

# *Exordium*

Dispensa n° 8

## L'AUSTERITÀ

### *Il valore dell' Austerità*

*L'insistenza sull'austerità del loro stile di vita, rispetto a quello del monachesimo "non riformato" (povertà, lavoro, cibi e abiti grossolani, viglie, separazione dal mondo) costituiva una componente importante della descrizione che i primi Cistercensi davano di sé.*

#### Obiettivi

- a) Farsi un'idea dello stile di vita cistercense rispetto agli standard contemporanei alla fine dell'XI secolo e nel secolo XII.
- b) Rendersi conto dei valori inerenti alla pratica dell'austerità e considerarne la portata nel contesto della vita evangelica.
- c) Comprendere come l'austerità debba trovare una espressione adeguata nel contesto dei valori e delle aspirazioni contemporanee.

# IL VALORE DELL'AUSTERITÀ

Negli anni '50, un abate aveva preso sul serio l'indicazione di S. Benedetto, di far istruire i novizi, prima della loro professione, sulla cose dure e difficili (*dura et aspera*). Nelle sue omelie durante la cerimonia stessa della professione, egli era solito impressionare l'assemblea con delle descrizioni acute e agghiaccianti di come la vita cistercense fosse "difficile per la carne e il sangue". Qui, come accadeva nei primi tempi di Cîteaux, la retorica oltrepassava talora la realtà. La domanda che ci facciamo in questa dispensa è la seguente: che cosa conosciamo del modo in cui vivevano i Cistercensi e come essi sperimentavano la durezza e la difficoltà degli elementi costitutivi del loro stile di vita

Cominciamo cercando di renderci conto degli atteggiamenti personali vivendo i quali diviene carico di senso prediligere uno stile di vita austero.

## I. Il combattimento spirituale

Gb 7,1 paragona la vita umana a un servizio militare: il termine צבא (*sùaba*) è tradotto dalla Vulgata con *militia* (in modo più corretto della *Vetus Latina*, che rende con *tentatio*). Gregorio Magno considerava i due termini equivalenti, in quanto ogni sforzo per raggiungere un ideale comporta una lotta costante contro la tentazione — soprattutto la tentazione di lasciarsi prendere dallo scoraggiamento di fronte alla serietà e alla durata del combattimento stesso.

Anche il Nuovo Testamento presenta delle immagini militari per sottolineare l'aspetto di lotta e di difficoltà della vita cristiana. Ad esempio, Ef 6,10-17 parla delle armi dei soldati di Cristo. 2 Tim 2,3-4 veniva citato molto: "Prendi anche tu la tua parte di sofferenze, come un buon soldato di Cristo Gesù. Nessuno però, quando presta servizio militare, s'intralcia nelle faccende della vita comune". L'uso di queste immagini si sviluppò e si approfondì man mano che nella Chiesa si affermarono i vari movimenti ascetici. Vivere con intensità la vita cristiana comportava diventare consapevoli di come vivere la fede porta con sé fatica e preoccupazioni.

Con l'organizzarsi della vita monastica, tale lotta venne considerata sempre di più nei termini di un combattimento spirituale, nel quale i monaci erano dei soldati della milizia di Cristo e combattevano contro avversari oscuri e pericolosi. Così Cassiano insiste sul fatto che combattere le battaglie di Dio è per noi di maggior profitto di una pace priva di meriti (Coll. 4.7). Nella vita spirituale, il combattimento interiore non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno: la natura stessa del tendere a ciò che è più importante secondo lo spirito comporta lottare contro la propria inerzia naturale e i bisogni inferiori. Progredire con facilità non era nemmeno concepibile.

Di fronte alla propria carne e al proprio sangue, che appartengono irriducibilmente a ciascuno, tutti i credenti lottano per mantenere in se stessi l'immenso slancio del loro desiderio spirituale di Dio.

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

Sebbene i demoni e il mondo del male venissero rappresentati spesso come nemici, in definitiva era contro se stessi che si dichiarava guerra. L'unico modo per raggiungere la libertà necessaria al progresso

spirituale era un sistematico rinnegamento di sé attraverso le pratiche ascetiche. Il combattimento necessario per restare fedeli alle ardue esigenze di un tale stile di vita erano presentate nei termini di una lotta spirituale.

### Il combattimento spirituale

Origene affermava che la vita è un combattimento spirituale in cui ciascuno deve bisogna lottare contro i demoni. La perfezione spirituale consiste nel raggiungere il distacco dal male del mondo attraverso l'ascesi.

Michael S. Driscoll, p. 1018.

Un monastero ben strutturato veniva considerato come una specie di esercito, con una organizzazione chiara delle sue schiere, le esigenze di addestramento e di vigilanza costante, le difficoltà intrinseche e il coinvolgimento regolare in battaglie dove sono in gioco la vita e la morte.

Gli studi recenti sono in certa misura ambivalenti sul significato delle immagini belliche nella regola di San Benedetto, poiché alcuni sottolineano che il verbo militare ha quale significato secondario quello di servizio, come attesta il parallelismo tra militia e servitus in RB 2.52 e 6I.25. “A partire da questo momento l'accento viene posto non sul combattimento in quanto tale, ma sul servizio di Dio, ben organizzato e disciplinato” (C. Mohrmann, p.339).

È comunque chiaro - qualunque sia la risposta a tale questione - che Gregorio Magno riprende di nuovo il vocabolario militare nel senso di un combattimento. Il libro dei Moralia, in particolare, è pieno di immagini relative alla lotta spirituale in cui il “cavaliere spirituale” o “cavaliere di Dio” deve vegliare in tempo di pace, ed essere pieno di energia quando deve far fronte agli attacchi del nemico. Il prevalere di un tale atteggiamento militare è significativo soprattutto in quanto fu questo il primo libro scelto dallo Scriptorium di Cîteaux per la copiatura. Sappiamo inoltre che il tema del combattimento spirituale era importante per la generazione dei fondatori, perché l'artista che illustrò i Moralia scelse di ripetere lo stesso messaggio nella decorazione delle iniziali. [L'argomento è stato studiato analiticamente da Conrad Rudolph in *Violence & Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux Moralia in Job*. [Violenza e vita quotidiana: lettura arte e polemica nella copia dei( Moralia su Giobbe di Cîteaux)]. Non si trattava semplicemente di una decorazione, ma di una cosa molto seria: “le immagini dei Moralia di Cîteaux non erano per sognare piacevolmente ad occhi aperti, ma per stimolare profondamente a livello spirituale” (p. 56). Le illustrazioni trasmettono lo stesso messaggio del testo di Gregorio: la vita spirituale è una lotta costante che aumenta di intensità man mano che si avanza. Sono necessari una vigilanza e uno sforzo continui, ed anche così non ci sono garanzie di vincere facilmente o di restare immuni da ferite, ritardi e a volte di perdite più gravi.

A partire dal IX secolo il termine miles, riferito a chi per professione faceva il soldato, divenne sempre di più un titolo onorifico. Verso la metà del secolo XII si riconobbe l'esistenza di un ordo militaris, sempre più soggetto a degli standards ben definiti di comportamento e di relazioni sociali. I primi Cistercensi, coscienti di star voltando le spalle “alle meno severe austerità di un monastero più largo” (EP I4.8), si appropriarono di questo titolo per designare se stessi. Nel contesto della “asprezza della loro vita, insolita e quasi inaudita”, si riferivano ad essa come ad una militia spiritualis (EP I6.4-5). “I nuovi soldati di Cristo” (EP I5:9) si impegnavano ad una vita austera di povertà, a imitazione di Cristo, “combattendo con successo contro i propri vizi e le istigazioni degli spiriti maligni” (EP I7,II). L'austerità non era qualcosa di marginale rispetto al fascino della vita cistercense, da sopportare come inevitabile. Era una componente integrale che li attraeva a questa vocazione: “cominciarono ... ad amare ardentemente i duri e aspri precetti della

Regola” (EP 17.13). Era uno stile di vita che perseguiva energicamente il suo scopo.

La conversatio monastica era considerata come l’arena del combattimento (cf, le immagini atletiche che in Ep 17 sono prese in prestito da S. Paolo: exercitatus (2), cursum suum (11), e currere (13); cf. inoltre EC 2.6: bravium, e cucurrit).

Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta è temperante in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile. Io dunque corro, ma non come chi è senza meta; faccio il pugilato, ma non come chi batte l’aria, anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato. (I Cor 9:24-27)

Lo scontro psicologico - quasi un corpo a corpo - dei Padri del deserto con i demoni era stato sostituito da una guerra più esposta alla routine: l’ambito dove aveva luogo la sfida era lo stesso modo di vivere. La disciplina cistercense offriva una difesa efficace contro qualsiasi attacco, in quanto non lasciava al nemico nessuna via di accesso. Agiva a livello preventivo. Il conflitto si collocava tra le esigenze dello stile della vita monastica cistercense e la riluttanza della carne e del sangue. La lotta si poneva tra un atteggiamento troppo “delicato” e le realtà dura et aspera che caratterizzano la via che conduce a Dio.

Le vocazioni adulte che erano attratte da Cîteaux e dalle sue fondazioni provenivano in maggioranza dalla classe dei cavalieri. Sebbene non avessero una esperienza diretta e attuale della guerra, erano ben addestrati alle discipline fisiche che li rendevano atti alla battaglia. Essi avevano compreso ed accettato le componenti di avventura, sfida e di inevitabile durezza che la professione monastica comportava. Bernardo utilizza spesso questa esperienza militare per illustrare le dinamiche della vita monastica, soprattutto nelle parabole. Inoltre, la maggior parte di essi approdava alla vita monastica attraverso la mediazione della conversione, in cui giocava un certo ruolo la penitenza dei peccati della vita passata. Sarebbe stato impensabile che un tale movimento ispirato dalla grazia potesse accontentarsi di una vita che fosse semplicemente una continuazione dell’esperienza precedente - confortevole e priva di esigenze. Era necessaria una separazione radicale - ciò che Giovanni di Ford chiamerà più tardi poenitentiae austeritas (SC 77.8). “Spogliatisi dunque dell’uomo vecchio, si rallegravano d’aver rivestito il nuovo” (EP 15.4).

La pratica dell’ascesi era un modo per indicare che la vita aveva cambiato direzione. La vera e propria “asprezza” della vita monastica agiva come qualcosa che faceva ricordare che era stata intrapresa una vita nuova - una vita in cui gli antichi schemi di pensiero e di comportamento erano ormai controproducenti. La conoscenza di sé che è il centro motore della conversione esige una duplice purificazione:

- è necessario identificare l’egoismo del passato ed offrire qualche riparazione, soprattutto attraverso atti penitenziali - anche se non c’è bisogno che siano così drammatici come quelli adottati da un fratello converso del XIII secolo, il fiammingo Arnolfo di Villers.
- dobbiamo riconoscere che le azioni del passato continuano ad esercitare una certa influenza sul modo in cui viviamo oggi ed è necessario prendere misure concrete per interrompere dei meccanismi ripetitivi, che altrimenti farebbero sì che il nostro comportamento resti fondamentalmente lo stesso. Alcuni atti di rinnegamento di sé sono simbolici, ci ricordano che stiamo oramai agendo in una economia nuova.

