



NOTES D'ESPIRITUALITAT MONÀSTICA CISTERCENCA

Classe impartida per F. Lluís Solà, monjo de Poblet,
a l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós
Tarragona, 22 de maig de 2009

Thomas Merton recomanava als joves monjos de la formació dels quals s'ocupava, que era bo, de tant en tant, fins i tot físicament, caminar una mica i contemplar el monestir de lluny estant. No sé si em serà possible prendre distàncies d'una realitat que procuro viure cada dia per tal de poder-ne escriure i parlar objectivament.

Introducció

Començo amb una anècdota del P. Abat General del Cister, Dom Maur Esteva, que, essent encara abat de Poblet, em va rebre al monestir, em va lliurar l'hàbit i em va admetre a la primera professió. Una anècdota que ens explicava a les classes de Regla benedictina, al noviciat. Una vegada, un jove pretendent de monjo li va preguntar: «Quin és el vostre mètode de pregària?». Era l'època en què tot això estava molt de moda: tècniques de meditació, postures corporals, icones, pregària de Jesús... etc. D'entrada, l'abat Maur, segons ens explicava, no va saber contestar aquesta pregunta, tan contextualitzada, certament. Però després, pensant-hi —ens deia— es va adonar que de «mètode» de pregària els monjos benedictins no en teníem pròpiament cap. En tot cas, el «mètode» ens el dóna sant Benet als capítols 8-20 de la Regla, sobre l'Ofici Diví, quan ens indica els salms que s'han de dir a cada hora (cf. RB 18). Ho fa tal com raja, «in directum», sense ni tan sols una «introducció espiritual» als salms: a prima, aquest salm, aquest i aquest... etc. Ací hi ha ja una primera pista de quina és l'espiritualitat monàstica. No és altra que l'espiritualitat dels salms que, com veurem, sant Benet ens proposa com un itinerari de configuració espiritual.

Voldria, encara, expressar una segona dificultat, a to amb l'anècdota que acabo d'explicar. La primera era la de la manca d'objectivitat per a parlar d'allò que un viu. La segona és una mica més complexa, i neix segurament, més de la meua sensibilitat personal que no pas de la realitat objectiva dels fets. Personalment em costa de posar l'etiqueta «espiritualitat» a l'experiència de vida que proposa de viure el monaquisme. Potser perquè la paraula espiritualitat abarca solament una dimensió constitutiva de la persona humana, que és un «esperit encarnat», segons la definició d'una sana antropologia. La proposta del monaquisme és, certament, una proposta espiritual, però jo diria que és molt més, en tant que és sobretot una proposta integral d'humanització, d'unificació personal, de la persona en totes les seves dimensions. El monjo, per definició, és ecumènic, tendeix, o ha de tendir, a fer la unitat, la comunió en el seu cor, en el seu interior, i d'ací, cap enfora. Ho veurem.

Tinc la impressió, encara, que les «espiritualitats» neixen a partir del moment en què, a l'Occident llatí, es produeix el divorci precisament entre la teologia i l'espiritualitat, entre la teologia i la vida. Això comença a passar quan la teologia



abandona l'àmbit estricte del claustre, dels monestirs, i salta a les escoles. El pas, fins a un cert punt traumàtic —sant Bernat i Abelard ho patiran a la pròpia carn—, de la teologia monàstica a la teologia escolàstica, molt ben explicat pel P. Evangelista Vilanova en la seva *Historia de la Teologia Cristiana*¹. De fet, ara tenim «espiritualitats» diverses, i a mi sembla que d'espiritualitat n'hi hauria d'haver una de sola. Per contrast amb el que dic, fa impressió el tractat de Nicolau Cabàsiles (1320-1391), «La vida en Crist», un tractat de vida cristiana, a finals del segle XIV, en el qual es veu de seguida que no s'ha produït aquest divorci. Mentre que a l'Occident ja es comença a produir, amb l'aparició del corrent de la *devotio moderna*, i les «espiritualitats» vinculades als nous ordes mendicants, l'Orient cristià es manté fidel, fins ara, a una única «espiritualitat», la de la vida en Crist, a través de la pertinença a l'església, els sacraments i la litúrgia.

I és que els monjos, al meu entendre, no en tenim cap d'espiritualitat pròpia, tal com s'entén ara aquesta paraula. Vet ací la dificultat. El monaquisme és una proposta integral de vida en Crist, que és allò que ha de viure qualsevol cristià batejat. El monaquisme no persegueix cap finalitat específica, fora de viure a les mateixes arrels l'evangeli de Jesús de Natzaret.

Passo, tanmateix, a parlar-vos dels trets principals que, al meu entendre, defineixen aquesta proposta d'humanització que és la vida monàstica benedictina, rellegida des d'unes claus noves pels nostres primers pares cistercencs en el segle XII. En aquesta proposta d'humanització, certament, hi ocupa un lloc preminent la vida de l'esperit, però mai com un compartiment estanc, sinó com una dimensió més, fonamental si voleu, de la vida integral de la persona, del monjo.

Parlaré, doncs, d'alguns aspectes fonamentals de l'«espiritualitat» de la Regla benedictina, i després diré alguna cosa dels trets més específics d'aquesta relectura del monaquisme benedictí que és el Cister.

1. La Regla benedictina

Començaré explicant-vos una «floreta» de sant Benet. Serà un començament amable. Va ser també el començament per a sant Benet, després de la seva fugida de Roma i dels estudis. Quan hom fuig d'algú, o d'alguna cosa, o d'un mateix, ha de poder retrobar-se amb un mateix, reunificar-se, refer la comunió ànima endins. És el que va fer sant Benet. Ens ho explica el seu biògraf, el papa sant Gregori el Gran, en el llibre II dels seus Diàlegs². Una narració farcida de miracles, aparentment ingènua, però que traspua una gran saviesa.

¹ E. VILANOVA, *Història de la Teologia Cristiana*, volum I, Des dels orígens fins al segle XV, IV part, Teologia monàstica occidental, pàg. 431-562. Col·lectània Sant Pacià, n. 32. Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 2a edició, 1999.

² Sant GREGORI EL GRAN, *Benet, l'home de Déu*. Traducció i presentació del llibre II dels Diàlegs per Bernabé Dalmau. Col·lecció el gra de blat, n. 126, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997. Trobareu una edició crítica acurada dels Diàlegs de Sant Gregori a la col·lecció Sources Chrétiennes, els nn. 251, 260 i 265.



