

Exordium

Zehnte Einheit:

Gemeinschaft

Gemeinschaft

Diese Einheit versucht, die verborgene Dynamik der Zisterzienser-Reform auszuloten: Das Verlangen nach größerer Gleichförmigkeit mit Christus, das seinen Ausdruck fand im Streben nach der Kontemplation und in der Übung eines affektiven Gemeinschaftslebens.

Lernziele

- a) Das Thema der „Nachfolge Christi“ und seine Auswirkung auf die Lebenshaltung der frühen Zisterzienser untersuchen ...
- b) Die kontemplative Ausrichtung der ersten Zisterzienser und die sich daraus ergebende Entwicklung würdigen: Das Kloster als *schola contemplationis* (Schule der Kontemplation).
- c) Die gemeinschaftlichen Wertvorstellungen erforschen, die sich in der Brüderlichkeit und in der Übung der Gastfreundschaft äußerten: Das Kloster als *schola dilectionis* (Schule der Liebe).

Gemeinschaft

(Anmerkung der Übersetzerin: Im englischen und französischen Text steht als Überschrift für diese Einheit communion. Die Wörterbücher geben dafür die deutsche Übersetzung Gemeinschaft an. Da es dafür aber auch community bzw. communauté gibt, geht es hier nicht so sehr um Gemeinschaft als Körperschaft, sondern um deren „Innenseite“: Verbundenheit, Austausch, Vereinigung.)

Die ersten Zisterzienser waren für ihren besonderen Lebensstil und die Absonderung – die sich aus ihrem Leben „fern von menschlichen Behausungen“ ergab – wohl bekannt. Oberflächlich konnte man feststellen, dass sie auf bestimmte äußere Formen Wert legten. Darunter verbarg sich jedoch das radikale Streben, als Jünger Christi und in Treue zum Evangelium zu leben. In diesem Licht ist es wichtig zu erkennen, dass sie den geistlichen Zielen – im Unterschied zu den organisatorischen – den Vorrang einräumten: Sie suchten Vereinigung mit Gott, Einheit in der Gemeinschaft, Einmütigkeit im Orden, Verbundenheit mit der universalen Kirche und ein Gefühl des Eins-seins mit dem All.

1. Nachfolge Christi

Christus zu folgen indem man auf seinen Ruf antwortet und sein Beispiel nachahmt – das sind wichtige Themen, unter denen das Neue Testament die christliche Jüngerschaft darstellt. In der frühen Väterzeit wurden diese Themen verknüpft zum zentralen Bestandteil des Vorgangs der „Vergöttlichung“ des Menschen. Das göttliche Potential, das jedem Menschen innewohnt weil er als Gottes Abbild geschaffen ist, wird dadurch verwirklicht, dass es sich zunehmend inniger mit dem fleischgewordenen Wort verbindet. In diesem dynamischen, ununterbrochenen Vorgang kann man künstlich verschiedene Stadien unterscheiden:

1. **Nachfolgen:** = Die Lehre Christi erfüllen: *Tun, was Christus sagt.*
2. **Nachahmen:** = Vom Beispiel Christi angeregt sein: *Tun, was Christus tut.*
3. **Ähnlichkeit:** = Aktive Gleichgestaltung mit Christus, indem man eine Christus ähnliche Gestalt annimmt: *Sein, was Christus ist.*
4. **Teilhabe:** = Teilhaben an der Person Christi durch die umgestaltende Gnade: *Sein in Christus.*

Innerhalb des Themas der „Nachfolge Christi“ lassen sich verschiedene Akzentuierungen unterscheiden: Die griechischen Väter sprachen im allgemeinen von einer Nachahmung der Göttlichkeit Christi und das östliche Mönchtum betonte besonders Entsagung, Askese und das Überschreiten des bloß Menschlichen. Im Westen achtete man mehr auf die irdischen Mysterien des Lebens Jesu, woraus sich fortschreitend eine christozentrische Frömmigkeit entwickelte. Das benediktinische Mönchtum war gekennzeichnet durch eine gewisse *humanitas*, Menschlichkeit.

Eine doppelte Nachahmung

[Augustinus sah] Mönche und Nonnen vor allem als Menschen, die der Menschheit Christi und dem Beispiel seines irdischen Lebens nachfolgten; aber sie formten sich auch nach anderen Beispielen [den Heiligen]. Für Basilius ahmten die Mönche auf Erden die Hymnen der Engel nach und man beschrieb ihr Leben häufig als „engelgleich“.

(G. Constable, *Three Studies*, S. 175)

Das Thema der Nachfolge Christi – wie es in der Regel des heiligen Benedikt vorkommt – scheint von der Spiritualität des Martyriums abhängig zu sein. Bezüge auf diese Vorstellungen tauchen hauptsächlich im Zusammenhang mit Entsagung und anderen negativen Aspekten des Mönchslebens auf. Der Prolog bietet den theologischen Rahmen für das Leben im *coenobium* und verleiht ihm einen stark christologisch geprägten Zuschnitt, der in den Abschnitten über die klösterliche Praxis in der Regel weniger stark zum Ausdruck kommt. Im Prolog beschreibt Benedikt Christus wie er uns sucht, uns beruft und uns den Weg zeigt (12-20). Er sagt uns, dass der Herr auf uns wartet (35) und in uns wirkt (29-30; vgl. Kap. 7,70 und 28,5). Auch werden häufig die Worte des Evangeliums zitiert die uns leiten sollen, besonders in schwierigen Situationen (Kap. 7,42). Offenkundige Bezugnahmen auf das Thema der Nachfolge und Nachahmung Christi tauchen in regelmäßigen Abständen auf:

- Prol 50 Indem wir **teilhaben** an der Passion Christi durch die Geduld, können wir würdig werden, auch Anteil zu erhalten an seinem Reich.
- 2,2 Der Abt soll als **Stellvertreter** (*vices*) Christi handeln.
- 4,10 Sich selbst verleugnen, um Christus **nachzufolgen** – worauf eine Reihe praktischer Anwendungen dieses Prinzips folgen.
- 5,10 Den Herrn **nachahmen** der sagt: „Ich bin nicht gekommen meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“.
- 7,32 Durch Taten den Herrn **nachahmen** der sagte: „Ich bin nicht gekommen meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“.
- 27,8 Der Abt soll das liebevolle Beispiel des guten Hirten **nachahmen** in seiner Sorge um die Irrenden.
- 64,4 Der Abt soll als **Stellvertreter** (*vices*) Christi handeln.

Im 11. Jahrhundert nahm die persönliche Andacht zur Menschheit Christi leidenschaftliche Züge an und man stellte die irdische Laufbahn Jesu allen vor Augen: Sie sollte meditiert werden als eine Quelle der Anleitung zu einem heiligen Leben, das zu Gott hinführte. Petrus Damiani, der monastische Reformator, hat deutlich den Grundsatz ausformuliert: „Es ist klar, dass das Leben, das unser Erlöser im Fleische führte, uns ebenso sehr wie die Verkündigung des Evangeliums vor Augen gestellt wurde als Richtmaß für die Disziplin, der wir folgen müssen“ (Brief 4,9).

Christus in uns

Es ist eine große Sache alles zu verlassen,
aber noch größer ist es, Christus nachzufolgen.

Unser Leben hier wird wie eine Vigil zur endgültigen
Auferstehung sein,
zum wahren Pascha, unter der Bedingung, dass wir

- den Ansturm des Fleisches zügeln,
 - verdorbene Gedanken aus dem Herzen vertreiben,
 - hinter Jesus das Kreuz aufnehmen durch freiwillige Buße,
 - jene zu schonen trachten, die uns beleidigen,
 - denen zu Hilfe kommen, die in Not sind,
 - die Wahrheit mit dem Mund bekennen,
 - echte Liebe im Herzen aufrecht erhalten,
 - uns nicht langen Unterhaltungen hingeben,
 - nicht auf überflüssige Worte achten,
 - nicht irdische Dinge begehren,
 - uns nicht in weltliche Angelegenheiten verwickeln lassen,
 - aber
 - danach streben, täglich Gott lautere Gebete darzubringen
 - und
 - stets daran Freude haben, mit aller Sehnsucht des Herzens das Wort Gottes zu hören, so dass
-
- man Christus hören kann in unserem Reden,
 - man Christus sehen kann in unserem Leben,
 - Christus in unseren Herzen und
 - Christus in unseren Worten sein kann.

Petrus Damiani, Sermo 9: *Vigil des hl. Benedikt*,
PL 144, Sp. 549, 548

Unser monastisches Leben soll eine neue Verkörperung des Lebens Jesu sein – besonders in Armut und Verzicht auf weltliche Befriedigungen. „Wir müssen arm dem armen Christus folgen: *Pauperem Christum pauperes sequi debemus*“ (PL 145, Sp. 179-180); eine Formulierung, die sich an den traditionellen Grundsatz anschließt, der vielleicht aus dem 52. Brief (Abs. 5) des heiligen Hieronymus stammt: *Nudus dudum Christum sequi*: Nackt dem nackten Christus folgen (vgl. *Dictionnaire de Spiritualité* Bd. XI, Sp. 509-513). Im übrigen betrachtete man die fromme Hingabe, die in der Identifikation mit Christus liegt, als wichtiger als die einzelne Tugend die nachgeahmt wird.

Die monastischen Reformbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts müssen also in den Zusammenhang dieser *imitatio Christi*, der Nachfolge und Nachahmung Christi, eingeordnet werden. Sicherlich war auch ein Element des Überdrusses und des Abscheus vor dem hohen Grad an kirchlicher Zügellosigkeit und Bequemlichkeit mit im Spiel. Die innere Dynamik der Reformbewegung lag jedoch weniger in einer äußerlichen Rechtschaffenheit als in einer geistlichen Erneuerung. Zwar wandte die Rhetorik sich gegen die sichtbaren Missbräuche, die innere Leidenschaftlichkeit aber drängte nach geistlicher Erfahrung. Der Zweck der asketischen Observanzen ist die Abtötung der Selbstsucht, damit der Grad unserer mangelnden Gleichförmigkeit mit Christus fortschreitend vermindert werden kann und wir schon ein wenig den endzeitlichen Zustand vorwegnehmen dürfen, in dem Christus alles in allem sein wird.

