



---

Universiteit Gent  
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

**Masterscriptie**

Promotor: prof.dr. J. Deploige



**Van charisma tot instituut  
Institutionalisering en modelvorming bij de vroegste  
kartuizerbeweging  
(1084-1155)**

Voorgelegd aan de examencommissie  
voor het behalen van de graad van  
Master in de geschiedenis

Toon De Kegel  
Academiejaar: 2009-2010  
Stamnummer: 20014695

“These courts of mystery, where a step advanced  
Between the portals of the shadowy rocks  
Leaves far behind life's treacherous vanities,  
For penitential tears and trembling hopes  
Exchanged--to equalise in God's pure sight  
Monarch and peasant: be the house redeemed  
With its unworldly votaries, for the sake  
Of conquest over sense, hourly achieved  
Through faith and meditative reason, resting  
Upon the word of heaven-imparted truth”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> William Wordsworth: prelude book VI Cambridge and the Alps

## **VOORWOORD**

Bij de totstandkoming van deze scriptie wil ik mijn dank betuigen aan mijn promotor, professor dr. J. Deploige. Vooreerst bij de keuze van het onderwerp in navolging van mijn bachelorpaper betreffende de notie van spirituele vriendschap bij de cisterciënzers in de twaalfde eeuw. Door in deze scriptie de kartuizers te behandelen heb ik, als toekomstig mediëvist, een completer beeld gekregen van deze ininteressante periode in de monastieke en vooral de sociale geschiedenis. Tevens wil ik hem danken voor zijn niet aflatend geduld.

Daarnaast wens ik iedereen te bedanken die mij geholpen heeft tijdens het schrijven van deze scriptie.

Voorwoord	2
Inhoudsopgave	3
0. ALGEMENE INLEIDING	4
0.1. Charisma en instituut	6
0.2. Doel en finaliteit van het onderzoek	10
0.3. Bronnen	15
0.3.1. Consuetudines	16
0.3.2. Meditationes	16
0.3.3. Brieven	21
1. DEEL 1: INSTITUTIONALISERING	24
1.1. Bruno's nagedachtenis	24
1.2. Het model wordt regel: het proces van institutionalisering	30
2. DEEL II: MODELVORMING EN IDENTITEIT	42
2.1. Inleiding	42
2.2. De liefde voor God	45
2.2.1. De contemplatie	47
2.2.2. De eucharist	52
2.2.3. Het woord en de gemeenschap	54
2.3. De liefde voor de naaste	56
2.3.1. Intentio	56
2.3.2. Exemplum	59
3. CONCLUSIE	63
4. BIBLIOGRAFIE	68

## 0. ALGEMENE INLEIDING

“The second half of the eleventh century and the first half of the twelfth was one of the most significant periods in what may be called the social history of Christianity, when traditional institutions and attitudes were stretched to the maximum and made to accommodate new forms of life and new sentiments.”<sup>2</sup>

Het was een periode waarin de maatschappij in snel tempo veranderde. Ook de Kerk onderging in deze periode ingrijpende veranderingen. Met de kerkelijke hervormingen uit de elfde eeuw, onder impuls van de pauselijke overheid, kreeg de Kerk een nieuw gelaat.<sup>3</sup> Om het morele verval van de clerus tegen te gaan werd er schoon schip gemaakt met verschillende wanpraktijken in eigen rangen, de aspiraties van de kerk op wereldlijk vlak werden ambitieuzer en een verdere institutionalisering werd doorgevoerd. Niet enkel grote instituten zoals de Kerk, maar ook vele individuele personen zagen de sociale veranderingen met lede ogen aan. Meer en meer mensen gingen zich bezinnen over de sociale verschuivingen die de veranderingen op maatschappelijk vlak teweeg brachten. De eigen positie in de samenleving en het referentiekader waarin men de wereld trachtte te bevatten werden overdacht. Het pessimisme over de richting die de wereld uitging, bracht een grote belangstelling teweeg voor het religieuze en spirituele leven.<sup>4</sup> Het was een periode van spiritueel reveil. Er ontstond een enorme belangstelling voor het kloosterleven. Voor velen echter was het traditionele benedictijner kloostermodel, vooral vertegenwoordigd door Cluny, ontoereikend.<sup>5</sup> Nieuwe horizons werden opgezocht om terug te komen tot de bron van het christelijke ideaal. Er werd gezocht naar een terugkeer naar een striktere naleving van de regel en naar het ascetische, solitaire leven. Dit zorgde voor een golf aan nieuwe stichtingen van hermitages en kloosters gebaseerd op een eremitisch ideaal.<sup>6</sup> Hierbij werd vooral teruggegrepen naar de voorbeelden van de vroegste christelijke monastiek die vooral gestoeld was op het eremitische, ascetische ideaal en een radicale afzwering van de wereld. Men herkende en erkende hierin de zuiverheid en de oprechtheid van de religieus-spirituele

---

<sup>2</sup> Constable, G., *The reformation of the Twelfth century* (Cambridge 1998). p. 5.

<sup>3</sup> Zie: Blumenthal, U.-R., *The investiture controversy. Church and monarchy from the ninth to the twelfth century* (Philadelphia 1988).

<sup>4</sup> Voor een overzicht van de hele hervormingsbeweging, zie: Constable, G., *The reformation of the Twelfth century* (Cambridge 1998).

<sup>5</sup> Zie: Van Engen, J., ‘The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150’, *Speculum* 61 (1986) 269-304.

<sup>6</sup> Zie: Constable, G., ‘Eremitical forms of monastic life’, *Miscellanea del centro di studi medioevali*, IX. *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 239-264.

roeping, waar de benedictijnen van waren afgedreven. Voorbeelden als die van Antonius in de derde en vierde eeuw, Pachomius in de vierde eeuw, Cassianus en St. Hiëronymus in de vijfde eeuw, werden veelvuldig aangehaald.<sup>7</sup> Vele van deze zogenaamde woestijnvaders waren werkelijk eenzaten, anderen waren voorstanders van een samenleven in gemeenschap. Voor sommigen, zoals Hiëronymus en Cassianus, waren kluizenaars en monniken geen alternatieve manieren om een religieus leven te leiden, maar waren beiden een andere fase in dezelfde religieuze levenswandel.<sup>8</sup> Ook Benedictus, wiens regel door het merendeel van de kloosters gevolgd werd, zij het dan met uiteenlopende regionale en plaatselijke verschillen, was voorstander van deze visie. Het monnikendom werd gezien als de voorbereiding op het solitaire leven. Het eenzame leven was echter enkel weggelegd voor de meest zuivere en meest perfecte monnik die na een lange proefperiode in het klooster genoeg gewapend was om de woestijn in alle eenzaamheid in te trekken. Binnen het benedictijner model, zelfs rond Cluny, hebben steeds eremieten bestaan. Het ging hier meestal om reclusen die er alleen op uit trokken, maar afhankelijk bleven van het klooster waartoe ze behoorden. Het verschijnsel van de kluizenaar is bekend doorheen de geschiedenis van het monastieke leven. In de elfde en twaalfde eeuw ging het eremietenideaal echter op een andere manier ingevuld worden. Het eremitisme werd niet langer gezien als het uiteindelijke doel, als eindbestemming van een monastiek parcours, maar als een begin.<sup>9</sup> Het eremitisme bleek zich niet slechts aan de periferie van het cenobitisme af te spelen maar bleek er een grote, zelfs blijvende, invloed op uitgeoefend te hebben.<sup>10</sup> Toch kunnen we er niet omheen dat het grootste deel van de eremitische stichtingen een marginaal verschijnsel bleven en dat slechts enkelen de twaalfde eeuw zouden overleven. De meeste ondergingen een proces van cenobitisering waarbij het oorspronkelijke eremitische ideaal na verloop van tijd werd opgegeven.<sup>11</sup> Wanneer we dit proces van dichterbij bekijken, komen enkele aspecten naar voor van de problemen in verband met de tegenstelling tussen de begrippen ‘charisma’ en ‘institutionalisering’.

---

<sup>7</sup> Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984). p. 35.

<sup>8</sup> Gould, D., *The desert fathers on monastic community* (Oxford 1993). pp. 89-96.

<sup>9</sup> Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984). p. 22.

<sup>10</sup> Deze visie zou voor het eerst naar voor gebracht worden in een conferentie in de jaren zestig van vorige eeuw rond eremitisme in de elfde en twaalfde eeuw. De uitkomsten van deze bijeenkomst werden gebundeld en uitgebracht in: L' Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda settimana internazionale di studio mendola, 30 agosto – 6 settembre 1962. Societa editrice vita e pensicoro (Milaan 1962). Zie ook: Constable, G., ‘Eremetical forms of monastic life’, *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 239-264.

<sup>11</sup> Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984). En: Milis, L., ‘Ermites et Chanoines Réguliers au XIIe Siècle’, *Cahiers de Civilisation Médiévale XXI, 1 (fasc. 85)* (1979) 39-80.

## 0.1. Charisma en instituut

“*Charisma* is een religieus gevoel; de *Regel* vertaalt dat in een religieuze levensstijl, terwijl deze wordt verwezenlijkt in een *instelling*, namelijk de abdij.”<sup>12</sup>

De eerste die charisma en instituut theoretisch tegenover elkaar stelde was Max Weber. In zijn studie over de verschillende machtsstructuren in de maatschappij en in zijn werk rond de sociologie van godsdienst worden verschillende vormen van autoriteit besproken.<sup>13</sup> De minst standvastige vorm van autoriteit binnen een gemeenschap is volgens Weber de charismatische.<sup>14</sup> Het grote probleem met gemeenschappen waar de autoriteit in wezen ligt bij de charismatische eigenschappen van een centrale persoon is dat ze zich daarmee buiten elke vorm van formeel gezag zetten. Doordat de autoriteit besloten ligt in de persoonlijke kwaliteiten van de charismatische leider plaatst de gemeenschap zich buiten elk bestaand institutioneel kader. Dit heeft tot gevolg dat wanneer de leider wegvalt, of zijn charismatische eigenschappen verliest, de gemeenschap geen kader meer heeft om op terug te vallen. Dit was ook in de twaalfde eeuw het geval voor vele eremitische stichtingen.

De stichtingen rond het jaar 1100 werden doorgaans opgebouwd rond de centrale figuur van de kluizenaar die erop uit trok om een afgezonderd leven te gaan leiden, gevolg door een aantal volgelingen.<sup>15</sup> Bij gebrek aan een duidelijk afgelijnd model voor het eremitische leven bestond er grote variëteit tussen de verschillende eremieten onderling.<sup>16</sup> Dit brengt duidelijk het experimentele en spontane karakter naar boven van de hervormers. De veelheid aan verschillende invullingen van het eremietenideaal was tegelijkertijd de kracht en de zwakte van de beweging. Aan de ene kant werd de kans geboden te experimenteren maar

---

<sup>12</sup> Milis, L., *Hemelse monniken, aardse mensen* (Antwerpen 1992). p. 157.

<sup>13</sup> Voor de volledige theorie van Weber, zie: Weber, M., Fischeff, E., Parsons, T., *The sociology of religion* (London 1977). Weber, M., Parsons, T., Henderson, A. M., *The theory of social and economic organisation*, (New York 1966). En specifiek over charisma en instituut: Weber, M., *On charisma and institution building. Selected papers edited and with an introduction by S. N. Eisenstadt*, (Chicago 1968).

<sup>14</sup> Weber, M., Parsons, T., Henderson, A. M., *The theory of social and economic organisation*, (New York 1966). pp. 1113- 1120. Weber legt hier uit dat “Charismatic authority is naturally unstable.” P. 1114. Deze vorm van autoriteit rust immers op de persoonlijke, vergankelijke kwaliteiten van een individu.

<sup>15</sup> Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984). p. 39.

<sup>16</sup> Caby, C., ‘Finis Eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l’érémisme medieval’, Vauchez, A. (ed.), *Ermîtes de France et d’Italie (XIe – XVe siècle)* (Rome 2003) 47-80. p. 54. “Dans la pratique, et en l’absence d’un modèle de règle érémitique comparable à la règle de saint Benoît pour les cénobites, il y a autant de modes de vie érémitique que d’érémistes.”

aan de andere kant was het gebrek aan een duidelijk afgelijnde regel meestal het begin van het verval van de verschillende eremietenkloosters. Zoals blijkt uit het onderzoek van Ludo Milis naar de opkomst van afzonderlijke stichtingen waren stabiliteit en continuïteit in de meeste gevallen ver zoek.<sup>17</sup> Het bindende element in de eremitische stichtingen was het voorbeeld van de charismatische leider. Zijn ideaal was de basis waarop de nieuw gevormde gemeenschap gebouwd werd. Met de dood, of het wegvallen van de leider ging meestal ook zijn ideaal ten onder. De naaste volgelingen konden nog enige tijd verder met het voortzetten van de levensstijl zoals die werd uitgedragen door de bezieler. Maar in vele gevallen was er slechts geringe tijd tussen het heengaan van de spirituele leider van een eremietenstichting en het wegebben van diens ideeën en idealen, en dus het verloren gaan van de eigenheid van diens stichting. De meeste kluizenaarsgemeenschappen stevenden dan ook af op het aannemen van een of andere vorm van het cenobitische model.<sup>18</sup> Het gebrek aan een geschreven regel, of te boek gestelde gewoontes was in vele gevallen de reden van het falen van de meeste experimenten.<sup>19</sup> De kloosters die ontstonden door stichtingen van eremieten kwamen zo in een identiteitscrisis terecht. Dit werd nog in de verf gezet wanneer het oorspronkelijk eremitische experiment een zeker succes kende en vele volgelingen aantrok. De gemeenschap werd zodoende te groot om nog te kunnen voldoen aan het eenzaamheidsideaal waardoor het cenobitische samenleven bijna de enige nog te volgen weg was.<sup>20</sup> Zonder leider, zonder regel en met de afbrokkeling van het oorspronkelijke ideaal werden vele gemeenschappen opgeslorpt door één van de nieuw gevormde orden.

Het spontane karakter van de nieuwe gemeenschappen bracht dus een hele hoop problemen met zich mee. Eens het enthousiasme en het spontane karakter afgestompt was, bleek dat er geen voldoende basis overbleef om te blijven voortbestaan in de oorspronkelijke

---

<sup>17</sup> In de eerste plaats: Milis, L., 'L'évolution de l'érémisme au canonicat régulier dans la première moitié du douzième siècle: Transition ou trahison?', *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastuche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 223-238.

Milis, L., 'Ermites et Chanoines Réguliers au XIIe Siècle', *Cahiers de Civilisation Médiévale XXI, 1 (fasc. 85)* (1979) 39-80.

Milis, L., 'L'évolution de l'érémisme au canonicat régulier dans la première moitié du douzième siècle: Transition ou trahison?', *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastuche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 223-238.

<sup>18</sup> Zie: Milis, L., 'L'évolution de l'érémisme au canonicat régulier dans la première moitié du douzième siècle: Transition ou trahison?', *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastuche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 223-238.

<sup>19</sup> Leysen, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984). pp. 87-105.

<sup>20</sup> Zie: Milis, L., 'L'évolution de l'érémisme au canonicat régulier dans la première moitié du douzième siècle: Transition ou trahison?', *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastuche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 223-238.



vorm. Terwijl het aantal eremitische stichtingen zorgde voor een veelheid aan mogelijke pistes om uit te kiezen of zelf uit te tekenen, zou in de loop van de twaalfde eeuw deze golf aan experimenten uiteenspatten tegen een rots van regularisatie en institutionalisering. ‘Eremitisme’ en ‘institutionalisering’ lijken in de twaalfde eeuw in een negatief verband te staan omdat eremitisme gestoeld was op een vorm van autoriteit die ver af stond van enige vorm van institutionalisering. Waar institutionalisering en regularisatie beginnen, daar eindigt het zuivere eremitisme.<sup>21</sup>

De kartuizers vormen één van de meest in het oog springende uitzonderingen op deze regel.<sup>22</sup> De nieuwe vormen van de monastiek haalden hun aantrekkingskracht ten opzichte van gemeenschappen die te maken kregen met cenobitiserende factoren uit hun inbedding in eenzelfde soort van spiritualiteit. Ze kwamen immers voort uit dezelfde beweging en hadden hun basis in dezelfde wens het kloosterleven in te richten naar de voorbeelden uit de oudste monastiek. De monastieke orden die in de loop van de twaalfde eeuw meer en meer vorm kregen groeiden uit gemeenschappen waar men er in geslaagd was het voorbeeld van de charismatische leider in een meer gestandaardiseerd model te gieten zodat continuïteit met hun oorsprong mogelijk werd. Sommige van de stichtingen slaagden er dus in de charismatische autoriteit om te vormen, te ‘transformeren’ naar een andere, meer bestendige vorm van autoriteit, waardoor de charismatische autoriteit gerationaliseerd werd.<sup>23</sup> Via deze weg vond het eremitische ideaal haar weg in geïnstitutionaliseerde vormen van de monastiek waarbij de spiritualiteit en de retoriek van het eremitisme behouden bleef, maar toch meer geijkte vormen aannam.

---

<sup>21</sup> Caby, C., ‘Finis Eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l’eremitisme medieval’, Vauchez, A. (ed.), *Ermîtes de France et d’Italie (XIe – Xve siècle)* (Rome 2003) 47-80. p. 47. “... l’institutionalisation et la regularisation des expériences érémitiques est très souvent l’histoire de la fin des ermites.”

<sup>22</sup> Deploige, J., De Reu, M., Simons, W., Vanderputten, S. (eds.), *Religion, culture, and mentalities in the medieval low countries* (Turnhout 2005). p. 172. “(A few exceptions in Italy, and especially St Bruno’s *Grande Chartreuse* in the French Alps, confirm the general rule)”.

<sup>23</sup> Weber, M., Parsons, T., Henderson, A. M., *The theory of social and economic organisation*, (New York 1966). pp. 1121-1155. Opdat de gemeenschap, gestoeld op charismatische autoriteit, de charismatische leider zou kunnen overleven, is er een transformatie nodig van charismatische autoriteit naar een andere vorm van autoriteit (legalistische of traditionele). Over de toepasbaarheid van Weber op de twaalfde-eeuwse monastiek, zie: Caby, C., ‘Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge’ Melville, G., Anne Müller (eds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 34 (Münster 2007) 115-137. pp. 130-134. Zie ook: Andenna G., Breitenstein M., Melville G., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des “Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte” in Verbindung mit Projekt C “Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter” und Projekt W “Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder” des Sonderforschungsbereichs 537 “Institutionalität und Geschichtlichkeit (Dresden, 10.-12. Juni 2004)*. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 26. (Münster 2005).

Ook de politiek speelde hierin een rol. Zoals eerder werd aangehaald plaatsten de eremitische stichtingen zich buiten elk institutioneel kader. Dit net op het moment dat de Kerk een periode onderging van verdere institutionalisering. Hoewel de Kerk in eerste instantie niet afkerig stond ten opzichte van het groeiende aantal nieuwe kloosterstichtingen behielden de kerkelijke overheden liefst zo veel mogelijk controle op de monastieke wereld.<sup>24</sup> De Kerk maakte zelf een periode van heroriëntatie en institutionalisering door. Het nieuwe spirituele elan waar de Kerk voor ging staan werd in de monastiek weerspiegeld door het terugkeren naar de oorsprong. Door het experimentele karakter van de eremitische beweging stond ze grotendeels buiten de Kerk als instituut. Door actief op te treden en kloosters aan te manen zich onder de vleugels van geïnstitutionaliseerde vormen van de monastiek te nestelen had de Kerk ook een hand in het proces van cenobitisering van vele kloosters.<sup>25</sup>

Eén van de nieuwe stichtingen die er in zouden slagen het model van hun charismatische leider om te vormen tot een model gebaseerd op een legalistische autoriteit was La-Grande-Chartreuse, gesticht in 1084 door St. Bruno in de Franse Alpen. Vanaf 1115, onder het prioraat van de vijfde prior van de Chartreuse, Guigo I, begon de verspreiding van Bruno's ideaal naar andere kloosters. In 1141 op aansturen van Antelmus, Guigo's opvolger, kwamen de verschillende priors van enkele kartuizerhuizen samen. Niet alle priors gaven gehoor aan de oproep, maar een eerste stap in de richting van de vorming van een orde was gezet. Er werd besloten om zich te verenigen in een gezamenlijk bestuur naar het model van de cisterciënzers, namelijk onder een Generaal Kapittel. Onder de volgende prior van de Chartreuse, Basilius van Bourgondië, onderwerpen voor het eerst alle priors zich aan de autoriteit van het Generaal Kapittel. Hiermee werd in 1155 het institutionaliseringsproces van de kartuizers afgerond. De kartuizerhuizen vormden nu op institutioneel gebied een verankerd geheel. De basis van de kartuizerorde was gelegd.

---

<sup>24</sup> Blumenthal, U.-R., *The investiture controversy. Church and monarchy from the ninth to the twelfth century* (Philadelphia 1988). pp. 64-69.

<sup>25</sup> Zie de juridische maatregelen die getroffen werden door de Kerk om institutionele macht bij zich te houden, in: Cygler, F., *Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern*, Melville, G. (Ed.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (Vita Regularis I)* (Münster 1996) 7-58.

## 0.2. Doel en finaliteit van het onderzoek

Eerst zal de institutionalisering van het eremitische ideaal bij de kartuizers worden besproken. Het vertrekpunt van het onderzoek is de formele vorming bij de kartuizers van een klooster tot een orde. Een zekere kennis van de juridische kant van de zaken is noodzakelijk om de sociale context te kunnen schetsen en om via deze weg te komen tot een dieper begrip van de achterliggende processen van gemeenschapsvorming als identiteitsverschaffend concept.<sup>26</sup> De formele institutionalisering van de kartuizers tot een orde legt al meteen bepaalde aspecten bloot waarvan de kiemen liggen in het sociale en spirituele veld dat de kartuizers zich als groep eigen hadden gemaakt. Om te beginnen moeten dus de verschillende formele, normatieve facetten van de institutionalisering aan een grondige doorlichting onderworpen worden. De kartuizers en de verschillende stappen die hebben geleid tot hun erkenning door het pontificaat en uiteindelijk tot de vorming van de orde geven enkele interessante pistes die moeten worden uitgewerkt vooraleer er kan worden overgegaan tot het eigenlijke dieper onderzoek van de manier waarop ze een plaats voor zichzelf veroverd hadden in het monastieke landschap. De continuïteit van het religieuze leven van de kartuizers werd gegarandeerd door de overbrenging van het eremitisch ideaal naar een op schrift gestelde vorm ervan. In de meeste gevallen gebeurde dit door de specifieke interpretatie van één van de drie bekende regels (de regel van Benedictus, de regel van Augustinus en de regel van Basilius). Dit betekende meestal ook al meteen het einde van het spontane en experimentele karakter van de oorspronkelijke stichting. Het eremitisme en de daaraan ontleende spiritualiteit werd in de strikte interpretatie van de regel via bepaalde processen geïncorporeerd. De kartuizers echter volgden geen van de drie regels. Hun continuïteit hing grotendeels af van de codificering van hun levenswijze en van hun uitstraling op de buitenwereld. De geijkte vorm waarin de specifieke gewoonten van een bepaald klooster oraal dan wel schriftelijk werden overgedragen zijn de zogenaamde gewoonten. In sommige gevallen kenden de gewoonten van één bepaald klooster grote verspreiding. Zo ontstonden grotere netwerken van kloosters die allen volgens eenzelfde observantie leefden, getuige hiervan het netwerk van Cluny en dat van Gorze in de tiende en elfde eeuw. In de loop van de twaalfde eeuw ondervonden deze netwerken, vooral Cluny, de druk van de kerkelijke hervormingsbeweging. De verdere institutionalisering die hiermee

---

<sup>26</sup> Voor het verband tussen charisma en gemeenschapsvorming zie het voorwoord van: Andenna G., Breitenstein M., Melville G., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*. p. XVI-XVII.

gepaard ging zorgde voor de verdere juridische uitbouw van deze netwerken. Institutionalisering was een belangrijk onderdeel in het beschouwelijk maken van de diversificatie die zich in de monastiek voordeed onder invloed van het spirituele reveil van de twaalfde eeuw.

De hervormers kwamen van alle geledingen in de maatschappij. Het grote aantal hervormers en nieuwe stichtingen leidde tot een grote diversificatie. Stilaan groeide de drang om in dit geheel een zekere lijn te trekken en in een overzichtelijk kader te vatten. De overdracht van het oorspronkelijke ideaal op een degelijk omlijnde observantie was hierin van cruciaal belang. Dit werd uitgewerkt in de officiële institutionalisering die eerder betrekking heeft op de organisatorische aspecten van de uiteindelijke formele vorming van heuse instituten en orden, beëdigd en erkend door hogere rechtsinstanties. Bij de kartuizers gebeurde dit met het op schrift stellen van de gewoonten van de Chartreuse door Guigo I, vijfde prior van het klooster.<sup>27</sup> Dit document, de *consuetudines*, maakt deel uit van het eerste van de drie typen bronnen die gehanteerd zullen worden in deze scriptie. Samen met de statuten en de akten van de eerste kartuizers vormen zij de juridisch-formele bronnen. De officiële institutionalisering is dan ook vooral juridisch-formeel van aard. De invloed van het formele gebruik van de *consuetudines* op de identiteitsvorming vormt de essentie van de omzetting van een op charismatische autoriteit gebaseerde gemeenschap naar een instituut, waarbij de autoriteit in wezen ligt in de organisatorische, gestandaardiseerde structuur ervan. Het gemeenschapsgevoel en de groepsidentiteit vinden hierin hun oorsprong. Toch is een dergelijke, algemeen aanvaarde regel niet voldoende om de gemeenschap als afgebakend geheel te kunnen ondersteunen. Deze verhandeling richt zich echter niet uitsluitend op deze bronnen en de vraagstelling is ook ruimer dan enkel het normatieve. Toch is het van groot belang dat de eerder formele aspecten van de oprichting van de kartuizers als orde onder de loep genomen wordt. De hier naar voor geschoven thesis heeft eerder de niet-formele modelvorming als onderwerp. Institutionalisering en modelvorming reiken verder dan het juridische en organisatorische veld. Het gaat over spirituele invulling van een bepaald vooropgesteld ideaal en de relatie hiervan ten opzichte van de ruimere monastieke en sociale context; over de profilering en de identiteitsvorming die vooraf gaat en nog in volle ontwikkeling is terwijl het institutionaliseringsproces formeel reeds is afgerond.

