

ŘEHOLNÍ REFORMY V 11. STOLETÍ

Rok 1000 může být oprávněně považován za zlomový bod v dějinách křesťanské Evropy ze závažnějších důvodů, než je jeho prakticky kulatá cifra. První pokus vybudovat mír, prosperitu a pořádek na ruinách Římské říše, takzvaná Karolínská renesance??, selhal. Hrdá/slavná říše Karla Velikého se rozpadla za svárů jeho vnoučat a třepotajících se plamínek monastického učení se a víry byl sfouknut novou bouří barbarských invazí. Vikingové útočili se severu, Saracéni z jihu a Hunové z východu. Na konci 9. století už otázkou nebylo zachování křesťanské civilizace, ale přežití křesťanství jako takového. Barbaři znovu projížděli nebo proploovali kontinentem skrz naskrz. Řím a Paříž se stali stejně málo bezpečnými jako Bordeaux, Marseilles a Neapol. Kouřící ruiny kdysi mocných opatství byly roztroušeny ve zdevastované krajině, zatímco papežství pokleslo na úroveň degradované instituce čistě lokálního významu.

Od poloviny 10. století se nicméně začaly množit nadějná znamení. Běsnění barbarů se zmírnilo. Jak Seveřané, tak i Hunové se usadili ve svém nově nabytém území, přijali křesťanství a stali se konstruktivními partnery v pomalém procesu rekonvalescence. Saský Oto I. Vytvořil zdání pořádku v germánských zemích, obnovil Říši a zachránil papežství ze spárů mocných a neustále se svářících Římských rodin. Mezitím rychle expandující Cluny obnovilo důvěru a respekt monasticismu v západní Evropě.

Jak se přibližoval přelom století, bylo dosaženo základního stupně pořádku a bezpečnosti před invazí. Tento slušný úspěch připravil jeviště pro velkolepý výbuch kreativní energie na pozadí růstu nové civilizace vrcholného středověku.. V 11. století instituce feudalismu dosáhly plného rozvoje. Stejná éra byla svědkem objevení se středověkých měst a významného oživení mezinárodní výměny a obchodu. Nové katedrální a městské školy brzy zastínily dřívější klášterní centra učení a připravily cestu pro univerzity. Laikové se dychtivě chopili nových příležitostí a profesionálně vycvičení byrokraté začali nahrazovat biskupy a opaty ve vládních administrativních pozicích. Umělci, učenci a básníci už nezůstávali pokornými obdivovateli klasického starověku. Románská architektura ukázala ohromující originalitu jak v inženýrství, tak i v dekorativních detailech. Svátý Anselm, arcibiskup z Cantenbury, může být oprávněně považován za otce scholastiky a jeho současník vévoda Vilém IX. Aquitánský za průkopníka uhlažené (trubadúrské) poezie. V Lombardii se znovu ujalo studium Římského práva a to následovně inspirovalo vznik církevního práva. Ale není dramatictější ilustrace a důkazu enormní vitality a sebedůvěry této nové Evropy, než je úspěšný protiútok proti nevěřícím: heroická rekonquista ve Španělsku a první křížová výprava, která zavedla francouzské rytíře tisíce mil daleko ke znovuzískání Jeruzaléma.

Ovšem důvod, proč moderní historikové nazývají 11. století bez váhání érou revoluční, srovnatelnou ve svém dopadu s reformací a velkou Francouzskou revolucí je nenadálý zvrat obecně známý jako Gregoriánská reforma, která se odehrála na poli vztahů Církev - stát. Ale slovo „reforma“ není zcela vhodný termín. To nebyla prostá snaha o vymýcení zneužívání a o návrat k nějakým dřívějším vzorům církevního života, ale násilný požadavek drastické změny. Byla to ve skutečnosti ideologická bitva usilující o zbavení se starověkých tradic a o ustavení nového světového pořádku, lépe se hodícího pro změněné podmínky.

