

# *Exordium*

Dispensa n° 10

## LA COMUNIONE

### **La Comunione**

*La finalità di questa è cercare di percepire i dinamismi nascosti della Riforma Cistercense: il desiderio di una conformità più grande con Cristo, che si esprime nella ricerca della contemplazione e nella vita fraterna in comunità.*

### **Obiettivi**

- a) Esaminare il tema dell'imitazione di Cristo e le sue conseguenze sulla filosofia cistercense primitiva.
- b) Valutare l'orientamento contemplativo dei primi Cistercensi e i suoi sviluppi ulteriori: il monastero come schola contemplationis.
- c) Analizzare i valori comunitari espressi nella vita fraterna e nella pratica dell'ospitalità: il monastero come schola dilectionis.

# LA COMUNIONE

I primi Cistercensi erano ben noti per il loro particolare stile di vita e la separazione che implica una "vita lontano dalle abitazioni degli uomini". Soggiacente a questa insistenza superficiale su delle forme esteriori specifiche, stava la ricerca segreta di una sequela radicale di Cristo, come suoi discepoli, e la fedeltà al Vangelo. In questa luce, è importante riconoscere la priorità data ai contenuti spirituali - distinti da quelli organizzativi - posti come finalità a cui tendere: la ricerca dell'unione con Dio, l'unità nella comunità, l'unanimità all'interno dell'Ordine, la comunione con la Chiesa universale e il senso dell'unità con il Tutto.

## I. L'imitazione di Cristo

Seguire Cristo, rispondere alla sua chiamata e imitare il suo esempio, sono temi importanti nella presentazione che il Nuovo Testamento fa della vita del discepolo di Cristo. Agli inizi dell'epoca patristica, questi temi furono collegati, quali elementi essenziali del processo di divinizzazione. Il potenziale divino presente in ogni essere umano, creato ad immagine di Dio, diviene realtà in una crescente e sempre più stretta comunione con la Parola fatta carne. Le tappe successive di questo continuo dinamismo possono essere, artificialmente, suddivise così :

1. Sequela: = Mettere in pratica l'insegnamento di Cristo, fare ciò che Cristo dice.
2. Imitazione: = Ispirarsi all'esempio di Cristo: fare ciò che Cristo fa.
3. Somiglianza: = Conformarsi attivamente a Cristo, assumere un'identità simile alla sua: essere ciò che Cristo è..
4. Partecipazione: = Partecipare alla soggettività stessa di Cristo mediante la grazia trasformante: essere in Cristo.

Nel tema dell'imitazione di Cristo, si possono distinguere diverse sottolineature. I Padri Greci parlavano correntemente dell'imitazione della divinità di Cristo, e il monachesimo orientale poneva l'accento sulla rinuncia, sull'ascesi e sul superamento di ciò che è semplicemente umano. In Occidente, l'attenzione si concentrò maggiormente sui misteri della vita terrena di Gesù, sviluppando progressivamente

### Una duplice Imitazione

(Per Agostino) i monaci e le monache sono considerati soprattutto come i seguaci dell'umanità di Cristo e dell'esempio della sua vita terrena, ma essi si modellano anche su altri esempi (i santi). Per Basilio, i monaci imitavano sulla terra gli inni degli angeli e la loro vita veniva spesso descritta come angelica.

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

una devozione cristocentrica: e il monachesimo benedettino fu caratterizzato da una certa *humanitas*

Il tema dell'imitazione di Cristo, così come si presenta nella Regola di S. Benedetto, sembra dipendere dalla spiritualità del martirio. I riferimenti a questa concezione ricorrono soprattutto nel contesto della rinuncia e degli altri aspetti della vita monastica. Il Prologo offre la trama teologica della vita del coenobium e dona ad essa un forte slancio cristologico, meno esplicito nelle sezioni pratiche della Regola. Nel Prologo, Benedetto considera Cristo che ci cerca, che ci chiama, che ci mostra la via (12-20), dice a noi che Egli ci attende (35) e lavora in noi (29-30, cf. anche 7.70, 28.5). Le parole del Vangelo vengono citate frequentemente per il nostro orientamento - specialmente nelle situazioni difficili (7.42). Ad intervalli regolari, ricorrono altri riferimenti al tema dell'imitazione.

- |            |   |
|------------|---|
| Prolog. 50 | Divenendo partecipi, per mezzo della pazienza, dei patimenti di Cristo, per meritare di essere con Lui nel suo Regno.       |
| 2.2        | L'abate dovrà agire tenendo il posto ( <i>vices</i> ) di Cristo.  |
| 4.10       | Rinnegare se stessi per seguire Cristo - una serie di applicazioni pratiche concretizza questo principio.                   |
| 5.13       | Imitando la parola del Signore: "Io non sono venuto per fare la volontà mia, ma di Colui che mi ha mandato".                |
| 7, 32      | Imitando coi fatti questa parola del Signore: "Io non sono venuto per fare la volontà mia, ma di Chi mi ha mandato".        |
| 7.34       | Imitando l'obbedienza del Signore.  |
| 27.8       | L'abate dovrà imitare l'esempio dell'amore del Buon Pastore, nella cura che dispiega verso i fratelli smarriti che deviano. |
| 63, 13     | L'abate tiene il posto ( <i>vices</i> ) di Cristo.  |

Nell' XI° secolo, la devozione personale all'umanità di Cristo divenne appassionata, e la vita terrena di Gesù fu presentata a tutti come oggetto di meditazione, per guidare l'orientamento di una vita santa che porta a Dio. Il riformatore monastico Pier Damiani enunciava chiaramente il principio: "La vita che Nostro Signore ha condotto nella carne, come anche la sua proclamazione del Vangelo, ci vengono chiaramente proposte come linea di condotta da osservare"(Ep 4.9). La nostra vita monastica è vista come nuova incarnazione della vita di Gesù - specialmente nella sua povertà e nel suo allontanamento dalle gratificazioni del mondo. "Noi dobbiamo essere poveri, per seguire Cristo povero: *pauperem Christi pauperes sequi debemus*" (PL I45, I79-I80), una espressione ricalcata sull'assioma tradizionale che deriva probabilmente da una lettera di Gerolamo (Ep. 52.5: *Nudus nudum Christum sequi* (Nudo, seguire il Cristo nudo). Cf. DSp II, col.509-513. Anzi, la devozione inerente all'identificazione a Cristo veniva percepita come più importante della virtù che si imitava.

Cristo in noi

E' grande cosa lasciare tutto,  
ma è cosa ancor più grande seguire Cristo.

