

Exordium

UNIDAD DIEZ

COMUNIÓN

Comunión

Esta unidad quiere examinar las fuerzas ocultas de la reforma Cisterciense: el deseo de una mayor conformidad con Cristo, expresada en la búsqueda de la contemplación y la práctica de la comunidad afectiva.

Objetivos

- a) Estudiar el tema de la imitación de Cristo y sus efectos en la primitiva filosofía Cisterciense.
- b) Valorar la orientación contemplativa de los primeros Cistercienses y su posterior desarrollo: el monasterio como *schola contemplationis*.
- c) Indagar los valores comunitarios expresados en la fraternidad y en la práctica de la hospitalidad: el monasterio como *schola dilectionis*.

COMUNIÓN

Los primeros Cistercienses eran muy conscientes de su peculiar forma de vida y del aislamiento que suponía vivir “lejos del contacto humano”. Pero bajo esta aparente insistencia en formas externas concretas latía una búsqueda profunda de seguimiento radical de Cristo y de fidelidad al evangelio. A la luz de esto es importante reconocer la prioridad dada a los fines espirituales, como distintos de lo organizativo: buscar la unión con Dios, la unidad en la comunidad, la unanimidad con la Orden, la comunión con la Iglesia universal, y el sentimiento de ser uno con el Todo.

1. Imitación de Cristo

Seguir a Cristo respondiendo a su llamada e imitando su ejemplo son temas importantes del Nuevo Testamento cuando presenta el discipulado cristiano. En los tiempos de la primitiva patrística estos temas aparecían como componentes centrales del proceso de divinización. El poder divino presente en cada ser humano, creado a imagen de Dios, se hace realidad por la semejanza incesante asociada al Verbo encarnado. Pueden distinguirse varias etapas en este continuo dinamismo:

1. **Seguimiento:** = Cumplir ala enseñanza de Cristo, *haciendo lo que Cristo dice.*
2. **Imitación:** = Inspirarse en el ejemplo de Cristo, *haciendo lo que Cristo hace*
3. **Semejanza:** = Conformidad activa con Cristo, *asumiendo la identidad cristiana: ser lo que Cristo es.*
4. **Participación:** = Participar en la subjetividad de Cristo por la gracia transformante: *ser en Cristo*

Dentro del tema de la imitación de Cristo cabe discernir diversos acentos. Los Padre Griegos suelen hablar de imitar la divinidad de Cristo, y el monacato oriental da importancia especial a la renuncia, a la ascesis y la trascendencia de lo meramente humano. En occidente se insiste más en los misterios terrenos de Jesús, progresivamente se desarrolla una gran devoción cristocéntrica, y el monacato benedictino se caracterizará por una especie de *humanitas*.

Una doble imitación

[Para Agustín] los monjes y monjas eran, sobre todo, imitadores de la humanidad de Cristo y de los ejemplos de su vida terrena, aunque también se formaban con otros modelos [los santos]. Para Basilio, el monje imita en la tierra el himno de los ángeles y su vida se describe frecuentemente como angélica

G. Constable, *Three Studies*, p. 175.

El tema de la imitación de Cristo, tal como aparece en la Regla de Benito, parece depender de la espiritualidad del martirio. Referencias a esta idea surgen con frecuencia en el contexto de renuncia y otros aspectos negativos de la vida monástica. El Prólogo ofrece el cuadro teológico de la vida del *coenobium* y le da un fuerte cariz teológico, que es menos explícito en las secciones organizativas de la Regla. En el Prólogo Benito ve a Cristo buscándonos, llamándonos y mostrándonos el camino (12-20); se dice que el señor nos espera (35) y trabaja en nosotros (29-30, ver también 7,70, 28,5). Se citan frecuentemente palabras del Evangelio para servirnos de guía, especialmente en las situaciones difíciles (7,42). Aquí y allá surgen referencias explícitas al tema de la imitación:

Pról 50	Participando con nuestra paciencia en los sufrimientos de Cristo podamos compartir también con él su reino.
2,2	El abad hace las veces (<i>vices</i>) de Cristo.
4,10	Negarse a sí mismo para seguir a Cristo - con una serie de aplicaciones prácticas de este principio.
5,13	Imitando lo que dice el Señor de sí mismo: “No he venido para hacer mi voluntad sino la de aquel que me envió”
7,32	Cumpliendo con sus obras aquellas palabras del Señor: “No he venido para hacer mi voluntad, sino la del que me ha enviado”
7,34	Imitando la obediencia del Señor
27,8	Imite también el abad en su atención con los hermanos extraviados el ejemplo de ternura que da el buen Pastor.
64,4	El abad hace las veces (<i>vices</i>) de Cristo.

En el siglo XI la devoción personal a la humanidad de Cristo es ardiente y la vida terrena de Jesús ayuda a la meditación de todos como guía para vivir una vida que lleve hacia Dios. El reformador monástico Pedro Damiano expuso claramente el principio: “La vida que Cristo nuestro Salvador llevó en la carne, no menos que la proclamación del Evangelio, se nos propone como un ejemplo de disciplina a observar” (Cart 4,9). Nuestra vida monástica es una reencarnación de la vida de Jesús, especialmente en su pobreza y alejamiento de satisfacciones mundanas. “**Debemos**

ser pobres, siguiendo a Cristo pobre: *pauperem Christum pauperes sequi debemus*” (PL 145, 179-180), una frase plasmada en axioma tradicional que tal vez se inspira en aquella de Jerónimo en su Carta 52.5: *Nudus nudum Christum sequi* (“Seguir desnudo a Cristo desnudo”). Véase DSp 11, col. 509-513. Más aún, la devoción inherente a la identificación con Cristo se consideraba algo más importante que la virtud que se imitaba.

Cristo en nosotros

Gran cosa es dejarlo todo,
pero es mucho mayor seguir a Cristo

Celebramos ahora las vigiliias de la resurrección final,
la Pascua verdadera, si

- dominamos nuestras voluntades,
- frenamos el instinto carnal,
- alejamos del corazón los malos pensamientos,
- seguimos a Cristo con la cruz, por la penitencia
- perdonamos a los que nos ofenden,
- ayudamos a los necesitados y hablamos con verdad,
- conservamos en el corazón el amor sincero,
- no nos damos a largas conversaciones,
- ni a palabras ociosas,
- ni ambicionamos lo terreno,
- ni nos enfrascamos en asuntos mundanos,
- sino que procuramos ofrecer oraciones puras a Dios día tras día
- y escuchamos con gozo del corazón la Palabra de Dios, para que
- Cristo sea oído a través de nuestra lengua,
- Cristo aparezca en nuestra vida,
- Cristo esté en nuestro corazón, y
- Cristo esté en nuestras palabras.

