

6 De vertaling, tenzij anders vermeld, is die van J.J.A. Jonk, *Beowulf*. Een prozavertaling (Amsterdam 1977).

7 *Beowulf*, v. 58, 265.

8 *Beowulf*, v. 2120-2123, 2444-2465, 2620-2625.

9 *Beowulf*, v. 2475-2489, 2922-2998.

10 Zie bijvoorbeeld J. Gardner, 'Guilt and the World's Complexity: The Murder of Ongentheow and the Slaying of the Dragon', in: L.E. Nicholson en D.W. Frese (red.), *Anglo-Saxon Poetry. Essays in Appreciation for John C. McGalliard* (Londen 1975) 14-22, en J.F. Vickrey, *Beowulf and the Illusion of History* (Bethlehem PA 2009) 185-193.

11 Al in 1937, in het allereerste literaire essay over *Beowulf*, noemt Tolkien ouderdom als een van de belangrijke thema's van *Beowulf*; Sisam spreekt dit tegen. Zie: J.R.R. Tolkien, 'Beowulf: The Monsters and the Critics', in: C. Tolkien (red.), J.R.R. Tolkien. *The Monsters and the Critics and Other Essays* (Londen 1983) 28-29, en K. Sisam, *The Structure of Beowulf* (Oxford 1965) 22-23.

12 B. Jaski, *Early Irish Kingship and Succession* (Dublin 2000) 126-127. Mijn vertaling is gebaseerd op Jaski's vertaling aldaar.

13 P.E. Dutton, 'Beyond the Topos of Senescence: The Political Problems of Aged Carolingian Rulers', in: M.M. Sheehan (red.), *Aging and the Aged in Medieval Europe* (Toronto 1990) 84-91.

14 Dutton (zie noot 13) 86.

15 Dutton (zie noot 13) 86-87.

16 *Saga van Egil, zoon van Skalla-Grím*, hoofdstuk 70. Vertaling: J.M.C. Kroesen, *De saga van Egil, zoon van Skalla-Grím* (Leiden 1970) 137.

17 H.R.E. Davidson en P. Fisher (red.), *Saxo Grammaticus. The History of the Danes* (Cambridge 1979) boek 4, 106-107.

18 P. De Rynck, *Einhard. Het leven van Karel de Grote* (Amsterdam 1999) hoofdstuk 32, 46-47.

19 J. Fieuws, *Het Roelandslied* (Brugge 1977) 1771-1772.

20 A. Orchard, *Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript* (Cambridge 1995) 240. Mijn vertaling is gebaseerd op Orchard's vertaling aldaar.

21 E.B. Irving Jr., 'What to Do with Old Kings', in: J.M. Foley (red.), *Comparative Research on Oral Traditions. A Memorial for Milman Parry* (Columbus 1987) 264-265.

22 *Beowulf*, v. 662-665, 1232-1237, 1789-1792.

23 F. Wallis (red.), *Bede. The Reckoning of Time* (Liverpool 1999) 100-101.

24 *Maxims II*, 28-29. E. Dobbie (red.), *The Anglo-Saxon Minor Poems. ASPR VI* (Londen 1942) 55-56.

25 Zie bijvoorbeeld B.C.L. Rothauser, 'Winter in Heorot. Looking at Anglo-Saxon Perceptions of Age and Kingship through the Character of Hrothgar', in: A. Classen (red.), *Old Age in the Middle Ages and the Renaissance. Interdisciplinary Approaches to a Neglected Topic* (Berlijn 2007) 103-120.

26 S. DeGregorio, 'Theorizing Irony in *Beowulf*. The Case of Hrothgar', *Exemplaria* 11 (1999) 309-343.

27 *Beowulf*, 469, v. 1700-1703.

28 L.M. Carruthers, 'Kingship and Heroism in *Beowulf*', in: L.M. Carruthers (red.), *Heroes and Heroines in Medieval English Literature. A Festschrift Presented to André Crépin on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday* (Cambridge 1994) 26-27.

29 Deze conclusie is niet onomstreden, zie bijvoorbeeld J.C. Pope, 'Beowulf's Old Age', in: J.L. Rosier (red.), *Philological Essays. Studies in Old and Middle English Language and Literature in Honour of Herbert Dean Meritt* (Den Haag en Parijs 1970) 56.