Il motivo di un combattimento prolungato è semplice: il monaco desidera una vita contemplativa, ma la sua aspirazione deve essere messa a prova. “Egli desidera dimorare nella contemplazione ma non è in grado.” (Vult in contemplatione stare sed non valeat: Mor 8.6.8). Deve combattere con le tendenze contrarie

che porta dentro di sé e con l'attrazione delle alternative che la situazione esterna sempre ripresenta. Sono troppe le possibilità diverse, anche in monastero. È tuttavia impossibile essere trascinati istintivamente, facilmente, verso l'unione con Dio. Dobbiamo fare uno sforzo.

### **L'ascesi e i desideri della carne**

È cosa buona che il desiderio di appagare la carne sia il più possibile estinto dal digiuno, dalle veglie, dal lavoro manuale, dall'uso frequente di abiti grossolani ed altri mezzi approvati e riconosciuti dalla disciplina regolare; tutto questo ogni giorno.

Bernardo di Chiaravalle, Sent 3,94

Una motivazione ulteriore, e più devozionale, della penitenza era l'identificazione con la Passione di Cristo: "Per la cura delle loro anime, inventano croci che i loro corpi possono a stento sopportare" (Guglielmo di Malmesbury, I289b). Il tema riappare in Giovanni di Ford:

È con i chiodi della povertà e dell'astinenza, sì, e con i chiodi del timore e dell'amore, che [il Cristo] deve essere inchiodato alla sua croce nella nostra vita. Ma noi abbiamo tolto questi chiodi, con il pretesto della dolcezza e della tenerezza, e ci siamo presi la cura di servirlo con delle osservanze motivate più dall'aridità dei costumi che dalla fede. In tale situazione, questi spiriti da donnuciole, assaliti da mollezza femminile, non hanno in sé il Cristo crocifisso, perché non sono essi stessi con il Cristo inchiodati alla croce. (SC 76.II) (Chiedendo venia alle monache.)

È nel contesto della seria autenticità dell'orientamento della vita cistercense verso la contemplazione che bisogna considerarne l'austerità.

## 2. Rigor Ordinis

La prima ondata di nuove reclute che diede un impulso così vigoroso e gioioso ai primi decenni della vita di Cîteaux era composta da gente entusiasta. Si trattava unicamente di persone forti e ferventi, motivati profondamente per tale impresa, e quindi era meno avvertita la responsabilità di prevedere mitigazioni per persone deboli o anziane. Soprattutto, erano posseduti dal grande desiderio di prendere le distanze rispetto alla mediocrità banale delle istituzioni monastiche convenzionali. Ordericus Vitalis (64Ic) riferisce come fosse attraente la sfida cistercense:

"Molti nobili prodi e profondi filosofi sono accorsi da loro, attratti da così singolare novità e abbracciando spontaneamente quell'insolita austerità, felici sulla retta via hanno cantato a Cristo inni di gioia".

Come Umberto di Igny, che insorse contro ogni proposta di mitigazione (cf. Bernardo, Hum 4), i primi Cistercensi resistettero a qualsiasi forma di addolcimento della loro abituale severità. In questo modo Guglielmo di Malmesbury descrive la seconda generazione che, allo stesso modo della prima, "perseverò con costanza nella santa ostinazione" (I288b).

Anzi, quando l'indulgenza di un così degno abate (Stefano) vuole o dissimula di voler ammorbidire in qualcosa il giogo della Regola, essi gli fanno resistenza: dicendo che non resta più molto della loro vita e che non vivranno tanto quanto hanno già vissuto; sperano di tener duro nel loro proposito e di essere di

esempio a quanti succederanno loro. (1290b)

Il “rigore dell’Ordine”, lungi dal costituire un ostacolo per il reclutamento, diede l’immagine di un gruppo di persone che aveva obiettivi chiari, mezzi adeguati a raggiungerli ed un alto livello di moralità interiore. Un’opzione preferenziale contro l’indulgenza verso di sé non era, per i monaci del Medioevo, più confortevole di quanto lo sia per noi, ma era carica di senso come parte integrante di una proposta globale che comprendeva il perdono per i peccati commessi ed assicurava l’accesso a Dio. La fiducia nell’efficacia dell’Ordine nel raggiungimento dello scopo ultimo comportava l’accettazione anche di mezzi che erano duri e difficili. La sfida stessa poteva essere, per così dire, confortevole.

Guerrico ammette che il rigore della vita cistercense costituiva uno “shock” per il sistema del tempo e i nuovi venuti avevano bisogno di un certo tempo per abituarvisi. Egli esprime la fiducia, tuttavia, che queste osservanze non siano semplicemente delle occasioni per una sopportazione passiva e vuota di senso: al contrario, rimedi ben scelti, adeguati alle malattie dell’anima.

Se dobbiamo credere a coloro che sono da poco venuti a noi lasciando il mondo, i digiuni regolari e le vigilie, il lavoro manuale quotidiano, gli abiti ruvidi e, praticamente, ogni cosa, risulta loro amara perché non vi sono abituati. ... allo stesso modo in cui lo stomaco, guastato da un’immoderata indulgenza in quanto concerne i dolci, ha bisogno di essere purgato da qualcosa di amaro, così la coscienza di coloro che si rammaricano di aver vissuto nel piacere non è mai curata meglio che dall’opposto, cioè dall’austerità della vita e della regola - e questo soprattutto se ricevono spesso da bere il vino aromatizzato della compunzione, che è il rimedio più salutare per i peccatori di fronte al ricordo del peccato. (Epi I,3)

Riflettiamo ora sugli elementi costitutivi di questo severo genere di vita, sul modo in cui sono presentati nei documenti primitivi e la valutazione che in seguito ne diedero i rappresentanti della tradizione cisterciense.

Ordo Noster

**I**l nostro Ordine è abiezione (abiectio), umiltà e povertà volontaria; è obbedienza, gioia e pace nello Spirito Santo. Il nostro Ordine è stare sotto un maestro, sotto un abate, sotto una regola, sotto una disciplina. Il nostro Ordine è amare il silenzio, vivere il digiuno, le vigilie, la preghiera, il lavoro manuale e soprattutto seguire la via più alta, quella della carità. Più di ogni altra cosa, è progredire in tutto questo giorno dopo giorno, e perseverare fino all’ultimo.

Bernardo di Clairvaux, Ep I42.I

a) Povertà

Per Bernardo, la povertà è l’insegna del monaco, in quanto soldato di Cristo, che non ha abiti pregiati (Miss 4.I0). Essa è il fondamento delle altre virtù (Sent 3.I26.I) ed è compagna inseparabile dell’umiltà (SC 27.3, etc.). Non c’era nulla di romantico nella realtà della povertà, doveva essere tenuta in bassa considerazione, despicabilis (Epi I.5), era la condizione dello schiavo, vilitas (OS I.8), comportava oppressione (OS I.15) e miseria (Par 7). Si diceva che fosse come il letame: favorisce la crescita ma, in se stesso, è disgustoso (PP 2.2). La sua asprezza ispirava terrore (Ep 3I9.2). Farne l’esperienza sembrava

simile al martirio (OS I.9); una specie di inferno (In cel adv 3).

La povertà dei primi Cistercensi consisteva di vari fattori. I documenti non ci lasciano dubbi: il progetto della nuova fondazione era una reazione contro il soffocamento spirituale causato dall'abbondanza dei beni e dalla necessità di amministrare una grande proprietà.

Poiché tra averi e virtù l'alleanza non suole durare a lungo, alcuni uomini di quella santa comunità, davvero sapienti, avendolo ben capito, scelsero di dedicarsi alla ricerca delle realtà celesti piuttosto che essere coinvolti negli affari temporali. (EC I.4)

Come abbiamo visto nella Dispensa n° I, il mondo monastico della fine dell'XI secolo aveva in alta stima il confronto con la povertà. Nessuna nuova fondazione monastica poteva sperare di riuscire senza assumere con serietà questo valore. La famosa frase "poveri con il Cristo povero" di Ep 15.9 appare anche negli scritti di San Pier Damiani (PL 93, col. 878-9). A questo approccio alla povertà, tipico della riforma, i sermoni liturgici di Cîteaux aggiunsero più tardi una dimensione nuova, esplicitando la relazione che la povertà monastica ha con i misteri di Cristo: la povertà di Betlemme, di Nazareth e del Calvario erano considerati come un modello.

È ovvio che la situazione economica delle nuove fondazioni è spesso precaria: si tratta di una realtà che non è un monopolio dei Cistercensi. Quando le entrate provengono fondamentalmente dal lavoro agricolo, sono costantemente soggette alla imprevedibilità del clima e del mercato. Non era questo, però, ciò che si intendeva con "povertà monastica" e di fatto i Cistercensi del XII secolo cercarono di assicurare il più possibile la stabilità economica dei loro monasteri. La povertà a cui essi ambivano era qualcosa di più qualcosa relativo alle micro o macro-economie: una povertà che trovava espressione soprattutto nei dettagli quotidiani della vita monastica. Questo accadeva perché, man mano aumentava il numero dei monaci, le operazioni finanziarie necessarie per coprire le necessità anche più essenziali diventavano sempre più complesse. Di conseguenza, i monasteri divennero più ricchi e più potenti, crebbe il possesso di "terre e vigne e prati e poderi" (EP 17.9) — "per così larga e potente benedizione di Dio" (EP 18.2). Allo stesso tempo, si fece ogni sforzo per mantenere alto il livello della povertà personale. Un monaco, sul suo letto di morte, era tormentato dal pensiero aver preso illegalmente un pezzetto di stoffa per riparare il suo scapolare (Erberto di Clairvaux, De Miraculis 2.34). L'Abate Abramo di La Prée aveva commesso la stessa mancanza quando ancora era novizio ed imparò qualcosa dall'esperienza. "Egli prese coscienza che coloro che hanno fatto professione di vivere la vita pura e perfetta della povertà debbono evitare e temere tali possessi privati, per quanto insignificanti essi siano" (Ibid. 2.36).

La povertà materiale e spirituale è l'anima di ogni osservanza regolare. La si considerava come una protezione contro la pompa e l'arroganza che derivano dalla ricchezza, dal successo e tutte le altre caratteristiche dello stile di vita "mondano" che i monaci avevano condotto prima di entrare in monastero, conducendoli fin quasi alla soglia della perdizione. Come nota Elredo, "Quale muro di difesa è la povertà! Con quanta forza ci difende dall'orgoglio del mondo, escludendo vanità e superfluo. Cose così pericolose e detestabili" (Nat 2; PL 195,221b)

b) Un lavoro servile

Tre sono i motivi che rendono necessario il lavoro, secondo Bernardo: esso è una conseguenza dello stato del nostro esilio sulla terra, è motivato dalla nostra povertà e dal male che abbiamo commesso (Lab Mess 2.1). È retaggio comune alla razza umana, soprattutto a coloro che sono poveri, ed è inoltre assunto come una riparazione e un antidoto per il peccato. Inoltre, una delle motivazioni più antiche del lavoro è, chiaramente, che si tratta di una questione di giustizia. I monaci non avevano il diritto di vivere di rendita sul lavoro degli altri: un monaco "possiede le proprie terre, di cui vivrà con il proprio lavoro e con quello

dei propri animali”, qualsiasi tentativo di fare altrimenti “significa usurpare ingiustamente i diritti altrui” (EP 15.8).

