

Exodum

DISPENSA N° 7

L'UNANIMITÀ

Il valore dell'unanimità

Questa unità esamina la questione seguente: i Fondatori avevano in mente di istituire in tutto l'Ordine una unanimità di osservanza? In tal caso, che cosa comportava, in pratica? A qual fine tendeva? Come lo si realizzò? Quale ruolo resta di conseguenza a valori contemporanei quali il "pluralismo" e la "inculturazione"?

Obiettivi

- a) Leggere i documenti primitivi e scoprire che cosa essi hanno da dirci sulla unanimità/uniformità.
- b) Leggere queste affermazioni nel loro contesto e confrontarle con la testimonianza della seconda e della terza generazione cisterciense.
- c) Riflettere sul ruolo dell'"unanimità" cisterciense nel pluralismo culturale del mondo di oggi.

IL VALORE DELL'UNANIMITÀ

Tra noi, monaci della Stretta Osservanza, coloro che sono stati formati prima del 1969, data della promulgazione dello Statuto sull'Unità e il Pluralismo, hanno familiarità con la forte insistenza sull'uniformità dell'osservanza, predominante fino a quel tempo. Una tale inflessibilità era cresciuta, sostanzialmente, attraverso la prima metà del XII° secolo. Le fondazioni sparse in varie parti del mondo attraverso l'odissea monastica del XIX° secolo, non si potevano permettere di tentare un adattamento alle condizioni del clima culturale locale. Beagle Bay (nel nord-ovest nell'Australia) venne chiuso, i monaci di Mariannahill (nel Sud Africa) vennero espulsi e i monasteri in Cina e in Giappone subirono un processo di sistematica europeizzazione. Nel contesto del valore che, nel post-concilio, è stato riconosciuto all'inculturazione e alla pluriformità, proviamo ora a determinare quale portata avesse l'insistenza con cui i primi cisterciensi sottolineavano l'uniformità rigorosa dell'osservanza.

I. I termini della discussione

Prima di esaminare la nozione di "unanimità", è opportuno riflettere su tre temi connessi, che hanno un certo peso in alcune questioni.

- a) Ordo: A partire soprattutto dall'epoca di Agostino, il concetto di "ordine" ha avuto in Occidente un certo peso. Il termine, in se stesso, era complesso, avendo, nell'uso medioevale, ben otto significati. In generale, il tema dell'"ordine", riflette la convinzione che Dio ha assegnato a tutte le persone una determinata condizione, e che la responsabilità morale fondamentale di ciascuno è di agire secondo gli obblighi inerenti alla condizione assegnatagli. Dall'ordine dell'universo, all'ordine della salmodia (RB 18), tutto veniva considerato come proveniente, in ultima istanza, dalla volontà di Dio. Questa prospettiva comportava necessariamente la "sottomissione": all'ordine, in se stesso, e alle persone poste in una posizione più alta. Un comportamento "disordinato" o "non ordinato" - al di là del suo valore morale intrinseco - riceve in aggiunta la connotazione di ribellione, che tenta di sconvolgere tutto l'Ordine che Dio ha imposto alla creazione.

L'"ordine" cisterciense venne in un primo tempo interpretato come uno stile di vita conforme alle strutture del monastero di Cîteaux. (Ancora oggi, noi usiamo il termine Ordo per indicare l'opuscolo che ogni anno dà istruzioni minuziose per la liturgia quotidiana). Quanti vivevano secondo questo stile di vita, erano sicuri di vivere una vita "ordinata". Con il moltiplicarsi dei monasteri, l'"ordine" cisterciense si sparse ovunque e si instaurò una seconda accezione del termine - che passava a designare una federazione di monasteri, che seguivano lo stesso stile di vita ed erano subordinati alla stessa fonte di autorità. In tal modo, il termine "Ordine" giunse a significare una corrente legislativa di vita monastica, parallela alla Regola di San Benedetto. I due significati, di conseguenza, confluirono: modalità di comportamento "contrarie alla Regola e all'Ordine" vennero automaticamente considerate devianti o disordinate e bisognose quindi di correzione.

L'uso del termine "ordine" implica l'esistenza di uno stile di vita cisterciense sottomesso a una regola, in cui tutti gli elementi fanno parte di un tutto che non è lasciato alla libera opzione, e che

è visto, ultimamente, come espressione della volontà di Dio.

- b) Disciplina: Anche questo è un termine complesso. (Cf. l'articolo di Jean Leclercq nel Dictionnaire de spiritualité 3, I291-I302). La sua presenza è ben attestata nella RB, dove si trova 21 volte nella RB, spesso sotto la forma di "disciplina regolare". Lungo tutto il medioevo, il termine assunse significati sempre più ampi.

Disciplina nel Thesaurus Linguae Latinae	
I. USO PRINCIPALE	
a	Significato fondamentale Insegnamento. In greco: didaskalia Da discipulus e quindi dal verbo dal verbo discere (imparare).
b	Significato derivato Materia di studio. In greco: episteme etc = dottrina, arte, scienza (risultato di quanto si apprende).
2. USO SECONDARIO	
a	Significato fondamentale Formazione. In greco: paideia Educazione morale con connotazione di severità, correzione — usato in contesto morale e monastico.
	Significato derivato Ordine sociale - ordo = consuetudine, istituzione sociale, la norma della legge, uno stile di vita e le sue esigenze specifiche, una totalità di osservanze.

I Cisterciensi intendevano per "disciplina cisterciense" la globalità integrale delle osservanze regolari - che erano finalizzate ad impedire disordini personali e sociali e, quindi, erano spesso sperimentate come difficili e dure dai giovani e dagli inquieti. Sebbene in se stessi tali esercizi non fossero caratteristici di Cîteaux, in quanto erano adottati sia dai monaci bianchi sia dai monaci neri, a poco a poco si cominciò a riconoscere uno specifico spirito "cisterciense". Per questo motivo dei monaci di Clairvaux furono inviati all'abbazia di Santa Maria a York, al momento della sua incorporazione, "per insegnare loro lo stile di vita conforme alla disciplina dell'Ordine Cisterciense". Negli scritti di San Bernardo, i due termini ordo e disciplina sono strettamente congiunti. Inoltre, in molti di questi primi autori il termine disciplina aveva delle connotazioni di tipo scolastico, a conseguenza delle varie immagini del monastero come scuola. In questo contesto è necessario ricordare la concezione severa della formazione, ricorrente in quell'epoca. Agostino definisce la disciplina come un "apprendere attraverso cose difficili" (per molestias eruditio) ¹. Anzi: in certi contesti particolari, il termine conservava il significato di correzione e di punizione per le infrazioni alla regola comune.

S. Pier Damiani (+ 1072), soprattutto, raccomandava la flagellazione volontaria, accompagnata da preghiere e da genuflessioni, come espressione di disciplina.

¹ Enarratio in Ps 118: 2, 17.

L'uso del termine "disciplina" per indicare quello strumento caratteristico di flagellazione devozionale o penitenziale è comune, nel XII° secolo.