30 E.B. Irving Jr., *A Reading of Beowulf* (New Haven 1968) 227.

31 Jan Jonk vertaalt het woord *gyt* met 'wederom', maar de vertaling 'nog steeds' is mijns inziens beter.

DAVID J. KNIBBE

De eenzaamheid van de woestijn

Een analyse van de religieuze ervaring bij elfde- en twaalfde-eeuwse kartuizers

Met hun strenge leefregels en gezamenlijke zoektocht naar eenzaamheid zijn de kartuizers een bijzondere verschijning in het kloosterlandschap. Het is een van de meest gesloten ordes die slechts sporadisch bezoekers toelaat. Daarnaast is er naar deze orde relatief weinig gedegen wetenschappelijk onderzoek gedaan waardoor veel van hun geschiedenis onbekend is. Niettemin heeft de orde in het verleden een grote invloed gehad op het Europese geestelijke leven. Dit artikel zet de ontwikkeling van het religieuze wereldbeeld van de kartuizers gedurende de eerste twee eeuwen van hun bestaan af tegen de wijdverbreide essentialistische lezing van hun geschiedenis.

Kartuizers en het essentialisme

Voor veel gelovigen symboliseren de kartuizers een pure vorm van christendom. Door zich radicaal van de wereld af te keren en consciëntieus de strenge regels van de orde te volgen, kregen zij tevens veel respect in kerkelijke kringen. De laatste tijd hebben zij ook bekendheid daarbuiten gekregen. Boeken zoals *Au désert de Chartreuse* en *Sounds of Silence*, die zich vooral richten op de individuele ervaringen van de monniken, vinden gretig aftrek in respectievelijk Europa en de Verenigde Staten. Daarnaast heeft de vrij ontoegankelijke documentaire *Into the Great Silence*, die kartuizer monniken gedurende een jaar volgt, toch een groot publiek bereikt.¹

Sinds de oprichter Bruno van Keulen (ca. 1030-1101) zich in 1084 met vijf broeders en twee lekenbroeders in de bergen van Grenoble vestigde, draaide het kartuizerleven om het herbeleven van de woestijn. Hier had, zo redeneerden de kartuizers, God zich immers het meest geopenbaard. Van Mozes die zich afzonderde om de Tien Geboden te ontvangen tot de woestijnvaders die hun demonen uitbanden, het religieuze leven kwam pas in de eenzaam-

heid van de woestijn tot bloei.² Met deze verbinding tussen de woestijn en een vruchtbaar religieus leven maakten de kartuizers deel uit van een snel opkomende religieuze stroming in de elfde eeuw. Geïnspireerd door de werken van de woestijnvaders probeerden deze 'nieuwe kluizenaars', waartoe ook de kartuizers behoorden, de eenzaamheid van de woestijn in het hart van Europa te voelen.³ Daartoe leefden zij, tegen de monastieke gewoontes van die tijd in, in individuele cellen.

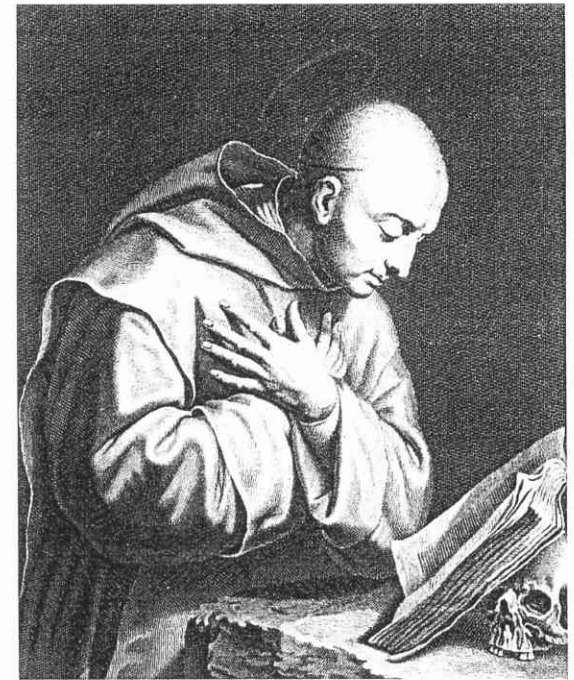
Door zich terug te trekken in aparte cellen en zich te richten op hun geest, waren de kartuizers voorlopers van een historische ontwikkeling die bekend staat als de 'ontdekking van het individu'.⁴ Als een van de eersten in Europa begonnen de kartuizers hun geest te onderzoeken zodat zij deze beter op God konden richten. Deze nieuwe wending in het religieuze denken beïnvloedde ook andere kloosterordes en heeft vooral bekendheid gekregen door de werken van Bernard van Clairvaux en zijn cisterciënzer broeders. Maar waar de cisterciënzers zich snel uitbreidden en hun religieuze leven openstelden voor alle geïnteresseerde volwassenen, kozen de kartuizers voor een strikt toelatingsbeleid. Zij zagen zichzelf als een religieuze elite die voorbij het gewone gemeenschappelijke kloosterleven was gestreefd. Alleen deze elite kon de eenzaamheid van de woestijn waarderen.⁵

