, Psalmengesang bei Tagesanbruch und stilles Gebet. Beides aus ganzem Geist und Herzen; das stille Gebet jedoch mit noch größerer Hingabe, da in ihm der Geist weniger durch den Leib zurückgehalten wird. Strömen diese Observanzen wie sie aufeinander folgen, nicht alle Myrrhe für uns aus? Zu Recht vergleicht man sie mit der Myrrhe, denn sie fügen zwar dem Fleisch die Bitternis der Unbequemlichkeit zu, salben aber sanft den Geist mit dem Salböl der Andacht.

5. SC 25 / 26,5 [CFS 20,321] (Sp. 93 F)

Gut ist eine Festung aus Granit, wenn sie nur so beschaffen ist, dass aus ihrem harten Gestein Honig und Öl gewonnen werden können. Und in der Tat, gerade die Härte der Observanzen und der Fels der Disziplin strömen uns häufig breite Flüsse an Öl aus und die in gewissem Sinn steinerne Starrheit der Lebensweise gibt unserem geistigen Mund süße Andacht ein. Daher gelten dir die Worte des Psalms: „Friede sei in deinen Mauern und Überfluss in deinen Türmen, Jerusalem, Überfülle für alle, die dich lieben.“ Wer andererseits nicht liebt, der wird hungrig ausgehen, selbst wenn er innerhalb [der Festung] lebt.

6. SC 34 / 35,2 [CFS 26,428] (Sp. 129 E)

Die Liebe ist eine gute Befestigungsmauer: Aber diese Mauer hat noch einen vorgelagerten Wall (Jes 26,1). Die Liebe ist wie eine Mauer, der Wall ist die strenge Zucht der Regel. In der Mauer eingeschlossen sind die heiligen Erwägungen und die süßen Affekte; der Wall wehrt die Gelegenheiten zur Sünde ab und schließt sie aus. Dieser Wall verschafft die Möglichkeit frei zu sein für die Dienste der Liebe; innerhalb der Mauer verkostet man sie. Jene Mauer ist angenehm, dieser Wall hier aber notwendig. Jene schließt dich in die himmlischen Wonnen ein, dieser schließt die irdischen aus. Wenn dir daran liegt, dein Herz Christus als einen Wonnegarten anzubieten dann sei nicht ärgerlich, wenn dieser Wall dich einschließt. Wer sich gegen die Befestigung auflehnt, der will die Wonnen aufgeben, die er schon besitzt (wenn er sie wirklich hat). Ein Garten zu sein versteht nicht wer es nicht versteht, eingeschlossen zu leben.

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Hintergrund-Lektüre 3:

Walter Daniel, *Vita Ailredi*, Kap. 5

Ihr Name [Weiße Mönche] entstand daraus, dass sie – wie vielleicht die Engel – in ungefärbte Wolle gekleidet waren, die aus dem reinen Vlies der Schafe gesponnen worden war. So benannt und gewandet und zusammengesellt wie Scharen von Seemöwen, erstrahlen sie in ihrem Wandel weiß wie der Schnee. Sie verehren die Armut – nicht die Dürftigkeit der Faulen und Nachlässigen – sondern eine Armut, die als notwendig vom Willen gelenkt, von tiefem Glauben getragen und von der göttlichen Liebe gutgeheißen ist. Sie sind durch solch feste Bande der Nächstenliebe aneinander geschweißt, dass ihre Gemeinschaft „einem schrecklichen Herr unter Bannern“ gleicht. Sie treten die Blumen der Welt mit Füßen des Vergessens, rechnen Reichtümer und Ehren als Kot, schlagen mit der Faust des Gewissens den veränderlichen Dingen ins Gesicht, weisen fleischliche Gelüste zurück und verschmähen eitle Ehre in Speise und Trank, im Handeln und Fühlen – gleicher Weise in Überfluss und Mangel. Sie laufen schnurstracks einen gleichmäßigen Weg im rechten Gebrauch der Dinge. Zwischen rechts und links beobachten sie allezeit eine bescheidene Einförmigkeit, indem sie nur so viel und nur solche Mittel zum Lebensunterhalt benutzen, dass der Leib in dem was er nötig hat und der glühende Eifer in der Anbetung Gottes erhalten bleiben.

Für sie ist alles nach Gewicht, Maß und Zahl festgelegt. Ein Pfund Brot, ein halber Liter [*hemina*] an Getränk, zwei Gerichte Kohl und Bohnen. Wenn sie zu Abend essen, dann werden ihnen die Reste der letzten Mahlzeit aufgetischt, außer dass man ihnen anstelle der zwei gekochten Gerichte frisches Gemüse serviert, falls solches zu haben ist. Wenn sie auf ihren Betten ruhen, liegt jeder für sich allein und gegürtet, in Kukulie und Tunika winters wie sommers. Sie haben kein persönliches Eigentum. Sie sprechen nicht einmal miteinander und keiner fängt etwas aus eigenem Willen an. Alles was sie tun, geschieht auf den Wink des Vorgesetzten und sie wenden sich zur Seite auf eine gleiche Weisung hin. Bei Tisch, in der Prozession, bei der Kommunion und in den anderen liturgischen Übungen unterwerfen sich alle – klein und groß, jung und alt, kluge und dumme – dem einen Gesetz. Persönliche Stellung geht unter in der Gleichheit aller und jedes einzelnen. Es gibt kein unbilliges Zeichen der Hervorgehobenheit, außer der größeren Heiligkeit, die einen etwa über andere setzen könnte. Die einzige Erprobung ihres Wertes liegt in der Anerkennung durch die Besten. Je demütiger ein Mann ist, als desto größer gilt er unter ihnen und je niedriger er sich selbst einschätzt, desto wohlwollender ist die Meinung und Beurteilung durch die übrigen.

Frauen, Falken und Hunde – außer den Kläffern die man braucht, um Diebe von den Häusern fernzuhalten – kommen nicht durch die Tore des Klosters.

Durch ihre übermäßige Liebe ersticken sie untereinander die verderbliche Ungeduld und jedes Anwachsen von Groll und die vernebelnden Ausdünstungen des Stolzes. So werden sie – nach den Worten der Apostelgeschichte – durch die Gnade und Liebe des Heiligen Geistes „ein Herz und eine Seele“.