Questo non voleva dire che il lavoro dei monaci fosse sufficiente per procurare loro quanto era necessario al sostentamento e ad aiutare i poveri, oltre alle spese indispensabili. Come abbiamo visto nella Dispensa n° 4, i benefattori erano un elemento importante nella realizzazione di una fondazione e nella costruzione dei monasteri. Inoltre, i monaci si avvalevano anche del lavoro di altri. In primo luogo c'erano i fratelli conversi, che portavano la barba: essi erano membri della comunità e facevano professione, ma non venivano considerati “monaci”. Il loro stile di vita univa alla vita di comunità una preghiera semplice e una considerevole quantità di lavoro, che costituiva la principale fonte di reddito dell'economia del monastero. Essi erano anche i responsabili delle grange ed azionavano i mulini, spesso viaggiavano in lungo e in largo per comperare e vendere, e per incrementare in vari modi le risorse materiali del monastero. (Due fratelli di Clairvaux condussero dalla Sicilia al loro monastero, per via di terra, del bestiame, al fine di migliorare la qualità dell'allevamento). Oltre a ciò, in EP 15.10 vengono menzionati degli operai salariati. Dobbiamo anche tener presente che molto del lavoro tecnico e specializzato per la costruzione dei monasteri era eseguito da operai qualificati, che viaggiavano da un cantiere all'altro cercando di mettere in valore la loro abilità. Sebbene fosse permesso ai monaci di assumere tutti gli operai di cui avessero bisogno, nei Capitula annessi a EC-SCC (#19) era vietato fare società con i secolari nell'allevamento del bestiame o in altre iniziative connesse con questo.

È possibile che la partecipazione al lavoro manuale fosse più una realtà simbolica che un contributo reale all'economia del monastero. Riferendosi soprattutto ai fratelli conversi, Isacco della Stella poteva dire: “dobbiamo mangiare il nostro pane con il sudore della nostra fronte piuttosto che grazie agli operai o agli animali” (Serm 14.13). Giovanni di Ford sottolineava che il lavoro è un mezzo prezioso per acquistare l'umiltà. “A mio giudizio, la disciplina per imparare l'umiltà è un'umile conversatio” (SC 91.4). Benché gli operai qualificati portassero la maggior parte della fatica, non c'è dubbio che il lavoro manuale fosse una esperienza che sfidava, a livello fisico, innanzi tutto i novizi più avanzati in età o quelli che avevano ricevuto una educazione più raffinata. Questo è vero più che altro per il tempo della raccolta delle messi, quando si mandavano i monaci a lavorare per lunghe ore nei campi, con un pranzo al sacco e una siesta all'aperto (EO 84). Le note rappresentazioni dei *Moralia* copiati a Cîteaux facevano certamente parte di una campagna di auto-difesa, come se si volesse dire: “Qui ci sono i veri monaci, che vivono del lavoro delle loro mani (RB 48.8)”, sebbene non sembrassero particolarmente abili nei loro vari compiti. La legislazione successiva lascia trasparire che i monaci giovani, forti e robusti, mandati alle grange per raccogliervi le messi, si divertivano un po' troppo, approfittando dell'occasione per una specie di vacanza. Così si presero delle misure per abbreviare il loro divertimento. “Nessuno potrà andare senza permesso al di là dei confini fissati, né si metterà a gironzolare in cerca di divertimento”. (EO 84.28).

È difficile sapere quanto lavoro agricolo potesse essere fatto ordinariamente dai monaci in una giornata di lavoro. In un monastero del Medioevo si praticavano molte arti e mestieri (compresi quelli connessi con lo scriptorium) e c'era bisogno di assicurare anche i lavori domestici, il servizio pastorale e l'amministrazione. D'inverno, quando le ore del giorno sono brevi e gli impegni di lavoro meno urgenti, sembra che, secondo le condizioni del tempo, ci fosse un tempo di lavoro solo verso la fine della mattinata, compresa una pausa.

Come avvenne per altri elementi della riforma Cistercense, il lavoro venne stabilito innanzi tutto per il suo valore spirituale, più che per il contributo che arrecava effettivamente al sostentamento della comunità. Esteriormente, un monaco faceva lo stesso lavoro dei contadini, ma con una motivazione diversa: il contadino coltivava patate e radici; il monaco coltivava le virtù. “Quando vai al lavoro, fa' quello che devi fare in modo tale che l'applicazione al tuo dovere non distolga la tua mente dalle cose di Dio” (Specchio dei Novizi 12). Bernardo dice qualcosa di analogo: “mentre lavori pensa al motivo per cui devi lavorare, così che

la penitenza che fai possa condurti a riflettere sulla colpa per cui soffri” (Lab Mess 2.I). Nonostante tutta questa meditazione, “sia noto che non è permesso leggere durante il lavoro, né alcuno può prendersi un libro per fare con esso il suo lavoro” (EO 75.26).

Giovanni di Ford

Non disprezzando i lavori servili, non considerando servile nulla di ciò che conduce all’abiezione (abiectio) ed educa all’umiltà (SC 89.II).

c) Abiti ruvidi

L’umiltà della vita cistercense trovava una espressione concreta nella povertà degli indumenti che i monaci indossavano e l’eliminazione di molti capi di vestiario concessi ai Monaci Neri fin dai tempi del Sinodo di Aachen dell’817. Independentemente dal fatto che tale scelta segna l’inizio di una nuova epoca, come suggerisce Orderico, il motivo di tale cambiamento era l’eliminazione delle cose superflue e vistose: un desiderio di sperimentare in concreto le conseguenze della povertà e di identificarsi in tal modo con gli strati più bassi della società. I principali indumenti che i monaci indossano nelle raffigurazioni dei Moralia di Cîteaux sono indubbiamente delle caricature, ma sottolineano seriamente una cosa: si riconoscono i veri monaci dalla qualità rozza del loro abito. La povertà dell’abbigliamento è un punto su cui concordano sostanzialmente le prime fonti.

EXORDIUM PARVUM	CAPITULA [EC-SCC]	GUGLIELMO DI MALMESBURY	ORDERICO VITALE
Frocci = cappotti o mantelli			
Pellicia = pellicce ✓	Pellicce	Pellicce	Pellicce
Stamina = camicie di lana fine ✓	Camisia	Stamina	
Caputia = cappucci			
Femoralia = calzoni ✓		Femoralia	Femoralia
	Cocolle con pelo fine		
			Abiti tinti
	Scarpe costose		
Pectina = pettini			
Coopertoria = copriletta			
Stramina lectorum = materassi			

Tavola I: Indumenti non permessi

Se spuntati con ✓ erano stati permessi esplicitamente dal Sinodo di Aachen

Orderico criticava la proibizione dei femoralia poiché “tutti i popoli delle regioni occidentali usano dei calzoni (bracca) e non sanno farne a meno, sia per il freddo che per il pudore” (639a). C’è tutta un’ampia letteratura monastica su questo tema edificante.

Uno dei sermoni invernali di Guerrico sembra indicare che i suoi monaci avevano freddo: “O fratelli, voi che trovate insufficienti gli abiti della vostra povertà nel freddo pungente di questo inverno, voi che dite: “Chi può sopportare questo freddo?” ....” (Epi I.6). Eppure è attestato che in seguito vennero presi dei provvedimenti perché i monaci potessero mettersi degli abiti extra per scaldarsi durante le viglie. In casi estremi si poteva aggiungere perfino lo scapolare, che normalmente era riservato al lavoro:

Un monaco che, in inverno, porta tre tuniche, può mettervi sopra lo scapolare, a condizione che [già] indossi due cocolle (EO 74.19).

C'erano altre regole di buon senso per alleviare il peso, ad esempio la possibilità di fare la lectio in capitolo invece che nel chiostro, nelle mattinate gelide. Se i monaci avevano freddo, avevano la possibilità di scaldarsi con il fuoco del calefactorium. I fratelli usavano il calefactorium per tre motivi: per ungere di grasso le loro calzature in modo da renderle impermeabili; per i salassi o — semplicemente - per scaldarsi (EO 72.6). Due monaci sono raffigurati in questa occupazione nella iniziale del Libro 34 dei Moralia di Cîteaux. Si noti che si sono tolti le scarpe, contrariamente alla norma più tardiva di EO 72.7.

d) “Sobrietà nel cibo” (Guglielmo di Malmesbury 1289b)

A volte si ha l'impressione che il cibo, in alcuni dei primi monasteri di Cîteaux, fosse realmente terribile. Secondo la Vita Prima, Clairvaux era così povero che i monaci erano ridotti a mangiare le foglie di faggio e pane fatto di orzo, miglio e piante erbacee (VP I.5.25). Quando l'arcidiacono Andrea entrò nello stesso monastero, molto più avanti, fu necessario un miracolo per convincerlo che il cibo monastico si poteva mangiare (Erberto, De Miraculis 2.4). Ma anche un cibo così mediocre era soggetto a restrizioni. Il digiuno quaresimale veniva esteso fino a comprendere il tempo che precedeva la Quaresima, a partire dalla Settuagesima, l'Avvento, i Venerdì, i giorni delle Ceneri, e le viglie delle grandi feste (EC-SCC, I4). Inoltre, c'era il digiuno di inverno, imposto dalla RB 4I.6, dal 13 Settembre fino alla Quaresima, quando l'approvvigionamento del cibo era più scarso.

L'eccessiva abbondanza di cibo era un bersaglio classico dei riformatori della vita monastica e non è sempre facile discernere l'informazione oggettiva dalla retorica delle controversie. Analisi recenti delle immondizie medievali e l'esame medico degli scheletri dei monaci hanno fatto supporre, in ogni caso, che erano numerosi i Monaci Neri dell'Inghilterra del XIV secolo che si nutrivano allo stesso modo delle classi dominanti e non come i poveri. È più difficile trovare attestazioni chiare per il XII secolo.

I primi Cisterciensi definivano se stessi facendo riferimento alla sobrietà per loro regime alimentare e al loro zelo per il digiuno. Possiamo essere ragionevolmente certi che, essendo la giornata monastica abbastanza esigente quanto all'impegno delle energie, soprattutto nei primi anni di una fondazione, doveva essere servito del cibo per lo meno solido, se non splendido. Del nutrimento supplementare era fornito durante i periodi di lavoro straordinario (EO 84.12f). È probabile che ci fosse più di quanto era strettamente necessario per la sussistenza, se Guglielmo di St Thierry consiglia di esercitare della frugalità ulteriore, al di là della pratica comune (Lettera d'oro I31). Egli aggiunge:

Bisogna fare attenzione al modo in cui si mangia e all'ora, alla qualità e alla quantità del cibo, rifiutando ciò che è superfluo e i condimenti sofisticati. (Ibid., I33)

Le fonti concordano sui cibi che dovevano essere esclusi, sebbene non menzionino i piatti prelibati contro cui si scagliava Bernardo nell'Apologia e che Pietro il Venerabile finì col limitare nei suoi Statuti del 1146/7.