Po krátce trvajícím Karolínském experimentu, bylo zdánlivě trvalé rovnováhy ve vztazích církve a státu dosaženo v Otonské a rané Salské říši, rovnováha byla charakterizována proniknutím Církve (*ecclesia*) a světa (*mundus*). Císař nebyl pouze světským panovníkem, ale král i kněz (*rex et sacerdos*), s dvojitým závazkem ochraňovat a šířit církev s širokou autoritou nad duchovními jednáními a funkcemi. Podobně hierarchie byla plně sjednocena s rozvíjející se feudální společností a ve vztahu k řízení svátostí nesla řadu vládních, právních a vojenských úkolů. V rozsáhlých oblastech se autority papeže a císaře překrývaly a císařovo mírné poručnictví nad papežstvím bylo nejen promíjeno, ale často i očekáváno. Tato situace nebyla nikdy zřejmá více než za vlády Jindřicha III. (1039-1056), přísného a zbožného askety, mnicha ve světském hávu. Na synodu v Sutri (1046) vyřešil skandální schizma. Sesadil tři soupeře o papežský trůn (Benedikt IX., Silvestr III., a Řehoř VI.) a zorganizoval následné volby tří papežů, třetím byl jeho vlastní strýc, Lev IX. (1049-1054), první „gregoriánský“ reformátor.

Drastická změna postojů byla manifestována náhle roku 1059 ve slavném papežském volebním nařízení a publikování stejně převratného díla *Tři knihy proti svatokupcům* od kardinála Humberta z Silva Candida. Pod transparentem „svobody církve“ začal boj proti světskému vlivu na církevní správu a kněžského zapletení do světských záležitostí. První může být prakticky zjednodušeno jako investiturní konflikt, druhé jako opatření proti budování a prodávání církevních pozic (simonie) a kněžským sňatkům (nikolajismus). Obě

fáze bitvy došly dramatického vyvrcholení za pontifikátu Řehoře VII. (1073-1085), jehož cíl evidentně obsahoval absolutní opětovné nastolení křesťanské společnosti, vedoucí k institucionálnímu oddělení církve a státu. Tento cíl znamenal zbavení císaře kvazikněžské moci, a zajišťoval papeži rozsáhlou a efektivní jurisdikci nad celou církví, stavící mravně čisté duchovní ostře mimo svět a, v případě světského a církevního konfliktu zajišťoval rozhodovací pravomoc papeži. Revoluční program nemohl být zcela uskutečněn ani Řehořem, ani jeho následovníky, ale v průběhu padesáti let nepřetržitých debat každý aspekt křesťanského života, včetně monasticismu, prošel kritickým přešetřením.

Klášteří obnova v 11. století tedy může být správně chápána pouze jako nedílná součást gregoriánské reformy. Obroda přišla nevyhnutelně ne z důvodu oslabení morálky nebo laxní disciplíny, ale proto, že mniši byli nuceni najít nové místo v rapidně se měnící společnosti. Okolnosti připomínaly optické kouzlo staromódního kaleidoskopu. Když divák pootočí tubicí, všechny části se vzájemně provázaně donutí k pohybu, nabývajíce v každém okamžiku rozdílných vzorů barev v perfektní rovnováze a harmonii. Ti, kdo si snaží odůvodnit jakoukoli významnou řeholní reformu hromaděním případů zneužití a zločinů, klepají na špatné dveře. Bohužel lidská selhání byla vždy vidět i v těch nejlepších klášterech, ale 11. století neukazuje žádné zřejmé znaky řeholního úpadku. Ba naopak, za opata Huga Velikého, dosáhla říše Cluny se svými nespočetnými přímými i nepřímými přidruženými vrcholu. Stoupající vlna kritiky namířená proti benediktýnskému mnišství v 11. století může být šřeji vysvětlena tím, že Cluny a k němu přidružení byli liknavý v braní na vědomí změn kolem sebe a ještě pomalejší v přizpůsobování se novým podmínkám. Ve skutečnosti v protikladu k často vyjadřované víře, Clunyská duchovnost neměla žádnou přímou roli ve spuštění Gregoriánské reformy. Opat Hugo byl méně než nadšen Řehořovo extrémními myšlenkami a místo aby je podporoval, snažil se dělat prostředníka mezi papežem a Henrym IV. Tato velká opatova pomocná role ve výsledku slavné konfrontace v Canose získala náležitou pozornost.