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Hintergrund-Lektüre 4:

Aelred von Rievaulx über die Strenge

Über jene Leute die meinen, dass äußere Mühsal mit der Liebe und der inneren Süße unvereinbar sei. (Spiegel der Liebe, II. Buch, Kap. 5, 8-9; PL 195, 549 C-550 A).

Du sagst jedoch: „Durch unermüdliche Nachtwachen den Leib zu schwächen, durch tägliche harte Arbeit das Fleisch abzutöten und durch ganz ärmliche Nahrung die Kraft der Glieder zu schwächen: Das ist nicht nur ziemlich mühevoll, sondern steht auch eindeutig im Gegensatz zu der Liebe, die du uns so sehr zu empfehlen suchst, da diese Übungen den Geist von jeder Süße entleeren und ihn von jeder geistlichen Freude ausgedörrt zurücklassen!“

Das ist die lächerliche Überzeugung jener Menschen, die die geistliche Süße gleichsetzen mit einer gewissen fleischlichen Wonne. Sie behaupten, die Abtötung des Leibes stehe dem Geist entgegen und die Leiden des äußeren Menschen verminderten die Heiligkeit des inneren. Sie sagen: Da Leib und Seele durch natürliche Anhänglichkeit eng miteinander verbunden sind, teilt ein jedes notwendigerweise dem anderen seine Leiden mit. Wenn die Freude des einen nicht ungerührt bleiben kann ob der Bedrückung des anderen, so kann auch ein Geist, der von Trauer oder Sorge niedergedrückt ist, in keiner Weise wieder aufleben in geistlicher Freude. Diese Dinge wurden anscheinend genauestens untersucht und bewiesen.

Ach, welche Schande ist es, geistliche Gnaden nach den Lehrsätzen des Hippokrates zu suchen! Es irren, ja es irren sich so sehr, die sich mehr auf natürliche Beweisführung stützen als auf die Lehre der Apostel! Das ist eindeutig nicht die Weisheit, die von oben kommt, die vor allem bescheiden und friedlich ist (Jak 3,15.17 Vg), sondern ganz offenbar eine irdische, fleischliche und diabolische Weisheit! Es ist die Weisheit bloßer Worte: Indem sie fleischliche Lust lehrt, will sie das Kreuz Christi entleeren (1 Kor 1,17 Vg). Im Kreuz freilich findet man nichts Wonniges, nichts Weiches, nichts Zartes, überhaupt nichts Verfeinertes, soweit es das Fleisch betrifft. Aber es wird nicht entleert! Vielmehr wirft es diese bequeme Lehre über den Haufen: Die Nägel, die in die heiligen Glieder getrieben wurden, überwinden sie und gerade die Lanze, die in jenen süßen Leib gestoßen wurde, macht sie durch ihre rettende Spitze zunichte.

Ich empfinde genau entgegengesetzt [zu dieser Lehre] und erkläre freimütig: Abtötung des Fleisches steht dem Geist nicht entgegen, wenn sie mit einer gesunden Einstellung unternommen und mit Mäßigung durchgeführt wird. Das Maß sollte man jedoch nicht von eigenem Gutdünken, sondern vom Beispiel der Älteren herleiten, damit sich nicht Nachlässigkeit und Zügellosigkeit hinter dem Banner der Mäßigung verstecken. Ich behaupte also: Abtötung des Fleisches steht dem Geist nicht entgegen, sondern ist notwendig! Sie mindert nicht den göttlichen Trost, sondern lockt ihn meiner Meinung nach sogar herbei! Und zwar so sehr, dass ich schätze: Solange wir in diesem Leben weilen werden sich diese beiden – äußere Bedrängnis und innerer Trost – stets die Waage halten.

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Hintergrund-Lektüre 5:

Bernhard von Clairvaux über die Nahrung

1.

Was habt ihr hier zu sagen, ihr, die ihr so sorgfältig mit den Speisen, so sorglos mit den Sitten umgeht? Hippokrates und seine Nachfolger lehren uns, wie wir in dieser Welt unser Leben retten, während Christus und seine Jünger uns lehren, es zu verlieren. Welchen von beiden wählt ihr als Meister ihm zu folgen? Doch derjenige offenbart sich, der so argumentiert: „Dies ist schlecht für meine Augen und jenes für meinen Kopf; das schadet meiner Brust oder meinem Magen.“ Denn ein jeder spricht so, wie er es von seinem Meister gelernt hat. Im Evangelium habt ihr diese Unterscheidungen nicht gelesen, noch in den Propheten oder in den Briefen der Apostel. Wahrlich, Fleisch und Blut haben dir diese Weisheit geoffenbart, nicht der Geist des Vaters, denn diese Weisheit stammt vom Fleisch. Höre aber, wie unsere Ärzte darüber denken: „Die Weisheit des Fleisches bedeutet Tod“ und wiederum: „Die Weisheit des Fleisches ist Gottes Feindin“ (Röm 8,6-7).

Sollte ich euch die Lehrsätze des Hippokrates oder des Galenius vorsetzen, oder gar die der Schule Epikurs? Nein, ich bin ein Jünger Christi und ich rede zu Jüngern Christi. Wollte ich eine fremde Lehre einführen, würde ich sündigen. Epikur und Hippokrates kümmern sich um den Leib; der eine um seine Lust, der andere um seine Gesundheit, mein Meister jedoch predigt für beides Verachtung. Das Leben des Leibes: Der eine sucht mit höchstem Eifer wie er es erhalten, der andere wie er es auch lustvoll gestalten könnte, indes der Heiland mahnt, es zu verlieren.

Denn was hörtest du anderes in der Schule Christi, als kurz zuvor ausgerufen wurde: „Wer sein Leben liebt, soll es verlieren“? Er soll es verlieren: Entweder dadurch, dass er es als Martyrer hingibt oder dadurch, dass er es als Büßer niederbeugt. Ebenfalls eine Art Martyrium ist es, durch den Geist die Werke des Fleisches abzutöten, weniger schrecklich zwar als wenn die Glieder vom Schwert zerfleischt werden, aber mühsamer durch die lange Dauer. Siehst du nicht, dass dieser Lehrsatz meines Meisters die Weisheit des Fleisches verurteilt, durch die man sich entweder in Schwelgerei und Ausschweifung vergeudet oder aber sich über Gebühr um die gute Verfassung des Leibes sorgt?