Het isolement van de individualistische kartuizers oogstte veel bewondering in het Vaticaan. Zo werd Bruno van Keulen in 1090 weggeroepen van zijn hermitage om de paus te dienen. Bovendien kreeg het kartuizerleven nog meer zeggingskracht toen een pauselijke bul uit 1688 de orde als volgt typeerde: 'De kartuizer orde is nooit hervormd omdat zij nooit is vervormd'.⁶ Deze uitspraak en de idee van de vermeende onveranderlijkheid van de orde die eruit spreekt, worden vaak aangehaald in de hedendaagse literatuur over de orde,⁷ voornamelijk omdat de uitspraak impliceert dat de kartuizers de kern van het christendom hebben gevonden.

Het citeren van de pauselijke uitspraak zegt veel over de hedendaagse auteurs. Zij en de paus wisten namelijk ook wel dat ordes en hun gebruiken, zelfs die van de kartuizers, veranderden. Slechts een korte blik op de hedendaagse praktijk in het klooster bewijst dit al. Het eerste document dat de gebruiken van de orde beschrijft, de *Consuetudines Cartusiae* uit de twaalfde eeuw, stelt bijvoorbeeld dat er maximaal twaalf monniken per klooster mogen zijn. Alleen zo zou het klooster zelfvoorzienend kunnen blijven en werd het isolement gewaarborgd. Tegenwoordig wonen er echter vele malen meer monniken in het hoofdklooster van de orde, La Grande Chartreuse.

Daarnaast blijkt uit de twaalfde-eeuwse beschrijving van Gilbert van Nogent dat de kartuizers een voor die tijd vooruitstrevend systeem hadden dat de cellen van stromend water voorzag, terwijl de documentaire *Into the Great Silence* monniken bij een centrale waterpomp laat zien. De opmerking van de paus en de verwijzing ernaar in de hedendaagse literatuur refereren dus niet aan een totale bevrozing van de beginsituatie. Iedereen begrijpt dat hun gebruiken veranderden. De pauselijke uitspraak en de referentie eraan beschrijven dus niet de historische situatie maar zeggen eerder iets over de methodologische achtergrond van de auteurs die de uitspraak aanhaalden. De onveranderlijkheid van orde en de vermeende bevestiging daarvan in de pauselijke uitspraak

AFB. 1 Bruno, geschilderd door Ph. De Champaigne, graveerd door N. Bazin. Uit: Bernard Bigny, *Saint Bruno, le premier chartreux* (Rennes 1984) 19.



zouden namelijk bewijzen dat de kartuizers de essentie van religie hebben gevonden.

De verwijzing naar de pauselijke uitspraak plaatst de kartuizers middenin het essentialisme-debat. Dit methodologische debat draait om de vraag of er een onveranderlijke kern van, in dit geval, religie bestaat of dat de betekenis ervan telkens verandert. Essentialisten zien vaak de ervaring als de kern van religie. Maar de religieuze ervaring is volgens hen meestal verborgen onder de uiterlijkheden van religie (zoals de liturgie) of ideologische dwalingen (zoals machtsmisbruik). Een echte religieuze ervaring vindt men slechts af en toe en dan vooral bij mystici.⁸ De mystiek draait volgens deze wetenschappers namelijk om de godservaring. En omdat een van de bekendste middeleeuwse mystieke werken, *De ladder van monniken*, geschreven is door de kartuizer prior Gewijde II, wordt de verbinding tussen mystiek, religieuze ervaring en kartuizers gemakkelijk gemaakt.⁹