Pedro Damián, Sermón 8, en la Vigilia de San Benito, PL 144: 549,548

Es en el contexto de la *imitatio Christi* donde deben situarse los movimientos reformadores de los siglos XI y XII. Existía, ciertamente, cierto malestar por el alto nivel de indisciplina eclesiástica y auto-indulgencia, pero el dinamismo interior de

intentar la renovación no se cifraba tanto en la honestidad externa cuanto en el resurgir espiritual. La retórica se dirigía a los abusos visibles, pero la pasión interior tendía hacia la experiencia espiritual. La meta de la observancia de aspecto negativo es la extinción del egoísmo, hasta el punto de que nuestra inconsistencia pueda ser reducida progresivamente con Cristo, y podamos anticipar de algún modo el estado escatológico donde Cristo será todo en todo.

Hugo de Lyon atribuye a los Fundadores el título honorífico adoptado por muchos movimientos reformadores del siglo XI: *pauperes Christi* — “los pobres de Cristo” (EP 12,8; EC 2,8). La auto-descripción que se da la primera generación cisterciense lo evoca así: “los nuevos soldados de Cristo, **pobres con Cristo pobre**” (EP 15,9; EC 1,9) y el mismo Nuevo Monasterio se describe como *schola Christi* (EP 17,2), donde acudían muchos para someterse “al suave yugo de Cristo” (EP 17,12). El *Exordium Cistercii* interpreta las dificultades iniciales de la fundación como típicas de “Todo el que desea vivir en Cristo” (EC 1,8). Ordericus Vitalis atribuye a Roberto estas palabras: “esforcémonos en correr detrás de Cristo, siguiendo las huellas de los Padres”

Cristo que era rico se hizo pobre por nosotros y nos dio el precepto de la pobreza voluntaria. Se dignó dársenos él mismo como modelo de esta pobreza Guillermo de St Thierry, *Carta de Oro*, n 160.

No hay motivos para dudar que los primeros Cistercienses confiaban, a través de esta íntima identificación con Cristo por la renuncia, poner los fundamentos de una intensa vida espiritual. “Prefirieron aplicarse a las cosas celestiales más que implicarse en los asuntos terrenos” (EC 1,4). Como anota Guillermo de Malmesbury, estilo de vida de Molesmes, con su acumulación de bienes y excesivos alimentos, sofocaba las energías espirituales, incluso si se frenaban tales abusos. Bernardo reclama una vida más austera como medicina necesaria para las almas enfermas, y no para la jactanciosa vanagloria del fuerte. “Yo era carnal y vendido al pecado; me sentía tan débil que necesitaba una poción medicinal más fuerte” (Ap 7).¹ Los cambios en la observancia no eran cuestión de principios o algo circunstancial, sino que se consideraban como medios al servicio de una vida monástica más ferviente, un discipulado más perfecto y una más íntima unión con Dios. No se busca la imitación de Cristo por sí misma, sino como medio “para encender el fuego del amor al Novio se”. (Juan de Ford, SC 100,2) Idéntico pensamiento aparece en Guigo II el Cartujo: “La imitación procede del amor. Deseamos imitar al que amamos. Si no amas a Cristo no le imitarás, esto es, no le seguirás” (*Meditación* 10, 100-102)

¹ Ordericus ofrece la réplica de los monjes de Molesmes: “Un médico sabio trata al enfermo con una medicina suave, no sea que, si le aplica el dolor de un remedio demasiado drástico, le mate en vez de curarlo.”

Padre todo poderoso, concede a tu pueblo que la meditación de tu doctrina le enseñe a cumplir de palabra y de obra, lo que a ti te complace. Por Cristo nuestro Señor.

Domingo siete del tiempo ordinario

2. La nueva conciencia

La búsqueda de la pobreza y el vivir al margen de los asuntos mundanos, típico del monacato reformador de los siglos XI y XII no procedían simplemente del rechazo a los monasterios clásicos. Era también el resultado de un cambio general en las conciencias, que daba la preferencia al valor superior de la subjetividad y experiencia personal. Muchos monjes no se sentían atraídos solamente por el ideal de vivir una vida ordenada en un monasterio organizado, y hacer realidad un servicio aceptable a Dios. Querían sentir algo. En cierto sentido, al buscar a Dios esperaban encontrarse también a sí mismos. “El conocimiento de sí mismo era un tema dominante en la época...Igualmente amplio era el deseo de la auto-expresión. Oímos la voz auténtica de la persona, que habla de sus propios deseos y experiencias” (Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, pp. 65-67). Esta sensibilidad por lo subjetivo no es lo mismo que el “individualismo” contemporáneo, ni se adquiría al precio de la sensibilidad de los otros. En el siglo XII la auto-afirmación permanecía en un contexto corporativo; no estaba teñida con la alienación y el rechazo de las exigencias sociales.

En Cluny la sospecha de introspección y experiencia personal llevó a un piadoso colectivismo que no dejaba espacio para la autonomía personal. Como reacción a este exceso se multiplicó el anacoretismo anárquico. Ordenes como la Camáldula, Grandmont, y la Cartuja intentaron una forma institucional de eremitismo. Los Cistercienses fueron menos extremos. Continuaron con la vida común, pero al restaurar lo que ellos percibieron como el equilibrio benedictino perdido, crearon una forma de vida atractiva para sus contemporáneos. Al multiplicarse y perseverar los postulantes, sus aspiraciones comenzaron a configurar el estilo de vida, dando más énfasis a lo que estaba implícito. La *conversatio* cisterciense comenzó a estar marcada, por un lado, por una orientación contemplativa más consciente, y por otro, por una atención mayor a la afectividad. Era una fórmula poderosa. Tal vez no se veía así en las primeras etapas de la reforma, pero no hay signos de conflicto interno o de controversia. Los elementos básicos de este enfoque “moderno” se pueden discernir muy bien en vida de Esteban, por ejemplo, en los coloquios de Bernardo y

Guillermo de St Thierry sobre el Cantar de los Cantares, y en el estilo de las cartas y tratados escritos por Bernardo ya en los años 1120 y siguientes. Deducir continuidad con las intenciones de los Fundadores entra dentro de lo probable.