Kritika tradičních forem monasticismu pocházela z různých zdrojů, ale nejčastěji od mnichů samotných. Nejznámější a určitě nejlivnější z kritiků byl Svatý Petr Damián, který i přes svou vysokou pozici v kurii, sám sebe nazývá „hříšný mnich“ (peccator monachus). Obvinil mnoho opatů své doby ze světských zábav: trávili více času na královských dvorech než ve svých klášterech, lépe se vyznali v politice, než v záležitostech náležejících jejich úřadu., byli neustále zataženi ve sporech o majetek a příjmy. Nechoval žádný obdiv k velkým stavitelům, kteří vyzdobili své kostely a zvětšili opatství. Nemohl odolat vyprávění víze slavného opata Richarda ze Saint-Vanne v pekle, odsouzeného k věčnému stavění lešení jako trest za jeho extravagantní zálibu ve vybrané architektuře. Kardinál Petr neměl uznání pro liturgickou okázalost a kritizoval „zbytečnou zvučnost zvonů, protahování zpěvu chvalozpěvů a nápadné použití ornamentů“. Při své památné návštěvě Cluny zaznamenal že různé úkoly byly tak prodlužované, že v denní rutině zbyla sotva půlhodina pro zapojení mnichů do konverzace. Současně také odsuzoval nedostatek pokání a ponížení se, zejména v jídle a pití.

Ostatní kritici monasticismu, jejichž počet můžeme libovolně znásobit, mluvili otevřeně proti laikům žijícím pod nejrůznějšími záminkami mezi mnichy, proti zneklidňující přítomnosti dětí a jiných nevítaných jedinců, proti klášterům stavěným tak blízko měst, že jejich samota byla ohrožena, a proti zbytečnému cestování a mezi mnichy široce rozšířenému tuláctví. Poukazovali na to, že duchovní status většiny mnichů sloužil jenom jako výmluva pro zanechání manuální práce a že převzetí pastorálních úkolů vedlo k nežádoucí konkurenci se světským duchovenstvem. Ve skutečnosti, jak pokračují kritici, mnoho opatů si přisvojilo episkopální autoritu a dychtivě nabyli kostelů a mnoho jiných výnosných podniků, jejichž držení bylo pro mnichy nevhodné. Nespokojenost světského duchovenstva s řeholními normami se stala zřejmou na mnoho provinciálních synod uskutečňovaných ve Francii během celého 11. století. V roce 1031 synod v Bourges a položil důraz na klady poslušnosti a stability a pohrozil tuláckým mnichům exkomunikováním. Rada Toulouse v roce 1056 kritizovala opaty, kteří nevěnovali pozornost svým povinnostem a vyzdvihovala opomíjené klady chudoby. V roce 1059 podobné shromáždění v Rouen plánilo mnichy za marnivost při provádění vysoce postavených míst a povýšenou důstojnost. Na následných synodech v Toulouse (1068) a Rouen (1074), duchovenstvo nařídilo mnichům držet se přísného zachování Řehole sv. Benedikta bez uvolňování jejich předpisů týkajících se ticha, bdění, půstu a oblékání.

V čích mnoha současníků se zdálo, že kořeny takovýchto zneužití byla mnišská nevěšmavost k jejich skvěle určené roli a místu v Církvi. Toto přesvědčení bylo vyjádřeno ve spisech Viléma z Volpiana (1031), reformátora ze St. Benigne v Dijonu, který odsuzoval, že v jejich vedení není žádný rozdíl ani mezi duchovenstvem a lidem, ani mezi knězi a mnichy. Jeho synovec, Jan z Fécamp, postavil tuto otázku do ještě

ostřejšího světla když, následující Řehoře Velikého, trval na tom, že zde musí být jasná linie oddělující laiky od duchovenstva a podobně určené místo pro mnichy, kteří mají trávit svůj život v pokání a samotě.