Dass also die wahre Weisheit sich nicht in Genüssen verliert, das hast du auch von dem Weisen gehört: „Man findet die Weisheit nicht im Land derer, die ein verweichlichtes Leben führen“ (Ijob 28,13). Wer sie jedoch gefunden hat der spricht: „Mehr als Gesundheit und jede Schönheit habe ich die Weisheit geliebt“ (Weish 7,10). Wenn man sie über Gesundheit und Schönheit hinaus lieben soll, um wie viel mehr dann noch über Genuss und Schande! Was nützt es weiter, seiner Genusssucht Zügel anzulegen, wenn man dafür seine tägliche Sorge darauf verschwendet, die Unterschiede der körperlichen Verfassung zu untersuchen und die

Vielfalt der Speise zu erforschen? Der eine sagt: „Bohnen blähen mich, Käse beschwert den Magen, Milch schadet dem Kopf, meine Brust verträgt das Wassertrinken nicht, Kohl macht schwermütig, Lauch erregt die Galle, Fische aus stehendem oder lehmigem Wasser sind für meine Gesundheit ganz und gar unzutraglich!“ Wie kommt es nur, dass man in allen Flüssen, Äckern, Gärten und Vorrathshäusern kaum etwas zu finden vermag, was du essen kannst?

Bitte denk daran: Du bist ein Mönch, kein Arzt. Nicht über deine körperliche Verfassung muss einst geurteilt werden, sondern über deine Profess. Ich beschwöre dich: Schone zunächst deine eigene innere Ruhe, schone sodann jene die dir dienen, verschone das Haus und das Gewissen vor der Belastung! Das Gewissen sage ich: Nicht deines, sondern das des anderen. Dessen nämlich, der neben dir sitzt und isst, was ihm vorgesetzt wird und der murt wegen deines eigenwilligen Fastens. Ein Stein des Anstoßes ist für ihn nämlich entweder dein müßiges Misstrauen oder die Härte dessen, der für dich zu sorgen hätte, wie er möglicherweise meint. Wie gesagt, dein Mitbruder stößt sich an deiner Eigenheit, weil er dich für miss- traurig hält, als ob du überflüssige Dinge verlangtest oder er klagt mich an ich sei hartherzig, weil ich mich nicht um die Nahrung kümmerte, die für dich nötig wäre (SC 30,10-12).

2.

Wir rümpfen die Nase über Speisen die rein sind, so wie die Natur sie geschaffen hat. Auf vielfache Weise wird eines mit dem anderen vermengt; der natürliche Geschmack, den Gott in die Dinge hineingelegt hat wird verachtet und der Gaumen durch allerhand künstliche Gewürze gereizt: So überschreitet man weit die Grenzen des Notwendigen. Und noch immer ist die Genusssucht nicht gestillt! Wer könnte hinreichend beschreiben, auf wie viele Weisen allein die Eier (um von den übrigen Speisen zu schweigen) behandelt und zubereitet werden? Mit welcher Sorgfalt dreht und wendet man sie, kocht sie weich oder hart oder macht Rührei davon? Bald werden sie gebraten, bald gebacken oder gefüllt, dann wieder mit anderen Speisen zusammen oder allein serviert. Wozu dies alles wenn nicht allein dazu, dem Überdruss zu begegnen? Dann gibt man sich Mühe, selbst die Beschaffenheit der Speisen so verändert erscheinen zu lassen, dass schon der Anblick nicht weniger ergötzt als der Geschmack. Und wenn der Magen bereits durch häufiges Rülpsen anzeigt dass er voll ist, ist der Appetit noch immer nicht gestillt. Sondern während die Augen durch die Farben verlockt werden und durch duftende Gewürze das Wasser im Mund zusammenläuft, wird der unglückliche Magen – dem weder Farben leuchten noch Düfte schmeicheln – während er doch alles aufnehmen muss, schließlich mehr durch den Druck beschwert als gestärkt (Apo 20).

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Grundlagen-Bibliographie

für die Kommunitäten

A. Geistliche Kriegsführung

1. AUER Johann: "Militia Christi," DSp 10, col. 1210-1223.
2. BORIAS André : "Saint Benoît et l'Italie de VIe siècle," in COCR 57.4 (1995); see pp.285-287.
3. BOURGUIGNON Pierre and Francis WERNER : "Combat spirituel," in DSp 2, col 1135-1142.
4. DRISCOLL Michael S. : "Spiritual Warfare," in Michael Downey [ed.] *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Collegeville: Liturgical Press,1993), pp. 1017-1018.
5. FARKASFALVY Denis: "The Biblical Spirituality of Early Cîteaux," in Thomas Pruitt, [ed.], *Cistercians in Texas* (Irving: Our Lady of Dallas, 1998), pp.84-94.
6. GUEVIN Benedict: "Benedict's Military Vocabulary Reconsidered," ABR 49.2 (1998), pp. 138-147.
7. MALONE Edward: *The Monk and the Martyr* (Washington: CUA Press, 1950); see pp. 100-118.
8. MANNING E. : "La signification de 'militare-militia-miles' dans la Règle de saint Benoît," RBen 72 (1962), pp. 135-138.
9. MOHRMANN Christine : "La Langue de saint Benoît," in *Études sur le latin des chrétiens II* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961), see pp.337-340.
10. RUDOLPH Conrad, *Violence & Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux "Moralia in Job"* (Princeton University Press, 1997), see pp. 42-62.

B. Bekehrung

11. FARKASFALVY Denis, "The First Step in Spiritual Life: Conversion," ASOC 46 (1990), pp. 65-84. With a response from Jean-Alber Vinel and Charles Dumont, *ib.* pp. 85-89.

C. Askese

C 1 Quellen

12. AELRED OF RIEVAULX, *De institutione inclusarum* 11-13; SChr 76, pp. 68-79. Translated in *Treatises: Pastoral Prayer* (CFS 2; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 57-61.
13. BERNARD OF CLAIRVAUX, Apo 16-29; SBOp 3, 95-107. Translation in *Treatises I* (CFS 1; Cistercian Publications, Spencer, 1970), pp. 52-66.
14. GILBERT OF SWINESHEAD, *In cantica* 22.3-4; PL 184, c. 120-122; Translated in *Sermons on the Song of Songs, II* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), pp. 286-289, and *Pain de Cîteaux* 3.7, pp. 29-34 (22.3-4).
15. WILLIAM OF SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 125-139; SChr 223, pp. 242-253. Translated in *The Golden Epistle* (CFS 12; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 52-56.
16. WILLIAM OF SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 8, 38-41, (PL 185, 249c-251c). Translation by Martinus Cawley, *Bernard of Clairvaux: Early Biographies* (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 51-54.