Imitación e identificación

En el siglo XII monjas y monjes, canónigos y predicadores ambulantes se definían como imitadores de Cristo y de los Apóstoles. Y Cristo no era, desde luego, un modelo en su unicidad personal. Cristo no era imitado en lo que le constituía un ser particular (p.e. su masculinidad), sino en lo que tenía de universal. En el siglo XII la persona afiliada a un grupo se convertía a una vida cristiana adoptando un modelo que compartía simultáneamente con “hombres externos” (conducta) y “hombres interiores” (alma). Un esquema de conducta que era el mismo para todos los del grupo definía la vida cristiana; evangelizar era ofrecer este esquema a otros. El descubrimiento de sí mismo o la aserción de lo individual no es, pues, en el siglo XII, lo mismo que nuestra conciencia de personalidad del siglo XX, ni la constatación moderna de un gran abismo entre el papel/modelo/conducta exterior y el núcleo interior de lo individual. La persona del siglo XII no se encontraba a sí misma abandonando esquemas represivos sino adoptando uno apropiado.”

C. Bynum, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, pp 89-90.

El éxito de la primera generación de Cistercienses tuvo un efecto que traspasó sus propios límites. Ese cuerpo de sabios escritores hizo explícita en su época la espiritualidad inherente a la *conversatio* benedictina tradicional. Aunque muchas disputas y controversias parecen centrarse en detalles de observancia externa, el dinamismo real del movimiento cisterciense se halla en su exploración del **rostro interior** del monacato - cómo se experimentaba la vivencia de la Regla por los monjes y monjas reales- y su relación con otras aspiraciones profundas. Los cistercienses iban en la ola de un creciente interés por la afectividad y la relación, tanto con Dios como con los demás seres humanos. El “éxito” de la iniciativa cisterciense no consistía en una habilidad dialéctica superior o en un argumento legal sobre las *minutiae* de la Regla. Sino en corresponder a las exigencias de una auto-conciencia que emergía. A los postulantes del siglo XII no les bastaba vivir, sino que querían experimentar. Los cistercienses renuevan la rutina diaria de sus monasterios para facilitar esta experiencia de gracia. Por eso crecen en número.

“Dado que la maduración en una experiencia estable de relación con Dios como amante y amable, y la reordenación paralela de las relaciones con el prójimo aparece en Bernardo como la meta del progreso espiritual... y que esta meta se alcanza a través de un experiencia progresiva de Dios, **crear condiciones**

óptimas para tales experiencias será obviamente algo de gran importancia”. (B. Bonowitz, pp. 324-325)

3. La búsqueda de la contemplación

El florecimiento de la doctrina mística entre los Cistercienses de los siglos XII y XIII es un hecho evidente. Los rasgos principales de la escuela cisterciense aparecen constantemente en los escritores de la época, aunque también consta cierta evolución en la doctrina. ¿Hasta qué punto Roberto, Alberico y Esteban pensaron en el Nuevo Monasterio como una fundación contemplativa? Y en caso afirmativo ¿qué medio propusieron para asegurar la realización de este ideal? ¿Se limitaron los Fundadores a mejorar la observancia como fin en sí misma, o percibieron la *conversatio* benedictina como un paso hacia la realización de una meta espiritual más alta?

Un testimonio acertado del camino iniciado por Císter lo tenemos en la Bula papal dirigida a Esteban y a sus sucesores por Inocencio II, el miércoles 10 de Febrero de 1132, que trata de varios aspectos de la exención. Una semana después se envía otro documento similar a Claraval. La razón de la exención de varias reuniones eclesiásticas es directa:

Para que podáis atender más libremente al servicio divino y, con la fuerza de vuestro espíritu podáis entregaros (*vacare*) más sinceramente a la contemplación.

La Bula fue expedida en Cluny y su contenido fue indudablemente sugerido por Esteban y Bernardo. La razón alegada para limitar sus compromisos en los asuntos políticos de la Iglesia era la exigencia de la vida litúrgica y contemplativa.

La *Vita* de San Pedro de Jully (m. 1136), compañero de Esteban en la peregrinación a Roma y de toda la vida, habla de ala fundación de Císter con estas palabras:

Por ese mismo tiempo, cuando el bienaventurado Pedro había sido enviado a una de las celdas que pertenecían a la abadía, sucedió que la nueva plantación de Císter, **que huía del tumulto de las gentes y del torbellino del mundo, y procuraba vivir sólo para Dios, *soli Deo vacare*, en la soledad**, quedó privada de su pastor. (PL 185, 1260a)

Este texto tardío insiste en dos aspectos de la reforma cisterciense tal como se veía desde el interior del monacato. Externamente se caracterizaba por la separación del mundo; internamente era la búsqueda de la vida contemplativa. Los monjes se

esforzaban en estar libres para sólo Dios. La frase *solí Deo vacare* se reserva para los activamente entregados a la búsqueda de la contemplación. Una variante se aplica a Esteban, por ejemplo, después de su dimisión. (Herberto, *De Miraculis* 2,23) A los ojos del biógrafo de Pedro e, propósito de los Fundadores salidos de Molesmes a una mayor soledad era vivir más efectivamente la vida contemplativa,

Soli Deo Vacare

Se trata , pues, siempre de estar únicamente en la presencia de Dios, y en consecuencia de vivir dos juntos (*vivre à deux*): el alma y él. San bernardo dice de la esposa: “Vive sólo para sí y para aquel que ama, el Esposo”. Muestra que esta soledad es una plenitud. No es un vacío, una ausencia; consiste en liberar al alma de cuanto le apega al mundo; por eso puede conservar la soledad en medio de ala multitud. Esta doctrina confirma que se pueden conciliar los dos sentidos de la palabra “monje”, permanecer solitario en la vida de comunidad. También es posible, en ese estar a solas con Dios, practicar un amor universal, ya que en Dios se une a todos los que conoce, ama y quiere salvar.

J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique*, p. 30.

Se subraya frecuentemente la conexión entre vida contemplativa y separación del mundo . Asociado a esto está el tema de la *quies*. Jean Leclercq expone el desarrollo de la idea de “quietud” a través de las fuentes bíblicas y profanas, hasta culminar en su uso en el contexto de la contemplación. En el siglo XII la literatura ofrece tres versiones distintas:

Quies claustrí	=	Separación del mundo, observancias adecuadas y servicio mutuo.
Quies mentis	=	Silencio, dominio de las pasiones y paz interior
Quies contemplationis	=	Esfuerzo por estar tranquilo, reposo contemplativo y anticipación de la eternidad

Mucho de lo que conocemos de la vida cisterciense en el siglo XII relata el alto perfil de abades y monjes y hermanos legos, que estaban frecuentemente fuera de su monasterio por razones económicas o asuntos eclesiásticos. Por importante que fuera la labor de estos *officiales fratres*, no debemos mirar su forma de vida ocupada, como modélica de la inmensa mayoría de monjes que permanecían en el monasterio, los *claustrales*, de cuya existencia conocemos muy poco.