Navzdory jejich mnoha selháním, zaslouží si mniši této doby uznání za svou smělou snahu zreformovat se směrem navrženým jejich kritiky. nadšený vznik množící se od Kalábie do Británie, zatímco prakticky všechna starší opatství jakékoli pověsti vzala na sebe obtížný úkol zlepšení svých praktik.

Tři základní myšlenky, které jak se zdá provázely řeholní obnovu v 11. století byli chudoba, poustevnictví a apoštolský život. tato tři pojetí se překrývala a všechna byla v jistém rozsahu obsažena již v Řeholi sv. Benedikta: Jejich znovuobjevení proto vyústilo v znovuoživení starších forem mnišství. Originálnost nového zřízení sestávala z velké části z příznačného spojení těchto tří základních elementů.

Současní kritici si zvolili jako svůj hlavní terč bohatství a luxus, zatímco reformátoři nabádali k nepřísnější chudobě, jako k prvnímu kroku ke smysluplné obnově. Nový důraz na chudobu se objevil jako spontánní reakce na prosperitu. Problém byl v 11. století pocíťován tak silně, že v honbě za řešením reformátoři obešli Řeholi sv. Benedikta a dostali se zpět k chudobě Krista na kříži, a k chudobě apoštolů a jejich prvních žáků. Toto hnutí zřejmě začalo na počátku století v Itálii a rozšířilo se rychle po zbytku Evropy. Znovu se objevující dualistické kacířství pohrdající materiálními věcmi a zavrhuující bohatství a majetek, přidané k vlivu polonahých zvláště vyhlížejících kazatelů chudoby potulujících se po venkově ve stále vzrůstajícím množství. Nejen kněží a mniši byli fascinováni myšlenkou absolutní chudoby, jak ukazuje příklad velmi zkoumaných *Patarini* ze severní Itálie.

V tomto světle učení sv. Petra Damiána, tak přísné jak bylo, nemůže být považováno za extrém. Nahradil Benediktýnskou umírněnost, zdrženlivost (*sufficiencia*) tvrdostí (*extremitas*) a bídou (*penuria*). A podporoval své následovníky v tom, aby chodili bosí, spali na tvrdé posteli a byli spokojeni s minimálními nezbytnostmi v oblékání, jídle a pití. Trvajíc na svém, že Bůh musí být mnichův jediný majetek, považoval držení peněz za naprosto hříšné a znesvěcující smlouvu uzavřenou mnichem, když nastoupil do svého povolání. „Proto, dovol nám vrátit se, milovaný, k nevinnosti prvotní Církve, tak abychom se mohli naučit vzdát se majetku a užívat si jednoduchosti královské chudoby“, nabádal Damián své následovníky.

Žádné náboženské seskupení nemůže uniknout dopadům trendu. Slovní spojení „Chudí Kristovi“ (*Pauperes Christi*) se stali obvyklým odkazem jak na mnichy tak i na řeholní kanovníky a bylo frází často opakovanou v korespondenci Řehoře VII. Nic nemůže svědčit lépe o ohromné síle myšlenky než podivný pokus Paschala II., bývalého mnicha z Vallombrosy, o dosažení řešení ve sporu o investituru. v roce 1111 k ohromení Evropy navrhl, aby se výměnou za naprosté vyloučení světských zásahů do církevních záležitostí, imperiální hierarchie vzdala svých pozemkových majetků které byly uznány korunou.

