

## UNITÉ SEPT

### UNANIMITÉ

#### **La Valeur de l'Unanimité**

*Cette unité examine la question suivante : les Fondateurs envisageaient-ils une observance uniforme pour l'ensemble de l'Ordre, et, si oui, qu'est-ce que cela signifiait dans la pratique ? Quel était le but poursuivi ? Comment était-il réalisé ? Quelle place restait-il alors pour des valeurs comme celle de la "pluralité" et de l'"inculturation" ?*

#### **Objectifs**

- a) Lire les documents primitifs et découvrir ce qu'ils ont à nous dire sur ces deux points : unanimité/uniformité.**
- b) Lire ces déclarations dans leur contexte et les comparer avec les témoins de la seconde et troisième génération de Cisterciens.**
- c) Réfléchir sur le rôle de l'"unanimité" cistercienne dans le monde multiculturel d'aujourd'hui.**

## LA VALEUR DE L' UNANIMITE

Ceux d'entre nous qui, dans la Stricte Observance, ont reçu leur formation avant la promulgation en 1969, du *Statut Unité et Pluralisme*, sont familiers avec la grande insistance sur l'uniformité des observances qui prévalait jusqu'alors. Cette inflexibilité s'est substantiellement accrue au cours de la première moitié du XXe siècle. Les essais de fondations lointaines, dans l'aventure monastique du XIXe siècle n'eurent pas plus longtemps l'autorisation de tenter de correspondre aux conditions du climat ou de la culture locale. Beagle Baille (au Nord Ouest de l'Australie) fut fermé, Marianhill (en Afrique du Sud) fut expulsé, et les monastères de Chine et du Japon furent soumis à un processus d'eupéanisation systématique. Dans le contexte post-conciliaire qui est le nôtre, d'appréciation de l'inculturation et de la pluriformité, nous allons tenter de comprendre jusqu'où est allée l'insistance des premiers Cisterciens sur l'uniformité rigoureuse de l'observance.

## 1. Les Éléments de la Discussion :

Avant d'examiner la notion d'"unanimité", il est utile de réfléchir sur trois sujets proches, qui sont en rapport avec quelques uns de ces éléments.

- a) **Ordo**: D'une manière particulière depuis l'époque d'Augustin, le concept d'"ordre" a été important en Occident. Le terme lui-même, néanmoins, était assez complexe, ayant jusqu'à huit sens différents dans l'usage médiéval. En général, le thème de l'"ordre" reflète la conviction que Dieu a assigné un état déterminé ou un rang, à toutes les personnes, et que toute la responsabilité morale fondamentale de chacune est d'agir en accord avec les obligations inhérentes à la position qui lui est assignée. Depuis l'"ordre" de l'univers, jusqu'à l'"ordre" de la psalmodie (RB 18), tout était considéré comme dérivant finalement de la volonté de Dieu. Une telle perspective implique nécessairement une "subordination": envers cet ordre lui-même, et envers les autres personnes qui ont une situation plus élevée.
- Un comportement "désordonné" ou "non-ordonné" suppose, en plus de sa qualité morale intrinsèque, une note de rébellion, mettant en cause tout l'ordre que Dieu a imposé à la Création.

Tout d'abord, l'"Ordre" cistercien fut compris comme le mode de vie structuré du monastère de Cîteaux. (A l'heure actuelle, nous utilisons encore le terme **Ordo** pour désigner le livret annuel donnant les instructions détaillées pour la liturgie de chaque jour). ceux qui vivaient selon ce mode de vie étaient assurés de mener une vie "ordonnée". A mesure de la multiplication des monastères, l'"Ordre" cistercien devint plus vaste, et un second usage du terme devint exacte -- la désignation d'une fédération de monastères suivant le même mode de vie, et subordonnés aux mêmes sources d'autorité. C'est ainsi que "l'ordre" en vint à désigner le courant d'une législation organisant la vie en parallèle avec la Règle de Saint Benoît. Et les termes se conjuguèrent alors. Un comportement "contraire à la Règle et à l'ordre" était automatiquement perçu comme déviant et devait être redressé, corrigé.

L'usage du terme "ordre" suppose l'existence d'une vie cistercienne réglée, dans laquelle tous les éléments font partie d'un tout où rien n'est facultatif et qui, en dernier lieu, est vu comme expression de la volonté divine.

## **Disciplina dans le *Thesaurus Linguae Latine***

### 1. USAGE PRIMAIRE

- a **Sens fondamental** : Enseignement      Grec: *Didaskalia*  
Vient de *discipulus* et donc du verbe *discere* (enseigner).
- b **Sens dérivé** :      Apprentissage Grec: *Episteme* etc  
' doctrine, art, science, (i.e. les effets de l'enseignement)

### 2. USAGE SECONDAIRE

- a **Sens fondamental** : Entraînement      Grec: *Paideia*  
éducation morale avec connotation de sévérité, de correction  
C employé dans les contextes militaires et monastiques.
- b **Sens dérivé** :      Ordre Social *C ordo*  
' coutume, institution sociale, la Règle de la loi, un mode de vie avec ses exigences spécifiques, la totalité des observances.

- b) **Disciplina**: est un mot complexe aussi. (Voir l'article de Jean Leclercq dans le *Dictionnaire de spiritualité* 3, 1291-1302). Il est bien attesté dans la Règle de Saint Benoît, avec 21 occurrences, souvent sous la forme " discipline régulière". Le mot conservera cette signification assez large tout au long de la période médiévale.

Les Cisterciens comprenaient la "discipline cistercienne" comme les observances régulières dans leur intégrité -- conçues pour éviter tout désordre individuel ou social. Elle était par conséquent, souvent ressentie comme dure et difficile par les jeunes et par ceux qui étaient agités. Bien que les exercices eux-mêmes ne soient pas distinctifs, puisque les Moines Noirs les suivaient aussi, un esprit spécifiquement "cistercien" commença à être reconnu. C'est pour cette raison que des moines de Clairvaux furent envoyés à l'Abbaye Sainte Marie de York, au moment de son incorporation "pour leur apprendre la manière de vivre selon la discipline de l'Ordre cistercien". Dans les écrits de Saint Bernard, les mots de *ordo* et *disciplina* sont étroitement liés. Bien plus, chez nombre de ces auteurs primitifs, le terme *disciplina* était utilisé avec une connotation éducative, suivant les diverses images du monastère comme "école". Dans ce contexte, nous devons nous

souvenir de la rudesse de ce qu'était alors l'éducation. Augustin définit la *disciplina* comme "l'apprentissage par l'épreuve" (*per molestias eruditio*), [17E *Enarratio* sur le Psaume 118,2]. En outre, dans des contextes spécifiques, le terme gardait son sens de correction et de punition des infractions à la Règle commune.