---

<sup>27</sup> Tussen 1121 en 1128 schreef Guigo de gewoonten van de Chartreuse: Guigues Ier, Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse*. Sources Chrétiennes 313 (Paris 1984). pp. 16-17.

De verschillende monastieke modellen worden al snel als dusdanig aanvaard en beschouwd als gemeengoed in het monastieke landschap. Ze worden als het ware verankerd in het collectieve geheugen. Deze sociale aanvaarding en erkenning, is een eerste stap in het institutionaliseringsproces van de nieuwe monastiek. Men was zich in de twaalfde eeuw wel bewust van de vele verschillende monastieke levenswijzen die reeds van in het begin van de monastiek tot uiting komen. De uitbreiding van de monastieke spiritualiteit door de verschillende hervormers wordt min of meer aanvaard en ingepast in het sociale kader van de monastiek. Het betreft hier echter een niet-officiële vorm van institutionalisering. De elfde en twaalfde eeuw kennen, zeker wat de monastiek aangaat, een groeiende belangstelling voor het uitwerken van modellen.<sup>28</sup> Aan de erkenning en navolging van een model gaat een proces vooraf waarin een persoon of een gemeenschap als voorbeeld gezien wordt en voldoende aanhang en praktisch invulbare eigenschappen bevat. Het model, of de leer van de charismatische leider, moet wel enige vernieuwing in zich dragen ten opzichte van het heersende sociale patroon.<sup>29</sup> Het model moet echter geen radicale breuk zijn, maar kan worden opgenomen in het sociale netwerk waar het zich in de eerste plaats van afzet, maar waar het uiteindelijk zelf deel van zal gaan uitmaken, in dit geval de monastieke wereld. Dit is een sociaal fenomeen waarbij het model als bruikbaar alternatief wordt aanvaard binnen het heersende sociale patroon.<sup>30</sup> Een model kent dus in eerste instantie een zeker sociaal aanvaard statuut. Dit kan gezien worden als een eerste institutionalisering, zij het dan officieus, die gekenmerkt wordt door de collectieve erkenning door de goegemeente. Het is een proces van ‘sociale institutionalisering’, van model- en identiteitsvorming. Het gaat erom hoe de groep zichzelf ziet en definieert. Dit impliceert dat de personen in de groep zich profileren als anders dan degenen die niet tot de groep behoren.

“..., the individuals must *become* a group – they must mutually negotiate and give meaning to a collective identity for themselves.”<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Zie: Bynum, C.W., *Jesus as mother, studies in the spirituality of the high middle ages* (Berkeley-London 1982). pp. 102-107.

<sup>29</sup> Barnes, D. F., ‘Charisma and religious leadership: An historical analysis’, *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1) (1978). pp. 1-18. p. 5. “... the teachings of charismatic leaders must be innovative if their religion is to institutionalize.”

<sup>30</sup> Ibid. p. 5-6.

<sup>31</sup> Wittberg, P., *The rise and decline of religious orders, a social movement perspective* (New York 1994). p. 23.

De nieuw gevormde religieuze gemeenschap moet zich een spiritueel terrein eigen maken waar de leden zich in kunnen terugvinden en dat tegelijkertijd de banden met de overkoepelende aanvaarde norm niet volledig doorgeknipt.<sup>32</sup> Deze gemeenschapsvorming zoals die zich bij de kartuizers heeft voorgedaan staat centraal in ons onderzoek. We moeten op zoek gaan naar

“Les modalités d’intériorisation et d’appropriation par le groupe et ses membres d’un repertoire homogène de signes et de symbols construisant sa definition, sa finalité, ses categories et ses normes, bref son unité...”<sup>33</sup>

De afbakening van de ‘ingroep’, en de sociale processen die ermee gepaard gaan, is een fenomeen dat sinds de jaren zeventig van vorige eeuw vooraan op de agenda is komen te staan van de sociale en antropologische geschiedschrijving. De sociale verschuivingen die plaatshadden in de twaalfde eeuw worden gelinkt aan de bewustwording en problematisering van de mens van zijn eigen positie in de maatschappij. Een groeiend besef van wat zo treffend ‘het zelf’ genoemd wordt kwam in deze periode naar de voorgrond.<sup>34</sup> Het spirituele en religieuze leven onderging een verinnerlijking. Er werd meer aandacht besteed aan de innerlijke drijfveren die gezien werden als de grondslag van het menselijk handelen. De cultivering van de *homo interior*, het oog gericht houden op de innerlijke zielstoestand, en het gewetensvolle handelen, waren eigenschappen die hoog in het vaandel gedragen werden.<sup>35</sup> In de praktijk kwam dit tot uiting in de nieuwe monastiek die doorspekt werd met het eremitische, ascetische ideaal. Het proces van verinnerlijking was

---

<sup>32</sup> Ibid. p. 23-25. Wittberg benadert religieuze gemeenschappen als sociale bewegingen en beschrijft de manier waarop deze gemeenschappen hun ideologie in verband brengen met het conceptuele raamwerk van de leden onderling. Ze gaat verder met te zeggen dat “Successful religious virtuoso movements are initiated when the interpretive framework that defines the new spirituality “resonates” with the needs or desires of the population at large.” p. 25.

<sup>33</sup> Caby, C., ‘Fondation et naissance’. pp. 132-133.

<sup>34</sup> Voor een kritische literatuurstudie over de evolutie van het concept ‘zelf’ in de elfde en twaalfde eeuw, zie: Kramer, S., Bynum, C. W., ‘Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community’, Melville, G., Schürer M. (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, (Vita Regularis 16)*. pp. 58-66. Voor een bespreking van het concept, zie de inleiding van: Van’t Spijker, I., *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Turnhout 2004).

<sup>35</sup> Van’t Spijker, I., *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Turnhout 2004). Van’t Spijker onderzoekt dit verband aan de hand van drie monastieke schrijvers uit de late elfde en vroege twaalfde eeuw (Petrus Damiani, Hugo van St.-Viktor en Willem van St-Thierry).

onlosmakelijk verbonden met het terugrijpen naar, en de vorming van, modellen.<sup>36</sup> Het zelf werd steeds gezien in het licht van de groep waartoe men behoorde.

Deze scriptie belicht dus twee facetten van institutionalisering. Met het ene facet wordt vooral gezocht naar de componenten en de totstandkoming van het monastieke model van de kartuizers. Hierbij zal de ontstaansgeschiedenis van de kartuizers besproken worden en het proces van hun institutionalisering. Het tweede facet draait eerder rond gemeenschapsvorming. Hoe heeft het model gezorgd voor een gevoel van eenheid bij de kartuizers en hoe gingen ze er zelf mee om? Met de totstandkoming van kartuizerorde wordt een proces afgerond, of gestart, afhankelijk vanuit welk perspectief dit bekeken wordt, waarbij de kartuizers zich gingen zien als deel uitmakend van een geheel dat de grenzen van de verschillende kloosters overschreed. De *consuetudines* waren hierin, zoals gezegd, van cruciaal belang. Maar de gewoonten, en de verspreiding ervan, garandeerden op zich niet de vorming van een gemeenschapsgevoel tussen de kloosters onderling. Om dit te kunnen nagaan moeten de *consuetudines* in verband gebracht worden met de niet-formele bronnen die de eerste kartuizers hebben nagelaten. Het gaat hier om twee soorten bronnen, namelijk Guigo's *meditationes* en de brieven van de eerste kartuizers.

De bedoeling van deze scriptie is om de drie types bronnen met elkaar in verband te brengen zodat een vollediger beeld geschetst kan worden van de manier waarop de kartuizers omgingen met gemeenschap, identiteit en institutionalisering. De spiritualiteit die zijn wortels heeft in het hervormingsdenken en het uitdragen van een gemeenschappelijk en geleidelijk aan uniformer wordend discours maakten deel uit van het zich toe-eigenen van een plek binnen de monastieke wereld. Beide hierboven beschreven facetten van dit onderzoek zullen steeds met elkaar in verband gebracht worden om een zo volledig mogelijk beeld op te hangen van de wisselwerking tussen de vorming van identiteit en de vorming van instituut. In zowel de identiteitsvorming als de institutionalisering is het charismatische karakter van de oorsprong van de kartuizers een belangrijke factor.

---

<sup>36</sup> Zie vooral: Bynum, C. W., 'The Cistercian Conception of Community: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality', *The Harvard Theological review* 68 (1975) 273-286. En: Benton, J., 'Consciousness of self and perceptions of individuality', Benson, R., Constable, G. (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century* (Cambridge 1982) 265-295. Voor een recentere kijk op de relatie tussen het –zelf en het model zie: Kramer, S., Bynum, C. W., 'Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community', Melville, G., Schürer M. (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, (Vita Regularis 16)*, p. 81-85.

De specificiteit van hun observantie waarin het eremitisme en het cenobitisme elkaar ontmoeten en de unieke manier waarop ze gekomen zijn tot de basis waarop een hele orde kon gebouwd worden, maakt van de kartuizers een dankbaar onderwerp binnen het onderzoek naar institutionaliseringsprocessen in de twaalfde eeuw. Door de institutionalisering in verband te brengen met de vorming van het model, zal ik trachten een aanzet te geven tot het onderzoek naar gemeenschapsvorming, zoals dat reeds uitvoerig is gebeurd bij de cisterciënzers. Hierbij zal dan ook veelvuldig worden teruggekomen op verschillende grote studies over de cisterciënzers als theoretisch kader. De stap van cisterciënzers naar kartuizers lijkt misschien redelijk groot, maar ik zal doorheen deze scriptie wijzen op gelijkenissen tussen beide orden. De fundamentele verschillen mogen echter niet vergeten worden. De cisterciënzers kiezen duidelijk voor een striktere observantie van de regel van Benedictus, hun spiritualiteit die in wezen draait rond de *carta caritatis* en rond het samenleven in gemeenschap, staan in schril contrast met het eclecticische karakter van de *consuetudines* en een spiritualiteit die draait rond het solitaire leven. Toch zijn de beweegredenen om de wereld te verzaken en het monnikenhabijt aan te trekken, samen met hun beider ideeën over het contemplatieve leven binnen eenzelfde kader te vatten.<sup>37</sup> Beide orden delen ook een stukje gemeenschappelijke geschiedenis. Beide oorspronkelijke kloosters, La-Grande-Chartreuse en Cîteaux, zijn gesticht door mannen wiens monastieke carrière in of rond de abdij van Molesmes begon, maar een verdere, eigenzinnige visie verder wilden uitbouwen<sup>38</sup>

### 0.3. De bronnen

Al de gebruikte bronnen van de kartuizers zijn uitgebracht in de reeks *sources chrétiennes*, voorzien van een kritische bespreking bij de oorspronkelijke latijnse tekst en een vertaling naar het Frans. Citaten uit de bronnen zullen opgenomen worden in de

---

<sup>37</sup> Zie bijvoorbeeld: Köpf, U., 'Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser', Auge, O., Zagolla, R. (eds.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski* (Stuttgart 2002) 215-231.

<sup>38</sup> Bruno verbleef kortstondig in het klooster van Sèche-Fontaine. Lang werd er gedacht dat hij te Molesmes was verbleven, maar dit blijkt niet zo te zijn geweest, zie: Un chartreux, 'Maître Bruno. Père des Chartreux', *Analecta Cartusiana 115* (Salzburg 1990). pp.54-55. Sèche-Fontaines had wel zijn oorsprong in Molesmes, dat slechts enkele kilometers ervan verwijderd lag en de band tussen Bruno en Robert van Molesme wordt bevestigd in deze studie. Van Stefanus Harding, de stichter van cîteaux, is het wel bekend dat hij oorspronkelijk monnik was te Molesmes.: Lawrence, C. H. (1984). *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London. p. 174.



Franse vertaling zoals die te vinden is in de uitgaven. De Latijnse tekst zal steeds opgenomen worden in de voetnoot.

### 0.3.1. De consuetudines

Dat er bij de kartuizers überhaupt gewoonten werden opgetekend hoeft op zich helemaal geen verbazing te wekken. Het is een eeuwenoude praktijk van kloosters om hun gewoonten te boek te stellen. Gewoonteboeken zijn net wat ze beamen te zijn, boeken waarin de dagelijkse praktijk en de gewoonten van een bepaald klooster in worden opgetekend.<sup>39</sup> Gewoonten mogen niet verward worden met de regel. Het zijn aanvullingen op de regel die verband houden met de specifieke (geografische, klimatologische,...) omstandigheden waarin het klooster zich bevond en met de gevolgde liturgie.<sup>40</sup> Meestal werden beproefde gewoonten lokaal verspreid, maar het was mogelijk dat er zich een grote verspreiding voordeed van de gewoonten van bepaalde vooraanstaande kloosters. De *consuetudines* van de kartuizers nemen in de traditie van de gewoonten een speciale plaats in. Ze zijn geen aanvulling op een regel, maar gaan zelf als regel beschouwd worden.<sup>41</sup> De manier waarop de eerste kartuizers omgingen met deze tekst moet dan ook van naderbij bekeken worden.

### 0.3.2. De meditationes

De *meditationes*<sup>42</sup> moeten gezien worden in het kader van de ruminatieve literatuur.<sup>43</sup>

“... to meditate is to engage in reflection on a passage of prose that has been read aloud and retained in memory while ideas take shape.”<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Voor een defenitie en een typologie van ‘gewoonten’ zie: Vauchéz, A. & Caby, C. (eds.), *L’Histoire des Moines, Chanoines et Religieux au Moyen Age. Guide de Recherche et Documents* (Turnhout 2003). p. 71-92. En voor een schets van de evolutie van gewoonten doorheen de middeleeuwen: Cochelin, I., ‘Community and Customs. Obedience or Agency?’, Barret, S., Melville, G. (eds.), *Oboediantia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum (Vita Regularis 27)* (Münster 2005) 229-253.

<sup>40</sup> Vauchéz, A. & Caby, C. (eds.), *L’Histoire des Moines, Chanoines et Religieux*, p. 71.

<sup>41</sup> De Meyer, A., De Smet, J. M., Guigo’s “consuetudines” van de eerste kartuizers, Mededelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België (Brussel 1951). pp. 7-8.

<sup>42</sup> Guigues Ier, prieur de Chartreuse, *Les meditations (recueil de pensées)*, Sources Chrétiennes 308 (paris 1983)

<sup>43</sup> Zie: Verbaal, W., ‘De tekst en zijn lezer. Stille lectuur en de vorming van het individu.’, *Millennium, tijdschrift voor middeleeuwse studies, jaargang 18, nrs. 1 en 2* (2004) 55-68. p. 59-60. Voor een bespreking van de ruminatieve wijze van lezen in de monastiek, zie: Carruthers, M., *The book of memory. A study of memory in medieval culture* (New York 1990). pp. 202-215.

We kunnen dus aannemen dat Guigo, hoewel hij de *meditationes* in de eerste plaats voor zichzelf schreef, hij verwijst zelfs een enkele keer letterlijk naar zichzelf<sup>45</sup>, ze toch geschreven waren om door anderen gelezen te worden.<sup>46</sup> De mate waarin de *meditationes* verspreid werden binnen de gemeenschap van de eerste kartuizers is moeilijk te achterhalen. De *meditationes*, zoals ze zijn uitgegeven in de reeks *Sources Chrétiennes*, zijn zelf een bijeenvoeging van verschillende teruggevonden manuscripten waarin slechts delen ervan zijn opgenomen.<sup>47</sup> Enkele van deze manuscripten zijn dan nog gevonden in cisterciënzerkloosters, wat toch op enige verspreiding wijst.<sup>48</sup> De meeste manuscripten zijn echter gedateerd rond de vijftiende en zestiende eeuw en Mursell wijst erop dat de *meditationes* in de twaalfde eeuw zeer weinig verspreid werden, wat hij afleidt uit het feit dat ze nagenoeg door geen enkele contemporaine auteur werden aangehaald.<sup>49</sup> Toch gaat de meditatie in het kartuizerleven een grote invloed hebben op de vormgeving van de kartuizeridentiteit, en zelfs op de spiritualiteit zoals die werd beleefd in het kartuizerklooster. Met de bespreking van de *meditationes* zullen we zien in welke mate de introspectie en de spirituele invulling die Guigo aan bepaalde begrippen geeft rechtstreeks afhangen van het leven in de Chartreuse. De manier waarop de *meditationes* zijn opgebouwd, bijna als een gebed met steeds terugkerende elementen, geeft een inkijk in de contemplatieve wereld van de kartuizers.

Meditaties werden, zoals gezegd, gebruikt als een spirituele oefening, waarbij de lezer werd aangezet om via een proces van contemplatie over de tekst een innerlijke waarheid te vinden. De kennis van het zelf is dan ook een centraal thema in de *meditationes*. Het grootste deel van de *meditationes* zijn opgebouwd uit clusters van enkele op elkaar volgende gedachten waarin Guigo telkens aspecten van zijn persoonlijke relatie met de wereld in overschouwing neemt. Zijn bedenkingen zijn weinig gestructureerd. De basisideeën die

---

<sup>44</sup> Stock, B., 'The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages', *New Literary History* 25 (1994) 839-852. p. 845.

<sup>45</sup> Guigues Ier, 'Méditations', M 375.

<sup>46</sup> We zien dit ook in de brief van Bernardus van Clairvaux waar deze allusie maakt op de *meditationes*: Bernardus Claraevallensis (O. Cist.) (1090-1153), *Oeuvres complètes, Lettres II: 1-41*, Sources Chrétiennes 425 (paris 1997). Brief 11. "O quantus in illis meditationibus exardescit ignis,..."

<sup>47</sup> Guigues Ier, 'Méditations', pp. 84-94. Zie ook de bespreking van de verschillende manuscripten in: Mursell, G., 'The theology of carthusian life in the writings of St. Bruno and Guigo I', *Analecta cartusiana* 127 (Salzburg 1988). 21-279. p. 53-56.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Mursell, G., 'The theology of carthusian life in the writings of St. Bruno and Guigo I', *Analecta cartusiana* 127 (Salzburg 1988). 21-279. p. 54.

Guigo uitwerkt zijn duidelijk van toepassing in de bredere monastieke context, maar zoals we hieronder uitgebreid zullen zien vormen de ideeën en de thema's in de *meditationes* gemeenplaatsen in de kartuizerspiritualiteit. De bedoeling is dus niet om een volledige uiteenzetting te geven van Guigo's gedachten, maar om net die concepten en denkpistes uit het geheel te puren die essentieel zijn voor de manier waarop de kartuizers hun model verder hebben uitgewerkt. Aan de hand van de vergelijking met vooral de brieven van de eerste kartuizers kunnen we zien hoe de invulling van bepaalde spirituele concepten werden ingebracht in het monastieke model van de kartuizers. De *consuetudines* zijn van belang voor de institutionele vormgeving. De *meditationes* zijn vooral van belang voor onze kijk op een spiritualiteit zoals die beleefd werd binnen het kader dat door de *consuetudines* beschreven wordt. Eerst moeten de algemene lijnen van de *meditationes* worden uiteengezet om de te bespreken conceptualisering van de verschillende concepten en begrippen in hun juiste context te zien. Hierbij zal de nadruk komen te liggen op de specifieke invulling van het motief van de *homo interior*<sup>50</sup> in de twaalfde-eeuwse spiritualiteit en de manier waarop de daarmee gerelateerde concepten werden geïncorporeerd door de kartuizers in hun omgang met gemeenschap en met de buitenwereld.

De *meditationes* op zich geven niet zozeer het kartuizerleven weer vanuit praktisch standpunt, zoals de *consuetudines*. Ze zijn eerder de spirituele uitkomst van het leven als kartuizer in de praktijk. De ideeën die Guigo erin naar voor brengt sluiten aan bij de algemene tendens die wordt waargenomen in verschillende monastieke geschriften uit de twaalfde eeuw. Het centraal stellen van de innerlijke beweegredenen van de individuele monnik in zijn zoektocht naar de goddelijke liefde en de weg van ascese door de afwijzing van de wereld die daarvoor nodig is zijn geen unieke thema's.<sup>51</sup> Ook het literaire genre dat hiervoor gebruikt wordt, de meditatie, vond in deze periode weer meer zijn ingang.<sup>52</sup> De afgelopen twintig jaar is de belangstelling voor Guigo's *meditationes* door de geschiedschrijving als het ware herontdekt, net door hun persoonlijke karakter. In de studie naar de ontdekking van het zelf in de, vooral monastieke, literatuur wordt veel aandacht besteedt aan het gebruik van verschillende herontdekte literaire genres die zich leenden om

---

<sup>50</sup> Een uitgebreide bespreking van het concept van de *homo interior* is terug te vinden in de inleiding van: Van't Spijker, I., *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Turnhout 2004).

<sup>51</sup> Zie: Constable, G., *The reformation of the Twelfth century* (Cambridge 1998). Hoofdstuk 7, pp. 257-295: "The spirituality of Reform".

<sup>52</sup> Zie: Stock, B., 'The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages', *New Literary History* 25 (1994) 839-852.

uiting te geven aan een meer verpersoonlijkte kijk op de wereld. Guigo's *meditationes* zijn hierin lange tijd onbelicht gebleven vanwege de slechts geringe verspreiding die ze hebben gekend. Toch werden ze terug gerehabiliteerd en krijgen ze nu, terecht, een eigen plaats toebedeeld binnen het onderzoek naar de ontdekking van het zelf. De meeste analyses van het werk beperken zich echter tot het uittekenen van Guigo's persoonlijke spirituele karakter als monastieke schrijver, maar het verband met het overkoepelende onderzoek naar het zelf en de individuele beleving van de monnik wordt meestal slechts zeer zijdelings aangeraakt. Zelfs het verband tussen de *meditationes* en de algehele kartuizerspiritualiteit wordt meestal nauwelijks geproblematiseerd. Zo wees Christophe Chalamet op het feit dat in de *meditationes* nagenoeg niet wordt gesproken over 'stilte' en 'eenzaamheid', toch twee basiskennmerken van de kartuizers.<sup>53</sup> Hij leidt hieruit af dat Guigo niet de bedoeling had een soort van autobiografie te schrijven, maar eerder voor zichzelf een reflectie te schrijven waarmee hij zich verder kon ontwikkelen in de richting van het goddelijke.<sup>54</sup> Deze bedenking heeft zeker zijn waarde, maar het belang van dit motief binnen de kartuizerspiritualiteit wordt onderbelicht. Eerder had Gordon Mursell al opgemerkt dat:

“The interrelation of the eremitic and cenobitic dimensions of the Carthusian life are minutely worked out, and with good reason: Guigo was aware of the importance attached by his principal sources, St. Benedict and St. Jerome, to proper preparation for the solitary life.”<sup>55</sup>

Hiermee geeft hij aan dat de *meditationes* niet los kunnen gezien worden van Guigo's inbedding in het kartuizerleven. Verder geeft Mursell een eerste stap in de richting van de idee van modelvorming waarvan Guigo blijk geeft.<sup>56</sup> Bij Mursell wordt het belang van het zelf bij Guigo wel centraal gesteld, en in verband gebracht met de kartuizerspiritualiteit in zijn geheel.

---

<sup>53</sup> Chalamet, C., 'Spiritualité et méditation chez Guigues Ier, prieur de Chartreuse', *Analecta Cartusiana* 145 (Salzburg 1998) 7-119. p. 17.: "Guigues, ce moine chartreux, ne parle dans aucune de ses 476 Méditations de solitude et de silence!". Zie ook Chalamets conclusie: p. 107 waar hij erop wijst dat de *consuetudines* een betere weergave zijn van het kartuizerideaal.

<sup>54</sup> Ibidem. pp. 17-18.

<sup>55</sup> Mursell, G., 'The theology of carthusian life in the writings of St. Bruno and Guigo I', *Analecta cartusiana* 127 (Salzburg 1988). 21-279. p. 215.

<sup>56</sup> Ibidem. p. 216.

In de *meditationes* kunnen we Guigo volgen op zijn zoektocht naar de goddelijke liefde en de goddelijke waarheid, om tot het eeuwige leven te komen. Guigo streeft hierbij naar het ideaal van perfectie.<sup>57</sup> Guigo onderzoekt de betekenis van ‘liefde’ en de verschillende manieren waarop de liefde zich manifesteert in de mens. Het begin van de *meditationes* bestaat uit zeer korte bedenkingen die in eerste oogopslag weinig met elkaar te maken hebben. Guigo zet zo echter de toon voor het verdere verloop van zijn gedachtegang. De verschillende thema’s die Guigo steeds verder uitdiept en met elkaar in verband brengt doorheen de *meditationes* zijn in de eerste vijftig meditatieën al aanwezig. De centrale thema’s zijn: de zoektocht naar de waarheid; de zelfkennis die daarvoor nodig is; de ascese en de verzaking van de wereldlijke dingen; de liefde voor God en voor de naaste in contrast met de liefde voor de wereld.<sup>58</sup> Deze thema’s worden in de volgende meditatieën verder uitgewerkt aan de hand van voorbeelden waarin de intenties van de mens centraal gaan staan. Dit wil echter niet zeggen dat er enige vorm van systematiek in de *meditationes* zit. Het is eerder zo dat Guigo door constant dezelfde thema’s te herhalen in verschillende contexten en aan de hand van verschillende metaforen dat de concepten verder uitgewerkt worden. De *meditationes* moeten opgevat worden als een richtingaanwijzer voor het contemplatieve leven. Ze geven aan hoe men door introspectie en de zoektocht naar het zuivere, naar de waarheid en dus naar de goddelijke liefde, vanuit verschillende hoeken bekeken, steeds tot de conclusie komt dat deze enkel te vinden is wanneer men zich van de wereld afkeert. De mens moet voor zichzelf datgene nastreven wat het meest in zijn belang is. Het uiteindelijke doel van deze reeks meditatieën is om tot een volledige innerlijke vrede te komen, een innerlijke eenzaamheid, van waaruit het mogelijk is zich volledig open te stellen voor God’s liefde. Guigo’s conclusie is dat de enige waardevolle liefde de liefde van God is en dat deze maar kan bereikt worden in het ascetische leven.<sup>59</sup> Dit is de enige zuivere vorm van liefde die er bestaat en aangezien God liefde is en liefde de enige echte waarheid is, moet deze nagestreefd worden. Hierin ligt de hoofdreden waarom de wereld moet worden afgezworen.