- c) Capitolo: I capitoli cisterciensi non erano generalmente luoghi di dialogo comunitario - allo stesso modo in cui il luogo chiamato locutorium (luogo in cui si parla o parlatorio) nei monasteri benedettini era chiamato dai cisterciensi auditorium (luogo in cui si ascolta). Gli incontri in capitolo offrivano una specie di piattaforma per l'insegnamento ufficiale e obbligante relativo all'ordinamento della vita quotidiana. "Nessuno presume di parlare in questo capitolo ... a meno che non gli sia stato ordinato di farlo o sia interrogato dall'abate ... oppure abbia una domanda a proposito dell'osservanza" (EO 70.62).

i. Il Capitolo Conventuale

Il capitolo quotidiano offriva l'occasione di esercitare sia l'aspetto legislativo sia quello giuridico dell'autorità monastica. Come sottolineava Ugo di Barzelle "questo è il luogo dove i figli di Dio vengono corretti, istruiti e formati come eredi di Dio". Sebbene non fosse stata concepita come tale dalla Regola, la riunione in capitolo divenne l'espressione formale, istituzionalizzata del ministero della parola dell'abate, così come era previsto dalla RB.

RB 2.4: docere: inculcare un clima specifico, un'atmosfera caratteristica attraverso la trasmissione di convinzioni e di valori monastici;
constituere: stabilire nella casa un ordinamento generale che sia conforme ed esprima i principi monastici fondamentali;
iubere: dare istruzioni specifiche su questioni particolari.

RB 2.23ff arguere: rimproverare severamente gli indisciplinati e coloro che turbano la pace del monastero;
obsecrare: incoraggiare coloro che sono pazienti e accoglienti, perché continuino a progredire;
increpare: riprendere e correggere coloro che disobbediscono o trascurano i principi comunitari.

Ogni giorno si leggeva in capitolo la Regola ed, ogni giorno, colui che presiedeva commentava il testo che era stato letto - rafforzandone l'interpretazione cisterciense. Dopo la sua esposizione, il presidente diceva: "Parliamo del nostro ordine" ².

² La lettura, a questo punto, degli annunci di morte è una addizione tardiva, che indica lo sviluppo del termine ordo da stile di vita in organizzazione.

Ordo

L'*ordo* è la Regola, la struttura, lo spirito dell'osservanza monastica. È la totalità della disciplina religiosa e della formazione: umiltà, obbedienza, pazienza ed altri esercizi ... L'*ordo*, l'osservanza, la disciplina, il metodo per raggiungere Dio attraverso la Regola: questo è ciò che l'abate spiegava ai suoi monaci quando diceva: "Parliamo del nostro Ordine".

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

Seguiva poi il "capitolo delle colpe". I documenti utilizzano una terminologia di carattere giuridico. Si incomincia con delle confessioni volontarie sulle infrazioni alla Regola, nello spirito di RB 46,I-4. Lo scopo è chiedere perdono per delle mancanze specifiche (EO 790.43). Quindi si lascia la possibilità di fare delle "proclamazioni" (clamatio) dei trasgressori. Lo si deve fare in modo diretto e concreto: "Ha fatto questo", e non in modo vago e indiretto (EO 70.45). Se il fratello accusato è colpevole, risponde mea culpa. Quando egli si considera innocente, resta in silenzio e - se la cosa non è sostenuta da altri - lo si presume innocente. Colui che presiede risponde con alcune parole e dà una penitenza..

Dalle misure e dalle riserve previste nei libri degli usi e dalla testimonianza di Ugo di Barzelle (*De cohabitatione fratrum* p. 130-131) ³, sembra che le proclamazioni non avessero luogo senza difetti e senza abusi.

Una delle possibilità utilizzate per costringere ad aderire alle norme comunitarie erano i colpi e le battiture. Gli Ecclesiastica Officia descrivono la scena nel modo seguente:

Quando colui che viene proclamato riceve la penitenza di essere sottoposto alle battiture, l'abate deve prendersi cura che egli non sia battuto da colui che lo ha proclamato. Quando l'abate dà il comando di spogliarsi, colui che deve essere punito si siede, nello stesso posto dove era in piedi. Togliendosi la cocolla, pone la fronte sulle ginocchia. Apre la tunica e scoprendo il corpo fino alla cintura, si circonda il capo con le braccia. E resta così, con il capo chino, senza dire nulla, se non ripetendo: "Mea culpa: correggerò la mia condotta". Nel frattempo nessuno parla, ma uno degli anziani può umilmente intercedere per lui. Colui che infligge i colpi si ferma solo quando lo comanda. Quando ha finito, aiuta il fratello a rivestirsi. Quando il fratello si è rivestito e si è rialzato, resta dove è fino a che l'abate non dica: "Va' a sederti". Allora egli si inchina e torna al suo posto. Sia noto che un monaco di rango inferiore non può battere un monaco di rango superiore, cioè un diacono non deve battere un prete, ma un monaco può punire un altro del suo stesso rango, o un superiore un inferiore. (EO 70.69-76).

ii. Capitolo Generale

³ Analecta Monastica 4I.

Agli inizi, il Capitolo Generale cominciò a riunirsi semplicemente come il ritorno degli abati delle fondazioni di Cîteaux alla casa madre, per partecipare al capitolo conventuale. A poco a poco, i monaci di Cîteaux vennero esclusi e il Capitolo Generale divenne una riunione dei soli abati. Scopo del Capitolo Generale era sia la promulgazione delle leggi sia la correzione; gli abati potevano essere proclamati e ricevere una punizione, se mancavano di zelo nel servizio del loro ministero.

Il Capitolo Generale costituiva una parte integrante della decisione presa dall'Ordine di mantenere la disciplina. Allo stesso modo delle visite regolari, la sua istituzione "Cercava di correggere gli abusi e di preservare la pace" (De forma visitationis). Il CG Era stato pensato a immagine del capitolo conventuale ed esigeva da tutti l'adesione alla totalità dei principi e delle pratiche cisterciensi, ed aveva il potere di punire coloro che non dimostravano molto zelo nell'applicazione concreta dei suoi decreti. Le penitenze abituali prevedevano, ad esempio, che un abate lasciasse il proprio stallo e digiunasse a pane ed acqua. Le lettere di Stefano di Lexington,, nominato dal Capitolo Generale come visitatore dei monasteri irlandesi (Cistercian Fathers Series, #28), danno un bell'esempio di che cosa poteva essere un intervento energico per rimettere in riga le case che deviavano.

Le funzioni del Capitolo Generale

Summa Carta Caritatis	Carta Caritatis Prior
1. Occuparsi dei problemi dell'Ordine, 4.2.	1. Trattare della salvezza delle loro anime, 7.2.
2. Consolidare la pace e difendere la carità, 4.2.	2. Prescrivere ciò che si deve correggere, 7.2.
3. Correggere le mancanze, 4.3.	3. Prescrivere ciò che si deve aggiungere alle osservanze della RB e dell'Ordine, 7.2.
4. Sovvenire all'eccessiva povertà, 4.4	4. Consolidare la pace e la carità reciproca, 7.2.
	5. Punire gli abati negligenti, 7.3.
	6. Sovvenire subito alla povertà, 7.4

Lo scopo di queste riflessioni iniziali è quello di spiegare qualcosa di quello che le prime generazioni cisterciensi pensavano teoricamente e realizzavano in concreto rispetto all'unanimità dell'osservanza. Non c'è dubbio che le deviazioni dalle norme comuni erano riprovate e punite, e che si castigavano con severità quanti opponevano resistenza. Concezioni e norme analoghe erano comuni anche in altre istituzioni monastiche del tempo. Ma la sottolineatura della "unanimità" è forse qualcosa di più tipicamente cisterciense.

2. L'ideale della unanimità.

La domenica 18 Maggio 1113, un gruppo di monaci del Nuovo Monastero diede inizio alla vita cisterciense a La Ferté-sur-Grosne. Il documento di fondazione descrive la scena:

Poiché il numero dei fratelli di Cîteaux era divenuto molto grande, non era più possibile procurare quanto era necessario per la loro sussistenza, né c'era più spazio nel monastero perché tutti vi potessero vivere. Piacque all'abate del luogo, di nome Stefano, e ai fratelli, cercare un altro luogo

in cui una parte di loro avrebbe potuto vivere, separati nel corpo, ma non nello spirito ⁴.