St Pierre Damien (+1072), en particulier, recommandait l'auto-flagellation volontaire, accompagnée de prières et de genuflexions comme expression de la discipline. L'utilisation du mot *disciplina* pour désigner l'instrument de flagellation pénitentielle ou de dévotion est courant au XII<sup>e</sup> siècle.

- c) **Chapitre**: les chapitres cisterciens, en général, n'étaient pas des lieux de dialogue communautaire -- tout comme la pièce nommée *locutorium* (parloir) dans les monastères bénédictins était appelée *auditorium* par les Cisterciens. Les réunions au chapitre offraient une tribune pour la promulgation des avis officiels et pour rassembler l'enseignement à propos de l'ordonnance de la vie quotidienne. 'Personne ne sera autorisé à parler dans ce chapitre... à moins qu'il n'en reçoive l'ordre ou qu'il ne soit interrogé par l'abbé -- ou bien s'il a une question sur l'observance' ("*ordo*") [EO 70.62].

#### i. Chapitre Conventuel

Le chapitre quotidien donnait l'occasion d'exercer les aspects législatif et judiciaire de l'autorité monastique. Comme le remarque Hugues de Barzelle, "c'est ici que les fils de Dieu sont corrigés, instruits et éduqués en tant que futurs héritiers de Dieu". Bien qu'elle ne soit pas envisagée sous cet aspect dans la Règle, la réunion au chapitre devint l'expression formelle, institutionnalisée, du ministère abbatial de la parole, d'après la Règle de Saint Benoît.

RB 2.4:	<b>docere:</b>	inculquer un climat significatif par l'enseignement des croyances et des valeurs monastiques,
	<b>constituere:</b>	établir une ligne générale de conduite dans la maison, qui s'accorde aux principes monastiques fondamentaux et qui les exprime,
	<b>iubere:</b>	donner des instructions spécifiques concernant des matières particulières.

RB 2.23ff	<b>arguere:</b>	reprendre sévèrement ceux qui sont sans discipline et qui perturbent la paix du monastère,
	<b>obsecrare:</b>	encourager ceux qui sont réceptifs et patients à progresser encore,
	<b>increpare:</b>	réprimander et corriger les négligents qui rejettent les normes communautaires.

Chaque jour, au chapitre, on lisait la Règle, et le président faisait un commentaire sur ce qui était lu -- ce qui renforçait l'interprétation cistercienne du texte. Après cette présentation, le président disait : " Parlons de notre *ordo*".

### **Ordo**

L'*ordo* est la Règle, c'est la charpente, l'esprit de l'observance monastique. C'est la totalité de la discipline et de la formation : humilité, obéissance, patience et les autres exercices... L'*ordo*, observance, discipline, la méthode pour atteindre Dieu par le moyen de la Règle : voilà ce que l'abbé exposait à ses moines quand il disait : "Parlons de notre Ordre"

U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, p. 14

Le "chapitre des coupes" venait ensuite. La terminologie utilisée dans les documents était judiciaire. On commençait par une accusation volontaire de manquements à la Règle, dans l'esprit de RB 46. 1-4. La finalité est de demander pardon pour des fautes spécifiques. (EO 70.43). Après cela, il y a un moment pour la "proclamation" fraternelle (*clamatio*) de ceux qui ont transgressé. Il faut faire cela de façon directe et précise : "Il a fait cela." et ne pas user de circonlocutions (EO 70.45). Si le frère accusé est coupable, il répond *mea culpa*. S'il se considère lui-même comme non blâmable, il garde le silence et -- en l'absence de témoignage à charge -- il est présumé innocent. Le président répond par quelques paroles et donne une pénitence.

D'après les clauses de sauvegarde prévues par les coutumiers et d'après le témoignage de Hugues de Barzelle, (*De cohabitatione fratrum* p 130-131), il semble que la pratique de la proclamation n'ait pas été sans défaut ni abus. (Analecta monastica 41).

Une des pratiques utilisées pour renforcer l'adhésion aux normes communautaires était la flagellation. Les *Ecclesiastica Officia* décrivent la scène de la manière suivante :

Quand celui qui a été proclamé pour quelque chose doit être puni par le fouet, l'abbé

doit prendre garde qu'il ne soit pas fouetté par un de ceux qui l'ont proclamé. Quand l'abbé lui commande de se dévêtir, celui qui doit être fouetté s'assied là-même où il se tenait debout. Enlevant sa coule, il la place devant lui sur ses genoux. Il passe ses bras par l'ouverture de la tunique pour la tête, et découvre son corps jusqu'à la ceinture. Il se tient ainsi, la tête inclinée, ne disant rien, sinon ceci, qu'il répète souvent : "*Mea culpa*: je vais corriger mes voies". Pendant ce temps, personne ne parle, sauf un des anciens, qui peut intercéder humblement en sa faveur. Celui qui pratique la flagellation ne cesse que sur l'ordre de l'abbé. Quand il arrête, il aide le frère à se rhabiller. Quand le frère a remis ses vêtements et s'est relevé, il reste là où il est jusqu'à ce que l'abbé dise : "Allez et asseyez-vous". Il s'incline alors et retourne à sa place. On doit savoir qu'un frère d'un rang inférieur n'a pas à fouetter un autre d'un ordre supérieur, i.e. un diacre ne peut pas fouetter un prêtre, mais un égal peut fouetter un égal, ou bien un supérieur, un inférieur. (EO 70 69-76).

## ii. Chapitre Général

Le Chapitre Général est né comme un simple retour des abbés des fondations de Cîteaux pour participer au chapitre de la maison-mère. Peu à peu, les moines de Cîteaux furent exclus, et le Chapitre Général devint une réunion d'abbés. Les objectifs du Chapitre Général comportaient législation et correction ; les abbés pouvaient être proclamés et se voir donner une pénitence pour manque de zèle dans leur ministère.