Hugo von Lyon verlieh unseren Gründern den Ehrentitel, den viele aus den Reformbewegungen des 11. Jahrhunderts annahmen: *Pauperes Christi*: „Die Armen Christi“ (vgl. EP 12,8 und EC 2,8). Die Beschreibung – die die erste Generation der Zisterzienser von sich selbst lieferte – ist ein Echo davon: „... die neuen Soldaten Christi, **arm mit dem armen Christus**“ (EP 15,9, EC 1,9). Das neue Kloster selbst wurde beschrieben als *schola Christi* (EP 17,2) in die schließlich viele eintraten, „um ihren Nacken unter das süße Joch Christi zu beugen“ (EP 17,12). Das *Exordium Cistercii* deutet die anfänglichen Schwierigkeiten der Gründung als typisch für „alle, die fromm in Christus leben wollen“ (EC 1,8). Ordericus Vitalis schreibt Robert die Worte zu: „Wir wollen im Schweiß unseres Angesichts eifrig Christus nachlaufen, indem wir den Fußspuren der Väter folgen“.

Christus der reich war, wurde unseretwegen arm und gab uns das Gebot freiwilliger Armut. Er ließ sich herab, uns in eigener Person ein Beispiel dieser Armut zu geben.

Wilhelm von Saint-Thierry, *Goldener Brief*, Nr. 160

Es scheint kaum Hinweise zu geben die uns Zweifel erlauben würden, dass die ersten Zisterzienser durch ihre enge Identifikation mit Christus in der Entsagung die Fundamente für ein intensiveres geistliches Leben zu legen hofften. „Sie wollten lieber nach himmlischen Dingen streben als sich von irdischen Geschäften in Beschlag nehmen zu lassen“ (EC 1,4). Wilhelm von Malmesbury stellte fest, dass der Lebensstil in Molesme mit seiner Anhäufung von Gütern und einem Überfluss an Nahrungsmitteln auf die geistlichen Kräfte erstickend wirkten; selbst bei den Mönchen die solchen Missbräuchen zu widerstehen suchten.

Bernhard behauptet das strengere Leben sei ein notwendiges Heilmittel für kranke Seelen, nicht ein prahlerisches Grosstun starker Leute. „Ich bin ein ungeistlicher Mensch, unter die Sünde verkauft. Ich wusste, dass meine Seele so schwach war, dass sie eine stärkere Medizin nötig hatte“ (Apo 7)¹. Änderungen der Observanz waren nicht einfach nur Fragen der Prinzipien oder der Politik, sondern man hielt sie für ein Mittel, das einem eifrigeren Mönchsleben dienen sollte, einer umfassenderen Jüngerschaft und einer engeren Vereinigung mit Gott. Die Nachfolge und Nachahmung Christi wird nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern als ein Mittel, „das Licht der Liebe für den Bräutigam anzuzünden“ (Johannes von Ford, *Anspr. zum Hohenlied* 100,2). Derselbe Gedanke findet sich auch bei dem Kartäuser Guigo II.: „Vor allem geht aus der Liebe die Nachahmung hervor. Denn wer möchte nicht den nachahmen, den er liebt? Wenn du Christus nicht liebst, wirst du ihn nicht nachahmen, das heißt: Du wirst ihm nicht folgen“ (*Meditation X*, 100-102).

Himmlicher Vater, halte uns die Weisheit und Liebe vor Augen, die du in deinem eingeborenen Sohn geoffenbart hast. Hilf uns, ihm gleichförmig zu werden in Wort und Tat. Darum bitten wir durch ihn, Christus, unseren Herrn.

Siebter Sonntag im Jahreskreis

2. Das neue Bewusstsein

Das Streben nach Armut und die Nichteinmischung in weltliche Angelegenheiten, die für die monastischen Reformbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts kennzeichnend waren, wurden nicht einfach nur durch Abscheu vor den konventionellen Klöstern verursacht. Sie ergaben sich auch aus einer allgemeinen Bewusstseinsänderung, in der das Selbst-sein, die Subjektivität und die persönliche Erfahrung einen höheren Stellenwert bekamen. Viele künftige Mönche fühlten sich nicht länger von der Aussicht angezogen, ein legitimes Leben in einem etablierten Kloster zu führen und einen objektiven, Gott wohlgefälligen Dienst zu leisten. Sie wollten etwas fühlen. In gewissem Sinn hofften sie, auch sich selbst zu finden wenn sie Gott suchten. „Selbsterkenntnis war eines der vorherrschenden Themen der Epoche ... Ebenso weit verbreitet war das Verlangen sich selbst auszudrücken. Wir hören jetzt die echte Stimme des Individuums, das von seinen eigenen Wünschen und Erfahrungen spricht“ (Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, S. 65-67). Diese Empfänglichkeit für Anliegen die den einzelnen persönlich angehen, war nicht dasselbe wie der heutige „Individualismus“; sie wurde auch nicht um den Preis des Feingefühls für andere Menschen erkaufte. Man bezog seine Selbstbestätigung im 12. Jahrhundert aus der Gruppe der man angehörte. Sie war nicht gefärbt durch Entfremdung und Verweigerung gegenüber den Forderungen der Gesellschaft.

¹ Ordericus lässt die Mönche von Molesme antworten: „Ein weiser Arzt behandelt einen Kranken mit einem milden Heilmittel, aus Furcht er könnte ihn töten statt heilen, wenn er ihm mit den Schmerzen einer zu starken Medizin zusetzt“.

In Cluny galten Einkehr ins eigene Innere und persönliche Erfahrung als verdächtig. Das führte zu einem frommen Kollektivismus, der keinen Spielraum für individuelle Selbstbestimmung ließ. Als Reaktion auf diese Übertreibung vervielfältigten sich die in völliger Ungebundenheit lebenden Einsiedler. Orden wie die Kamaldulenser, Grandmontiner und Kartäuser versuchten, der eremitischen Lebensweise eine institutionelle Form zu geben. Die Zisterzienser waren weniger extrem eingestellt. Sie führten das gemeinsame Leben fort; aber indem sie die – wie sie meinten – gestörte benediktinische Ausgewogenheit wiederherstellten, schufen sie eine Lebensform, die auf ihre Zeitgenossen anziehend wirkte. In dem Maß, als die Neulinge sich mehrten und ausharrten, begannen deren Sehnsüchte und Bestrebungen den Lebensstil zu formen und bisher implizit mitgemeinte Einzelheiten stärker zu betonen. Die zisterziensische *conversatio* (Lebensweise) begann durch eine bewusstere kontemplative Ausrichtung einerseits und durch eine größere Aufmerksamkeit für die Affektivität andererseits gekennzeichnet zu werden. Das war ein wirksames Rezept. Vielleicht hatte man es in den frühesten Stadien der Reform nicht so vorgehabt, aber es gibt keinerlei Hinweis auf interne Auseinandersetzungen oder Streit darüber. Die grundlegenden Elemente dieses „modernen“ Ansatzes können innerhalb der Lebenszeit Stephans genau unterschieden werden; zum Beispiel in den Unterredungen zwischen Bernhard und Wilhelm von Saint-Thierry über das Hohelied oder in Inhalt und Stil der Briefe und Abhandlungen, die Bernhard in den ersten Jahren nach 1120 schrieb. Von daher liegt es nicht außerhalb der Grenzen der Wahrscheinlichkeit wenn wir annehmen, dass er in Einklang stand mit den Zielen der Gründer und diese fortführte.

Nachahmung und Gleichsetzung (Imitation und Identifikation)

Im 12. Jahrhundert definierten sich Nonnen oder Mönche, Kanoniker oder Wanderprediger als Nachahmer Christi und der Apostel. Und Christus war natürlich nicht ein Beispiel von völliger persönlicher Einzigartigkeit. Christus wurde nicht in dem nachgeahmt, was besonders an ihm war (z. B. seine Männlichkeit), sondern in dem, was verallgemeinert werden konnte. Im 12. Jahrhundert gliederte ein Mensch, der sich zum christlichen Leben bekehrt hatte sich dadurch in eine Gruppe ein, dass er sich ein Beispiel wählte, nach dem der „äußere Mensch“ (das Verhalten) und der „innere Mensch“ (die Seele) zugleich geformt wurden. Das christliche Leben wurde definiert in einem Verhaltensmuster, das für alle in der Gruppe gleich war; „evangelisieren“ bedeutete, anderen dieses Verhaltensmuster anzubieten. Die Entdeckung des Selbst oder die Selbstvergewisserung des Individuum im 12. Jahrhundert ist nicht dasselbe wie unser Personbewusstsein im 20. Jahrhundert oder die moderne Annahme, dass es eine große Kluft gebe zwischen Rolle / Beispiel / äußerem Verhalten und dem inneren Kern des Individuums. Ein Mensch des 12. Jahrhunderts „fand sich selbst“ nicht dadurch, dass er hinderliche Verhaltensmuster abwarf, sondern indem er sich passende zulegte.

nach Caroline Walker Bynum, S. 89-90.