Incluso al afirmar que la orientación contemplativa de Císter era contemplativa, debemos recordar que los cluniacenses solían achacar a los Monjes Blancos que, por haber asumido el papel de Marta, dejaban a un lado la “mejor parte de María en favor del trabajo manual. Bernardo se refiere a esto en Ap 12. Los Cluniacenses propugnan que el trabajo manual es una respuesta apropiada a la debilidad de que son “pusilánimes y deficientes en la contemplación” (*Nouvelle réponse*, pp. 79-80). Pero no es lo

propio de los monjes fuertes. El *Diálogo entre un Cluniacense y un Cisterciense* de Idung de Prüfening lo dice con toda claridad: “así como la vuestra es una orden activa porque habéis escogido el trabajo manual con Marta, así la nuestra es contemplativa porque elegimos el ocio santo con María” (1,5)

“Si los trabajos corporales debieran preferirse a los ejercicios espirituales, María jamás hubiera elegido sentarse a los pies del Señor y escuchar sin cesar sus palabras; nunca hubiera dejado sola a su hermana en el ministerio, ni el Señor hubiera dicho que había elegido la mejor parte. Por tanto, si el espíritu se ocupa en orar, leer, salmodiar, cumplir con exactitud lo ordenado y hacer otras obras buenas, afirmamos que se observa perfectamente la Regla, porque haciendo esto el monje no está ocioso, sino que demuestra estar bien ocupado en todas estas cosas”. (Pedro Venerable, Cart 28.8)

No hay mucha verdad en esta burla polémica, ni en la reclamación de que el trabajo no es apropiado (Cart. 111, 10). Los *Estatutos* redactados por Pedro en 1146 parecen indicar que la ausencia de trabajo no llevaba a una vida más contemplativa.

“Dentro y fuera del claustro, aparte de unos pocos que leen y unos cuantos que escriben, los demás duermen apoyados en los muros del claustro. Desde la salida del sol hasta su ocaso, e incluso hasta la media noche pierden el tiempo en vano con palabras ociosas, y lo que es peor, dándose a la detracción. Y quedan sin castigo” (Estatuto 39)

Para los Cistercienses el reto consistía en asegurar que el trabajo no desplazara la oración como foco principal de la jornada monástica. Arnoldo de Bohéries exhorta a los monjes a mantener ocupada la mente cuando trabajan. (*Espejo de Monjes*, 6)

“Al ir con otros al trabajo se debe preocupar más del por qué se va a eso que de lo que se hace. Cuando las manos descansan, la mente debe trabajar en la oración y meditación, que siempre debe hacerse durante el trabajo”.

El trabajo es un elemento integrante de la vida contemplativa, y no un medio de rehuir sus exigencias. El trabajo monástico no es necesariamente una distracción: está ordenado a **contribuir** a la paz interior y al bienestar de la comunidad, en el sentido de que prepara la base para la llegada de la *quies*

Cuando vayas al trabajo haz lo que tienes que hacer de tal modo, que tu atención a la obra manual no aparte tu mente de las cosas de Dios.
(*Espejo de Novicios* 11)

contemplationis.

Hay que reconocer que no hallamos muchas referencias a la vida contemplativa en los documentos primitivos y en los escritos de Esteban. Los Fundadores parecen más interesados en hacer realidad el sueño de un monacato renovado. Así sucede en la mayoría de las fundaciones. Lo material y económico pide una atención inmediata. Al consolidarse la comunidad es posible tener más ocio y se fomenta una espiritualidad explícitamente contemplativa.

Existe, sin embargo, un indicador significativo en los textos. El tema de la *quies* aparece algunas veces en el *Exordium Parvum*. La mayoría de estas referencias están en los documentos escritos por personas que no pertenecen a la Orden, como si fuera evidente para ellos que lo que buscaban los monjes del Nuevo Monasterio era un ambiente de paz, ajeno a la controversia, para poder desarrollar un espíritu de tranquilidad interior y encontrar a Dios en una vida de oración.

- | | | |
|---|---|---|
| * | 2,4: Podáis servir al Señor más provechosa y tranquilamente | Carta del Legado Hugo |
| * | 6,6: Los que aman el desierto permanezcan en paz. | Carta del Papa Urbano |
| * | 10,2: La iglesia (de Císter) quede perpetuamente tranquila y defendida de toda presión. | Privilegio Romano |
| * | 11,4: Sobre la tranquilidad y estabilidad de su forma de vida monástica. | Carta del Cardenal Legado |
| * | 13,5: Salvaguardar su tranquilidad. | Carta del obispo Gualterio de Chalon |
| * | 14,5: El lugar donde habéis elegido vivir con vistas a alcanzar la paz monástica. | Privilegio Romano |
| * | 14,9: Libres del tumulto y de los placeres del mundo. | Privilegio Romano |

Nunca, tal vez, podremos determinar cómo y cuándo la Orden Cisterciense fue la primera en interesarse por el misticismo, que duraría hasta bien entrado el siglo XIII. El hecho de múltiples testimonios certifica que el interés por la vida contemplativa no se limitaba a unos pocos selectos. No sólo había celo por la vida contemplativa en sentido amplio, como lo testimonia la difusión de manuscritos y el inventario de las bibliotecas, sino que también muchos escritores cistercienses quieren demostrar el potencial contemplativo inherente al ascetismo monástico ordinario y a la observancia. Y la literatura anecdótica dibuja afortunadamente las sublimes alturas alcanzadas por los más simples.

El reclutamiento de adultos practicado por las nuevas órdenes fomentó el desarrollo de dos nuevas categorías de escritos. Una de ellas la formaban los tratados sobre la formación de los novicios...El segundo grupo de escritos se refiere al amor monástico. Esta literatura ya existía, pero se hizo más abundante y profusa con la expansión de las nuevas órdenes. Sin esta literatura el monacato tradicional no hubiera sobrevivido. Ni podría haberse roturado el camino para la renovación del siglo XII... En los ámbitos de títulos y de nobleza comenzó a florecer la literatura amorosa, y Bernardo pudo decidirse a crear una literatura paralela del amor, haciéndolo con firme continuidad. Estos escritos son su contribución específica a la cultura espiritual monástica.