Le Chapitre général était partie intégrante de la détermination dont l'ordre faisait preuve pour maintenir la discipline. Tout comme la visite régulière, il "cherche à corriger les excès et à préserver la paix" (*De forma visitationis*). Il était calqué sur le chapitre conventuel et exigeait de tous une adhésion à la

totalité des principes et des pratiques cisterciens. Il était doté du pouvoir de punir ceux qui montraient quelque négligence à l'application de ses décrets. Parmi les pénitences en vigueur, on pouvait faire quitter sa stalle à un abbé, et le faire jeûner au pain et à l'eau. Les lettres

d'Etienne de Lexington, qui avait été envoyé par le Chapitre général pour visiter les monastères d'Irlande (Cistercian Fathers Series, §28), sont un bon exemple d'intervention énergique visant à faire revenir des maisons déviantes dans le droit chemin.

### **Les Fonctions du Chapitre Général**

#### **Summa Carta Caritatis**

1. Veiller aux affaires de l'Ordre, 4.2.
2. Fortifier la paix et préserver la charité, 4.2.
3. Corriger les erreurs, 4.3.
4. Venir en aide à l'extrême pauvreté, 4.4.

#### **Charte de Charité Prior**

1. Discuter de choses concernant le salut de leurs âmes, 7.2.
2. Décider de ce qui doit être redressé, 7.2.
3. Décider de ce qui doit être ajouté dans l'observance de la RB et de l'ordre, 7.2.
4. Fortifier la paix mutuelle et la charité, 7.2.
5. Punir les abbés négligents, 7.3.
6. Venir en aide rapidement à l'extrême pauvreté, 7.4.

L'enjeu de ces réflexions initiales est de montrer quelque chose de la théorie et de la pratique que les premières générations de Cisterciens avaient à l'égard de l'uniformité de l'observance. Il ne fait aucun doute que des écarts par rapport aux normes communes étaient censurés, et les récalcitrants, sévèrement punis. Des vues semblables et des régulations similaires existaient parmi les groupes monastiques de cette époque. L'accent sur l'"unanimité" est peut-être plus typiquement cistercien.

## **2. L'Idéal de l'Unanimité**

Le dimanche 18 Mai 1113, un groupe de moines du Nouveau Monastère commença à vivre la vie cistercienne à La Ferté-sur-Grosne. Voici comment la charte de Fondation décrit la scène :

Comme le nombre de frères à Cîteaux était devenu très grand, il n'était pas plus longtemps possible de trouver de quoi pourvoir à leur subsistance et pas davantage de place pour y vivre. Il plut à l'abbé du lieu, nommé Etienne, et aux frères, de chercher un autre lieu où ils puissent servir Dieu avec dévotion et selon la Règle -- séparés de corps, mais non d'esprit.

Cette phrase, réminiscence de la littérature classique sur l'amitié, trouve un écho dans le Prologue de la *Charte de Charité*.

Dans ce décret, les frères précités, voulant prévenir un naufrage éventuel de la paix mutuelle, mirent au clair, statuèrent et transmirent à leurs descendants par quel pacte d'amitié, par quel mode de vie, ou plutôt par quelle charité souder indissolublement par l'esprit leurs moines corporellement dispersés, *corporibus divisi, animis indissolubiler conglutinentur*. (CC1, Prologue 3)

La ramification était conçue pour reproduire le style de vie de la branche mère. Même si une distance physique devait séparer les deux communautés, aucune séparation n'était envisagée dans l'identité spirituelle. Les moines de La Ferté vivaient la vie "cistercienne" en un autre lieu, mais dans les deux communautés, un seul esprit régnait. L'"*unanimitas*" qui convenait à une communauté cénobitique est maintenant établie comme facteur déterminant des relations entre communautés autonomes et indépendantes financièrement. Le processus constitutionnel franchit encore une étape par la *Charte de Charité et d'unanimité*, rédigée en 1114 à l'occasion de la fondation de Pontigny. Cette charte définit la relation entre les abbayes "cisterciennes" de la seconde génération et le Nouveau Monastère, et exige que cet agrément soit ratifié par l'évêque du lieu. Ce document demandait qu'une abbaye qui fondait n'exige de sa fondation aucun avantage matériel, que la Règle soit comprise et observée par tous d'une manière semblable, et que tous les monastères aient les mêmes livres liturgiques et les mêmes coutumes. La "charité" était mise en oeuvre par la maison-mère qui ne tirait pas de bénéfice matériel de ses fondations, et l'"unanimité" s'exprimait par le fait que les fondations acceptaient l'interprétation "cistercienne" de la Règle, qu'elles avaient les mêmes usages et les mêmes livres liturgiques.



Est-ce que cette unanimité, qui définit l'observance régulière dans les détails, exige une absolue uniformité au niveau de la vie quotidienne, comme dans la tentative de Benoît d'Aniane ? La *Summa Carta Caritatis* interprète la phrase de CC 3.2 (*similibusque vivamus moribus*) dans ce sens fort :

Pour qu'une indissoluble unité se maintienne à jamais entre les abbayes, il a été établi en premier lieu que tous comprendraient d'une seule manière la Règle du Bienheureux Benoît et ne s'en écartent pas d'un iota ; ensuite, qu'on trouve les mêmes livres, du moins en ce qui concerne l'office divin, les mêmes vêtements, en tout, enfin, les mêmes us et coutumes. (SCC 9.6-7)

Une interprétation tout aussi stricte, incarnée dans l'adverbe *uniformiter*, fut adoptée par Eugène III dans son *Acte de Confirmation* en 1152.

Le but de ce décret est que la Règle du Bienheureux Benoît soit, en tous temps, observée dans tous les monastères de votre Ordre de la même manière qu'elle l'est dans l'église de Cîteaux. Ainsi, dans la lecture de cette Règle, qu'aucun membre de votre Ordre n'apporte quelque autre signification que la simple et commune compréhension [du texte]. Plutôt, tout comme ces choses ont été définies et reconnues, que la Règle soit comprise par tous, inviolablement et unanimement observée. Vous avez tous à maintenir entièrement les mêmes observances (*easdem penitus observantias*), le même chant et les mêmes livres liturgiques dans toutes les églises de votre Ordre. Que nulle église, nulle personne de votre Ordre ne se permette de demander à quiconque un privilège allant contre les institutions communes de cet Ordre, ou d'en conserver un qui aurait été acquis de la part de qui que ce soit. (PL 180, col 1542 ab).

Il semble également se refléter dans plusieurs décisions du Chapitre Général, au cours du premier siècle d'existence de l'ordre. De telles affirmations, vues sous l'angle de leur valeur principale, ont amené quelques uns à la conclusion que "l'Uniformité était un des caractères faisant partie intégrante du programme Cistercien lui-même". (W.E. Goodrich, p.38)

Jusqu'où un idéal d'uniformité reflète t'il réellement la vie cistercienne du XIIIE siècle ?