Diàlegs, capítol 1r, «El miracle del sedàs trencat»: *Benet, deixats els estudis de Roma, es retira amb la seva dida a un lloc anomenat Affide. La dida demana un sedàs a les veïnes, i, en un descuit, cau i es trenca. Benet la troba plorant sobre el sedaç trencat, i prenent-ne els trossos, després de pregar, li retorna el sedaç intacte.*

1.1. Camí d'unificació personal

Fixeu-vos que l'hagiògraf ens proposa una bella metàfora, una paràbola, si voleu, de l'ideal primer de la vida monàstica, com un itinerari de comunió, per a refer la comunió, la unitat trencada. M'agrada veure en aquest sedàs trencat una imatge del cor humà esquençat, ferit, dividit, que cerca en el monestir i en la proposta de la vida monàstica un camí, pacient, laboriós, per a refer aquest interior trencat. Tindríem ací, doncs, un dels trets importants, potser el més bàsic, de l'espiritualitat monàstica, que és, com us he dit, una proposta d'humanització. Se'ns presenta, sobretot, com un camí per a refer la unitat trencada, primer amb nosaltres mateixos, al nostre cor, i després cara enfora, cara als altres. Aquest i no altre és el sentit i l'objectiu del combat espiritual del monjo. Els pares del desert —i també sant Benet— defineixen sovint el monjo com un lluitador.

Els pares cistercens recolliran aquesta idea fonamental i veuran el monestir, el claustre, com el lloc on el monjo viu, o intenta viure, aquest ideal de comunió, amb un mateix, amb els altres i amb Déu, que era el projecte original de Déu per a l'home: el paradís, l'ideal del paradís.

Tota la Regla de sant Benet, llegida a la llum d'aquest primer miracle iniciàtic, el del sedàs trencat, cobra una nova llum, una nova perspectiva, i hom s'adona que fins i tot els detalls més petits que sant Benet hi preveu tendeixen a preservar i a procurar aquesta unitat, primer en el cor de cada monjo, després en el projecte comú de l'ideal cenobític, paraula que prové del terme grec *koinonia*, que significa comunió.

1.2. Vigilància i espera

Perquè el monjo pugui assolir aquest ideal, de fet no l'assolirà mai plenament en el seu itinerari humà, tan fràgil i contingent, cal un altre aspecte, sense el qual no podríem acabar de definir l'espiritualitat monàstica. Us el faré veure a través de la lectura d'un capítol de la Regla, el 22, sobre com han de dormir els monjos.

1 Que per dormir tingui cadascú el seu llit. 2 Rebin el parament dels llits d'acord amb l'estil de vida, segons la disposició del seu abat. 3 Si és possible, que dormin tots en un mateix local; però, si el nombre no ho permetia, que reposin de deu en deu o de vint en vint, amb ancians que estiguin per ells. 4 Que al dormitori cremi contínuament un llum fins a la matinada. 5 Han de dormir vestits i cenyits amb cinyells o cordes, de manera que mentre dormen no duguin els coltells a la cintura, per no fer se mal durant el son, 6 i a fi que els monjos estiguin sempre a punt i, un cop fet el senyal, es llevin sense trigar i s'afanyin a anticipar se els uns als altres per a l'ofici diví, bé que amb tota gravetat i modèstia. 7 Els germans més joves, que no tinguin els llits de costat, sinó entremig dels ancians. 8 I en



llevar-se per a l'ofici diví, que s'avisin discretament els uns als altres per evitar les excuses dels dormidors.

Rere les prescripcions de caire pràctic i ascètic en la descripció i disposició del dormitori —sant Benet es mostra molt més sobri i discret que la Regla del Mestre, un text contemporani que li serveix de pauta— hi batega la paràbola del servidor vigilant de Mt 24, 42-51, Mc 13, 33-37, Lc 12, 35-48, i la de les verges prudents de Mt 25, 1-13. «Estigueu a punt, amb els lloms cenyits i els llums encesos» (Lc 12, 35). Aquesta frase, posada al centre exacte del capítol 22 de la Regla, defineix bé un dels trets fonamentals de l'«espiritualitat» monàstica. La vigilància. El monjo ha de ser una mica com l'arbre vigilant, l'ametller, recordeu Jeremies (1, 11-12), que s'avança preparant, tot esperant-la, la vinguda del Senyor. L'actitud de la vigilància, i mireu com sant Benet no fa distincions entre la vigilància interior i l'exterior, és bàsica per a dur a terme aquest treball d'unificació, per a refer el sedàs trencat de la comunió original³.

Quan sant Benet descriu i organitza el llarg ofici de les Vigílies dominicals (RB 11), que són l'expressió concreta d'aquesta actitud de vetlla que el monjo ha de tenir fins i tot quan dorm, està pensant en el mateix, està perfilant i aprofundint encara en aquesta mateixa «espiritualitat» de la vigilància. M'hi aturo una mica. Per una qüestió pràctica —els monjos de sant Benet han de treballar per guanyar-se el pa— i per una opció de discreció i d'equilibri, sant Benet suprimeix els llargs oficis nocturns característics dels antics monjos del desert, i estableix un ofici relativament moderat al final de la nit, per tal que els monjos puguin dormir d'una tirada i llevar-se ben disposats, restaurats, restablerts —«iam digesti», diu (RB 8, 2)— per tal de poder afrontar la jornada. Tanmateix, per a sant Benet, les vigílies són un ofici nocturn, i les pensa com a expressió, aliment i celebració d'aquesta actitud fonamental de vigilància. Aquesta vetlla de pregària, els diumenges, consta de tres parts o nocturns, amb salms, càntics i lectures. Un itinerari de pregària que culmina amb la proclamació, per part de l'abat, que al monestir actua en lloc del Crist, de l'evangeli de la Resurrecció del Senyor —un ofici molt semblant al que trobava Egèria a finals del segle IV a l'Anàstasi de Jerusalem. El tercer nocturn, que consta de càntics profètics salmejats amb l'al·leluia, és una preparació immediata a aquesta proclamació pasqual. Crist, doncs, al cor de la nit, per boca de l'abat que en proclama la Paraula, ve a culminar l'espera, la vigília del monjo, ve a portar-li la penyora de la Comunió, del Retrobament, si volem definir així el contingut del misteri de la Resurrecció. Aquest itinerari proposat en l'estructura de la primera hora de pregària del monjo ha de ser com el model de la seva espera i de la seva pregària durant tot el dia, mentre s'esforça, en el treball humil i en la convivència amb els altres, a refer el sedàs trencat del seu interior dividit, esquinçat pel pecat. Sant Benet, que és molt realista, i per això també molt humà, sempre el té present, com us deia, aquest sedàs trencat del cor humà.