La nostra vita quaggiù deve essere come una vigilia della risurrezione finale,  
il vero Passaggio,  
a condizione di

- tenere a freno l'impeto della carne,
- scacciare i cattivi pensieri dal cuore,
- prendere la croce,  
seguendo Gesù con la penitenza volontaria,
- cercare di non rendere l'offesa  
a chi ci ha fatto torto,
- venire in aiuto a chi è nel bisogno,
- dire la verità con la bocca,
- conservare nel cuore l'amore vero,
- non lasciarsi andare a lunghe conversazioni,
- non prestare attenzione alle parole vane,
- non desiderare le realtà terrene,
- non immischiarsi in affari mondani,
- sforzarsi di offrire preghiere pure a Dio ogni giorno,
- riporre la nostra gioia nell'ascolto della Parola di Dio con tutti i  
sentimenti del nostro cuore, in modo che
  - in ciò che diciamo sia sentito Cristo,
  - nelle nostre vite appaia Cristo,
  - Cristo sia nei nostri cuori, e
  - Cristo sia nelle nostre parole

Pier Damiani, Sermone 9  
Per la Vigilia di S. Benedetto, PL 144: 549, 548

Nel contesto dell'imitatio Christi bisogna situare i movimenti di riforma dei secoli XI° e XII°. Esisteva, certamente, una certa ripugnanza per l'alto livello di indisciplina ecclesiastica e l'auto-indulgenza, ma il dinamismo interno che spingeva alla riforma era dovuto meno ad una onestà esterna che a un rinnovamento spirituale. La retorica prendeva di mira gli abusi visibili, ma la passione interiore si volgeva verso l'esperienza spirituale. Lo scopo delle osservanze che domandavano una rinuncia è l'estinzione dell'egoismo, in modo che la nostra incoerenza nei confronti di Gesù Cristo diminuisca progressivamente, e che noi possiamo anticipare qualcosa dello stato escatologico, quando Cristo sarà tutto in tutti.

Ugo di Lione attribuiva ai Fondatori il titolo d'onore adottato da molti movimenti di riforma dell'XI° secolo: pauperes Christi - "i poveri di Cristo" (EP 12.8, EC 2.8). La descrizione che i primi cistercensi fanno di se stessi riecheggia l'espressione: "i nuovi soldati di Cristo, poveri con Cristo povero" (EP 15.9, EC 1.9) e il Nuovo Monastero stesso viene descritto come la schola Christi (EP 17.2), dove molti arrivano per sottomettere se stessi "al soave giogo di Cristo" (EP 17.12). L'Exordium Cistercii vede nelle difficoltà iniziali della fondazione qualcosa che è tipico di "coloro che vogliono vivere in Cristo" (EC 1.8). Orderico Vitale attribuisce a Roberto queste parole: "Lasciamo scorrere il nostro sudore per correre con ardore nella sequela di Cristo, seguendo le tracce dei Padri".

Cristo, da ricco che era, per noi si è fatto povero e ci ha dato il comandamento della povertà volontaria. E nella sua stessa persona, si è degnato donarci un modello di questa povertà.

Guglielmo di St Thierry, La Lettera d'Oro, n° 160.

Sembra abbastanza chiaro ciò che desideravano i primi Cistercensi: mediante questa stretta identificazione con Cristo nella rinuncia, essi volevano porre i fondamenti di una vita spirituale più intensa. "Scelsero di dedicarsi alla ricerca delle realtà celesti piuttosto che essere coinvolti negli affari temporali" (EC I.4). Come nota Guglielmo di Malmesbury, lo stile di vita di Molesmes, con il suo accumulo di risorse e gli eccessi di cibo, aveva un effetto soffocante sulle energie spirituali, anche se si cercava di resistere a tali abusi. Bernardo reclama la necessità di una vita più austera, come medicina per le anime inferme, non per l'autosoddisfazione boriosa dei più forti. "Io ero un uomo carnale, venduto al peccato, e sentivo l'anima mia così debole, che le era necessaria una medicina più forte". (Apol. 7) <sup>1</sup>. I cambiamenti dell'osservanza non erano motivati semplicemente da principi o da finalità politiche, erano considerati mezzi destinati ad accrescere il fervore della vita monastica, per far diventare più profondamente discepoli e più uniti a Dio. L'imitazione di Cristo non era cercata per se stessa, ma per "accendere il fuoco dell'amore per lo Sposo". (Giovanni di Ford, SC I00.2) Guigo il Certosino pensava la stessa cosa: "L'imitazione procede dall'amore. Noi tutti desideriamo imitare colui che amiamo. Se voi non amate Cristo, voi non lo imiterete, cioè non lo seguirete". (Meditazione I0.I00-I02)

**P**adre del cielo, conserva davanti a noi la sapienza e l'amore che hai rivelato nel Figlio tuo; aiutaci ad essere simili a Lui nelle parole e nelle opere. Te lo chiediamo per Cristo, Nostro Signore.

Domenica VII per annum

## 2. La nuova coscienza

La ricerca di povertà e di allontanamento dal mondo, che caratterizza le riforme monastiche dell'XI° e del XII° secolo, non era guidata da un semplice disgusto dei monasteri convenzionali: era anche il risultato di un cambiamento generale nelle coscienze, per cui si valorizzava maggiormente la persona, la soggettività e l'esperienza personale. Molti candidati-monaci non si presentavano più per l'attrattiva di una vita disciplinata, in un monastero ben stabilito, dove si rendeva effettivamente un sacrificio di lode gradito a Dio. Volevano fare l'esperienza di qualcosa. In un certo senso, nella ricerca di Dio, essi desiderano anche ritrovare se stessi. "La conoscenza di sé era uno dei temi dominanti dell'epoca ... Altrettanto diffuso era il desiderio di una espressione personale. Noi sentiamo la voce autentica della persona, che parla dei suoi desideri e delle sue esperienze personali". (Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*,

---

<sup>1</sup> Orderico fa rispondere ai monaci di Solesme: "Un medico prudente cura un uomo infermo con una medicina moderata, per timore che, se lo eccita con un dolore di un farmaco troppo drastico, egli non muoia invece di essere risanato".

pp.65-67). Questa sensibilità per quanto tocca la persona è diversa dall'"individualismo" contemporaneo, né la si ricercava alle spese della sensibilità degli altri. L'affermazione di sé, nel XII° secolo, rimane in un contesto comunione; non si colorava di alienazione o di rifiuto delle costrizioni sociali.

A Cluny, il sospetto nei confronti dell'introspezione e dell'esperienza personale condusse a un pio collettivismo, che non lasciava spazio all'autonomia individuale. In reazione a questi eccessi, si moltiplicarono, anarchici, gli anacoreti. Ordini come i Camaldolesi, i Grandmontiani e i Certosini sono tentativi di dare una forma istituzionale all'eremitismo. I Cistercensi sono andati meno lontano. Essi conservarono la vita comune, ma restaurando ciò che essi percepivano come l'equilibrio perduto dai benedettini, e crearono una forma di vita attraente per i loro contemporanei. A mano a mano che le vocazioni si moltiplicavano e perseveravano, le loro aspirazioni davano forma allo stile di vita, dando esplicitamente maggior importanza a ciò che fino ad allora era rimasto implicito. La conversatio cistercense cominciò ad essere segnata da un orientamento più coscientemente contemplativo, da una parte, e da una maggior attenzione all'affettività, dall'altra. Era una formula carica di potenza. Forse non si era previsto così, all'inizio della riforma, ma non c'è alcuna attestazione di conflitto interno né di controversia. Gli elementi fondamentali di quest'approccio "moderno" sono perfettamente percepibili già dal tempo di Stefano - ad esempio nelle conversazioni di Bernardo con Guglielmo di St Thierry sul Cantico dei Cantici, nel contenuto e nello stile delle lettere e dei trattati scritti da Bernardo agli inizi degli anni 1120. Si può supporre, senza uscire dai limiti di una probabilità ragionevole, che questo fosse in continuità con gli obiettivi dei Fondatori.