<sup>57</sup> Zie de inleiding door Gaston Hocquard van: ‘Les Méditations du bienheureux Guigues de saint Romain, cinquième prieur de Chartreuse (1109-1136). Traduction française par le Chanoine Gaston Hocquard du texte critique publié par Dom André Wilmart OSB des “Meditationes Guigonis prioris Cartusiae, le recueil des Pensées du Bx Guigue, édition complète”’, *Analecta Cartusiana 112* (Salzburg 1984). p. 73-91.

<sup>58</sup> Zie ook: Hocquard, G., ‘Les idées maîtresses des “Méditations” du prieur Guigues Ier’, De Grauwe, J. (ed.), *Historia et spiritualitas cartusienses. Colloqui Quarti Internationalis Acta, 16-19 Sept.* (Destelbergen 1983) 247-256. En : Hocquard, G., ‘Les Méditations du bienheureux Guigues de saint Romain, cinquième prieur de Chartreuse (1109-1136). Traduction française par le Chanoine Gaston Hocquard du texte critique publié par Dom André Wilmart OSB des “Meditationes Guigonis prioris Cartusiae, le recueil des Pensées du Bx Guigue, édition complète”’, *Analecta Cartusiana 112* (Salzburg 1984). p. 63.

<sup>59</sup> Mursell, G., ‘The theology of carthusian life in the writings of St. Bruno and Guigo I’, *Analecta cartusiana* 127 (Salzburg 1988). 21-279. p. 152. “The logical conclusion of the theology of love is the ascetic life of the Chartreuse.”

Al de liefde die zich in de wereld manifesteert is terug te voeren op een of andere vorm van de geneugten van het vlees, of op een dwaling van de geest. Wie de wereld liefheeft kan onmogelijk God liefhebben. God is het enige wezen dat zuiver liefheeft, zijn liefde is dus de enige die van nut is voor de mens. God zelf hoeft immers niet liefgehad worden want hij is liefde. Doordat de mens steeds in contact staat met de wereld, door zijn lichamelijke, is het hem echter onmogelijk de goddelijke liefde volledig te bereiken aangezien de mens steeds aan zijn lichaam vast hangt. God is een Drie-eenheid. Christus, de zoon van God op aarde heeft een lichaam. Daarom moet de mens zich richten op de liefde van Christus zodat in het volgende leven de ziel voorbereid is om op te stijgen tot God.

De manier voor Guigo om tot deze liefde te komen is door naar zijn innerlijke zelf op zoek te gaan en zijn eigen fouten en gebreken onder ogen te zien. Aangezien het lichaam steeds geneigd is naar de dingen van de wereld waardoor, de geest in beroering komt, moet de wereld afgezworen worden. De geest moet het lichaam in bedwang houden zodat de ziel kan opstijgen tot het goddelijke. Vandaar dat een radicale afwijzing van de wereld nodig is.

### **0.3.3. Brieven**

De brieven van de eerste kartuizers zijn gebundeld in twee uitgaven in de reeks *sources chrétiennes*, nrs. 88 en 274.<sup>60</sup> Het eerste deel bevat de brieven van Bruno, die hij schreef vanuit Calabrië, van Guigo en van Anthelmus, vanuit de Chartreuse. In het tweede deel zijn de brieven van de monniken van het kartuizerklooster van Portes gebundeld. De brieven zijn zowel voor de Chartreuse als voor Portes chronologisch gerangschikt. Te beginnen bij de eerste tien jaar van de Chartreuse, met de brieven van Bruno. Dan blijft het bijna dertig jaar stil, tot de brieven van Guigo, allen gedateerd rond 1130. De eerste brief van Anthelmus, die hij schreef in de hoedanigheid van prior van de Chartreuse, is gedateerd in de jaren veertig van de twaalfde eeuw en de andere brief, die hij schreef tijdens zijn episcopaat te Belley, in de jaren vijftig. De brieven van Portes zijn van vier verschillende auteurs, waaronder de stichters van het klooster. Ze werden allen geschreven vanaf de jaren dertig van de twaalfde eeuw tot vermoedelijk rond de jaren zestig. Wat vooral belangrijk is in verband met de brieven van Portes, is dat ze allemaal geschreven zijn minstens enkele jaren nadat Guigo de gewoonten had geschreven en doorgegeven aan onder andere Portes. Hoewel we in de

---

<sup>60</sup> *Lettres des premiers chartreux I, S. Bruno- Guigues-S. Anthelme*, Sources Chrétiennes 88 (Paris 1988). En: *Lettres des premiers chartreux II, Les moines de Portes*, Sources Chrétiennes 274 (Paris 1999).

grootste periode waarin de brieven geschreven werden moeilijk kunnen spreken van de kartuizerorde<sup>61</sup>, is het van groot belang dat we met zekerheid kunnen stellen dat in Portes op het moment dat de brieven geschreven werden, geleefd werd volgens de *consuetudines*. Vanuit dit perspectief kunnen de monniken van Portes als kartuizers beschouwd worden.

Deze brieven geven een kijk op de relatie van de kartuizers onderling en hun relatie met de buitenwereld, in het bijzonder met de monastieke wereld. Ze geven een zicht op de manier waarop ze omgingen met hun zelfbeeld en hoe ze zich naar die buitenwereld toe profileerden. Het gebruik van dergelijke bronnen in de context van een onderzoek naar gemeenschapsvorming en institutionalisering bij de kartuizers kan nader toegelicht worden door in te gaan op enkele aspecten van het gebruik van brieven in de twaalfde eeuw.<sup>62</sup>

In monastieke kringen ontstond een bloeiende briefcultuur. Met de spiritualiteit waarin naastenliefde een centrale plaats ging innemen, begon men in monastieke kringen vriendschapsbanden te cultiveren.<sup>63</sup> Vanuit een vriendschapsretoriek groeiden netwerken van vrienden die over grote afstanden werden onderhouden via briefwisseling. Enkele voorbeelden van werkelijke affectie daargelaten waren deze netwerken vooral nuttig om invloed en ideeën te verspreiden, het waren eerder politieke netwerken.<sup>64</sup> Vooral de brieven van Guigo passen in dit kader.

Een ander genre van brieven dat binnen monastieke kringen zeer in zwang geraakte vanuit de vriendschapsgedachte waren de zogenaamde ‘vocatiebrieven’. Het waren rekruteringsbrieven waarin het kloosterleven geprezen werd om anderen aan te manen toe te treden tot het klooster. Vier van de vierentwintig overgeleverde brieven zijn dergelijke

---

<sup>61</sup> Caby, C. *De l’ermitage à l’ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XIe-XII<sup>e</sup> siècles*, Hogg, J., Girard, A., Le Blévec, D. (eds.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international* (Institut catholique de Paris, 8 et 9 octobre 2001), *Analecta Cartusiana* 189 (Salzburg 2003) 83-96. p. 86. “Pour l’ordre chartreux, le terme est anachronique avant les années trente du XII<sup>e</sup> siècle quand les *Coutumes* de Guigues, 1121-1128, viennent fournir les assises législatives qu’Innocent II est en mesure d’ approuver et sur la base des quelles il peut instituer l’ordre érémitique chartreux selon les termes employés par la chancellerie pontificale (22 décembre 1133).” Caby spreekt dus over de kartuizers als orde vanaf 1133. Ik verkies eerder om vòòr 1141 niet te spreken van een ‘orde’. Dat is het moment waarop al de kartuizerkloosters zich verenigen onder een gemeenschappelijk bestuur, zoals we nog zullen zien in het verloop van deze scriptie.

<sup>62</sup> Voor een typologie van brieven in de middeleeuwen, zie: Constable, G., ‘Letters and letter-collections’, *Typologie des sources du moyen-âge occidental*, fasc. 17 (Turnhout 1976). Vooral hoofdstuk 2, deel 3: p. 33-40, voor de bloei van het briefschrijven, de groeiende formalisering en het gebruik van verschillende genres in de elfde en twaalfde eeuw; en hoofdstuk 3 p. 42-62, voor een analyse van de productie, de stijl en de verspreiding van brieven.

<sup>63</sup> De meest uitgebreide studie over monastieke vriendschap, met een grote aandacht voor de twaalfde eeuw: McGuire, B. P., *Friendship and community, the monastic experience 350-1250* (Michigan 1988).

<sup>64</sup> *Ibid.* pp. 252-270.

rekruteringsbrieven.<sup>65</sup> Nog eens drie brieven zijn geschreven om aan te manen tot volharding eens de geadresseerden de monastieke weg gekozen hadden en zijn van dezelfde strekking.<sup>66</sup> Deze brieven zijn vooral nuttig om na te gaan hoe de kartuizers omgingen met het zich toe-eigenen van bepaalde begrippen en literaire topoi en deze inpasten via hun specifieke spiritualiteit in hun modelvorming.

---

<sup>65</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno: brief 1 en Guigo: brief 1. *Lettres des premiers chartreux II*: brief 3 en 4.

<sup>66</sup> *Ibid.* Bruno: brief 2. *Lettres des premiers chartreux II*: brief 8 en 9.



# 1. DEEL I: INSTITUTIONALISERING

## 1.1. Bruno's nagedachtenis

“... , voici q'arrive maître Bruno, très célèbre par sa pitié et sa culture, image idéale de la noblesse d'âme, du sérieux et d'une entière perfection. Il avait comme compagnons ... Ils cherchaient un endroit propre à la vie érémitique et n'avaient pas encore trouvé. Ils arrivèrent, mus par cet espoir et attirés par le doux parfum de la sainte existence de l'évêque [Hugo van Grenoble]. Lui les reçut avec joie et même avec respect, discuta avec eux et combla leurs vœux; sur ses conseils, avec son aide et en sa compagnie, ils allèrent au désert de Chartreuse et y bâtirent. A peu près cette époque, Hugues avait vu en songe Dieu construire dans ce désert une demeure pour sa gloire, il avait vu aussi sept étoiles qui lui montraient le chemin. Or ils étaient sept. C'est pourquoi il embrassa volontiers leur project et aussi ceux de leurs successeurs; jusqu'à sa mort il aida de ses conseils et ses bienfaits les occupants de la Chartreuse.”<sup>67</sup>

Tot zover het relaas van de stichting van het eerste kartuizerklooster zoals het door Guigo I, vijfde prior van La-Grande-Chartreuse, werd opgetekend. Het verhaal is zeer beknopt en geschreven in het kader van de canonisatie van Hugo van Grenoble. Al snel na het heengaan van de bisschop (1132) kwam het proces voor diens heiligverklaring op gang. Paus Innocentius II gaf Guigo in 1134 de opdracht het levensverhaal van de heilig verklaarde bisschop neer te schrijven.<sup>68</sup>In dit document, en vooral in deze passage, worden de drie belangrijkste personen uit de beginperiode van de kartuizers samengebracht. Guigo I, als schrijver van de vita en vooral belangrijk als wetgever; Bruno, de stichter; en Hugo, medestichter en bezieler van de verspreiding van het kartuizerideaal.

Hugo's hagiografie is voor de geheugenvorming van de stichting van de kartuizers en zeker voor die van de stichter, Bruno, een zeer belangrijk document. Het is niet enkel het enige stichtingsverhaal, maar ook de enige narratieve tekst uit de twaalfde eeuw van de hand van een kartuizer waarin rechtstreeks verwezen wordt naar Bruno. Noch in de brieven, noch

---

<sup>67</sup> Chomel, M.-A., Bligny, B. (eds.), *Guigues le Chartreux, Vie de Saint Hugues, Evêque de Grenoble. L'Ami des Moines, Analecta Cartusiana 112:3* (Salzburg 1986) 4-69. pp. 39-40.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 25.

in de *consuetudines* wordt hij aangehaald. Ook in andere contemporaine bronnen blijkt Bruno relatief gezien een grote afwezige. Ik zeg hier ‘relatief’ omdat hij wel degelijk voorkomt in enkele verslagen (waarover later meer) maar vooral omdat hij slechts zeer zelden wordt vermeld in verband met de kartuizers in de loop van de twaalfde eeuw, hoewel hij toch hun stichter en bezieler is. Op een vita of een hagiografisch verhaal is het wachten tot het midden van de dertiende eeuw met de kroniek *Laudemus*<sup>69</sup> die dan nog slechts een narratieve uitbreiding is van de kroniek *Magister*<sup>70</sup>, en waarin kort een beschrijving te vinden is van de eerste vijf priors van de Chartreuse.<sup>71</sup> Pas vanaf de zestiende eeuw, met de officiële erkenning van de cultus rond St. Bruno voor de kartuizers door paus Leo X in 1514, wordt de heiligenverering van Bruno vertaald in de productie van een reeks vita’s.<sup>72</sup> Het is des te opvallender dat er meer dan vierhonderd jaar overgaat vooraleer de verering van Bruno pas echt op gang komt. Binnen de kartuizergemeenschap zal de herinnering aan hun stichter meer dan waarschijnlijk steeds levendig gehouden gebleven zijn, maar voor de uitbouw van de orde en het verspreiden van haar ideaal blijkt de interesse voor Bruno eerder lauw. We zien dit zelfs al bij Guigo I. In zijn *consuetudines* komt Bruno zoals gezegd niet voor. Toch geeft Guigo I blijk van zijn grote bewondering voor zijn voorganger in Hugo’s vita. De houding die Guigo hier aanneemt ten opzichte van de stichter van de kartuizers kan dienen als voorbeeld hoe de eerste kartuizers omgingen met de herinnering aan hun oorsprong. Bewondering, maar weinig tot geen interesse om Bruno op te nemen in, en deel te doen uitmaken van, het identiteitsvormende proces dat de verdere institutionalisering met zich meebrengt. Dit lijkt een eigenaardige evolutie te zijn geweest aangezien Bruno toch kon rekenen op een wijdverspreide, zeer goede reputatie. Hij moet in zijn hoedanigheid als *Magister* in de kathedraalschool van Reims vele toekomstige clerici en latere hoogwaardigheidsbekleders onderricht hebben.<sup>73</sup> Het beste voorbeeld hiervan is paus Urbanus II, die een leerling van Bruno was geweest te Reims.<sup>74</sup> Zijn titel van *Magister* op

---

<sup>69</sup> Voor de kritische tekst zie: Wilmart, A., ‘La chronique des premiers chartreux’, *Revue Mabillon* 16 (1926) 117-128.

<sup>70</sup> Ibid. p. 115-116. De kroniek *Magister* is naar men aanneemt van de hand van Guigo I. Hogg, J., *Lives of saint Bruno, Analecta Cartusiana* 214 (Salzburg 2003) 17-41. p. 19.

<sup>71</sup> Voor een grondige studie van de bronnen betreffende Bruno zie ondermeer: Hogg, J., ‘Lives of saint Bruno’, *Analecta Cartusiana* 214 (Salzburg 2003) 17-41. En: Nabert, N., La réception de la spiritualité de Bruno dans les premiers siècles de l’Ordre, présence et silence, *Analecta Cartusiana* 189 (Salzburg 2003) 179-188.

<sup>72</sup> Hogg, J., ‘Lives of saint Bruno’, *Analecta Cartusiana* 214 (Salzburg 2003) 17-41.

<sup>73</sup> Bruno was in 1056 aangesteld als *Magister scholasticus* en zou dit blijven tot zijn vertrek omstreeks 1083: Hogg, J., Der heilige Bruno, *Analecta Cartusiana* 214 (Salzburg 2003) 5-16. p. 6-7. en: Un chartreux, ‘Maître Bruno. Père des Chartreux’, *Analecta Cartusiana* 115 (Salzburg 1990). pp. 15-23.

<sup>74</sup> Un chartreux, ‘Maître Bruno. Père des chartreux’, *Analecta cartusiana* 115 (Salzburg 1990). p. 89.

zich maakte hem tot een man van groot aanzien en van grote autoriteit.<sup>75</sup> Daarnaast had hij ook enige bekendheid verworven door zijn betrokkenheid in de zaak Manassès, de aartsbisschop van Reims die van simonie beschuldigd werd.<sup>76</sup> Bruno's grote bekendheid en aanzien, wordt geïllustreerd door het verslag van de gebeurtenissen van de hand van Guibert van Nogent, een benedictijner monnik uit de omgeving van Lâon.<sup>77</sup> Guibert ziet zelfs een verband tussen Bruno's terugtrekking uit het publieke ambt om het wereldse leven af te wijzen, en zijn werdervaren met Manassès. Het relaas dat Guibert geeft over het verdere leven van Bruno en de details die hij kende over Bruno's verblijf in Calabrië geven te kennen dat Bruno's reputatie en aanzien na zijn dood nog overeind bleven. Meer nog, Guibert merkte met veel maatschappelijk inzicht de algemene tendens op van de vele mensen die zich in navolging van een of andere geestelijke leider op nieuwe sites gingen vestigen; en zag Bruno en de Chartreuse hierin als het voorbeeld bij uitstek, als perfect model.<sup>78</sup> Een verslag in dezelfde lovende toon vinden we terug in de mirakelboeken van de hand van Petrus Venerabilis waarin hij de loftrumpet steekt over Bruno en diens stichting van de Chartreuse.<sup>79</sup>

Hoe gering in aantal de verslagen over Bruno ook mogen zijn, het lijkt er toch op dat alle ingrediënten aanwezig waren om zijn nagedachtenis te gebruiken om het kartuizerideaal kracht bij te zetten. De kartuizers hadden met hun stichter de mogelijkheid om hun levenswijze en hun ontstaan te legitimeren, zoals dat zo vaak gebeurde, met behulp van een uitgebreide hagiografie of een uitgebreide stichtingsgeschiedenis met legendarische

---

<sup>75</sup> Over de waardering van de titel *Magister* in de twaalfde eeuw, zie: Ziolkowski, J. M., 'Mastering authors and authorizing masters in the long twelfth century', Verbaal, W., Maes, Y. en Papy, J. (eds.), *Latinitas Perennis. Volume I, The Continuity of Latin Literature* (Leiden 2007) 93-118.

<sup>76</sup> Het verloop van het conflict tussen de paus en de aartsbisschop Manassès, en de rol van Bruno hierin, is terug te vinden in: Un chartreux, 'Maître Bruno. Père des Chartreux', *Analecta Cartusiana 115* (Salzburg 1990). p. 30-37. Zie ook: Gaul, H., *Manasses I. Erzbischof von Reims: ein Lebensbild aus der Zeit der Gregorianischen Reformbestrebungen in Frankreich* (Essen 1940). Het is een voorbeeld van de interne strijd van de Kerk om wanpraktijken uit het episcopaat te weren. Bruno treedt op als een van de aanklagers van de simonie en machtsusurpatie van de aartsbisschop.

<sup>77</sup> Guibert of Nogent, *a monks confession, the memoirs of Guibert of Nogent. Translated and with an introduction by Paul, J. Archambault* (Pennsylvania 1996). pp. 29-34. Zie ook: De Meyer, A., De Smet, J. M., 'Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigue Ier, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse', *Revue d' Histoire Ecclésiastique* 48 (Leuven 1953) 168-196. pp. 168- 172.

<sup>78</sup> Guibert of Nogent, *a monks confession*. pp. 29-34. Guibert hemelt Bruno op en beklagt zich over de minder oprechte hervormers.

<sup>79</sup> Pierre le Venerable, *Le livre des merveilles de Dieu, Introduction, traduction en notes par Jean-Pierre Torrel et Denise Bouthillier* (Fribourg 1992). p. 261. « Il existe en Bourgogne, parmi toutes les professions de l'ordre monastique en notre Europe, une certaine profession plus sainte et plus sûre que bien d'autres de ce m<sup>^</sup>le ordre monastique ; elle fut instituée en notre temps par certains pères grands, doctes et saints: maître Bruno, de Cologne, maître Landuin, italien, et certains d'autres, hommes vraiment grands et craignant de Dieu comme je l'ai dit. »

kenmerken.<sup>80</sup> Bruno was de uitgelezen persoon om ingezet te worden in het institutionaliseringsproces van de kartuizers. Zijn reputatie en bekendheid leenden zich perfect om als kapstok te dienen voor de geheugenprocessen en de legitimatie van het klooster. Zijn nagedachtenis wordt door de kartuizers echter niet expliciet op deze manier aangewend. Een eerste reden hiervoor is het feit dat zijn lichaam zich niet in de Chartreuse bevond, maar in Calabrië, de plaats van zijn sterven.<sup>81</sup> De afwezigheid van zo een belangrijke relik heeft het proces van identiteitsvorming rond de centrale figuur van Bruno ongetwijfeld in de weg gestaan.<sup>82</sup>

De eerste generatie kartuizers krijgt al snel te maken met het verlies van haar charismatische leider. Bruno heeft slechts ongeveer zes jaar in de Chartreuse verbleven. In het jaar 1090 wordt Bruno door paus Urbanus II opgeroepen om als raadgever aan het pauselijke hof dienst te doen.<sup>83</sup> Hij kan deze vraag van de kerkvader niet onbeantwoord laten en gaat er op in. Zijn verlangen naar het solitaire leven is echter zo groot dat de paus al gauw toestemming geeft om zich terug te trekken met als voorwaarde dat hij Italië niet verlaat. Bruno vestigt zich in La Torre in Calabrië waar hij een nieuwe hermitage stichtte. Hier zal hij leven tot zijn dood in 1100.<sup>84</sup> Zijn volgelingen in de Chartreuse worden als het ware aan hun lot overgelaten, maar toch bleven ze hem en zijn voorbeeld trouw. Getuige hiervan Bruno's brief waarin hij zijn broeders een hart onder de riem probeert te steken.

“J'ai appris, par les récits détaillés et si consolants de notre heureux frère Landuin, avec quelle inflexible rigueur vous suivez une observance sage et vraiment digne

---

<sup>80</sup> Remensnyder, A., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (New York 1995).

<sup>81</sup> Hogg, J. (ed.), 'Maitre Bruno, père des chartreux', *Analecta Cartusiana 115* (Salzburg 1990). P. 174.

<sup>82</sup> Caby, C., 'De l'ermite à l'ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XIe-XIIe siècles', *Saint Bruno et sa postérité spirituelle, Analecta Cartusiana 189* (Salzburg 2003) 83-96. p. 86. Caby ziet hier zelfs een verband tussen het moment waarop Bruno's relieken worden teruggevonden en de beëdiging van de cultus door het episcopaat. Ze argumenteert dat pas wanneer het lichaam werd teruggevonden op de plaats van zijn heengaan, in Calabrië, de heiligenverering echt op gang komt.

Over het belang van de aanwezigheid van relieken van de stichter in de geheugenvorming van religieuze gemeenschappen zie: Lauwers, M., *La mémoire des ancêtres le souci des morts, morts rites et société au moyen âge* (Parijs 1997). pp. 262-273.

<sup>83</sup> Zie: Hogg, J., Bruno der Kartäuser, *Analecta Cartusiana 214* (Salzburg 200) pp. 5-16. En: Hogg, J. (ed.), Maitre Bruno, père des chartreux, *Analecta Cartusiana 115* (Salzburg 1990). pp. 89-90.

<sup>84</sup> Hogg, J., Bruno der Kartäuser, *Analecta Cartusiana 214* (Salzburg 200) 5-16. En: Hogg, J. (ed.), Maitre Bruno, père des chartreux, *Analecta Cartusiana 115* (Salzburg 1990).

d'éloges, il m'a parlé de votre saint amour, de votre zèle infatigable pour tout ce qui touche la pureté du cœur et du vertu: mon esprit en exulte dans le Seigneur. »<sup>85</sup>

Ondanks zijn korte verblijf in de Chartreuse had zijn voorbeeld een diepe indruk nagelaten bij zijn gemeenschap. Toch was het verdwijnen van de charismatische leider, zoals in de meeste andere eremitische gemeenschappen uit die tijd het geval was, een moment van identiteitscrisis.<sup>86</sup> Al na zes jaar was de gemeenschap in de Chartreuse aangewezen op haar geheugen om het eremitische ideaal naar het voorbeeld van Bruno te blijven volgen. Zijn vertrek heeft waarschijnlijk geleid tot een tijdelijke ontbinding van de Chartreuse. We kunnen dit afleiden uit de aanmaning van paus Urbanus II aan het adres van de abt van het benedictijner klooster Chaise-Dieu om het gebied waarop de Chartreuse gevestigd was terug te geven aan de kartuizers.<sup>87</sup> Eerder, in 1084, had Hugo van Grenoble, die zeer nauw verbonden was aan Chaise-Dieu,<sup>88</sup> ervoor gezorgd dat haar abt Seguinus het gebied afstond aan de kartuizers om zich er te vestigen.<sup>89</sup> De abdij van Chaise-Dieu had zich blijkbaar het gebied terug toegeëigend dat met het vertrek van Bruno blijkbaar ook verlaten werd door zijn volgelingen. Zoals we kunnen afleiden uit de akten zouden de volgelingen van Bruno snel in diens nagedachtenis het eremitische leven in de Chartreuse terug opnemen.<sup>90</sup> Bruno was misschien wel weggeroepen, maar hij bleef in hoge mate betrokken bij zijn geliefde hermitage. Uit de akten blijkt dat zijn aanzien en zijn contacten met de kerkelijke overheden hun vruchten afwierpen. Hij bleef ijveren voor het voortbestaan van de Chartreuse. Door zijn vriendschap met de paus kon hij rekenen op diens steun. Voor een officiële erkenning van de kartuizers als aparte monastieke levensvorm is het echter wachten tot de redactie van de *consuetudines*.<sup>91</sup> Het is hier dus de persoonlijke band tussen Bruno en de paus die in grote

---

<sup>85</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno: brief 2. « Cognito rationabilis et vere laudandae disciplinae vestrae inflexibili rigore, ex crebra ac dulci relatione beatissimi fratris nostri Landowini : necnon audito sancto amore vestro et incessanti studio erga ea quae integritatis et honestatis sunt, exultat spiritus meus in Domino. »

<sup>86</sup> Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984). p. 45. En in verband met de afwezigheid van de oorspronkelijke leider van de gemeenschap en het proces van cenobitisering: Milis, L., 'L'évolution de l'érémisme au canonicat régulier dans la première moitié du douzième siècle: Transition ou trahison?', *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milan 1977) 223-238.

<sup>87</sup> Bligny, B., *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)* (Grenoble 1958). p. 9.