Was die ersten Zisterzienser erreichten wirkte sich weit über ihre eigenen Reihen hinaus aus. Diese Gruppe begabter Schriftsteller machte ihrer Epoche deutlich, welche Spiritualität der überlieferten benediktinischen *conversatio* innewohnte. Obwohl es den Anschein haben mag, dass viele Diskussionen und Auseinandersetzungen sich mit Einzelheiten äußerer Observanz befassten, lag die wirkliche Dynamik der zisterziensischen Bewegung in ihrer Erforschung des **inneren Antlitzes** des Mönchslebens; darin wie die wahren Mönche und Nonnen das Leben nach der Regel erfuhren und wie diese Erfahrung ihren tiefsten Strebungen entsprach. Die Zisterzienser schwammen auf der Woge eines wachsenden Interesses an Affektivität und Beziehungen – sowohl mit Gott als auch mit anderen Menschenwesen. Der „Erfolg“ des zisterziensischen Unternehmens lag nicht in ihren überlegenen dialektischen Fähigkeiten und legalistischen Streitereien über die einzelnen kleinen Punkte der Regelobservanz. Vielmehr entsprach es den Forderungen und Bedürfnissen eines sich jetzt entwickelnden Selbstbewusstseins. Für mögliche Anwärter im 12. Jahrhundert genügte es nicht mehr zu leben – sie wollten erfahren! Die Zisterzienser improvisierten die tägliche Routine ihrer Klöster neu, um diese Erfahrung der Gnade zu erleichtern. Und daher stieg ihre Anzahl.

„Wenn uns der heilige Bernhard als Ziel des geistlichen Lebens vor Augen stellt, in eine stabile erfahrungsmäßige Beziehung zu Gott als dem Liebenden und Liebenswerten hinein zu reifen und parallel dazu die Beziehungen zu unserem Nächsten neu zu ordnen und wenn wir dieses Ziel durch ständig weitergehende Erfahrungen Gottes erreichen, **dann wird es offensichtlich von großer Wichtigkeit sein, die optimalen Bedingungen für solche Erfahrungen zu schaffen**“ (B. Bonowitz, S. 324-325, Hervorhebung von mir).

3. Das Streben nach der Kontemplation

Dass die mystische Unterweisung unter den Zisterziensern des 12. und 13. Jahrhunderts eine Hochblüte erlebte, ist eine offensichtliche Tatsache. Die Hauptmerkmale der Zisterzienserschule kommen bei den Schriftstellern der Zeit durchgehend vor obwohl es auch Hinweise darauf gibt, dass ihre Lehre eine Entwicklung durchmachte. Inwieweit hatten Robert, Alberich und Stephan mit dem Neuen Kloster eine kontemplative Gründung beabsichtigt? Und falls sie eine solche im Sinn hatten, welche Mittel schlugen sie vor, um die Verwirklichung dieses Ideals sicherzustellen? Hatten die Gründer sich darauf beschränkt, lediglich die Observanz – als Ziel an sich – auf den neuesten Stand zu bringen oder sahen sie in der benediktinischen *conversatio* eine Stufe, die zu einem erhabeneren geistlichen Ziel hinführen sollte?

Ein stichhaltiges Zeugnis dafür wie man Cîteaux von außen sah, stammt aus einer päpstlichen Bulle, die Innozenz II. am Mittwoch, dem 10. Februar 1132 an Stephan und seine Nachfolger richtete. In ihr wurden verschiedene Aspekte der Exemtion behandelt. Eine Woche später stellte er eine gleiche Urkunde für Clairvaux aus. Der Grund, warum die Zisterzienser von der Teilnahme an verschiedenen kirchlichen Versammlungen befreit sein sollten, wird rundheraus genannt:

„... **damit Ihr Euch freier dem Dienst Gottes widmen und mit dem geläuterten Blick des Geistes ungehinderter die Beschauung pflegen** (*contemplationi vacare*) **könnt**“ (*Habitantes in domo*, V. 6, vgl. „Einmütig in der Liebe“, S. 239).

Die Bulle wurde in Cluny ausgefertigt und zweifellos haben Stephan und Bernhard ihren Inhalt vorgeschlagen. Sie begründeten ihre Bitte – sich mehr aus dem Klatsch kirchlicher Affären heraushalten zu dürfen (zu den Synoden über Glaubensfragen blieben sie ausdrücklich verpflichtet) – mit den Anforderungen des liturgischen und kontemplativen Lebens.

Die Lebensbeschreibung des heiligen Petrus von Jully (gest. 1136), der Stephans Gefährte bei der Romreise gewesen war und ihm das ganze Leben hindurch in treuer Freundschaft verbunden blieb, erwähnt die Gründung von Cîteaux mit den folgenden Worten:

„Zur gleichen Zeit, als der selige Petrus vom Abt zu einer der Zellen gesandt wurde die zur Abtei gehörten um dort zu wohnen, da geschah es, dass die neue Pflanzung von Cîteaux, **die dem Tumult der Menschen und dem Wirbelwind der Welt entflohen und danach trachtete in der Einsamkeit allein für Gott frei zu sein** (*soli Deo vacare*), ihres Hirten beraubt wurde“ (PL 185, Sp. 1260 A).

Dieser späte Text trifft eine Aussage zu zwei Gesichtspunkten der Zisterzienser-Reform, wie man sie innerhalb des Mönchtums sah. Nach außen waren die Zisterzienser charakterisiert durch ihre Trennung von der Welt, nach innen aber durch das Trachten nach einem kontemplativen Leben. Die Mönche kämpften darum frei zu sein für Gott allein. Dieser Ausdruck *soli Deo vacare* ist denen vorbehalten, die sich aktiv bemühen, nach der Kontemplation zu streben. Eine Abwandlung dieser Formulierung wird zum Beispiel für Stephan nach seiner Abdankung benutzt (Herbert, *De miraculis* 2,23). In den Augen von Petrus' Biograph bezweckten die Gründer mit ihrem Auszug von Molesme in eine tiefere Abgeschiedenheit, besser das kontemplative Leben verwirklichen zu können.

Soli Deo vacare

Es geht darum, allein in Gottes Gegenwart zu leben und folglich darum, zu zweit zu leben: Gott und die Seele. Der heilige Bernhard sagt von der Braut: „Sie lebt nur für sich und für den geliebten Bräutigam“. Diese Einsamkeit ist Fülle. Sie ist nicht Leere oder Abwesenheit. Sie besteht in der Befreiung der Seele von allem, das sie an der Welt hängen lässt und daher ist die Seele imstande, selbst inmitten einer Menge diese Einsamkeit zu wahren. Diese Lehre bestätigt, dass es möglich ist, die beiden Bedeutungen des Wortes „Mönch“ miteinander zu versöhnen: Einsiedler zu bleiben innerhalb des Gemeinschaftslebens. In diesem Leben mit Gott, allein mit dem Alleinen ist es auch möglich, universale Liebe zu üben, denn in Gott sind wir vereint mit allen die Gott kennt und liebt und zu retten wünscht.

Jean Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique*, S. 30

Die Verbindung zwischen kontemplativer Freiheit und Trennung von der Welt – die die beiden oben zitierten Texte ansprechen – ist häufig betont worden. Damit ist auch das Thema der *quies* (Ruhe) verbunden. Jean Leclercq geht den Spuren der Entwicklung dieses Begriffs von Stille und Ruhe durch die profanen und biblischen Quellen nach. Den Höhepunkt erreicht sein Gebrauch im Zusammenhang mit der Kontemplation. Im 12. Jahrhundert kommen in der Literatur drei Anwendungsmöglichkeiten vor, die aufeinander bezogen sind:

- *Quies claustris* (Ruhe des Klosters) = Trennung von der Welt, passende Observanzen und gegenseitiges Dienen.
- *Quies mentis* (Ruhe des Geistes) = Schweigen, Kontrolle über die Leidenschaften und innerer Friede.
- *Quies contemplationis* (Ruhe der Beschauung) = Bemühen still zu werden, kontemplative Ruhe und Vorwegnahme der Ewigkeit.

Unsere Kenntnisse vom Zisterzienserleben im 12. Jahrhundert beziehen sich zum großen Teil auf hochrangige Äbte und auf jene Mönche und Konversbrüder, die aus wirtschaftlichen Gründen oder wegen kirchlicher Angelegenheiten häufig außerhalb des Klosters weilten. So wichtig diese Arbeit der *fratres officiales* (Offizialen = Amtsträger) auch gewesen ist, wir dürfen ihre geschäftige Lebensweise nicht als typisch für die große Mehrheit der Mönche betrachten die im Kloster blieben, den *claustrales* und von deren Alltagsleben wir relativ wenig wissen.

Doch wenn wir auch geltend machen, dass die grundlegende Ausrichtung des ursprünglichen Cîteaux kontemplativ gewesen ist sollten wir uns daran erinnern, dass die Cluniazenser die Weißen Mönche zu verspotten pflegten, sie hätten die Rolle der Martha übernommen die „den besseren Teil“ liegen ließ, um die Handarbeit zu übernehmen. Bernhard selbst spielt im 12. Kapitel seiner *Apologie* darauf an. Die Cluniazenser behaupteten, körperliche Arbeit sei angemessen als Reaktion auf die Schwäche derer, die „kleinmütig sind und unfähig zur Kontemplation“ (*Nouvelle réponse*, S. 79-80). Der Cluniazenser im *Dialog zwischen einem Cluniazenser und einem Zisterzienser* des Idung von Prüfening sagt das unumwunden: „Wie euer Orden aktiv ist weil ihr euch entschieden habt, mit Martha körperliche Arbeit zu leisten, so ist unser Orden kontemplativ, weil wir mit Maria die heilige Muße erwählt haben“ (1,5).

„Wenn man die körperlichen Arbeiten den geistlichen Übungen vorziehen müsste, dann hätte Maria keineswegs gewählt zu Füßen des Herrn zu sitzen und unablässig seinen Worten zu lauschen ohne sich anderen Werken zu widmen, noch hätte sie zugelassen, dass ihre Schwester allein diene, noch hätte der Herr gesagt, sie habe den besten Teil erwählt. Wenn daher die Seelenkräfte mit Gebet, Lesung, Psalmodie, mit der Erfüllung religiöser Pflichten und anderen beliebigen guten Tätigkeiten solcher Art beschäftigt sind, dann dürfen wir sicherlich sagen, dass die Regel ganz erfüllt wird. Es kann ja bewiesen werden dass der Mönch, der sich in dieser Weise einsetzt nicht müßig ist, sondern angemessen beschäftigt, indem er all dies tut“ (Petrus Venerabilis, Brief 28,8).