Pour évaluer l'étendue de l'équivalence entre "unanimité" et "uniformité", il importe de voir d'abord dans l'"*unanimitas*" une valeur plus spirituelle que juridique :

premièrement, elle se situe dans la sphère de l'attitude intérieure et dans l'affectivité, plus que dans le domaine d'un comportement observable ; ensuite, le discours sur l'unanimité représente plutôt un idéal maximum qu'un minimum à améliorer. Le thème de l'"*unanimitas*" fut choisi de façon délibérée pour placer l'accent davantage sur les dispositions personnelles que sur l'observance extérieure. Regardons les antécédents scripturaire et patristique du terme.

### 3 Les antécédents de *Unanimitas*

Dans la Vulgate, on trouve 10 utilisations de l'adjectif *unanimis* et 8 de l'adverbe *unanimiter*, le nom abstrait n'apparaît pas. Dans 4 occurrences, unanimité signifie accord entre plusieurs, y compris 2 exemples d'hostilité concertée. Dans 8 cas, le terme qualifie une prière commune. A trois reprises, il indique la proximité de l'amitié. Trois fois, la communauté chrétienne est décrite comme *unanimis*.

Philippiens 1: 27 -- Tenez ferme dans un seul esprit, luttant de concert et d'un coeur unanime pour la Foi de l'Évangile.

Philippiens 2 : 2 -- Mettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments, ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment (*sentientes*).

1 Pierre 3 : 8 --Enfin, vous tous, en esprit d'union, dans la compassion, l'amour fraternel (*fraternitatis amatores*), la miséricorde, l'esprit d'humilité, modestes, humbles ...

L'image-clé autour de laquelle tourne l'usage patristique de ces textes, est celle de la communauté primitive de Jérusalem, telle que Luc la décrit en Actes 4: 32 -- la multitude des croyants n'avait qu'un coeur et qu'une âme. Les premiers Chrétiens n'étaient pas seulement ensemble (*pariter* : Actes 2: 43) échappant à la force de division de la propriété privée, mais ils étaient intimement unis : *cor unum et anima una*.

Chez **Augustin**, il y a une référence très forte au mythe de la communauté de Jérusalem, et, par conséquent, le plus grand intérêt pour la valeur de

l'unanimité. La première injonction donnée par sa Règle à la communauté monastique s'exprime ainsi :

Tout d'abord, puisque vous avez été rassemblés comme un seul troupeau (*in unum estis congregati*), afin que vous viviez de façon unanime dans la maison, qu'il y ait entre vous une seule âme et un seul coeur [dirigé] vers Dieu.

L'addition fréquente de l'expression *in Deum* nous permet de conclure que c'est d'une commune orientation vers Dieu que dérive l'unanimité. Le commentaire d'Augustin sur le Psaume 132. 1 date de 407 ; toute sa saveur est monastique. C'est ici qu'il introduit son étymologie curieuse de *monachus* :

Les moines sont ceux qui vivent ensemble en sorte qu'ils forment une seule personne, pour que ce qui est écrit soit vrai : "Ils ont une âme et un coeur." Ils ont plusieurs corps, mais non plusieurs âmes. Ils ont plusieurs corps mais non plusieurs âmes. Ils ont plusieurs corps mais non plusieurs coeurs. C'est à juste titre qu'on leur applique le terme *monos*, car ils sont "un seul".

Pour Augustin, l'adoption divine est la base de l'unité entre les hommes. Dans sa lettre à Laetus, il affirme avec justesse le lien profond de toute communauté religieuse.

Ton âme n'est pas à toi seul, mais elle appartient à tous tes frères, comme à leur tour, ton âme sont à toi ; ou plutôt, leurs âmes sont à toi ; ou plutôt leurs âmes et la tienne ne sont pas des âmes au pluriel, mais elles sont une seule âme, l'*âme unique du Christ* (Ep 243.4).

Pour Augustin, l'unanimité n'était pas un concept canonique, mais christologique ("Etre unanimes veut dire être un dans le Christ" -- *In Ps 142.4*) et donc, ecclésiologique.

Si l'on examine à l'aide d'une concordance le vocabulaire d'Augustin, on trouve que les 57 exemples de termes associés avec *unanimitas* sont liés souvent à des citations bibliques. A côté de la connexion avec Actes 4, 32, nous percevons un champ sémantique défini par des termes tels que fraternité, paix, concorde, collaboration, avoir un même esprit et la même charité, une même pensée, être unis dans la prière, unis dans une ferme et inséparable charité, unis en une communauté par un consensus. Son exhortation aux

communautés est simple et résume sa pensée : "**Que tous vivent ensemble dans l'unanimité et la concorde.**"

Les écrits de **Jean Cassien** sont réputés marquer une étape importante dans le processus qui voit dans la communauté de la Jérusalem primitive le modèle de la vie monastique. Néanmoins, le texte Actes 4:32 n'est cité qu'à trois reprises dans les *Conférences* et à deux dans les *Institutions*. Quand Philippiens 2:2 est cité en entier avec le mot *unanimes*, il est utilisé pour renforcer un argument qui n'est pas en faveur d'une communauté d'affection mais d'humilité, basée sur la non-affirmation de soi. Plus encore, le psaume 132.1, qui parle des *fratres in unum* n'est cité que deux fois -- pour décrire l'état de chasteté parfaite, lorsque les vices ont été expulsés et la volonté propre, neutralisée. L'unanimité entre les frères est dite accroître le déplaisir du démon, c'est donc une bonne chose. Le terme est utilisé une fois en parallèle avec *concordia* et une fois, dans une citation du psaume 54:14, en référence à Judas. Dans l'ensemble du *corpus* de Cassien, il n'y a que quatre occurrences, toutes dans la *Conférence* 16. Malgré le manque d'évidence, l'Abba Joseph apprécie la valeur de l'unité qui règne entre des amis, là où ne sont ni attachement aux biens matériels ni aux opinions individuelles. " L'amour peut durer sans interruption entre ceux-là seulement qui vivent un même engagement, (*propositum*) ou qui ne pensent (*sentire*) jamais, ou rarement de manière différente, et qui n'éprouvent aucun désaccord en ce qui concourt au progrès spirituel." Nous devons conclure, toutefois, que le sens affectif de la communauté associé au terme "unanimité" n'était pas une priorité majeure dans la pensée de Cassien.