#### Imitazione ed Identificazione

I monaci e le monache del XII secolo, i canonici o i predicatori itineranti si autodefinivano come imitatori di Cristo e degli Apostoli. E Cristo non era certamente un modello di unicità. Cristo veniva imitato non in ciò che aveva di specifico (ad esempio, il suo carattere maschile) ma in ciò che era generalizzabile. La persona del XII secolo faceva parte di un gruppo, si convertiva alla vita cristiana adottando uno stile di vita che plasmava nello stesso tempo l'uomo esteriore (il comportamento) e l'uomo interiore (l'anima). Uno stesso modello di comportamento veniva offerto a tutti quelli che volevano vivere da cristiani e l'evangelizzazione consisteva nel proporre questo modello agli altri. La scoperta di sé del XII secolo o l'affermazione dell'individuo non è quindi paragonabile con la coscienza della personalità che noi abbiamo nel secolo XX, né con l'affermazione moderna di un grande abisso tra il ruolo/ il modello / il comportamento esterno e il cuore della persona. La persona del XII secolo non "trovava se stessa" liberandosi da modelli inibitori, ma adottando modelli appropriati.

Adattato da Bynum, pp 89-90.

Quanto realizzò la prima generazione cistercense ebbe delle conseguenze ben oltre le loro proprie file. Il corpo degli scrittori di talento seppe esplicitare per il proprio secolo la spiritualità inerente alla tradizionale conversatio benedettina. Benché la maggior parte delle discussioni e delle controversie sembrano concernere dettagli dell'osservanza esterna, il dinamismo reale del movimento cistercense dev'essere ricercato nell'esplorazione del volto interiore del monachesimo - come la vita secondo la Regola viene vissuta nell'esperienza concreta dei monaci e delle monache, e come si articola con le loro aspirazioni più profonde. I Cistercensi seguirono l'onda del progressivo interesse per l'affettività e le relazioni - sia con Dio che con gli uomini. Il "successo" dell'impresa cistercense non è stato il fatto di una superiorità nella retorica o nella dialettica su questioni giuridiche, in merito alle minutiae della vita secondo la Regola. Era relazionata al riconoscimento con le esigenze dell'emergere della coscienza di sé. Per quelle che sarebbero diventate le reclute del dodicesimo secolo, non era più sufficiente vivere, era necessario fare esperienza. I

Cistercensi ravvivarono la routine del vivere quotidiano nei loro monasteri per facilitare l'esperienza della grazia. E quindi il numero dei loro monaci aumentò.

Poiché la maturazione di una relazione con Dio stabile, basata sull'esperienza, in quanto Persona amante e amabile, e il parallelo riordinamento delle relazioni con il prossimo era proposto da San Bernardo come il fine del progresso spirituale ... e poiché tale fine era raggiunto attraverso una crescente esperienza di Dio, la creazione delle condizioni ottimali per tali esperienze sarà ovviamente una questione di grande importanza (Bonowitz, pp. 324-325; grassetto aggiunto)

### 3. La ricerca della Contemplazione

La fioritura dell'insegnamento mistico tra i cistercensi dei secoli XII<sup>o</sup> e XIII<sup>o</sup> è un fatto evidente. Le caratteristiche principali della Scuola Cistercense appaiono con coerenza e costanza negli autori di questo periodo, sebbene si possa constatare anche uno sviluppo della dottrina. In quale misura Roberto, Alberico e Stefano avevano l'intenzione che il Nuovo Monastero diventasse una fondazione contemplativa, e in tal caso, quali erano i mezzi proposti per assicurare la realizzazione dell'ideale? I Fondatori si limitarono semplicemente a un aggiornamento dell'osservanza, come fine a se stessa, oppure concepivano la conversatio benedettina come un passo verso la realizzazione di un ideale spirituale più elevato?

Una testimonianza sicura sul modo in cui Cîteaux veniva percepito è offerta da una Bolla papale indirizzata da Innocenzo II a Stefano e ai suoi successori, il Mercoledì 10 febbraio 1132: essa tratta vari aspetti dell'esenzione. Una settimana dopo, un documento simile venne inviato a Clairvaux. La ragione dell'esenzione dal partecipare a varie assemblee ecclesiastiche è indicata con chiarezza:

In modo che voi possiate con maggiore libertà dedicarvi al servizio di Dio e, con la forza di uno spirito purificato, possiate con maggiore autenticità dedicare voi stessi (vacare) alla contemplazione.

La Bolla venne promulgata a Cluny e non c'è dubbio che il suo contenuto fu suggerito da Stefano e da Bernardo. La ragione addotta per la riduzione del coinvolgimento nel tumulto delle questioni politiche della Chiesa poggiava sulle esigenze della vita liturgica e contemplativa.

La Vita di S. Pietro di July (+ 1136), compagno di Stefano nel viaggio a Roma e suo amico per tutta la vita, parla della fondazione di Cîteaux in questi termini:

Nello stesso momento in cui il Beato Pietro era stato inviato dall'abate a dimorare in una delle celle che appartenevano all'abbazia, avvenne che la nuova implantazione di Cîteaux, che aveva fuggito il tumulto delle genti e le tempeste del mondo per tendere nella solitudine ad essere libera per Dio solo, soli Deo vacare, venne privata del suo pastore. (PL 185, 1260a)

Questo testo tardivo sottolinea due aspetti della riforma cistercense, così come la si vedeva dall'interno del monachesimo. All'esterno, era caratterizzata dalla separazione dal mondo; ma dall'interno, si trattava di ricercare la vita contemplativa. I monaci stavano lottando per essere liberi per Dio. La frase soli Deo vacare è riservata a coloro che attivamente si impegnano a tendere alla contemplazione. Una variante è utilizzata, ad esempio, a proposito di Stefano, dopo le due dimissioni. (Erberto, *De Miraculis* 2,23). Agli occhi del biografo di Pietro, il fine a cui tendevano i Fondatori lasciando Molesme per una solitudine più profonda, era il vivere in modo più effettivo una vita contemplativa.

## Soli Deo Vacare

Si tratta di stare alla presenza di Dio solo e, di conseguenza, di due persone che vivono insieme (*vivre à deux*): l'anima e Dio. San Bernardo dice a proposito della sposa: "essa vive soltanto per sé e per lo Sposo che ama". Una tale solitudine è pienezza. Non è né un vuoto né una assenza. Essa consiste nel liberare l'anima da tutto ciò che la tiene attaccata al mondo, e in tal modo l'anima può restare nella solitudine anche in mezzo ad una folla. Questo insegnamento conferma che è possibile riconciliare i due significati del termine "monaco": restare solitari, all'interno di una vita comune. È anche possibile, in questa vita con Dio, da solo a Solo, vivere l'amore universale, poiché, in Dio, noi siamo uniti a tutto ciò che Dio conosce, ama e vuole salvare.

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

Il legame tra la libertà contemplativa e la separazione dal mondo di cui parlano entrambi i testi citati sopra, era frequentemente messo in risalto. Ad esso è collegato anche il tema della quies. Jean Leclercq traccia lo sviluppo della concezione della "quiete" attraverso le fonti profane e bibliche per giungere, come in un vertice, a considerarne l'uso nel contesto della contemplazione. Nel XII° secolo, ricorrono nei testi letterari tre espressioni correlate:

- Quies claustris = separazione dal mondo, osservanze adeguate e servizio reciproco.
- Quies mentis = silenzio, controllo delle passioni e pace interiore.
- Quies contemplationis = lo sforzo per diventare quieti, il riposo contemplativo e l'anticipazione dell'eternità.