C 2 Sekundärliteratur

17. BELL David N., "The Ascetic Spirituality of Baldwin of Ford," *Cîteaux* 21 (1980), pp. 227-250.
18. DUMONT Charles, "Humanisme et rusticité," *Cîteaux* 21 (1980), pp. 21-34. Reprinted 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. 57-76. Translation, "Humanism and Rusticity: Aim and Practice of the Early Cistercian," CSQ 17 (1982), pp. 66-81.
19. LACKNER Bede K., "Early Cistercian Life as Described by the *Ecclesiastica Officia*," in John R. Sommerfeldt [ed.], *Cistercian Ideals and Reality* (CSS 60; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 62-79.
20. LECLERCQ Jean, "Quies Mentis," in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Hercer, Rome, 1963), pp.102-114.

21. LOUF André, "Asceticism - An Exercise in Grace," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp. 81-96.
22. MCGUIRE Brian Patrick, "Self-Denial and Self-Assertion in Arnulf of Villers," *CSQ* 28 (1993), pp. 241-259.
23. O'DWYER Barry, "Asceticism and Psychology in St Bernard," *Tjurunga* 10 (1975), pp. 83-88.
24. SALMON Pierre, "Monastic Asceticism and the Origins of Cîteaux," *Monastic Studies* 3 (1965), pp. 119-138. = "L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux," in *Mélanges Saint Bernard: XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes* (Association des Amis de Saint Bernard, Dijon, 1954), pp. 268-283.
25. THOMAS Robert, "Itinéraire spirituel," in *Spiritualité cistercienne* (Documentation Cistercienne, Rochefort, 1976), pp. 43-51.
26. VUONG-DINH-LAM Jean, "Les observances monastiques: instruments de Vie Spirituelle d'après Gilbert de Hoyland," *COCR* 26 (1964), pp. 5-21.

D. Einfachheit

27. CHAURAND Jacques, "William of Saint Thierry's Aspirations to the Simple Life: A Study in Vocabulary," in *William Abbot of St. Thierry: A Colloquium at the Abbey of St. Thierry* (CSS 94; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987), pp. 138-152.
28. DAUTREY Philippe, "Simplicité, fille de croissance et de discipline: l'évolution de l'attitude des cisterciens vis-à-vis de leur cadre de vie entre 1180 et 1245," in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupilli, 1984), T. 3, pp. 73-89.
29. FAURE Marie-Pierre, "Appelés à la simplicité," *COCR* 41 (1979), pp. 107-116.
30. FRIEDLANDER Colette, "Galland de Reigny et la simplicité," *COCR* 41 (1979), 29-51.
31. LECLERCQ Jean, "Sancta Simplicitas," *COCR* 22 (1960), pp. 138-148. Reprinted in *Chances de la spiritualité occidentale* (Paris: Cerf, 1966), pp. 339-354.
32. MERTON Thomas, "St Bernard on Interior Simplicity," in *Thomas Merton on Saint Bernard* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 107-157.
33. SIMON M., "*Sancta Simplicitas*. La simplicité selon Guillaume de Saint-Thierry," *COCR* 41 (1979), pp. 52-72.
34. SOMMERFELDT John R., "Simplicity," in *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 165-173.

35. WADDELL Chrysogonus, "Simplicity and Ordinarity: The Climate of Early Cistercian Hagiography," in John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinarity: Studies in Medieval Cistercian History, V* (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 1-47. Translated in COCR 41 (1979), pp. 3-28.

E. Armut

E 1 Quellen

36. BALDWIN OF FORDE, "On the Poor in Spirit," in *Spiritual Tractates II* (CFS 41; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1986), IX/1, pp. 7-25.
37. BERNARD OF CLAIRVAUX, SC 21, 7-8; SBOp 1.126-127. Translated in *On the Song of Songs II* (CFS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976), pp. 9-10.
38. BERNARD OF CLAIRVAUX, Adv 4; SBOp 4. 182-187. Translated by Michael Casey in *The Advent Sermons of Bernard of Clairvaux* (Australian Benedictine Studies series, Belgrave, 1979), pp. 26-32.
39. BERNARD OF CLAIRVAUX, OS 1.7-8; SBOp 5.331-334.
40. BERNARD OF CLAIRVAUX, Div 48: (*De paupertate voluntaria*); SBOp 6a,268. Translated in Pierre-Yves Emery, *Saint Bernard: Sermons Divers, 2* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 27-28.
41. GUERRIC OF IGNY, *Sermon for the Feast of All Saints* SChr 202, pp. 498-515. Translated in *Liturgical Sermons: Volume Two* (CFS 32; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 204-212.
42. GALAND OF REIGNY, "Parabola quod melior sit pauper vita quam dives," in *Parabolaire* (SChr 378; Cerf, Paris, 1992), pp. 418-429.
43. JOHN OF FORDE, SC 110; CCM 18, pp. 742-749. Translated in *On the Song of Songs, VII* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984), pp. 116-130.
44. WILLIAM OF SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 147-168; SChr 223, pp. 259-277. Translated in *The Golden Epistle* (CFS 12; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 59-66.

E 2 Sekundärliteratur

45. BOSL K., *Armut Christi, Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufstiegender Gesellschaftsschichten vom 11. bis zum 13. Jahrhundert* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich, 1981).
46. CASEY Michael, "The Meaning of Monastic Poverty for Bernard of Clairvaux," CSQ 33 (1998), pp. 427-438.
47. LACKNER Bede, "The Crisis of Cenobitism," in *The Eleventh-Century Background of Cîteaux* (CSS 8; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 92-112.