In dieser polemischen Stichelei steckt nicht viel Wahrheit, ebenso wenig wie in der Behauptung, es gebe keine für Mönche passende Arbeit (Brief 111,10). Die *Statuten*, die Petrus im Jahre 1146 abfasste, scheinen ein Hinweis darauf zu sein, dass der Verzicht auf körperliche Arbeit doch nicht zu einem kontemplativeren Leben führte:

„Innerhalb des Klaustums oder außerhalb schlafen sie, sich an die Wände des Kreuzgangs lehnend. Nur einige wenige lesen, noch weniger schreiben. Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, ja fast bis Mitternacht vergeuden sie ihre Zeit mit leeren und eitlen Worten und – was noch schlimmer ist – mit Verleumdung. Und sie gehen ungestraft aus ...“ (*Statut 39*).

Für die Zisterzienser blieb es eine Herausforderung sicherzustellen, dass die Arbeit nicht an die Stelle des Gebets als den wichtigsten Schwerpunkt des monastischen Tages rückte. Arnold von Bohéries ermahnte die Mönche, während der Arbeit die innere Achtsamkeit zu bewahren:

„Wenn man mit den anderen zur Arbeit geht, sollte man sich mehr damit befassen, wozu man zur Arbeit gekommen ist als damit, was man dabei macht. Wenn die Hände ruhen, sollte der Geist sich in Gebet und Betrachtung abmühen; was er auf jeden Fall auch während der Arbeit selbst tun sollte“ (*Spiegel der Mönche*, 69).

Arbeit ist ein wesentliches Element des kontemplativen Lebens und nicht ein Mittel, dessen Anforderungen zu entfliehen. Mönchische Arbeit ist nicht notwendigerweise eine Ablenkung. Sie soll **beitragen** zum inneren Frieden und zum Wohlergehen der Gemeinschaft und zwar auf eine solche Weise, dass der Boden bereitet wird für die *quies contemplationis*, die Ruhe der Kontemplation.

Wenn du an die Arbeit gehst tue das, was zu tun ist auf solche Weise, dass deine Sorge um die vorliegende Aufgabe deinen Geist nicht von den Dingen Gottes ablenkt.

(*Novizenspiegel*, 11)

Man muss zugeben, dass das kontemplative Leben in den frühesten Dokumenten und in den Schriften Stephans nicht oft erwähnt wird. Die Gründer waren mehr darum besorgt, ihren Traum von einem erneuerten Mönchtum in die Wirklichkeit umzusetzen. In den meisten Gründungen geht es ebenso. Die materiellen und wirtschaftlichen Gegebenheiten beanspruchen unmittelbar die Aufmerksamkeit. Wenn die Gemeinschaft sich dann festigt, wird mehr Muße möglich und es entwickelt sich eine ausdrücklichere kontemplative Spiritualität.

Dennoch gibt es einen bedeutsamen Hinweis in den Texten. Das Thema *quies*, Ruhe, taucht mehrmals im *Exordium Parvum* auf. Die meisten Stellen kommen in Urkunden vor, die von Leuten außerhalb des Ordens abgefasst wurden. Man hat den Eindruck, es sei für sie ganz klar gewesen, dass die Mönche des Neuen Klosters vor allem eine friedvolle Umgebung suchten, weit von allen Auseinandersetzungen entfernt, damit sie einen Geist der inneren Ruhe entwickeln und so Gott finden könnten in einem Leben des Gebets.

Im *Exordium Parvum*²:

- 2,5 ... damit ihr dem Herrn heilbringender und ruhiger dienen könnt ... **Brief des Legaten Hugo**
- 6,6 ... damit jene, die die Einöde lieben, zur Ruhe kommen ... **Brief des Papstes Urban**
- 10,3 ... damit die Kirche [von Cîteaux] für immer ruhig, sicher und frei vom Druck jedweder Person sei ... **Vom Privilegium Romanum**
- 11,5 ... bezüglich der Ruhe und Beständigkeit ihres religiösen Lebens ... **Brief des Kardinal-Legaten**
- 13,6 ... zur Sicherung ihrer Ruhe ... **Brief des Bischofs Walter**
- 14,5 ... jener Ort, den ihr um der Sicherung der monastischen Ruhe willen gewählt habt ... **Privilegium Romanum**
- 14,9 ... je freier ihr seid vom Lärm und Vergnügen der Welt ... **Privilegium Romanum**

Vielleicht wird es uns nie möglich sein zu bestimmen, wie und wann der Zisterzienserorden zuerst sein Interesse an der Mystik entwickelte, das bis weit ins 13. Jahrhundert anhielt. Die vielfache Bezeugung macht es gewiss, dass die Bemühung um ein kontemplatives Leben nicht auf ein paar Auserwählte beschränkt blieb. Nicht nur, dass der Eifer für das kontemplative Leben weite Kreise erfasste, wie die Verbreitung der Handschriften und der Inhalt der Bibliotheken bezeugt; er war auch gleichmacherisch. Vielen Zisterzienserautoren war es ein Anliegen zu zeigen, welches kontemplative Potential in der gewöhnlichen monastischen Askese und Observanz liegt. Und die Anekdoten-Literatur zeichnete freudig auf, welche schwindelnde Höhen die einfachsten Gemüter erreichten.

4. Die Schule der Liebe

Im Einklang mit der vertikalen *communio* (Vereinigung), die sich in der Kontemplation verwirklicht, suchte man auch die horizontale *communio*, Verbundenheit in der Gemeinschaft. Das *Exordium Parvum* erwartete von den Zisterziensern, dass sie die Regel, den Ort, die Lebensweise lieben sollten. Vor allem aber waren sie berufen, nach dem Beispiel Alberichs – der *amator fratrum* genannt wurde – die Brüder zu lieben. „Wer Eifer hat für die Einsamkeit, der verweigert nicht den Dienst der brüderlichen Liebe“, schreibt Johannes von Ford (*Hoheliedpredigt* 100,3).

² Verszählung nach „Einmütig in der Liebe“.

Monastische Liebe

Die Tatsache, dass die neuen Orden nur erwachsene Kandidaten aufnahmen, förderte die Entwicklung von zwei neuen Kategorien des Schrifttums. Eine davon besteht aus Abhandlungen, die sich mit der Formung der Novizen befassen ... Die zweite neue Gruppe von Schriften ist diejenige über die monastische Liebe. Zwar gab es bereits solche Literatur, aber sie begann jetzt reicher zu strömen und sich mit der Ausbreitung der neuen Orden zu verbreiten. Ohne diese Literatur hätte das überlieferte Mönchtum nicht überlebt, noch hätte der Weg gebahnt werden können für die Erneuerung des 12. Jahrhunderts ... In den Kreisen des Rittertums und Adels hatte die Minne-Dichtung aufzublühen begonnen und Bernhard konnte kaum fehlgehen als er sich entschloss, eine entsprechende monastische Liebesdichtung zu schaffen, was er im steten Gleichmaß fortführte. Und es sind gerade diese Schriften, die seinen spezifischen Beitrag zur spirituellen Kultur des Mönchtums ausmachen.

Jean Leclercq, *Die Mönche und die Liebe*, S. 15-22

Die frühesten Dokumente betonen sehr den engen Zusammenhalt der Gründer-Gruppe:

- Die Gründung war ein gemeinsames – ja sogar kollegiales – Tun und nicht das Werk eines einzelnen Führers. Das wird besonders in EC 1,7 deutlich: „21 Mönche zogen zusammen mit dem Vater des Klosters [man beachte die Reihenfolge: Zuerst die Mönche, dann der Abt], das heißt mit Robert seligen Angedenkens aus, damit sie
 - nach gemeinsamer Beratung
 - auf gemeinsamen Beschluss hin
 - danach strebten
 - das zu verwirklichen, was sie sich vorgenommen hatten
 - in einem Geiste“.
- Für die verschiedenen Elemente der liturgischen Reform behaupten die Vorworte des Abtes Stephan, dass die gesamte Gruppe einbezogen war (Texte in der Zweiten Einheit):
 - Das *Monitum* zur Bibel hat durchgehend die erste Person Mehrzahl. Man könnte das als „majestätischen Plural“ auffassen, aber am Ende spricht Stephan von der „Autorität Gottes und unserer Gemeinschaft“.
 - Im Vorwort zum Hymnar heißt es: „Aufgrund gemeinsamer Beratung und Beschlussfassung mit unseren Brüdern setzen wir fest ...“

- Dass die „Einmütigkeit“ über der organisatorischen „Einförmigkeit“ steht, verrät eine Identifikation mit der Jerusalemer Urgemeinde nach der Apostelgeschichte und weist über ein kühles höfliches Zusammenwohnen hinaus in die Richtung einer effektiven und affektiven Vereinigung, die sowohl menschlich als auch geistlich ist (vgl. Fünfte Einheit „Einmütigkeit“).

Abt Thomas von New Clairvaux in Vina, California, bietet eine Sammlung repräsentativer Text-Beispiele aus unseren Vätern des 12. Jahrhunderts, die die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe ihrer Auffassung von brüderlicher Verbundenheit (*communio*) beschreiben. Seine Schlussfolgerung lautet: „Damit eine Person Fortschritte machen kann im Gottsuchen und in der mystischen Vereinigung muss sie wachsen, reifen und zu sich selbst zurückkehren durch Teilnahme an einer sichtbaren Gemeinschaft, welche die evangeliumsgemäße *communio* verkörpert“ (Cistercian *Communio*, S. 300).

Es kann keinen echten Zweifel daran geben, dass den ersten Zisterziensern die Gemeinschaft wichtig war. Balduin von Ford sah sie in erhabenen theologischen Begriffen: Als eine irdische Nachahmung des inneren Lebens der Dreifaltigkeit und jenes der Engelscharen. Sie galt als das besondere Werk des Heiligen Geistes, das sich nicht so sehr durch hohe mystische Gaben bezeugte, als vielmehr durch die Fähigkeit, in Liebe vereint zu bleiben inmitten aller Aufgaben und Forderungen des gewöhnlichen Gemeinschaftslebens (*Geistliche Abhandlungen* 15, S. 171).