Tenim ja dos aspectes, dos trets d'aquesta espiritualitat monàstica benedictina: la *comunió*, com a ideal de perfecció, plenitud i felicitat humana integral, i la *vigilància* com a actitud espiritual bàsica per a fer aquest treball. Subratllo la idea

³ Lorenzo SENA, *Appunti sulla regola di San Benedetto*, pàg. 281, *Spiritualità della veglia e dell'attesa del Signore*. Monastero San Silvestro Abate, Fabriano, 2002.



de treball, i no tan sols pel tòpic i típic «ora et labora» benedictí, sinó com a element d'aquesta ascési, d'aquest treball, sí, de reunificació interior. Un treball, tanmateix, acompanyat de la pregària. Recordeu el miracle: sant Benet va pregar damunt el sedàs trencat.

1.3. Estabilitat, obediència i humilitat

La vigilància el monjo la viu i la concreta en l'espai d'una comunitat, un espai humà i també geogràfic, i ací tindríem l'anomenat vot d'estabilitat, un altre dels elements característics de l'espiritualitat monàstica benedictina, mitjançant l'obediència entesa com a servei pel bé comú, comptant amb tot allò que és, ni més ni menys, a la presència de Déu, això és, des d'una actitud d'humilitat en el temor de Déu, dos dels altres temes majors de la Regla benedictina.

Els monjos no fem els tres vots clàssics d'obediència, pobresa i castedat. En la nostra cèdula de professió prometem obediència, conversió de costums (o viure com a monjo) i estabilitat en la comunitat. La pobresa i la castedat, que no s'expliciten, queden incloses en el viure com a monjo. Fixeu-vos: viure com a monjo, en llatí: *conversatio morum*. Una expressió que implica tota l'existència del monjo, en totes les seves dimensions; per això us deia que l'etiqueta «espiritualitat» em provocava un cert recel.

Obediència. Humilitat. Són com els dos puntals d'aquesta estabilitat, d'aquest projecte de vida en comú, humanitzador, que proposa de viure una sana espiritualitat monàstica, i la benedictina ho és. Obediència, a la Regla benedictina, és el nom propi de l'escolta, que és d'altra banda la primera paraula de la Regla: «Escolta, fill» (RB, pròleg 1). Obeir, per sant Benet, és fonamentalment escoltar, acollir la Paraula en la pròpia vida i fer-ne vida, tot posant-se en camí. No podem prescindir de la imatge d'Abraham, que és una de les «icones» majors del monjo. Abraham és el qui escolta, obeeix, i es posa en camí. Aquest, i no altre, és l'ideal del monjo, la proposta d'aquesta espiritualitat. Una invitació a caminar, no pas per fugir de res, ni d'un mateix, ni menys encara de Déu, com Jonàs en volia fugir —potser al començament hi pot haver quelcom d'això— però, finalment, és un itinerari per a retrobar-se amb un mateix, amb els altres i amb Déu. És una mica l'experiència que fa Abraham. I la renúncia és al cor d'aquesta experiència, com ho vol suggerir el misteriós relat del sacrifici d'Isaac (Gn 22), com hi és al cor del monjo, que se sap tot de Déu i dels altres, i per això, del tot desposseït de si mateix. I per arribar ací, cal, certament, un itinerari, un treball, una ascési. L'obediència, doncs, va per ací. Aquest afuar l'orella, parar l'orella per escoltar. Però no és una obediència completa si aquesta escolta no es transforma en meditació i en actuació de la Paraula. L'abat, que és un altre Crist, és per als monjos el model del Crist obedient, el primer obedient, el primer servidor, el primer «escoltador» de la Paraula.

L'obediència benedictina, de fet, només la podem entendre si tenim present la definició de monestir que sant Benet ens dóna al pròleg: el monestir, diu, és una «escola del servei del Senyor», «dominici schola servitii» (RB, pròleg 45). L'escolta, l'obediència, i també la caritat, per a Benet, es concreten en el servei. De fet, el nom de la caritat, a la Regla, és el servei. I la icona del Crist de la Regla, és la icona del Crist servidor, a taula (Lc 22, 27) o rentant els peus dels



seus deixebles (Jn 13), dos signes quasi sacramentals, a la Regla, d'aquest servei del Crist: el de rentar-se els peus (cal fer-ho als hostes [RB 53, 13-14] i als servidors de setmana [RB 35, 8]), i el de servir a taula, servei del qual cap monjo no ha de ser dispensat si no és per una raó greu (RB 35, 1). No podria ser d'altra manera, ja que sant Benet entén el camí de l'obediència com un camí de configuració, mitjançant la paciència, al Crist servidor (RB, pròleg 1-3).

Fixeu-vos que fins i tot resulta difícil parlar separatament i per ordre de tots aquests aspectes: obediència, humilitat, estabilitat, ja que estan entrelaçats, i es complementen. Un tret que tendeix a subratllar aquesta dimensió de comunió i d'unificació interior com a objectiu i ideal del treball del monjo.

La humilitat, i hi porta la mateixa paraula, és l'*humus*, la terra on s'arrela el monjo, on planta l'escala de la seva ascensió humana i espiritual. El tema de l'escala, tan car a l'espiritualitat i a la literatura monàstica. Recordeu només un dels tractats fonamentals d'aquesta espiritualitat, "L'escala del paradís", de sant Joan Clímac (climac, en grec, vol dir escala). O l'«Scala claustralium», de Guiu el Cartoixà, que és com la carta magna de la *lectio divina*... etc. Sant Benet dreça, en la seva Regla (c. 7), l'escala de dotze graons de la humilitat, el primer dels quals, primer en el sentit de fundant, és l'obediència. Per a Benet la humilitat és un saber estar amb realisme amb un mateix i davant Déu. Per això és una proposta d'un gran humanisme, en tant que vol situar l'home en la perspectiva justa d'allò que és, en el coneixement de la seva veritat i de la seva realitat, però no com un horitzó tancat en si mateix, sinó obert a l'horitzó de Déu. El temor de Déu, a la Regla, és el nom d'aquesta actitud que situa totes les coses en la perspectiva de Déu. L'escala culmina en l'obertura de l'amor, en la confiança que fa fora la por un cop l'home, el monjo, retrobat i reconciliat amb si mateix, pot retrobar Déu tot recociliant-se amb els altres.