48. LECLERCQ Jean, "Liturgie, pauvreté et charité," in *Témoins de la spiritualité occidentale* (Cerf, Paris, 1965), pp. 135-154.
49. LOUF André, "Une théologie de la pauvreté monastique chez le bienheureux Gueric d'Igny," *COCR* 20 (1958), pp. 207-222 and 362-373.
50. MANSELLI Raoul, "Monachesimo e povertà: La lettera *Ad fratres Montis Dei* di Guglielmo di Saint-Thierry," in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1984), T. 3, pp. 355-362.
51. RESNICK Irvn M., "Odo of Tournai and Peter Damian: Poverty and Crisis in the Eleventh Century," *Revue Bénédictine* 98 (1988), pp. 114-140.
52. VOGÜÉ Adalbert de, "Monastic Poverty in the West from the 4th to the 8th Century," *Monastic Studies* 13 (1982), pp. 99-112. (= *COCR* 46 {1984}, pp. 177-185.)
53. WADDELL Chrysogonus, "The *Exordium Cistercii*, Lucan and Mother Poverty," *Cîteaux* 33 (1982), pp. 379-388.
54. WAREING Gregory, "The Teaching of St. Ailred of Rievaulx on Poverty," *Cîteaux* 18 (1967), pp.342-352.

F. Arbeit

F 1 Quellen

55. ECCLESIASTICA OFFICIA, " LXXV. De Labore," in Danièle Choisselet and Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 218-225.
56. ECCLESIASTICA OFFICIA, " LXXXIV. De Tempore Secationis et Messionis," in Danièle Choisselet and Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 242-245.
57. STEPHEN OF SAWLEY, "Chapter 11: Work," in *A Mirror for Novices in Treatises* (CFS 36; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984), p.103.
58. WILLIAM OF SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 83-92; SChr 223, pp. 209-216. Translated in *The Golden Epistle* (CFS 12; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 39-42.
59. WILLIAM OF SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 4, 22-24, (PL 185, 240a-241a). Translation by Martinus Cawley, *Bernard of Clairvaux: Early Biographies* (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 30-32.

F 2 Sekundärliteratur

60. DIMIER Anselme, "Le travail chez les premiers cisterciens," in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1987), T. 2, pp. 565-574.
61. DUMONT Charles, "Ora et labora," in *Une éducation du coeur: La spiritualité de saint Bernard et de saint Aelred* (Pain de Cîteaux 3.10; Abbaye N.-D. du Lac, Oka, 1996), pp. 93-107.
62. FRANCE James, "Labor Manuum," in *The Cistercians in Scandinavia* (CSS 131; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 255-285.
63. LECLERCQ Jean, "Le travail: ascèse sociale d'après Isaac d'Étoile," *COCR* 32 (1971), pp.159-167.
64. LOUF Andrè, "Laborious Leisure," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp.109-117.
65. SULLIVAN L. M., "Workers, Policy-makers and Labor Ideals in Cistercian Legislation," *Cîteaux* 40 (1989), pp. 175-199.
66. THOMAS Robert, "Le travail manuel," in *La journée monastique* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 88.104.
67. VILLIN Pierre, "Le travail au Moyen Âge," *DSp* 15, c. 1208-1237.

G. Einsamkeit

G 1 Quellen

68. ADAM OF PERSEIGNE, Ep 9. Translated in *CFS* 21 (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976), pp. 134-137.
69. BERNARD OF CLAIRVAUX, SC 40.4-5; SBOp 2.26-28. Translated in *On the Song of Songs II* (CFS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976), pp. 201-203.
70. GUERRIC OF IGNY, Adv 4.1-2; SChr 166, pp. 134-143. Translated in *Liturgical Sermons I* (CFS 3; Cistercian Publications, Spencer, 1970), pp. 22-26.
71. ISAAC OF STELLA, OS 1; SChr 130, pp. 84-99. Translated in *Sermons on the Christian Year: Volume One* (CFS 11; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), pp. 3-9.

G 2 Sekundärliteratur

72. CASEY Michael, "The Dialectic of Solitude and Communion in Cistercian Communities," *CSQ* 21 (1988), pp. 273-309.

73. CASEY Michael, “*In communi vita fratrum: St Bernard’s Teaching on Cenobitic Solitude*,” ASOC 46 (1990), pp. 243-261.
74. DONNAT Lin, “La spiritualité du désert au XIIe siècle,” COCR 53 (1991), pp. 146-156.
75. LAZZARI Francesco, “Il ‘contemptus mundi’ in Aelredo di Rievaulx,” COCR 29 (1967), pp. 61-76.
76. LECLERCQ Jean, “Monachus,” in *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana 48; Herder, Rome 1961), pp. 7-38.
77. LECLERCQ Jean, “Quies Claustri,” in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplationis au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Hercher, Rome, 1963), pp. 86-101.
78. LECLERCQ Jean, “‘Eremus’ et ‘eremita’. Pour l’histoire du vocabulaire de la vie solitaire,” COCR 25 (1963), 8-30.
79. LECLERCQ Jean, “La vocation et la séparation du monde,” in *Aux Sources de la spiritualité occidentale* (Cerf, Paris, 1964), pp. 203-225.
80. LECLERCQ Jean, “Le désert,” in *Chances de la spiritualité occidentale*, (Cerf, Paris, 1966), pp. 247-278.
81. LECLERCQ Jean, “La vie cachée,” in *Chances de la spiritualité occidentale*, (Cerf, Paris, 1966), pp. 279-296.
82. LECLERCQ Jean, “Separation from the World and relations with the World,” in *Contemplative Life* (CSS 19; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 33-45.
83. PERRY T. M., “Monasticism and Settlement in Medieval Europe,” in John S. Martin [ed.] *A Man with an Idea: St Benedict* (University of Melbourne, 1981), pp.19-26.
84. PINTO Basil de, “The Theology of Silence in Adam of Perseigne,” CSQ 1 (1966), pp. 32-38.
85. RENNA Thomas, “The Wilderness and the Cistercians,” CSQ 30 (1995), pp. 179-189.
86. WARD Benedicta, “The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism,” in M. Basil Pennington [ed.], *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*: (CSS 29; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976) pp. 183-199.

Exordium

Achte Einheit: Strenge

Zusätzliche Lektüre

Ergänzungen: Deutschsprachige Literatur

Die zisterziensische Reform

ANGENENDT, Arnold: Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters, in: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*. Hrsg. von Dieter R. Bauer u. Gotthard Fuchs, Innsbruck 1996, S. 54-69, bes. S. 57-59.