„Da sie ein Herz und eine Seele sind und alles gemeinsam haben, herrscht überall Eintracht und Einmütigkeit und sie geben dem allgemeinen Nutzen und dem gemeinsamen Wohl stets den Vorzug vor ihrer persönlichen Bequemlichkeit. Sie verleugnen sich und das ihrige so weit, dass keiner von ihnen – wenn er wirklich einer von ihnen ist – sich herausnimmt, sei es beim Beraten, sei es beim Entscheiden, hartnäckig seine eigene Meinung zu verteidigen oder heftig seinem Willen oder den Wünschen seines Herzens nachzustreben, noch auch das geringste Ding zu besitzen, das man sein eigen nennen könnte. Stattdessen demütigen sie sich als Knechte Gottes unter die Hand eines ihrer Mitknechte und in ihm verkörpert sich alle Vollmacht ... Es ist ihnen nicht erlaubt zu wollen, was sie wollen oder tun zu können, was sie tun können oder zu fühlen, was sie fühlen, noch etwa zu sein, was sie sind oder ihrem eigenen Geist entsprechend zu leben, sondern nur nach dem Geist Gottes. Es ist der Geist, der sie dahin führt, Söhne Gottes zu sein und der ihre Liebe ist, ihr Band und ihre Vereinigung. Je größer ihre Liebe, desto stärker ist das Band zwischen ihnen und desto vollkommener ihre Vereinigung und umgekehrt: Je größer ihre Vereinigung, desto stärker ihre Verbindung und desto vollkommener ihre Liebe.“

Die monastische *ecclesia* (Kirche) ist nicht einfach eine Versammlung von Menschen, die ein gemeinsames Leben ersehnen oder die einander genügend gern haben, um zusammenwohnen zu wollen. Sie ist eine örtliche Erscheinungsweise der Kirche, die durch Gottes Wort zusammengerufen wurde, um als Körperschaft das Leben Christi zu führen. Die spezielle **Moral** der monastischen Gemeinde entspringt daraus, dass sie ihrem Wesen nach heilig ist; sie ist mehr als nur eine Sonderform der Gesellschaftsethik. Bernhard schrieb darüber folgendes:

„Diese Versammlungen sind ... offensichtlich heilig, nämlich gottesfürchtig, voll der Gnade und des Segens würdig. Ihr kommt ja zusammen, um das Wort Gottes zu hören, versammelt euch zu seinem Lob, zum Gebet und zur Anbetung. Heilig ist jede der beiden Zusammenkünfte, Gott wohlgefällig, den Engeln verwandt. Steht daher fest in der Ehrfurcht, Brüder, verharret in der Aufmerksamkeit und in der Hingabe des Herzens, insbesondere am Ort des Gebets sowie in dieser Schule Christi und diesem Hörsaal des Geistes (in *auditorio spirituali*). Beachtet, liebe Brüder, nicht die sichtbaren und zeitlichen Dinge, sondern mehr die unsichtbaren, ewigen. Urteilt nach dem Glauben, nicht nach dem Anblick. Denn schrecklich und ehrfurchtgebietend ist jeder dieser beiden Orte und wir müssen glauben, dass ebenso viele Engel anwesend sind wie Menschen. Zweifellos steht beiderseits das Tor zum Himmel offen, ist jene Leiter aufgerichtet, wo die Engel auf- und niedersteigen über dem Menschensohn“ (*Geburt Johannes des Täufers*, 1); [Sämtl. Werke VIII, S. 423-425].

An einer Gemeinschaft ist mehr dran, als das Auge wahrnimmt. Ihre Wirklichkeit ist in erster Linie spirituell und gehört zur Atmosphäre der göttlichen Gnade und des Mysteriums. Wenn wir von Gemeinschaft als *communio* sprechen, Vereinigung und Verbundenheit, dann geht es um mehr als eine bloße Mischung von Höflichkeit, Abwesenheit von Streit, Bereitschaft zur Zusammenarbeit und praktische Übereinstimmung bezüglich der wichtigsten Angelegenheiten. Die gemeinsame Ähnlichkeit, die allen dadurch geschenkt wurde, dass sie zur Berufung „Ja“ gesagt haben, fordert mehr als bloß die reibungslose Organisation des Gemeinschaftslebens. Die gemeinsame Gnade der Berufung pflanzt der Gemeinschaft den Keim zu einer tiefen Einheit des Herzens und des Geistes ein. Wenn sie in einem Zustand der Uneinigkeit oder der Gleichgültigkeit lebt, bedeutet das eine grundlegende Verfälschung der Gnadengabe einer Zisterzienser-Berufung. Wir sind zu mehr berufen als nur dazu, Akte der Lieblosigkeit zu vermeiden; unsere Antwort auf die Gnade ist kraftlos, wenn wir nicht aktiv nach einem größeren Maß an Einheit mit allen Brüdern oder Schwestern in unserer Kommunität streben. Wir können auch nicht behaupten wir lebten eine gemeinsame Gnade, wenn wir uns einem Gefühl der Entfremdung überlassen, das uns unweigerlich zur Randexistenz machen wird.

„Du irrst dich, heiliger Thomas, du irrst dich wenn du hoffst, du könntest dem Herrn außerhalb des Kreises der Apostel begegnen! Die Wahrheit liebt die Winkel nicht; private Nischen gefallen Ihm nicht! Er steht in der Mitte: Die Disziplin, das gemeinsame Leben, die gemeinsamen Arbeiten – das ist es, was Ihm gefällt“ (Bernhard, *Himmelfahrt* 6,13); [Sämtl. Werke VIII, S. 387].

In seinem Kommentar zu der Prozession die zu Lichtmeß Brauch ist, verdammt Bernhard den Individualismus, der seinen einsamen Pfad verfolgen will:

„Ganz passend gehen wir zu zweit in der Prozession. So wird nämlich von den heiligen Evangelien bezeugt, dass die Jünger vom Herrn ausgesandt wurden, um die brüderliche Liebe und das gemeinsame Leben zu empfehlen. Wenn einer darauf bedacht ist allein (*solitarius*) zu gehen, stört er die Prozession und schadet damit nicht nur sich selbst, sondern fällt auch den anderen lästig. Diejenigen, die sich absondern sind fleischlich gesinnt (*animales*), weil sie den Geist nicht haben und nicht ‚darauf bedacht sind, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens‘. Und wie es ‚nicht gut für den Menschen ist, allein zu sein‘, so ist es auch verboten, mit leeren Händen vor dem Antlitz des Herrn zu erscheinen“ (*Lichtmeß* 2,2); [Sämtl. Werke VII, S. 415].

Gilbert von Swineshead schlägt denselben mahnenden Ton an:

„Brüder, seht zu, dass sich in eurem Herzen nicht das Übel der Eigenbrötelei (*singularitas*) finde, wodurch ihr euch der Gesellschaft der Brüder und dem Schutz des geistlichen Vaters entzieht. Seht zu, dass keiner von euch, der (in der Profess) das gemeinsame Leben gelobt hat, dem Beispiel [des verlorenen Sohnes] von Aussonderung und Eigennutz (*proprietas*) folge“ (Bodleian 87 Sermon 19).

Die Gnade der Gemeinschaft als *communio* lässt sich nur um den Preis großer Selbstverleugung verwirklichen: Wenn man ein gemeinschaftliches Leben führt, treten sehr schnell viele verborgene Bereiche der Selbstsucht ins Scheinwerferlicht und heischen eine heilende Behandlung. Vor allem aber fordert eine Berufung zur Liebe, dass wir unsere egozentrische Trägheit loswerden und aktiv danach streben, gutes zu tun zum Wohle anderer.

„Die Liebe wird geboren, wenn du dem Feind zu essen und zu trinken gibst ... Sie wächst, wenn du dem Notleidenden zu Hilfe kommst, demjenigen gibst, der etwas borgen will und wenn du dem Freund dein Herz öffnest. Sie wird bewahrt und vermehrt durch ein frohes Gesicht, ein freundliches Wort, ein heiteres Schaffen. Auf diese Weise wird die Liebe, die sich in Antlitz und Wort zeigt, durch verlässliches und frohes Tun bestätigt, denn die Liebe erweist und erprobt sich durch die Tat“ (Bernhard, *De Diversis* 121: *Über die Schule der Liebe*); [Sämtl. Werke IX, S. 819].

Es gibt eine Arbeit, die von allen geleistet werden muss: In den Einzelheiten des täglichen Lebens die Gnade der *communio* sichtbar zu machen, die allen geschenkt ist auf der Ebene des Geistes. Dies wird jedoch oft erschwert durch Mitglieder der Kommunität, die vom rechten Weg abgekommen sind:

„Wenn du in der Zusammenkunft und Versammlung der Heiligen einen erblickst der sich überhebt, sich aufbläst in fleischlicher Weisheit und eitler Prahlerei, innerlich und äußerlich erregt ist und Unruhe stiftet, verdrießlich wegen des leeren Müßiggangs – denn Müßiggang gebiert den Überdross – wenn du also einen solchen erblickst, was siehst du da anderes als den Berg Amana mit dem Libanon? Nichts ist leerer als der Müßiggang, nichts verdrießlicher als der Überdross, nichts beunruhigender als die Erregung ... Wo

aber Überdruß herrscht, da auch die Erregbarkeit. Wo Unruhe gestiftet wird, da ist nichts sanft, nichts beherrscht, nichts geordnet, sondern alles wirkt aufreizend. Und wer so veranlagt ist, dem fehlt es an Taktgefühl und an Zuneigung, seine Gefühle sind feindselig und ablehnend ... Ein solcher ist kein Hausgenosse Gottes, kein Mitbürger, nicht einmal ein Beisasse oder Gast und daher kommt keine Gnade bei ihm an, neigt sich ihm keine Hingabe zu“ (Gilbert von Swineshead, *Hoheliedpredigt 29,7*).