1.4. Pregària: dimensió teològica de la vida monàstica

Sant Benet defineix el monestir també com la *casa de Déu*. És en aquest àmbit que voldria parlar de la dimensió teològica de l'espiritualitat monàstica, és a dir, de la pregària i la lectura divina, i, en un altre punt, de la dimensió antropològica, és a dir, de la comunió fraterna en les seves expressions concretes. Amb aquest terme, *casa*, tornem a definir una «espiritualitat» unificada, que no separa, ans integra, la dimensió teològica i l'antropològica. De fet, tots els petits i els grans detalls de la vida quotidiana al monestir previstos per la Regla estan en funció de la construcció d'aquesta casa de Déu. Una casa exterior que és pauta per a la casa interior —un tractat sobre la vida monàstica, del s. XII, anònim, atribuït a sant Bernat, de l'àmbit cistercenc, s'anomena així, «la Casa interior».

En el seu discurs al monestir de Heiligenkreuz, a Àustria, un monestir cistercenc on la vida monàstica no ha estat mai interrompuda, el 9 de setembre de 2007, el papa Benet XVI parlava així de la pregària dels monjos: «En la vida dels monjos, la pregària revesteix una importància especial: és el centre de la seva tasca professional. En efecte, els monjos exerceixen la professió de l'orant. En l'època dels Pares de l'Església, la vida monàstica era qualificada com a vida angèlica. I la característica essencial dels àngels que hom destacava era la de ser



adoradors. La vida dels àngels és adoració. I això hauria de valer també per als monjos, que pregunten no per aquesta o aquella altra cosa en concret sinó, senzillament, perquè Déu mereix de ser adorat: "Enaltiu el Senyor, perquè és bo, perquè és per sempre la seva misericòrdia", ens exhorten diversos salms (per exemple, el 106, 1). Una pregària així, sense cap finalitat específica, que vol ser pur servei diví, és anomenada amb raó *officium*, ofici. És el servei per excel·lència, el servei sagrat dels monjos. Un servei ofert al Déu trinitari que, per damunt de tot, "és digne de rebre la glòria, l'honor i el poder", perquè ha creat el món d'una manera meravellosa i, d'una manera més meravellosa encara, l'ha renovat».

No cal dir moltes coses. Jo potser matisaria això que els monjos exercim la professió de l'orant. No m'agrada pensar que som els encarregats oficialment per l'església per a pregar. No. Ningú no pot pregar pels altres, en lloc dels altres. La pregària, com a diàleg amb Déu, és «personal i intransferible».

Voldria fer un pas més. En la pregària els monjos expressem, i alhora celebrem, nodrim i renovem, la nostra identitat més profunda, el nostre ser totalment de Déu i per a Déu, en el Crist. I això, com dic, val per a tot cristià. I, ¿quina és la nostra identitat? Els monjos, com us deia al principi, i no únicament els monjos, és clar, *preguem els salms*. És la proposta que ens fa sant Benet, el seu «mètode» de pregària. Ens proposa el salteri, tot sencer, des del salm 1r fins al darrer, el 150, per ordre, un després de l'altre. Això ell ho diu expressament: (RB 18, 23). És ací, precisament, on jo trobo la veritable identitat del monjo, de l'orant, que deia el papa Benet, en el salteri, que ens proposa l'experiència i l'itinerari del gran orant de la Bíblia, que és David, un itinerari espiritual que, tot passant pel salm 50, el Miserere, arriba al 150, a l'esclat final de la lloança i de la felicitat en Déu. El salteri, de fet, tal com el van estructurar els rabins, és un camí de felicitat: la paraula felicitat, que és la primera del salteri: «Feliç l'home» (Sl 1,1), hi apareix 26 vegades, 13 a la 1a part i 13 a la 2a part, i 26/13, segons la càbala jueva, és el nombre de Jahvè (les seves lletres sumen 26). Què vol dir això: que la plenitud, la felicitat de l'home, i, per tant, del monjo, el seu horitzó, es troba únicament en Déu. I aquest camí és profundament humà, perquè a Déu s'hi arriba, tal com ho aprenem en Jesucrist, el nou David, el qui prega el salteri i se'l fa seu, esgotant totalment, vivint-la a fons, profundament, la nostra experiència humana, el nostre ser homes, en aquest treball pacient i laboriós vers la unificació interior. Per això sant Benet, a més dels salms, dels 150 salms del salteri, ens dona als monjos els 74 instruments de les bones obres (RB 4), les eines, com diu ell literalment, del treball, de l'art espiritual. Un art profundament, radicalment humà. De fet, l'horitzó d'aquest treball, el seu terme, és la plenitud i la felicitat, com diu el mateix sant Benet: «Vet aquí quins són els instruments del treball espiritual: si els fem servir nit i dia sense deixar los mai i els retornem el dia del judici, el Senyor ens recompensarà amb aquell premi que Ell mateix ha promès: "Que cap ull no ha vist, ni orella ha sentit, ni cor d'home ha pressentit allò que Déu té preparat per als qui l'estimen" (RB 4, 75-77)».

La pregària dels salms i la *lectio divina*, aquests dos grans pilars de la dimensió teològica del monaquisme, són, de fet, dos aspectes inseparables. L'ún està en funció de l'altre. El salm 1r, precisament, defineix molt bé la tasca principal del monjo: «meditar nit i dia, fer-ne el seu delit, la Torà, la Paraula del Senyor».



Viure arrelat en aquesta Paraula, com l'arbre vora un corrent d'aigua de vida. Aquesta convivència diària amb la Paraula de la Bíblia, meditant-la —el verb original hebreu *haggà* suggereix la ruminació del text—, s'explicita en aquells moments forts, puntuals, les hores de l'ofici diví, en què, com us he dit, el monjo expressa, viu, celebra, nodreix i renova la seva identitat més profunda, aquesta identitat que trobem en els salms, la identitat de David, la identitat de Crist, el nou David, en un camí ascensional vers la felicitat, vers la plenitud de l'amor i de la confiança, vers la lloança final del salm 150. Sant Benet ha escrit la seva Regla com un camí de felicitat per al monjo, no n'hi ha cap dubte: «Un cop pujats, doncs, tots aquests graons de la humilitat, el monjo arribarà tot seguit en aquella caritat de Déu que, en ser perfecta, foragita el temor, i, gràcies a la qual, tot allò que abans observava no sense temença, ho començarà de complir sense cap esforç, com naturalment, pel costum, ja no per por de l'infern, sinó per amor del Crist, pel costum del bé i pel gust de les virtuts. El Senyor es dignarà a manifestar ho per l'Esperit Sant en el seu operari, net de vicis i de pecats. (RB 7, 67-70)».