BREDERO, Adrian H.: Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniazensern im 12. Jahrhundert: Mythos und Wirklichkeit, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*, hrsg. von Kaspar Elm [Schriften d. Rhein. Museumsamtes; 18], Köln 1982, S. 47-60.

KÖPF, Ulrich: Bemerkungen über die Spiritualität der frühen Zisterzienser in: *Cistercienser Chronik* 105 (1998), S. 199-211.

LECLERCQ, Jean: Die Spiritualität der Zisterzienser, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, hrsg. von Kaspar Elm ..., [Schriften d. Rhein. Museumsamtes; 10], Bonn 1980, S. 149-156.

ders. Die Intentionen der Gründer des Zisterzienserordens, in: *Cistercienser Chronik* 96 (1989), S. 3-32.

ders. Der hl. Bernhard und die Regel des hl. Benedikt, in: *Cistercienser Chronik* 97 (1990), S. 1-16.

LEKAI, Louis: Geschichte und Wirken der Weißen Mönche. Dt. Ausg. hrsg. von A. Schneider, Köln 1958, S. 30-34: „Das Cistercienserideal“.

MANSELLI, R.: Die Zisterzienser in Krise und Umbruch des Mönchtums im 12. Jahrhundert, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*, hrsg. von Kaspar Elm [Schriften d. Rhein. Museumsamtes; 18], Köln 1982, S. 29-37.

MIKKERS, Edmund: Zurück zu den Quellen, in: *Cistercienser Chronik* 73 (1966), S. 76-80.

ders. Die Rolle der Benediktusregel im Orden von Cîteaux, in: *Und sie folgten der Regel Sankt Benedikts*, hrsg. von A. Schneider ...; Köln 1981, S. 25-34.

ders. Spiritualität der Zisterzienser, in: *Analecta Cartusiana* 35/2 (1983), S. 32-51, bes. S. 42-43.

SYDOW, Jürgen: Die Zisterzienser – ein Orden in der Blütezeit hochmittelalterlichen Mönchtums, in: *Die Zisterzienser / Texte*: Jürgen Sydow, Edmund Mikkers, Anne-Barb Hertkorn, bes. S. 52-56: Lebensordnung u. Verfassung.

VAN DAMME, Jean-Baptiste: Novum Monasterium. Die Zisterzienserreform und die Regel des hl. Benedikt, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*, hrsg. von Kaspar Elm [Schriften d. Rhein. Museumsamtes; 18], Köln 1982, S. 39-45.

Zu A: Geistliche Kriegsführung

KASPER, Clemens M.: Mönchsleben und Askese nach den Metaphern der Leriner: Militia und Martyrium, in: *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jh.* [Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums; 40], Münster 1991, S. 167-171.

KLEINER, Sighard: „Soldat Christi“, in: *Zuerst Gott dienen. Geistliche Gespräche über die Regel des heiligen Benedikt*, Manuskriptdruck Seligenthal / Landshut [o.J.], Teil I, S. 65-71.

RÖSENER, Werner: Militia Christi, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Bd. VII (1998), Sp. 259-260.

SCHALÜCK, Hermann: Militia / Kampf, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 881-883.

Zu B: Bekehrung

Zum Stichwort „Bekehrung“ siehe in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), Studienausg. Berlin 1993, Bd. 5, S. 439-486 unter verschiedenen Gesichtspunkten.

ENGELBERT, Pius: Bekehrung als Begriff des Mönchtums und der vita spiritualis, in: *Theologisches Reallexikon*, Bd. 5, S. 457-459.

EXELER, Alfons: Mut zu Umkehr, Einfachheit, Tugend. Drei Vorträge. Hrsg. von K.H. Schmitt u. Jürgen Horen, Ostfildern 1983.

GRUNDMANN, H.: Adelsbekehrungen im Hochmittelalter, in: *Ausgewählte Aufsätze I*, Stuttgart 1976, S. 125-149.

KNOCH, Otto B.: Umkehr / Buße, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 1317-1323.

MOHR, H.: Konversion, in: Cancik, H. u.a. [Hrsg.]: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*, Stuttgart 1993, S. 436-445.

SCHMIEDER, Lucida: Dimensionen der Umkehr in der Benediktusregel, in: *Regulae Benedicti Studia* 12 (1985), S. 83-88.

Zu C: Askese

Zum Stichwort „Askese“ siehe in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), Studienausg. Berlin 1993, Bd. 4, S. 195-259 unter verschiedenen Gesichtspunkten.

BAMBERG, Corona: Frühchristliche Spiritualität des „otium“, in: *Unter der Führung des Evangeliums*. Würzburg 1980, S. 16-32.

BIANCHI, Ugo: Askese I. Religionsgeschichtlich, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1075-1077.

BRANTSCHEN, N.: Fasten gesundheitlich, religiös, sozial., Lausanne 1987.

DESELAERS, Paul: Askese II. und III. Biblisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1077-1078.

FRANK, Karl Suso: Askese IV. Frömmigkeitsgeschichtlich, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1079-1080.

GRÜN, Anselm: Askese V. Systematisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1080-1082.

HERBSTTRITH, Waltraud: Schweigen / Stille, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 1108-1111.

JAEGER, J.: Klosterleben im Mittelalter. Ein Kulturbild aus der Glanzperiode des Cistercienserordens, Würzburg 1903.

JASPERT, Bernd: Askese in der RB und in den Orden, in: *Theologisches Reallexikon*, Bd. 4, S. 229-239.

KLEINER, Sighard: „Askese“, in: Zuerst Gott dienen. *Geistliche Gespräche über die Regel des heiligen Benedikt*, Manuskriptdruck Seligenthal / Landshut [o.J.], Teil II, S. 122-133.

ders. Die Observanzen, a.a.O., Teil II, S. 234-Teil III, S. 303, (enth. „Die Kunst des Stillschweigens“, S. 247-252).

ders. Eine Askese für den Mönch, in: *In der Einheit des Heiligen Geistes. Geistliche Gespräche über die Regel des hl. Benedikt*. Beuron 1985, S. 120-126.

KUNZ, Claudia Edith: Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens. Freiburg (u.a.) 1996, bes. Kap. 3.4 Schweigepraxis im frühen Mönchtum (401-455), 3.7 Schweigepraxis im östl. Mönchtum (525-550) u. 3.10 Schweige-Regeln im westl. Mönchtum (632-678).

ders. Zur Bedeutung des Schweigens in der Regel Benedikts I: Dimensionen des Schweigens, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999), S. 48-60. (Fortsetzung folgt.)