Das bedeutet, dass überreiche Duldsamkeit und viel gegenseitige Vergebung nötig ist, um die Gemeinschaft als *communio* aufrecht zu erhalten. Es gibt zahlreiche Texte, die davon sprechen. Zugleich sollte man aber die negativen Erscheinungen des Gemeinschaftslebens nicht übertreiben. Wir müssen uns daran erinnern, dass das Kloster für die ersten Zisterzienser der Himmel war: *Paradisus claustralis* (das klösterliche Paradies). Sein hervorstechendster Zug war Freude. Sie kam daher, dass ein Gemeinschaftsleben – das durch seine Offenheit auf Gott hin – für die Ausweitung des menschlichen Geistes sorgt, die vollkommenste Erfüllung bietet für das Potential das in den Menschen angelegt ist, die nach dem Bild Gottes geschaffen sind und fortschreitend der göttlichen Ähnlichkeit gleichgestaltet werden.

Kurz, die einzige Liebe, die im 12. Jahrhundert soziale Schranken zu überwinden vermochte – wenn auch nicht immer völlig und ganz ohne Schwierigkeiten – war jene die man in den Klöstern lehrte, lernte und übte, von denen jedes eine *schola caritatis*, eine Schule der Liebe sein sollte.

Jean Leclercq, *Die Mönche und die Liebe*, S. 23

5. Die umfassendere Kirche

Die frühen Zisterzienserklöster waren nicht völlig von den Menschen ihrer Umgebung isoliert. Sie bewahrten sich die Fähigkeit, Kontakte zu pflegen. Das beweist die Vorschrift, dass vor dem Beginn einer Gründung alles vorhanden sein müsse was nötig ist, um ein ungeschmälertes Mönchsleben zu führen, „damit sie unmittelbar damit beginnen können, Gott zu dienen und in Übereinstimmung mit der Regel zu leben“. Hier sind nicht nur die Erfordernisse der Liturgie und des Gemeinschaftslebens gemeint, sondern auch Unterbringungsmöglichkeiten für die Gäste und eine Pforte, wo man die Besucher willkommen heißt: *Cella hospitum et portarii* (EC-SCC 8,4).

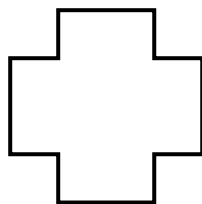
Es würde den Rahmen des vorliegenden Programms **Exordium** sprengen, wenn wir die Hinweise im einzelnen studieren wollten, wie die frühen Zisterzienser sich in den kirchlichen Angelegenheiten verhielten und wie sie mit ihren Nachbarn und Geschäftspartnern umgingen. Wir können das Thema Gemeinschaft oder *communio* damit beschließen, dass wir einfach darauf hinweisen, welche wichtige Rolle die Klöster nicht nur in der Förderung der kirchlichen Reform und für die Vertiefung der Lehre vom geistlichen Leben spielten, sondern auch als Zentren der Hoffnung und des Vertrauens auf die Barmherzigkeit Gottes. Wie Ordericus schrieb haben „viele, die ausgetrocknet waren vor Durst, aus ihrem Quell getrunken“.

Ebenso wenig dürfen wir schließen, die Sorge um das Seelenheil aller Menschen habe den Zisterziensern des 12. Jahrhunderts fern gelegen. Der Rat Aelreds an eine Klausnerin gilt allen Kontemplativen:

„Was ist nützlicher als das Gebet? Schenke es großzügig. Was ist menschlicher als mitfühlende Liebe? Auch diese verschenke. Schließe die ganze Welt in die Umarmung deiner Liebe ein. Dort achte auf die Guten und freue dich mit ihnen; schau auf die Bösen und trauere über sie. Sieh die Verwirrten und die Bedrückten und leide mit ihnen. In die Arme deiner Seele lass das Elend der Armen eilen, das Weinen der Waisen, die Verlassenheit der Witwen, die Gelübde der Jungfrauen, die Gefahren der Seefahrer, die Versuchungen der Mönche, die Sorgen der Oberen und die Mühen der Kriegersleute. Öffne ihnen allen dein Herz! Für sie lass deine Tränen fließen, für sie gieße aus deine Gebete!“ (Aelred von Rievaulx, *Reklusenregel* 28).

Das Ziel des Mönchslebens ist die Liebe. *Communio* ist nur ein Begriff, der etwas bezaubernder wirkt. Die Liebe ist unteilbar. Wer liebt, der ist verliebt in alles, was gut ist. Und er hat Augen die wach genug sind, um leicht gutes wahrzunehmen. Ein Mensch ohne Liebe hat Augen, die nur das Falsche und Schlechte sehen. Allerdings trägt der Hass gegenüber dem naheliegenden oft die Maske einer begeisterten Liebe für das Fernliegende. Fortschritte zu machen in der zisterziensischen Gnade bedeutet, die *communio*, die Vereinigung mit Gott, die Verbundenheit mit den anderen Gliedern der Klostersgemeinschaft, mit der ganzen Menschheit und dem gesamten Kosmos zu verstärken und zu vertiefen. Ein solches Wachstum mag langsam gehen und es mag sich manchmal nur ungleichmäßig und fragmentarisch ausdehnen. Aber der Prüfstein ist letztlich, ob die radikale Selbstverleugnung wirklich zu einer allumfassenden Solidarität führt. Auch für unsere zisterziensischen Vorfahren war der echte Mönch – die echte Nonne – ein Mensch, der sich von allen absonderte, um die Verbundenheit mit dem All-einen zu finden.

Exordium



ENDE

Exordium

Zehnte Einheit: Gemeinschaft

Zusätzliche Lektüre 1:

Bernhard von Clairvaux, aus der 29. Ansprache auf das Hohelied

29,4

Daher, liebe Brüder, haltet Frieden untereinander und kränkt einander nicht, weder durch eine Tat noch durch ein Wort oder irgendein Zeichen, damit nicht etwa einer, verbittert und von Verzagtheit und Unmut des Herzens überwältigt, sich gezwungen sieht, Gott anzurufen gegen die, die ihn verletzt oder betrübt haben. Es könnte geschehen, dass er in die schwere Anklage ausbricht: „Die Söhne meiner Mutter haben gegen mich gekämpft“.

Denn wenn ihr gegen euren Bruder sündigt, sündigt ihr gegen Christus, der gesagt hat: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“. Man muss sich aber nicht nur vor schwerwiegenderen Kränkungen hüten, zum Beispiel vor offenem Streit oder übler Nachrede oder heimlicher und giftiger Ohrenbläserei. Es genügt nicht, sage ich, seinen Mund vor diesem oder ähnlichem zu bewahren, sondern auch vor leichteren Verfehlungen muss man sich hüten – wenn man überhaupt etwas als „leicht“ bezeichnen darf, was du dir gegen deinen Bruder herausnimmst in der Absicht, ihm weh zu tun.

Denn schon allein dadurch, dass du ihm zürtest, bist du nach göttlichem Urteil ihm gegenüber schuldig geworden. Und zu Recht: Denn was du für leicht hältst und wozu du daher leichter neigst, das nimmt ein anderer oft anders auf, so wie eben ein Mensch, der nur auf das Äußere sieht und nach dem Äußeren urteilt darauf eingestellt ist, einen Splitter als Balken anzusehen und einen Funken für einen Feuerofen zu halten. Nicht allen ist ja jene Liebe zu eigen, die alles glaubt. Vielmehr sind die Sinne und Gedanken des Menschen dazu geneigt, eher Verdacht auf Böses zu hegen, als das Gute zu glauben.

Dies gilt besonders dort, wo die Disziplin des Schweigens weder dir, der du die Ursache bist, eine Entschuldigung erlaubt, noch dem anderen, das Geschwür des Verdachts, an dem er leidet aufzuschneiden, um Heilung zu finden. So bekommt er Fieber und stirbt an der verborgenen tödlichen Wunde. Mit wehem Herzen ist er innerlich ganz besetzt von seinen zornigen Gedankengängen und er kann, in sich verbissen, an nichts anderes mehr denken als an das erlittene Unrecht. Er kann nicht beten, er kann nicht lesen, er kann nicht über etwas heiliges oder geistliches nachsinnen. So ist ihm der Lebensatem abgeschnitten und während

seine Seele, für die doch Christus gestorben ist, der Nahrung beraubt dem Tode zugeht, sag, wie fühlst du dich inzwischen? Welchen Geschmack findest du noch an deinem Gebet oder deiner Arbeit? Ruft dir nicht Christus aus dem Herzen des Bruders, den du betrübt hast, voller Schmerz zu: Der Sohn meiner Mutter kämpft gegen mich, und: Der mit mir süße Speisen genoss, hat mich mit Bitterkeit erfüllt?

29,5

Ist dir also einmal Unrecht widerfahren – was sich in diesen klösterlichen Gemeinschaften bisweilen nur schwer vermeiden lässt – dann gib nicht gleich nach weltlicher Art dem Bruder mit einer zweideutigen Antwort den Schlag zurück! Nimm dir auch nicht heraus, unter dem Schein der Zurechtweisung mit einem scharfen und ätzenden Wort eine Seele zu durchbohren, für die Christus in seiner Gnade sich ans Kreuz heften ließ. Knurre nicht in missfälligem Ton; brumme nicht murrend vor dich hin, rümpfe nicht die Nase, verhöhne ihn nicht mit lautem Gelächter, runzle nicht strafend und drohend die Stirn. Stattdessen lass deine Verstimmung dort ersticken, wo sie begann; sie trägt den Tod in sich und darum darf sie nicht nach außen dringen, um zu töten. Dann kannst auch du mit dem Propheten sprechen: „Ich bin verwirrt, aber ich tat den Mund nicht auf“.

Exordium

Zehnte Einheit : Gemeinschaft

Fragen zum Nachdenken und fürs Gespräch

1. Wie sehen Sie die zweite und dritte Generation der Zisterzienser? Haben sie
 - a) das Werk der Gründer fortgeführt?
 - b) das Werk der Gründer weiter entfaltet?
 - c) das Werk der Gründer verdorben?