M'agradaria que us quedés sobretot aquesta idea de l'«espiritualitat monàstica benedictina»: més que d'una espiritualitat, es tracta d'una antropologia de la lloança, perquè aquell alè vital que Déu va infondre en l'home format de fang està cridat a cantar la seva lloança per sempre, segons el salm 150, 6: «Que tot el que respira, que tot alè, lloï el Senyor». És la primera i la darrera paraula del salteri, i és també la primera i la darrera paraula de la vida del monjo.

1.5. Silenci

L'escolta d'aquesta Paraula, acollida en la *lectio divina*, celebrada en l'ofici diví, actuada en l'obediència del servei, requereix un clima de silenci, que és un altre dels aspectes importants de la nostra «espiritualitat». Sant Benet entén el silenci sobretot com a actitud (*taciturnitas* és la paraula que fa servir; *silentium*, que també surt a la Regla, designa el silenci material). Una actitud d'escolta que ha d'embolcallar tota la vida del monjo, com la d'Abraham, en tant que el monjo és aquell que es posa en camí havent escoltat la paraula de Déu que l'invita: «Escolta, fill», comença la Regla. Una actitud que, és clar, requereix uns moments i uns espais on el silenci ha de ser també una realitat física, material, que sant Benet descriu i prescriu amb detall. Sobretot el temps de la nit, que, tal com heu pogut intuir amb la lectura del capítol 22 de la Regla, és «el temps» del monjo, que vetlla tot esperant la vinguda del Senyor.

1.6. La Pasqua

I això ens porta a una altra consideració: l'espiritualitat benedictina és profundament pasqual. De fet la Santa Pasqua és al centre de la Regla, de la distribució de l'horari i de l'ofici diví, i també al centre i a l'horitzó de l'espiritualitat que ha de viure el monjo. En efecte: «Amb una joia plena de deler espiritual esperi la santa Pasqua» (RB 49, 7) diu sant Benet al capítol sobre l'observança de la Quaresma. És el mateix, la Pasqua, la plenitud, la felicitat, la lloança, és el terme de l'espera i del desig del monjo en el seu camí d'unificació i de comunió.



1.7. La comunitat: dimensió antropològica de la vida monàstica

Tot això és viscut en una comunitat. I arribem ara al punt decisiu, em sembla, de la nostra «espiritualitat». La proposta humana i espiritual que fa sant Benet, la concreta sempre en l'espai, també concret, d'una comunitat. No es refereix mai al monjo ell tot sol, aquesta proposta, sinó al monjo i a la seva comunitat: «el qual ens dugui tots junts a la vida eterna», acaba la Regla (RB 72, 12). Voldria subratllar els dos sagraments de la *koinonia* monàstica: l'apat *fratern*, que sant Benet descriu i ritualitza amb detall, i el servei que s'ha de prestar a taula. Són dos aspectes complementaris, i que lliguen molt bé amb «l'espiritualitat» del darrer sopar.

Un apotegma dels pares del desert, que ara cito de memòria, explica que el diumenge, quan els monjos, que vivien durant la setmana menant vida solitària a les seves ermites, es trobaven per a l'apat setmanal, hi havia un monjo que sempre reia i feia brometa. Un ancià, en veure-ho, plorava. Aquest monjo de la brometa li va preguntar perquè plorava: «Jo ploro —li digué— perquè tu rius». L'apotegma il·lustra molt bé la importància de l'apat per a sant Benet: és el sagrament de la comunitat per excel·lència, sagrament en el sentit fort: expressa i fa la comunió, en continuïtat amb l'Àpat, en majúscula, de l'Eucaristia.

La dimensió comunitària, doncs, que s'expressa en el fet de seure junts a taula per prendre l'aliment tot escoltant una lectura, després de donar gràcies i de beneir el Senyor per la seva bondat, resta verificada i complementada en el servei que els monjos s'hi presten. I per això el servei a taula és un altre sagrament del servei que constantment, en el dia a dia, els monjos s'han de prestar els uns als altres.

Sant Benet ens invita a mirar amb profunditat els detalls de la vida quotidiana. El servei de taula i el mateix fet de menjar, no responen únicament a una finalitat pràctica i biològica, sinó que volen ajudar el monjo a ser conscient del fet que pertany a una comunitat com a deixeble en una escola de servei, on aprèn a servir els altres, servint-hi el Crist, i a deixar-se servir, en ells, pel mateix Crist.

2. El Cister

«Que no introdueixin un sentit diferent en la lectura de la Regla», adverteix la Carta de Caritat, que és com la constitució, el manifest d'identitat dels primers cisterciencs⁴. Interpretar, rellegir la Regla. Diria que aquest és el quid de la qüestió, i aquesta és la clau per comprendre Cister i tot el que significa. Una relectura de la Regla i de la seva espiritualitat. Quelcom, de fet, que hem de fer constantment.

No direm doncs res de nou respecte al que hem exposat anteriorment. Caldrà indicar solament algunes claus d'aquesta lectura, que aprofundeixen, matisen,

⁴ Vegeu la *Carta Caritatis prior a Le origini cisterciensi. Documenti*, a cura de Claudio STERCAL i Milvia FIORONI, pg. 123. Editorial Jaca Book SpA, Milano 2004.



destaquen o precisen alguns dels aspectes de l'espiritualitat benedictina que, és clar, és i ha de ser la dels cistercencs.

Un dels aspectes que privilegien els monjos del Nou Monestir, Cister, sortits de Molesme el 1098, és el de la vida comunitària. Un dels accents de l'espiritualitat cistercenca, doncs, està posat en aquesta dimensió. Volen recuperar, subratllar, potenciar, la dimensió cenobítica del monaquisme benedictí.

Noteu que quasi contemporàniament al Cister neix l'experiència monàstica de sant Bru (1084), que posa l'accent precisament en la dimensió que sant Benet deixa més de banda, la dimensió eremítica i solitària de l'ideal monàstic. Va bé tenir-ho en compte. D'una banda per adonar-se de la complexitat i de la riquesa de l'espiritualitat monàstica, i de l'altra per captar millor l'abast de la relectura que en fa el Cister.