L'eco di questa frase, che già rivela delle reminiscenze della letteratura classica sull'amicizia, è percepibile anche nel Prologo della Carta Caritatis.

Pertanto in tale decreto i suddetti fratelli, per evitare che in avvenire la pace vicendevole potesse far naufragio, chiarirono, stabilirono e lasciarono ai loro posteri a quale patto o in quale modo, anzi con quale carità i loro monaci, divisi quanto al corpo nelle abbazie in diverse parti del mondo, sarebbero stati in indissolubile comunione quanto allo spirito (corporibus divisi, animis indissolubiliter conglutinentur) (CCI, Prologo, 3)

L'intenzione era che il nuovo germoglio riproducesse lo stile di vita del tronco da cui era generato. Sebbene le due comunità fossero separate da una distanza geografica, non si pensava a diversa una identità spirituale. I monaci di La Ferté vivevano la vita "cisterciense" in un luogo diverso, ma le due comunità erano un'anima sola. Ora, la unanimitas, tipica di una comunità cenobitica, viene definita come il fattore determinante nella relazione tra comunità tra loro autonome ed economicamente indipendenti. L'elaborazione della legislazione fece un ulteriore passo in avanti con la Carta Caritatis et Unanimitatis, redatta nel 1114 in occasione della fondazione di Pontigny e che definiva la relazione tra la seconda generazione delle abbazie "cisterciensi" e il Nuovo Monastero, e che richiedeva che tale accordo fosse ratificato dal vescovo del luogo.⁵ Questo documento prescriveva che l'abbazia che faceva la fondazione non avrebbe dovuto esigere da questa nessun vantaggio materiale, che la Regola avrebbe dovuto essere interpretata e conservata nello stesso modo, che tutti i monasteri avrebbero dovuto avere gli stessi libri liturgici e gli stessi usi. La "Carità" è messa in opera dalla casa madre se non trae dalle sue fondazioni nessun beneficio di carattere economico, mentre l'"unanimità" da parte della fondazione si esprime nell'accettazione dell'interpretazione "cisterciense" della RB e nell'avere gli stessi usi e gli stessi libri liturgici.

Tale unanimità, con definire i dettagli dell'osservanza regolare, richiedeva forse un'assoluta uniformità a livello di vita quotidiana, come sembra abbia voluto e realizzato Benedetto di Aniane ⁶? La Summa Carta Caritatis interpreta la frase di CC 3.2 (similibusque vivamus moribus) in questo senso forte:

Perché tra le abbazie perseveri in perpetuo una indissolubile unità, è stato stabilito per prima cosa che la regola del Beato Benedetto sia compresa da tutti in uno stesso modo, e che non si devii da essa neppure di un solo apice. Quindi, i saranno esattamente gli stessi libri per quanto riguarda l'Ufficio divino, lo stesso abito, lo stesso vitto, e infine gli stessi costumi e consuetudini, in tutto (SCC 9.6-7).

Un'interpretazione altrettanto stretta, espressa mediante l'avverbio uniformiter, era stata adottata da Eugenio III nel suo Atto di Conferma del 1152.

La finalità di questo decreto è che la Regola del Beato Benedetto sia osservata in ogni tempo in tutti i monasteri del vostro Ordine allo stesso modo in cui è osservata nella chiesa di Cîteaux. Quindi, nella lettura di questa Regola, nessun membro del vostro Ordine può apportare nessun

⁴ Tradotto da J. MARILIER, Chartes et documents concernant l'Abbaye de Cîteaux: 1098-1182 (Bibliotheca Cisterciensis I; Rome: Editiones Cistercienses, 1961), Testo 42, pp. 65-66.

⁵ Testo 43 in MARILIER, p. 66.

⁶ Cf. Bede LACKNER, The Eleventh-Century Background of Cîteaux (CSS 8; Washington, Cistercian Publications, 1972), pp. 21-24 e 35-39.

altro senso al di là di quello che significa la comprensione semplice e comune [del testo]. Anzi, allo stesso modo in cui si è riconosciuto quanto è stato definito, così la [Regola] sia intesa da tutti, e inviolabilmente, uniformemente (uniformiter) osservata. Voi dovete conservare interamente tutte le medesime osservanze (easdemque penitus observantias), lo stesso canto e gli stessi libri liturgici, in tutte le chiese del vostro Ordine. Nessuna persona del vostro Ordine può osare di chiedere ad alcuno un privilegio contro gli usi comuni di quest'Ordine o conservarlo, se mai con qualsiasi mezzo lo avesse ottenuto (PL 180, col 1542ab).

Sembra che tutto questo trovi riflesso in molte decisioni del Capitolo Generale dei primi decenni del primo secolo della esistenza dell'Ordine ⁷. Tali affermazioni, presumendo che la realtà corrispondesse a quanto appare a prima vista, ha condotto alcuni alla conclusione che "l'uniformità era un elemento essenziale dello stesso programma cisterciense" (W. E. Goodrich, p. 38) ⁸.

- In quale misura l'ideale dell'uniformità riflette la realtà della vita cisterciense del XII secolo ?

Per rendersi conto della misura in cui "unanimità" e "uniformità" fossero equivalenti, è forse importante cominciare dal considerare l'unanimitas come una concezione spirituale piuttosto che giuridica: essa opera innanzi tutto nell'ambito dell'atteggiamento interiore e nella disposizione affettiva più che nell'espressione concreta e visibile del comportamento, e in secondo luogo, la retorica dell'unanimità rappresenta un orizzonte ultimo più che un minimo denominatore comune da imporre a forza ... Il tema della unanimitas venne scelto deliberatamente per porre l'accento sulle disposizioni personali e non sull'osservanza esterna. Diamo ora uno sguardo alle radici scritturistiche e patristiche del termine.

3 La prima tradizione della Unanimitas

Nella Vulgata, l'aggettivo *unanimis* ricorre 10 volte, e l'avverbio *unanimiter* 8 volte; il sostantivo corrispondente al nostro *unanimità* non appare. In 4 ricorrenze, essere unanimi significa un accordo tra molti, compresi due casi in cui si fa alleanza per una guerra ⁹. In 8 testi, il termine qualifica la preghiera fatta insieme ¹⁰. Tre volte il termine indica la profondità dell'amicizia ¹¹. Tre volte la comunità dei cristiani viene descritta come unanime.

- Fil 1,27 — State saldi in un solo spirito e combattete unanimi per la fede del vangelo
- Fili 2,2 — Rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti (*idem sapiatis*) con la stessa carità, con i medesimi sentimenti (*idipsum sentientes*).

⁷ Si veda, pur con qualche riserva, R. TAYLOR-VAISEY, "The first century of Cistercian Legislation: some preliminary investigation," *Cîteaux* 27 (1976), pp. 203-225. È importante ricordare che quando una proibizione viene ripetuta, ciò indica abitualmente il persistere di deviazioni piuttosto che l'accettazione indiscussa e generale delle norme in questione.

⁸ W. Eugene GOODRICH, "Caritas and Cistercian Uniformity: An Ideological Connection?" *CSQ* 20 (1985), pp. 32-43.

⁹ Sal 82,6; Atti 7,56, 8,6, 12,20.