Belegen Sie Ihre Meinung mit Texten.
2. Wie wichtig war das **kontemplative Leben** in der Vision der Gründer von einem erneuerten Mönchtum? Wollten sie das Kloster als eine „Schule der Kontemplation“ errichten? Belegen Sie Ihre Meinung mit Texten.
3. Wie wichtig war das **brüderliche / schwesterliche Leben** in der Vision der Gründer? Wollten sie das Kloster als eine „Schule der Liebe“ errichten? Belegen Sie Ihre Meinung mit Texten.
4. Für wie anziehend halten Sie die **Zwillings-Ideale der Kontemplation und der Liebe** (oder „Mystik und Affektivität“) für unsere heutigen Zeitgenossen? Wie stark prägen sie die Wirklichkeit unseres Gemeinschaftslebens? Welche Konsequenzen haben solche Ideale für die Aus- und Weiterbildung?
5. Man hat gesagt, in der Vergangenheit sei das „**kontemplative Leben**“ hauptsächlich als „Nicht-Tätigkeit“ definiert worden. Einmal abgesehen davon, ob Sie selbst meinen diese Definition sei zutreffend: Wie würden Sie die kontemplative Komponente in der zisterziensischen *Lebensweise* beschreiben?
6. Welche praktischen Vorschläge können Sie machen zur Verstärkung und Vertiefung der **communio** (Verbundenheit) innerhalb unserer Kommunitäten und zwischen den Klöstern? Welches sind die Haupthindernisse dafür?
7. Schreiben Sie drei Punkte auf, die Ihnen beim Nachdenken über die in dieser Einheit behandelten Themen als besondere **Herausforderungen** oder Aufgaben für das eigene Leben und für ihre Kommunität aufgegangen sind.

Exordium

Zehnte Einheit: Gemeinschaft

Referenz-Bibliographie

für die Kommunitäten

A. *IMITATIO CHRISTI*

Quellen

3. GUERRIC OF IGNY, 2. Anspr. zum Palmsonntag; SChr 202, S. 172-187; dt. übers. Ansprachen II [Texte der Zisterzienser-Väter; 7], Eschenbach 1996, S. 102-109.
4. ISAAC VON STELLA, *Sermo 12*, SChr 130, S. 250-259. Translated in *Sermons on the Christian Year. Volume One* (Cistercian Fathers Series 11; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), S. 99-105.
5. WILHELM VON SAINT-THIERRY, *Meditation 10*. Dt. Übers.: Meditative Gebete [Texte der Zisterzienser-Väter; 1], Eschenbach, 2., verb. Aufl. 1993, S. 76-81.

Sekundärliteratur

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

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

B. *DAS NEUE BEWUSSTSEIN*

1. BENTON John F. "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality," in Robert L. Benson e.a. [ed.], *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 263-295.
2. BENTON John F., *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, (New York: Harper and Row, 1970).
3. BONOWITZ Bernard, "The Role of Experience in the Spiritual Life," ASOC 46 (1990), pp. 321-325.
4. BYNUM Caroline Walker, "Did the Twelfth Century Discover the Individual?" in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. 82-109.
5. DUBY Georges, "The Emergence of the Individual: Solitude Eleventh to Thirteenth Century," in *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World* (Cambridge, Harvard University Press, 1988), pp. 509-533.
6. KÖPF Ulrich, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980).
7. KÖPF Ulrich, "Die Rolle der Erfahrung im religiösen Leben nach dem heiligen Bernhard," ASOC 46 (1990), pp. 307-320.
8. LEYSER Henrietta, *Hermits and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe* (London: Macmillan, 1984).
9. MORRIS Colin, *The Discovery of the Individual: 1050-1200* (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

C. *DIE KONTEMPLATION*

Quellen

1. AELRED VON RIEVAULX, *Spiegel der Liebe* 2, 8-13. Dt. übers. [Texte der Zisterzienser-Väter; 2], Eschenbach 1989, S. 133-136.
2. BEATRIJS VAN NAZARETH, *Van seven manieren van heileger minnen*. Ed. H.W.J. Vekeman u. J.J.Th.M. Tersteeg [Klassik Letterkundig Pantheon; 188], Zutphen 1970. Dt. übers. Von J.O. Plassmann, *Vom göttlichen Reichtum der Seele. Altflämische Frauenmystik*, Düsseldorf / Köln 1951.
3. BERNHARD VON CLAIRVAUX, SC 74, SBO II, 239-246; *Sämtliche Werke* VI (1995), S. 492-507.
4. BERNHARD VON CLAIRVAUX, Div 3, SBO VI/1 86-93; *Sämtliche Werke* IX (1998), S. 193-207.
5. BERNHARD VON CLAIRVAUX, Div 87, SBO VI/1 329-333; *Sämtliche Werke* IX (1998), S. 679-687.
6. GILBERT OF SWINESHEAD, *In cantica* 6.5; PL 184, c. 40-41; Translated in *Sermons on the Song of Songs, I* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 101-103 and *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 105-107.
7. GILBERT OF SWINESHEAD, *In cantica* 11-12; PL 184, c. 58-63; Translated in *Sermons on the Song of Songs, I* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 141-153 and *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 151-163.
8. GILBERT OF SWINESHEAD, *In cantica* 20; PL 184, c. 102-109; Translated in *Sermons on the Song of Songs, II* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), pp. 249-261 and *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 263-277 (= 19).
9. JOHN OF FORDE, SC 24; CCM 17, pp. 202-208. Translated in *On the Song of Songs, II* (CFS 39; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1982), pp. 134-145.
10. WILHELM VON SAINT-THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 268-275; SChr 223, pp. 358-365 [lat.-frz.]; deutsch: Brief an die Brüder vom Berge Gottes: Goldener Brief [Texte der Zisterzienser-Väter; 5], Eschenbach 1992, S. 101-103.

Sekundärliteratur

11. BELL David N., "Contemplation and Mystical Experience in the *Libellus de Contemplatione* of Master Hildebrand [of Himmerod]", in John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinariness: Studies in Medieval Cistercian History, V* (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 48.

12. CASEY Michael, "In Pursuit of Ecstasy: Reflections on Bernard of Clairvaux's *De Diligendo Deo*", *Monastic Studies* 16 (1985), pp. 139-156.
13. CASEY Michael, "Bernard's Biblical Mysticism: Approaching SC 74", *Studies in Spirituality* 4 (1994), pp. 12-30.
14. CASEY Michael, "Beatrice of Nazareth (1200-1268): Cistercian Mystic," *Tjurunga* 50 (1996), pp. 44-70.
15. CASEY Michael, "Mystical Experiences: The Cistercian Tradition", *Tjurunga* 52 (1997), pp. 64-87.
16. DECHANET Jean-Marie, "La contemplation au XIIe siècle", *DSp* 2, c. 1948-1966.
17. LECLERCQ Jean, "Theoria", in *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (Studia Anselmiana 48; (Herder, Rome, 1961), pp. 80-121.
18. LECLERCQ Jean, "Quies Contemplationis", in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplationis au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Herder, Rome, 1963), pp. 115-127.
19. MCGINN Bernard, "The Entrance of Union Language into Western Mysticism", in *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue* (Macmillan, New York, 1989), pp. 61-66.
20. MIKKERS Edmund, "El encuentro con Dios: la contemplación", in Gilberto de Hoyland, *Encuentro con Dios: Commentario al Cantar de los Cantares* (Padres Cistercienses 11; Monasterio Trapense, Azul, 1984), pp. 31-37.
21. SOMMERFELDT John R., "Contemplation", in *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 215-250.
22. SOMMERFELDT John R., in "Bernard as Contemplative," in *Bernardus Magister: Papers presented at the Nonacentenary of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux* (CSS 135; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 73-84.
23. WILLIAMS Watkin, "L'aspect éthique du mysticisme de S. Bernard," in *Saint Bernard et son temps* (Academie des sciences, arts et belles-lettres, Dijon, 1929), Vol. II, pp. 308-318.

D. *SCHOLA DILECTIONIS*

Quellen

1. BALDWIN OF FORDE, "On the Cenobitic or Common Life", in *Spiritual Tractates II* (CFS 41; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1986), XV, pp. 156-194.
2. BERNHARD VON CLAIRVAUX, "De schola dilectionis", Div 121, SBO VI/1 398-399 ; *Sämtliche Werke IX* (1998), S. 817-819.
3. [HUGH OF BARZELLE], John Morson [ed.] "The *De cohabitatione fratrum* of Hugh of Barzelle", *Analecta Monastica* 4 (1957), pp. 119-140 (= *Studia Anselmiana* 41).

Sekundärliteratur

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

Exordium

Zehnte Einheit: Gemeinschaft

Deutschsprachige Literatur

Zum Begriff *communio* :

DRUMM, Joachim: *Communio*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl., hrsg. von W. Kasper ..., Bd. II, Freiburg 1994, Sp. 1280-1283.

„... Grundbedeutung: Die in der Gemeinschaft des dreieinen Gottes vorgebildete und in der Teilgabe an seinem Leben gründende personale Gemeinschaft der Menschen mit ihm und den Mitmenschen, wie sie in Jesus Christus in einmaliger Weise vollendet, ermöglicht und in seiner Kirche kraft des Heiligen Geistes anfanghaft verwirklicht ist ... Das Vatikanum II erhebt in bewusstem Rückgriff auf das neutestamentliche und patristische Selbstverständnis der Kirche *communio* zu einem Leitbegriff der römisch-katholischen Ekklesiologie ... Besondere Bedeutung hat der Begriff der *koinonia* für die Ökumene erlangt ... Im antiken Sprachgebrauch meint *communio* / *koinonia* ursprünglich „Teilhabe“ und davon abgeleitet „Beziehung durch Teilhabe an einem gemeinsamen“ ... Dieser Sinn liegt auch dem neutestamentlichen *koinonia*-Begriff zugrunde, wobei dieser jedoch ... theologisch so gefüllt wird, ... dass er in enger Verbindung zum Verständnis der Kirche als „Leib Christi“ vor allem den dynamischen Vorgang der (sakramentalen) Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils (Heiliger Geist, Liebe, Evangelium, Eucharistie) bezeichnet sowie die dadurch gewährte Gemeinschaft mit Gott selbst und mit allen, die ebenfalls an diesen Gütern teilhaben“ (Sp. 1280).