Amb un text de Bernat il·lustraré aquest aspecte tan estimat, jo diria, tan decisiu de la relectura cistercenca de l'espiritualitat monàstica: en comentar el Càntic dels càntics, l'abat de Claravall proposa als seus monjos un programa de vida fraterna exigent i ple d'entusiasme: «Germà, si has rebut algun do de dalt, no triguïs a fer-ne participar els qui t'envolten, mostrant-te enmig nostre servicial, afectuós, complaent, afable i humil; si ho fas, tots reconeixeran que també tu exhales l'olor dels perfums més exquisits. Qualsevol d'entre vosaltres que suporta amb paciència les febleses, tant físiques com morals, dels seus germans (cf. RB 72, 5), i a més, amb l'autorització i capacitat oportunes, els procura alleujament amb els seus serveis, els encoratja i els instrueix amb els seus consells, o, si això no ho pot fer a causa de la disciplina [de la Regla], els assisteix amb l'assiduitat de la seva pregària; qualsevol d'entre vosaltres, dic, que actuï així, escampa enmig dels seus germans una olor veritablement bona, l'olor dels perfums més exquisits. Un germà així en una comunitat és com bàlsam en els llavis. Hom l'assenyala amb el dit i diu: És l'amic dels seus germans, que sempre prega a favor del poble i de la ciutat santa (2Ma 15, 14)».⁵

Voldria dir, abans de continuar, que el Cister esclata en un moment de maduresa de la teologia i de l'espiritualitat monàstica benedictina. Els cistercencs no faran cap trencament, ni aportaran cap novetat substancial, infondran nova vida, això sí, el vell i venerable tronc benedictí i a la seva espiritualitat, tot rellegint la Regla a partir d'aquesta clau important, decisiva, que acabo d'esmentar: la recuperació de la vida de comunitat com a element fonamentador, com a eix de la vida al monestir. Per això als monjos cistercencs els agradarà parlar del monestir no ja únicament com a escola de servei, sinó com escola de caritat, *schola caritatis*.

2.1. Bernat de Claravall

És una empresa impossible abordar-ne la figura dins els límits de què disposem. Ni ho pretenc fer. Bernat entra a Cister el 1112 (o el 1113) quan el projecte, que ha viscut dificultats molt serioses, comença a consolidar-se de la mà del tercer dels abats fundadors, sant Esteve Harding. Amb la seva vitalitat, amb el seu

⁵ Bernat de CLARAVALL, *Super Cantica*, XII, III, *Sancti Bernardi Opera*, I, 63-64, Edició crítica a cura de J. Leclercq, C.H. Talbot i H.M. Rochais, Editiones Cistercienses, Roma 1957.



carisma personal, marcarà un tombant decisiu en la consolidació definitiva del projecte cistercenc i en la seva evolució posterior.

Pel que fa a l'espiritualitat monàstica, de Bernat en voldria subratllar tan sols un aspecte. Se'n poden subratllar molts altres, certament. Ell fa una relectura personal de la Regla benedictina, en les seves obres i sermons adreçats als monjos, i d'una manera més teòrica en el seu tractat *Sobre el precepte i la dispensa*. Jo em quedo en el seu mestratge com a lector i comentador de la Bíblia. Crec que això és fonamental, per a una espiritualitat basada principalment en la lectura i en la meditació del Llibre. Esteve Harding ja es va preocupar de la revisió del text bíblic. Volia per a Cister un text amb les màximes garanties de fidelitat a l'original. És sabut que va acudir als rabins de les sinagogues properes (l'àmbit de Dijon) per a aquesta tasca de fixació del text. De fet la Bíblia d'Esteve Harding, conservada a la Biblioteca municipal de Dijon, ens ha restat com a monument i testimoni d'aquest desig, d'aquest intent.

Diuen els entesos que Bernat va tenir la sort d'haver llegit molt i a fons Orígenes, el Mestre de la teologia i de la *lectio divina*. Orígenes és el primer que explicita, en el seu tractat *Sobre els principis*, les claus de lectura o hermenèutica del text: la prou coneguda triple lectura: literal, tropològica o moral i espiritual o al·legòrica. Bernat en va aprendre la lectura sàvia i espiritual del text, que farà escola en tot l'àmbit, amplíssim, de la seva influència. Em sembla que aquest aspecte no és prou, ni és el més valorat de sant Bernat, perquè pot semblar potser el més obvi, el que es dona per suposat. Però a mi em sembla decisiu. Aprendre a llegir el text com ho feien i ho fan els rabins, els pares de l'església, els monjos del segle XII. Una lectura del text que hem de retrobar, si no volem caure en el perill de l'historicisme estèril o, pitjor encara, en el perill del fonamentalisme irracional. Us remeto a l'interessantíssim discurs del papa Benet XVI pronunciat al Collège des Bernardins de París, el 12 de setembre de 2008, que podeu trobar al web de la Santa Seu⁶.

Sant Bernat ha estat per a nosaltres, sobretot, mestre de la lectura, de la meditació i de la pregària del text. Amb ell hem après a superar els esculls de la lletra per trobar la dolcesa que s'amaga al cor de l'Esclat, per trobar-hi el Crist. És en aquest sentit que amb Bernat l'espiritualitat monàstica retroba, podríem dir, el gust, el sabor de Crist en les Esclat. Hi ha una paraula molt estimada de Bernat, *affectus*, i que podria designar aquest estil experiencial, cordial, d'apropiar-se la Paraula.

La seva obra magna, el *Comentari al Càntic dels càntics*, pensada i escrita pràcticament a la sala capitular del seu monestir de Claravall, al llarg de tota una vida, com a exercici de comentari i interpretació del text, en diàleg amb els seus oients, els monjos de Claravall, ni que després el text hagi sofert els indispensables retocs editorials de la mà del mateix Bernat, és l'exemple fefaent d'aquest mestratge en la lectura del text.

⁶ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_fr.html



2.2. Guillem de Saint-Thierry

Aquest gran amic de sant Bernat està considerat, de fet, el teòleg per excel·lència del Cister. Se li atribueix, més que a sant Bernat, una major capacitat i penetració intel·lectual, un pensament més vigorós i més creatiu a nivell teològic. Cal destacar-ne, com a obres estrictament teològiques, el *Mirall de la fe* i l'*Enigma de la fe*, que són complementàries (Elred escriurà el *Mirall de la caritat!*). Era monjo i abat benedictí de Saint Thierry, però el 1135, atret per la personalitat de Bernat, va ingressar com a cistercenc a Signy, tot i l'oposició de l'abat de Claravall. Guillem, a banda d'escriure la vida de Bernat, ens deixarà, amb la seva obra més coneguda, la Carta als Germans de Mont-Dieu o Carta d'Or, el primer tractat teòric de l'espiritualitat monàstica cistercenca⁷.

La Carta d'Or va sorgir ran d'una estada de Guillem a la cartoixa de Mont-Dieu. La va escriure pensant en els cartoixans, seguidors de la nova experiència monàstica (no benedictina) iniciada per sant Bru i els seus companys en 1084, una experiència que va accentuar des del principi la dimensió eremítica sense desarrelar-la del tot de la cenobítica. Guillem, però, pensava també en els joves aspirants a la vida cistercenca, els quals, optant per un projecte de vida cenobítica, no renunciaven ni renunciaven de cap manera a la recerca d'aquest Déu que els parla amorosament en la solitud i en la llibertat del desert.