EXORDIUM PARVUM	CAPITULA [EC-SCC]	GUGLIELMO DI MALMESBURY	ORDERICO VITALE
Varietà di portate		Più di due portate	
Lardo	Lardo	Lardo	Grasso
	Pane raffinato		
	Carne	Carne	Carne

Tavola n° 2: Alimenti non permessi

Poiché la RB proibisce soltanto di mangiare la carne dei quadrupedi, il pesce era servito come “sollievo”, o concesso fino a tre volte alla settimana, quando c’era un motivo: ad esempio una malattia (o salasso), i viaggi, forse anche quando di inverno c’erano meno vegetali, oppure nei giorni di grande festa. Molti monasteri avevano dei vivai di pesci per provvederne non solo la comunità, ma anche gli ammalati e gli ospiti.

Nel secolo XII i refettori erano spesso costruzioni di un certo rilievo; solo la chiesa era più grande. I pasti erano ben organizzati, con una lettura, un elegante cerimoniale, e tutto veniva servito (EO 76). Sembra che i pasti consistessero di due porzioni cotte e di pane. Per bere, veniva offerta una certa misura (justicia) di vino o di altra bevanda inebriante.

Arnolfo di Bohéries

A tavola non è solo la bocca che assume del cibo, anche l’orecchio deve riempirsi della parola di Dio. Nessuno si deve concentrare esclusivamente sul nutrimento, ma si deve prestare alla parola di Dio una attenzione tale, che solo la bocca prende cibo, mentre l’orecchio riceve la Parola. Se a qualcuno viene dato meno cibo che agli altri, tanto più grande deve essere la sua gioia. Sono realmente beati coloro che portano la privazione con zelo più grande.

Lo Specchio dei Monaci, 7

Guglielmo suggerisce di accompagnare il pranzo con la ruminazione spirituale (Lettera d’oro I31). Lo Specchio dei Novizi raccomanda che il cibo sia consumato con piena consapevolezza e condito di gratitudine:

Pensa a quanti hanno lavorato per prepararti il cibo e soprattutto come il Signore ti procuri il cibo spirituale attraverso dei maestri sapienti. Pensa agli innumerevoli pericoli che i marinai hanno sopportato per fornirti di pesce per soddisfare i desideri della tua carne e ringrazia Dio per ogni boccone. (Ch. 12)

Molta documentazione indica che sulla qualità del cibo serpeggiava un certo scontento. I grandi maestri dell’Ordine regolarmente facevano dei richiami in proposito e cercavano di orientare la mormorazione in senso positivo.

Se il cibo scadente mi scoraggia, questa difficoltà mi è inflitta dalla concupiscenza della carne. Mi pesa non

perché mi sono caricato del giogo di Cristo, ma perché non mi sono pienamente liberato del giogo che è l'essere centrato su di me.

- Qual è il motivo per cui, ardendo dal desiderio di un cibo più ricercato, resto turbato se mi è posto dinanzi un alimento più grossolano?
- Oppure se la quantità è inferiore a quella solita,
- o se qualcosa non arriva puntuale,
- o è preparata con meno cura,

perché mi divora la piaga della mormorazione? Che cosa mi mette in ansia? La passione del mio egocentrismo o la nobiltà della carità? E che cosa dire se un monaco domanda al suo superiore un numero di porzioni corrispondente al numero delle lezioni delle Vigilie [12] e in occasione di qualsiasi solennità desidera avere pranzi succulenti e salse esotiche ... Forse che la concupiscenza del mondo non ha posto sulle sue spalle il giogo della schiavitù e l'afflizione della fatica più vile? (Elredo, Specchio della Carità 2,4,7)

Quale successo avessero nel persuadere i loro monaci ad essere indifferenti al cibo è si può solo immaginare.

#### e) Le Vigilie

I monaci del Medio Evo non seguivano la divisione del giorno in 24 ore, ma avevano adottato l'uso romano di suddividere il giorno in ore diurne e ore notturne - con delle variazioni nel succedersi delle stagioni. Questo rende assai arduo calcolare con esattezza l'orario quotidiano, che era soggetto a cambiamenti. A Villers, nel secolo XIII, (secondo le informazioni dettagliate a noi giunte) la levata notturna tra il mese di settembre e quello di febbraio era tra le 2.40 e le 5.00; in 56 giorni, su 81, variava tra le 3,40 e le 4,40. L'ora in cui ci si ritirava in cella era compresa tra le 9.00 e le 10.20, e il tempo di riposo oscillava abitualmente tra 6h. 40m. e 7h. 40m. L'introduzione degli Ecclesiastica Officia (pp. 36-37) indica l'ora della levata tra le 2.00 (21 Marzo) e le 4.40 (31 Ottobre).

È abbastanza curioso, ma sembra che non a tutti i monaci del Medio Evo piacesse molto alzarsi dal letto, sebbene il dormitorio aperto rendesse difficile il non farlo. Non solo, la levata notturna era considerata una delle sfide più grandi, ma i monaci erano portati a sonnecchiare durante le Vigilie (ed era compito dei cantori svegliare quelli che si addormentavano, EO 115.2), anche in capitolo (Bernardo, SC 36.7) o durante la lectio divina (EO 71.8: "se qualcuno tiene il cappuccio sulla testa durante la lectio, deve portarlo in tal modo che ci si possa rendere conto se dorme".) Una delle caratteristiche più salienti dei Monaci Bianchi era che "in nessuna stagione essi tornano a letto dopo le Lodi" (Guglielmo di Malmesbury, 1288c). Bernardo critica i Monaci Neri perché in quell'ora tornano a letto e per le loro lunghe meridiane (rese necessarie dai laut pranzi): "I vostri compagni si dibattono nel sangue e ancora nel sangue, e voi, qui, vi godete cibi raffinati e dormite fino a tardi al mattino!" (Apo 22).

Alzati, soldato di Cristo, ti dico, alzati! Scuoti via la polvere e torna in battaglia ... Pensi forse che avendo abbandonato la trincea in prima fila, il nemico ti abbia abbandonato? Al contrario. Ti seguirà nella tua fuga più facilmente di quanto ti combatterà se ti vendichi su di lui. Ti colpirà più facilmente alle spalle di quanto non ti combatta faccia a faccia. Puoi tu dormire disarmato nelle ore del mattino, quando fu quella l'ora in cui il Cristo risorse dai morti? Non sai che quando sei disarmato sei allo stesso tempo più pauroso e meno temibile? Una moltitudine di uomini armati circonda la casa, come puoi dormire? (Ep. I.13)

È possibile che a Cîteaux le vigilie fossero meno pesanti che a Cluny, in quanto l'Ufficio era stato semplificato. Ma per i Monaci Bianchi segnava l'inizio di una giornata lunga e faticosa.

#### f) Il Silenzio

È difficile sapere quanto fosse osservato il silenzio nei monasteri del XII secolo: esistevano certamente norme dettagliate, che limitavano sia l'uso della parola, sia l'uso dei segni, ma c'erano anche delle occasioni in cui era permesso parlare, si potevano ottenere dei permessi e si ignoravano le regole. Si cercava e si poteva chiedere consiglio. Erberto dà un bell'esempio di conversazione spirituale quando scrive di Boson, un discepolo di Bernardo: *mutua collatione invicem pascere mur* — “parlando l'uno all'altro ci nutriamo l'un l'altro” (De Mir I.30) e Adamo di Perseigne enumera tra i mezzi di formazione “il dialogo frequente, in clima di amicizia, sulle cose spirituali e le osservanze regolari” (Ep 5.47). Il fatto che ci fossero delle esortazioni al silenzio e delle leggi contro le trasgressioni indica che i limiti venivano superati abbastanza frequentemente. Il silenzio non era assoluto. Isacco della Stella si lamenta che sulla sua isola scossa dai venti, “Signore, alla solitudine si è aggiunta altra solitudine, al silenzio altro silenzio. Noi siamo costretti e sempre di nuovo costretti [dagli elementi naturali] ad osservare il silenzio tra di noi, e così siamo più esercitati e più familiari a restare soli con te” (Serm. I4.I2).

Il fatto che Bernardo ammonisca i suoi monaci a ridurre l'uso sia della parola che dei segni durante la Quaresima, sembra indicare che parola e segni erano in qualche modo possibili in altri tempi.

Che l'orecchio digiuni dal suo gusto nefasto di sentire storie e pettegolezzi e da qualsiasi cosa che sia priva di profitto o abbia poca attinenza con la salvezza. Che la lingua si astenga dalla detrazione e dalla mormorazione, dalle parole inutili, vane e grossolane e a volte - a causa della gravità del silenzio - anche dalle parole che possono sembrare necessarie. Che la mano digiuni dai segni superflui. (Quad 3.4)

Bernardo è di una equità ammirevole nell'aggiungere ai richiami usuali contro le parole cattive, un'ammonizione ugualmente seria a non inibire le parole vitali ed edificanti: “A volte è necessario partecipare a una conversazione ... C'è una grande utilità a parlare e spesso nella lingua si trova un frutto assai prezioso”. Quindi, continuando con un malizioso gioco di parole su RB 6,8, dice che noi “non dobbiamo impedire la parola che edifica e infonde vita con una eterna clausura (*aeterna clausura*)” (Div I7,6-7). Senza mettere in discussione l'importanza del silenzio sia per la persona che per l'ambiente monastico, Bernardo è quindi pienamente cosciente che il silenzio può essere controproducente alle relazioni comunitarie.

La percezione e la comprensione dell'uomo sono spesso più inclini a vedere il male che ad avere fede nella presenza del bene. Questo è vero soprattutto là dove la disciplina del silenzio impedisce a te, che sei la causa dell'inquietudine, di offrire qualche spiegazione; e nemmeno permette all'altro di scoprire la ferita che porta dentro: far conoscere il suo sospetto, per essere guarito. Scoppia così in lui la febbre a causa della ferita mortale inflitta sovrappensiero. Geme interiormente e tutto è sconvolto dall'ira e dal risentimento. E gli è impossibile far altro se non ritornare in continuazione, dentro di sé, sulla ingiuria che ha ricevuto. Non può né leggere né pregare. È incapace di riflettere su qualsiasi cosa santa o spirituale. (SC 29.4)

Il problema non sta nel silenzio in quanto tale, ma nella mancanza di carità. Allo stesso modo in cui è possibile ferire l'altro solo con delle smorfie, delle parole appena sussurrate, dei gesti, sbuffando o schernendo (SC 29.5), così “si conserva e si accresce la carità con un volto amico, un gesto di simpatia. In questo modo, un atteggiamento cordiale e cortese conferma ciò che si dice con l'espressione del volto e con le parole” (Div I21).

Giovanni di Ford ammette che talora i monaci si lasciano andare a conversazioni inutili. “Confesso che mi inquieto e brontolo quando vedo che, mentre qualcuno sta facendo la lectio o sta pregando, altri sbadigliano negli angoli o gironzolano come degli stupidi, mossi sempre dalla curiosità, oppure si lasciano andare alle chiacchiere o raccontano storie” (SC 91.6). In un altro passo si lamenta che i loro discorsi sembrano limitarsi “a come figliano i tori e gli arieti, all'acquisto delle terre, al raccolto dei campi, ai dettagli di una querela, a lamentarsi in vari modi sulle necessità della carne, i fatti dei re e dei principi ... E persino storie stupide e grossolane” (SC II6.7).