¹⁰ Gdt 4,10; 6,14; 7,4; Atti 1,14; 2,46; 4,24; 5,12; Rom 15,6. Le due ricorrenze del termine nella Regola del Maestro seguono questo tipo di utilizzazione; non sono però riprese dalla RB. La comunità deve pregare con un cuore solo per i malvagi: cf. 14,25 and 15,25.

¹¹ Sal 54,14; Sir 6,12; Fil 2,20. Inoltre la *Vetus Latina* traduce Sal 67,7 con *Deus qui inhabitare fecit unanimes in domo*, mentre la Vulgata attesta *unius moris*. Agostino cita spesso questo testo secondo la *Vetus Latina*, ma nel suo commentario segue la variante *unius modi* (In Ps 67,7; CChr 39, p. 872).

- I Pt 3,8 — Infine, siate tutti concordi, partecipate delle gioie e dei dolori degli altri, animati da affetto fraterno (*fraternitatis amatores*), misericordiosi, umili ...

L'immagine fondamentale attorno alla quale ruota l'uso patristico di questi testi è quella della prima comunità di Gerusalemme, così come è descritta da Luca in Atti 4,32 - la comunità dei credenti aveva un cuore solo e un'anima sola. I primi cristiani non solo stavano insieme (pariter: Atti 2,3), senza lasciarsi dividere dalla forza corrosiva della proprietà privata, ma erano interiormente uniti: *cor unum et anima una*.

Con Agostino, assistiamo ad una grande valorizzazione e dipendenza dal mito della comunità di Gerusalemme e, di conseguenza, alla crescita dell'interesse per il valore dell'unanimità¹². La prima esigenza che la sua Regola pone alla comunità monastica recita così:

Prima di tutto, poiché siete stati riuniti come in un solo gregge (*in unum estis congregati*), per poter vivere unanimi in una stessa casa, ci sia tra voi un cuore solo e un'anima sola, [rivolta] verso Dio.

A causa della frequente aggiunta della formula *in Deum*, possiamo concludere che la comunità nasce dall'orientamento verso Dio vissuto insieme. Il commento di Sant'Agostino su Sal 132,1 data del 407; ha un sapore interamente monastico. È qui dove egli introduce la sua curiosa etimologia del termine *monachus*; esso significa che:

Monaci sono coloro che vivono insieme in modo da formare una sola persona, così che sia vero ciò che si scrive di loro: "essi avevano un cuore solo e un'anima sola". I corpi sono molti, ma non le anime. I corpi sono molti, ma non i cuori. Giustamente, il termine *monos* si applica ad essi, perché essi sono "una cosa sola"¹³.

Per Agostino, il fondamento dell'unità fra gli esseri umani poggia sull'adozione divina. Così, nella sua lettera a Laetus, egli afferma esplicitamente qual è lo sfondo teologico della comunità religiosa.

La tua anima non appartiene soltanto a te; appartiene a tutti i tuoi fratelli, allo stesso modo in cui la loro anima appartiene a te; o piuttosto, la loro anima e la tua non sono delle anime, al plurale, ma sono una sola anima, l'unica anima di Cristo (Ep 243,4)¹⁴.

Per Agostino, l'unanimità non corrispondeva a una concezione giuridica, era una dimensione cristologica ("Unanimi, vuol dire essere una cosa sola in Cristo" — In Ps 142,4)¹⁵ e, quindi, ecclesiologica.

Se si esaminano le utilizzazioni di Agostino con l'aiuto delle concordanze, si constata che le 57 ricorrenze dei termini associati con *unanimitas* sono spesso collegate con delle citazioni bibliche. A parte il riferimento a Atti 4,32, ci si può rendere conto dell'esistenza di un campo semantico definito da temi

¹² Questa sezione riprende Luc Verheijen, "Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin," in *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin (Vie Monastique 8; Bégrolles en Mauges: Éd. de Bellefontaine, 1980)*, pp. 93-123.

¹³ In Ps 132,6; CChr 40, p. 1931. Ho discusso questa interpretazione in "The Dialectic of Solitude and Communion in Cistercian Communities," *CSQ 23* (1988), pp.273-309, cf. Soprattutto pp. 279-280. Idung of Prüfening citerà più avanti il testo di Agostino per appoggiare il suo insegnamento sulla comunità. Cf. Jeremiah O'Sullivan e.a. *Cistercians and Cluniacs (CFS 33; Kalamazoo, Cistercian Publications, 1977)*, p. 84.

¹⁴ Ep 243,4; PL 33, col 1056c. Per la teologia sulla Trinità di Agostino e la concezione dell'adozione divina come base dell'unità tra gli esseri umani, si veda Ep. 238.13; PL 33, col. 1043ab.

¹⁵ In Ps 142,4; CChr 40, p. 2063.

quali la fraternità, la pace, la concordia, la collaborazione, l'averne un solo spirito e la stessa carità, avere una visione comune, essere uniti nella preghiera, conglutinati da una carità forte e inseparabile, convergere insieme nel consensus della comunità. La sua esortazione alle comunità è semplice e sintetizza bene il suo pensiero: "Che tutti vivano insieme in unità e concordia"¹⁶.

Si dice che gli scritti di Giovanni Cassiano segnano una tappa importante nell'evoluzione processo che portò a considerare la prima comunità di Gerusalemme come modello della vita monastica¹⁷. Tuttavia, il testo di Atti 4,32 è citato solo tre volte nelle Conferenze e solo due volte nelle Istituzioni. Quando Cassiano cita Fil 2,2 integralmente, con la sua ricorrenza di unanimes¹⁸, lo introduce come argomento a sostegno non di una comunità in senso affettivo, ma dell'umiltà, che poggia sulla non affermazione di se stessi. Inoltre, Sal 132,I con la frase fratres in unum è citato solo due volte — per descrivere la condizione della castità perfetta¹⁹, quando sono stati espulsi i vizi ed è stata neutralizzata la volontà propria²⁰. Una volta vien detto che l'unanimità dei fratelli dispiace al demonio²¹, e quindi deve essere qualcosa di buono. Una volta il termine è usato in parallelo concordia,²² ed una volta nella citazione di Sal 54,I4, in riferimento a Giuda²³. In tutto il corpus si trovano solo 4 ricorrenze, e tutte appaiono nella Conferenza I6. Benché non sia così evidente, Abba Giuseppe tiene in grande considerazione il valore dell'unità che regna tra i fratelli, perché non c'è attaccamento alcuno ai beni materiali o alle opinioni personali. "L'amore può perdurare senza rotture solo tra coloro in cui permane un medesimo proposito (propositum) e una sola volontà, che vuole le stesse cose e si oppone alle stesse cose."²⁴ "La grazia di una amicizia piena e perfetta non è possibile se non per coloro che hanno una volontà comune ed un unico proposito (propositum) e che mai o raramente hanno un diverso giudizio (sentire) o sono in disaccordo in quanto concerne il progresso spirituale"²⁵. Dobbiamo concludere, ad ogni modo, che il senso affettivo della comunità, intrinseco al termine "unanimità", non aveva una grande rilevanza nella gerarchia di valori del suo pensiero²⁶.

La sottolineatura agostiniana venne adottata e ulteriormente ampliata da Gregorio Magno, che si può considerare in certo qual modo il consigliere più eminente del primo Cîteaux.

Uno è il nostro Signore e Redentore. Fin da quaggiù egli unisce nell'unanimità i cuori dei suoi eletti, e incessantemente ispira un amore celeste con il desiderio interiore.

¹⁶ Praeceptum I,8; p. 420. = Ep 211,6; PL 33, col. 960c.