Gran parte della conoscenza che noi abbiamo della vita cistercense del XII° secolo è relativa a grandi figure di abati, monaci e fratelli conversi che frequentemente erano fuori del monastero per ragioni economiche o per necessità ecclesiastiche. Per quanto importante fosse il lavoro di questi ufficiali fratri, non dobbiamo credere che il loro intenso stile di vita fosse tipico e indicativo rispetto alla grande maggioranza dei monaci che rimanevano in monastero, i claustrales: noi conosciamo relativamente poco del modo in cui questi ultimi conducevano la loro vita quotidiana..

Pur affermando che l'orientamento fondamentale del primo Cîteaux era contemplativo, dobbiamo ricordare che i Cluniacensi erano soliti schernire i monaci bianchi dicendo che avevano assunto il ruolo di Marta, perché avevano trascurato "la parte migliore" di Maria, preferendo il lavoro manuale. Lo stesso Bernardo si riferisce a questa idea in Apo 12. I Cluniacensi pretendevano che il lavoro fosse una risposta appropriata alla debolezza di coloro che erano "pusillanimi e incapaci di sostenere la contemplazione" (*Nouvelle réponse*, pp. 79-80). Ma esso non si addiceva ai monaci solidi. Il monaco di Cluny, nel Dialogo tra un Cluniacense e un Cistercense di Idung of Prüfening lo afferma con chiarezza: "Così come il vostro è un ordine attivo, perché voi avete scelto con Marta di dedicarvi al lavoro manuale, così il nostro è un ordine contemplativo, perché noi scegliamo con Maria di essere liberi nella santa quiete" (I.5).

Se le opere corporali devono essere preferite agli esercizi spirituali, allora Maria non avrebbe in alcun modo scelto di restare seduta i piedi del Signore e di ascoltarlo incessantemente, restando libera da altri lavori, né avrebbe permesso alla sorella di servire da sola, né il Signore avrebbe detto che Maria ha scelto la parte migliore. Quindi, se le energie dell'anima sono dedite alla preghiera, alla lettura, alla salmodia, all'adempiimento degli obblighi religiosi ed a qualsiasi altro genere di buone attività al pari di queste, possiamo dire con certezza che la Regola è pienamente osservata. Si può constatare che il monaco che così si impegna non è ozioso, da adeguatamente occupato nel fare tutte queste cose. (Pietro il Venerabile, Ep 28.8)

Non c'è molto di vero né in queste caricature polemiche, né nella pretesa che non si possa trovare un lavoro adatto (Ep. III, 10). Gli Statuti promulgati da Pietro nel 1146 sembrano indicare che l'assenza di lavoro non portava a una vita più contemplativa.

All'interno del chiostro o all'esterno, a parte qualcuno che legge o, più raramente, qualcun altro che scrive, essi dormono, appoggiati alle mura del chiostro. Dal sorgere del sole fino al tramonto, anzi, quasi fino alla mezza notte, essi perdono il tempo invano e in parole oziose, e, ciò che è peggio, nella detrazione. E restano impuniti. (Statute 39)

Per i Cistercensi, la sfida restava quella di assicurare che il lavoro non prendesse il posto della preghiera, quale nucleo centrale e primario della giornata monastica. Arnolfo di Bohéries esortava i monaci a restare pienamente consapevoli durante il lavoro. (Mirror of Monks, 6)

Andando con gli altri al lavoro, ci si dovrebbe preoccupare più del motivo per il quale si va che di ciò che si fa: quando le mani si fermano, lo spirito dovrebbe essere occupato nella preghiera e nella meditazione che, in ogni caso, dovrebbe continuare durante lo stesso lavoro.

Il lavoro è parte integrante della vita contemplativa, e non un modo per sfuggirne le esigenze. Il lavoro monastico non costituisce, necessariamente, una distrazione; la sua finalità è quella di contribuire

Quando vai al lavoro, fa' quello che devi fare in modo che la tua preoccupazione per il compito che ti è affidato non distragga il tuo spirito dalle cose di Dio. (Specchio dei Novizi II)

alla pace interiore e al benessere della comunità, in modo da preparare il terreno perché possa aver luogo la quies contemplationis.

Bisogna ammettere che non si trovano molte referenze alla vita contemplativa nei documenti primitivi e negli scritti di Stefano. Sembra che i Fondatori si siano occupati soprattutto di rendere realtà il loro sogno di rinnovare la vita monastica. La stessa cosa vale nella maggior parte delle fondazioni. L'aspetto materiale ed economico esige una attenzione immediata. Man mano che la comunità si consolida, è possibile avere più tempo libero e si sviluppa una spiritualità esplicitamente contemplativa.

Nei testi si trova tuttavia un elemento interessante. Il tema della quies ritorna varie volte nell'Exordium Parvum. La maggior parte delle ricorrenze si legge nei documenti scritti da persone esterne all'Ordine, come se per loro fosse evidente che quanto i monaci del Nuovo Monastero cercavano era un ambiente di pace, situato lontano dalle controversie, in modo da poter sviluppare uno spirito di tranquillità interiore, per poter trovare Dio in una vita di preghiera.

- 2.4 e li serviate il Signore con maggiore frutto e pace
- 6.6 coloro che amano il deserto vi restino in pace
- 10.2 che la propria chiesa se ne stesse per sempre tranquilla e sicura, immune dalla pressioni di qualsiasi persona
- 11.4 circa la pace e la stabilità della loro osservanza
- 13.5 a difesa della loro quiete
- 14.5 quel luogo dove avete scelto di abitare per trovarvi la quiete monastica
- 14.9: liberi dall'agitazione e dai piaceri del mondo

Lettera del Legato Ugo

Lettera di Papa Urbano

Sul Privilegio Romano

Lettera dei Cardinali Giovanni  
e Benedetto

Lettera del Vescovo di Chalon

Il Privilegio Romano

Il Privilegio Romano

Forse non sarà mai possibile precisare come e quando l'Ordine Cistercense cominciò a sviluppare l'interesse per la vita mistica, che si sarebbe prolungato fino al XIII° secolo. Le molte testimonianze permettono di essere sicuri del fatto che l'interesse per la vita contemplativa non era solo di alcuni pochi eletti. Lo zelo per la vita contemplativa, anzi, non era soltanto diffuso, come attesta il gran numero dei manoscritti e il contenuto delle biblioteche; esso portava con sé anche uno spirito di uguaglianza - molti autori cistercensi hanno voluto dimostrare che l'ascesi e l'osservanza monastica ordinaria sono potenzialmente contemplative. E la letteratura aneddótica ha illustrato in maniera felice le altezze che anche i più semplici potevano raggiungere.

#### 4. La scuola di carità

Insieme alla comunione con Dio, realizzata nella contemplazione in dimensione verticale, si cercava anche la comunione con i fratelli, in dimensione orizzontale. L'Exordium Parvum esigea dai Cistercensi che fossero amanti della Regola, del monastero, dello stile di vita ma, soprattutto, essi erano chiamati a diventare amatores fratrum sull'esempio di Alberico. "Chi è pieno di zelo per la solitudine non deve rifiutare il servizio della carità fraterna" (Giovanni di Ford, SC 100.3.).