J. Leclercq, *Monks and Love*, pp.15-22

4. La escuela del amor

Además de la comunión vertical realizada en la contemplación, se buscaba también la comunión horizontal. El *Exordium Parvum* supone que los Cistercienses son amantes de la Regla, del monasterio, de la forma de vida, y sobre todo están llamados a ser *amatores fratrum*, según el ejemplo de Alberico. “Quien ama la soledad no rechaza el servicio fraternal de la caridad” (Juan de Ford, SC 100,3).

Los documentos primitivos insisten mucho en la **cohesión** del grupo fundador.

- La fundación era una acción común — incluso colegial — y no la obra de un líder singular. Esto es especialmente evidente en EC 1., “Veintiún monjes salidos conjuntamente con el padre del monasterio [Fijarse en el orden: primero los monjes, después el abad], es decir, Roberto, de santa memoria
 - * con un mismo parecer
 - * y de común acuerdo
 - * se esforzaron [verbo en plural]
 - * por llevar a cabo lo que habían concebido [verbo en plural]
 - * en un mismo espíritu.”
- Los prefacios del abad Esteban reclaman sobre diversos elementos de la reforma litúrgica el compromiso de todo el grupo. Los textos se hallan en la Unidad 2.
 - * El *Monitum* a la Biblia usa siempre la primera persona del plural. Esto podría interpretarse como “plural mayestático”, pero al final Esteban habla de “La autoridad de Dios y de nuestra comunidad”.
 - * El Prefacio al Himnario dice: “Por común acuerdo y consentimiento de nuestros hermanos, hemos decidido...”
- El tema de la “unanimitad”, además y por encima de la “uniformidad” organizativa indica una identificación con la comunidad de Jerusalén de los Hechos de los Apóstoles, y señala una sólida cohabitación conventual en la dirección de unión efectiva y afectiva, que es a la vez humana y espiritual (ver Unidad 5: “Unanimitad”).

Dom Thomas de Vina da un muestreo representativo de textos de nuestros autores del siglo XII, que describen a lo largo y ancho, a lo alto y profundo, su noción de comunión fraterna. Su conclusión es que

para que “una persona avance en la búsqueda y unión mística con Dios necesita crecer, madurar, volver a sí mismo por la participación en una comunidad visible, encarnando la *communio* evangélica. (Cistercian *Communio*, p.300.)

Es indudable que la comunidad era importante para los primeros Cistercienses. Balduino de Ford la vio en elevados términos teológicos: es una imitación terrena de la vida íntima de la Trinidad, y de las huestes angélicas. Es la obra especial del Espíritu Santo, que se manifiesta no tanto por grandes dones místicos, sino por la capacidad de permanecer unidos en el amor en medio de las vicisitudes y exigencias de la vida ordinaria de la comunidad. (*Tratados espirituales* 15; p. 280.)

Como tienen un solo corazón y una sola alma y todo lo tienen en común, en todo se muestran concordes y unánimes, siempre anteponen la utilidad general y el bien común a los intereses particulares; de tal manera renuncian a sí mismos y a lo suyo, que ninguno, se trate de esto o aquello, ya en sus juicios, ya en sus consejos, presume defender pertinazmente su propia opinión, ni intenta imponer con vehemencia los deseos de su corazón, su propia voluntad, ni tener algo aunque mínimo bajo pretexto de propiedad. Sino que, como siervos de Dios, se humillan a sí mismos por Dios, bajo la mano de su conservo, al cual se le ha concedido todo poder...No les está permitido ni querer lo que querrían, ni poseer lo que podrían poseer, ni sentir lo que podrían sentir, ni ser lo que son, ni vivir según su espíritu sino según el Espíritu de Dios que los hace hijos de Dios, ese Espíritu que es su amor, su vínculo y su comunión. Y cuanto más grande es el amor, tanto más fuerte es el vínculo y más plena la comunión; y a la inversa, cuanto más grande es la comunión, más fuerte es el vínculo y más pleno el amor.

La *ecclesia* monástica no es un simple conjunto de seres humanos que desean una vida de comunidad o que esperan quererse unos a otros por el simple hecho de cohabitar. Es una expresión local de la Iglesia, convocada por la palabra de Dios para vivir corporativamente la vida de Cristo. La **moralidad** específica de la comunidad monástica fluye de su santidad esencial; es algo más que una urgencia especial de ética social.

Bernardo indica al respecto:

Estas asambleas no son malas, sino santas, religiosas, llenas de gracia y dignas de toda bendición. Os reunís para escuchar a Dios, alabarle, orar y adorarle. **Esta asamblea es algo sagrado**, agrada a Dios y la frecuentan los ángeles. Asistid, pues, con respeto, con atención y con fervor espiritual, particularmente en la iglesia, y en esta escuela de Cristo y auditorio del Espíritu, *in auditorio spirituali*. No os fijéis, hermanos, en lo visible y transitorio, sino en lo que no se ve y es eterno. Guíaos por la fe, no por las apariencias. Este lugar es santo e impone respeto: en él hay más ángeles que hombres. Por todas partes vemos el cielo abierto de par en par y una escalera levantada, con ángeles que suben y bajan sobre el Hijo del hombre. (Nat JB 1).

Aquí no se fija sólo en una comunidad monástica. Su realidad primaria es espiritual y pertenece a la esfera de la gracia divina y del misterio. Cuando hablamos de “comunión” pensamos en algo más que en una simple mezcla de cortesía, ausencia de conflictos, cooperación y consenso práctico sobre asuntos mayores. La semejanza común con la que se han comprometido por su asentimiento a la

vocación pide más que una suavidad organizativa. Esta gracia común otorga a la comunidad el germen de una profunda unión de corazón y de espíritu. Vivir en un estado de desunión o incluso de indiferencia es una falsificación radical del don de la vocación cisterciense. Estamos llamados a algo más que a evitar actos “contra la caridad”; nuestra respuesta a la gracia es flaca si no buscamos activamente un mayor nivel de unidad con los hermanos o hermanas de nuestra comunidad. No podremos decir que vivimos una gracia común si nos entregamos a un espíritu de alienación que nos lleva inexorablemente a una vida marginal.