CORDES, Paul Josef: *Communio – Utopie oder Programm?* Freiburg 1993.

FRANSEN, P.: Die kirchliche *Communio*, ein Lebensprinzip, in: *Die Kirche im Wandel*, hrsg. von G. Alberigo, Düsseldorf 1984, S. 175-194.

GRESHAKE, Gisbert: *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: *Gemeinsam Kirche sein. Festschrift für O. Saier*. Freiburg 1992, S. 90-121.

ders.: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg, 2. Aufl. 1997, bes.: Teil I, Kap. 3, S. 172-178 und Teil II, Kap. 3: Kirche, das Geheimnis der trinitarischen *Koinonia*, S. 377-438.

ders.: An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen. Freiburg 1998, S. 41-96.

HILBERATH, Jochen: Kirche als Communio, in: *Theologische Quartalsschrift* 174 (1994), S. 45-65.

KASPER, WALTER: Kirche als Communio, in: *Theologie und Kirche*. Mainz 1987, S. 272-289.

KEHL, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992.

LOHFINK, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg 1982.

SUDBRACK, Josef: Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen. Würzburg 1983.

UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Ordensleben im Sinne der Bibel. Innsbruck 1994.

A. IMITATIO CHRISTI

ALTERMATT, Alberich: "Christus pro nobis". Die Christologie Bernhards von Clairvaux in den ‚Sermones per annum‘, in: *Analecta Cisterciensia* 33 (1977), S. 3-176, bes. S. 148-149.

AUST, Magdalena: Zwischen Nachfolge und Nachahmung. Gueric von Igny, ein Meister der Gleichförmigkeit mit Christus. In: *Cistercienser Chronik* 105 (1998), S. 213-231.

BENKE, Christoph: Forma vitae: Bernhards Jesusmystik, in: *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux*. Würzburg 1991, S. 70-94; Das Programm der „Rückkehr“: Umgestaltung durch Gleichgestaltung: S. 94-102.

ders.: Conformitas als Grundregel und Grundkriterium: Gleichförmigkeit mit Jesus Christus. *A.a.O.*: S. 128-146.

DIERS, Michaela: Der Mensch in der Nachfolge. In: *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*. Münster 1991, Kap. 2 = S. 28-81.

MERTON, Thomas: Wir suchen Jesus den Christus. Grundlegungen monastischer Spiritualität. Trier 1972, bes. S. 43-49.

ders.: Meditationen eines Einsiedlers. München, 1. Aufl. 1989, bes. S. 27-31 (Meditation als Weg und Vereinigung).

MIKKERS, Edmund: Spiritualität der Zisterzienser, in: *Analecta Cartusiana* 35/2 (1983), S. 32-51, bes. S. 44-46 (Sakramentalität).

ders.: Die Spiritualität der Zisterzienser, in: *Die Zisterzienser*. Texte von J. Sydow, E. Mikkers, A. Hertkorn. Stuttgart, 2. Aufl. 1991, S. 146-149 (Der christologische Aspekt).

SCHULZ, Anselm: Jünger des Herrn: Nachfolge Christi nach dem Neuen Testament. München 1964.

ders.: Unter dem Anspruch Gottes: Das neutestamentliche Zeugnis von der Nachahmung. München 1967.

SPITZLEI, Sabine: Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, bes. S. 140-168. Die Gleichgestaltung des Herzens mit Jesus Christus.

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

WULF, Friedrich u.a. [Hg.]: Nachfolge als Zeichen. Würzburg 1978.

B. DAS NEUE BEWUSSTSEIN

ANGENENDT, Arnold: Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters, in: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck 1996, S. 54-69.

HELLER, Dagmar: Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux. Würzburg 1990.

KOBUSCH, Theo: Metaphysik als geistige Übung. Zum Problem der Philosophie bei Bernhard von Clairvaux. In: *Cistercienser Chronik* 106 (1999), S. 57-65 („affektive Metaphysik“).

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

LANGER, Otto: Affekt und Ratio in der Mystik Bernhards von Clairvaux, in: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*. Innsbruck 1996, S. 136-150.

McGINN, Bernard: Die Bedeutung von Erfahrung und den geistigen Sinnen (bei Bernhard von Clairvaux), in: *Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung*. Freiburg 1996, S. 283-290.

SCHENKL, M. Assumpta: Bernhard und die Entdeckung der Liebe. In: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*. Innsbruck 1996, S. 150-179.

C. DIE KONTEMPLATION

BUCHMÜLLER, Wolfgang: Die geistliche Lehre des seligen Wilhelm von Saint-Thierry, in: *Cistercienser Chronik* 105 (1998), S. 233-253.

DIERS, Michaela: Notwendigkeit und Problematik des Wirkens. In: *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*. Münster 1991, Kap. 4 = S. 105-149.

HOLDSWORTH, Christopher: Frühe zisterziensische Spiritualität in Forde. In: *Die Zisterzienser – Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*. Köln 1982, S. 61-68.

KERESZTY, Rochus: Die Weisheit in der mystischen Erfahrung beim heiligen Bernhard von Clairvaux. In: *Cîteaux* 14 (1963), S. 6-14 ; S. 105-143 ; S. 185-201.

KUNZE, Dietrich : Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken. In: *Die Zisterzienser – Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*. Bonn 1980, S. 179-202.

LECLERCQ, Jean: Die Spiritualität der Zisterzienser. In: *Die Zisterzienser – Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*. Bonn 1980, S. 149-156.

ders.: Weisen des Gebets und der Kontemplation in der westlichen Kirche, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. I: Von den Anfängen bis zum 12. Jh.*, hrsg. von B. McGinn ..., Würzburg 1993, S. 413-421.

McGINN, Bernard: Schau, Kontemplation und Ekstase: Liebe und Einigung (bei Bernhard), in: *Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung*. Freiburg 1996, S. 315-329.

SANDER, Kai G.: „Glaube als Gehen“ – Ganzheitliche Gottesbegegnung nach Wilhelm von St.-Thierry, in: *Cistercienser Chronik* 105 (1998), S. 413-420.

SUTTO, Ildegarde: Kontemplation – Mystische Erfahrung – Kontemplatives Leben, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999), S. 97-105.

SCHALLER, Gertrud: Die selige Beatrix von Nazareth, 1200-1268, in: *Cistercienser Chronik* 101 (1994), S. 3-14.

RUH, Kurt: Beatrijs van Nazareth (1200-1268). In: *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. II*, S. 137-157.

ders.: Bernhard von Clairvaux: Die Gottesschau, in: *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I*, S. 268-275.

VEKEMAN, Herman: Beatrijs van Nazareth. Die Mystik einer Zisterzienserin. In: *Frauenmystik des Mittelalters*, hrsg. von P. Dinzelbacher, Ostfildern-Stuttgart 1985, S. 78-98.

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

ZWINGMANN, W.: Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach Wilhelm von St.-Thierry, in: *Cîteaux* 18 (1967), S. 5-37.

ders.: Affectus illuminati amoris. Über das Offenbarwerden der Gnade und die Erfahrung von Gottes beseligender Gegenwart, in : *Cîteaux* 18 (1967), S. 193-226.

D. SCHOLA DILECTIONIS

AELRED VON RIEVAULX: Über die geistliche Freundschaft. Lat.-deutsch, hrsg. von A. Hoste und W. Nyssen, Trier 1978.

ders.: Die erste Predigt des heiligen Aelred zum Fest des hl. Benedikt, in: *Erbe und Auftrag* 56 (1980), S. 314-320.

ders.: Die zweite Predigt des heiligen Aelred zum Fest des hl. Benedikt, in: *Erbe und Auftrag* 56 (1980), S. 220-223.

ders.: Die dritte Predigt des heiligen Aelred zum Fest des hl. Benedikt, in: *Erbe und Auftrag* 56 (1980), S. 64-67.

BALDUIN VON FORD: Über das gemeinsame Leben. In: *Quellen geistlichen Lebens. Band 2: Das Mittelalter*. Hrsg. von Gisbert Greshake und Josef Weismayer, Mainz 1985, S. 81-87 (= Auszüge).

GUERRIC VON IGNY: Ansprachen zum Fest des heiligen Benedikt, in: *Ansprachen II*, [Texte der Zisterzienser-Väter; 7], Eschenbach 1998, S. 31-66, bes. S. 49-57.

DIERS, Michaela: Der Mensch in der klösterlichen Gemeinschaft, in: *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*. Münster 1991, Kap. 3 = S. 82-104.

McGINN, Bernard: Liebe und Freundschaft unter den Schülern Bernhards, in: *Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung*. Freiburg 1996, S. 453-495.

NIERIKER, Aelred: St. Aelred von Rievaulx, der kirchliche Lehrer der Freundesliebe, im Zwiegespräch über Fragen des geistlichen Lebens, in: *Cistercienser Chronik* 75 (1968), S. 116-123.

PENNINGTON, Basil: Die Predigten des heiligen Aelred zum Fest des hl. Benedikt, in: *Erbe und Auftrag* 56 (1980), S. 215-220.

PFEIFER, Michaela: Aelred von Rievaulx und das Ursprungsscharisma der Zisterzienser, in: *Cistercienser Chronik* 104 (1997), S. 199-208.

WILHELM VON ST.-THIERRY: Das vollkommene Kloster. In: *Gott schauen – Gott lieben* (= *De natura et dignitate amoris*). Hrsg. von W. Dittrich u. Hans Urs v. Balthasar. Einsiedeln 1961, S. 68-71.