### L'amore monastico

Il reclutamento degli adulti, così come era in uso nei nuovi Ordini, ispirava due nuove categorie di iscritti. La prima era costituita da trattati sulla formazione dei novizi ... La seconda è quella degli scritti sull'amore monastico. Una letteratura di questo tipo esisteva già, ma l'espansione dei nuovi Ordini diede ad essa un nuovo impulso. Senza una tale letteratura, il monachesimo tradizionale non avrebbe potuto sopravvivere. E nemmeno avrebbe preparato la via al rinnovamento del XII° secolo ... La letteratura sull'amore aveva cominciato a fiorire negli ambiti della cavalleria e della nobiltà, e Bernardo non avrebbe potuto non dare vita a una letteratura sull'amore, ciò che di fatto fece con assidua costanza. Questi scritti, appunto, costituiscono il suo apporto specifico alla cultura spirituale monastica.

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

I documenti primitivi insistono molto sulla coesione del gruppo dei fondatori:

- La fondazione fu un'opera realizzata insieme - collegiale, anzi - e non il frutto del lavoro di un solo leader. Questo è particolarmente evidente in EC I.7. "Ventun monaci, insieme con il padre di quel monastero" [Notare l'ordine: prima i monaci, e poi l'abate], Roberto di beata memoria, usciti
  - dietro comune deliberazione
  - di comune accordo
  - si sforzano (verbo al plurale)
  - di portare a termine ciò che hanno concepito (verbo al plurale)
  - con un'unica ispirazione".
- I prefazi dell'abate Stefano affermano di godere, per i vari elementi della riforma liturgica, del coinvolgimento e dell'assenso di tutto il gruppo. I testi sono presentati nella dispensa n° 2.
  - Il Monitum della Bibbia è interamente alla prima persona plurale. Possiamo anche interpretarlo come un plurale majestatis, solo che alla fine Stefano parla dell'"autorità di Dio e di quella della nostra comunità".
  - La Prefazione dell'innario così recita : "di comune accordo con i nostri fratelli, abbiamo deciso ..."
- Il tema dell'"unanimità" oltre a quello dell'"uniformità" nell'organizzazione, testimonia una identificazione con la comunità di Gerusalemme degli Atti degli Apostoli, e ben al di là di una fredda coabitazione nel monastero, punta in direzione di una unione effettiva ed affettiva, che è insieme umana e spirituale (cf. Dispensa n° 5: "L'Unanimità").

Dom Thomas di Vina presenta una collezione significativa di testi dei nostri autori del XII° secolo, che descrivono la lunghezza e la larghezza, l'altezza e la profondità del loro concetto di comunione fraterna. La sua conclusione è che "perché un monaco progredisca nella ricerca di Dio e nell'unione mistica con lui, è necessario che cresca, maturi, ritorni in se stesso, partecipando alla vita di una comunità visibile, che incarna la *communio evangelica*". (Cistercian Communio, p.300).

Realmente, non ci possono essere dubbi sul fatto che la comunità fosse importante per i primi cistercensi. Baldovino di Ford lo esprimeva in termini teologici elevati: era un'imitazione sulla terra della

vita intima della Trinità e delle moltitudini angeliche. È l'opera specifica dello Spirito Santo, di cui danno testimonianza non tanto i grandi doni mistici quanto la capacità di restare uniti nell'amore, in mezzo alle provocazioni e alle esigenze della vita comunitaria ordinaria (Spiritual Tractates I5;553 B e C ).

I loro membri non sono che un cuore e un'anima sola, hanno tutto in comune, per tutto, hanno lo spirito di concordia, si mostrano unanimi. Sempre danno priorità a ciò che è utile agli altri e al bene comune, antepoendolo agli interessi particolari. Rinunciano così bene a se stessi e a ciò che loro appartiene, che ciascuno, se è un vero membro della comunità, si guarda bene, nelle decisioni da prendere o nei consigli da dare, dal difendere con ostinazione il proprio sentimento, di cercare di imporre autoritariamente i desideri del proprio cuore o la propria volontà, di non avere la minima cosa come propria, personale. Ma come veri servitori di Dio, si umiliano in tutto, per l'amore di Dio, sotto la mano del loro compagno nel servizio .... Questi è l'unico ad avere il potere di volere o non volere, mentre agli altri, che hanno rinunciato alla loro volontà propria e alla loro indipendenza, non è permesso né di volere quel che vorrebbero, né di realizzare ciò di cui sono capaci, né di andare nel senso dei loro sentimenti, né di vivere secondo il proprio spirito, ma di vivere secondo lo Spirito di Dio che li fa agire come figli di Dio, lo Spirito che è il loro amore, il loro legame e la loro comunione. E più l'amore è grande, più è forte il legame e grande la comunione; e inversamente, più la comunione è grande, e più è forte il legame e intimo l'amore.

L'ecclesia monastica non è semplicemente una riunione di esseri umani che desiderano vivere insieme, o a cui capita di volersi abbastanza bene da avere la voglia di vivere vicini. È l'espressione della Chiesa in quel luogo, convocata dalla Parola di Dio per vivere comunitariamente la vita di Cristo. La moralità specifica della comunità monastica sgorga dalla sua santità essenziale, è più di un esempio specifico di etica sociale.

Bernardo nota, a questo proposito:

Questa comunità non si compone di uomini malvagi, ma al contrario, di persone sante, religiose, colme di grazia e degne di benedizione. Se voi vi riunite, è davvero per ascoltare la parola di Dio e per cercarlo; se vi riunite, è anche per lodarlo, pregarlo, adorarlo. Le vostre assemblee hanno un carattere sacro, piacciono a Dio e si tengono nella familiarità degli angeli. Comportatevi dunque con rispetto, fratelli, comportatevi con l'attenzione e la devozione dello spirito, soprattutto nel luogo della preghiera e in questa scuola di Cristo, dove si ascolta lo Spirito, in auditorio spirituali. Non considerate, carissimi, le realtà visibili e temporali, ma quelle invisibili ed eterne. Giudicate secondo la fede e non secondo le apparenze. Terribile e temibile è questo luogo; qui, noi crediamo che gli angeli non siano in minor numero degli uomini. Qui si spalanca la porta del cielo, qui si erge una scala, la scala dove salgono e discendono gli angeli al di sopra del Figlio dell'Uomo. ( J. Bapt. I )

In una comunità monastica c'è qualcosa di più di quello che l'occhio può vedere. La sua prima realtà è spirituale e appartiene alla sfera della grazia e del mistero. Quando noi parliamo di "comunione", c'è qualcosa di più di un semplice mélange di educazione, di assenza di conflitti, di collaborazione e di consensus concreto sulle questioni maggiori. La comune somiglianza di cui tutti sono stati rivestiti con il loro assenso alla vocazione, esige qualcosa più di una buona organizzazione, che leviga le possibilità d'urto. Questa grazia comune dona ad una comunità il germe di una profonda unione, del cuore e dello spirito. Vivere nella disunione o anche nell'indifferenza, è una falsificazione radicale del dono della vocazione cistercense. Noi siamo chiamati a molto di più che ad evitare soltanto le "mancanze alla carità". La nostra risposta alla grazia viene svigorita se non perseguiamo attivamente un'unità più grande con tutti i fratelli e le sorelle della nostra comunità. E neppure possiamo pretendere che dicano che noi viviamo una grazia comunitaria, se ci rassegniamo a quel senso di alienazione che inesorabilmente ci trascina verso una vita ai margini.