Een belangrijk punt van de religieuze of mystieke ervaring voor deze essentialisten is haar onveranderlijkheid door de eeuwen heen. Datgene wat ervaren wordt, 'religie', is namelijk ook hetzelfde gebleven. Alleen de uitingvormen van 'religie', zoals protestantisme, katholicisme en islam, zijn door de eeuwen heen veranderd. Iedereen die een echte religieuze ervaring heeft, ervaart dus dezelfde 'religie', of die persoon nu een twaalfde- of twintigste-eeuwse kartuizer is. Er is geen historische ontwikkeling van de religieuze ervaring.¹⁰ In dit licht beschouwd onderschrijft de pauselijke uitspraak over de continuïteit van de orde ook de echtheid van de ervaring. Immers, de uiterlijkheden van de

orde, zoals het aantal monniken of hun behuizing, veranderden, maar de kern, de religieuze ervaring, bleef hetzelfde.

Uit postmoderne hoek is er veel kritiek gekomen op de essentialistische bestudering van religie. Een belangrijk punt van kritiek is dat door de essentie van religie te bepalen er een onderscheid wordt gemaakt tussen echte en valse religie. Voor de essentialistische wetenschappelijke zoektocht naar de waarheid zijn deze 'valse' verschijningsvormen van religie irrelevant. Daarnaast is de zoektocht naar de essentie doortrokken van maatschappelijke vooringenomenheden, bijvoorbeeld door te stellen dat vrouwelijke mystici niet de essentie van religie weerspiegelen.¹¹

Dit artikel zal niet verder ingaan op de lastige filosofische discussie die aan het essentialisme-debat ten grondslag ligt. In plaats daarvan zal aan de hand van egodocumenten uit de elfde en twaalfde eeuw aangetoond worden dat het centrale thema in het kartuizerleven, de ervaring van de woestijn, aan verandering onderhevig is geweest. Er zullen drie aspecten besproken worden, namelijk de terugtrekking uit de wereld, de relatie met de natuur en de rol van vrouwen in de kartuizer leefwereld.

Het belang van locatie: van terugtrekking tot bescherming

Toen Bruno van Keulen in 1084 neerstreek nabij Grenoble had hij al een lange reis door Europa gemaakt op zoek naar een geschikte hermitage. De keuze voor de bergen van het Massief, dat inmiddels ook naar het klooster vernoemd is, had twee redenen. Ten eerste wierp de bisschop van Grenoble, Hugo, zich op als beschermheer van de kartuizers. Hiermee beschermde hij hen tegen andere kerkvorsten die de groep in hun invloedssfeer wilden trekken om ze in te zetten voor hervormingen in hun dioceses. Deze verwikkeling in de kerkelijke politiek zou uiteraard hun afzondering van de wereld beëindigen. Dit was een veelvoorkomend probleem bij andere kluzenaarsgroepen en een belangrijke reden voor het uitsterven van de kluzenaarsbeweging aan het einde van de twaalfde eeuw.¹² Daarnaast beschermde Hugo de grenzen van het kartuizer gebied tegen ongenode gasten. Zo handhaafde hij het verbod op aanwezigheid van vrouwen op het domein en beslechtte hij een ruzie tussen de kartuizers en een naburige kluzenaarsgroep over weidegronden.¹³ Kortom, Hugo van Grenoble bood zijn groep kluzenaars de gewenste buffer met de buitenwereld.

De tweede reden voor de locatie in het Massief was zijn onherbergzaamheid. Het kluzenaarsbestaan van de kartuizers werd getypeerd door de poging om de woestijn te herbeleven. Bij gebrek aan eindeloze zeeën van zand richtten de kartuizers zich op ontberingen. Door net als de woestijnvaders het lichaam te pijnigen met honger, dorst en slaapgebrek bootsten de kartuizers de woestijn na in hartje Europa. Het Latijnse woord voor woestijn en eenzaamheid is hetzelfde: *heremus*. De kartuizers speelden hier handig op in door deze twee betekenissen door elkaar te gebruiken met als gevolg dat ze vloeiend in elkaar over liepen. De ascese van de woestijn werd zo ook het voelen van de eenzaamheid. Het is daarom logisch dat de plek die Bruno uitkoos voor het kartuizerleven slechts door enkelen bereikt kon worden. Het kluzenaarsleven moest zo moeilijk zijn dat alleen echte asceten het waardeerden en volhielden.