Te engañas, Tomás santo, te engañas si pretendes ver al Señor alejándote del colegio apostólico. A la Verdad no le gustan los rincones ni los escondrijos. Está en medio, se complace en la observancia, en la vida común y en la voluntad de la mayoría. (Bernardo, Asc 6,13.)

Comentando el rito de la procesión de la fiesta de la Purificación, Bernardo condena el individualismo que busca seguir un camino solitario:

Con justo motivo avanzamos de dos en dos, porque así nos refiere el evangelista que el Salvador envió a los discípulos en compromiso de la caridad fraterna y de la vida común. Interrumpen la procesión los que intentan caminar solos (*solitarius*) . Se perjudican a sí mismos y molestan a los demás. Son animales. Se segregan ellos mismos, carentes de espíritu; no se esfuerzan por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz. Y como no está bien que el hombre esté sólo, también está prohibido presentarse ante el Señor con las manos vacías (Pur 2,2)

Gilberto de Swineshead insiste en idéntica advertencia:

Hermanos, cuidado que no exista en vuestros corazones el peligro de la *singularitas* que os hace separar de la compañía de los hermanos y de la protección del padre espiritual. Cuidado que ninguno de los que habéis profesión de vida común siga el ejemplo de separación y propiedad (*proprietas*) (del hijo pródigo). (Sermón, 19.)

La gracia de la comunión se consigue solamente al precio de una gran renuncia: viviendo la vida común pronto aparecen muchas zonas profundas de individualismo que piden remedio. Sobre todo, la vocación al amor exige estar libres de la inercia hacía sí mismo y ser capaces de hacer el bien en provecho de otros.

El amor nace cuando das de comer o beber al enemigo...Crece cuando atiendes al que sufre necesidad, te ofreces al que te quiere contratar, y te desahogas con tu amigo. Se conserva si consientes al deseo de tus amigos, conversando con ellos o ayudándoles incluso en cosas innecesarias. Y se conserva y aumenta con un rostro amable, una palabra suave, una acción entusiasta. El rostro y las palabras muestran el amor, y lo confirman las obras buenas y llenas de gozo, porque obras son amores. (Var 121: *La escuela del amor*.)

Es una tarea de todos hacer visible en los detalles de la existencia diaria la gracia de la comunión dada a todos a nivel del Espíritu. Lo cual suele ser difícil para quienes en la comunidad han perdido el camino.

Cuando veas en la asamblea, en la comunidad de los santos a cualquiera que se ensalza, hinchado por el sentido carnal, envanecido por la jactancia, presumido y turbulento por dentro y por fuera, agotado por una vana ociosidad (porque el ocio engendra la acedia)...Nada más vacío que el ocio, nada más agitado que la acedia, nada más turbulento que el orgullo...Donde hay acedia hay orgullo; donde hay turbulencia no hay dulzura, no hay armonía, no hay orden; todo es aspereza; y quien se encuentra así carece de afecto... No es un familiar de Dios, no es ciudadano, ni forastero ni huésped; por lo cual no hay gracia para él, no hay devoción (Gilberto de Swineshead SC 29,7.)

Esto significa que para mantener la comunión debe abundar la tolerancia y la mutua compasión. Son muchos los textos que lo recuerdan. Al mismo tiempo no deben exagerarse los aspectos negativos de la

En una palabra, el único amor que en siglo XII era capaz de superar las barreras sociales, aunque no siempre de manera perfecta ni sin dificultades, era el enseñado, aprendido y practicado en los claustros, que pretendían ser una *schola caritatis*, una escuela de amor

J. Leclercq, *Monks and Love*, p. 23.

vida comunitaria. Debemos recordar que para los cistercienses primitivos el monasterio se comparaba al cielo, *paradisus claustralis*. Su rasgo característico es el gozo, que brota del hecho de que la vida de comunidad facilita la expansión del espíritu humano por la apertura a Dios, y es la expansión más completa de la potencialidad inherente a quienes están formados a imagen de Dios y se conforman progresivamente con la semejanza divina.

5. La Iglesia universal

Los primeros monasterios cistercienses no estaban totalmente aislados del pueblo. Mantenían una capacidad de contacto. Esto se hace evidente al pensar en una fundación: debía contarse con lo necesario para una vida monástica íntegra, “de modo que puedan enseguida servir a Dios y vivir según la Regla. No sólo se contará con lo necesario para la liturgia y la vida conventual, sino también con hospedería y portería: *cella hospitum et portarii* (EC-SCC 8.4).

Analizar la evidencia del compromiso de los primeros Cistercienses en los asuntos de la Iglesia, lo mismo que su trato con los vecinos y empresas asociadas, supera la intención de este programa. El clima de comunión puede sintetizarse citando el papel de los monasterios no sólo al promover la reforma de la Iglesia y profundizar en la doctrina espiritual, sino también al ser centros de esperanza y confianza en la misericordia de Dios. Como dice Ordericus, “muchos muertos de sed se saciaban en sus arroyos”. Y no creamos que la salvación era ajena al interés de los Cistercienses del siglo XII. La advertencia de Elredo a una anacoreta es aplicable a todos los contemplativos.

¿Hay algo tan útil como la oración? Concédesela. ¿Y hay algo tan humano como la compasión? (*pietas*). Entrégasela. Y así abrazas al mundo entero en el regazo de tu amor. Ten presente a todos los hombres que en él son buenos, y alégrate. Mira a los malos, y duelete. Recuerda a los afligidos y oprimidos, y compadécete. Vayan desfilando por tu espíritu la miseria de los pobres, los sollozos de los huérfanos, el vacío de las viudas, la tristeza de los atribulados, la indigencia de los peregrinos, las ilusiones de las doncellas, los peligros de los navegantes, las tentaciones de los monjes, las preocupaciones de los preladados, los esfuerzos de los que están en combate. A todos debes abrir el corazón de tu amor, por ellos derramarás tus lágrimas y por ellos elevarás tu oración. (Elredo, *Vida reclusa*, n.100).