El més destacable de la Carta d'Or és la sàvia estructura antropològica sobre la qual es fonamenta l'edifici de la vida i de l'experiència monàstiques. La podem resumir així: l'home animal, l'home racional, l'home espiritual. Aquesta saviesa explicaria la difusió del tractat no només a la Cartoixa sinó també a l'àmbit benedictí-cistercenc i, més tard, en el de la *devotio moderna*.

En l'etapa de *l'home animal* Guillem tracta amb finor i discerniment dels instruments actius de la vida monàstica, aquells amb els quals el novici ha de treballar i esforçar-se: la cel·la, com a àmbit físic i com a espai interior —al monestir cistercenc, a diferència de la Cartoixa, el monjo no disposa d'una cel·la privada: ha de resar, llegir, treballar i menjar en comú—; l'oració, en la seva doble dimensió comunitària-litúrgica i personal, la *lectio divina* de la Sagrada Escripura, la vigilància del cor, el dejuni, el treball, la pobresa, la pràctica concreta de la fraternitat. Analitza també les dificultats o temptacions inherents a tot progrés en la vida de l'Esperit.

En l'etapa *racional* Guillem situa l'ascesi del monjo, el seu treball personal, actiu, en un nou horitzó, el de la gràcia de Déu que el va obrint a nous camins, a noves experiències de transformació i divinització en l'Esperit d'Amor fins arribar a l'etapa de *l'home espiritual*, que és la meta de la vida monàstica: l'entrada en el goig experiencial de la unió amb Déu o, amb una expressió molt estimada de Guillem, el «dissabte de delícies». Es tracta, de fet, del mateix itinerari de l'escala de la humilitat de sant Benet, però sistematitzat en forma de tractat ascètic i espiritual, ben fonamentat amb els elements de la psicologia de l'època.

⁷ Guillermo de SAINT-THIERRY, *Carta de oro y Oraciones meditadas*, a Biblioteca Cisterciense, n. 13. Ediciones Monte Carmelo, Burgos 2003. N'hi ha també una bona edició crítica a Sources Chrétiennes n. 223.



Noteu també que aquestes tres etapes en el progrés espiritual es corresponen als tres nivells de lectura de la Bíblia proposats per Orígenes i assumits per Bernat i l'escola cistercenca.

2.3. *Elred de Rievall*

Penso que la gran aportació del Cister a la societat medieval del seu temps és, sobretot, com ja he dit, *l'humanisme*, més que no pas una «espiritualitat» en sentit estricte, quelcom que, d'altra banda, és la conseqüència lògica del projecte de vida que es desprèn de la Regla benedictina. Un humanisme que anirà preparant lentament el que després coneixerem amb el nom de Renaixement, que es pot considerar el fruit madur d'aquest humanisme, i que en significa el ple desplegament.

Sovint tenim una imatge falsa de l'home, del monjo medieval, com d'un ésser estrany que valora només la dimensió espiritual i deixa de banda la terrenal. En canvi, el conreu profund de l'espiritualitat, fa que es recuperi l'atenció a tota la persona, també en la seva dimensió corporal. Per això, a més de mestres espirituals, els primers cistercencs van ser uns grans mestres en humanitat.

Voldria il·lustrar-ho, això, evocant una figura de monjo especialment atractiva d'aquests primers anys d'expansió cistercenca. Potser la més humana, la més delicada, la més exquisida de les figures de l'escola cistercenca. Es tracta del monjo i abat anglès, sant Elred de Rievaulx, del qual celebrarem el novè centenari del naixement el 2010.

Sant Elred va néixer a Hexham (Nortúmbria, entre Anglaterra i Escòcia) l'any 1110. Va rebre la primera instrucció al priorat de Durham, i cap a l'edat de catorze anys entrà al servei del rei David I d'Escòcia, a la cort del qual va completar la seva formació, passant després a ocupar el càrrec de majordom (dispensador). Cap al 1134 abraçà la vida cistercenca al monestir de Rievaulx, casa fundada per Claravall (el monestir de sant Bernat) dos anys abans. La seva finor i qualitat humana, intel·lectual i espiritual, el portaran ben aviat a assumir tasques de guiatge al si de la seva comunitat: en serà mestre de novicis entre els anys 1141 i 1143 i abat des del 1147 fins a la seva mort, el 1167. Abans, encara, entre el 1143 i el 1147 havia estat el primer abat de Revesby, casa filial de Rievaulx.

Louis Bouyer, estudiós del Cister, en dibuixa així el perfil humà i espiritual: «En Elred veiem florir veritablement l'humanisme de Cister, amb els trets que el caracteritzen. [...] Humanista a causa del seu interès per tot allò que és humà, pels detalls psicològics, per la seva atenció als matisos més delicats dels sentiments o, senzillament, per la importància que atribueix als afectes humans. També en el sentit doctrinal: la seva obra és, per damunt de tot, la d'un moralista, que observa i analitza els moviments del cor, i per a ell l'ideal monàstic i cristià s'expressa en la construcció de la personalitat. La vida social hi ocupa segurament el mateix espai de la vida interior»⁸.

⁸ L. BOUYER, *La Spiritualità cisterciense*, 85-86, Editoriale Jaca Book SpA, Milano 1994.

En aquest context de sol·licitud i estima envers la vida comunitària, en el moment d'expansió i de plenitud de l'orde cistercenc, Elred escriu la seva obra mestra, el *De spiritali amicitia* (Sobre l'amistat espiritual), on presenta aquest dimensió tan humana de l'amistat com un marc, com un espai capaç d'estructurar i d'humanitzar la vida personal i comunitària amb vista al seu objectiu espiritual: la recerca de Déu. Ho fa recuperant un filó preciós de la psicologia i de l'antropologia clàssiques, rellegint-lo i actualitzant-lo en funció del nou context. Aquest filó és el tema de l'amistat, que havia estat tractat ja per Sòcrates i per Plató, i de manera més sistemàtica per Aristòtil, que hi dedica els llibres VIII i IX de la seva *Ètica a Nicòmac*⁹. Aquest filó de reflexió antropològica i sapiencial assolí una de les seves fites en el tractat de Marc Tul·li Ciceró, el *Laelius* o *De amicitia*¹⁰ (44 aC), en el qual fa una anàlisi psicològica del cor humà i dels elements que l'estructuren antropològicament com un ésser social, i fa veure com l'amistat, en tant que és fruit d'un procés d'unificació interior, pot esdevenir també factor i element de cohesió social.