Sì, ti sbagli, San Tommaso, ti sbagli se speri di vedere il Signore separandoti dal collegio degli Apostoli. La verità non ama gli angoli, non le piacciono i buchi dove ci si isola. Essa sta in mezzo; la disciplina, la vita comune, l'ardore nel vivere come fratelli: sono queste le cose che piacciono a lei. (Bernardo, Ascens. 6. I3 )

Commentando la processione che si suole celebrare nella Festa della Purificazione, Bernardo condanna l'individualismo che tende a cercare una via solitaria.

Giustamente, noi procediamo a due a due: come lo attestano i santi vangeli, proprio così il Signore ha mandato in missione i suoi discepoli, per incoraggiare in tal modo l'amore fraterno e la vita comune. Chi vuole avanzare da solo (solitarius) disturba la processione; non nuoce solo a se stesso, ma reca molestia anche agli altri. Coloro che si emarginano da sé, conducono una vita animale. Sono privi di spirito. Non hanno alcuna sollecitudine per conservare l'unità dello Spirito nel vincolo della pace. Come "non è bene che l'uomo sia solo" così non gli è consentito apparire con le mani vuote alla presenza del Signore (Purif. 2. 2)

Gilberto di Hoyland fa risuonare la stessa ammonizione:

Fratelli, fate attenzione, che non abiti nei vostri cuori il male della singularitas: esso vi farebbe ritirare dalla compagnia dei vostri fratelli e dalla protezione del padre spirituale. Vigilate perché nessuno tra voi che avete fatto professione di vita comune, segua l'esempio [del Figlio prodigo], nella sua separazione e nel suo spirito proprio (proprietas) (Bodleian 87 serm. , 19).

La grazia della comunione si realizza solo a prezzo di grandi rinunce: la vita comunitaria mette rapidamente in luce molte zone nascoste di egoismo ed esige che vi si ponga alacramente rimedio. Soprattutto, la vocazione all'amore richiede di abbandonare la nostra inerzia egocentrica, per diventare artefici attivi del bene a beneficio degli altri.

L'amore nasce se dai da mangiare e da bere al tuo nemico ... L'amore cresce, se provvedi al bisogno di chi è nella necessità, se accetti di prestare a chi te lo chiede, se apri la tua anima a un amico. L'amore si conserva, quando con le tue parole e l'atteggiamento vieni incontro ai desideri dell'amico, anche al di là di quanto sembra essere necessario. L'amore si conserva, ed anzi aumenta, quando fai buon viso, ti esprimi con dolcezza, agisci con una gioia radiosa. Così l'amore che si esprime attraverso il volto e la parola, viene confermato, quando si agisce con bontà e gioia: perché l'amore si dimostra e si manifesta nelle opere. (Bernardo, Div. 121: De Schola Dilectionis).

È un lavoro che tutti debbono fare - per rendere visibile nel dettaglio dell'esistenza quotidiana, la grazia della comunione donata a tutti a livello dello Spirito. Ma coloro che in comunità hanno perduto la via , rendono spesso difficile questo compito.

Talvolta, nell'assemblea e nella comunità dei santi, vedrai l'uno o l'altro innalzare se stesso, nell'orgoglio della sua intelligenza carnale e nella vanità della sua iattanza, gonfio di superbia e artefice di turbamento, angosciato dalla vacuità del suo ozio - perché l'ozio genera l'accidia) ... Niente di più vano dell'ozio, niente di più angosciante dell'accidia, niente di più agitato dell'esaltazione dell'orgoglio ... Là dove regna l'accidia, là è anche il gonfiore dell'orgoglio; e là dove regna il turbamento, non si trova nulla di educato, di equilibrato, niente di ordinato, tutto è grossolano. Chi ha un tale carattere manca di tatto, è incapace di affetto, pieno di ostilità e disaffezione ... Un tale essere non è membro né della famiglia di Dio, né della sua città e nemmeno uno straniero o un ospite. Ecco perché nessuna grazia gli perviene, nessun fervore pieno di zelo discende fino a lui. (Gilberto di Hoyland SC 28. 7).

Ciò significa che, per conservare la comunione, è necessaria moltissima tolleranza e perdono reciproco. Sono molti i testi che trattano questo argomento. Al tempo stesso, non bisogna esagerare gli aspetti negativi della vita in comunità. Dobbiamo ricordare che, per i primi Cistercensi, il monastero era come il cielo, paradisus claustralis. La sua caratteristica principale era la gioia: la vita comunitaria, che dilata lo spirito dell'uomo mediante l'apertura a Dio, è la realizzazione più completa delle potenzialità deposte in coloro che sono creati ad immagine di Dio e sono progressivamente conformati alla sua somiglianza divina.

**I**n sintesi, l'unico amore che, nel XII° secolo, sia stato in grado di trionfare sulle barriere sociali, benché non sia stato sempre perfetto né senza difficoltà, fu quello insegnato, appreso e praticato nei chiostrii, ciascuno dei quali era ritenuto scuola di carità, schola caritatis.

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

## 5. La Grande Chiesa

I monasteri dei primi cistercensi non erano del tutto isolati dalla gente comune. Essi conservavano una certa possibilità di relazioni sociali. Ciò è messo in evidenza dalle disposizioni prese prima di ogni fondazione, vale a dire che tutto ciò che era necessario ad una vita monastica integrale doveva già esistere "perché essi possano subito servire Dio e vivere secondo la Regola". Si trattava non solo di quel che era necessario per la liturgia e la vita conventuale, ma anche un edificio per gli ospiti e una portineria, per accogliere i visitatori: cella hospitum et portarii (EC-SCC 9. 4).

Analizzare le testimonianze sul coinvolgimento dei primi cistercensi negli affari della Chiesa, così come le loro relazioni con i vicini o i soci nelle questioni economiche, esula dagli obiettivi di questo programma. Si potrà concludere il tema della comunione menzionando il ruolo giocato dai monasteri non solo nella promozione della riforma nella Chiesa e l'approfondimento della dottrina spirituale, ma anche come focolari di speranza e di fiducia nella misericordia di Dio. Come dice Orderico: "Molti di quelli che erano arsi di sete hanno bevuto al loro torrente". Non possiamo però dedurre che la salvezza di tutti fosse estranea alle preoccupazioni dei Cistercensi del XII° secolo. Il consiglio di Elredo ad una claustrale è valido per tutti i contemplativi:

Che c'è di più utile della preghiera? Sì, donala con generosità. Che cosa di più umano della pietà (pietas)? Diffondila, senza contare. Raccogli il mondo intero nell'abbraccio del tuo amore, e là contempla tutti insieme, buoni e cattivi: gioisci per gli uni e piangi sugli altri. Soffermalo sguardo su quanti soffrono, sugli oppressi e com-patisci. Là convergono la miseria dei poveri, il grido degli orfani, l'abbattimento delle vedove, la tristezza degli afflitti, i bisogni di quanti non hanno patria o casa, i pericoli dei naviganti, le promesse delle vergini, le tentazioni dei monaci, le preoccupazioni dei pastori, la fatica di quanti lottano. A tutti apri un cuore pieno d'amore, versa per loro le tue lacrime ed effondi le tue preghiere". (Elredo, Inst Incl, 28)

Il fine della vita monastica è l'amore - per il quale il termine "comunione" è solo più elegante. L'amore è indivisibile. Chi ama è preso d'amore per tutto ciò che è buono ed è abbastanza sensibile per trovare facilmente la bontà. Chi non ama, ha occhi solo per vedere quel che non va, benché l'odio per quel che è vicino sia spesso travestito dall'amore entusiasta per quel che è lontano. Progredire nella grazia cistercense implica crescere nella comunione con Dio, con gli altri membri della comunità, con tutta l'umanità e con il mondo intero. Questa dilatazione dev'essere lenta e possono esserci a volte delle disgiunzioni nel suo orizzonte. Ma, in ultima analisi, il test è se la rinuncia radicale conduce realmente ad una solidarietà universale. Anche per i Cistercensi che ci hanno preceduto, il vero monaco - o la vera monaca - è qualcuno che si separa da tutto per trovare la comunione con il Tutto.