Jako myšlenka, tak i jako historický fenomén, oživení poustevnictví bylo úzce spojeno s novým konceptem chudoby. Poustevník nejenže odešel ze společnosti, žil v totálním odříkání, v totální chudobě, jak vnitřní, tak i vnější. Jak dodává sv. Jeroným: „Poušť miluje nahé“ (*nudos amat eremus*). Kořeny hnutí sahají zpět do pouští Egypta a Sýrie v prvních Křesťanských staletích. Jako forma náboženského života to přežilo zejména na východě navzdory narůstající popularitě cenobitismu. Navíc se zdá, že kontinuita poustevnictví zůstala do 11. století nepřerušena i na západě. Co se zdá být při zkoumání na této epoše nové je jeho obrovská popularita, jeho rychlé geografické rozšíření a jeho proniknutí do všech vrstev existující společnosti. Při pokusech vysvětlit zřejmá fakta, byly předložena různá spojení mezi tímto hnutím a sociálními a ekonomickými problémy 11. století. Tyto podmínky se ovšem místo od místa velmi lišily, zatímco přitažlivost poustevnictví se zdá být univerzální. Jakákoli příčinná souvislost mezi těmito dvěma zůstává proto neurčitá. Vzhledem k tomu, že oživení poustevnictví se stalo nejdříve patrným v Itálii, je toto hnutí často považováno za inspirující se východními poustevníky, kteří se usadili na poloostrově poté co byli donuceni rozmachem Islámu opustit svou rodnou zemi. Náboženské kontakty mezi Itálií a Byzantskou Říší nebyli nikdy naprosto přerušeny, nicméně několik poustevníků mohlo jen sotva přinést významné novinky. Navíc, i když lokální vliv některých byzantských poustevníků jako byl sv. Nil z Kalábie byl jasný, takové izolované případy nemohou adekvátně vysvětlit rozšíření poustevnictví na sever od Alp. Je pravděpodobně bezpečnější prohlásit, že poustevnictví, jako nová a přísná interpretace chudoby, se objevilo jako reakce na převládající standardy řeholního života, spontánní protest proti komfortu a klidné denní rutině mnichů ve velkých opatstvích, která již dále nebyla dostačující výzvou pro duševní touhy po hrdinném životě pouštních otců.

Tento postoj jasně naznačoval, že v očích nové generace reformátorů se poustevnický život jevil ušlechtlejším, než život strávený podle Řehole svatého Benedikta. Klášter byl tedy proto chápán prostě jako

cvičební prostor pro budoucí poustevníky. Jak říká Petr Damián: „Jako je kněžství cílem duchovního vzdělání, profesionalita v humanitních vědách důvodem pro navštěvování gramatických škol, a jako brilantní obhajoba práva je vyvrcholením jednotvárných hodin právnického studia, je i klášterní život s dodržováním všech jeho předpisů pouze přípravou na vyšší cíl, osamění poustevny. „Kláster, jak tvrdil, je přijatelný pro nemocné a nemohoucí, kteří mohou být tolerováni pouze pokud se rozhodnou zůstat napořád“.

Trvání vlivu jednotlivých poustevníků, pokud zůstávají skutečně v samotě a izolaci představuje svébytný problém. Zjevně by takovíto lidé skonali aniž by udělali na ostatní nějaký dojem, ať by byla hloubka nebo bohatství jejich duchovnosti jakékoli. Na druhé straně by přítomnost následovníků sice usnadnila přenos duchovních hodnot, avšak zničila by samotu a zatáhla by poustevníka do jistého druhu organizace z níž se snažil uniknout. Jedinci jsou pomíjiví, pouze instituce mají stálé trvání. Většina velkých poustevníků 11. století řešila toto dilema ústupky a skončila jako zakladatelé náboženských komunit kde se samota mísila s cenobitskými prvky. Camaldoli, Fonte Avellana, Vallombrosa, Fontevrault, Savigny, Grandmont, Grand Chartreuse a Obazine, jsou pouze ty nejznámější z mnoha podobných poustevnických základů, kde institucionální kostra garantovala přežití charakteristické duchovnosti dlouho po zmizení zakládajících poustevníků a úpadku poustevnictví jako populárního hnutí.