<sup>88</sup> De nauwe band tussen Hugo van Grenoble en Chaise-Dieu, zie: Chomel, M.-A., Bligny, B. (eds.), *Guigues le Chartreux, Vie de Saint Hugues, Evêque de Grenoble. L'Ami des Moines, Analecta Cartusiana 112:3* (Salzburg 1986) 4-69. p. 38-39. Waarin Guigo I verhaald over Hugo's langdurig verblijf in het benedictijner klooster.

<sup>89</sup> Bligny, B., *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)* (Grenoble 1958). p. 7.

<sup>90</sup> *Ibidem*. p. 15. In 1091 werd Landuinus' verkiezing tot prior van de Chartreuse goedgekeurd door de paus.

<sup>91</sup> Caby, C., 'De l'ermitage à l'ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XIe-XIIe siècles', *Saint Bruno et sa postérité spirituelle, Analecta Cartusiana 189* (Salzburg 2003) 83-96. p. 93. En: Caby, C., 'Finis Eremitarum?

mate heeft gezorgd voor het voortbestaan van de Chartreuse in haar oorspronkelijke vorm. Op zijn vraag plaatst de paus de Chartreuse onder de bescherming van de Apostolische Stoel.<sup>92</sup>

Een verdere verklaring voor het niet inpassen van een hagiografie van de stichter in het geheugenproces van de kartuizers moet gezocht worden in de manier waarop er werd omgegaan met het verleden als kneedbaar concept om het heden vorm te geven en de manier waarop de kartuizers hiermee omgingen.<sup>93</sup> Het teruggrijpen naar de eremitische oorsprong van kloosters in de vorm van hagiografieën wordt gezien in relatie met wat Cécile Caby “opérations de cénobitisation de la mémoire”<sup>94</sup> noemt. Het is dus vooral een manier om contact te houden met het eremitische verleden van kloosters die onderhevig zijn aan het proces van cenobitiseren.<sup>95</sup> Bij de kartuizers was van een dergelijke evolutie geen sprake. De kartuizers benadrukken hun continuïteit binnen de monastieke traditie door zich rechtstreeks in de lijn te plaatsen van de voorbeelden uit de vroegste christelijke woestijnmonastiek. We zullen zien dat dit een wezenlijk onderdeel van de verspreiding en van de uitstraling van het kartuizerideaal in de monastieke wereld werd. Het vormde de basis van de kartuizeridentiteit. Wat we nu vooral moeten onthouden is dat de *consuetudines* binnen de gemeenschap van de kartuizers ging fungeren als de hoogste en enige autoriteit waar de verschillende huizen zich op konden beroepen tot de vorming van het Generaal kapittel. De kartuizers zouden hun geheugenvorming dus niet laten afhangen van heiligenlevens of van stichtingsmythes, maar van de identiteit die ze zelf voor ogen hielden door zich zo strikt mogelijk te identificeren met de woestijnvaders.

---

Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval', Vauchez, A. (ed.), *Ermites de France et d'Italie (XIe – Xve siècle)* (Rome 2003) 47-80. p. 65-66. En: Dubois, J., 'Les ordres religieux au XIIe siècle selon la Curie romaine', *Revue Bénédictine* 78 (Maredsous 1968) 283-309. pp. 296-297. En: Cygler, F., 'Les *consuetudines* et statuta des chartreux au Moyen Age', Andenna, C., Melville, G. (eds.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrale del Medioevo* (Münster 2005) 179-193. pp. 179-181.

<sup>92</sup> Bligny, B., *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)* (Grenoble 1958). p. 15.

<sup>93</sup> Over de omgang en de creatie van een verleden bij kloosters zie: Remensnyder, A., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (New York 1995).

<sup>94</sup> Caby, C., 'Finis Eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval', Vauchez, A. (ed.), *Ermites de France et d'Italie (XIe – Xve siècle)* (Rome 2003) 47-80. p. 49.

<sup>95</sup> Zie in voor het gebruik van hagiografieën en stichtingsmythes in de geheugenvorming van nieuwe kloosters: Remensnyder, A., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (New York 1995). Zie ook: Milis, L., 'Ermites et Chanoines Réguliers au XIIe Siècle', *Studia Historica Gandensia* 232, *Overdruk uit: Cahiers de Civilisation Médiévale XXI, 1 (fasc. 85)* (1979) 39-80.

## 1.2. Het model wordt regel: het proces van institutionalisering

De grote diversificatie binnen het monastieke landschap die werd teweeg gebracht door de vele monastieke hervormers werd in eerste instantie vrij algemeen aanvaard.<sup>96</sup> De grote scheidingslijn die historici tegenwoordig zetten tussen de nieuwe vormen van de monastiek en de oude monastiek (vooral vertegenwoordigd door het model van Cluny) werd in de twaalfde eeuw echter niet zo scherp gezien.<sup>97</sup> Toch zorgde de hernieuwde nadruk op het solitaire, contemplatieve leven voor een groeiende druk op de bestaande monastieke instituties.<sup>98</sup> Door het proces van cenobitisering waar vele nieuwe stichtingen mee te kampen hadden, groeide de vraag naar werkbare, degelijk uitgewerkte monastieke modellen. In de monastiek van de twaalfde eeuw was de drang zich te conformeren aan modellen en naar modelvorming zeer prominent aanwezig. Zoals de schrijver van de *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in aecclesia* in 1120 aangeeft, was men zich ervan bewust dat de ontwikkelingen en de diversificatie van de monastiek enorm werden uitgebreid.

“Since different servants of God have arisen from the beginning of the early church, and many kinds of callings have come into being, and particularly in our day, institutions of monks and canons differing in habit and worship are increasing, it is necessary to show, with God’s help, how such servants of God differ and what purposes of the different forms of callings are”<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Voor een bespreking hiervan, zie: Constable, G., ‘The diversity of religious life and acceptance of social pluralism in the twelfth century’, Beals, B., Best, G. (eds.), *History, society and the churches. Essays in honour of Owen Chadwick* (Cambridge 1985) 29-49.

<sup>97</sup> Constable, G., *The reformation of the Twelfth century* (Cambridge 1998). p. .

<sup>98</sup> Moore, R. I., *The origins of European dissent* (New York 1985). p. 47. “The return to contemplation exerted growing pressure on monastic institutions.”

<sup>99</sup> Consable, G.; Smith, B., *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia* / ed. and trans., with intro. and notes by G. Constable and B. Smith (Oxford 1972). p. 3. “Cum ab intentio surgentis aecclesiae diversi servorum Dei profectus, diversique extiterint professionum status, et maxime nostris temporibus diversa monachorum canonicorumue surgat institutio in habitu vel cultu, ostendum est Deo auxiliante, quae in talibus Dei servis differentia, quae intentionis sit in diversis professionibus forma. Ad demonstrandum ergo quod istae diversitates professionum.”

We zien hier de drang naar classificatie van de verschillende roepingen binnen de monastieke wereld die in de loop van de twaalfde eeuw meer en meer belang kreeg.<sup>100</sup> Zoals we reeds uitgebreid zagen in de inleiding was het persoonlijke model van de charismatische leider niet bestendig genoeg om als werkbaar model dienst te doen. De vraag naar werkbare modellen werkte het gebruik van op schrift gestelde gewoontes naar de voorgrond.

De periode tussen de stichting van de Chartreuse door Bruno in 1084 en 1155, van kluizenaarsgemeenschap tot orde, komt overeen met de periode in de geschiedenis van de monastiek die tekenend is geweest voor de daaropvolgende eeuwen. Binnen het amalgaam van nieuwe stichtingen die de elfde en de twaalfde eeuw gekend hebben, nemen zij een zeer specifieke plaats in net door het feit dat ze in vergevorderde mate zijn gekomen tot het institutionaliseren van hun specifieke monastieke levenswijze, zonder daarbij toegevingen te moeten doen op hun oorspronkelijk vooropgesteld ideaal. Hun model werd instituut en werd, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, bijna volledig ontkoppeld van de nagedachtenis van hun stichter. Toch zou de invulling die de latere generaties van kartuizers aan het kloosterleven gaven, gestoeld zijn op de monastieke levenswijze die Bruno voor ogen had. Alvorens Bruno's vooropgestelde ideaal te bespreken moeten we eerst enkele zaken op een rijtje zetten in verband met de totstandkoming van het model in schriftelijke vorm en over de manier waarop de eerste kartuizers met het model omsprongen.

Zoals Brian Stock in zijn intussen klassiek geworden onderzoek naar het gebruik van teksten uiteenzet, had de groeiende verschriftelijking in een overwegend orale samenleving implicaties voor de sociale organisatie van groepsstructuren.<sup>101</sup> Meer en meer mensen werden zich bewust van hun rechtstreekse of onrechtstreekse contact met teksten. Men werd zich ook meer en meer bewust van de verschillende mogelijkheden en toepassingen van het schrift. In de laatste decennia van vorige eeuw, in het zog van Stock, is de invloed van verschriftelijking op het proces van institutionalisering en ordevorming in de twaalfde eeuw het onderwerp geworden van een werkgroep rond Gert Melville van de universiteit van Münster.<sup>102</sup> Het betreft hier vooral onderzoek naar het formele en normatieve gebruik van het schrift bij de institutionalisering van de nieuwe monastiek in de twaalfde eeuw, de

---

<sup>100</sup> Vgl. Bynum, C.W., *Jesus as mother, studies in the spirituality of the high middle ages* (Berkeley-London 1982). p. 89.

<sup>101</sup> Zie: Stock, B., *The implications of literacy, Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries* (New Jersey 1983). En Stock, B., *Listening for the text. On the uses in the past* (Baltimore en Londen 1988).

<sup>102</sup> Zie ook: Caby, C., 'Finis Eremitarum?', p. 58. Vooral voetnoot 37.



“Pragmatische Schriftlichkeit”.<sup>103</sup> In 2001 leidt dit project tot de uitgave van een nieuwe reeks, onder de naam *Vita Regularis, Ordnungen und Deutungen des religiösen Lebens im Mittelalter*<sup>104</sup>, waarin verschillende studies rond ordevorming per thema worden gebundeld. De reeks geeft een overzicht van en nieuwe invalshoeken over vooral de formele en juridische totstandkoming van de nieuwe orden in de twaalfde eeuw. Het feit dat de statuten van de kartuizers uit hun beginperiode volledig en zonder hiaten zijn, en de evolutie die de *consuetudines* hebben doorgemaakt van gewoonten tot regel, maakt dat de kartuizers een zeer vruchtbaar onderwerp zijn gebleken voor onderzoek naar ordevorming.<sup>105</sup> Het feit op zich dat de kartuizers hun statuten steeds zeer minutieus hebben bijgehouden laat al meteen zien dat ze zich zeer bewust waren van hun eigen model en van het belang van normering. Door enkele bevindingen die uit dit groots opgezette onderzoeksproject in verband te brengen met vooral het werk van Cécile Caby komen we tot een algemeen beeld van het belang van de op schrift gestelde gewoonten van de kartuizers voor de verdere uitbouw van de orde in haar kinderschoenen. Caby heeft zich in verschillende studies, onder andere in het kader van de *Vita Regularis*-reeks, gericht op de institutionaliseringsgeschiedenis van de eerste kartuizers. Haar bevindingen en conclusies zijn van grote waarde gebleken in het hier naar voorgeschoven onderzoek.

Het belang dat gehecht werd aan de *consuetudines* als centrale tekst waarrond de gehele kartuizerspiritualiteit en kloosterbeleving was opgebouwd is moeilijk te onderschatten. De uiteindelijke organisatie van de verschillende kartuizerkloosters in 1141 en 1155 tot een orde vloeide zelfs rechtstreeks voort uit de bescherming van het model zoals dat beschreven wordt in de *consuetudines*.<sup>106</sup> De tekst stond niet enkel aan de basis van de institutionalisering van de orde maar ook van de identiteitsvorming en het besef van gemeenschap dat zich ontwikkelde vóór 1141. De kracht van de kartuizers zat hem dan ook in het feit dat voor een samenlevingsmodel zoals dat door de kartuizers voor ogen werd gehouden nog geen model of regel bestond.<sup>107</sup> Er zijn weliswaar invloeden te bespeuren van

---

<sup>103</sup> Voor een uiteenzetting van de basisprincipes van Melville, G., Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991) 391-417.

<sup>104</sup> *Vita regularis, Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter*.

<sup>105</sup> Vgl.: Dubois, J., ‘Quelques problèmes de l’histoire de l’ordre des chartreux à propos de livres récents’, *Revue d’histoire ecclésiastique* 63 (Leuven 1968) 27-54, p. 51. en: Cygler, F., *Les consuetudines et statutes des chartreux au Moyen Age*, Andenna, C., Melville, G. (eds.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrale del Medioevo* (Münster 2005) 179-193.

<sup>106</sup> Caby, C. ‘De l’ermitage à l’ordre érémitique?’, p. 88.

<sup>107</sup> Caby, ‘Finis Eremitarum?’, p. 70.

Camaldoli in Italië.<sup>108</sup> En, zoals Guigo het zelf aanhaalde, zijn er sporen van de regel van Benedictus terug te vinden.<sup>109</sup> De verschillende invloeden waar de kartuizers hun specifieke kloostermodel van afleidden is moeilijk te achterhalen. Als charismatische gemeenschap passen ze wat dit betreft perfect in het plaatje van de vele eremitische stichtingen in de twaalfde eeuw.

“The reform movement in practise was eclectic, and its leaders selected within the monastic tradition elements that suited their vision of the nature of religious life and justified them in the name of authenticity and morality.”<sup>110</sup>

Het eclecticische karakter van het kartuizer kloosterideaal gaat zelfs zo ver dat de verschillende invloeden en het relatieve aandeel van de verschillende invloeden in het geheel van het kartuizerleven haast niet te achterhalen zijn. De schijnbaar achteloze manier waarop Guigo dit verwoorde in het voorwoord van de *consuetudines* geeft aan dat hij niet echt bekommerd is om het volgen van één bepaalde regel, of het precies specificeren van al de invloeden.<sup>111</sup> Alles is volgens hem al lang gekend en hij voegt eraan toe dat de kartuizers wat betreft de liturgie haast niet verschillen van andere monniken.<sup>112</sup> Het gaat Guigo erom te

---

<sup>108</sup> Voor een studie naar de invloed van het model van Camaldoli zie: De Meyer, A., De Smet, J. M., Guigo's "consuetudines" van de eerste kartuizers, *Mededelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België* (Brussel 1951), pp. 66-76. Ook Laporte wijst op een dergelijke beïnvloeding en legt deze in verband met Landuinus, metgezel van Bruno, die goed bekend was met het model van Petrus Damiani: Dom Laporte, 'Aux sources de la vie cartusienne', *Domo Cartusiae* 8 vols. (1960-1971). Vol. 5, pp. 35-49.

<sup>109</sup> Over de vraag of de kartuizers al dan niet behoren tot de groep van monastieke invullingen die de regel van Benedictus aanhangen is een heuse polemiek ontstaan tussen twee vorsers. Dubois houdt vast aan de idee dat de kartuizers wel degelijk in de benedictijnse traditie dienen geplaatst te worden. Zie vooral: Dubois, J., 'Les institutions monastiques au XIIe siècle: A propos des coutumes de Chartreuse rédigées par Guigues et éditées par un Chartreux', *Revue d'Histoire de l'Église de France* 72 (Parijs 1986) 209-244. Daartegenover staat de visie van de Laporte, die de invloed van de regel van Benedictus beschouwd als zeer gering. Zie vooral het zeer lijvige werk: Dom Laporte, 'Aux sources de la vie cartusienne', *Domo Cartusiae* 8 vols. (1960-1971). Vol. 4.: *Edition critique des Consuetudines Cartusiae*. En Vols. 5-7: *Sources des Consuetudines Cartusiae*. De hele polemiek tussen de twee zou uitgroeien tot een weinig verhelderende persoonlijke ruzie die in detail wordt beschreven in: Hogg, J., 'The carthusians and the "rule of St. Benedict"', *Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel von Severus OSB. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums. Supplementsbnd 5)* (Münster 1988) 281-318. Hogg's conclusie sluit aan bij de algemeen aanvaarde visie dat, hoewel de kartuizers beïnvloed waren door de regel van Benedictus, vooral wat betreft de gezamenlijke liturgie, ze zeker niet leefden volgens een bepaalde interpretatie van de regel van Benedictus, zoals bijvoorbeeld te Camaldoli. Vgl. ook met Caby, C., 'Finis Eremitarum?' p. 70.

<sup>110</sup> Constable, G., *The reformation of the Twelfth century* (Cambridge 1998), p. 146.

<sup>111</sup> *Coutumes, 2: Coutumes: 2: Videlicet, quia vel in epistolis beati iheronimi, vel in regula beati benedicti, seu in ceteris scripturis autenticis, omnia pene quae hic religiose agere consuevimus, contineri credebamus; ...*

<sup>112</sup> De liturgie wordt grotendeels overgenomen van de regel van Benedictus. De Meyer, A., De Smet, J. M., Guigo's "consuetudines" van de eerste kartuizers, p. 29.

wijzen op voorbeelden met grote autoriteit, als een soort van rechtvaardiging, als bewijs van het voortzetten van de monastieke levenswijze gebaseerd op de eeuwenoude traditie.

De autoriteit die in wezen nog steeds besloten lag in de Chartreuse als plaats waar Bruno zijn ideaal naar de realiteit had weten te brengen, moest losgekkoppeld worden van de persoon Bruno.<sup>113</sup> Met de redactie van de *consuetudines* door Guigo werd een stuk van zijn autoriteit, en dus van de autoriteit van de Chartreuse, in een geschreven tekst gelegd. De unieke samenvoeging van de twee monastieke modellen, het eremitisme en het cenobitisme, in één model was misschien wel het hoogtepunt in de monastieke hervormingsbeweging. De *consuetudines* zijn de weerslag van de manier van leven in de Chartreuse, gebaseerd op het voorbeeld van Bruno. De grote uitstraling die de Chartreuse genoot kwam dus voort uit de specifieke interpretatie die er werd gegeven aan het kloosterideaal.

In dit opzicht is het van belang dat de eerste kartuizers er helemaal niet op uit waren hun model te gebruiken om ingezet te worden in de verspreiding van het kartuizerideaal.<sup>114</sup> Op het moment dat Guigo begint aan de redactie van de *consuetudines*, in 1121, waren er al zes kloosters die zich naar het voorbeeld van de Chartreuse inrichtten.<sup>115</sup> Drie ervan hadden geen prior die vanuit de Chartreuse gestuurd was en het zijn deze drie die Guigo adresseerde in zijn inleiding.<sup>116</sup> In eerste instantie aarzelde Guigo om effectief over te gaan tot de redactie van de *consuetudines*, maar na herhaaldelijk aandringen van Hugo van Grenoble begon hij er toch aan.<sup>117</sup> Ook in de verdere verspreiding van het *propositum vitae* van de kartuizers zouden hervormingsgezinde bisschoppen, en vooral Hugo een belangrijke invloed uitoefenen.<sup>118</sup> De druk tot verspreiding komt dus van buitenaf. Stilaan komen er meer en

---

<sup>113</sup> Caby, 'Fondation et naissance', p. 132. Caby spreekt over « Les étapes de l'extériorisation par lesquelles les institutions se détachent des personnes qui les ont fait naître... » om ruimte te creëren voor de overlevering naar de volgende generaties.

<sup>114</sup> Caby, 'De l'ermitage à l'ordre érémitique?', p. 87. "D'une manière générale, Bruno, Guigues et les premiers Chartreux, sans être d'aucune façon isolés des mouvements religieux de leur temps, sont peu enclins à la diffusion de leur modèle." Zie ook: Caby, C., 'Finis eremitarum?'. p. 57.

<sup>115</sup> Guigues Ier, Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux. Sources Chrétiennes 313 (Paris 1984). p. 16.

<sup>116</sup> Ibidem. p. 16. Het betreft hier Les Ecouges, Durbon en Sylve-Bénite waarvan de priors uit de Chartreuse zelf kwamen en dus de gewoonten van de Chartreuse kenden. De andere drie zijn Portes, Saint-Sulpice en Meyriat. Deze laatste drie vragen naar een schriftelijke weergave van de gewoonten van de Chartreuse.

<sup>117</sup> Ibidem. p. 156. "Carissimi ac reverentissimi nobis patris, hugonis gratianopolitani episcopi, cuius voluntati resistere fas non habemus, iussis et monitis obtemperantes, quod vestra non semel dilectio postulavit, consuetudines domus nostrae scriptas, memoriae mandare curamus;"

<sup>118</sup> Caby, 'De l'ermitage à l'ordre érémitique?', p. 92. "Par la suite, si nous nous plaçons en 1132, nous constatons que cinq des sept chartreuses existantes appartiennent à quatre diocèses limitrophes dirigés par des évêques réformateurs dont le rôle est loin d'être négligible: tout fait penser à une sorte de réseau Episcopal déterminant une action cohérente de promotion du modèle cartusien à l'échelle régionale."

meer kartuizerkloosters bij, maar tussen de kloosters onderling bestonden nog geen institutionele banden. Het enige dat de verschillende kloosters gemeen hadden waren de *consuetudines*. Men mag hierbij niet vergeten dat de *consuetudines* in eerste instantie niet werden geschreven om als regel dienst te doen. Guigo zelf stelt ze ook niet voor als allesomvattend, ze zijn eerder een richtlijn voor de drie kloosters die zich wilden inrichten naar het voorbeeld van La-Grande-Chartreuse. Ze zullen net als regel gaan dienstdoen omdat er geen regel beschikbaar is voor het model dat erin wordt beschreven.<sup>119</sup>

Er werd dus geen actieve politiek gevoerd om de verschillende kartuizerkloosters formeel aan elkaar te binden. Dat er uiteindelijk toch gekomen werd tot een verdere organisatie van de institutionele banden tussen de verschillende kloosters onderling kwam vooral voort uit de angst om de controle over het model, de *consuetudines*, te verliezen.<sup>120</sup> De kartuizers waren zich terdege bewust van de invloed van cenobitiserende factoren die een gevaar waren voor het model, indien het model niet nauwgezet beschermd en verdedigd werd. Zowel Guigo als Anthelmus geven blijk van hun weerzin om van de *consuetudines* een middel tot verspreiding te maken.<sup>121</sup> Bij Guigo zien we dit in zijn afwijzing van de vraag van Etienne van Obazine om zich met zijn klooster aan te sluiten bij de kartuizers.<sup>122</sup> De brief van Anthelmus aan een onbekende waarin hij expliciet het doorgeven van de *consuetudines* als een onmogelijkheid beschouwd geeft ons een duidelijk beeld van dit motief bij de kartuizers.

“ Or tout cela ne se trouve pas dans n’importe quel écrit, mais dans un volume assez considérable, que nous avons le coutume de ne pas livrer indifféremment à tout le monde, mais seulement à ceux qui entreprennent de suivre notre règle;...”<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Cygler, F., ‘pour une approche comparée des normes et de l’organisation de la vie régulière au moyen âge : quelque pistes’, Melville, G., Anne Müller (eds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 34 (Münster 2007) 163-186. p. 177-178. “...ainsi les *consuetudines cartusiae*, soit tout premier texte de référence cartusien, sont-elles *stricto sensu un coutumier mixte de type « descriptif » puis « normatif »* mais font dans le même temps fonction de règle précisément pour cette raison que les chartreux n’en ont pas. »

<sup>120</sup> Caby, C., ‘Finis eremitarum?’. p. 57.

<sup>121</sup> Ibid. p. 57.

<sup>122</sup> Uit de vita van Etienne van Obazine blijkt dat hij tijdens zijn bezoek aan de Chartreuse aan Guigo vraagt om te kunnen toetreden tot de kartuizers. Guigo antwoordt hier negatief op met als argument dat het klooster van Obazine reeds uit te veel monniken bestaat en dat Etienne zich beter tot de cisterciënzers kan richten. *Vie de Saint Etienne d’ Obazine*. Texte établi et traduit par Michel Aubrun. Publications de l’Institut d’études du Massif Central, fasc. VI. (Clermont-Ferrand 1970) p. 83.

<sup>123</sup> *Lettres des premiers chartreux I: Saint Anthelme: brief 1*. “ Cum haec igitur universa, non scripto quolibet, sed libro aliquantulo contineantur quem non passim quibuslibet, sed nostrae institute religionis tenere incipientibus tantum tradere consuevimus,...” ”

Enkel zij die zich volledig engageerden voor het kartuizerleven mochten in rechtstreeks contact komen met de geschreven vorm van de kartuizer gewoonten. Het motief had echter meer verregaande consequenties voor de kartuizers als gemeenschap. De kartuizers konden op deze manier hun rangen gesloten houden. Dit gold vóór 1141 echter niet wat de institutionele uitbouw als orde betrof. De kloosters onderling konden een vrij autonome koers varen (hingen organisatorisch niet af van de andere kartuizer kloosters), maar op spiritueel gebied hingen ze vast aan de *consuetudines*.

Doordat de *consuetudines* als wetboek gingen gebruikt worden door de nieuwe kartuizerstichtingen werden de bepalingen ervan als bindend beschouwd. In 1133 werden de *consuetudines* door het pontificaat beëdigd.<sup>124</sup> Hiermee werd de weg opengelegd om te komen tot een verdere institutionele vormgeving van de banden tussen de verschillende kartuizerhuizen. Dit gebeurde vanaf 1141 wanneer tijdens het eerste Generaal Kapittel de basis wordt gelegd voor de verdere ontwikkeling van de kartuizerbeweging naar een orde, een voor die tijd nieuwe organisatievorm. Met de erkenning van de *carta caritatis* van de cisterciënzers door Paus Calixtus II in 1119 kreeg het woord *ordo* een nieuwe betekenis.<sup>125</sup> Het betekent niet meer enkel ‘gemeenschappelijke levenswijze’ maar krijgt nu ook een juridische betekenis als

“... einen nach absoluter Einheitlichkeit der Regelauslegung strebenden, durch ein starkes Bewusstsein seiner ortsübergreifenden, gleichförmig zu wahren Eigenidentität zusammengehaltenen und rechtlich straff geformten Klösterverband..”<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Caby, C. De l’ermitage à l’ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XIe-XIII<sup>e</sup> siècles, Hogg, J., Girard, A., Le Blévec, D. (eds.), Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international (Institut catholique de Paris, 8 et 9 octobre 2001), *Analecta Cartusiana* 189 (Salzburg 2003) 83-96. p. 86. “Pour l’ordre chartreux, le terme est anachronique avant les années trente du XIII<sup>e</sup> siècle quand les *Coutumes* de Guigues, 1121-1128, viennent fournir les assises législatives qu’Innocent II est en mesure d’ approuver et sur la base desquelles il peut instituer l’ordre érémitique chartreux selon les termes employés par la chancellerie pontificale (22 décembre 1133).” Caby spreekt dus over de kartuizers als orde vanaf 1133. Ik verkies eerder om vòór 1141 niet te spreken van een ‘orde’. Dat is het moment waarop al de kartuizerkloosters zich verenigen onder een gemeenschappelijk bestuur. Zie ook: Dubois, J., ‘Les institutions monastiques au XIII<sup>e</sup> siècle: A propos des coutumes de Chartreuse rédigées par Guigues et éditées par un Chartreux’, *Revue d’Histoire de l’Eglise de France* 72 (Parijs 1986) 209-244. pp. 285-287.