Elred, com explica en la introducció del seu *De spiritali amicitia*, havia llegit de noi l'obra de Ciceró, i n'havia conservat sempre ben viu el record. Al noviciat de Rievaulx retroba aquell text. En efecte, el *De amicitia* de Ciceró era llegit als noviciats dels monestirs medievals, tant per la profunditat humana del contingut com per la qualitat de la forma. La recuperació d'aquell text llegit en la seva adolescència li dóna la idea de rellegir-lo en clau espiritual, de reescriure'l i de proposar-lo, d'una manera nova, com una eina útil per al treball espiritual dels monjos. D'ací neix el seu *De spiritali amicitia*, que tindrà una àmplia difusió en les cases monàstiques cistercenques i benedictines. L'escriu entre els anys 1158 i 1163, després d'una llarga experiència com a monjo, i mestre i pare de monjos.

En el pròleg, Elred explica que la lectura de Ciceró li havia proporcionat una recepta sobre l'amistat, una «*amicitiæ formulam*», i això el porta ara a provar d'establir unes regles, uns principis per a estructurar —diu— «la casta i santa dilecció», és a dir, l'amor que, segons la Regla benedictina, han de viure els monjos i s'han de professar els uns als altres¹¹. És clara, doncs, la finalitat de l'escrit: oferir un marc antropològic i, fins i tot, psicològic, com a espai per a la concreció de la fraternitat monàstica, aquell marc que la Regla deixava de banda per centrar-se més en la dimensió del servei.

El tractat ressegueix amb fidelitat el *Laelius* de Ciceró, rellegit, però, a la llum de l'Escritura, de la Paraula de Déu.

Una de les aportacions més valuoses de l'obra d'Elred i, en general, de l'obra d'aquests monjos cistercencs de primera hora —Guerric d'Igny, Guillem de Saint-Thierry, entre molts d'altres— és, potser, aquesta capacitat de fer dialogar la teologia amb la cultura i amb el pensament humà. Crec que aquesta és una de les grans aportacions del Cister al diàleg entre fe i cultura, quelcom que hauríem

⁹ ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, I i II, Introducció, text crític revisat i traducció de J. BATALLA, Fundació Bernat Metge, Barcelona 1995.

¹⁰ M. T. CICERÓ, *Leli (de l'amistat)*, Introducció, text crític revisat, traducció i notes de P. VILLALBA, Fundació Bernat Metge, Barcelona 1999.

¹¹ Elred de RIEVAULX, *De spiritali amicitia*, Pròleg, 3 i 6.



de posar en pràctica també avui, amb la mateixa finor, amb la mateixa delicadesa, amb la mateixa profunditat d'aquests monjos savis, tan humans!

Sant Elred, un mestre d'humanitat: l'amistat humana posada al servei de la recerca de Déu, posada al servei del creixement integral de l'home i del monjo, un creixement que no pot separar la dimensió humana de l'espiritual.

Ens deixem moltes figures, sens dubte. Guerric d'Igny, entre tants d'altres. I no hauríem d'oblidar tampoc les figures femenines, de gran talla, de l'espiritualitat del Cister: Gertrudis de Helfta, Matilde de Hackeborn, etc. Van ser per a l'església del seu temps, i sobretot per als monjos dels seus monestirs, mestres indiscutibles en la lectura sapiencial de la Bíblia, de la Paraula de Déu, mestres, per tant, en la teologia, en el que s'anomena teologia monàstica, que posa l'accent més en l'experiència i en l'amor com a camins d'apropament al misteri de Déu, més que no pas en l'estudi especulatiu, com comença a fer ja la teologia que es practica a les universitats, i que s'anomenarà escolàstica, el màxim representant de la qual serà, en el segle XIII, sant Tomàs d'Aquino.

Conclusió

Voldria que retinguéssiu solament una idea important de l'espiritualitat monàstica: ens fa una proposta integradora de tot l'ésser humà, que l'ajuda a construir-se, per a Déu, tot sencer, integrat, en comunió amb ell mateix, amb els altres, amb el món. No és una «espiritualitat» que subratlli més un aspecte que un altre, que tingui un objectiu o finalitat específics: no és veritat que els monjos som els «professionals» de la pregària, i que l'Església ens confia com a missió específica el carisma de la pregària litúrgica, pública, o oficial. No. L'espiritualitat monàstica és una proposta de vida en Crist, de vida radical i integral en Crist. El monestir pretén oferir senzillament un marc que ajudi a viure el compromís baptismal del cristià, que ajudi a viure l'Evangelí. El monestir és una comunitat, una proposta de comunitat.

Per això l'espiritualitat monàstica no és ni pot ser una espiritualitat de la fugida del món, com de vegades ha estat o s'ha interpretat, sinó més aviat, l'espiritualitat del llevat en la pasta del món, que és l'espiritualitat de l'Evangelí i de l'Església. Ser en el món, amb una presència discreta i amagada, prenyant-lo, aquest món, d'Evangelí. Aquesta és la realitat, i aquest és el repte que tenim els monjos constantment plantejat.

Lluís Solà
Tarragona, 22 maig 2009



BIBLIOGRAFIA

A. FRACHEBOUD. *Espiritualidad Cisterciense*. Introducción a los primeros Padres del Císter. Abadía de Viaceli, 1970.

Claudio J. PEIFFER, *Espiritualidad Monástica*. Ediciones Montecasino, Zamora 1976.

Adalbert de VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît*, vol. VII, *Commentaire doctrinal et spirituel*. Les Éditions du Cerf, París 1977. N'hi ha traducció castellana a la Colección de Espiritualidad Monástica de Ediciones Montecasino, Zamora 1985.

André LOUF. *El camino cisterciense. En la escuela del amor*. Editorial Verbo Divino, Estella 1981.

André FRACHEBOND. *Les premiers spirituels cisterciens*. Pain de Cîteaux, Desclée de Brouwer, 1982.

Robert THOMAS, *Mystiques cisterciens*. Pain de Cîteaux, O.E.I.L., París 1985.

Louis J. LEKAI, *Los Cistercienses. Ideales y realidad*. Editorial Herder, Barcelona 1987.

Marcel PACAUT, *Les moines blancs. Histoire de l'Ordre de Cîteaux*. Éditions Fayard 1993.

Charles DUMONT. *Sulla via della pace. La sapienza cisterciense secondo San Bernardo*. Editoriale Jaca Book SpA, Milà 2000.

Garsias de Cisneros M COLOMBÀS, *La tradición benedictina* (10 toms). Ediciones Montecasino, Zamora.