LATTEUR, Emmanuel: Das Schweigen Christi und das monastische Schweigen, in: *Cistercienser Chronik* 86 (1979), S. 103-117.

LECLERCQ, Jean: Askese – ein bleibender Wert im heutigen Mönchtum, in: *Erbe und Auftrag* 53 (1977), S. 337-360.

LOCHER, Laurenz /

MÜLLER, Gregor: Über die Observanzen der Cistercienser, in: *Cistercienser Chronik* 7 (1895), S. 117-123 (über die bestehenden Kongregationen u. ihre Organisation); S. 154-157 (Abt des Klosters); S. 180-182 (Offizialen); S. 214-216 (Gelübde u. Regularorte); S. 243-248; S. 279-283 (Tagesordnung u. Gottesdienst); S. 343-345 (Noviziat).

MERTON, Thomas: Lebendige Stille. Einsiedeln 1959 (= The Silent Life).

ders. Wir suchen Jesus den Christus. Grundlagen monastischer Spiritualität. Trier 1972 (= Basic Principles of Monastic Spirituality).

NOUWEN, Henri: Von der geistlichen Kraft der Erinnerung, Freiburg 1986.

MÜLLER, Johannes-Gerd: Von den Exordien zum Declaratio-Selbstverständnis der Zisterzienser am Anfang und heute, in: *Cistercienser Chronik* 105 (1998), S. 485-491.

ROBERTS, Augustin: Benediktinisch-cisterciensisches Leben als geistliche Methode, in: *Cistercienser Chronik* 85 (1978), S. 85-112.

ROTZETTER, Anton: Fasten, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 378-381.

SCHINDELE, M. Pia: Das monastische Leben nach der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux, in: *Cistercienser Chronik* 95 (1988), S. 46-52: Bernhards Verhältnis zur RB; 96 (1989), S. 33-50: Das monast. Leben als Rückkehr zur Gottebenbildlichkeit (II); S. 50-69: Der Gehorsam (III); 97 (1990), Heft 1-2, S. 10-27: Der Abt (IV); Heft 3-4, S. 17-45: Die Werkzeuge des Guten (V); 98 (1991), S. 15-37: Die Demut (VI); S. 136-154: Die Discretio (VII); 99 (1992), S. 77-91: Das Schweigen (VIII); S. 93-117: Das Gebet (IX); 100 (1993), S. 51-71: Die Arbeit (X); 105 (1998), S. 255-283: Leben in Gemeinschaft (XII).

SCHINDELE, M. Pia: Rectitudo und Puritas. Die Bedeutung beider Begriffe in den Gründungsdokumenten von Cîteaux und ihre Auswirkungen in der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux, in: *Zisterziensische Spiritualität*, bearb. von Clemens Kasper und Klaus Schreiner [Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige; 34. Erg.bd.], St. Ottilien 1994, S. 53-73.

SCHREINER, Klaus: Puritas Regulae, Caritas und Necessitas. Leitbegriffe der Regelauslegung in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux, in: *Zisterziensische Spiritualität*, bearb. von Clemens Kasper und Klaus Schreiner [Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige; 34. Erg.bd.], St. Ottilien 1994, S. 75-100.

SCHOLL, Edith: Der zisterziensische Wortschatz. **Otium**, in: *Cistercienser Chronik* 106 (1999), S. 315-328.

SCHUHMACHER, Ferdinand: Askese, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 71-74.

SEITZ, Manfred: Askese IX. Praktisch-theologisch, in: TRE, Bd. 4, S. 250-259.

STOECKLE, Bernhard: Wachen / Wachsamkeit, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 1393-1395.

WINDISCH, Hubert: Askese VI. Praktisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1082-1083.

WISSE, Stephan: Ruhe, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 1070-1072.

ZIMMERMANN, G.: Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters, [Beiträge zur Geschichte ...], Münster 1973.

Zu D: Einfachheit

BADEN, H. J.: Das einfache Leben aus dem Geist des Christentums, Freiburg 1981.

KLEINER, Sighard: „Die Einfalt des Herzens“, in: *Zuerst Gott dienen. Geistliche Gespräche über die Regel des heiligen Benedikt*, Manuskriptdruck Seligenthal / Landshut [o.J.], Teil II, S. 215-222.

SCHRAMM, Michael: Einfachheit (Einfalt), in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Bd. III (1995), Sp. 541-542.

WISSE, Stephan: Einfachheit, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 280-271.

Zu E: Armut

Zum Stichwort „Armut“ siehe in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), Studienausg. Berlin 1993, Bd. 4, S. 69-121 unter verschiedensten Gesichtspunkten, historisch und ethisch.

BÖCKMANN, Aquinata: Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zum Neuverständnis der Ordensarmut [Münsterschwarzacher Studien; 25], Münsterschwarzach 1979, bes. 2. Hauptteil: Armut im Ordensleben, 2.1 Wandel in der Auffassung (214-216) u. 2.4 Armut als Teilen (314-350).

ders. Akzentuierung der neutestamentlichen Armut nach der RB, in: *Regulae Benedicti Studia* 5 (1977), S. 131-164.

ders. Prüfstein Armut, Freiburg, 2. Aufl. 1982.

ders. Armut, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 64-69.

ders. Ob die Mönche etwas zu eigen haben dürfen (RB 33), in: *Erbe und Auftrag* 66 (1990), S. 360-376.

ders. Arme und Armut in der Benediktsregel, in: *Erbe und Auftrag* 67 (1991), S. 187-194.

BOSL, Karl: Armut Christi, Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis zum 13. Jahrhundert (Bayer. Akademie d. Wiss.), München 1981.

DENTER, Thomas: Zur Armut im Ordensleben, in: *Cistercienser Chronik* 82 (1975), S. 68-70.

FABRY, Heinz-Josef: Armut I. Biblisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1005-1008.

HOLDEREGGER, Adrian: Armut IV. Theologisch-ethisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1010-1011.

KLEINER, Sighard: Dem armen Christus folgen, in: *In der Einheit des Heiligen Geistes. Geistliche Gespräche über die Regel des hl. Benedikt*. Beuron 1985, S. 127-140.