<sup>125</sup> Cygler, F., Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern, *Melville, G. (Ed.), De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (Vita Regularis I)* (Münster 1996) 7-58. p. 9.

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 9.

De Kerk fungeert als de hogere rechtsinstantie die officiële erkenning toekent.<sup>127</sup> Het neerschrijven van de fundamenten van een instituut als een klooster op een geformaliseerde manier heeft dus gevolgen voor de interne organisatie van het instituut. De hiërarchische structuur wordt strikter en hangt af van de op schrift gestelde bepalingen. Grotere uniformiteit zorgt voor een makkelijkere distributie van het model en dit over de regionale grenzen heen. Het zorgt tevens voor de striktere observantie van de interpretatie van de regel. Het wetboek was opgebouwd rond het contemplatieve leven en de rust die daarvoor nodig was, die gevrijwaard werd door de praktische bepalingen die voor een dergelijke plaats nodig waren. Dat er op het moment van het eerste Generaal kapittel werkelijk werd gewerkt in de richting van ordevorming zien we duidelijk in de verslagen van deze bijeenkomst.<sup>128</sup>

“..., ut divinum ecclesiae officium prorsus per omnes domos uno ritu celebretur, et omnes consuetudines Carthusiensis domus, quae ad ipsam religionem pertinent, unimode habeantur.”<sup>129</sup>

Ondanks het gebrek aan institutionele banden tussen de verschillende kloosters vóór 1141 waren al de kloosters op een eenvormige manier opgebouwd. De autonomie wat betreft de omgang met de buitenwereld was het enige struikelpunt in dit proces. Na de dood van Guigo gingen de monniken van Portes een meer en meer een autonome koers varen.<sup>130</sup> Dit had tot gevolg dat er tussen La-Grande-Chartreuse en Portes een zekere rivaliteit ontstond. Deze twist heeft Anthelmus er waarschijnlijk toe aangezet om de verschillende kartuizerkloosters in een strakker verband aan elkaar te binden.<sup>131</sup> We kunnen dit ook zien als een manier om

---

<sup>127</sup> Ibid. p. 10.

<sup>128</sup> Zie ook: Cygler, F. ‘Das Generalkapitel im hohen Mittelalter.’, *Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniakenser. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 12* (Münster 2002). p. 216. En: Cygler, F., *Les consuetudines et statutes des chartreux au Moyen Age*, Andenna, C., Melville, G. (eds.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrale del Medioevo* (Münster 2005) 179-193.

<sup>129</sup> Hogg, J., ‘Die ältesten Consuetudines der Kartäuser’, *Analecta cartusiana* 1. p.117.

<sup>130</sup> Dubois, J., ‘La vie spirituelle des moines du Bugey au XIIe siècle et l’influence des moines de Portes’, Dubois, J., *Aspects de la vie monastique en France au Moyen, Age* (Aldershot 1993) III. p. 48. En van dezelfde auteur: ‘Les institutions monastiques au XIIe siècle: A propos des coutumes de Chartreuse rédigées par Guigues et éditées par un Chartreux’, *Revue d’Histoire de l’Eglise de France* 72 (Parijs 1986) 209-244. pp. 229-233.

<sup>131</sup> Anthelmus, oorspronkelijk monnik te Portes, verhuisde naar La-Grande-Chartreuse. Hij kende beide kloosters dus zeer goed, wat hem waarschijnlijk heeft geholpen in de organisatie van het Generaal-Kapittel en in de toenadering tussen Portes en de Chartreuse: Dubois, J., ‘La vie spirituelle des moines du Bugey au XIIe siècle et l’influence des moines de Portes’, Dubois, J., *Aspects de la vie monastique en France au Moyen, Age* (Aldershot 1993) III. p. 43.

de uniformiteit van het model te vrijwaren. De bescherming van het ideaal, en de uniforme naleving ervan blijkt dus ook in de institutionele vormgeving van de kartuizers tot een orde een belangrijke factor geweest te zijn.<sup>132</sup> De drang naar een uniforme naleving van de *consuetudines* en naar een overkoepelende autoriteit waarin elk klooster afzonderlijk vertegenwoordigd werd, het Generaal kapittel geeft aan dat er toch een zeker gevoel van verbondenheid bestond tussen de verschillende kartuizerkloosters. De strenge afscherming van invloeden van buitenaf, en van deviante interpretaties van het model zorgde op zich voor een zeker gemeenschapsgevoel.

De interne levenswijze die er in de verschillende kartuizerkloosters werd op nagehouden, bleef afhankelijk van het model zoals dat door Guigo was neergeschreven. Het belangrijkste bindende element was dus de tekst van de *consuetudines*. In dit opzicht kan de betekenis van de *consuetudines* voor de eerste kartuizers vergeleken worden met wat de *carta caritatis* betekende voor de cisterciënzers. Hoewel de *carta caritatis* qua opbouw en inhoud veel meer neigde naar een verdere verspreiding van het model en ontsproten was uit een drang naar institutionalisering, die weerspiegeld werd in de nauwe samenhang tussen het Generaal Kapittel en de *carta caritatis*, vormde de tekst net als de *consuetudines* als het ware een blauwdruk van een monastiek model. De *carta caritatis* is zeer gericht op gemeenschap en vooral op uniformiteit.<sup>133</sup> Zowel praktische als spirituele richtlijnen werden aangehaald om een zeker gevoel van gelijkvormigheid te garanderen tussen de verschillende cisterciënzerkloosters onderling. Een dergelijke motivatie is niet rechtstreeks terug te vinden in de *consuetudines*. Waar de *carta caritatis* van in het begin gezien werd als een middel om het model te verspreiden, zagen de kartuizers de *consuetudines* eerder als een middel om hun model te beschermen. Dit nuanceverschil had echter belangrijke gevolgen voor de verdere uitbouw van beide orden. Toch zouden de *consuetudines* uiteindelijk op een zelfde manier worden aangewend, namelijk als verspreidingsmiddel, ware het dan onder zeer strikte voorwaarden, van het model. Institutioneel volgden de kartuizers een tegenovergestelde weg dan de cisterciënzers. Stefanus Harding had bij het schrijven van de *carta caritatis* een institutioneel kader voor ogen, in de vorm van het Generaal Kapittel,

---

<sup>132</sup> Cochelin, I., 'Community and Customs. Obedience or Agency?', Barret, S., Melville, G. (eds.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im ùttelalterlichen Religiosentum*. Vita regularis. Ordnungen und deutungen religiosen Lebens im Mittelalter 27 (Münster 2005) 229-253. P. 232.

<sup>133</sup> Auberger, J.-B., *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?* (Achel, 1986). pp. 281-286.

waarbij het gevoel van gemeenschap centraal stond.<sup>134</sup> Het cultiveren van institutionele banden tussen de verschillende kloosters stond bij de cisterciënzers dus aan de basis van hun verdere uitbouw. Bij de kartuizers zou de vorming van een Generaal kapittel volgen uit de vraag naar de versteviging van de institutionele banden tussen de kloosters onderling. De gelijkenis tussen de *carta caritatis* en de *consuetudines* ligt in het gebruik dat van beide werd gemaakt in de vorming van een gemeenschapsgevoel wat bij de kartuizers echter niet op dezelfde manier expliciet naar voor kwam. De *consuetudines* zouden, zonder dat ze in een politiek van verspreiding werden gebruikt, toch zorgen voor een zekere uniformiteit tussen de verschillende stichtingen onderling. Dit document op zich zorgde reeds voor een vrij gesloten gemeenschap van ingewijden.

De invloed van de door Bruno gekozen contemplatieve weg die zo nauw mogelijk aanleunde bij de spiritualiteit van de woestijnvaders, op het dagelijkse leven van de monnik was dan ook zeer diepgaand. Om de strenge, ascetische levenswijze die Bruno voor ogen had op een adequate manier over te hevelen naar een institutionaliseerbaar model moesten enkele basisprincipes van de monastieke traditie herdacht worden. Bruno en Guigo konden teren op verschillende voorbeelden uit de hervormingsbeweging en deze inpassen binnen het institutionele kader dat het best geschikt was om het woestijnideaal op hun manier te kunnen invullen. Zo zien we bijvoorbeeld dat een communautair model waarin het leven in de cel centraal stond werd overgenomen van Camaldoli.<sup>135</sup> Ook het systeem waarbij conversen werden ingezet in de economie van het klooster zodat voor de monniken de vrijheid werd gegeven hun leven volledig te richten op het spirituele gaf hier uiting aan.<sup>136</sup> Er waren echter enkele aspecten van het kartuizerklooster als plaats die gestoeld waren op een zeer eigen invulling van enkele aspecten van thema's die doorheen de twaalfde eeuw in hervormingsgezinde kringen grote belangstelling kregen. In wat volgt zullen deze zaken in hun specifieke spirituele context geplaatst worden. Zodoende wordt duidelijk hoe ze gemeenplaatsen werden in de gemeenschappelijke identiteit die de kartuizers voor zichzelf creëerden. Het schrijven van de *consuetudines* op zich kan vanuit deze optiek al bekeken

---

<sup>134</sup> Berman, C. H., *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe* (Pennsylvania 2000). p. 98. Berman wijst vooral op de administratieve wensen van Stefanus Harding, de schrijver van de *carta caritatis*.

<sup>135</sup> Zie voetnoot 108.

<sup>136</sup> Zie: Dubois, J., 'L'institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs', *I laici dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internazionale di studio mendola, 21 – 27 agosto 1965* (Milaan 1968) 183-261. Guigo besteedt zeer veel aandacht aan de conversen in zijn *consuetudines*. Maar liefst 21 bepalingen van de 79 (de *de commendatione solitariae vitae* niet meegerekend) hebben rechtstreeks betrekking op deze "*laicorum sunt quos conversos vocamus*". Guigues Ier, *coutumes*, 42, 1.



worden als een eerste manier om het model te beschermen. Als er dan toch anderen het leven van de Chartreuse willen navolgen, kan het model maar beter op een degelijke manier doorgegeven worden, waar nog enige controle over mogelijk was. Het is ook daarom dat erkenning werd gezocht van het pauselijke hof, waar Bruno al eerder naar getracht had. Nu er een neergeschreven weergave van het model bestond kon dit beëdigd worden.

We mogen niet vergeten dat het in de eerste plaats Bruno was die door zijn kennis van het Schrift en van verscheidene vroegchristelijke teksten als de autoriteit bij uitstek moet gezien worden voor de kartuizers. Deze schriftelijke basis, in combinatie met Bruno's monastieke ervaring te Sèche-Fontaines<sup>137</sup> en de invloed van Landuinus, een kenner van de Italiaanse eremitische beweging rond Camaldoli en Fonte Avellana, maakte dat het project in de Chartreuse van in het prille begin degelijk uitgebalanceerd was.<sup>138</sup> Wanneer we dit terugkoppelen aan de theorie van Weber moeten we echter vaststellen dat Bruno's autoriteit, hoewel grotendeels gestoeld op zijn kennis, nog steeds bij zijn persoonlijke kwaliteiten als leider lag. De gemeenschap van de kartuizers was dus onder het prioraat van Guigo nog steeds afhankelijk van de alledaagse praktijk van Bruno's interpretatie van het monastieke ideaal en het geheugen ervan, vooral vertegenwoordigd door de enkele nog aanwezige oorspronkelijke volgers van Bruno.<sup>139</sup> Als verkozen opvolger van Bruno als prior zou Guigo zijn autoriteit ook vooral halen uit zijn charismatische kwaliteiten.<sup>140</sup> Meer nog, door zijn verkiezing tot prior erfde hij het charisma van Bruno als het ware over bij gratie van de overige monniken in de Chartreuse. Dat ook Guigo een zeer belesen man was en groot kenner van de monastieke en literaire traditie blijkt uit zowat al de overgeleverde documenten van zijn hand.<sup>141</sup> We wijzen hier expliciet op het belang bij de kartuizers van het tekstuele en van het geschreven woord omdat een gebrek hieraan bij vele vroeg twaalfde-eeuwse monastieke stichtingen bijdroeg aan het vroegtijdig verloren gaan van hun identiteit en van hun ideaal.<sup>142</sup>

---

<sup>137</sup> Zie: Un chartreux, 'Maître Bruno. Père des Chartreux', *Analecta Cartusiana 115* (Salzburg 1990). pp.54-55.

<sup>138</sup> Dom Laporte, 'Aux sources de la vie cartusienne', *Domo Cartusiae* 8 vols. (1960-1971). Vol. 5. pp. 35-49.

<sup>139</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: p. 26.

<sup>140</sup> Vgl. Cygler, F., 'Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts' p. 29.

<sup>141</sup> Naast de *consuetudines* en de *meditationes*, waaruit Guigo's kennis van de christelijke literaire traditie blijkt, willen we ook nog wijzen op een commentaar op de brieven van Hiëronymus die aan hem worden toegeschreven, maar waar geen enkel exemplaar of kopie van is teruggevonden. **BBBB**

<sup>142</sup> Zie: Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984). pp. 87-96. Zie ook: Milis, L., 'Ermites et Chanoines Réguliers au XIIe Siècle', *Cahiers de Civilisation Médiévale XXI, 1 (fasc. 85)* (1979) 39-80. Waarin beschreven wordt

Met de redactie van de *consuetudines* zou de autoriteit die nog grotendeels bij personen lag meer en meer afhankelijk worden van de tekst op zich. Waar de essentie van het kartuizerleven oorspronkelijk bij de charismatische kwaliteiten van personen lag gaat de redactie van de *consuetudines* zorgen voor de eerste stap in de “processus d’objectivation de l’expérience religieuse”.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Caby, C., ‘Fondation et naissance’. p. 132.

## 2. DEEL II: MODELVORMING EN IDENTITEIT

### 2.1. Inleiding

De bekendste beschrijving van het kartuizermodel en de grote idealen die de kartuizers nastreefden is ongetwijfeld van de hand van Willem van St.-Thierry die een tijd verbleef in het kartuizerklooster van Mont-Dieu. In zijn brief aan de monniken van Mont-Dieu verheugt hij zich over het terugvinden van de oorspronkelijke idealen van de monastiek in het klooster. Alsof de perfectie van het solitaire leven, enkel nog te vinden als herinnering in boeken, zich plots aan hem openbaarde in de realiteit.<sup>144</sup>

“ Les frères du Mont de Dieu portent dans les ténèbres de l'Occident et dans les froids de nos Gaules, la lumière de l'Orient, et l'antique ferveur dont brûlait l'Egypte pour les pratiques religieuses; je veux dire le modèle de la vie solitaire,... Comment en serait-il autrement? Il faut se réjouir, comme dans un banquet, parce que la portion principale de la religion et de la piété chrétienne, qui paraissait toucher le ciel de plus près, était morte, et voici qu'elle revient à la vie; elle s'était perdue, et voici qu'elle a été retrouvée.”<sup>145</sup>

De brief aan het klooster van Portes van Bernardus van Clairvaux geeft ons ook een beeld van de plaats die de kartuizers toebedeeld werd binnen de monastieke wereld. De brief heeft de aanstelling van een kartuizermonnik tot bisschop als onderwerp.<sup>146</sup> Bernardus van Clairvaux beantwoordt een brief van Bernardus van Portes waarin deze Bernardus vraagt waarom hij bij de paus een negatief advies had gegeven om een kartuizermonnik van portes aan te stellen tot bisschop. Het antwoord van Bernardus van Clairvaux luidt dat hij dit niet vanwege persoonlijke redenen deed, maar omdat kartuizers door hun extreme afzondering

---

<sup>144</sup> Ibidem. pp. 174-176.: “... , legebamus in libris et mirabamur, de antiqua illa vitae solitariae gloria, et magna in ea gratia Dei; cum subito invenimus eam in campis silvae, in Monte Dei, in monte pingui, ubi jam de ea pinguescunt speciosa deserti et exultatione colles accinguntur. Ibi enim jam per vos se offert omnibus, et in vobis se demonstrate, et ignota hactenus innotescit...”

<sup>145</sup> Guillaume De Saint-Thierry, *Lettre Aux frère de Mont-Dieu (lettre d'or)*. Sources Chrétiennes (1975). p. 174. "Fratribus de Monte Dei, orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptium fervorem tenebris occiduis et gallicanis frigoribus inferentibus, vitae scilicet solitariae exemplar, ... Quidni, etenim epulari in Domino et gaudere oportet, quia christianae religionis speciosissima portio, quae caelos propinquius tangere videbatur, mortua erat et revixit, perierat et inventa est? »

<sup>146</sup> Bernardus Claraevallensis (O. Cist.) (1090-1153), *Oeuvres complètes, Lettres II: 1-41*, Sources Chrétiennes 425 (paris 1997). Brief 21.

van de wereld en door hun voorbeeldige levenswijze niet de geschikte personen zijn om zich met wereldlijke zaken bezig te houden. Bernardus laat zich hier van zijn sterkste diplomatische kant zien, maar, en dit is tekenend, laat in zijn eigen boezem kijken. Hij doet hier zijn beruchte uitspraak de chimaera van zijn tijd te zijn, noch monnik, noch leek.<sup>147</sup> Deze ontboezeming mag dan al gezien worden als blijk gevend aan Bernardus' sterke retorische kwaliteiten, maar het geeft toch duidelijk te kennen hoe de kartuizers gezien werden. Als mannen van pure contemplatie en grote afzondering van de wereld, die in hun lovenswaardige levenswijze ver weg staan van de beslommeringen van de wereld. Het lijkt hier alsof de grote uitstraling en bewondering die er bestond voor de kartuizers hen soms ook parten kon spelen in de kerkelijke politiek. We kunnen ons er immers van vergewissen dat de kerkelijke overheden maar al te graag beroep deden op zulke hoog aangeschreven monniken als de kartuizers om wereldlijke ambten aan te nemen.<sup>148</sup> Toch wordt het duidelijk dat het model van de kartuizers door velen gezien werd als misschien wel het meest verheven van alle monastieke modellen.<sup>149</sup>

Uit het grote belang dat gehecht werd aan de bescherming van het model en de controle die men wilde behouden over de verspreiding van de *consuetudines* blijkt dat de kartuizers zich terdege bewust waren van het belang van uniformiteit binnen de gemeenschap over de grenzen van de kloosters heen. Vooraleer we kunnen verdergaan met de bespreking van de vorming van een gemeenschapsgevoel en identiteitsvorming bij de kartuizers moeten enkele theoretische overwegingen gemaakt worden in verband met het onderzoek naar groepsidentiteit en modelvorming in de twaalfde eeuw. We zagen reeds het belang van de relatie tussen Bruno en de paus voor het voortbestaan van de kartuizers. Ook de banden met hervormingsgezinde bisschoppen werd al besproken. Deze twee factoren waren echter vooral van belang voor de verspreiding en oprichting van kartuizerhuizen.

De kartuizers waren in hun verzaking van de wereld zeker niet afgezonderd van de rest van de monastieke wereld. Ze hielden er intensieve en nauwe banden op na met de uitgebreide monastieke wereld. Zowel met Bernardus van Clairvaux als met Petrus

---

<sup>147</sup> Voor een mooie analyse van deze passage en de betekenis die aan Bernardus' uitspraak wordt gegeven, zie: Bredero, A. H., *Bernardus van Clairvaux (1091-1153): de ontoegankelijkheid van een hagiografisch levensverhaal* (Kampen 1993). pp. 211- 218.

<sup>148</sup> Zie: Cowdrey, H. E. J., 'The Carthusians and their contemporary world: The evidence of a twelfth-century Bishops' vitae', *Analecta cartusiana* 140 (Salzburg 1993) 26-43.

<sup>149</sup> Zie bijvoorbeeld het reeds aangehaalde verslag van Guibert van Nogent over Bruno's roeping. Zie ook: het verhaal dat door Petrus venerabilis werd opgetekend in zijn mirakelboeken:

Venerabilis had hij een zeer nauwe band.<sup>150</sup> Petrus ziet Guigo als zijn spirituele leermeester, en beiden kenden elkaar van in de tijd van Petrus' eerste stappen in de monastiek.<sup>151</sup> Ook tussen Bernardus en Guigo die allebei als het ware het gezicht waren van hun respectievelijke kloostergemeenschappen, bestond in de eerste plaats een wederzijds respect voor de spirituele weg die ze volgden. We zien dit in de brief van Bernardus waarin deze een soort van commentaar geeft op een geschrift dat Guigo hem had toegezonden en dat waarschijnlijk grotendeels overeenkomt met diens *meditaties*.<sup>152</sup> De kartuizers waren dus geenszins geïsoleerd van de bredere monastieke kringen. Ook wat de uitwerking van hun kloostermodel en de invulling die ze gaven aan hun spiritualiteit zijn schatplichtig aan de hervormingsideeën. In de vorming van het kartuizermodel moeten we stilstaan bij de manier waarop ze invulling gaven aan bepaalde aspecten en gemeenplaatsen van de hervormingsbeweging. Met de verspreiding van het kartuizerideaal konden de kartuizers zich als groep afbakenen binnen de veelheid aan monastieke richtingen die de hervormingsbeweging teweeg bracht. We zagen reeds de omgang met de nagedachtenis van Bruno en de institutionalisering via de *consuetudines* van de kartuizerbeweging in kaart hebben gebracht kunnen we overgaan tot de kern van ons onderzoek. We zullen trachten een beeld te geven van de manier waarop de kartuizers, in navolging van het voorbeeld van Bruno, bepaalde concepten van de nieuwe spiritualiteit die aan de basis lagen van de grote bloei van de monastiek in de eerste helft van de twaalfde eeuw hebben geïncorporeerd tot een vast omlijnd model. Het beeld dat we krijgen van Bruno's religieuze roeping in de enkele van zijn hand overgeleverde brieven vormt de basis. Door dit in contact te brengen met de documenten van de tweede en de derde generatie kartuizers krijgen we een beeld van het proces waarbij de kartuizers zich als gemeenschap gingen profileren.

---

<sup>150</sup> Meyer, A., De Smet, J. M., Guigo's "consuetudines" van de eerste kartuizers, Mededelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België (Brussel 1951). p.

<sup>151</sup> Ibid. p. 49. Petrus had zijn noviciaat doorlopen in een klooster dicht in de streek van La-Grande-Chartreuse, en had zo kennis gemaakt met Guigo.

<sup>152</sup> Bernardus Claraevallensis, *Oeuvres complètes*. Brief 11. Dat het hier zou gaan om een antwoord op een brief waarin de ideeën van, of de hele meditaties van Guigo gaat, kan worden afgeleid uit de inhoud van de brief waarin over enkele thema's geschreven wordt die we ook in de meditaties terugvinden. Vgl. met: Verbaal, W., 'De tekst en zijn lezer. Stille lectuur en de vorming van het individu.', *Millennium, tijdschrift voor middeleeuwse studies, jaargang 18, nrs. 1 en 2* (2004) 55-68. p. 59, voetnoot 12.

## 2.2. De liefde voor God

Voor het verdere verloop van ons onderzoek is het dus cruciaal dat we een goed beeld krijgen van de finaliteit die de kartuizers gaven aan het kloosterideaal. In een passage uit zijn brief aan Raoul zet Bruno hier de de lijnen van uit:

“Ce que la solitude et le silence du désert apportent d'utilité et de divine jouissance à ceux qui les aiment, ceux-là seuls le savent, qui en ont fait l'expérience. Là en effet, les hommes forts peuvent se recueillir autant qu'ils le désirent, demeurer en eux-mêmes, cultiver assidûment les germes des vertus, et se nourrir avec Bonheur des fruits du paradis. Là on s'efforce d'acquérir cet oeil don't le clair regard blesse d'amour le divin époux et dont la pureté donne de voir Dieu. Là on s'adonne à un loisir bien rempli et l'on s'immobilise dans une action tranquille. Là Dieu donne à ses athlètes, pour le labour du combat, la recompense désirée: une paix que le monde ignore et la joie dans l'Esprit-Saint.”<sup>153</sup>

Deze passage zou echter voor vele van de nieuwe monastieke stichtingen van toepassing kunnen zijn, maar de kartuizers bleven in de uitwerking van hun model zeer strikt bij dit ideaal. De bedoeling van Bruno's vlucht van de wereld is om te kunnen verkeren in een *otium negotiosum*, een haven van rust en vrije tijd waarin zonder externe verplichting kan gewerkt worden aan de weg naar God.<sup>154</sup> Deze rust werd bewerkstelligd door de woestijn die gecreëerd werd binnen de kloostermuren. En, zoals Bruno stelt, brengt deze woestijn de stilte en de eenzaamheid waarin de ware monnik zijn roeping in kan terugvinden. Misschien wel de twee belangrijkste eigenschappen voor de kartuizers. De absolute eenzaamheid wordt binnen het klooster bewerkstelligd door de afzonderlijke cel waar elke monnik zoveel mogelijk tijd in doorbrengt. Om de volledige eenzaamheid en stilte te verkrijgen werd de cel

---

<sup>153</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno: brief 1. “Quid vero solitudo heremique silentium amatoribus suis utilitatis jucunditatisque divinae conferat, norunt hi soli qui experti sunt. Hic namque viris strenuis tam redire in se licet quam libet et habitare secum, virtutumque germina instanter excolere atque de paradiso feliciter fructibus vesci. Hic oculus ille conquiritur, cujus sereno intuitu vulneratur sponsus amore, quo mundo et puro conspicitur Deus. Hic otium celebrator negotiosum et in quieta pausat actione. Hic pro certaminis labore repensat Deus athleticis suis mercedem optatam, pacem videlicet quam mundus ignorant, et gaudium in Spiritu Sancto.”