**Costruisci un muro attorno alle tue  
orecchie  
contro le conversazioni avvelenate**

Giovanni di Ford, SC 40.3

Nonostante le modalità diverse di vivere il silenzio nel Medio Evo, non c'è dubbio che i primi Cistercensi, come noi, sperimentassero il silenzio come una sfida. Il fatto che essi abbiano continuato a sottolineare l'importanza di questa osservanza può forse essere illuminante, in quanto indica che essi non temevano di proporre degli ideali che stavano un po' al di là di quanto potevano compiere facilmente. Forse noi siamo troppo inclini ad abbassare il livello dei nostri ideali e ad adattarli a ciò che viviamo, con il risultato che non si lascia nulla che ci stimoli a una vita più coerente.

g) La separazione dal mondo.

I vari aspetti della chiusura sono sottolineati con forza nei documenti primitivi e sembra che, in sostanza, siano stati abbastanza osservati, benché molti fossero i casi in cui i monaci uscivano e le persone dell'esterno entravano - più di quanto non ci aspetteremmo: Stefano venne persino eletto abate durante una sua assenza.

i) Dimorare nel Monastero

“I monaci devono dimorare nel loro chiostro” (EP 15.12). Fu questo il motivo per la istituzione dei fratelli conversi. Eppure dei monaci vennero mandati a Metz e a Milano per aggiornare i testi liturgici; si preparavano delle fondazioni, si frequentavano i mercati, si realizzavano nel modo dovuto le visite e i capitoli. Tutto questo prima che Bernardo vivesse la sua condizione di viaggiatore perenne. In ogni modo, il principio resta. Il monastero doveva essere un'isola dove i monaci potevano vivere il loro proprio stile di vita senza l'interferenza di esigenze esterne “servendo Dio e vivendo secondo la Regola”(EC-SCC 9.4). Nonostante questo, Bernardo ammonisce “coloro che sono rinchiusi entro le mura del monastero solo con i loro corpi, ma che nel cuore e con la lingua scorazzano per il mondo” (Sent 3.31). A quanto sembra, i monaci di quel tempo non erano nemmeno del tutto privi di notizie sul mondo esterno - benché i mezzi di comunicazione sociale fossero minimi. Altrove Bernardo fa l'esempio di come sia stolto “pensare alle faccende del re di Inghilterra”. (Sent 1.25).

ii) Dei luoghi lontani dal mondo

“Poiché quegli uomini santi sapevano che il beato Benedetto non aveva costruito i cenobi nelle città, né nelle borgate o nei villaggi, ma in luoghi lontani dall'affluire della gente, s'impegnavano con promessa a fare lo stesso”. (EP 15.13). È vero che alcune abbazie divennero centri di luoghi abitati, ma è degno di nota che ancora oggi è relativamente difficile raggiungere la maggior parte dei monasteri del XII secolo. Nel tempo in cui 35 km al giorno rappresentavano la distanza che si poteva percorrere in un giorno, non era molto difficile trovare una collocazione in un luogo deserto. Una tale separazione era deliberata e coerente.

iii) I Visitatori.

Essere separati dal mondo voleva dire che i monaci offrivano ospitalità a quanti passavano di là. Una foresteria e una cella per il portinaio dovevano essere costruite prima che arrivassero i monaci (EC-SCC

9.4): questo indica che l'ospitalità era considerata parte integrante di una vita monastica rigorosa. Dalla narrazione di alcuni aneddoti sappiamo che Clairvaux aveva un afflusso regolare di visitatori: vescovi, persone che facevano ritiro (come Gueric), e parenti in visita (come Umbelina). Stefano, tuttavia, mise fine all'accoglienza dei nobili e delle loro corti all'interno del monastero, anche a rischio di offendere il suo benefattore più grande (EP 17.4).

iv) La vita nascosta.

Oltre ad assicurare un ambiente contemplativo, la separazione dal mondo offriva ai monaci la possibilità di sottrarsi alla competizione sfrenata del coinvolgimento negli affari del mondo. I Cistercensi volevano evitare "di comportarsi secondo il mondo" (EP 15.6) e soprattutto di cadere nelle trappole dell'avarizia e dell'ambizione. Quando Bernardo fa l'elenco delle caratteristiche specifiche del monaco include la "vita nascosta" (latebrae) accanto alle forme specifiche più convenzionali quali il lavoro manuale e la povertà volontaria. (Ep 42.37). Scegliendo di vivere una vita oscura (umbratilis vita) il monaco si consacra a perseguire concretamente l'umiltà indispensabile allo sviluppo della preghiera profonda. La stabilità e la perseveranza danno a questa scelta la speranza di riuscire.

Giovanni di Ford  
L'austerità nel nutrimento, l'austerità nell'abito, la gravità del silenzio, la disciplina del lavoro e delle viglie, la correttezza della continenza: queste sono le insegne della sacra milizia (SC 45.6)

L'austerità nella liturgia verrà discussa nella Dispensa n° 9.

3. Il significato dell'austerità

Nell'Ordine di Cîteaux, soggiace alla ricerca di un stile di vita austero una antropologia che insiste con grande forza sulla priorità dovuta alle scelte concrete: ordinatio caritatis. Si credeva nell'azione della grazia di Dio, ma essa richiedeva l'assenso della volontà dell'uomo per diventare effettiva. Finché le energie della volontà sono occupate dalle realtà effimere, esterne e senza importanza, esse non possono essere poste a servizio della crescita spirituale. La prescrizione di Bernardo era semplice: "Liberati da ciò che è superfluo e si leverà ciò che dà salvezza": Tolle superflua et salubria surgunt (SC 58.10). D'altro lato, preoccuparsi continuamente di cose che non hanno importanza, è peggio che perdere il tempo disperdendo le proprie energie o di una innocua indulgenza verso di sé, perché ottunde gradualmente le facoltà spirituali. Appetitus vanitatis est contemptus veritatis, contemptus veritatis causa nostrae caecitatis: "desiderare la vanità è disprezzare la verità; disprezzare la verità è la causa della nostra cecità" (Ep 18.1). L'austerità della conversatio Cistercense era un tentativo sistematico di cercare di escludere qualsiasi cosa che potesse recare danno alla grandezza della chiamata dell'anima a cercare e a trovare Dio. L'immagine del combattimento spirituale dava a tale rinuncia un accento positivo: si trattava di fare guerra alla propria riluttanza a rispondere a Dio.

I primi autori Cistercensi, che sapevano valutare l'inter-relazione reciproca delle virtù, erano convinti che ogni vittoria sul proprio egoismo rafforzava globalmente tutte le difese spirituali. Così Giovanni di Ford cita come aiuti della castità "la sobrietà nel cibo e nella bevanda, la povertà dell'abito, il fervore nelle viglie, il lavoro e la preghiera, così come gli altri esercizi della sacra disciplina: ecco i mezzi con i quali essi si sforzavano di fare crescere in loro la grazia e la bellezza spirituale" (SC 61.4). D'altro lato, soccombere alla tentazione di una vita più confortevole, a poco a poco svuota le priorità spirituali e farà nascere dei problemi in campi diversi.

Dov'è oggi lo zelo dell'unità (del cuore e dell'anima)? Ci consegniamo alle cose esteriori ed abbandoniamo i valori autentici e duraturi del Regno di Dio, che è dentro di noi. E invece erriamo lontano, cercando la fredda compensazione di false e vuote bazzecole. E così la nostra vita religiosa non solo perde la sua vitalità interiore, ma nemmeno conserviamo una somiglianza esteriore ...

Qualsiasi vizio che affiora alla superficie ha necessariamente una radice nel cuore. Un cuore frivolo si riconosce dal comportamento frivolo, la stravaganza esteriore rivela un impoverimento interiore, e la qualità ricercata dell'abito è segno di un'anima priva di fermezza. Il fatto è che non ci si preoccuperebbe tanto per il corpo, se da tempo non fosse stata trascurata la ricerca dei valori spirituali (Apo 25-26)

La stima che i Fondatori intuitivamente ebbero per uno stile di vita austero, venne rafforzata dall'esperienza dei decenni che seguirono. Gli elementi di rinuncia della conversatio cistercense hanno come finalità la riduzione massima di tre tendenze che potrebbero far naufragare la ricerca della contemplazione

- l'affermazione di sé, l'ostentazione, la ricerca dell'attenzione altrui, la "singolarità".
- l'indulgenza verso di sé: "seguire le voglie futili della carne" (Apo 17).
- la razionalizzazione, con cui si legittimano in modo falso gli sconti sulle esigenze monastiche, da cui risulta una fondamentale incertezza sulla gerarchia dei valori.

Le Costituzioni O.C.S.O (M. 29.2; F.29.5) prevedono che i monaci e le monache "devono essere formati con cura alla disciplina della separazione dal mondo", perché si tratta di un valore che probabilmente non hanno coltivato prima di entrare in monastero. È probabile che la stessa cosa valga per tutti gli aspetti dell'austerità monastica. Poiché queste pratiche sono "difficili per la carne e il sangue" la nostra tendenza istintiva è di diminuirne l'importanza. Per vivere l'austerità è molto importante una buona formazione, di cui fa parte una istruzione chiara e solida, insieme all'essere guidati e incoraggiati a livello personale.

Bernardo appare a un novizio indeciso

"Sii uomo e non tirarti indietro, perché nelle difficoltà il Signore sarà con te, per liberarti."

Erberto, De Miraculis I.31.

DISPENSA N° 8: AUSTERITÀ

Spunti per la riflessione e il dialogo.

1. Confronta le pratiche di austerità dell'Ordine di Cîteaux con quelle della RB. Sono in gioco i medesimi valori ?
2. Riconoscendo il fatto che monasteri diversi esprimono il valore dell'austerità in modi diversi, descriveresti come "adeguatamente austere":
  - a) la tua comunità ?
  - b) altre comunità che tu conosci ?
  - c) il tuo stile di vita personale ?Spiega in che modo giungi a questa conclusione. Quali criteri usi?
3. Considerando i grandi cambiamenti sociali e culturali evidenti nell'Ordine dopo 900 anni, quali elementi dell'austerità tradizionale consideri importanti, oggi?
4. Ci sono nuove sfide che rendono la vita monastica "difficile ed ardua" in un modo che i Fondatori non conoscevano ? Fanne un elenco. La difficoltà che tali osservanze presentano, approfondisce e sviluppa le finalità della vita monastica oppure è solo una conseguenza accidentale della vita moderna ? In che modo dare una risposta creativa ?
5. Che cosa rispondi quando la gente chiede:
  - a) perché vi alzate così presto ?
  - b) perché avete un livello di vita più modesto di altri religiosi ?
  - c) perché non mangiate carne?
  - d) perché portate l'abito ?
  - e) perché non vi truccate o non portate gioielli ?
  - f) perché limitate l'uso della parola e l'accesso ai mass media?
  - g) perché voi non potete uscire e divertirvi ?
6. Quali sono i 3 punti di questa che vorresti ritenere per una riflessione ulteriore?