Třetí popud pro klášterní obnovu byl sklon imitovat život apoštolů, nebo přesněji apoštolské obce v Jeruzalémě v chudobě prostotě a vzájemné dobročinnosti. Musíme ovšem zdůraznit, že v 11. století slovo apoštolský neneslo význam hlásání evangelia nebo vykonávání jiných povinností v „péči o duše“ (*cura animarum*), následovníci apoštolů mohli být v programu nazíravých nebo dokonce poustevníků. Na druhé straně se výzva „apoštolského života“ rozšířila daleko za klášterní kruhy. Inspirovala řeholní kanovníky, putující kazatele, laické hnutí chudoby a mnoho znaků Gregoriánské reformy. Nic nemůže demonstrovat výmluvněji základní sílu hnutí než obtíže Církevních autorit při pokusu o zvládnutí narůstajícího počtu putujících kazatelů v rámci spojení umírněnosti a pravověrnosti. I tak slavná osobnost jakou byl Robert z Arbrissel, zakladatel Fontevrault, byl vážně pokárán biskupem z Rennes pro svůj bizarní vzhled a extravagantní chování.

Vliv prvotní církve na mnišství je tak starý jako mnišství samo. Jeho novost se skládá z jeho naléhavého a rozsáhlého požadavku na reformu náboženských komunit na základě Nového zákona. Petr Damian přikázal svým následovníkům „návrat k nevinnosti prvotní církve,“. Na Radě/Shromáždění Říma v roce 1059 Hildebrand užil prakticky stejné fráze požadující obnovení běžného života prvního století. Podle Štěpána z Muret, předního „chudých Kristových,“, v příští generaci budou mýt zákony napsané lidmi pouze druhotný význam, a proto „pokud se vás kdokoli bude ptát k jakému náboženskému řádu patříte, řekněte mu k řádu Slova Božího, které je základem všech zákonů“. A pojednání z ranného 12. století „o skutečném apoštolském životě“ (*De vita vere apostolica*), přisuzované Rupertovi, opatovi z Deutz, jde ještě dále: „pokud si přejete nahlédnout do příslušných pasáží písma svatého, shledáte, že všechny říkají jasně, že Církev se zrodila z klášterního života“. Řehole sv. Benedikta byla ve skutečnosti adaptací „apoštolské řehole“ (*regula apostolica*). A proto, pokračuje, apoštolové byli mnichy, a tak mniši byli nefalšovanými nástupci apoštolů.

Důsledky takovýchto interpretací byly dostatečně jasné. Mniši se musí osvobodit od provázanosti s feudální společností, musí opustit své komfortní prostředí, své složité obřady, klid a komfort který jim umožnila práce jejich předchůdců. Mniši hodní svého apoštolského dědictví by se měli otočit zády k světu a hledat obrozený život v jednoduchosti, chudobě, manuální práci a dobročinnosti.

Kromě těchto tří právě zmiňovaných motivů řeholní obnovy se mnoho autorů zmiňuje o dalším spřízněném hnutí: „zpět k pramenům“ křesťanského mnišství. Zatímco je nepopíratelné, že všichni reformátoři se pokoušeli ospravedlnit své požadavky odkazy na Bibli, Pouštní otce, nebo Řeholi svatého Benedikta, zůstává nejisté, že se tyto projevy rovnaly „hnutím,“, charakteristickým pro 11. století“. Reformátoři všech dob a všech druhů používali stejné taktiky k obhájení nových přístupů. Změny, inovace, rozchody s minulostí zřídka kdy způsobili mezi mnichy všeobecné nadšení. Ti, kteří takovéto kroky navrhli, se cítili zavázání skrýt své záměry jako pokusy o návrat ke starodávným a posvátným tradicím. Ve stejné době si radikální změny v uspořádání společnosti vynutily institucionální reformy. Započítí odpovídajících institucionálních změn ukazuje zdravý instinkt přežití. Za takových podmínek tradiční organizace nemůže zajistit své vlastní uspokojivé upravení jednoduše návratem k zachovávaným postupům, které jsou nesporně staré. Problém nemůže být vyřešen dohodou věrných skutečným tradicím, ale je nejisté, jak dalece si byli reformátoři v 11. století vědomi povahy svého úkolu a jak upřímně byli oddáni minulosti. Jistěže byli jen sotva v pozici vykládat své

zdroje autenticky, z toho prostého důvodu, že si neuvědomovali základní rozdíly oddělující mentalitu pozdního Říma od jejich vlastní.