<sup>154</sup> Een bespreking van de *otium negotiosum* is terug te vinden in: Hocquard, G., ‘La vie cartusienne d'après le prieur Guigues Ier’, *Revue des sciences religieuses. Revue trimestrielle publiée sous la direction des professeurs de la faculté de théologie catholique avec le concours du centre national de la recherche scientifique* 1957/3 (Straatsburg 1957) 364-382. pp. 374-379.

ingepland temidden van een afgelegen plaats, van een woestijn. Praktisch kwam dit tot uiting in de zeer strikte afbakening van het gebied waarop de Chartreuse was gelegen. Met de afbakening van de ‘eremus’, de woestijn, werd voldaan aan de creatie van een woestijn, in navolging van de woestijnvaders, waarin het contemplatieve leven kon voltrokken worden. Buiten deze woestijn bevond zich de wereld waar afstand van werd gedaan. Deze extreme en zeer letterlijk genomen doorvoering van het woestijnideaal ging voor de stichting van nieuwe kloosters een zeer belangrijke plaats innemen. Een eerste stap voor kloosters om tot de kartuizers toe te kunnen treden was de afbakening van een gebied dat als woestijn kon dienstdoen.<sup>155</sup> Uit de verschillende akten van de eerste kartuizerstichtingen blijkt dat de kartuizers zeer ver gingen in het verkrijgen van de eigendomsrechten van een voldoende groot gebied dat ze konden afbakenen als hun woestijn.<sup>156</sup> Het verkrijgen van de eigendomsrechten over het gebied waar de stichting werd ingepland was meestal nog maar de eerste stap in het creëren van een werkelijke woestijn. Om zich te verzekeren van de volledige rust die ze nodig hadden om zich op hun contemplatieve taken te richten werden de grenzen van de woestijn zeer duidelijk afgebakend om passanten, jagers, boeren en andere rustverstoorders uit de buurt van de abdijen te houden.<sup>157</sup> Deze artificiële afbakening van een woestijn zorgde ervoor dat de kartuizers zich als eremieten konden blijven profileren. De woestijn vormde zodoende de wereld waarin de kartuizer leefde. Het woestijnideaal dat in de twaalfde-eeuwse monastiek een verinnerlijkt topos zou worden, werd bij de kartuizers steeds in verband gezien met een topografische werkelijkheid.<sup>158</sup> Niet enkel de afbakening van de grenzen maakte voor de kartuizers de woestijn, ook de omgeving waarin dit gebeurde was van belang. Het klooster werd als het ware een woestijn in de woestijn, die zich als geofysische plaats bevond in de bergen.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> Dubois, J., ‘Les limites des Chartreuses’, *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France* (Parijs 1965) 186-197.

<sup>156</sup> Bligny, B., *Receuil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)* (Grenoble 1958). p. 22; p. 27; p. 30.

<sup>157</sup> Voor een uitgebreid bespreking van deze praktijk, zie: Dubois, J., ‘Les limites des Chartreuses’, *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France* (Parijs 1965) 186-197.

<sup>158</sup> Voor een bespreking van het woestijnideaal en de verinnerlijking ervan bij de cisterciënzers zie: Bruun, M. B., ‘The cistercian rethinking of the desert’, *Revue d’histoire cisterciënne*, 13 (2002) 193-210.

<sup>159</sup> Nabert, N., ‘Montagne, désert et solitude à l’origine de la spiritualité cartusienne: les premiers témoignages’, Thomasset, C. et James-Raoul, D. (eds.), *La montagne dans le texte médiéval, entre mythe et réalité* (Paris 2000) 187-210. pp. 190-194. « Un espace géophysique : la montagne comme conception du désert ». Nabert onderzoekt de betekenis van de woestijn voor de kartuizers en komt tot de conclusie dat, zeker voor de eerste generaties kartuizers de woestijn steeds wordt gelijkgesteld met een hoger gelegen plaats. Hiermee kan voldaan worden aan de grote afzondering die de kartuizers zochten. De berg zou ook een mentale plaats worden waarmee de kartuizers zich vereenzelvdigden. pp. 201-210.

### 2.2.1. De contemplatie

De enorme uitstraling die de kartuizers hadden in monastieke middens was in eerste instantie afhankelijk van de extreme doorvoering van het contemplatieve leven naar het voorbeeld van de vroegste monastiek. De hele kartuizerbeweging is vanaf haar prille begin, vanaf Bruno, opgebouwd rond de wens een zo contemplatief mogelijk leven te leiden. Het belang van het lezen en de contemplatie is niet over het hoofd te zien. Reeds in zijn brief aan Raoul Le Verd geeft Bruno te kennen in wat voor geleerd gezelschap hij verkeerd:

“J’habite un désert situé en Calabre et assez éloigné de tous côtés des habitations des hommes; j’y suis avec mes frères religieux, dont certains sont plein de science.”<sup>160</sup>

De manier waarop de kartuizers hun ideaal van contemplatie en meditatie vertaalden naar het kloosterleven is van essentieel belang in de vormgeving van hun model. Dit wordt geïllustreerd in wat Guigo de *quasi bina dilectio* noemt.<sup>161</sup> Guigo maakt duidelijk het onderscheid tussen de twee vormen van liefde die moeten gekoesterd worden: de liefde voor God en de naastenliefde. Deze dubbele liefde moet aan de basis staan van al het menselijke handelen.<sup>162</sup> De liefde voor God wordt bewerkstelligd door:

“Le contemplation, la lecture, la psalmodie, la celebration des mystères sacrés. Toutes ont pour fin la connaissance et l’amour de Dieu.”<sup>163</sup>

In de *consuetudines* worden de werken van goddelijke liefde zoals Guigo ze hier beschrijft gekoppeld aan het solitaire leven zoals dat door grote autoriteiten van weleer werd beschreven:

“Et maintenant considérez vous-mêmes des Pères saints et venerable: Paul, Antoine, Hilarion, Benoît, et tant d’autres dont nous ignorons le nombre ; voyez le profit

---

<sup>160</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno: brief 1. “ In finibus autem Calabriae cum fratribus religiosus et aliquot bene eruditis, ... heremum incolo, ab hominum habitatione undique satis remotam.”

<sup>161</sup> Guigues Ier, ‘Méditations’, M: 390. Zie ook de uitstekende analyse van dit concept in: Mursell, ‘The theology of carthusian life’, pp. 145-158.

<sup>162</sup> Guigues Ier, ‘Méditations’, M: 390. “Haec enim omnium actionum et motionum humanarum, spiritalium sive corporalium, tota et sola causa esse deberet, usque ad minimum oculi nutum, vel digiti motum.”

<sup>163</sup> Guigues Ier, *Les meditations*. M 390. “ Contemplatio, oratio, meditatio, lectio, psalmodia, sacrorum mysteriorum actio. Quorum omnium finis, nosse et amare Deum.”



spirituel qu'ils ont recueilli dans la solitude, et vous reconnâtes que la douceur des psalmodie, l'application à la lecture, la ferveur de la prière, la profondeur de la méditation, le ravissement de la contemplation, le baptême des larmes, n'ont pas d'aide plus puissante que la solitude.»<sup>164</sup>

Ook Bruno gaf het belang aan van de gehoorzaamheid aan en de strikte navolging van de verheven geschriften.

“Il est par là evident que vous recueillez avec sagesse le fruit tout suave et vivifiant des divines Ecritures. Demeurez donc, mes frères, dans l'état auquel vous êtes arrivés et fuyez comme une peste cette bande malsaine de laïcs pleins de fausseté, qui colportent leurs écrits et vous glissent dans l'oreille des choses qu'ils ne comprennent pas, qu'ils n'aiment pas et qu'ils contredisent par leurs paroles et leurs actes. Oisif et gyrovagues, détracteurs de tout être bon et religieux, ils estiment avoir droit à des éloges s'ils ont diffamé ceux qui en méritent: toute règle ou obéissance leur est odieuse. »<sup>165</sup>

Het contemplatieve leven was voor de kartuizers het begin en het einde van hun monastieke roeping. Hun innerlijke zoektocht naar de waarheid om zo de goddelijke liefde zo dicht mogelijk te kunnen benaderen stond centraal in hun spirituele beleving. Aangezien de kartuizers buiten de *consuetudines* geen rechtstreeks voorbeeld hadden waar ze zich naar konden richten werd het plaatsen van hun model in de christelijke traditie, zoals we hier ook zien bij Guigo, een steeds terugkerende retoriek. Zoals Guigo in zijn definitie van het contemplatieve leven aangaf is de manier waarop er uiting aan moet gegeven worden vooral het in woord bij staan van de naaste. De spirituele ervaring werd bij de kartuizers steeds in verband gebracht met het woord. De hele kartuizertheologie draait rond het woord van God. Dit wordt niet enkel geopenbaard in het Schrift, maar ook in de schepping. God heeft

---

<sup>164</sup> Guigues Ier, *Coutumes*, 80, 11. “Iam vos ipsi sancti ac venerabiles patres, paulus, antonius, hylarion, benedictus et caeteri nobis innumerabiles, quantum in solitudine mente proficerint per vos considerate, et probatitissimas suavitates psalmodiarum, studia lectionum, fervores orationum, subtilitates meditationum, excessus contemplationum, baptismum lacrimarum, nulla re magis quam solitudine posse iuari. »

<sup>165</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno : brief : ‘ ;;; manifestum est vos sapienter legere ipsum fructum suavissimum et vitalem Scripturae divinae. Ergo, fratres mei, permanete in eo ad quod pervenistis, et morbidum gregem quorundam vanissimorum laicorum ut pestem vitate, qui chartulas suas circumferunt, mussitantes quae non intelligunt nec amant, quibus verbis et factis contradicunt. Qui otiose et gyrovagi, quotquot bonis et religiosis detrahunt, et se in hoc laudabiles putant, si laudandos infamaverint, quibus obedientia et omnis disciplina odio est.’

immers de wereld geschapen met het woord en de mens is slechts een syllabe in het goddelijke gedicht dat de schepping is.<sup>166</sup> De structuur die de wereld vorm geeft is als een gedicht, om de wereld derhalve goed te kunnen begrijpen moet het gedicht in zijn geheel beschouwd worden. Enkel dan kan men de eigen positie, die niet meer dan een kleine syllabe van het geheel uitmaakt, in de juiste verhouding zien. De ervaring van de wereld moet dus steeds in verband gebracht worden met de contemplatie over het woord. Zoals we eerder zagen was het model dat in de *consuetudines* beschreven staat erop gericht te voldoen aan de eisen die het contemplatieve leven stelde. De woestijn zorgde voor de ascese, de cel voor de stilte. Het kartuizermodel werd in de brieven dan ook naar buiten gebracht als zijnde het perfecte voor zij die het nut van een dergelijk leven inzagen. We zagen dit al in de brief van Bruno, maar ook in de andere brieven kwam dit veel voor. Voor Guigo was een gelukkige man een man die ervoor koos om arm en nederig te leven in de woestijn en die zijn handelingen toespitste op de meditatie in alle stilte en eenzaamheid.<sup>167</sup> Guigo geeft zelfs letterlijk aan welke de deugden zijn van “het arme, eenzame leven”<sup>168</sup>:

“Elle s’applique à la lecture, mais préfère les livres religieux et d’autorité reconnue, et elle est bien plus attentive à la moelle qu’à l’écume des mots.”<sup>169</sup>

In de lezing moet de monnik zich richten op het hart, de essentie van de boodschap, en niet op de vorm, op de woorden die slechts als residu overblijven nadat het geheel van het ‘gedicht’ tot de lezer is doorgedrongen. Hiermee wordt nog maar eens verwezen naar de kern van het kartuizermodel. De meditatieve, contemplatieve lezing van teksten van grote autoriteit. De kartuizers lieten ook in hun brieven geen kans voorbijgaan om te wijzen op de vele patristieke en bijbelse voorbeelden die ze met hun model in praktijk brachten. In de brief aan Étienne, ter aanmaning van het solitaire leven, van Johannes van Portes wordt zelfs letterlijk verwezen naar de Heilige Vaders, Ambrosius, Augustinus, Hiëronymus, Gregorius, ...<sup>170</sup> Johannes gaat nog een stap verder met te zeggen dat elk van deze grote mannen een bepaald aspect van een leven strijdend voor Christus in afwachting van het

<sup>166</sup> Guigues Ier, *Les meditations*. M 33-34. « Dum corporum species vel formae, quibus tibi adhaerentibus foedaris, pereunt, tanquam syllabae suis temporibus, Deo modulante, cruciaris. ... Quippe syllaba. »

<sup>167</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Guigo: brief 1. “aliquis aliquem, ego illum praecipue reor esse felicem, ... , sed qui humilis rusticari eligit in heremo, studiosus philosophari diligit in otio, solus sedere appetite in silentio.”

<sup>168</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Guigo: brief 1. “Vita pauper et solitaria”

<sup>169</sup> Ibidem. “Intendit litteris, sed maxime canonicis et religiosis, in quibus eam magis occupat medulla sensuum, quam spuma verborum.”

<sup>170</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: brief 4, 40.

eeuwige leven belichamen in hun teksten.<sup>171</sup> Het bewijs van de zuiverheid van het solitaire, lees kartuizer-, leven zit hem in deze teksten. Hoewel deze brief zeer lang is en zeer uitgebreid ingaat op het nut van de verzaking van de wereld voor Étienne ligt in deze passage de basis vervat van heel de identiteitsvorming van de kartuizers. Het kartuizermodel werd gelijkgesteld met het christelijke leven zoals het beschreven werd door de grote autoriteiten. Het is zoals Guigo in het begin van de *consuetudines* zei dat hij in eerste instantie het nut van het neerschrijven van de gewoonten van de Chartreuse niet inzag omdat hun manier van leven geheel in de lijn lag van de monastieke voorbeelden.<sup>172</sup> Op het einde van de *consuetudines* geeft Guigo duidelijk te kennen dat de kartuizers het eenzame leven opzochten om te kunnen mediteren op het Schrift, in navolging van “multis sanctis et sapientibus et tantae auctoritatis”<sup>173</sup>. Dit thema wordt op het einde herhaald, maar dan vanuit het standpunt van de lezing van de bijbel waarin die zich heeft geopenbaard voor de dienaren van God.<sup>174</sup> Bij geen van de eerste kartuizers zijn verwijzingen of citaten terug te vinden uit de profane traditie, wat in monastieke kringen in de twaalfde eeuw toch een meer courant gebruik zou worden.<sup>175</sup> Guigo voegt er echter nog toe dat de dienaren van God de geheimen uit de bijbel enkel geopenbaard werden in eenzaamheid en na diepe meditatie.<sup>176</sup>

De waarheid openbaard zich niet zomaar of aan iedereen. Zoals later Guigo II zou schrijven in zijn brief over het contemplatieve leven, gebeurt dit door de vier sporten van de ladder der monniken te beklimmen. Deze sporten zijn, het lezen, de studie van het Schrift; de meditatie, de zoektocht van de geest; het bidden, het hart openstellen voor het goddelijke; en uiteindelijk de contemplatie, de verheffing van de geest.<sup>177</sup> De studie en het lezen vormden de basis van de kartuizerspiritualiteit. De gehele praktische invulling die gegeven werd door Guigo in de *consuetudines* waren in wezen bedoeld om voldoende vrijheid te

<sup>171</sup> Ibidem. Brief 4, 40. «... Ille tibi retributiones impiorum declarabit, ille gaudia aeternae vitae monstrabit, ... in mensuram aetatis plenitudinis Christi. »

<sup>172</sup> Guigues Ier, ‘Coutumes’, Proloog, 2. “A quo negocio, rationabilibus ut putamus de causis diu dissimulavimus. Videlicet, Quia vel in epistolis beati iheronimi, vel in regula beati benedicti, seu in ceteris scripturas authenticis, omnia pene quae hic religiose agere consuevimus, conteneri credebamus;...”

<sup>173</sup> Guigues Ier, *Coutumes*. 80, 3.

<sup>174</sup> Ibidem. 80, 4. “Nostis enim in veteri et in novo maxime testamento, omnia pene maiora et subtiliora secreta, non in turbis tumultuosus, sed cum soli essent dei famulis revelata...”

<sup>175</sup> Orbán, A.P., ‘De invloed van het ascetisch ideaal der kartuizers op hun oraal en schriftelijk gebruik van het Latijn’, Stuij, R.E.V. & Vellekoop, C. (eds.), *Oraliteit en schriftcultuur* (Hilversum 1993) 103-118. p. 105.

<sup>176</sup> Guigues Ier, *Coutumes*. 80, 4. “... non point dans le tumulte des foules, mais quand ils se trouvaient seuls. ... cum vel subtilius aliquid meditari... »

<sup>177</sup> Guigo II, prior van de Chartreuse van 1173 tot 1180 die in zijn *Scala claustralium* een uiteenzetting geeft over de manier waarop de monnik door de opeenvolging van vier handelingen ten opzichte van de tekst de tekst en zichzelf kan overstijgen en zijn geest tot de hemel kan doen opstijgen. Colledge, E., Walsh, J. (eds.), *The ladder of monks. A letter on the contemplative life. And twelve meditations by Guigo II*. (Michigan 1981).

creëren binnen de muren van het klooster teneinde tot deze uiterste vorm van eenheid met God, in de mate dat dit mogelijk is voor de vleeselijke mens, te komen. Het hele project van de kartuizers stond in het teken van teksten en tekstinterpretatie. Het is echter niet enkel de keuze van teksten, maar ook de specifieke lezing en interpretatie van die teksten waarbij de tekst zich aan de lezer openbaard tijdens het proces van de meditatie die mee aan de basis zou liggen van de kartuizerspiritualiteit.<sup>178</sup> In de meditatie en de contemplatie krijgt de tekst betekenis voor de lezer door het samenvoegen van de informatie van de tekst en de ervaring van de lezer.<sup>179</sup> Bij de kartuizers werd dit zeer duidelijk met de brief over het contemplatieve leven van Guigo II die deze manier van lezen methodisch uitlegde. Met de *meditaties* van Guigo zien we dit in een praktische uitwerking. Ze zijn veel persoonlijker en geven uiting aan deze manier van lezen. Ze dateren van de beginperiode van Guigo's prioraat. Als geheel vormen de meditaties een geestelijke oefening van de jonge monnik die zich bezint over zijn rol als prior en over het kloosterleven in het algemeen. In het teruggrijpen naar het literaire genre van meditaties en eerder autobiografische teksten staat Guigo aan het begin van de twaalfde eeuw niet alleen.<sup>180</sup> De veranderingen in de aard van het kloosterleven, waar de kartuizers een prominente plaats in hadden, naar een meer contemplatieve levenswijze had gevolgen voor de manier waarop men met teksten omging.<sup>181</sup> Het meditatieve karakter van de lezing van teksten en de persoonlijke, interpretatieve manier die in de nieuwe monastiek gepropageerd werd, nam bij de kartuizers een centrale plaats in. In de ruminatieve lezing van teksten, in de meditatie en de contemplatie wordt de tekst ervaren. De boodschap van de tekst wordt via deze weg geopenbaard net door de handelingen die met de lezing ervan gepaard gaan. De tekst kan op deze manier als het ware beleefd worden. De boodschap ervan zit niet slechts vervat in de fysieke tekst, maar moet door de lezer en de specifieke

---

<sup>178</sup> Zie: Carruthers, M., *The book of memory. A study of memory in medieval culture* (New York 1990). pp. 212-217. En: Stock, B., *The implications of literacy, Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries* (New Jersey 1983). p.

<sup>179</sup> Stock, B., 'The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages', *New Literary History* 25 (1994) 839-852. p. 845.

<sup>180</sup> Verbaal, W., 'De tekst en zijn lezer. Stille lectuur en de vorming van het individu.', *Millennium, tijdschrift voor middeleeuwse studies, jaargang 18, nrs. 1 en 2* (2004) 55-68. p. 59-60. Verbaal wijst op een groeiend zelfbewustzijn in deze periode, die weerspiegeld wordt in de literaire productie van teksten. Zie ook: Stock, B., 'The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages', *New Literary History* 25 (1994) 839-852. Vooral p. 845.

<sup>181</sup> Voor studie rond de hermeneutiek in twaalfde-eeuwse monastieke literatuur, zie: Stock, B., *The implications of literacy, Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries* (New Jersey 1983). En: Stock, B., *Listening for the text. On the uses in the past* (Baltimore en Londen 1988). Zie ook: Carruthers, M., *The book of memory. A study of memory in medieval culture* (New York 1990). pp. 213-217.

manier van lezen gevoeld, geproefd, ervaren worden.<sup>182</sup> De stilte en de eenzaamheid van de kartuizercel wordt in dit proces waarin de tekst wordt ervaren, ingeschakeld. In de hierboven reeds geciteerde tekst van Guigo uit de *consuetudines* worden de verschillende handelingen die met de lezing van de geschriften te maken hebben rechtstreeks gelinkt aan de stilte die daarvoor nodig is. Deze stilte en de afzondering, die geboden wordt in de woestijn en in de cel, vormt het kader waarin de kartuizer zich in alle rust, in het *otium negotiosum*, kan richten op de tekst.

### 2.2.2. De eucharist

De eerste manier waarop de kartuizers kwamen op het centraal stellen van het contemplatieve leven was dus de navolging van de waarheid, die geopenbaard werd in het de teksten van de bijbel en van de grote christelijke autoriteiten. De kartuizers zouden zich echter niet enkel richten naar het voorbeeld van de verschillende erkende geschriften.

Vlak voor zijn dood gaf Bruno nog een boodschap mee voor zijn volgelingen in de vorm van een geloofsbelijdenis.<sup>183</sup> Hierin legt hij de nadruk op het sacrament van de eucharistie.<sup>184</sup> Het belang dat de kartuziers zouden geven aan de figuur van Christus zit in deze geloofsbelijdenis vervat.

“Et le père, ineffable par essence, a engendré le Fils ineffablement, de sa substance; mais il n’a pas engendré autre chose que ce qu’il est lui-même: Dieu a engendré Dieu, la lumière a engendré la lumière; c’est donc de lui que découle toute Paternité dans le ciel et sur terre. »<sup>185</sup>

Naast de zoektocht naar de waarheid van God in het woord moet de kartuizer zich dus ook richten op het sacrament en op Christus, de meest onbemiddelijkste band die er bestaat

---

<sup>182</sup> Zie: Verbaal, W., ‘De tekst en zijn lezer. Stille lectuur en de vorming van het individu.’, *Millennium, tijdschrift voor middeleeuwse studies, jaargang 18, nrs. 1 en 2* (2004) 55-68.

<sup>183</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno, brief 3.

<sup>184</sup> Voor het belang van een dergelijke laatste boodschap van de stichter, zie: Dalarun, J., ‘La mort des saints-fondateurs, de Martin à François’, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIe-XIIIe siècle. Actes du colloque organisé par l’Ecole Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome « La Sapienza »*. Rome, 27-29 octobre, 1988 (Rome 1991). Dalarun wijst hier ook expliciet op de nadruk die Bruno legt op de eucharistie. p. 199.

<sup>185</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno, brief 3. « Ipse quoque Pater, essentia quidem ineffabilis, substantia sua Filium genuit ineffabiliter, nes tamen aliud quam quod ipse est genuit, Deus Deum, lux lucem; ab Ipso ergo est omnis paternitas in coelo et in terra. »

tussen het rijk van God en het aardse. Guigo verbindt de menswording van Jesus met de doctrine over de zoektocht naar het woord. Het aardse leven is een constante voorbereiding van de geest, het onstoffelijke, het enige eeuwige dat in de mens aanwezig is, om tot het goddelijke te komen.

“Telle est la perfection vers laquelle nous tendrons en cette vie. Nous ne l’obtiendrons cependant parfaitement que dans la vie future. Et nous le recherchons dès maintenant avec plus de ferveur.

Nul mouvement alors dans l’âme qui ne vienne de Dieu; nul dans le corps qui ne vienne de l’âme. Et ainsi ni dans l’âme, ni dans le corps, nul mouvement qui ne vienne de Dieu.»<sup>186</sup>

God is enkel kenbaar via de schepping die Hij geopenbaard heeft in het woord. Teneinde God te vinden in deze aardse wereld moet dus op zoek gegaan naar hetgeen achter de schepping, achter het materiële ligt, en dit is dus het woord. Hiertoe moet al het aardse van de mens zoveel mogelijk verzaakt worden. In dit leven is dit echter onmogelijk. Christus, die het vleesgeworden woord is, is wat dit betreft het beste voorbeeld om het aardse leven naar in te richten.

“Prends ces trois réalités: le Verbe de Dieu, son âme humaine, son corps humain. Si nous pouvions bien voir la première, nous n’aurions pas besoin de la seconde. Si nous pouvions au moins voir la seconde, nous n’aurions pas besoin de la troisième.

Mais comme nous ne pouvions voir ni la première, ni la seconde, ... la troisième a été ajoutée: son corps humain. Et ainsi: « Le Verbe de Dieu s’est fait chair et il habita » avec nous, dans notre monde extérieur, afin de nous introduire, au moins ainsi, un jour, dans son domaine intérieur.

Par elle, le Verbe même et la sagesse de Dieu nous a montré sous une triple forme, par des sacrements, des paroles et des exemples, ce qu’il faut faire, ce qu’il faut supporter, et la fin pour laquelle il le fait. »<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Guigues Ier, *Les meditations*. M 472-473: « Ad hanc perfectionem in hac vita tendimus, quam tamen non nisi in futura perfecte obtinebimus. Hanc toto tunc plenius obtinebimus, quanto nunc ferventius affectamus. Nullus tunc erit motus in mente, nisi a Deo ; nullus in corpore, nisi ab anima.”

Has virtutis sive iustitiae lineas, etiam nunc id est in hac mortali vita, si valde munda esset anima, per semet ipsam in ipsa veritate atque sapientia Dei videret.»