El fin de la vida monástica es el amor, del cual la “comunión” es una expresión más atractiva. El amor es indivisible. Quien ama esta enamorado de todo lo bueno y es muy sensible para encontrar fácilmente la bondad. El que no ama sólo tiene ojos para lo malo, y aunque rechaza lo que está cerca suele simular un amor entusiasta para lo lejano. Progresar en la gracia cisterciense implica intensificar la comunión con Dios, con los miembros de la comunidad, con la humanidad y con todo el cosmos. Pero la prueba definitiva es si la renuncia radical lleva verdaderamente a la solidaridad universal. Para nuestros buenos Cistercienses, el monje o monja genuinos eran los que estaban separados de todo para estar en comunión con el Todo



Exordium

Exordium

Unidad 10: Comunión **Lectura adicional 1: Bernardo de Claraval**

SC 29,4

Por eso, amadísimos, vivid entre vosotros en paz, no os hiráis ni de obra, ni de palabra, ni con

cualquier otra señal. Que nadie, exacerbado quizá y abatido por la flaqueza de su corazón y por la persecución, se vea en la necesidad de invocar a Dios con este grave lamento: *Mis hermanos de madre se declararon contra mí*. Pues el que así ofenda a su hermano, ofende a Cristo que dice: *Cada vez que lo hicisteis con un hermano mío, conmigo lo hicisteis*.

Pero no sólo hemos de evitar las ofensas más graves, por ejemplo, la afrenta manifiesta o la injuria, sino también la oculta o el susurro envenenado. Repito que no basta guardarse de estas y otras cosas semejantes; debemos abstenernos también de las faltas leves, si leve puede considerarse el atrevimiento a hablar algo contra el hermano con deseo de perjudicarlo, cuando sólo por ello, si llegas a irritarlo, eres reo del juicio divino. Y con razón: porque tú lo consideras leve y eso mismo te induce a caer fácilmente en esa ligereza. Pero muchas veces el otro lo interpreta en sentido distinto, porque lo juzga espontáneamente según su impresión y tiende a tomar la mota por una viga, y la chispa por un incendio.

Ya sabemos que no todos tienen ese amor que se fía siempre. Pues la imaginación del hombre y su pensamiento son más propensos para sospechar el mal que para confiar en el bien. Especialmente cuando la observancia del silencio no permite, ni defenderse al acusado ni descubrir al herido su falsa interpretación para curarse. Por eso vive como abrasado y muerto por esa herida mortal, y gime interiormente, carcomido por la ira de sus juicios, pues en su silencio sólo piensa en la injuria que le han hecho. Y no puede orar. Es incapaz de leer y meditar en algo santo o espiritual. Suspendido su aliento vital y privado de todo alimento, ved cómo camina a la muerte un alma por la cual murió Cristo.

Mientras tanto, dime ¿qué siente tu corazón? ¿Cuál es tu oración? ¿Cómo son tus obras? ¿Te saben a algo a ti, contra quien Cristo grita angustiado desde el pecho de tu hermano, a quien has contristado: *mi hermano de madre se ha declarado contra mí, y aquel con quien me unía una dulce intimidad me ha colmado de amargura?*

SC 29,5

Tú, por tu parte, cuando te injurien, lo cual no es difícil que suceda en las comunidades, no reacciones inmediatamente, como hace la gente del mundo, contestando con indirectas al hermano y con otra ofensa. Ni siquiera te atrevas, so pretexto de corregirle, a atravesarle con el cuchillo de una palabra que hiera a esa alma, por la que Cristo se dignó ser clavado en la cruz. No le gruñas con reproches; no musiten tus labios murmuraciones; no contraigas la nariz mofándote con tus burlas; no frunzas el ceño en señal de ira o conminación. Nada de eso: extirpa tu excitación en cuanto brote; no dejes pasar lo que lleva consigo la muerte, no sea que mate a alguien. Así podrás decir con el profeta: *me turbé, pero no hablé*

Exordium

Unidad 10: Comunión Preguntas para la reflexión y el diálogo

1. ¿Cómo ves la segunda y tercera generación cistercienses?
 - 1) ¿continúan la obra de los Fundadores?
 - 2) ¿desarrollan la obra de los Fundadores?
 - 3) falsifican la obra de los Fundadores?Apoya tu opinión con textos

2. ¿Qué importancia tenía **la vida contemplativa** en la visión de los Fundadores sobre un monacato renovado? ¿Querían establecer el monasterio como “escuela de contemplación”?
Apoya tu opinión con textos.

3. ¿Era importante la **vida fraterna** en la visión de los Fundadores? ¿Querían establecer el monasterio como una “escuela de amor”?
Apoya tu opinión con textos.

4. ¿Crees interesante para nuestros contemporáneos considerar **el doble ideal de contemplación y amor** (o misticismo y afectividad)? ¿Con qué fuerza configuran la realidad de tu comunidad? ¿Cuáles son las consecuencias de ese ideal en la formación?

5. Se ha observado que en el pasado la “**Vida contemplativa**” se definía sobre todo en términos de no-actividad. ¿Crees que esta opinión es verdadera? ¿Cómo expresarías tú el contenido contemplativo de la *conversatio* cisterciense?

6. ¿Qué sugerencias prácticas puedes hacer para incrementar el nivel de **comunión** en y entre nuestras comunidades? ¿Cuáles son los mayores obstáculos?

7. Anota a continuación los **retos** específicos para tu vida y la de tu comunidad, que has pensado al reflexionar en los temas tratados en esta Unidad.

Exordium

Unidad 10: Referencia bibliográfica para las comunidades

A. IMITATIO CHRISTI

Fuentes Primitivas

1. GUERRICO DE IGNY, *Domingo de Ramos, sermón II*, en *Padres Cistercienses*, 10, pp.296-302, Buenos Aires 1983.
2. ISAAC DE STELLA, *Sermón 12*, en *Padres Cistercienses*, 15, pp. 73-77, Buenos Aires 1992.
1. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Meditación 10*, en *Diálogo con Dios*, *Padres Cistercienses 2*, pp. 177-182, Buenos Aires 1977

Fuentes secundarias

4. CONTRERAS, E. *El seguimiento de Jesucristo. Las primeras comunidades cristianas*, en *CuadMonast.* XXV (1990) pp.493-512.
5. CONSTABLE G, *The Ideal of the Imitation of Christ*, in *Three Studies in Medieval and Social Thought* (Cambridge University Press, 1995), pp. 143-248. Para Bernardo , ver pp. 188-190.
6. LECLERCQ J, *Philosophia*, en *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana 48; Herder, Roma 1961), pp. 39-79.
7. LECLERCQ J, *Imitation du Christ et sacrements chez S. Bernard*, *COCR 38* (1976), pp. 263-282.
8. LOUF A, *En seguimiento de Cristo*, en *El camino cisterciense*, *Verbo Divino* 1980, pp. 55-69.
9. MATTHEI,M. *El libre seguimiento de Cristo obediente y humilde*, en *CuadMon XIV* (1979) pp.33-40.
10. PENCO G, *La imitación de Cristo en la hagiografía monástica*, en *CuadMon*