L'accent apporté par Augustin fut adopté et étendu par **Grégoire le Grand**, le maître à penser pré-éminent du Cîteaux primitif.

Un est notre Seigneur et Sauveur. Même ici-bas, il lie ensemble les coeurs des élus dans l'unanimité, et par des désirs intérieurs , stimule continuellement un amour céleste. (*Ezek 2.9*)

Grégoire reconnaît que, parce que nous sommes des personnes différentes, impliquées dans différentes tâches, nous devons nous efforcer de nous assurer que nos actes ne mènent pas à la discorde, mais gardent intacte une certaine unité d'esprit intérieure, avec les autres, de façon à préserver l'unanimité, autant que possible, au milieu de ceux avec qui nous vivons. Ceci, non en laissant nos tâches de côté, mais en prenant bien garde d'éviter le mal de la discorde que nous redoutons (*Ezek 2.9*).

Même si leurs actions sont différentes, ils s'associent néanmoins eux-mêmes avec les paroles et les vertus des saints, en ayant une seule et même orientation (*sensus*)... Malgré des vocations diverses, ils sont

unis à tous les autres dans l'unanimité par leur confession de voix et de vertu. (*Moralia* 29.31.71)

Par la grâce de l'Esprit-Saint, les croyants

parviennent ensemble à une si étroite concorde dans l'unanimité ... qu'en eux, il n'y a rien d'autre qu'un coeur et qu'une âme... Ainsi, le Seigneur, préservant le sacrement de l'unité, associe dans l'Eglise des fidèles qui ont des manières de vivre (*mores*) vraiment différentes, ainsi que divers langages. Tout comme d'une même terre on trouve des sortes de mottes différentes et distinctes, ainsi dans une même foi et une charité sont manifestés les différents mérites de ceux qui sont engagés dans les oeuvres bonnes (*Moralia* 30.6.22).

Loin d'être un argument en faveur d'une absolue uniformité, la doctrine de Grégoire sur l'unanimité est bâtie sur son profond respect pour la diversité. Qu'on se souvienne seulement des 36 admonitions du *Pastoral*, prescrivant différents remèdes pour différents caractères. C'est lui, le Pape qui recommandait l'inculturation au niveau des coutumes à Augustin de Canterbury : " les choses n'ont pas à être aimées à cause des lieux, mais les lieux ont à être aimés pour toutes les choses bonnes"(Ep 11.64). Quand il prêche l'unanimité, il est pleinement conscient que ceux à qui il s'adresse expriment leur foi commune par une pluralité de formes extérieures.

#### **La diversité dans l'unité**

Quelle qu'ait été l'attitude des autres Papes, St Grégoire le Grand se signale dans ses écrits comme celui qui, d'une manière particulière, chérissait le thème de la "diversité dans l'unité" dans l'Eglise. Il croyait la diversité présente à tous les niveaux, sans exclure celui du rituel liturgique : ce qui faisait évoluer cette diversité en une unité, était le lien d'une Foi et d'une Charité.

Paul Meyvaert

#### 4. La première génération cistercienne

Le contexte de l'unanimité cistercienne, tel qu'il émerge, était perçu comme une grâce de communion parmi des monastères autonomes -- séparés de corps, mais non d'esprit. L'Ordre débutant se comprenait comme une communauté de communautés, transposant les mêmes modèles et structures que celles que l'on pouvait trouver dans le gouvernement d'une communauté locale, appliquées à un plus large regroupement. Tout comme dans une communauté unique, l'unanimité se produit dans quelque moyen terme entre l'embrigadement et l'éclatement, ainsi en était-il au niveau de l'Ordre. Tout comme une communauté qui a "un seul coeur et une seule âme" est capable de conduire une certaine mesure d'adaptation "en fonction des nécessités", il serait idiot d'affirmer que les premiers Cisterciens n'étaient pas conscients qu'en des circonstances un peu différentes, on atteint le même but en utilisant des moyens quelque peu différents. Il n'y avait rien d'indéterminé dans la discipline cistercienne, et le Chapitre des coupes avait pour but de la renforcer, au niveau local et au Chapitre Général. Ceci ne signifie pas nécessairement inflexibilité ou inaptitude à l'adaptation. Bien sûr, des abus, tant matériels que symboliques, se produisaient et demandaient que l'on intervint, mais pas au point que tout doive être prescrit. Un excès de régulation se produit parfois de façon latente en des époques de glissement en arrière ou de confusion. Le premier demi-siècle cistercien n'était atteint ni de l'un ni de l'autre. C'est plus tard que, peut-être la sclérose se produit.

Dans de nombreux textes primitifs, un très intense désir de vie "corporative" apparaît. Nous pouvons noter une prolifération des mots comportant le préfixe *con*, désignant une action conjointe, et beaucoup d'exemples où les frères sont dits arriver à un consensus avant d'intervenir dans une situation. Il ne s'agit pas d'une similitude de type enrégimenté ou militaire, mais une rencontre des esprits et des coeurs --qui se stimulent mutuellement, et qui discernent. C'est pourquoi il y a trois "Saints Fondateurs" et non un seul. Dans les lettres d'admonition d'Etienne elles-mêmes, on sent très fort que ces injonctions ne viennent pas de lui seul, mais de la communauté entière. La charité n'était pas seulement le but, elle était le moyen d'y parvenir. Rien d'étonnant à ce que la génération suivante développe un éthos de la *schola caritatis*. Une confirmation d'une certaine largeur peut être aussi trouvée dans les *Ecclesiastica Officia*, quand on discute des moissons. Aux régulations habituelles, on ajoute ceci : :

Pour ceci et pour toutes choses appropriées au temps [des moissons], chaque monastère [*ecclesia*] agira en fonction de sa situation et des

arrangements faits par l'abbé et le prieur, puisqu'il n'est pas possible d'observer ces choses de manière identique en tous lieux. (EO 84.32)