## Exodum

Dispensa 10: La Comunione

Lettura complementare n° I : Bernardo di Chiaravalle

### SC 29.4

Amici miei, restate dunque in pace tra voi ed evitate di ferirvi a vicenda, sia con atti che con parole o in altro modo ancora. Nessuno di voi, cedendo all'esasperazione o a qualche arrabbiatura infantile, giunga ad invocare Dio contro quelli che potrebbero averlo offeso o contristato. Non ridite questo lamento: "i figli di mia madre mi hanno fatto torto".

Peccando contro vostro fratello, voi peccate contro Cristo, che ha detto: "Tutto ciò che fate al più piccolo dei miei, lo fate a me". Non basta guardarsi dalle offese gravi, come ad esempio le ingiurie dirette e le maledizioni; diffidate anche delle mormorazioni e dai propositi maldicenti diffusi a mezza voce. Bisogna guardarsi anche dalle colpe leggere, se mai si può chiamare leggero quello che tende ad offendere un fratello.

Anche un semplice movimento di collera contro di lui vi rende colpevoli agli occhi di Dio. Ed è giustizia: perché la parola che tu ritieni senza gravità e che ti permetti di proferire alla leggera, l'altro può non prenderla così; egli può magari vedere e giudicare solo molto umanamente secondo l'apparenza, pronto sempre a prendere la paglia per una trave e la scintilla per una fornace. Non tutti hanno quella carità che dà sempre credito. I sensi e lo spirito dell'uomo sono inclini più a sospettare il male che ad ammettere il bene.

Questo è vero soprattutto quando la regola del silenzio non permette a chi è accusato di difendersi, né all'altro di mostrare la ferita del proprio sospetto, perché la si guarisca. Egli muore a poco a poco della bruciatura di una piaga tenuta segreta e tanto maggiormente nociva; interamente dato alla collera del suo risentimento, egli geme fra sé, incapace di pensare ad altro, nel silenzio della sua anima, se non all'ingiustizia subita. Non può più né pregare né leggere, né darsi alla meditazione spirituale e mentre, tagliata fuori da ogni respiro vitale, la sua anima per la quale Cristo ha dato la sua vita se ne va verso la morte, privata di alimenti spirituali, io vi chiedo quale possa essere l'esistenza del suo offensore. Che gusto potrà provare quegli nell'orazione, nelle opere, in tutto ciò che intraprenderà, dal momento che Cristo leva contro di lui un lamento angosciato, a causa di quel fratello di cui ha ferito il cuore? "Il figlio di mia madre - dice - si erge contro di me", e "colui che godeva di sedere alla mia tavola mi ha colmato di tristezza".

### SC 29.5

Se vi capita di subire qualche offesa (ciò che è difficile evitare nella nostra vita comunitaria) non rispondete ad essa secondo il costume mondano, con precipitosità, con parole che feriscono il vostro fratello. Evitate anche, col pretesto di correggere il vostro prossimo, di gettare là una di quelle repliche che sono pugnate, ad un'anima per la quale Cristo si è degnato di lasciarsi trafiggere dai chiodi sulla croce. Non bisogna né rimproverare brontolando, né mormorare delle parole che hanno l'aria di giocare semplicemente con le labbra, né affilare le narici o ridacchiare in modo offensivo, o corrugare la fronte per significare la minaccia o il rimprovero. Reprimete questi movimenti appena salgono in voi, non lasciate trasparire un sentimento che porti in lui la morte. Voi potrete dire, allora, con il Profeta: "Sono stato sconvolto, e ho conservato il silenzio".

## Exordium

Dispensa n° 10: La Comunione

Domande per la riflessione e per il dialogo

1.

Come ti sembrano i Cistercensi della seconda e della terza generazione? Essi

- a) continuano l'opera dei Fondatori?
- b) sviluppano l'opera dei Fondatori?
- c) corrompono l'opera dei Fondatori?

Dimostra la tua opinione con dei testi.

2.

Qual è l'importanza della vita contemplativa nella visione che avevano i Fondatori del rinnovamento della vita monastica? Essi desideravano fare del monastero una "scuola di contemplazione"? Dimostra la tua opinione con dei testi.

3.

Qual è l'importanza della vita fraterna nella visione dei Fondatori? Essi desideravano fare del monastero una "scuola di carità"? Dimostra la tua opinione con dei testi.

4.

L'ideale congiunto di contemplazione e amore (o misticismo ed affettività) ti sembra attraente per i nostri contemporanei? Con quale forza plasmano il volto reale della nostra vita comunitaria? Quali sono le conseguenze di questo ideale per la formazione?

5.

In passato si è osservato che la "vita contemplativa" veniva definita soprattutto in termini di non-attività. Questo vi sembra vero o no, e come esprimeresti tu la componente contemplativa della conversatio cistercense ?.

6.

Quali suggerimenti pratici puoi dare per accrescere il livello di comunione all'interno delle nostre comunità e tra di esse? Quali sono gli ostacoli principali?

7.

Nota tre sfide specifiche per te e per la tua comunità, di cui hai preso coscienza nel corso della tua riflessione sui punti discussi in questa dispensa.

## Exodum

Dispensa n° 10: La Comunione  
Bibliografia per le Comunità

### A. IMITATIO CHRISTI

#### Fonti Principali

3. GUERRICO DI IGNY, "Second Sermon for Palm Sunday," SChr 202; pp. 172-187. Traduzione inglese in *Liturgical sermons: Volume Two* (CFS 32; Cistercian Publications, Spencer, 1971), pp. 59-65.
4. ISACCO DELLA STELLA, Sermone 12, SChr 130, pp. 250-259. Traduzione inglese in *Sermons on the Christian Year: Volume One* (CFs II; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1979), pp. 99-105.
5. GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, Meditazione 10; Tradotto in *Dalla meditazione alla preghiera* (Magnano 1987) 83-95.