<sup>187</sup> Ibid. M474-275: “Pone enim haec tria: Dei Verbum, humanum mentem, humanum corpus. Si primum videre possemus, non indigeremus secundo. Quod si saltem secundum videremus, non indigeremus tertio. Sed

De kartuizer moest in zijn leven trachten Christus na te volgen.

“Car l’homme de devait que suivre Dieu, mais ne pouvait suivre q’un homme. L’humanité a donc assumée, afin que l’homme, en suivant Celui qu’il peut suivre, suive Celui qu’il doit suivre. ... Aussi Dieu s’est fait Homme, afin que les hommes, en se modelant sur cette Homme, comme cela leur est possible, deviennent conformes à Dieu, comme cela leur est utile. »<sup>188</sup>

De mens is in zijn zoektocht naar God beperkt door zijn materiële vorm. Deze moet dus in zo groot mogelijke mate afgezworen worden. God heeft er echter voor gezorgd dat de mens zijn liefde kan richten naar een goddelijke vorm, de enige goddelijke vorm, die zich materieel geopenbaard heeft.<sup>189</sup>

Deze gerichtheid op Christus, het centraal stellen van de ervaring van Christus is een steeds weerkerend thema in de brieven, vooral in de brieven van de kartuizers van Portes. We zagen reeds de gerichtheid op het leven van Christus in de brief van Johannes aan zijn broer Etienne. Waar Bruno, behalve in zijn geloofsbelijdenis, en Guigo vrij karig zijn in het aanhalen van de gerichtheid naar Christus, verwordt de verwijzing ernaar in de brieven van Portes een gemeenplaats waar allerlei ideeën aan kunnen gekoppeld worden. Van lofbetuigingen over de woestijn waarin de kartuizers vertoeven<sup>190</sup>, tot de verzaking van de wereld<sup>191</sup>.

### 2.2.3. Het woord en de gemeenschap

---

quia nec primum nec secundum, ... additum est tertium, id est corpus humanus. Atque ita « Verbum caro factum est et habitavit » nobiscum in exterioribus nostris, ut vel sic nos introduceret aliquando ad interiora sua.

Per eam nobis ipsum Dei Verbum et sapientia, tripliciter, id est sacramentis, verbis et exemplis, quid agendum, quid tolerandum, et propter quid esset ostendit.»

<sup>188</sup> Ibid. M 476. « Non enim sequi debet nisi Deum, nec poterat nisi hominem. Assumptus est igitur homo, ut dum sequitur quem potest, sequatur et quem debet. ... Itaque Deus factus est homo, ut dum conformatur homini cui potest, conformetur et Deo cui prodest. »

<sup>189</sup> De mens moet zich ten allen tijde richten tot God, en God is de waarheid, God is de liefde. Zie o.a.: Guigues Ier, *Méditations* M 2, 4, 211, 282.

<sup>190</sup> *Lettres des premiers chartreux II*: brief 8, 2.

<sup>191</sup> Ibid. brief 4, 12.

Hierboven hebben we de de essentie besproken van de kartuizerroeping vanuit de eerste vorm van liefde die Guigo beschrijft in de *meditationes*. De liefde voor God, die haar uitwerking vindt in de contemplatie en meditatie van teksten, en in de vereenzelviging met Christus. Besluitend kunnen we stellen dat de kartuizers zich een geheel ideeën en symbolen gingen eigen maken.

“As groups of listeners, readers, and interpreters formed, the inevitable result was the rebirth of textual communities.”<sup>192</sup>

De kartuizers zouden zich door hun strikte afbakening van welke teksten gelezen mochten worden en door het specifieke interpretatieve kader dat ze voor ogen hadden, een textual community vormen. Niet enkel vanwege de centrale positie die de *consuetudines* innamen binnen hun gemeenschap, maar misschien zelfs nog meer door zich te organiseren rond het interpretatieve kader. Wanneer we de evolutie bekijken van de hier besproken bronnen zien we dat het belang van Bruno in het aanbieden van een dergelijk kader zeer groot blijft. Het is echter Guigo die met zijn *consuetudines* zorgt voor de institutionalisering van het model. Belangrijker is misschien wel het uitschrijven van zijn *meditationes*. Door de articulering van zijn ideeën, vanuit de werkelijkheid van het kartuizerklooster, wordt ons een inzicht gegeven in “the imposition of the written word and the articulation of a certain type of social organisation.”<sup>193</sup> De kartuizers werden via de *consuetudines* samengehouden. Dit maakte de weg vrij om binnen dit aangeboden kader een geheel eigen sociale cohesie te bekomen tussen de verschillende kloosters en monniken onderling. De tekst van de *consuetudines* bond allen aan elkaar. De autoriteit van de tekst bond de kartuizergemeenschap samen tot een geheel. De groep kon zich nu ook een geheel eigen discours eigenmaken. De kartuizers konden conceptueel en aan de hand van de uitgezette lijnen een geheel van teksten en tekstinterpretaties gaan incorporeren rond de tekst die stilaan zou uitgroeien tot regel. Bruno en Guigo doen hier dienst als degenen die het gebied afbakenden. De virtuositeit waarmee zij schreven, hun bevlogen doch ingetogen stijl maakt duidelijk dat zij degenen zijn die aan de basis lagen van de textual community. Zij gaan op zoek naar interpretatieve kaders. Zij zoeken in zichzelf het contact op met de teksten van weleer en extraheren er een overkoepelend kennisgeheel uit. Dit hoeft door de rest van de gemeenschap slechts worden aangenomen en in stand gehouden worden. In de brieven van de monniken van Portes wordt

---

<sup>192</sup> Stock, B., *Listening for the text. On the uses in the past* (Baltimore en Londen 1988). p. 37.

<sup>193</sup> *Ibid.* p. 150.



het duidelijk dat er zich vrij snel een algemeen begrippenkader, een referentiekader ontwikkeld waar de individuele kartuizer uit kan putten om uiting te geven aan de eigen identiteit, die op dat moment al volledig is opgenomen in het discours van het model. Dit zal verder geïllustreerd worden in het volgende hoofdstuk. We moeten daarbij in het achterhoofd houden dat “the discovery of the individual is the discovery of the model”<sup>194</sup>.

## **2.3. De liefde voor de naaste**

### **2.3.1. Intentio**

De kartuizers zouden hun zelfbeeld en hun ideeën over de manieren om te komen tot liefde van God incorporeren in de manier waarop ze zich naar buiten toe profileerden en het ging onderdeel uitmaken van hun monastieke identiteit. Dit moeten we in verband zien met de conceptualisering bij de kartuizers van de tweede vorm van liefde die deel uitmaakte van de *quasi bina dilectio*.

De naastenliefde was in het leven van de kartuizers ondergeschikt aan de persoonlijke zoektocht naar de liefde voor God. Toch ging de tweede vorm van liefde die ze nastreefden van zeer groot belang zijn voor de vorming van hun model en in hun relatie met de buitenwereld. De liefde voor de naaste vindt volgens Guigo zijn uitwerking in:

“Ne pas imputer les péchés, l’intercession, la distribution des sacrements, la parole, l’exemple, le châtement ; en outre, procurer avec bonté le nécessaire au corps : nourriture, boisson, vêtements, maison, remèdes, sépulture et toutes autres choses.”<sup>195</sup>

Over de manier waarop het woord moet toegepast worden in de liefde voor de medemens wijdt Guigo verder uit:

---

<sup>194</sup> Kramer, S., Bynum, C. W., ‘Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community’, Melville, G., Schürer M. (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, (Vita Regularis 16)*. p. 85.

<sup>195</sup> Guigues Ier, ‘Méditations’, M 390. “Non imputatio peccatorum, interventio, sacramentorum impensio, verbum, exemplum, disciplina; insuper etiam corpori necessaria benigne praestita, ut cibus, potus, vestis, domus, medela, sepultura, et si quid aliud.”

“Quant à la parole, elle est d’enseignement ou d’exhortation, c’est-à-dire persuasion, consolation, correction ou réprimande.”<sup>196</sup>

Dit laatste is van groot belang. In meditatie 209 tot en met 216 vinden we een verdere uitwerking van wat het betekent om in het woord uiting te geven aan naastenliefde. In meditatie 209 herhaalt Guigo de idee dat de oprechte liefde een onbaatzuchtige liefde is. De liefde voor God of voor de ander die gebaseerd is op het persoonlijke profijt dat er wordt mee verdiend, en dus gericht is op wereldse zaken, is geen liefde, maar hebzucht.<sup>197</sup> Hij start deze reeks meditatie met deze herhaling om te wijzen op de juiste innerlijke ingesteldheid die nodig is om werkelijk lief te kunnen hebben. Het is de intentie waarmee men handelingen stelt die de handeling moreel goed of slecht maakt. De handeling op zich kan dus op zich goed lijken, maar het achterliggende doel, de intentie, die je ermee wilt bereiken geeft de morele waarde weer van de handeling. Het belang van de *intentio* in het werk van Guigo is moeilijk te onderschatten.<sup>198</sup> Nagenoeg de hele oefening die Guigo maakt in zijn *Meditationes* staan in het teken van de zelfkennis.<sup>199</sup> Enkele voorbeelden kunnen het best illustreren op welke wijze de intentionaliteit haar intrede deed in het denken van Guigo, en op welke manier dit gelinkt kan worden aan het concept van de naastenliefde en in uitbreiding aan de gemeenschapsvorming van de kartuizers.

In meditatie 210 wordt het belang van deze intentionaliteit als basis genomen om uit te leggen dat je door iemand te berispen steeds in zijn voordeel spreekt.<sup>200</sup> Guigo nuanceert meteen door te stellen dat dit enkel als een goede daad kan gezien worden indien je dit deed met het belang van de ander in het achterhoofd, met andere woorden uit liefde voor de

---

<sup>196</sup> Ibidem. M 390. « Verbum porro, aut doctrinae est aut exhortationis, id est suasionis, aut correptionis, aut increpationis. »

<sup>197</sup> Ibidem. M 209. « Tu autem nec Deum nec proximum, nisi propter temporalia beneficia diligis. Per temporalia ergo diffunditur in te, non per Spiritum Sanctum. Non est caritas quae ita diffunditur, sed cupiditas. »

<sup>198</sup> Voor een analyse van de plaats die de intentie werd gegeven in de twaalfde eeuwse monastieke kringen en de relatie tussen de intentie en de exploratie van het zelf, zie: Benton, J., ‘Consciousness of self and perceptions of individuality’, Benson, R., Constable, G. (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century* (Cambridge 1982) 265-295. pp. 271-278.

<sup>199</sup> Vgl. met: Rieder, B., *Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083-1136)* (München 1997). pp. 56-57. En: Chalamet, C., ‘Spiritualité et méditation chez Guigues Ier, prieur de Chartreuse’, *Analecta Cartusiana* 145 (Salzburg 1998) 7-119. pp. 19-31.

<sup>200</sup> Ibidem. M 210. “Cum quem vituperas, nil utilius ei facere potes.” Het betreft hier de dichotomie tussen *praeesse* en *prodesse*, die in de monastieke literatuur in de twaalfde eeuw een belangrijk topos wordt. Zie: Chalamet, ‘Spiritualité et méditation’, p. 74.

ander.<sup>201</sup> In meditaties 211 tot 216 gaat Guigo verder met te stellen dat je steeds de waarheid moet zeggen tegen anderen, hoe hard die soms ook kan zijn. De liefde gebied je echter dit te allen tijde te doen: “Prodesse autem hominibus, tuum officium totum.”<sup>202</sup> Je moet steeds streven naar wat in het echte belang van de ander is. Hiervoor moet je in de eerste plaats eerlijk zijn tegenover jezelf, en streven naar wat in je eigen belang is. Dit vereist dat je de waarheid van je eigen zonde onder ogen ziet. Wanneer je een ander kan helpen in zijn zoektocht naar zichzelf en dus naar de waarheid van diens eigen zonde, moet je hem wijzen op de fouten die hij maakt. Dit is de enige echte manier waarop je de ander kunt helpen. Guigo hamert nogmaals op het handelen in deze context volgens de juiste intentie. Hij legt het verschil uit tussen iemand kwetsen door hem te confronteren met de waarheid en iemand te helpen door hem te confronteren met de waarheid.

“Si tu dis la vérité, non par amour de la vérité, mais par désir de blesser autrui, tu ne recevras pas la récompense de celui qui dit vrai, mais le châtement dû à qui outrage.”<sup>203</sup>

De naastenliefde werd door de kartuizers strikt in deze zin gebruikt. In de brief die Guigo schreef aan Hugo, grootmeester van de orde der tempeliers, zien we hoe de kartuizers hun contemplatieve leven in dienst stellen van de wereld. Zoals de tempeliers zich ten dienste stellen van de christelijke wereld door de vijanden ervan te bestrijden, zo ziet ook Guigo de taak weggelegd voor de kartuizers om ten strijde te trekken tegen de vijanden van het christelijke geloof.

“Nous ne saurions en vérité vous exhorter aux guerres matérielles et aux combats visibles ; nous ne sommes pas non plus aptes à vous enflammer pour les luttes de l’esprit, notre occupation de chaque jour, mais nous désirons du moins vous avertir d’y songer.”<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> Ibidem. M 210. “Nec tamen bene fecisse iudicaberis, si non ei hoc tanquam bonum facias, id est ex xaritate qua illum diligas.”

<sup>202</sup> Guigues Ier, ‘Meditations’, M 211.

<sup>203</sup> Ibidem, M: 213. “Si dicis veritatem, non amore veritatis, sed desiderio laedandi alium, non praemium dicentis veritatem, sed poenam convitiatoris assequeris. »

<sup>204</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Guigo. Brief 2. “Ad corporea quidem bella pugnasque visibiles dilectionem vestram exhortari nequaquam novimus; ad spiritualia vero in quibus et quotidie versamur, etsi excitare idonei non sumus, admonere saltem desideramus. Frustra quippe exteriores hostes impetimus, si non prius intimos superamus. »

In deze waarschuwing, of aanmaning, die Guigo geeft om het geestelijke niet te verwaarlozen en om het oog steeds op de innerlijke strijd te houden, zien we dat Guigo's spirituele strijd de wereld ten goede komt door de ander steeds te wijzen op zijn persoonlijke spirituele strijd die boven al verheven is.

### 2.3.2. exemplum

Hetzelfde motief werd ook steeds gebruikt om anderen aan te zetten het contemplatieve, solitaire leven aan te nemen. Er werd steeds gewezen op de persoonlijke verantwoordelijkheid van degene die werd opgeroepen, er werd op zijn geweten gespeeld. We zien dit al in de brief van Bruno aan Raoul Le Verd, in Guigo's brief aan een onbekende en in de brieven van de monniken van Portes.<sup>205</sup> Meestal gingen de aanmaningen gepaard met een uiteenzetting, te vergelijken met Guigo's *meditationes*, over het nut en het belang voor de persoon in kwestie van het solitaire leven. Zoals in de brief van Johannes van Portes aan Étienne waar de uiteenzetting over het nut van de afzwering van de wereld zeer lang is en waarin elk punt dat werd aangehaald gepaard gaat met een persoonlijke aanmaning om toch diep in zijn binnenste te zoeken naar de waarheid van Johannes' woorden.<sup>206</sup> Het principe van *caritas* kreeg bij de cisterciënzers een zeer gelijkaardige invulling als bij de kartuizers. Bij de cisterciënzers echter werd de liefde voor de ander opgevat als een bindend middel in het klooster en de relatie tussen monniken onderling werd een deel van de persoonlijke spirituele groei.<sup>207</sup> De kartuizers zouden de relatie met de ander als een even innige relatie zien, maar deze zou niet gecultiveerd worden binnen het klooster. Voor de kartuizermonnik werd contact met de medemonnik tot een minimum beperkt. De inbedding van het eremitisme in een communautair model was voor de kartuizers nodig om het eremitisme in de zuivere vorm waarin ze beleefd werd te vrijwaren van invloeden van buitenaf. Binnen het klooster was er geen plaats voor het cultiveren van de naastenliefde zoals dat het geval was bij de cisterciënzers. Het leven van de kartuizer op zich wás het voorbeeld, niet in interactie met zijn omgeving, maar net door zijn interactie met God. Guigo heeft het over een voorbeeld te zijn voor de naaste, maar dit werd niet geïncorporeerd in de spiritualiteit van de gemeenschap zoals dat bij de cisterciënzers het geval was. Het is

---

<sup>205</sup> *Lettres des premiers chartreux I*: Bruno. Brief 1. Guigo. Brief 1. *Lettres des premiers chartreux II*: Brieven 1, 2, 3, 4, 9.

<sup>206</sup> *Lettres des premiers chartreux II*: Brief 5.

<sup>207</sup> Bynum, C. W., 'The Cistercian Conception of Community: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality', *The Harvard Theological review* 68 (1975) 273-286. Zie ook: Newman, M.G., *The Boundaries of Charity. Cistercian culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180* (Stanford 1993). p. 43.

voor Guigo en de kartuizers niet zo dat de ervaring van affectieve banden met zijn medebroeders een richting geeft voor de goddelijke liefde. Zoals gezegd ging in de nieuwe monastiek de nadruk liggen op het innerlijke en de persoonlijke groei naar God die elke individuele monnik voor zichzelf moest trachten te bewerkstelligen.<sup>208</sup> Deze verinnerlijking ging gepaard met het zich eigen maken en het abstraheren van bepaalde kenmerken van het eremitische, ascetische ideaal. Volgens de cisterciënzers was daarom de gemeenschap van groot belang voor de individuele monnik om tot spirituele groei te komen. Het gemeenschappelijke kader dat in het klooster werd gegeven zorgde voor een vorm van sociale controle. Via de ander leerde men zichzelf kennen en men moest zelf voorbeeld zijn voor de ander. Deze invulling van het idee van *caritas* werd de essentie waarrond de gemeenschap werd opgebouwd. De individuele monnik moest trachten voor zichzelf, en in zichzelf, de woestijn te ontdekken waarin hij zich steeds kon terugtrekken om in contact te treden met het goddelijke mysterie.<sup>209</sup> Het kader waarin dit gebeurde was voor de cisterciënzers de gemeenschap waarbinnen de onderlinge relaties van monniken als voorbeeld dienden om tot de innerlijke eenzaamheid te komen. Met de verinnerlijking van de spiritualiteit zien we dus dat de persoonlijke intentie hoger werd geplaatst dan het uiterlijke vertoon.<sup>210</sup> Het veruiterlijken van het innerlijke werd binnen de gemeenschap een algemeen forum, een middel om als voorbeeld te dienen voor de naaste.<sup>211</sup> Het is net deze voorbeeldfunctie die bij de kartuizers centraal ging staan in hun banden met de buitenwereld. Het gevoel van gemeenschap werd dus niet in het klooster zelf gecultiveerd, maar werd vooral versterkt door een eenvormige omgang met het model en door dit op een uniforme manier naar buiten te brengen. De kartuizers zagen zich als het ware als het geweten van de christelijke wereld. Waar de naastenliefde in de cisterciënzerspiritualiteit het hart vormt van de gemeenschap, staat de naastenliefde bij de kartuizers aan de basis van hun relatie met de buitenwereld.

Dit kan het best geïllustreerd worden door de voorbeeldfunctie die Guigo voor de kartuizers voor ogen had ten opzichte van de wereld. De manier waarop de kartuizers zich

---

<sup>208</sup> Zie: Van't Spijker, I., *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Turnhout 2004).

<sup>209</sup> Zie: Bruun, M. B., 'The cistercian rethinking of the desert', *Revue d'histoire cisterciënne*, 13 (2002) 193-210.

<sup>210</sup> Kramer, S., Bynum, C. W., 'Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community', Melville, G., Schürer M. (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, (Vita Regularis 16)*. p. 42.

<sup>211</sup> Ibid. p. 84. "Baring the inner heart served as an example to others, while striving to see another's heart ensured that all were on the journey towards salvation."

ten dienste van de wereld gingen stellen wordt weerspiegeld in Guigo's bedenkingen bij zijn verkiezing tot prior. In de *meditationes* vergelijkt hij zichzelf met een dokter, hij is als dokter van de zielen van zijn gemeenschap.<sup>212</sup> Anders dan bij de cisterciënzers die het voorbeeld van de abt volgen en het voorbeeld van de medemonnik, moeten de kartuizers niet in deze strikte zin het voorbeeld volgen van anderen. De nadruk kwam veeleer te liggen op het volgen van het voorbeeld van de grote monastieke autoriteiten in de geschriften. Guigo ziet zijn verantwoordelijkheid ten opzichte van zijn medebroeders in de Chartreuse dan ook niet om te dienen als persoonlijk voorbeeld. Enkel de personen die een dergelijk zwaar leven aankonden, kwamen in aanmerking om toe te treden tot de kartuizers.<sup>213</sup> Het waren mannen die uit liefde voor de eenzaamheid en voor de waarheid zich terug trokken en dus zelfstandig genoeg waren om zichzelf, aan de hand van de lezing en meditatie rond teksten, geestelijk te verzorgen. Guigo vergeleek zijn taak als prior met de relatie die een goede dokter heeft met zijn patiënt.<sup>214</sup> Het is, zoals in zijn hele theorie omtrent de naaste, het ten dienste staan van, dat hij nastreeft. Zoals een dokter ten dienste staat van zijn patiënt wanneer deze enige lichamelijke kwalen heeft, zo staat Guigo ten dienste van zijn broeders wanneer ze spirituele bijstand nodig hebben. Als prior moet hij dus niet constant aanwezig zijn, maar wel steeds klaar staan. Dit impliceert dat hij ook de remedie voor de geestelijke kwalen kent. Een dokter wenst de ziekte niet toe aan zijn patiënt, hij heeft er evenveel voor over om de zieke te genezen als om te voorkomen dat een gezond iemand ziek zou worden.<sup>215</sup> Maar de goede dokter is steeds daar waar de ziekte zich bevindt. Hiertoe moet hijzelf natuurlijk steeds zijn contemplatieve bezigheden onderhouden. Een dergelijke houding zien we bij de kartuizers in het algemeen ten opzichte van de buitenwereld, ingegeven door de naastenliefde. In een meditatie over zijn verkiezing tot prior geeft hij aan dat er op zich niet veel veranderd is door deze aanstelling.

“Vois: en rien ta charge n'est autre qu'avant ton élection comme prieur. Par tes souhaits, tes prières et tes sentiments, tu accomplissais alors ce que tu as commencé maintenant à réaliser par des actes: être utile aux hommes.”<sup>216</sup>

<sup>212</sup> Voor een analyse van de 'dokter van de ziel' in Guigo's *meditationes*, zie ook: Chalamet, C., 'Spiritualité et méditation chez Guigues Ier, prieur de Chartreuse', *Analecta Cartusiana* 145 (Salzburg 1998). pp. 73-84.

<sup>213</sup> Dit wordt geïllustreerd door o.a.:

<sup>214</sup> Guigues Ier, 'méditations', M 350, p. 226.: "Non ob hoc committitur aeger medico, ut ei faciat quod vult, sed quod prodit. Nec ut ei dominetur, sed medeatur."

<sup>215</sup> Guigues Ier, 'Méditations', M: 389, p. 252. "Nonne tantumdem curandum et elaborandum, ne aegrotet ille, quantum ut convaleat iste, praesertim cum omnes sani magis sint aegrotabiles quam aegroti sanabiles?"

<sup>216</sup> Guigues Ier, *Méditations*, M: 219. « Ecce nullum aliud est officium tuum, quam erat antequam prior fieres. Votis enim ac precibus et affectibus agebas, quod nunc factis agere coepisti, id est prodesse hominibus. »

De naastenliefde is het ten dienste staan van de geestelijke gezondheid van de ander. De kartuizers als gemeenschap gaan zich op een dergelijke wijze profileren naar de wereld toe. Niet enkel om mensen aan te manen het solitaire leven in te stappen, maar ook om de mensen met geestelijke, spirituele problemen te helpen. De kartuizers, door hun levenswijze en hun constante contemplatie, zijn doktoren van de ziel. Niet enkel binnen hun eigen gemeenschap, binnen de eigen rangen van de kartuizers, maar ook naar buiten toe. Zelfs in de *consuetudines* wordt hierop gealludeerd. Guigo trekt een heel hoofdstuk uit om erop te wijzen dat wanneer er bezoekers ontvangen worden, enkel de bezoekers zelf maar niet hun rijdieren zullen verzorgd worden en dat ze geen voorkeursbehandeling moeten verwachten.<sup>217</sup> Iets verder stelt hij:

“Mais nous pensons aussi que notre manière de faire n’est pas peu d’utilité pour nos hôtes eux-mêmes... »<sup>218</sup>

De kartuizers stonden ten dienste van zij die al de eerste stap richting God hadden gezet. Door de extreme doorvoering van het contemplatieve ideaal, zowel in hun theologie als in hun praktische invulling van het kloosterleven, kregen de kartuizers niet enkel lofbetuigingen, zoals we eerder zagen, maar werd er ook naar hen gekeken als raadgevers op gebied van monastieke en spirituele kwesties. La-Grande-Chartreuse werd voor vele geestelijken, zowel monniken als anderen tot bisschoppen en pausen toe, zelfs een soort van toevluchtsoord, een plaats waar men zich geestelijk en spiritueel kon opladen.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Guigues Ier, *Coutumes*, 19, 1. « Ipsorum autem hospitem personas tantum non etiam equitaturas procuramus, tales lectos eis et cibos qualibus ipsi vescimur, preparamus. »

<sup>218</sup> Ibid. 19, 3. “Sed et ipsis hospitibus non parum hoc expedire putamus, qui nostris spiritualibus seu corporalibus ita debent bonis communicare...”

<sup>219</sup> De Meyer, A., De Smet, J. M., Guigo’s “consuetudines” van de eerste kartuizers, Mededelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België (Brussel 1951). p. 53. Hier wordt een korte opsomming gegeven van een aantal hoogwaardigheidsbekleders die in de beginperiode van de kartuizers als gast werden ontvangen. Zie ook: Bligny, B., ‘Les Chartreux dans la société occidentale du XIIIe siècle’, *Aspects de la vie conventuelle aux XIe-XIIIe siècles. Actes du 5<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public (Saint-Etienne, 7-8 juin 1974)* (Saint-Etienne 1975) 29-51. pp. 36-41.