¹⁷ Cf. Adalbert de Vogüé, "Monasticism and the Church in Cassian", *Monastic Studies* 3 (1965), pp. 19-52.

¹⁸ Conl I6,II; SChr 54, p. 232.

¹⁹ Conl I2,II; SChr 54, p. 138.

²⁰ Conl I6,3; SChr 54, p. 226.

²¹ Conl I6,8; SChr 54, p. 230.

²² Conl I6,12; SChr 54, p.232.

²³ Conl I6,18; SChr 54, p. 239.

²⁴ Conl I6,3; SChr 54, pp. 225-226.

²⁵ Conl I6,5; SChr 54, p. 226.

²⁶ È appena nominato in Julien Leroy, "Le cénobitisme chez Cassien," *RAM* 43.2 (1967), pp. 121-158.

(Ezek 2.9.)

Gregorio riconosce che, essendo noi persone diverse, impegnate in compiti diversi, dobbiamo cercare di fare in modo che i nostri atti non conducano alla discordia, ma mantengano intatta nello spirito una certa unità interiore con gli altri, “così da poter, nella misura del possibile, preservare l’unanimità con coloro in mezzo ai quali viviamo, non lasciando da parte le cose che facciamo, ma preoccupandoci di evitare il male della discordia che noi temiamo (Ezek 2.9.14).

Sebbene ciò che fanno sia diverso, tuttavia, avendo un unico e medesimo sentire (sensus) essi si associano alle parole e alle virtù dei santi ... (Nonostante la diversità delle vocazioni) essi sono uniti l’un l’altro nell’unanimità tramite ciò che confessano la voce e la virtù (Moralia 29.31.71).

Con la grazie dello Spirito Santo, i credenti

Convergono in una così stretta e unanime concordia ... che in essi non c’è che un cuor solo e un’anima sola ... In tal modo il Signore, preservando il sacramento dell’unità, unisce nella Chiesa popoli di credenti che, giustamente, seguono diversi stili di vita (mores) ed hanno lingue diverse ... Allo stesso modo in cui dalla medesima terra si formano diverse e distinte forme di nubi, così nella medesima fede e nella stessa carità si manifestano i diversi meriti di quanti si impegnano nelle buone opere (Moralia 30.6.22).

Lungi dall’essere un argomento a favore di una assoluta uniformità, l’insegnamento di Gregorio sull’unanimità poggia sul suo profondo rispetto della diversità. Basti richiamare alla memoria le 36 ammonizioni della Regola Pastorale, che prescrivono rimedi diversi per caratteri diversi. Egli fu il Pontefice che, a livello di consuetudines, raccomandò ad Agostino di Canterbury l’inculturazione: “Le cose devono essere amate non a motivo dei luoghi, ma sono i luoghi che debbono essere amati a causa delle loro cose buone” (Ep II.64). Quando raccomanda l’unanimità, egli ha piena coscienza che coloro ai quali si rivolge esprimono la fede che hanno in comune in una pluralità di forme diverse.

Diversità all’interno dell’Unità

Quale che abbia potuto essere l’atteggiamento degli altri sommi pontefici, la figura di Gregorio Magno emerge dai suoi scritti come quella di una persona che, in modo del tutto speciale, ha privilegiato nella Chiesa il tema della “diversità all’interno dell’unità”. Egli aveva la convinzione che la diversità dovesse essere presente a tutti i livelli, non escluso quello del rituale liturgico: ciò che conduceva tale diversità alla costituzione dell’unità era il vincolo dell’unica fede e dell’unica carità.

Paul Meyvaert

4. La prima generazione cisterciense

Il contesto dell’unanimità cisterciense, così come andava prendendo forma, era la grazia della comunione tra monasteri autonomi - separati nel corpo, ma non nell’anima. L’Ordine nascente comprendeva se stesso come una comunità di comunità, trasponendo le stesse forme e strutture del governo di una comunità locale a un raggruppamento più ampio. Allo stesso modo in cui in una singola comunità, l’unanimità si colloca in un certo qual mezzo tra la disciplina imposta e la frammentazione, così a livello dell’Ordine. Allo stesso modo in cui una comunità dove regnano “un cuor solo e un’anima sola” è in grado

di contenere una certa qual misura di adattamento “secondo le necessità”, così sarebbe una sciocchezza credere che i primi cisterciensi non avessero coscienza che in circostanze in certa misura diverse lo stesso fine si raggiunge con mezzi in certa misura diversi. Nella disciplina cisterciense nulla restava indefinito, e il capitolo delle colpe era finalizzato a rafforzarla, sia a livello locale, sia nel Capitolo Generale. Questo non significava necessariamente inflessibilità o incapacità di adattamento. Naturalmente, si verificavano degli abusi - sia reali che simbolici - e questi rendevano necessario intervenire, ma ciò non significava un programma in cui tutto fosse prescritto al dettaglio. Di solito, le leggi si moltiplicano fuori misura in epoche di decadenza o di confusione. Nella prima metà del primo secolo dell'esistenza di Cîteaux non c'era né l'una né l'altra. Più tardi, forse, si infiltrerà una certa sclerosi.

In molti testi primitivi sembra di poter constatare, apparentemente, un forte desiderio di “fare corpo”. Si nota una certa proliferazione di termini con il prefisso *con*, per indicare il “fare insieme”, e molti sono gli esempi in cui si descrive come i fratelli giungano a un consensus prima di agire concretamente in una situazione qualsiasi. Non si tratta dell'uniformità forzata di una parata militare, ma di un incontro reciproco delle menti e dei cuori che si stimolano l'un l'altro ed operano insieme il discernimento. È questo il motivo per cui i “Santi Fondatori” sono tre, e non uno solo. Perfino nelle lettere di prefazione di S. Stefano, si avverte sensibilmente che ciò che egli chiede non deriva soltanto da lui, ma da tutta la comunità. La carità non costituisce solo il fine, ma anche il mezzo, la via. Non fa quindi meraviglia che la generazione successiva abbia sviluppato un'etica della schola caritatis.

Un'ulteriore conferma di una certa larghezza di spirito si può trovare molto più avanti, negli Ecclesiastica Officia, a proposito della discussione sul lavoro della mietitura. La precisazione seguente verrà aggiunta alle norme fondamentali:

Per questa e per tutte le altre cose che convengono a questo periodo [della mietitura] ogni monastero [ecclesia] deve agire secondo la propria situazione e gli adattamenti decisi dall'abate e dal priore, poiché non è possibile osservare in modo identico le stesse cose in tutti i luoghi. (EO 84.32)

5. S. Bernardo di Chiaravalle

A mo' di verifica, possiamo esaminare ora gli scritti di Bernardo di Chiaravalle, che per quarant'anni fu la personalità chiave nella vita della prima parte del primo secolo di Cîteaux. Bernardo riconosce che nelle questioni minori si devono semplicemente seguire gli usi locali: “In questi casi, ti suggerisco di seguire gli usi della casa. È ovvio che queste cose siano osservate in modo diverso in monasteri diversi (quae diversis modis diversis in monasteriis certum est observari) (Pre 57). Altrove egli commenta: “In ogni monastero si possono trovare le quattro specie di monaci descritte da San Benedetto” (Sent 3.31), e sviluppa persino una spiritualità “del buon senso” che corrisponde a tale situazione. “Non corriamo tutti allo stesso modo” (SC 22.9). La concezione che egli ha dell'unità, così ampiamente sviluppata nel De Consideratione, non coincide con una eliminazione riduttiva della molteplicità, ma con una realtà onni-comprendente, che suscita l'agire e abbraccia la totalità. L'unità è una forza che cerca di avvolgere la molteplicità nel suo abbraccio - come la luce bianca, che compone in unità tutti i colori dell'iride. È questa la descrizione che in Div 42.4 egli fa del “paradiso claustrale”.