IV (1969) pp. 27-74

11. VAN DEN BOSCH A., *Le Christ, Dieu devenu imitable selon S. Bernard*, COCR 22 (1960), pp. 341-355.

B. LA NUEVA CONCIENCIA

1. ALLPORT G.W: *La personalidad, su configuración y desarrollo*, Barcelona, 1980
2. VILANOVA E: *El ámbito cisterciense*, en *Historia de la teología cristiana*, I, pp.485-519, Barcelona, 1987.
3. RIVERA J.F. *Espiritualidad individualista e íntima*, en *Historia de la espiritualidad I*, Juan Flors, Barcelona, 1969, pp.631-640
4. BONOWITZ B, *The Role of Experience in the Spiritual Life*,” ASOC 46 (1990), pp.321-325.
5. CAROLINE W, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?* en *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. 82-109.
6. DUBY G, *The Emergence of the Individual: Solitude Eleventh to Thirteenth Century*, en *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World* (Cambridge, Harvard University Press, 1988), pp. 509-533.
7. LEYSER H, *Hermits and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe* (London: Macmillan, 1984).
8. MORRIS C, *The Discovery of the Individual: 1050-1200* (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

C. CONTEMPLACION

Fuentes primitivas

2. ELREDO DE RIEVAL, *El Espejo de la caridad* 2, 8-13; CCM 1, pp. 75-81. Traducción en *Padres Cistercienses*, n.9. pp.143-151, Azul-Buenos Aires 1982.
3. BERNARDO DE CLARAVAL, SC 74, en *Obras completas*, V, pp.925-937
4. BERNARDO DE CLARAVAL, *Varios* 3, en *Obras completas*, VI, pp 61, 73.

4. BERNARDO DE CLARAVAL *Varios* 87, en *Obras Completas*, VI, pp 419-425.
5. GILBERTO DE SWINESHEAD, *Comentario al Cantar de los Cantares* 6,5; PL 184, c. 40-41; traducción en *Padres Cistercienses*, n. 11, pp 114-116. Azul-Buenos Aires , 1984.
6. GILBERTO DE SWINESHEAD, *Comentario al Cantar de los Cantares* , 11-12; PL 184, c. 58-63; traducción en *Padres Cistercienses*, n.11, pp. 148-158.
7. GILBERTO DE SWINESHEAD, *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, 20, PL 184, c. 102-109; traducción en *Padres Cistercienses*, pp 236-247.
8. JUAN DE FORD, SC 24; CCM 17, pp. 202-208.
9. GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 268-275; SChr 223, pp. 358-365. Traducción en *Carta de Oro*, Studium, 1967, pp. 146-149

Fuentes secundarias

10. BELL D. N. *Contemplation and Mystical Experience in the Libellus de Contemplatione of Master Hildebrand [of Himmerod]*, en John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinarity: Studies in Medieval Cistercian History*, V (CS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980, pp. 48- 67).
11. CASEY M, *In Pursuit of Ecstasy: Reflections on Bernard of Clairvaux's De Diligendo Deo*, en *Monastic Studies* 16 (1985), pp. 139-156.
12. CASEY M, *Beatrice of Nazareth (1200-1268): Cistercian Mystic*, en *Tjurunga* 50 (1996), pp. 44-70.
13. COLOMBÁS G.M, *Beatriz de Nazareth*, en *La Tradición Benedictina*, V, pp. 183-191, Monte Casino, Zamora, 1995.
14. DECHANET J-M, *La contemplation au XIIe siècle*, DSp 2, c. 1948-1966.
15. LECLERCQ J, *Theoria*, en *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (Studia Anselmiana 48; (Herder, Roma, 1961), pp. 80-121.
16. LECLERCQ J, *Quies Contemplationis*, en *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Herder

Roma, 1963), pp. 115-127.

17. MCGINN B, *The Entrance of Union Language into Western Mysticism*, en *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue* (Macmillan, New York, 1989), pp. 61-66.

18. MIKKERS E, *El encuentro con Dios: la contemplación*, en Gilberto de Hoyland, *Encuentro con Dios: Commentario al Cantar de los Cantares* (Padres Cistercienses 11; Monasterio Trapense, Azul, 1984), pp. 31-37.

19. SOMMERFELDT J R., *Contemplation*, en *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 215-250.

20. SOMMERFELDT J R., en *Bernard as Contemplative*, en *Bernardus Magister: Papers presented at the Nonacentenary of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux* (CSS 135; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 73-84.

21. WILLIAMS W, *L'aspect éthique du mysticisme de S. Bernard*, en *Saint Bernard et son temps* (Academie des sciences, arts et belles-lettres, Dijon, 1929), Vol. II, pp. 308-318.

D. SCHOLA DILECTIONIS

Fuentes Primitivas

5. BALDUINO DE FORD, *La vida común o cenobítica*, en *Tratados espirituales*, Padres Cistercienses 14, pp. 267-297, Buenos Aires 1989.
6. BERNARDO DE CLARAVAL, *La escuela del amor, Varios 121*, en *Obras completas*, VI, pp.521-523.
7. [HUGH OF BARZELLE], John Morson [ed.] *The De cohabitatione fratrum of Hugh of Barzelle*, en *Analecta Monastica* 4 (1957), pp. 119-140. (= *Studia Anselmiana* 41).

Fuentes secundarias

8. BYNUM, C, *The Cistercian Conception of Community*, en *Jesus as Mother:*

Studies in the Spirituality of the High Middle Ages (University of California Press, Berkeley, 1982), pp. 59-81.

9. DAVIS Th X., *Cistercian Communio*, CSQ 29 (1994), pp.291-329.
10. DUMONT Ch, *Le personnalisme communautaire d'Aelred de Rievaulx*, en COCR 39 (1977), 129-148.
11. FRIEDLANDER C, *Galland de Reigny et la vie commune*, en COCR 39 (1977), pp. 94-111.
12. HALLIER A, *Una vida comunitaria*, en *Un educador monástico, Elredo de Rieval*, pp 247-267, Burgos 1982.
13. LOUF A, *Las filias fraternas*, en *El Camino Cisterciense*. Estela, 1981, pp.127-145.
14. VINCENT G, *Personne et communauté selon Gueric d'Igny*, en COCR 39 (1977), pp. 112-128.