NEBEL, Richard: Armut II. Religions- und kulturgeschichtlich, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1008-1009.

RÖSENER, Werner: Spiritualität und Ökonomie im Spannungsfeld der zisterziensischen Lebensform, in: *Cîteaux Commentari Cistercienses* 34 (1983), S. 246-274.

SCHMITZ, Philipp: Armut V. Aszetisch-mystisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1011-1012.

SEGL, Peter: Armutsbewegung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 1012-1014.

STEIDLE, Basilius: Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum, in: *Erbe und Auftrag* 41 (1965), S. 460-481.

WERNER, Ernst: *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*. Leipzig 1956.

Zu F: Arbeit

Zum Stichwort „Arbeit“ siehe in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) Studienausg. Berlin 1993, Bd. 3, S. 613-669 unter verschiedenen Gesichtspunkten.

CHENU, M. D.: Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit. Übers. u. eingel. von K. Schmitt, Mainz 1956.

DENTER, Thomas: Gebet und Arbeit im Lebensrhythmus der Mönche, in: *Und sie folgten der Regel Sankt Benedikts*. Hrsg. von A. Schneider, Köln 1981, s. 144-155.

DÖRRIES, H.: Mönchtum und Arbeit, in: *Wort und Stunde I*, Göttingen 1966, S. 277-301.

GASTEIGER, Franz: Arbeit V. Praktisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 923-924.

LE GOFF, J.: Art. „Arbeit“ V. Mittelalter, in: *Theologische Realenzyklopädie III*, Berlin 1978, S. 626-635.

GERARDS, Alberich: Die ersten Cistercienser und die Handarbeit, in: *Cistercienser Chronik 59* (1952), S. 1-6.

GRÜN, Anselm: Bete und arbeite – Kurzformel benediktinischen Lebensstils, in: *Herausforderung der Mönche, Benediktinische Spiritualität heute*. Hrsg. G. Braulik, Freiburg 1979, S. 155-173.

JOHANNES PAUL II: Enzyklika „Laborem exercens“, bes. Teil V. Elemente für eine Spiritualität der Arbeit, 1981.

KLEINER, Sighard: „Die klösterliche Arbeit“, in: *Zuerst Gott dienen. Geistliche Gespräche über die Regel des heiligen Benedikt*, Manuskriptdruck Seligenthal / Landshut [o.J.], Teil III, S. 266-276.

ders. Zur Ehre Gottes, in: *In der Einheit des Heiligen Geistes. Geistliche Gespräche über die Regel des hl. Benedikt*. Beuron 1985, S. 141-147.

KORFF, Wilhelm: Arbeit II. Kultur- und geistesgeschichtlich, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 918-920.

KURZE, Dietrich: Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, hrsg. von Kaspar Elm ..., [Schriften d. Rhein. Museumsamtes; 10], Bonn 1980, S. 179-202.

PRINZ, Friedrich: Arbeitsethik als Wirkungsgeschichte des Christentums, in: *Cistercienser Chronik 105* (1998), S. 317-323.

REISINGER, Ferdinand: Arbeit, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 53-60.

REITERER, Friedrich von: Arbeit I. Biblisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 1993, Bd. I, Sp. 917-918.

RIBBE, Wolfgang: Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Agrarwirtschaft. In: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, hrsg. von Kaspar Elm ..., [Schriften d. Rhein. Museumsamtes; 10], Bonn 1980, S. 203-215.

ROTH, Hermann Josef: Die Wirtschaftsgeschichte der Zisterzienser, in: *Die Cistercienser. Geschichte – Geist – Kunst*. Hrsg. v. A. Schneider ..., 2. Aufl. Köln 1977, S. 555-580.

SCHICH, Winfried: Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Handel und Gewerbe. In : *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, hrsg. von Kaspar Elm ..., [Schriften d. Rhein. Museumsamtes; 10], Bonn 1980, S. 217-236.

SCHINDELE, M. Pia: Das monastische Leben nach der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux. X. Die Arbeit, in: *Cistercienser Chronik* 100 (1993), S. 51-71.

WALLNER, Karl Josef: Die spirituelle Dimension der Arbeit nach Bernhard von Clairvaux, in: *Cistercienser Chronik* 105 (1998), S. 303-316.

Zu G: Einsamkeit

BOECKMANN, Aquinata: Weltoffenheit und Weltdistanz nach der Regel Benedikts, in: *Erbe und Auftrag* 63 (1987), S. 107-120.

BOSL, Karl: Des Mönches Leben am Rande der Gesellschaft und sein Wirken in ihr, in: *Regulae Benedicti Studia* 10/11 (1984), S. 91-107.

FRANK, Karl Suso: Eremit / Eremitentum, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 305-307.

ders. Einsiedler, Eremit, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Bd. III (1995), Sp. 557-559.

KLEINER, Sighard: Die Pforten des Klosters, in: *In der Einheit des Heiligen Geistes. Geistliche Gespräche über die Regel des hl. Benedikt*. Beuron 1985, S. 35-46.

KÖHLER, Josef: Einsamkeit, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Bd. III (1995), Sp. 554-555.

LAFONT, Ghislain: Leben in Christus. Einsamkeit und Gemeinschaft als Angelpunkte monastischer Existenz, in: *Erbe und Auftrag* 61 (1985), S. 5-20.

LECLERCQ, Jean: Das Einsiedlertum und die Cistercienser, in: *Cistercienser Chronik* 84 (1977), S. 87-89.

LOUF, André: „Auf einem Berge einsam beten“, in: *In uns betet der Geist*. Einsiedeln 1974, S. 94-110.

MERTON, Thomas: Innere Einsamkeit, in: *Keiner ist eine Insel*, Einsiedeln 1956.

MIKKERS, Edmund: Das Einsiedlertum und die Cistercienser. Diskussion. In: *Cistercienser Chronik* 84 (1977), S. 90-93.

NOUWEN, Henri: In ihm das Leben finden. Einübungen. Freiburg 5. Aufl., 1988.

SCHÜTZ, Christian: Einsamkeit / Alleinsein, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 275-282.

ders. Wüste, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, hrsg. von Christian Schütz, Freiburg 1988, Sp. 1446-1452.

SCHÜTZEICHEL, Harald: Die Einsamkeit Jesu und die Einsamkeit des Christen, in: *Erbe und Auftrag* 63 (1987), S. 24-40.