V užití dosažitelných zdrojů reformátoři následovali své instinkty. Tato ohromující svoboda může být zaznamenána v množství vzájemně si odporujících interpretací, kterým byla vystavena Řehole svatého Benedikta. Jeho text, v prakticky identické formě, byl jistě dostupný všem mnichům od Benedikt z Aniánu až k Robertu z Molesme. Nikdo si netroufl odmítnout jeho autoritu. Někteří, jako Štěpán z Muret, ho prakticky ignorovali, jiní, jako svatý Bruno, přijali pouze jeho některé části. Většina reformátorů, zatímco hlásali nejvyšší oddanost Řeholi, ho interpretovala s menší svědomitostí vzhledem k výkladu. To bylo umožněno širokou oblastí základů: románská „baziliková opatství“, anglosaská „misijní opatství“ a „kulturní opatství“, karolínská „modlitební opatství“ a „poutní opatství“, clunyská „kulturní opatství“, „opatství samoty“ 11. století.

Nejvýšečasnějším mluvčím těchto „opatství samoty“ byl rozhodně Petr Damián, který vzdávajíc poctu Řeholi sv. Benedikta, pokusil se do něj vložit svou vlastní myšlenku poníženosti. Neviděl žádnou nesnášenlivost mezi klášterním pojetím sv. Benedikta a jeho pouštními předchůdci., nabádal své následovníky aby setrvali při „čemkoli co se nachází v Řeholi svatého Benedikta nebo v ustanoveních a rozpravách Otců“. Když narazil na Benediktovu očividnou umírněnost, oponoval, že Řehole byla sepsána pro poučení nevinných duší, že svatý Benedikt neměl nejmenší záměr nahradit kající předpisy týkající se hříšníků a proto se „Řehole nevyhýbá předpisům Otců, které jim předcházely“. On sám byl nicméně poměrně ochoten anulovat v praxi sedmdesát dva kapitol Řehole, aby přivedl k životu v plném rozsahu kapitolu 73., která se ve skutečnosti vztahovala ke vzoru Pouštních Otců.

Reformátoři mladší generace dost možná chápali vnitřní rozpor takového přístupu a reagovali upřímnějším přimknutím se k Řeholi. Nejenomže Vallombrosa byla „založena na autoritě svatého Benedikta“, ale Jan Gualbert „začal horlivě rozlišovat význam Řehole a měl v úmyslu následovat ji celou svou silou“, zatímco nabádal své žáky následovat ji „ve všem“. Bernard z Tironu a Vitalis z Mortain (v Savigny) přijali podobný postoj, zatímco zápal pro stále přesnější dodržování Řehole bylo samotným důvodem pro založení Citeaux.

Společným jmenovatelem všech reformních pokusů v 11. století byla touha založit život hrdinského pokoření se, strávený v odvrácenosti od světských styků. V tomto byli zakladatelé nových klášterních institucí neobyčejně úspěšní. Ale největší úspěch reformátorů přinesl zárodek myšlenky z jiné epochy v relativním úpadku. Petr Damián a jeho dědici založili život hrdinné askeze a vyzdvihli svá opatství do nikdy předtím dosažených výšin mnišské dokonalosti, ale takovéto normy nemohou být zachovány neomezeně dlouho. Během trvání na úzkostlivém dodržování určitých pasáží Řehole přehlédli její vládnoucí duch umírněnosti. Svatý Benedikt si přál nabídnout kompromis lidským slabostem, ale mnoho nových reformátorů ne. Odmítli vzít na vědomí pravdu, že instituce, které mají vydržet musí brát v úvahu omezení průměrného člověka, ne ambice svatých a hrdinských mužů. Zase jednou se ukázala moudrost svatého Benedikta jako mnohem trvalejší, než zápal nezkušených nadšenců. Většina poustevnických a polopoustevnických organizací se rozpadla, byly vstřebány postupnými reformami, nebo sklouzly do bezvýznamnosti. Z velkého množství nových mnichů Cisterciáci zůstali v popředí náboženských dějin pro budoucí staletí.