Exordium

Dispensa n° 8: Austerità

Lucido n° I: Schema

## **AUSTERITÀ**

### **1. Il combattimento spirituale**

### **2. "Rigor Ordinis"**

- a) **Povertà**
- b) **Lavoro servile**
- c) **Abiti ruvidi**
- d) **"Sobrietà nel cibo"**
- e) **Le Vigilie**
- f) **Il silenzio**
- g) **La separazione dal mondo**
- h) **Una Liturgia disadorna**

### **3. Il significato dell'austerità**

## Exordium

Dispensa n° 8: Austerità

Lecture: I<sup>1</sup>

### E. Malone: La vita monastica come Militia Spiritualis

Origene è il padre della concezione dell'asceta come dell'autentico soldato di Cristo che lotta costantemente contro il peccato ... È molto evidente, fin dai primi scritti sulla vita monastica, che i monaci erano coscienti di aver ereditato il titolo di Milites Christi. Essi consideravano la loro vita soprattutto come un combattimento in cui il nemico principale era il diavolo e i suoi angeli, e le vittorie che si riportavano in essa erano vittorie vicarie del Cristo su satana. Nel dare istruzioni ai suoi monaci sulla natura della loro vocazione, S. Antonio diceva loro:

Conducendo questa vita, restiamo costantemente all'erta e "custodiamo il nostro cuore con ogni vigilanza" (Prov 4,23) come sta scritto, perché abbiamo come nemici i demoni, terribili, senza scrupoli e malvagi; contro di essi è la nostra battaglia, come diceva l'apostolo: "non contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti". (Eph 6:12)

. . . Più ricca di metafore, ma certamente non meno vivida è l'istruzione data all'abate Serapione (morto dopo il 362) ai suoi monaci, nella quale essi vengono descritti come soldati che prestano servizio per Cristo:

Beati, quindi, voi, o carissimi. È dolce ripeterlo sempre di nuovo. Voi non prestate il vostro servizio nell'esercito di un re umano, per essere testimoni di una guerra che abbatte i vostri compagni; la campagna militare in cui combattete è per Cristo, per rendere testimonianza della sconfitta dei demoni. E nemmeno siete equipaggiati con armi di bronzo o di ferro per uccidere uomini che, come voi, sono servi di un altro, ma portate come arma la forza della fede per trionfare sul diavolo. E neppure vi siete fatti soldati per versare sangue di uomini, ma siete al servizio di Dio per effondere continuamente le vostre preghiere davanti a lui.

Questo modo di presentare la vita dei monaci non è un fenomeno passeggero, ma ricorre con frequenza negli scritti dei padri del monachesimo. S. Orsasio parla dei monaci come di buoni milites Christi. Considerati insieme, si parla talora dei monaci come di un exercitus monachorum, e le loro lotte contro la tentazione sono definite certamina cordis, certamina visus, pugna sensuum corporis, oppure certamina sensuum animae [lotte del cuore, lotte della vista, battaglia dei sensi del corpo, o lotte dei sensi dell'anima].

Giovanni Cassiano parla spesso del monaco come di un soldato di Cristo. Ad esempio, quando descrive l'abito tipico della vita monastica, egli dice: Itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli accinctis lumbis iugiter oportet incedere (Quindi il monaco, in quanto soldato di Cristo, deve camminare con i fianchi cinti, sempre pronto a combattere, (Inst I.I), e subito dopo assicura i suoi lettori His itaque vestimentis Christi miles indutus noverit prius ob id se cinguli constrictione munitum (Inst I.II). ["Rivestito quindi degli abiti di Cristo il soldato sappia innanzi tutto che per questo porta una cintura che lo stringe"]

---

<sup>1</sup> In questa e nelle lecture seguenti, quando non viene citato l'autore e l'opera da cui si riprende il testo, non è stato possibile confrontare la traduzione dei testi patristici con le opere originali.

Le lotte spirituali che attendono il monaco, dopo aver soggiogato la carne, sono presentate da Cassiano come degli scontri contro le coorti del nemico. Questi combattimenti, egli dice, sono necessari per il soldato di Cristo, altrimenti egli, nell'agio e nella inattività dei tempi di pace, si indebolisce e dimentica la gloria riportata anteriormente sul nemico. Se dovesse perdere il fervore e intiepidirsi, il soldato di Cristo perderebbe quanto ha guadagnato con i suoi trionfi.

Proprio perché ha assoggettato e ha trionfato della carne, quante schiere di avversari, quante colonne di nemici, sollevate dalle sue vittorie, prendono le armi contro il soldato vittorioso di Cristo, al fine, appunto, che il soldato di Cristo, rilassatosi con gli agi del tempo di pace, non cominci a dimenticare le gloriose battaglie delle sue lotte passate, e indebolitosi nel torpore della sicurezza, venga privato del prezzo della ricompensa e dei meriti delle vittorie. (Inst 5.19)

San Benedetto (verso il 547), quando scrive la sua Regola monastica, integra tradizione trasmessa da quanti avevano scritto prima di lui. All'inizio della sua Regola, si dirige ai suoi discepoli con le seguenti parole:

A te dunque si volge ora la mia parola, chiunque tu sia, che rinunci alle proprie voglie, e accingendoti a militare per il vero re Cristo Signore, prendi le validissime e lucenti armi dell'obbedienza.

Per San Benedetto, tutta la vita del monaco è un combattimento spirituale, una vita in cui il Cristo è il re, e il monaco, il soldato. La regola monastica rappresentava appunto le esigenze rigorose del codice a cui era tenuto il soldato e secondo le quali egli prestava il suo servizio.

## Exodum

Dispensa n° 8: Austerità

Lecture: 2

### Testi di Gilberto di Hoyland

#### I. SC 39,6

“La mirra e gli aromi”: in altre parole, il rifiuto del male, a cui si aggiunge lo slancio di un desiderio del bene; il rigore nei confronti della carne e la sollecitudine da parte del cuore; una padronanza sobria nei confronti di ciò che è permesso, e la capacità di sopportare le ingiurie. Con queste due virtù, i profumi si armonizzano perfettamente: ecco, infatti, la grazia per noi: se, castigati quando facciamo il bene, e se, tormentandoci da noi stessi, ne sentiamo interiormente la dolcezza.

#### 2. SC 43,6

Che cosa ne pensate voi: questa parola non accusa forse la durezza di alcuni, la cui sensibilità si rivela, di fatto, indurita dal gelo di una austerità eccessiva, la cui sensibilità non lascia traboccare quindi nessuna misericordia e non lascia percepire il minimo tremore, il minimo movimento di tenerezza verso coloro che fanno penitenza?

#### 3. SC 15,8

Ed ora, se uno dei figli di nostra madre, di questa vedova (intendo questa santa assemblea) presso la quale, in un modo o nell'altro, tu trovi sostegno, o buon Gesù - sì, se uno dei suoi figli è morto, risuscitalo. Morto è colui che soccombe sotto il peso del disgusto e della perdita della speranza e che non prova nessuna sollecitudine, nessun fervore di spirito. Pur senza fuggire i precetti della Regola e pur restando chiuso nel seno della Regola, eppure languisce nel freddo mortale dei suoi sentimenti, senza trovare nessun sapore nell'agire santamente. Il volto triste dell'Ordine intero lo distrugge.

#### 4. SC 42,8

Perché, quando sta per parlare dell'apertura della porta, il nostro testo menziona le mani? È forse per suggerire con quali mani tu devi aprire la porta al tuo Amato, attraverso quali opere meritorie devi prepararti un accesso alla verità da contemplare?

Come sono belle, davvero, le mani impregnate di mirra, che praticano la mortificazione della carne: essere ne reprimono il rigonfiamento, ne restringono l'intemperanza, perché sia sempre più grande l'accesso al godimento del Verbo. Forse che le opere che costituiscono l'osservanza regolare non ti fanno pensare a gocce di mirra, perché si compenetrano l'un l'altra per dare unzione allo spirito e dominare la carne? Veglie, digiuni, lavoro, frugalità e sobrietà del cibo, tessuti ruvidi e pane nero, i colpi che si portano per volontaria disciplina, la recita della salmodia alle vigilie e l'orazione silenziosa, l'una e l'altra in una ardente aspirazione del cuore - e la prima tanto più fervida quanto meno il corpo trattiene il suo soffio: tutti questi elementi, nel susseguirsi l'un l'altro, che cosa mai non fanno scorrere in noi? Sì, ben giustamente, sono paragonabili alla mirra, perché infliggono alla

carne l'amarezza di una repressione e allo spirito quell'unzione dolce che è lo slancio del fervore.

## 5. SC 25,5

Le fortificazioni della fortezza sono buone, a patto che dalla loro durezza si possa estrarre il miele e l'olio. E, in realtà, dalla durezza delle osservanze e dalla pietra della disciplina spirituale sgorgano spesso fluenti ruscelli d'olio, e il rigore pietroso dell'Ordine offre alla gola dello Spirito la dolcezza di un fervore pieno di sollecitudine. È per questo che puoi leggere. "Che la pace regni nella tua forza l'abbondanza nelle tue torri, o Gerusalemme, ma l'abbondanza è per coloro che ti amano. Invece, chi non ama, anche se sta all'interno, non può fare a meno di soffrire la fame.

## 6. SC 34,2

Quanto è buono il muro della dilezione! Sì, ma questo muro è preceduto a sua volta da un baluardo. La dilezione si presenta come un muro, e il baluardo che lo precede, è il rigore della regola. La dilezione racchiude santi pensieri e sentimenti di dolcezza, il rigore respinge e allontana le occasioni di peccato. Essa ha per compito quello di rendere facile la disponibilità ai servizi richiesti dall'amore; e la dilezione, da parte sua, gode dell'amore. Il muro è gradevole, e il baluardo, necessario. Il primo ti rinserra nelle delizie del cielo, il secondo ti proibisce le delizie del mondo. Se il tuo desiderio è di proporre a Cristo il tuo cuore come un giardino di delizie, che non ti rincresca di essere prigioniero di un baluardo. È un voler perdere le delizie che si posseggono - posto che si posseggano - mormorare contro questo baluardo. Non sa essere un giardino, colui che non sa stare rinchiuso.

## Exodum

Dispensa n° 8: Austerità

Lecture : 3

### Walter Daniel, Vita Ailredi 5

Il loro nome [di Monaci Bianchi] trae origine dal fatto che, come gli angeli, essi portano un abito di lana non tinta, filata con la lana pura del gregge. Così denominati, vestiti e riuniti come uno stormo di gabbiani, essi risplendono nel loro corteo, come il biancore della neve. Essi venerano la povertà, non la penuria degli oziosi e dei negligenti, ma una povertà retta da un bisogno della volontà e sostenuta dalla profondità della fede, approvata dall'amore di Dio. Essi sono uniti tra loro da così forti legami di carità, che la loro comunione è "terribile come un esercito schierato con le sue bandiere". Calpestando i fiori di questo mondo con il piede della loro indifferenza, considerando le ricchezze e gli onori come delle immondezze, combattendo con i pugni della loro coscienza l'apparenza delle cose effimere, respingendo i desideri della carne e la vana gloria nel nutrimento, nella bevanda, nelle azioni e negli affetti, con spirito uguale davanti all'abbondanza o alla scarsità dei beni, continuando la loro corsa in mezzo alle ricchezze, senza deviare né a destra né a sinistra, essi osservano in tutto una uniformità retta dalla discrezione, utilizzando soltanto tutti i mezzi necessari per sostenere la vita, dominando i bisogni del corpo e vivendo con fervore nel culto di Dio.