## 5. Saint Bernard de Clairvaux

En guise de vérification, nous pouvons examiner les écrits de Bernard de Clairvaux, qui a joué un rôle-clé durant quarante ans, au cours du premier demi-siècle cistercien. Bernard reconnaît que, en matière peu importante, on peut simplement suivre l'usage local : A Je suggère que vous suiviez l'usage de la maison pour de telles choses. Il est évident qu'elles sont faites de manière différente dans différents monastères (*quae diversis modis diversis in monasterii certum est observari*) (Pre 57). Ailleurs, il commente : "dans chaque monastère on peut trouver ces quatre sortes de moines décrits par Saint Benoît" (Sent 3,31) et développe même une spiritualité de bon sens qui correspond à cette réalité. "Nous ne courons pas tous sur la même voie" (SC 22.9). Sa conception de l'unité, si largement développée dans le *De Consideratione*, n'est pas l'élimination réductionniste de la multiplicité, mais une réalité totale, complète, dynamique. L'unité est une force qui cherche à inclure la multiplicité dans son étreinte -- comme la lumière blanche combine toutes les couleurs du spectre. Voici la description du paradis claustral dans le Sermon 42.4 de Diversis :

*Le monastère est vraiment un paradis, une région fortifiée par le rempart de la discipline. C'est chose glorieuse pour des hommes unis par **un même genre de vie**, que d'habiter une même maison.*

*Comme il est bon et doux pour des frères d'habiter en frères tous ensemble.*

- i. Regarde, l'un pleure ses péchés,*
- ii. un autre exulte dans les louanges de Dieu,*
- iii. celui-ci est au service de tous,*
- iv. celui-là instruit les autres.*
- v. L'un prie,*
- vi. un autre lit.*
- vii. L'un fait miséricorde,*
- viii. et un autre punit les péchés.*
- ix. L'un est brûlé de charité,*
- x. un autre se distingue par son humilité.*
- xi. Celui-ci reste humble dans le succès,*
- xii. celui-là reste calme dans l'adversité.*
- xiii. Celui-ci se dépense dans une vie active,*

xiv. *tandis qu'un autre se tient tranquille dans une vie contemplative.*

Quatorze styles de vie monastique --quelques uns incompatibles entre eux, et même opposés. Plus d'une communauté reconnaîtra ses membres dans la liste de Bernard. Qu'est-ce que l'unité ? C'est ce qui lie ensemble ce qui est différent et unique. Ses contraires sont l'envie, la compétition, l'étroitesse d'esprit, l'intolérance, l'auto-justification, et ce refus d'entrer dans la vie commune que Bernard désigne par *singularitas* ou individualisme.

Bernard cite Actes 4,32 à 18 reprises, et il y a 52 exemples de mots qui traduisent l'*unanimitas*. Pas une seule fois qui fasse référence à l'unanimité des observances. Toutes les mentions se situent dans la ligne d'Augustin et de Grégoire signalée plus haut. Cette "joyeuse et sociale unanimité" (Dom VI pP 1.4) est faite de paix, de concorde et de mutuelle charité, comme est souvent décrite la prière de l'Eglise apostolique. Le Christ en est la source. (SC 54.8, cf Mich 2.1). L'Unanimité est un réel objet d'effort, tout particulièrement en période d'élections, car le démon et les autres semeurs de discorde cherchent à la détruire.

Peut-être que le texte le plus clair, dans nos perspectives, se situe dans le second sermon pour la Septuagésime. L'allusion aux animaux et aux oiseaux se rapporte à 15:9-10, lorsque Abraham sépara en deux les animaux du sacrifice, mais laissa entiers les oiseaux :

*Entre temps, l'Esprit de sagesse  
n'est pas seulement unique,  
mais aussi multiple  
affermissant les réalités **intérieures** dans l'unité  
et soumettant les réalités **extérieures**  
à son jugement pour les différencier.*

*Tu retrouves cela illustré pour toi dans l'Eglise primitive  
quand "la multitude des croyants ne formaient  
qu'un coeur et qu'une âme",  
si bien que les oiseaux n'étaient pas partagés ;  
"mais on distribuait à chacun selon ses besoins",  
de telle sorte que les animaux étaient coupés en deux.  
Que s'établisse donc aussi entre nous, très chers,  
l'unité des âmes.  
Que nos coeurs ne fassent qu'un dans un amour unique,*



*une même recherche, un seul attachement,  
et la réciprocité d'un seul et unique sentiment.*

*Voilà comment la diversité extérieure saura échapper au danger  
et évitera de sombrer dans le scandale.*

*Il se peut alors que la capacité de supporter  
soit différente pour chacun,  
comme aussi, parfois,  
la conception que chacun se fait de la conduite à tenir  
dans les affaires terrestres.*

*Il s'avère même que les dons de la grâce,  
pour le moment, sont divers  
et que les membres ne paraissent pas tous appelés  
à la même activité.*

*A condition, cependant, que l'unité intérieure  
et l'unanimité rassemblent cette multiplicité  
et la resserrent par la cohésion de la charité  
et le lien de la paix. (Sept 2.3)*

Bernard était un avocat compulsif et irrésistible des principes et des pratiques auxquels il croyait, mais il était assez réaliste pour reconnaître que les autres pouvaient parfois voir les choses différemment, et agir selon leurs vues. Sa vision de la vie monastique était suffisamment large pour concevoir la possibilité d'une réalisation honnête de son but sans prendre des moyens absolument identiques. Pour lui, la principale préoccupation était la croissance de la charité.

## **6. Gilbert de Hoyland**

Peut-être parce qu'il s'adresse à des nouveaux membres, ceux de l'ancienne communauté de Savigny, Gilbert insiste sur le rôle de la discipline. L'*ordo* commun cistercien est décrit comme maintien/protection des membres de la communauté, en sorte que, dans ce contexte, ils puissent parvenir à la concorde, l'unanimité et la charité, projet de base d'une vie commune.

De la multiplicité vient l'agitation. Une seule chose est nécessaire -- bien plus, une seule est heureuse. Aussi, qu'il est bon, qu'il est heureux pour ceux qui aiment, de vivre dans l'unité. Il n'y a pas d'habitation dans l'unité, sinon dans l'amour, car l'amour fait habiter sous un même mode

de vie, (*unius moris*) dans la maison. Qu'est-ce à dire : sous un même mode de vie ? C'est s'engager dans l'amour à partager une même forme de vie. (*foedere conformes amoris* -- SC 11.2)

Chez Gilbert la notion d' "unanimité sous la Règle" (*regularis unanimitas*: SC 36.2) est peut-être une réflexion sur RB 3.7: "Tous suivront la Règle comme maîtresse". Mais il va plus loin. Gilbert voit l'acceptation commune de la discipline ou de l'ordre comme une force unifiante qui produit l'infrastructure sur laquelle la charité est édifiée, et qui offre le contexte propre à l'éclosion des grâces spécifiques de chacun. Ceci est vrai dans la communauté locale et au niveau de l'Ordre.