### 3. CONCLUSIE

Zoals we al zagen werd bij de cisterciënzers met de *carta caritatis* de gemeenschapsgedachte niet enkel binnen het klooster gezien, maar ook tussen de verschillende kloosters. De gemeenschapsvorming vertrok echter vanuit het klooster als gemeenschap.<sup>220</sup> Bij de kartuizers werd de rol van de gemeenschap niet als dusdanig expliciet naar voor gebracht. Dit heeft natuurlijk te maken met het feit dat bij de kartuizers het solitaire leven primair was en het communautaire eerder als een kader werd gezien waarin het solitaire leven het best en stabiel kon in worden ondernomen. Zo zien we dat de cultivering van vriendschapsbanden deels een overheveling was van een praktijk uit de seculiere feodale sociale omgangsvormen.<sup>221</sup> Deze vriendschappen werden dan in een spiritueel kader gegoten waarbij het principe van *caritas* een nieuwe invulling kreeg. De liefde voor de naaste kreeg een plek in de cisterciënzers spiritualiteit door rond dit motief een heel model op te bouwen waarin de individuele monnik, gesteund door het voorbeeld van de andere monniken, zich verder kon ontwikkelen. De zelfontplooiing ging nog altijd uit van de individuele monnik, maar de gemeenschap was de plaats waarin dit kon gebeuren. Door naar buiten te treden met zijn eigen ervaringen en sentimenten kon de monnik zich innerlijk sterken.<sup>222</sup> Het ging in eerste plaats nog steeds om de versterking van de innerlijke mens, en de elementen van het eremitisme werden innerlijke topoi die elke monnik voor zichzelf moest ondervinden in de zoektocht naar zichzelf. De eenzaamheid werd op deze manier verinnerlijkt. De monnik moest in zichzelf de kracht vinden om binnenin zichzelf de stilte en de eenzaamheid van de woestijn toe te laten, en dit gebeurde in de context van de gemeenschap.<sup>223</sup> De gemeenschap werd voor de cisterciënzers ingebouwd in hun algemene identiteit. Ook tussen de kloosters ging stilaan een gevoel van verbondenheid ontstaan vanuit deze gemeenschapsgedachte.<sup>224</sup> Dit gebeurde echter pas volop vanaf de tweede helft

---

<sup>220</sup> Verbaal, W., 'The preaching of community: Bernard of Clairvaux's sermons and the school of experience', *Medieval Sermon studies* 48 (2004) 75-90. Verbaal beschrijft de verschillende schriftelijke en orale strategieën (en het verschil tussen beide) waarmee Bernardus van Clairvaux zorgde voor gemeenschapsvorming tussen de verschillende cisterciënzerkloosters onderling.

<sup>221</sup> Leclercq, J., *Monks and love in twelfth century France* (Oxford 1979), pp. 86-108.

<sup>222</sup> Kramer, S., Bynum, C. W., 'Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community', Melville, G., Schürer M. (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, (Vita Regularis 16)*. p.

<sup>223</sup> Newman, M., G., *The Boundaries of Charity. Cistercian culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180* (Stanford 1993), pp. 52-53.

<sup>224</sup> Berman, C. H., *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe* (Pennsylvania 2000).



van de twaalfde eeuw.<sup>225</sup> Toch werd deze verbondenheid al geproblematiseerd door Bernardus van Clairvaux die in zijn preken strategieën ontwikkelde om bij zijn lezers een gevoel van gemeenschap te evoqueren.<sup>226</sup>

Bij de kartuizers was de vorming van een saamenhorigheidsgevoel net gebaseerd op de uniforme manier waarop de eenzaamheid beleefd werd in het klooster. De verinnerlijking van verschillende topoi in de spiritualiteit van de cisterciënzers komt grotendeels overeen met de manier waarop ook de kartuizers hun invulling gaven aan hun spiritualiteit.<sup>227</sup> Maar de verschillende uitgangspositie die werd ingenomen door beide orden in wording, ging in grote mate invloed uitoefenen op de manier waarop beiden hun model vormden en uitdroegen. Bij de cisterciënzers werd vanuit de *carta caritatis* vertrokken om een zekere vorm van uniformiteit te geven aan de verschillende kloosters. De verbondenheid werd bijgevolg kracht bijgezet door een actieve politiek van gemeenschapsprediking.<sup>228</sup> Bij de kartuizers daarentegen ging de vorming van een gemeenschapsgevoel vooraf aan de institutionele vormgeving van de kartuizers als orde. Dit gebeurde niet door een actieve prediking, maar door het uitdragen van eenzelfde zeer strikte naleving van de regel, in dit geval de *consuetudines*. Anders dan bij de cisterciënzers, waar impuls tot de vorming van een overkoepelende gemeenschap van binnen uit kwam, werd bij de kartuizers de vorming van gemeenschap eerder ingegeven door factoren van buitenaf. Of, beter gezegd, om zich van factoren van buitenaf af te schermen. De kartuizers waren zich terdege bewust van het feit dat hun status afhing van hun gestrengheid en ascese, en wilden hun levensvorm dan ook zo veel mogelijk beschermen. Bij de cisterciënzers had de nadruk op gemeenschap en *caritas* een grote invloed op de uitwerking van hun model en de spirituele beleving die ermee werd uitgedragen.

Beide orden maakten gebruik van dezelfde retoriek die kenmerkend was voor de hele hervormingsbeweging. Toch gingen de accenten die gelegd werden op bepaalde concepten of bepaalde specifieke interpretaties van begrippen deel uitmaken van de afbakening van de

---

<sup>225</sup> Ibid. Dit is de centrale these van Berman's boek. De these als zouden de cisterciënzers pas tot ordevorming zijn gekomen en geproblematiseerd hebben wordt echter gecontesteerd. Zie: Verbaal, W., 'The preaching of community: Bernard of Clairvaux's sermons and the school of experience', *Medieval Sermon studies* 48 (2004) 75-90. p. 79, voetnoot 18.

<sup>226</sup> Verbaal, W., 'The preaching of community: Bernard of Clairvaux's sermons and the school of experience', *Medieval Sermon studies* 48 (2004) 75-90.

<sup>227</sup> Köpf, U., 'Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser', Auge, O., Zagolla, R. (eds.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski* (Stuttgart 2002) 215-231.

<sup>228</sup> Verbaal, W., 'The preaching of community: Bernard of Clairvaux's sermons and the school of experience', *Medieval Sermon studies* 48 (2004) 75-90.

modellen. Bij de cisterciënzers is hier al uitvoerig onderzoek gedaan. Zie bijvoorbeeld de invulling die ze gaven aan het woestijnideaal en aan het concept van *caritas*. Ook bij de kartuizers zou de wijze waarop deze zaken geïnterpreteerd werden geïncorporeerd worden in het algemene model waar ze zich mee gingen identificeren.

Het solitaire leven is de enige uitweg. Het creëren van de woestijn moet dus niet enkel innerlijk gebeuren, maar ook in realiteit. Bij de cisterciënzers is dit de gemeenschap, bij de kartuizers de cel, in het klooster, in de woestijn.

We zagen dit al bij Bruno wanneer hij het model van de Chartreuse beschermd wilde zien door het pauselijke hof.

De relatie van de kartuizers met de buitenwereld is te vergelijken met de relatie met de buitenwereld van de cisterciënzers. De kartuizers gingen zich op een gelijkaardige manier profileren, maar door hun verschillende kijk op het monastieke leven richtten zij zich veeleer op de monastieke wereld. Intern richtten de kartuizers zich nagenoeg uitsluitend op de innerlijke spirituele groei, de gemeenschap was hier ten allen tijde aan ondergeschikt. Mede hierdoor werd er zoveel belang gehecht aan de bescherming van het model. Niet iedereen was weggelegd voor het leven in de kartuis. Enkel de meest zuivere persoon, met de juiste beweegredenen en de juiste motivatie, kon in aanmerking komen. Het model dat zijn meest praktische uitwerking vond in de *consuetudines* werd de basis van de latere institutionalisering. De verwevenheid van de spirituele invulling en de praktische uitwerking ervan, die Guigo wist te verwoorden in de *consuetudines*, maakte dat het kartuizermodel kon worden verspreid. De kartuizers waren zich zeer bewust van de valkuilen die een grote verspreiding met zich mee kon brengen. Het motief van de bescherming van het ideaal in combinatie met de grote uitstraling van het model, maakte dat de kartuizers zich ten opzichte van de buitenwereld gingen opstellen als raadgevers en als voorbeeld. Niet zomaar iedereen werd geholpen. Zij die oprecht in zichzelf op zoek gingen naar God konden rekenen op de goede raad van de kartuizers.

De verschillende brieven waarin de kartuizers die kunnen bestempeld worden als vocatiebrieven volgen allen hetzelfde stramien, dat ook vervat zit in de *meditationes*. Telkens worden de vruchten van het solitaire contemplatieve leven bezongen.

Hierbij draaide de redevoering vooral rond het belang voor het welzijn van de geadresseerde van een leven in eenzaamheid. Steeds wordt er een beroep gedaan op het geweten van de persoon aan wie de brief geschreven werd. Net als in de *meditationes* wordt er in de brieven steeds een beroep gedaan op het zich richten naar de innerlijke mens. Zie

voor jezelf welk nut de begeerte naar wereldlijke dingen heeft. Bezin je hierover en zie hoe je in zonde leeft. Er wordt steeds aangewezen op introspectie en de conclusie wordt meteen meegegeven. Omarm het solitaire leven en verwijder jezelf van de wereld.

Het gebruik van het concept van naastenliefde zoals beschreven door Guigo in zijn *meditationes* wordt hier op een pragmatische manier aangewend. Het is uit liefde voor de ander dat de kartuizers de ander aanmanen om een leven in eenzaamheid te leiden. Zij gingen in hun vocatiebrieven verwijzen naar de gemeenschap. De cisterciënzers konden door hun concept van gemeenschap vanuit de gemeenschap personen aanspreken. Bij de kartuizers werd verwezen naar de vruchten van het solitaire leven. De toon van de vocatiebrieven bij de kartuizers is steeds gericht op de persoon zelf, die zichzelf moet helpen door de eenzaamheid op te zoeken. Help jezelf en sta op die manier ten dienste van de gemeenschap. De roeping werd zodoende ook veeleer gestaafd door uiteenzettingen van het nut voor de mens van de goddelijke liefde en dus het contemplatieve. Dit werd constant kracht bijgezet door verwijzingen naar patristieke teksten waarin verwezen werd naar het grote belang van eenzaamheid in de zoektocht naar God's liefde. De eenzaamheid werd zodoende een unificerende factor voor de gemeenschap van kartuizers.

Het is in dit opzicht dat het kartuizerconcept van eenzaamheid in gemeenschap moet gezien worden. Bij de cisterciënzers vinden we een gelijkaardig stramien terug, maar binnen hun concept van eenzaamheid werd de innerlijke eenzaamheid verweven met het topos van de woestijn dat ook meer en meer een mythische, verinnerlijkte invulling ging krijgen. Dit gebeurde tegen de achtergrond van de gemeenschap die zoals we al zagen als voorbeeld en als kader waarbinnen ervaring kon worden opgedaan die ingepast kon worden in de eigen zoektocht naar de goddelijke mysteriën.

De kartuizers hadden eenzelfde drang te komen tot de innerlijke eenzaamheid. De weg ernaartoe verschilde echter. Door effectief de eenzaamheid te creëren, niet enkel inwendig, maar ook als een werkelijkheid kon de individuele monnik zichzelf volledig ontplooiën. Dit is ook terug te brengen op de manier waarop de kartuizers omgingen met het concept van de naastenliefde.

De kartuizers werden door velen gezien als degenen die de meest zuivere invulling gaven aan het contemplatieve ideaal. Hun grote uitstraling had tot gevolg dat ze, vooral door andere monniken, kluzenaars en reclusen, werden gezien als het voorbeeld bij uitstek van

het eremitische ideaal.<sup>229</sup> Ze besteedden grote aandacht die ze aan de controle op de naleving van het model en de bescherming van het ideaal, zoals eerder al werd besproken. De kartuizers gingen dan ook hun concept van naastenliefde toepassen door de kennis en de ervaring, die ze hadden met het contemplatieve leven door de naleving van de *consuetudines*, als voorbeeld naar buiten toe uit te dragen. Met de rol die zichzelf zo toedichtten, en vanuit hun theorie over de naastenliefde, slaagden de kartuizers erin om zich als gemeenschap te profileren.

## 4. BIBLIOGRAFIE

### Primaire bronnen:

*Vie de Saint Etienne d' Obazine*. Texte établi et traduit par Michel Aubrun. Publications de l'Institut d'études du Massif Central, fasc. VI. (Clermont-Ferrand 1970)

Bernardus Claraevallensis (O. Cist.) (1090-1153), *Oeuvres complètes, Lettres II: 1-41*, Sources Chrétiennes 425 (Paris 1997).

Guigues Ier, prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse*, Sources Chrétiennes 313 (Paris 1984).

Guigues Ier, prieur de Chartreuse, *Les méditations (recueil de pensées)*, Sources Chrétiennes 308 (Paris 1983)

Consable, G.; Smith, B. (eds.), *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia* / ed. And trans., with intro. And notes by G. Constable and B. Smith (Oxford 1972).

Guigues le Chartreux, Chomel, M.-A., Bligny, B. (eds.), 'Vie de Saint Hugues, Evêque de Grenoble. L'Ami des Moines', *Analecta Cartusiana 112:3* (Salzburg 1986) 4-69.

*Lettres des premiers chartreux I, S. Bruno- Guigues-S. Anthelme*, Sources Chrétiennes 88 (Paris 1988).

*Lettres des premiers chartreux II, Les moines de Portes*, Sources Chrétiennes 274 (Paris 1999).

Petrus Venerabilis, Constable, G. (ed.), *The letters of Peter the Venerable*. Edited, with an introduction and notes, by Giles Constable, Volume 1 (Cambridge 1967).

### Bronnen uitgegeven met enkel de vertaling

Guibert of Nogent, *a monks confession, the memoirs of Guibert of Nogent*. Translated and with an introduction by Paul, J. Archambault (Pennsylvania 1996).

Colledge, E., Walsh, J. (eds.), *The ladder of monks. A letter on the contemplative life. And twelve meditations by Guigo II*. (Michigan 1981).

Pierre le Venerable, *Le livre des merveilles de Dieu, Introduction, traduction en notes par Jean-Pierre Torrel et Denise Bouthillier* (Fribourg 1992).

### Secundaire literatuur:

Andenna G., Breitenstein M., Melville G., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des "Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte" in Verbindung mit Projekt C "Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter" und Projekt W "Stadtkultur und Klosterkultur in*

*der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder” des Sonderforschungsbereichs 537 “Institutionalität und Geschichtlichkeit (Dresden, 10.-12. Juni 2004). Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 26. (Münster 2005).*

Auberger, J.-B., *L’unanimité cistercienne primitive: muthe ou réalité?* (Achel 1986).

Barnes, D. F., ‘Charisma and religious leadership: An historical analysis’, *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1) (1978). pp. 1-18.

Benton, J., ‘Consciousness of self and perceptions of individuality’, Benson, R., Constable, G. (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century* (Cambridge 1982) 265-295.

Berman, C. H., *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe* (Pennsylvania 2000).

Bligny, B., *Receuil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)* (Grenoble 1958).

Bligny, B., ‘Les Chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle’, *Aspects de la vie conventuelle aux XIe-XIIe siècles. Actes du 5<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public (Saint-Etienne, 7-8 juin 1974)* (Saint-Etienne 1975) 29-51.

Blumenthal, U.-R., *The investiture controversy. Church and monarchy from the ninth to the twelfth century* (Philadelphia 1988).

Bredero, A. H., *Bernardus van Clairvaux (1091-1153): de ontoegankelijkheid van een hagiografisch levensverhaal* (Kampen 1993).

Bruun, M. B., ‘The cistercian rethinking of the desert’, *Revue d’histoire cistercienne*, 13 (2002) 193-210.

Bynum, C.W., *Jesus as mother, studies in the spirituality of the high middle ages* (Berkeley-London 1982).

Bynum, C. W., ‘The Cistercian Conception of Community: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality’, *The Harvard Theological review* 68 (1975) 273-286.

Caby, C., ‘Finis Eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l’érémisme medieval’, Vauchez, A. (ed.), *Ermites de France et d’Italie (XIe – Xve siècle)* (Rome 2003) 47-80.

Caby, C., De l’ermitage à l’ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XIe-XIII<sup>e</sup> siècles, Hogg, J., Girard, A., Le Blévec, D. (eds.), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international (Institut catholique de Paris, 8 et 9 octobre 2001)*, *Analecta Cartusiana* 189 (Salzburg 2003) 83-96.

Caby, C., 'De l'abbaye à l'ordre, écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XIe-XIIe siècle', *Mélanges de l'école française de Rome / Moyen Age* 115 (2003/1) 235-267.

Caby, C., 'Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge', Melville, G., Anne Müller (eds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter* 34 (Münster 2007) 115-137.

Cantor, N. F., 'The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130', *The American Historical Review* 66 (1960) 47-67.

Carruthers, M., *The book of memory. A study of memory in medieval culture* (New York 1990).

Chalamet, C., 'Spiritualité et méditation chez Guigues Ier, prieur de Chartreuse', *Analecta Cartusiana* 145 (Salzburg 1998) 7-119.

Cochelin, I., 'Community and Customs. Obedience or Agency?', Barret, S., Melville, G. (eds.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum. Vita regularis. Ordnungen und deutungen religiösen Lebens im Mittelalter* 27 (Münster 2005) 229-253.

Cowdrey, H. E. J., 'The Carthusians and their contemporary world: The evidence of twelfth-century Bishops' vitae', *Analecta cartusiana* 140 (Salzburg 1993) 26-43.

Constable, G., *The reformation of the Twelfth century* (Cambridge 1998).

Constable, G., 'The ideal of inner solitude in the twelfth century', Dubois, J., Hocquet, J.-C. & Vauchéz, A. (eds.), *Horizons marins. Itinéraires spirituels (Mélanges Michel Mollat, I: Mentalités et Sociétés)* (Paris 1987) 27-34.

Constable, G., 'The diversity of religious life and acceptance of social pluralism in the twelfth century', Beals, B., Best, G. (eds.), *History, society and the churches. Essays in honour of Owen Chadwick* (Cambridge 1985) 29-49.

Constable, G., 'Eremitical forms of monastic life', *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 239-264.

Constable, G., 'Letters and letter-collections', *Typologie des sources du moyen-age occidental*, fasc. 17. (Turnhout 1976).

Cygler, F. 'Das Generalkapitel im hohen Mittelalter.', *Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Clunienser. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter* 12 (Münster 2002).

Cygler, F., *Les consuetudines et statutes des chartreux au Moyen Age*, Andenna, C., Melville, G. (eds.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrale del Medioevo* (Münster 2005) 179-193.

Cyglar, F., Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniensern, Melville, G. (Ed.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*. Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 1 (Münster 1996) 7-58.

De Meyer, A., De Smet, J. M., Guigo's "consuetudines" van de eerste kartuizers, *Mededelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België* (Brussel 1951).

De Meyer, A., De Smet, J. M., 'Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigue Ier, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse', *Revue d' Histoire Ecclésiastique* 48 (Leuven 1953) 168-196.

Deploige, J., De Reu, M., Simons, W., Vanderputten, S. (eds.), *Religion, culture, and mentalities in the medieval low countries* (Turnhout 2005).

Dubois, J., 'Les limites des Chartreuses', *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France* (Parijs 1965) 186-197.

Dubois, J., 'Les ordres religieux au XIIe siècle selon la Curie romaine', *Revue Bénédictine* 78 (Maredsous 1968) 283-309.

Dubois, J., 'L'institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs', *I laici dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internazionale di studio mendola, 21 - 27 agosto 1965* (Milaan 1968) 183-261.

Dubois, J., 'Les institutions monastiques au XIIe siècle: A propos des coutumes de Chartreuse rédigées par Guigues et éditées par un Chartreux', *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 72 (Parijs 1986) 209-244.

Dubois, J., 'La vie spirituelle des moines du Bugey au XIIe siècle et l'influence des moines de Portes', Dubois, J., *Aspects de la vie monastique en France au Moyen, Age* (Aldershot 1993) III.

Dubois, J., 'Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux à propos de livres récents', *Revue d'histoire ecclésiastique* 63 (Leuven 1968) 27-54.

Gaul, H., *Manassès I. Erzbischof von Reims: ein Lebensbild aus der Zeit der Gregorianischen Reformbestrebungen in Frankreich* (Essen 1940).

Gould, D., *The desert fathers on monastic community* (Oxford 1993).

Hocquard, G., 'Les Méditations du bienheureux Guigues de saint Romain, cinquième prieur de Chartreuse (1109-1136). Traduction française par le Chanoine Gaston Hocquard du texte critique publié par Dom André Wilmart OSB des "Meditationes Guigonis prioris Cartusiae, le recueil des Pensées du Bx Guigue, édition complète"', *Analecta Cartusiana* 112 (Salzburg 1984).



Hocquard, G., 'Les idées maîtresses des "Méditations" du prieur Guigues Ier', De Grauwe, J. (ed.), *Historia et spiritualitas cartusieneses. Colloqui Quarti Internationalis Acta, 16-19 Sept.* (Destelbergen 1983) 247-256.

Hocquard, G., 'La vie cartusienne d'après le prieur Guigues Ier', *Revue des sciences religieuses. Revue trimestrielle publiée sous la direction des professeurs de la faculté de théologie catholique avec le concours du centre national de la recherche scientifique 1957/3* (Straatsburg 1957).

Hogg, J., *Lives of saint Bruno, Analecta Cartusiana 214* (Salzburg 2003)

Hogg, J., 'The carthusians and the "rule of St. Benedict"', *Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel von Severus OSB. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums. Supplementsbnd 5)* (Münster 1988) 281-318.

Hogg, J., 'Die ältesten Consuetudines der Kartäuser', *Analecta cartusiana 1*.

Köpf, U., 'Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser', Auge, O., Zagolla, R. (eds.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski* (Stuttgart 2002) 215-231.

Kramer, S., Bynum, C. W., 'Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community', Melville, G., Schürer M. (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 16* (Munster 2002) 57-85.

Lauwers, M., *La mémoire des ancêtres le souci des morts, morts rites et société au moyen âge* (Parijs 1997).

Lawrence, C. H., *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages* (London 1984).

Leclercq, J., *Monks and love in twelfth century France* (Oxford 1979).

Leyser, H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150* (New York 1984).

Mcguire, B. P., *Friendship and community, the monastic experience 350-1250* (Michigan 1988).

Melville, G., 'Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden', *Frühmittelalterliche Studien 25* (1991) 391-417.

Milis, L., 'Ermites et Chanoines Réguliers au XIIe Siècle', *Cahiers de Civilisation Médiévale XXI, 1 (fasc. 85)* (1979) 39-80.

Milis, L., *Hemelse monniken, aardse mensen* (Antwerpen 1992).

Milis, L., 'L'évolution de l'érémisme au canonat régulier dans la première moitié du douzième siècle: Transition ou trahison?', *Miscellanea del centro di studi medioevali, IX. Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)* (Milaan 1977) 223-238.

Moore, R. I., *The origins of European dissent* (New York 1985).

Mursell, G., 'The theology of carthusian life in the writings of St. Bruno and Guigo I', *Analecta cartusiana* 127 (Salzburg 1988). 21-279.

Nabert, N., 'Montagne, désert et solitude à l'origine de la spiritualité cartusienne: les premiers témoignages', Thomasset, C. et James-Raoul, D. (eds.), *La montagne dans le texte medieval, entre mythe et réalité* (Paris 2000) 187-210.

Newman, M.G., *the Boundaries of Charity. Cistercian culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180* (Stanford 1993).

Orbán, A.P., 'De invloed van het ascetisch ideaal der kartuizers op hun oraal en schriftelijk gebruik van het Latijn', Stuij, R.E.V. & Vellekoop, C. (eds.), *Oraliteit en schriftcultuur* (Hilversum 1993) 103-118.

Remensnyder, A., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (New York 1995).

Rieder, B., *Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083-1136)* (München 1997).

Rosenwein, B. H., 'Y avait-il un "moi" au haut Moyen Age?', *Revue historique* 307/1 (Paris 2005) 33-51.

Sansterre, J.M., 'Le monachisme bénédictin d'Italie et les bénédictins italiens en France face au renouveau de l'érémisme à la fin du Xe et XIe siècle', Vauchez, A. (ed.), *Ermîtes de France et d'Italie (XIe – Xve siècle)* (Rome 2003) 29-46.

Stock, B., 'The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages', *New Literary History* 25 (1994) 839-852.

Stock, B., *The implications of literacy, Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries* (New Jersey 1983).

Stock, B., *Listening for the text. On the uses in the past* (Baltimore en Londen 1988).

Un chartreux, 'Maître Bruno. Père des Chartreux', *Analecta Cartusiana* 115 (Salzburg 1990).

Verbaal, W., 'De tekst en zijn lezer. Stille lectuur en de vorming van het individu.', *Millennium, tijdschrift voor middeleeuwse studies, jaargang 18, nrs. 1 en 2* (2004) 55-68.

Verbaal, W., 'The preaching of community: Bernard of Clairvaux's sermons and the school of experience', *Medieval Sermon studies* 48 (2004) 75-90.

Van Engen, J., 'The "Crisis of Cenobitism" Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150', *Speculum* 61 (1986) 269-304.

Van't Spijker, I., *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Turnhout 2004).

Vauchéz, A. & Caby, C. (eds.), *L'Histoire des Moines, Chanoines et Religieux au Moyen Age. Guide de Recherche et Documents* (Turnhout 2003).

Weber, M., Fischhoff, E., Parsons, T., *The sociology of religion* (London 1977).

Weber, M., Parsons, T., Henderson, A. M., *The theory of social and economic organisation*, (New York 1966).

Weber, M., *On charisma and institution building. Selected papers edited and with an introduction by S. N. Eisenstadt*, (Chicago 1968).

Wilmart, A., 'La chronique des premiers chartreux', *Revue Mabillon* 16 (1926) 77-142.

Ziolkowski, J. M., 'Mastering authors and authorizing masters in the long twelfth century', Verbaal, W., Maes, Y. en Papy, J. (eds.), *Latinitas Perennis. Volume I, The Continuity of Latin Literature* (Leiden 2007) 93-118.

Wittberg, P., *The rise and decline of religious orders, a social movement perspective* (New York 1994)