Per loro, tutto è fissato in misura, numero e peso. Una libbra di pane, una misura [hemina] di bevanda, due portate di cavoli o di fagioli. Se hanno la cena, si riscalda ciò che è avanzato del pasto precedente, eccetto il caso in cui, in luogo di due portate cotte, siano state servite, se ci sono, delle verdure fresche. Quando prendono riposo sui loro letti, ciascuno si corica da solo e cinto della cintura, con la cocolla e la tunica, d'estate e di inverno. Non hanno proprietà personale; non parlano tra di loro, nessuno tradisce nemmeno con un cenno qualcosa della propria volontà. Tutto ciò che fanno si compie al cenno del preposito e si dirigono insieme verso la stessa direzione. A tavola, nelle processioni, alla comunione e nelle altre osservanze liturgiche, tutti, grandi e piccoli, giovani e vecchi, colti e ignoranti, sono soggetti alla medesima legge. Il livello personale di ognuno si fonde nell'uguaglianza di tutti e di ciascuno, non c'è alcun segno di distinzione, tranne la maggiore santità, che, sola, può collocare un uomo al disopra degli altri. L'unico indice di dignità è riconoscere il migliore. Più un uomo è umile, più è grande tra di loro, e più è spregevole agli occhi della propria stima, più piace al giudizio e all'opinione degli altri.

Le donne, i falchi e i cani, ad eccezione dei cani da guardia che servono per tenere lontani i ladri dalle case, non debbono oltrepassare le porte del monastero.

Per il loro troppo grande amore, soffocano tra di loro il veleno dell'impazienza, qualsiasi punta di collera e i fumi dell'orgoglio, e così, secondo le parole degli Atti degli Apostoli, per la grazia e l'amore dello Spirito Santo, essi sono divenuti "un cuore solo e un'anima sola":

Exordium

Dispensa n° 8: Austerità

Letture : 4

### Aelredo: sull'austerità

Sull'opinione di alcuni i quali affermano che la fatica del corpo si oppone alla carità  
e alla dolcezza interiore

Obietterai: non solo costa gran fatica estenuare il corpo con frequenti vigilie, affliggere la carne con quotidiane fatiche, e indebolire il vigore del corpo con cibi poverissimi; ma è anche contrario alla carità, che ti sforzi tanto di lodare: perché tutto ciò rende l'anima vuota di ogni soavità e priva di ogni spirituale dolcezza.

È questa l'opinione ridicola di alcuni che fanno consistere in qualche modo la dolcezza spirituale nella soavità della carne, affermando che la mortificazione del corpo è contraria allo spirito e che le sofferenze dell'uomo esteriore sono contrarie alla santità. Dato che l'anima e il corpo simpatizzano naturalmente uno per l'altro, essi dicono, è necessario che si comunichino vicendevolmente le passioni; e se questo è impossibile, è necessario almeno non perturbare la gioia spirituale dell'anima con la tristezza del corpo; che non succeda che lo spirito perda ogni respiro e rigore, privato com'è di ogni gioia spirituale da una certa angoscia di pianto. E sembrano indagare e provare tutte queste teorie con acutezza.

Vergogna! cercare la grazia spirituale con le regole di Ippocrate! A questi spropositi arrivano coloro che si fondano su argomenti biologici più che su precetti apostolici!

Non è questa una scienza che viene dall'alto, anche se sembra pulita e pacifica: anzi è del tutto terrena, animale e diabolica. Questa è la sapienza delle chiacchiere, che insegnando la gioia della carne, si sforza di liquidare la croce di Cristo: la quale a proposito della carne non è né soave né tenera, né delicata né molle. Ma la croce di Cristo non si elimina! Piuttosto essa sconvolge questa dottrina delicata, sconfitta dai chiodi conficcati nelle sacre membra, e debellata dalla punta salvatrice della lancia, penetrata nelle sacre viscere.

Io penso tutto il contrario e mi pronuncio con sicurezza: l'afflizione del corpo non è contraria allo spirito, anzi è necessaria e non solo non diminuisce la divina consolazione, ma io sento anzi che la provoca: così che secondo me in questa vita saranno sempre proporzionali la tribolazione esteriore e l'interiore consolazione .

(AELREDO DI RIEVAULX, Lo specchio della Carità (trad. P. M. Gasparotto; Ed. Cantagalli-Siena 1985) 175-176.

#### Bernardo: sul nutrimento

I.

Che dite qui, voi che state attenti ai cibi e trascurate i costumi? Ippocrate e i suoi seguaci insegnano a salvare l'anima in questo mondo, Cristo e i suoi discepoli a perderla. Chi scegliete tra i due come maestro? Manifesta da che parte stia colui che così ragiona: "Questo fa male agli occhi, questo alla testa, quello al petto o allo stomaco". E' chiaro che ognuno adduce ciò che ha appreso dal suo maestro. Non avete letto nel Vangelo queste cose, e neanche nei Profeti o nelle lettere degli Apostoli. Questa è una sapienza che non ti ha rivelato lo Spirito del Padre, ma che ti viene dalla carne e dal sangue. Ma senti che cosa pensano di essa i nostri medici: La sapienza della carne, dicono, è morte (Rm 8,6). Devo forse proporre a voi la dottrina di Ippocrate, di Galeno, di Epicuro? Sono discepolo di Cristo, parlo ai discepoli di Cristo. E' peccato per me insegnarvi principi estranei alla dottrina di Cristo. Epicuro insegna il piacere, Ippocrate a star bene; il mio Maestro insegna a disprezzare l'una e l'altra cosa. Ippocrate si applica con cura a sostentare la vita dell'anima nel corpo, Epicuro studia come procurarle piacere, il Salvatore insegna a perderla.

Che cos'altro senti alla scuola di Cristo all'infuori di quanto è stato detto poc'anzi: Chi ama l'anima sua la perderà? La perderà, disse, sia dandola come martire, sia affliggendola come penitente. Sebbene sia anche una specie di martirio mortificare con l'aiuto dello spirito le opere della carne, un martirio più mite di quello in cui si colpiscono con il ferro le membra, ma più molesto per la sua durata. Vedi come, con queste parole il mio Maestro condanna la sapienza della carne, per la quale, o ci si immerge nei piaceri della lussuria, o si cura più di quanto sia necessario la stessa salute del corpo. Che poi la vera sapienza non cerchi sfogo nei piaceri lo hai udito dal saggio quando dice che essa non si trova nel paese di quelli che vivono nelle delizie (Gb 28,13). Colui invece che l'ha trovata dice: Ho amato la sapienza più della salute e della bellezza (Sap 7,10). Se l'ha amata più della salute e della bellezza, quanto maggiormente più della voluttà e della turpitudine? Ma che cosa giova astenersi dalla voluttà, e preoccuparsi poi ogni giorno nello studio delle diverse complessioni e nella ricercatezza e diversità dei cibi? 'I legumi, dice uno, sono flatulenti, il formaggio appesantisce lo stomaco, il latte fa male alla testa, il petto non sopporta che si beva acqua, i cavoli fanno venire la malinconia, i porri accendono la collera, i pesci di stagno o di acqua melmosa non convengono affatto alla mia costituzione". Che cosa si può trovare in tutti i fiumi, campi, orti o dispense che tu possa mangiare?

Pensa, ti prego, che tu sei monaco, non medico, e non devi giudicare della tua complessione, ma della tua professione. Provedi, di grazia, prima alla tua pace, non ti gravare poi il lavoro di chi ti serve, non gravare la casa, non gravare la coscienza, non dico tua, ma altrui; di colui, cioè, che sedendo accanto a te e mangiando ciò che gli viene servito, è portato a mormorare vedendo te che, solo, non mangi. Egli si scandalizza o per la tua irragionevole delicatezza, o supponendo durezza in chi ha il dovere di provvedere ai tuoi bisogni. Si scandalizza, dico, il fratello, per la tua singolarità, giudicandoti troppo ricercato, in quanto pretendi cose superflue, oppure giudicando me troppo duro, quasi non provvedessi a te il necessario nutrimento. [BERNARDO DI CHIARAVALLE, Sermoni sul Cantico dei Cantici I. (Trad. Domenico Turco; Ed. Vivere In; Roma 1996) 352-354.]

2.

Siccome infatti arricciamo il naso davanti ai cibi semplici, quali la natura ha creati, mentre mescoliamo variamente i sapori e, disprezzando quelli che Dio ha messo nelle cose, stuzzichiamo la gola con sapori adulterini, noi varchiamo il limite segnato dalla necessità, ma c'è sempre posto per ulteriori piaceri. Chi infatti potrebbe dire, per tacere d'altro, in quanti modi le sole uova si voltano e si strapazzano, con quanto studio si rivoltano, si rovesciano, si liquefanno, si rassodano, si sminuzzano, e si portano in tavola ora fritte, ora abbrustolite, ora farcite, ora accompagnate ad altri cibi, ora sole? E a quale scopo tutto questo, se non puramente per ovviare al fastidio? La qualità stessa dei cibi si procura che appaia esternamente tale che non solo il gusto, ma la vista ne abbia piacere; e quando lo stomaco indica con ripetuti rutti di essere ormai pieno, non è però ancora saziato il desiderio di altri sapori. Ma mentre gli occhi vengono allettati dai colori e il palato dai sapori, il misero stomaco, che né percepisce i colori né gusta voluttuosamente i sapori, costretto ad accogliere tutti questi cibi, rimane oppresso e vien piuttosto aggravato che ristorato. [BERNARDO DI CHIARAVALLE, Apologia all'abate Guglielmo, 20 (trad. A. Traglia; Scriptorium Clarevallense I; Milano 1984) 193-195.]

## Bibliografia fondamentale per le Comunità

### Dispensa n° 8: Austerità

---

#### A. COMBATTIMENTO SPIRITUALE

1. AUER Johann, "Militia Christi," DSp 10, col. I210-I223.
2. BORIAS André, "Saint Benoît et l'Italie de VIe siècle," in COCR 57.4 (1995); cf. pp.285-287.
3. BOURGUIGNON Pierre and Francis WERNER, "Combat spirituel," in DSp 2, col I135-I142.
4. DRISCOLL Michael S., "Spiritual Warfare," in Michael Downey [ed.] *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Collegeville: Liturgical Press, 1993), pp. 1017-1018
5. FARKASFALVY Denis, "The Biblical Spirituality of Early Cîteaux," in Thomas Pruit, [ed.], *Cistercians in Texas* (Irving: Our Lady of Dallas, 1998), pp.84-94.
6. GUEVIN Benedict, "Benedict's Military Vocabulary Reconsidered," ABR 49.2 (1998), pp. 138-147.
7. MALONE Edward, *The Monk and the Martyr* (Washington: CUA Press, 1950); cf. pp. 100-118.
8. MANNING E., "La signification de 'militare-militia-miles' dans la Règle de saint Benoît," RBen 72 (1962), pp. 135-138.
9. MOHRMANN Christine, "La Langue de saint Benoît," in *Études sur le latin des chrétiens II* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961), cf. pp.337-340.
10. RUDOLPH Conrad, *Violence & Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux "Moralia in Job"* (Princeton University Press, 1997), see pp. 42-62.