Gilbert illustre sa vision de la communauté par une référence au grenadier, avec ses multiples grains à l'intérieur d'une unique écorce :

C'est bien nous qu'elle concerne, la parabole des grenades , nous qui nous retrouvons en assemblées régulières, nous qui sommes contenus sous un Ordre unique, comme les grains sous l'écorce de la grenade. Et puissions-nous effectivement imiter ces grains : à leur manière, nous montrer unanimes dans l'union du coeur, comme si l'ordre figurait une sorte d'enceinte.

Les grains de la grenade sont unis les uns aux autres sans presque laisser la possibilité de les distinguer l'un de l'autre. Leur nombre fait une plus grande différence entre eux que leur aspect. Apprenons à notre tour à différer entre nous par le nombre et non par l'esprit. Ils ne luttent pas l'un contre l'autre, ils ne murmurent pas contre l'écorce, ni n'essaient de la briser. Ils se laissent patiemment enclorre comme dans un sein, au point de sembler dire en quelque sorte : *Voici, qu'il est bon et qu'il est agréable d'habiter en frères tous ensemble.*

N'est-ce pas dans notre Ordre, frères --et comme dans l'écorce d'une grenade -- qu'éclate la couleur de la Passion du Christ, au travers de notre imitation ? Oui, on ressemble aux grains de cette grenade si l'on considère comme allant de soi d'être contenu dans cette écorce qu'est la discipline régulière, et de s'y considérer moins contraint que protégé. Loin de toi cet amour qu'est l'instinct de possession, loin de toi cet amour qu'est le goût du pouvoir personnel, et te voilà un grain de grenade.

Que les autres, invités par notre exemple, apprennent combien il est bon et combien agréable d'habiter dans cette sorte d'espace restreint qu'est la communion, et sous la défense d'une écorce. Que l'amour fraternel unisse, que l'écorce défende. Autant tu vois de communautés régulières, autant tu

estimes voir de grenades, qui ont découlé de la source du baptême. De fait, *les croyants*, comme vous le lisez, *ne formaient qu'un coeur et une âme*. Ces sortes de grains ont constitué les grenades de tant de communautés vivant sous une Règle et dans l'unanimité. (SC 34.7)

Pour Gilbert, les observances étaient subordonnées au développement de l'union entre les personnes, entre "ceux qui ont été appelés à la simplicité du silence, à l'activité de l'amour, à la tranquillité du loisir, à l'école de l'humilité, au voeu de soumission, et au lien de la charité" (SC 20.7) i.e. appelés à l'intégrité de la grâce cistercienne.

## 7 Quelques réflexions pour conclure :

Si nous lisons attentivement notre tradition, nous allons probablement nous apercevoir qu'il y a deux interprétations de l'"unanimité". L'interprétation "dure" débute avec le rôle de la *communitas externe* (mener la vie commune), dans une *proprietas* dominée (égocentrisme), facilitant par là la croissance de la solidarité, du compagnonnage et de l'amour. L'interprétation "douce" insiste sur la primauté des dispositions **intérieures**, reconnaissant par là que la conformité purement extérieure peut être source d'aliénation, voire de destructions, dans certaines circonstances.

Nous aussi, nous sommes confrontés à un tel jeu de tir à la corde. Nous sommes appelés simultanément à tirer profit d'une tradition spirituelle significative, et en même temps, à chercher à répondre aux exigences du lieu et du temps. Quelle que soit notre préférence personnelle et quels que soient les besoins principaux de notre communauté particulière, il est vital pour nous de reconnaître l'importance de la tendance opposée. Il y a la place, ici, pour une *alternatio* de type aelredien : une application équitable des deux principes est souhaitée, plutôt que la concentration sur une seule -- ainsi que la polarisation sur deux extrêmes opposés.

A une époque de pluriformité et d'inculturation, il importe que nous reconnaissons la force de l'argument des Fondateurs. Une certaine uniformité de pratique -- à la fois comme symbole et comme structure de l'organisation, cette uniformité peut être l'expression et le renforcement d'une unité de coeur et d'esprit. Il est difficile de générer un *esprit de corps* (en français dans le texte) dans un groupe qui n'est pas **ensemble** -- dans tous les sens du terme. Dans un tel contexte, insister sur la discipline est un élément de construction du sens moral. Chaque fois que la communauté s'impose à elle-même une correction, et qu'elle rappelle ceux qui dépassent les limites, le sens commun de l'identité est renforcé, tout comme il s'érode quand tout est régi par le

*laissez-faire*. Les expressions de l'individualisme sont dangereuses non parce qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement mauvais dans un tel comportement, mais parce qu'elles constituent un rejet plus ou moins conscient de la communauté et de la tradition de vie qu'elle représente.

Si c'est vrai à un niveau communautaire, c'est vrai aussi au niveau de l'Ordre. Il y a une force et une solidarité dans l'adhésion commune, non seulement aux principes fondamentaux de la vie monastique, mais aussi au vaste éventail de particularités qui constituent la mise en oeuvre cistercienne de ces principes. Une coule verte n'est pas incompatible -- *per se*, avec les principes monastiques, mais son usage indiquerait un certain désir de se démarquer de ce que le troupeau cistercien a en commun. Si l'on multiplie ces aberrations minimales par cent, plus personne ne sera surpris de constater qu'une telle communauté a commencé à sentir qu'elle ne fait plus partie -- qu'elle est aliénée, incomprise et indésirable.

Insister sur un certain style général de vie commun à tous les monastères cisterciens n'implique pas nécessairement une uniformité dans les détails -- mais cela demande bien évidemment une acceptation notable d'éléments, même accidentels, de la tradition, s'il n'y a pas de raison de les modifier. D'autre part, une adaptation honnête aux besoins locaux n'entraîne pas la mort de la tradition, mais la possibilité de lui trouver d'autres formes d'expression. **Les moyens de discerner de l'authenticité de telles adaptations sont à portée de main** : le dialogue communautaire, joint au regard pastoral du Père Immédiat, de la Conférence Régionale et du Chapitre Général.