Il monastero è realmente un paradiso, una regione fortificata dal baluardo della disciplina. È una cosa gloriosa che degli uomini vivano insieme nella stessa casa, seguendo lo stesso stile di vita. Come è bello e come è dolce, quando i fratelli vivono nell'unità.

i. Tu vedi che uno di loro piange per i suoi peccati,

- ii. E un altro si rallegra nella lode di Dio,
- iii. Un altro cerca di sovvenire ai bisogni di tutti,
- iv. E un altro istruisce i fratelli.
- v. Qui c'è uno che prega,
- vi. Un altro che legge,.
- vii. Qui c'è uno che si dimostra compassionevole,
- viii. E un altro che dà penitenze per i peccati.
- ix. Questo è infiammato di amore
- x. E quell'altro è forte nell'umiltà.
- xi. Questo resta umile anche quando ogni cosa gli riesce bene
- xii. E quell'altro non si innervosisce nelle difficoltà.
- xiii. Questo lavora molto duramente in compiti attivi
- xiv. Mentre quell'altro trova pace nell'esercizio della contemplazione.

Sono 14 modi di vivere la vita monastica - alcuni dei quali incompatibili o addirittura opposti tra loro! La maggior parte delle comunità potrebbe riconoscere i suoi membri nell'elenco di San Bernardo. Che cos'è l'unità? È ciò che unisce insieme ciò che è diverso ed unico. L'opposto della carità è l'invidia, la competitività, la grettezza spirituale, l'intolleranza, l'autogiustificazione, e quel rifiuto ad essere compreso nella comunità che Bernardo chiama *singularitas* o individualismo.

Bernardo cita Atti 4:32 18 volte, e le utilizzazioni di termini connessi con *unanimitas* sono 52. In nessuno di questi casi si riferisce all'uniformità dell'osservanza. Tutto si muove nella linea di Agostino e di Gregorio, descritta sopra. Si tratta di una "unanimità gioiosa e sociale" (Dom VI pP I.4) che è quella pace, concordia e carità reciproca, descritta spesso nel contesto della preghiera della comunità apostolica. La sua sorgente è il Cristo (SC 54.8, cf. Mich 2.1). L'unanimità costituisce un fine a cui tendere, adatto soprattutto al momento di un'elezione, perché il maligno ed altri operatori di discordia cercano di distruggerla. Questo aspetto morale della unanimità è assai prossimo alla interpretazione che Merton dà della *voluntas communis* rispetto alla *voluntas propria* — una disponibilità ad accettare le decisioni della comunità (la volontà comune) come manifestazione concreta della divina provvidenza.

Forse il testo che più chiaramente risponde al nostro scopo, ci viene dal secondo sermone per la Settuagesima. L'allusione agli animali e agli uccelli si riferisce a Gen 15,9-10 dove Abramo divide gli animali del sacrificio, ma non gli uccelli:

Nel frattempo, lo Spirito di Sapienza
non solo è unico,
ma è anche molteplice
e consolida le cose interiori nell'unità,
mente distingue nel discernimento le cose esteriori.
Le une e le altre ti sono raccomandate nella chiesa primitiva,

perché non venissero divisi gli uccelli,
ma "si distribuiva a ciascuno secondo il suo bisogno"
perché gli animali fossero divisi.

Allo stesso modo anche tra di noi, o carissimi, deve essere l'unità degli animi:
i cuori siano uniti
nell'amare una cosa sola,
nel cercare una cosa sola,

nell'aderire a una cosa sola,
avendo gli stessi sentimenti gli uni verso gli altri.

Così, mirabilmente, la stessa divisione esterna
sfugge al pericolo
e nemmeno incorre in scandalo alcuno,
benché ognuno di noi abbia il proprio campo dove esercitare la tolleranza,
e talora anche un proprio giudizio
nel trattare le cose della terra.

A volte ci sono anche diversi doni di grazia,
e non sembra nemmeno che tutte le membra
abbiano lo stesso gesto,
tuttavia l'unità interiore
e l'unanimità
raccolgono in unità la stessa molteplicità
stringendola fortemente con il glutine della carità
e il vincolo della pace. (Sept 2.3)

Bernardo era un difensore affascinante e convincente dei principi e delle attuazioni concrete in cui credeva, ma era abbastanza realista per riconoscere che gli altri potevano a volte vedere le cose in modo diverso dal suo e agire di conseguenza. La sua visione della vita monastica era abbastanza ampia da considerare la possibilità di una realizzazione autentica dello stesso fine senza un'assoluta identità di mezzi. Per lui, la cosa più importante era la crescita della carità.

6. Gilbert di Swineshead

Gilberto dà un grande rilievo al ruolo della disciplina, forse perché si rivolgeva a una comunità incorporata da poco, che aveva fatto parte della congregazione di Savigny. L'Ordo cisterciense di cui fanno parte, è considerato nella funzione di conservare / proteggere i membri della comunità, in modo che all'interno di tale contesto, essi possano giungere alla concordia, all'unanimità e alla carità, l'unico scopo del loro vivere insieme.

Dalla molteplicità deriva la molestia. Una cosa sola, tuttavia, è necessaria e quindi piacevole. Come è bello e dolce per coloro che amano vivere nell'unità. Non è possibile vivere nell'unità a meno che non ci sia amore, perché è l'amore che fa in modo che coloro che abitano insieme in una stessa casa seguano un unico stile di vita (*unius moris*). Che cosa vuol dire seguire un unico stile di vita? Impegnarsi con una promessa di amore ad essere conformi nell'amore (*foedere conformes amoris*— SC II.2).

La concezione che Gilberto ha della "unanimità sotto la regola" (*regularis unanimitas*: SC 36.2) riflette probabilmente RB 3,7: "Tutti seguano come maestra la Regola", ma egli va oltre. Gilberto considera l'accettazione comune della disciplina o dell'ordine come una forza unificante che fornisce l'infrastruttura su cui si edifica la carità e crea il contesto perché possano fiorir le grazie specifiche di ciascuno. Questo vale sia a livello della comunità locale, sia a livello dell'Ordine.

Unanimità

L'unità di una comunità monastica non è una questione di semplice giustapposizione, ma di una reale compenetrazione degli spiriti. Questo tuttavia non pregiudica la spontaneità di ogni membro. Tutti conservano la loro propria fisionomia, secondo le grazie che hanno ricevuto da Dio. Gilberto lo insegna ricorrendo a un'altra immagine pittoresca:

In questo convergere di tanta gente, non ci sono forse tanti giardini quante sono le anime? In forza dell'unanimità, il giardino è uno solo; ma a causa della diversità delle grazie, i giardini sono molti.

Tradotto da M. Jean Vuong-Dinh-Lam, p. 15

Gilberto spiega la visione che egli ha della comunità, facendo l'esempio di una melograna, che ha molti semi collocati sotto una sola scorza:

La parabola delle melograne riguarda noi, perché secondo la regola viviamo insieme in comunità e siamo uniti in uno stesso ordo, come dei semi sotto la stessa scorza. E potessimo noi essere effettivamente simili a questi semi, ed imitarli, non solo per l'unanimità nell'unione dei cuori, ma anche come se fossimo raccolti e racchiusi dalla clausura dell'Ordine. Esteriormente, se li si guardano, i semi della melograna non si possono distinguere gli uni dagli altri; è il numero che permette di individuarli, più del loro aspetto. Impariamo anche noi a distinguerci gli uni dagli altri quanto al numero, ma quanto allo spirito. Quei semi non bisticciano l'uno con l'altro, non se la prendono con la scorza, e nemmeno cercano di romperla. Essi si lasciano pazientemente racchiudere come in un grembo materno, tanto che si può dire: "Come è bello e come è dolce che i fratelli vivano insieme".