#### B. CONVERSIONE

- II. FARKASFALVY Denis, "The First Step in Spiritual Life: Conversion," ASOC 46 (1990), pp. 65-84. Con intervento di Jean-Alber Vinel e Charles Dumont, ib. pp. 85-89.

## C. ASCESI

### CI Fonti Principali

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

### C2 Fonti Secondarie

17. BELL David N., "The Ascetic Spirituality of Baldwin of Ford," *Cîteaux* 21 (1980), pp. 227-250.
18. DUMONT Charles, "Humanisme et rusticité," *Cîteaux* 21 (1980), pp. 21-34. Ristampato in *Sagesse ardente: À l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine* (*Pain de Cîteaux* 3.8; N.-D. du Lac, Oka, 1995), pp. 57-76. Trad. inglese, "Humanism and Rusticity: Aim and Practice of the Early Cistercian," *CSQ* 17 (1982), pp. 66-81.
19. LACKNER Bede K., "Early Cistercian Life as Described by the *Ecclesiastica Officia*," in John R. Sommerfeldt [ed.], *Cistercian Ideals and Reality* (CSS 60; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 62-79.
20. LECLERCQ Jean, "Quies Mentis," in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (*Studia Anselmiana* 51; Hercher, Rome, 1963), pp. 102-114.
21. LOUF André, "Asceticism - An Exercise in Grace," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp. 81-96 = *la Via Cistercense*.
22. MCGUIRE Brian Patrick, "Self-Denial and Self-Assertion in Arnulf of Villers," *CSQ* 28 (1993), pp. 241-259.
23. O'DWYER Barry, "Asceticism and Psychology in St Bernard," *Tjurunga* 10 (1975), pp. 83-88.

24. SALMON Pierre, "Monastic Asceticism and the Origins of Cîteaux," *Monastic Studies* 3 (1965), pp. 119-138. = "L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux," in *Mélanges Saint Bernard: XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes* (Association des Amis de Saint Bernard, Dijon, 1954), pp. 268-283.
25. THOMAS Robert, "Itinéraire spirituel," in *Spiritualité cistercienne* (Documentation Cistercienne, Rochefort, 1976), pp. 43-51.
26. VUONG-DINH-LAM Jean, "Les observances monastiques: instruments de Vie Spirituelle d'après Gilbert de Hoyland," *COCR* 26 (1964), pp. 5-21.

#### D. SEMPLICITÀ

27. CHAURAND Jacques, "William of Saint Thierry's Aspirations to the Simple Life: A Study in Vocabulary," in *William Abbot of St. Thierry: A Colloquium at the Abbey of St. Thierry* (CSS 94; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987), pp. 138-152
28. DAUTREY Philippe, "Simplicité, fille de croissance et de discipline: l'évolution de l'attitude des cisterciens vis-à-vis de leur cadre de vie entre 1180 et 1245," in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupilli, 1984), T. 3, pp. 73-89.
29. FAURE Marie-Pierre, "Appelés à la simplicité," *COCR* 41 (1979), pp. 107-116.
30. FRIEDLANDER Colette, "Galland de Reigny et la simplicité," *COCR* 41 (1979), 29-51.
31. LECLERCQ Jean, "Sancta Simplicitas," *COCR* 22 (1960), pp. 138-148. Ristampato in *Chances de la spiritualité occidentale* (Paris: Cerf, 1966), pp. 339-354.
32. MERTON Thomas, "St Bernard on Interior Simplicity," in *Thomas Merton on Saint Bernard* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 107-157.
33. SIMON M., "Sancta Simplicitas. La simplicité selon Guillaume de Saint-Thierry," *COCR* 41 (1979), pp. 52-72.
34. SOMMERFELDT John R., "Simplicity," in *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 165-173.
35. WADDELL Chrysogonus, "Simplicity and Ordinariness: The Climate of Early Cistercian Hagiography," in John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinariness: Studies in Medieval Cistercian History*, V (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 1-47. Trad. francese in *COCR* 41 (1979), pp. 3-28.

## E. POVERTÀ

### EI Fonti Principali

36. BALDWIN OF FORDE, "On the Poor in Spirit," in *Spiritual Tractates II* (CFS 4I; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1986), IX/I, pp. 7-25.
37. BERNARDO DI CLAIRVAUX, SC 2I, 7-8; SBOp I.126-127. Trad. inglese in *On the Song of Songs II* (CFS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976), pp. 9-10.
38. BERNARDO DI CLAIRVAUX, Adv 4; SBOp 4. 182-187. Trad. inglese di Michael Casey in *The Advent Sermons of Bernard of Clairvaux* (Australian Benedictine Studies series, Belgrave, 1979), pp. 26-32.
39. BERNARDO DI CLAIRVAUX, OS I.7-8; SBOp 5.331-334.
40. BERNARDO DI CLAIRVAUX, Div 48: (De paupertate voluntaria); SBOp 6a,268. Trad. francese in Pierre-Yves Emery, *Saint Bernard: Sermons Divers*, 2 (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 27-28.
41. GUERRICO DI IGNY, Sermone per la Festa di Tutti i Santi SChr 202, pp. 498-515. Trad. inglese in *Liturgical Sermons: Volume Two* (CFS 32; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 204-212.
42. GALAND DI REIGNY, "Parabola quod melior sit pauper vita quam dives," in *Parabolaire* (SChr 378; Cerf, Paris, 1992), pp. 418-429.
43. GIOVANNI DI FORD, SC 110; CCM 18, pp. 742-749. Trad. inglese in *On the Song of Songs, VII* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984), pp. 116-130.
44. GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei 147-168; SChr 223, pp. 259-277. Trad. inglese in *The Golden Epistle* (CFS 12; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 59-66.

### E2 Fonti Secondarie

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

Background of Cîteaux (CSS 8; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 92-112.

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

## F: LAVORO

### FI Fonti Principali

55. ECCLESIASTICA OFFICIA, "LXXV. De Labore," in Danièle Choisselet and Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 218-225.
56. ECCLESIASTICA OFFICIA, "LXXXIV. De Tempore Secationis et Missionis," in Danièle Choisselet and Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 242-245.
57. STEPHEN OF SAWLEY, "Chapter II: Work," in *A Mirror for Novices in Treatises* (CFS 36; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984), p. 103.
58. GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 83-92; *SChr* 223, pp. 209-216. Trad. inglese in *The Golden Epistle* (CFS 12; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 39-42

59. GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, [Sancti Bernardi] Vita Prima, I, 4, 22-24, (PL 185, 240a-241a). Trad. inglese di Martinus Cawley, Bernard of Clairvaux: Early Biographies (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 30-32.

F2 Fonti Secondarie

60. DIMIER Anselme, "Le travail chez les premiers cisterciens," in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1987), T. 2, pp. 565-574.
61. DUMONT Charles, "Ora et labora," in *Une éducation du coeur: La spiritualité de saint Bernard et de saint Aelred* (Pain de Cîteaux 3.10; Abbaye N.-D. du Lac, Oka, 1996), pp. 93-107.
62. FRANCE James, "Labor Manuum," in *The Cistercians in Scandinavia* (CSS 131; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 255-285.
63. LECLERCQ Jean, "Le travail: ascèse sociale d'après Isaac d'Étoile," *COCR* 32 (1971), pp.159-167.
64. LOUF André, "Laborious Leisure," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp.109-117 = *La Via Cistercense*
65. SULLIVAN L. M., "Workers, Policy-makers and Labor Ideals in Cistercian Legislation," *Cîteaux* 40 (1989), pp. 175-199.
66. THOMAS Robert, "Le travail manuel," in *La journée monastique* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 88-104.
67. VILLIN Pierre, "Le travail au Moyen Âge," *DSp* 15, c. 1208-1237.

G: SOLITUDINE

GI Fonti Principali

68. ADAM OF PERSEIGNE, Ep 9. Trad. inglese CFS 21 (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976), pp. 134-137.
69. BERNARDO DI CLAIRVAUX, SC 40.4-5; SBOp 2.26-28. Trad. inglese in *On the Song of Songs II* (CFS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976), pp. 201-203.
70. GUERRICO DI IGNY, Adv 4.1-2; SChr 166, pp. 134-143. Trad. inglese in *Liturgical Sermons I* (CFS 3; Cistercian Publications, Spencer, 1970), pp. 22-26.

71. ISACCO DELLA STELLA, OS I; SChr 130, pp. 84-99. Trad.inglese in Sermons on the Christian Year: Volume One (CFS II; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), pp. 3-9.

G2 Fonti Secondarie

72. CASEY Michael, "The Dialectic of Solitude and Communion in Cistercian Communities," CSQ 21 (1988), pp. 273-309.
73. CASEY Michael, "In communi vita fratrum: St Bernard's Teaching on Cenobitic Solitude," ASOC 46 (1990), pp. 243-261.
74. DONNAT Lin, "La spiritualité du désert au XIIe siècle," COCR 53 (1991), pp. 146-156
75. LAZZARI Francesco, "Il 'contemptus mundi' in Aelredo di Rievaulx," COCR 29 (1967), pp. 61-76.
76. LECLERCQ Jean, "Monachus," in Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge (Studia Anselmiana 48; Herder, Rome 1961), pp. 7-38.
77. LECLERCQ Jean, "Quies Claustri," in Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge (Studia Anselmiana 51; Herder, Rome, 1963), pp. 86-101.
78. LECLERCQ Jean, "'Eremus' et 'eremita'. Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire," COCR 25 (1963), 8-30.
79. LECLERCQ Jean, "La vocation et la séparation du monde," in Aux Sources de la spiritualité occidentale (Cerf, Paris, 1964), pp. 203-225.
80. LECLERCQ Jean, "Le désert," in Chances de la spiritualité occidentale, (Cerf, Paris, 1966), pp. 247-278.
81. LECLERCQ Jean, "La vie cachée," in Chances de la spiritualité occidentale, (Cerf, Paris, 1966), pp. 279-296.
82. LECLERCQ Jean, "Separation from the World and relations with the World," in Contemplative Life (CSS 19; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 33-45.
83. PERRY T. M., "Monasticism and Settlement in Medieval Europe," in John S. Martin [ed.] A Man with an Idea: St Benedict (University of Melbourne, 1981), pp.19-26.
84. PINTO Basil de, "The Theology of Silence in Adam of Perseigne," CSQ I (1966), pp. 32-38.

85. RENNA Thomas, "The Wilderness and the Cistercians," CSQ 30 (1995), pp. 179-189.
86. WARD Benedicta, "The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism," in M. Basil Pennington [ed.], *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*: (CSS 29; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976) pp. 183-199.