Les premiers Cisterciens, en dépit de leur protestation du contraire, faisaient preuve d'éclectisme dans leur fidélité à la Règle de Saint Benoît. Ils auraient peu probablement abandonné le sens commun pour se livrer aveuglément à un concept abstrait d'uniformité. A l'instar de Saint Benoît, ils étaient conscients qu'une part de la réalité de la vie communautaire vient de la diversité des caractères (*multorum servire moribus* -- RB 2:31), des différentes situations (*secundum locorum qualitatem ubi habitant* -- RB55:1) et des différentes grâces (*alius sic, alius vero sic* -- RB 40:1) . Tant au niveau de la communauté qu'au niveau de l'Ordre. L'unité des personnes était un idéal incontestable. D'autre part, bien que la désunion au niveau de la pratique ait été à minimiser, l'absolue uniformité n'était, dans les limites de l'ordre et de la saine discipline, ni souhaitée ni réalisée.

"

## Exordium

### Unité 7 :

#### Questions pour la réflexion personnelle et en groupe

1. Choisissez un texte de la tradition qui résume le mieux votre position actuelle vis-à-vis de l'unanimité. Partagez-le avec le groupe.
2. L' idéal de l' unité des esprits et des coeurs est attrayant pour chacun. Quelle est la mesure d'uniformité requise dans une communauté/ un ordre, monastiques pour promouvoir cette unanimité ?
3. Y a t'il place pour davantage d'uniformité à l'intérieur de la communauté ? Quels critères peut-on utiliser pour distinguer un authentique "esprit de communauté" d'un manque aliénant de considération pour les personnes ?
4. Y a t'il place pour davantage de pluriformité à l'intérieur de la communauté ? Quels critères peut-on utiliser pour distinguer un besoin personnel authentique ou une grâce particulière d'une tendance (en partie inconsciente) à se mettre en marge de la communauté ?
5. Y a t'il place pour quelque pluriformité entre les différentes communautés de l'Ordre ? Donnez quelques exemples de ce qui vous semble approprié ou non dans ce domaine, et donnez les raisons de votre jugement.
6. Avec quel succès la vie cistercienne s'est-elle inculturée dans votre pays ? Y a t'il trop peu / trop d'attention aux caractéristiques locales ? Quels principes de discernement entrent en jeu ?
7. En vous-mêmes, possédez- vous une "Discipline cistercienne" ? Croyez-vous que ce soit une expression appropriée de la vie chrétienne pour notre temps ? Etes-vous vous-mêmes et votre communauté, "fiers" au bon sens du terme, ou bien cela est-il objet d'indifférence pratique ?
8. Notez par écrit **trois points** que vous aimeriez retenir de cette unité pour poursuivre votre réflexion.

## Exordium

### Unité 7:

#### Unanimité : Transparent 1

1113 Charte de Fondation de La Ferté :  
Séparés de corps, mais non d'esprit.

1114 Charte de Charité et d'Unanimité. La mère  
ne prélève pas de taxes sur la fille. La fille suit les mêmes Usages que la mère

1119 Charte de Charité 3:2  
*similibusque vivamus moribus*

'identique	?
'même	?
'similaire	?
'comparable	?
'semblable	?

## Exordium

### Unité 7: Unanimité : Transparent 2

#### **POURQUOI L' UNANIMITE N'ETAIT PAS L'UNIFORMITÉ ?**

- \* Les évidences topographiques, architecturales et anecdotiques révèlent une variété.
- \* La communauté unanime est le modèle d'un ordre unanime dessinant son cours entre la régimentation et la fragmentation.
- \* L'image-clé de l'*unanimité* retrace le un coeur et une âme de la communauté de : Actes 4.32.
- \* Cette unanimité était davantage un concept spirituel plutôt qu'un principe juridique ou d'organisation.
- \* Ceci se remarque surtout dans les écrits d' Augustin et Grégoire le Grand, avec qui les Fondateurs étaient familiers. Bernard et les autres ont continué cette tradition.
- \* Les structures collégiales du premier Cîteaux ont évolué pour rejoindre les circonstances nouvelles. Habituellement, l'uniformité ne coexiste pas avec une constante adaptation.
- \* L'unité était perçue comme inclusive, c'est-à-dire différente d'un sens réductionniste qui éliminerait la multiplicité.
- \* La rhétorique et la réalité ne coïncident pas nécessairement. Les lois non plus ne sont pas faites pour être toujours maintenues.

# Exordium

## Unité 7 : Lectures complémentaires.

### Sources Premières

1. BERNARD de CLAIRVAUX, Apo 5-9; SBOp 3, 84-89. Translated in *Treatises I* (CFS 1; Cistercian Publications, Spencer, 1970), pp. 38-45. Div 80; SBOp 6a.320-321. Traduits in Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Paris: Desclée, 1982), pp.103-104.
2. DE FORMA VISITATIONIS, Edition by Chrysogonus Waddell, translated by Martinus Cawley, (Gethsemani 1983). Traduit in : Cîteaux, Documents Primitifs, pp 139-141. (Cîteaux Commentarii Cistercienses, 1988).
3. ECCLESIASTICA OFFICIA, LXX. De Capitulo et Confessione, in Danièle Choisselet et Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 202-211; notes cf pp. 439-445.
4. GILBERT DE HOYLAND , *In Cantica* 11, ( PL 184, col.183-187; CF 26, pp.425-433). Traduits in Pierre-Yves Emery : *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, pp 151-163. (Coll Pain de Cîteaux Série 3, n° 6.)
5. ISAAC de l'Etoile *Sermon 50 ' Second Sermon pour les Saints Pierre et Paul*, SChr 339, pp. 178-199.
6. STEPHEN OF LEXINGTON Letter 22, in *Letters from Ireland: 1228-1229* (CFS 28; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1982), pp. 47-50. Letter 24, pp. 55-61. Letter 78, pp. 151-154. Letter 80, pp. 157-171., Letter 99,pp. 210-212.
7. WILLIAM OF SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 7 35-37, (PL 185, 247d-249b). Translation by Martinus Cawley, *Bernard of Clairvaux: Early Biographies* (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 46-50.

### Sources Secondaires

8. AUBERGER Jean-Baptiste, Synthèse générale in *L'unanimité cistercienne: mythe ou réalité* (Cîteaux: Studia et Documenta 3; Achel, 1986), pp. 317-324.
9. DUMONT Charles, L'équilibre humain de la vie cistercienne d'après le Bienheureux Aelred de Rievaulx, in *Sagesse ardente: A l'Ecole cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine* (Pain de Cîteaux 3.8; N.-D. du Lac, Oka, 1995), pp.15-32.



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

## CHAPITRE

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

## DISCIPLINE

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

## ORDO

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