Non è forse nel nostro Ordine, fratelli - e come sotto la scorza di un melograna - che divampa il colore della passione di Cristo, attraverso la nostra imitazione? Sì, assomigliano ai semi di questa melagrana coloro che ritengono conforme alla loro natura l'essere uniti sotto la scorza della disciplina regolare, e si considerano più protetti che costretti. Che non ci sia in te quell'amore è spirito di proprietà (proprietas), che non ci sia in te quell'amore che è gusto di un potere personale: sarai allora come un grano di questo frutto.

Che gli altri, spronati dal nostro esempio, apprendano quanto è bello e quanto è dolce abitare in intima comunione sotto la difesa di una scorza. La carità unisce e la scorza protegge. Quante comunità regolari tu possa vedere, pensa di vedere altrettante melograne, spuntate dalla fonte battesimale. Sì, come sta scritto: "I credenti avevano un cuor solo e un'anima sola". Da coloro che credono come da altrettanti semi sono cresciute delle melograne: tutte le comunità che vivono nell'unanimità e sotto una regola (SC 34.7).

Per Gilberto, le osservanze sono subordinate alla crescita dell'unione interpersonale tra "coloro che sono

stati chiamati alla semplicità del silenzio, all'attività dell'amore, al riposo della contemplazione, alla scuola dell'umiltà, al voto della volontaria soggezione e al vincolo dell'amore" (SC 21,7), cioè, all'integralità della grazia cisterciense.

7 Riflessioni conclusive

Se leggiamo con cura la nostra tradizione cisterciense, potremo forse renderci conto che esistevano due interpretazioni della "unanimità". L'interpretazione rigida con inizia una grande stima per l'importanza della *communitas* esteriore (vivere la vita comune) per il superamento della *proprietas* (essere centrati su di sé) e favorire quindi lo sviluppo della solidarietà, dello spirito di appartenenza alla comunità e dell'amore. L'interpretazione elastica sottolinea il primato delle disposizioni interiori, poiché riconosce che una conformità puramente esterna, in certe circostanze, può essere alienante e distruttiva.

Anche noi ci troviamo confrontati a questa tensione. Siamo chiamati allo stesso tempo a trarre profitto da una tradizione spirituale significativa e, contemporaneamente, a rispondere alle esigenze dei tempi e dei luoghi. Quali che siano le nostre preferenze personali o le necessità prevalenti della nostra specifica comunità, è di una importanza vitale riconoscere l'importanza della tendenza opposta. In questo caso è possibile opportuna quella *alternatio* che ci ricorda Elredo — ci è chiesta un'applicazione semplice e senza pregiudizi di entrambi i principi, piuttosto di concentrarci esclusivamente su di uno solo - ed è possibile anche una polarizzazione sugli estremi opposti.

In un'epoca di pluriformità e di inculturazione, è importante riconoscere la forza degli argomenti dei Fondatori. Una certa uniformità della vita pratica — sia come simbolo, sia come struttura organizzativa - può essere espressione e rafforzamento di una corrispondente unità dei cuori e delle menti. È difficile che si crei uno spirito di appartenenza a un corpo (*esprit du corps*) in un gruppo che non sta insieme — in tutto il senso, pieno, del termine. In tale contesto, l'insistenza sull'ordine e la disciplina, costituiscono altrettanti elementi per fondare il senso di un'etica. Ogni volta che la comunità si pone con chiara determinazione per correggere e richiamare coloro che vanno al di là dei limiti che si è posta, si rafforza il comune senso di identità, allo stesso modo in cui questo si corrode quando si lascia andare tutto (*laissez-faire*). Le espressioni di individualismo sono pericolose non perché ci sia qualcosa di intrinsecamente sbagliato nel comportamento stesso, ma perché esse costituiscono un rigetto più o meno cosciente della comunità e della tradizione di vita che essa rappresenta.

Se questo è vero a livello della comunità locale, lo è anche a livello dell'Ordine. C'è una forza e una solidarietà nell'adesione comune non solo ai principi fondamentali della vita monastica, ma anche all'ampia gamma degli elementi caratteristici e peculiari che costituiscono l'incarnazione cisterciense di questi stessi principi. Una cocolla verde non è di per sé incompatibile con i principi monastici, ma indossare una cocolla verde indica un certo desiderio di prendere le distanze dall'uso comune del gregge di Cîteaux. Se si moltiplicano a centinaia le aberrazioni minori di questo genere, nessuno si sorprenderà di constatare che una determinata comunità ha cominciato ad avere la sensazione di non appartenere più - di essere alienata, di non essere compresa e di non essere voluta.

Insistere su di un certo stile di vita tipico di uno stesso corpo, comune a tutti i monasteri cisterciensi, non comporta necessariamente l'uniformità in tutti i dettagli - ma esige l'accettazione sostanziale di componenti anche accidentali della tradizione, se non c'è motivo di cambiarli. D'altro lato, un autentico adattamento alle necessità locali non significa la morte della tradizione, ma la possibilità che questa trovi nuove forme di espressione. Noi abbiamo a nostra disposizione tutti i mezzi necessari per

discernere l'autenticità di un tale adattamento: i dialoghi comunitari, insieme con la supervisione pastorale del Padre Immediato, la Conferenza Regionale e il Capitolo Generale.

I primi Cistercensi, nonostante protestassero il contrario, fecero delle scelte nella loro fedeltà alla Regola di San Benedetto. Non è probabile che abbiamo perso il buon senso, con l'asservirsi servilmente a un concetto astratto di unanimità. Come San Benedetto, essi erano coscienti che anche la diversità derivante dalla differenza dei caratteri fa parte della realtà della vita comunitaria (*multorum servire moribus* — RB 2:31), così come la differenza delle situazioni (*secundum locorum qualitatem ubi habitant* — RB 55.I) e la diversità delle grazie di ciascuno (*alius sic, alius vero sic* — RB 40.I), sia a livello della comunità, sia a livello dell'Ordine. L'unità delle persone era un ideale incontestabile. D'altra parte, benché si dovesse ridurre al minimo la disunione a livello di pratiche esterne, l'uniformità assoluta, entro i limiti dell'ordine e della buona disciplina, non era né ricercata né portata a compimento.

Exordium

Dispensa n°7: Domande per la riflessione personale e il lavoro di gruppo

1.

Scegli dalla tradizione un testo che meglio sintetizza il tuo atteggiamento attuale nei confronti della “unanimità” - e condividilo con il gruppo.

2.

L'ideale dell'unità a livello dello spirito e del cuore è attraente per tutti. A tuo giudizio, in quale misura è necessaria una certa uniformità, all'interno di una comunità monastica e di un Ordine monastico, per promuovere l'unanimità?

3.

Nella tua comunità, è opportuna e auspicabile una maggiore uniformità? Quali sono i criteri da seguire per distinguere un autentico “spirito di comunità” da un'alienante indifferenza verso le persone?

4.

Nella tua comunità, è opportuna e auspicabile una maggiore pluriformità? Quali sono i criteri da seguire per distinguere una necessità o una grazia personale autentica da una tendenza (in parte inconscia) a dissociarsi dalla comunità?