#### Fonti Secondarie

6. CONSTABLE Giles, "The Ideal of the Imitation of Christ," in *Three Studies in Medieval and Social Thought* (Cambridge University Press, 1995), pp. 143-248. Su Bernardo, cf. pp. 188-190.
7. ELDER E. Rozanne, "William of St Thierry: The Monastic Vocation as an Imitation of Christ," *Cîteaux* 26 (1975), pp. 9-30.
8. LECLERCQ Jean, "Philosophia," in *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana 48; Herder, Rome 1961), pp. 39-79.
9. LECLERCQ Jean, "Imitation du Christ et sacrements chez S. Bernard," *COCR* 38 (1976), pp. 263-282. = *CSQ* 9 (1974), pp. 36-54.
10. LECLERCQ Jean, "The Example of Christ: In Contemplation on the Mountain," in *Aspects of Monasticism* (CSS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 45-54.
11. LECLERCQ Jean, "The Example of Christ: He was Rich Yet He made Himself Poor," in *Aspects of Monasticism* (CSS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 55-70.
12. LOHR, Benedict, "The Philosophical Life according to Adam of Perseigne," *COCR* 24 (1962), pp. 225-242; 25 (1963), pp. 31-43.
13. LOUF André, "Following Christ," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp. 57-69.
14. PENCO Gregorio, "L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica," *COCR* 28 (1966), pp. 17-

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

## B. LA NUOVA COSCIENZA

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

## C. LA CONTEMPLAZIONE

### Fonti Principali

1. AELREDO Di RIEVAULX, *De speculo caritatis* 2, 8-13; CCM I, pp. 75-81. Tradotto in *Lo specchio della carità* (ed. Gasparotto; Cantagalli, Siena 1985) 173-178.
2. BEATRICE OF NAZARETH, *The Seven Modes of Love*. Tradotto anche da Michael Casey, *Tjurunga* 50 (1996), pp. 71-82.
3. BERNARDO DI CHIARAVALLE, SC 74, SBOp 2, 239-246. Tradotto in *Sermone sul Cantico dei Cantici. II* (tr. D. Turco; Roma 1996) 301-312.

4. BERNARDO DI CHIARAVALLE, Div 3; SBOp 6a.86-93. Tradotto in Sermoni diversi (tr. D. Turco; Roma 1977) 46-35.
5. BERNARDO DI CHIARAVALLE, Div 87; SBOp 6a.329-333. Traduzione francese in Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 116-121.
6. GILBERTO DI HOYLAND, In cantica 6.5; PL 184, c. 40-41; Traduzione francese in Pain de Cîteaux (Pierre-Yves Emery,) 3.6, pp. 105-107.
7. GILBERTO DI HOYLAND, In cantica 11-12; PL 184, c. 58-63; traduzione francese in Pain de Cîteaux 3.6 (Pierre-Yves Emery,) pp. 151-163.
8. GILBERTO DI HOYLAND, In cantica 20; PL 184, c. 102-109; traduzione francese in Pain de Cîteaux 3.6 (Pierre-Yves Emery), pp. 263-277 (= 19)
9. GIOVANNI DI FORD, SC 24; CCM 17, pp. 202-208. Translated in *On the Song of Songs, II* (CFS 39; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1982), pp. 134-145.
10. GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei 268-275; SChr 223, pp. 358-365. Traduzione italiana in *La lettera d'oro* (Magnano 1988).

#### Fonti Secondarie

11. BELL David N., "Contemplation and Mystical Experience in the Libellus de Contemplatione of Master Hildebrand [of Himmerod]," in John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinarieness: Studies in Medieval Cistercian History, V* (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 48
12. CASEY Michael, "In Pursuit of Ecstasy: Reflections on Bernard of Clairvaux's *De Diligendo Deo*," *Monastic Studies* 16 (1985), pp. 139-156.
13. CASEY Michael, "Bernard's Biblical Mysticism: Approaching SC 74," *Studies in Spirituality* 4 (1994), pp. 12-30.
14. CASEY Michael, "Beatrice of Nazareth (1200-1268): Cistercian Mystic," *Tjurunga* 50 (1996), pp. 44-70.
15. CASEY Michael, "Mystical Experiences: The Cistercian Tradition," *Tjurunga* 52 (1997), pp. 64-87.
16. DECHANET Jean-Marie, "La contemplation au XIIe siècle," *DSp* 2, c. 1948-1966.
17. LECLERCQ Jean, "Theoria," in *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (*Studia Anselmiana* 48; Herder, Rome, 1961), pp. 80-121.
18. LECLERCQ Jean, "Quies Contemplationis," in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplationis au moyen âge* (*Studia Anselmiana* 51; Herder, Rome, 1963), pp. 115-127.
19. MCGINN Bernard, "The Entrance of Union Language into Western Mysticism," in *Mystical*

Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue (Macmillan, New York, 1989), pp. 61-66.

20. MIKKERS Edmund, "El encuentro con Dios: la contemplación," in Gilberto de Hoyland, Encuentro con Dios: Commentario al Cantar de los Cantares (Padres Cistercienses II; Monasterio Trapense, Azul, 1984), pp. 31-37.
21. SOMMERFELDT John R., "Contemplation," in The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 215-250.
22. SOMMERFELDT John R., in "Bernard as Contemplative," in Bernardus Magister: Papers presented at the Nonacentenary of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux (CSS 135; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 73-84.
23. WILLIAMS Watkin, "L'aspect éthique du mysticisme de S. Bernard," in Saint Bernard et son temps (Academie des sciences, arts et belles-lettres, Dijon, 1929), Vol. II, pp. 308-318.

#### D. SCHOLA DILECTIONIS

##### Fonti Principali

1. BALDOVINO DI FORD, "On the Cenobitic or Common Life," in Spiritual Tractates II (CFS 4I; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1986), XV, pp. 156-194.
2. BERNARD OF CLAIRVAUX, "De schola dilectionis," Div 12I; SBOp 6a. pp. 398-399. Translated in Pierre-Yves Emery, Sermons Divers 2 (Desclée de Brouwer, Paris 1982), pp. 215-216.
3. [UGO DI BARZELLE], John Morson [ed.] "The De cohabitatione fratrum of Hugh of Barzelle," Analecta Monastica 4 (1957), pp. 119-140. (= Studia Anselmiana 41).

##### Fonti Secondarie

4. BYNUM, Caroline Walker, "The Cistercian Conception of Community," in Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages (University of California Press, Berkeley, 1982), pp. 59-81.
5. DAVIS Thomas X., "Cistercian Communio," CSQ 29 (1994), pp.291-329.
6. DUMONT Charles, "Seeking God in Community according to St Aelred," in M. Basil Pennington [ed.], Contemplative Community: A Symposium (CSS 2I; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 115-149. = CSQ 6 (1971), pp. 289-317.
7. DUMONT Charles, "Le personnalisme communautaire d'Aelred de Rievaulx," COCR 39 (1977), 129-148.
8. FRIEDLANDER Colette, "Galland de reigny et la vie commune," in COCR 39 (1977), pp. 94-

### III.

9. HALLIER Amédée, "Community Life," in *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx* (CSS 2; Cistercian Publications, Spencer, 1969), pp. 135-148. = *Un edacateur monastique: Aelred de Rievaulx* (Gabalda, Paris, 1959), pp. 147-157.
10. LECLERCQ Jean, "St Bernard of Clairvaux and the Contemplative Community," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 2I; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 61-113.
11. LOUF André, "The Battle Line of Brothers," in *The Cistercian Way* (CSS 76; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1983), pp.119-135.
12. PENNINGTON M. Basil, "Together Unto God: Contemplative Community in the Sermons of Gueric of Igny," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 2I; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 151-170.
13. VINCENT Godelieve, "Personne et communauté selon Gueric d'Igny," *COCR* 39 (1977), pp. 112-128.