5.

È opportuno e auspicabile che ci sia una uniformità tra le diverse comunità dell'Ordine. Fa' qualche esempio di qualcosa che a te sembra essere una pluriformità adeguata o non adeguata e spiega le ragioni del tuo giudizio.

6.

La vita cistercense si è inculturata bene nel tuo paese? L'attenzione agli elementi locali, è eccessiva o è troppo ridotta? Quali sono i principi di discernimento messi in atto?

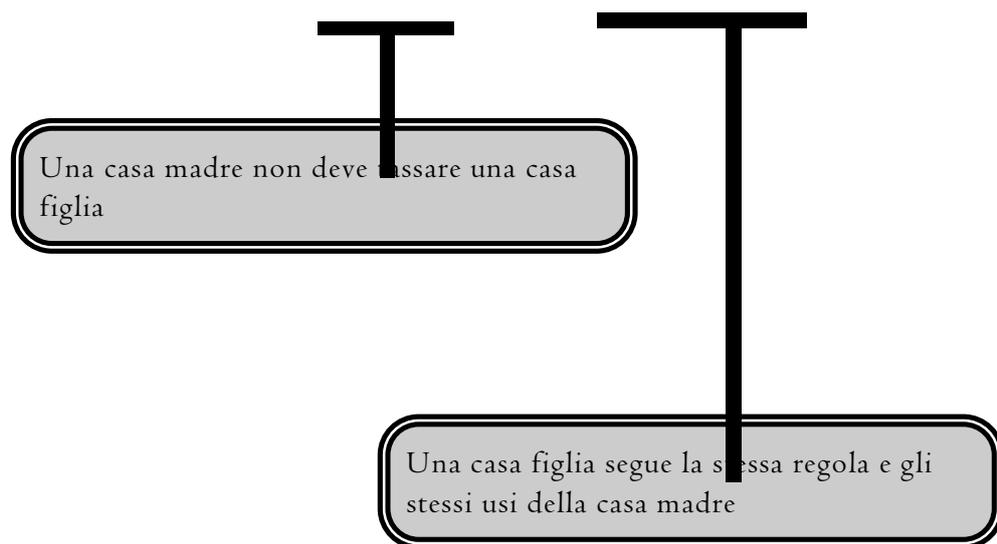
7.

Nel tuo cuore, hai integrato e riconosci come tua la “disciplina cistercense”? Tu credi e confidi che sia una espressione della vita cistercense adeguata ai nostri tempi? Tu e la tua comunità siete “fieri” (in senso positivo) di essere cisterciensi, oppure la cosa ti è praticamente indifferente?

8.

Scrivi tre punti di questa dispensa che vorresti ritenere per continuare ad approfondire la riflessione.

- 1113 Documento della Fondazione di La Ferté: “*Separati nel corpo, ma non nell’anima*”.
- 1114 “*Carta di Carità e di Unanimità*”



- 1119 Carta di Carità 3,2
“*similibusque vivamus moribus*”

<hr/>	●	identici	?
=	●	gli stessi?	?
=	●	simili	?
=	●	confrontabili	?
=	●	somiglianti	?

PERCHÉ “L’UNANIMITÀ” NON ERA “UNIFORMITÀ”

- Le testimonianze a noi giunte dalla topografia, dall’archeologia, dall’architettura e dalla letteratura aneddotica rivelano una varietà di realizzazioni.
- La comunità “unanime” costituiva il modello di un Ordine “unanime” - segnando una via tra un’imposizione rigida e una frammentazione.
- L’immagine-chiave della unanimità è quella di “un cuor solo e un’anima sola” della comunità di Atti 4,32.
- Questa “unanimità” era una concezione spirituale più che un principio giuridico o organizzativo.
- Questo si rivela soprattutto negli scritti di Agostino e di Gregorio Magno, che erano familiari ai Fondatori. Bernardo e gli altri continuarono nella loro stessa linea.
- Le strutture collegiali del primo Cîteaux comportavano il fatto di dover affrontare situazioni nuove — di solito, l’uniformità non va di pari passo con un adattamento.
- L’unità era considerata come qualcosa di inclusivo - non nel senso esclusivo, riduttivo di eliminare la molteplicità.
- La retorica e la realtà, di per sé, non coincidono necessariamente. E nemmeno le leggi sono sempre (concepite nel senso di dover essere) osservate.

Exodum

Dispensa n° 7 - Letture Extra

Fonti Principali

1. BERNARD OF CLAIRVAUX, Apo 5-9; SBOp 3, 84-89. Tradotto in *Treatises I* (CFS 1; Cistercian Publications, Spencer, 1970), pp. 38-45. Div 80; SBOp 6a.320-321. Tradotto in Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Paris: Desclée, 1982), pp.103-104.
2. DE FORMA VISITATIONIS, edito da Chrysogonus Waddell, tradotto da Martinus Cawley, (Gethsemani 1983).
3. ECCLESIASTICA OFFICIA, “LXX. De Capitulo et Confessione,” in Danièle Choisselet - Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d’Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 202-211; note a pag. 439-445.
4. GILBERTO DI SWINESHEAD, *In Cantica* 11, (PL 184, col. 58-61:CF 14, pp. 141-146; 35 (PL 184, col.183-187; CF 26, pp.425-433).
5. ISACCO DELLA STELLA, *Sermone*50 = *Secondo Sermone per i Santi Pietro e Paolo*, SChr 339, pp. 178-199.
6. STEFANO DI 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. GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 7 35-37, (PL 185, 247d-249b). Tradotto da Martinus Cawley, *Bernard of Clairvaux: Early Biographies* (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 46-50.

Altre Fonti

8. AUBERGER Jean-Baptiste, “Synthèse générale,” in *L’unanimité cistercienne: mythe our réalité* (Cîteaux: Studia et Documenta 3; Achel, 1986), pp. 317-324.
9. DUMONT Charles, “L’équilibre humain de la vie cistercienne d’après le Bienheureux Aelred de Rievaulx,” in *Sagesse ardente: À l’école cistercienne de l’amour dans la tradition bénédictine* (Pain de Cîteaux 3.8; N.-D. du Lac, Oka, 1995), pp.15-32. Traduzione inglese: “Saint Aelred. the Balanced Life of the Monk,” *Monastic Studies* 1 (1963), pp. 25-38.
10. GOODRICH W. Eugene, “*Caritas* and Cistercian Uniformity: An ideological Connection?” CSQ 20 (1985), pp.32-43.
11. MEYVAERT Paul, “Diversity within Unity, A Gregorian Theme,” *Heythrop Journal* 4 (1963), pp.141-162; ristampato 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.

CAPITOLO

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.

DISCIPLINA

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

ORDO

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

Una visione stretta dell’ unanimità

I primi cisterciensi intendevano l’unanimità nei termini di una conformità oggettiva con ciò che era stato lasciato dai Fondatori e /o interpretato dai Capitoli Generali successivi. L’unanimità è ciò che risulta dall’essere stati formati sotto una autentica disciplina cisterciense, dal vivere in conformità con il giusto ordinamento, e dall’accettare le strutture dell’Ordine finalizzate a salvaguardare sia l’unità, sia una certa misura di uniformità. L’unanimità comporta un’unica visione della vita monastica e un chiaro consenso sui mezzi mediante i quali meglio se ne realizzano gli obiettivi. Questo a livello locale era rafforzato dal capitolo conventuale, e dall’Ordine, in quanto tale, dal Capitolo Generale.