AFB. 2 Initiaal met schrijvende monnik uit een dertiende-eeuwse kartuizer bijbel. Coll. Bibliothèque de Grenoble, Ms 14, fol. 158 v. Uit: Bigny (zie afb. 1) 109.



Deze ascetische levensstijl was slechts voor enkelen weggelegd. In de elfde eeuw volgden de meeste kloosters de Regel van Benedictus die een gemeenschappelijk leven voorschreef. Maar, zo stelt de Regel van Benedictus, dit is slechts voor beginners. Ervaren monniken kunnen zich in eenzaamheid aan God wijden.¹⁴ De kartuizers geloofden dat ze dit meer gevorderde leven leidden, zoals ook blijkt uit hun behandeling van novicen. Eenmaal toegelaten tot La Grande Chartreuse was de weg naar een werelds leven afgesloten. Als het kartuizerleven te zwaar bleek te zijn, moesten ze een gemeenschappelijk levende orde zoeken.¹⁵ Alleen de religieuze elite kan volgens de *Consuetudines* de ascese en de eenzaamheid van de woestijn aan.

De woestijn had, zoals gezegd, volgens de kartuizers een louterende werking. Hoewel slechts weinigen haar hardheid konden waarderen, kon in principe iedereen haar betreden en delen in haar godsvruchtige eigenschappen. Dezelfde loutering door locatie gold, volgens de kartuizers, ook voor andere plaatsen, zoals een kerk. Dit blijkt bijvoorbeeld uit een brief van Gewijde I die hij aan een kardinaal schreef. Hierin beklagt hij zich over het kwaad in de wereld en de oorlogszucht van de adel. Zijn oplossing hiervoor is simpel en bewijst het belang van locatie in zijn denken. De kardinaal moest om een deugdzzaam leven te leiden wegblijven van paleizen en meer tijd doorbrengen in kerken. Hij vraagt retorisch:

Hoeveel beter zou het zijn als zij [koningen] onze armoede aannamen, ons vasten en onze nederigheid dan wij hun gierigheid, lust en hoogmoed?¹⁶

Volgens Gewijde I en de kartuizers van de twaalfde eeuw had de juiste locatie een godsvruchtige uitwerking op de manier waarop mensen denken. Dit was

een recente herontdekking van de nieuwe kluizenaars in de elfde eeuw en gaf aan iedereen de mogelijkheid voor een religieus leven. Als je de hardheid van het kartuizerleven ervoer door je op hun onherbergzame locatie te begeven, deelde je in de loutering van de woestijn.

De kartuizers kwamen er echter al snel achter dat de ascetische levensstijl en de onherbergzaamheid van het Massief ernstige gevolgen voor hun gemeenschap hadden. De meeste priors overleden minder dan tien jaar na hun benoeming. Daarnaast werd het klooster geteisterd door een verschrikkelijke lawine die een groot gedeelte van de bewoners wegvaagde. Alhoewel de onherbergzaamheid van het gebied de stilte van de woestijn goed benaderde, besloot de vijfde en in veel opzichten ook de belangrijkste prior, Gewijde I (ca. 1083-1136), toch het klooster op een lager gelegen punt te herbouwen. Dit zou het begin zijn van een ingrijpende verandering in de kartuizer beleving van de woestijn.

Met de verplaatsing van het klooster naar een lager gelegen locatie kwamen de kartuizers steeds vaker in aanraking met leken. Dit bedreigde de eenzaamheid van de kartuizer woestijn en leidde onder de volgende prior, Anthelmus van Belley (1107-1178), tot de bouw van een muur rondom het complex. Deze architectonische ontwikkeling van het klooster is indicatief voor een wijziging in het denken over locatie. Eerst was de woestijn algemeen toegankelijk en kon iedereen die de bergen van het Massief wilde beklimmen, delen in haar hardheid. Maar met de muur veranderde de woestijn in een afgeschermd geheim voor ingewijden. Haar ascetische loutering kreeg een toelatingsbeleid en alleen kartuizers mochten de zuivering van deze woestijn proeven.

Dit wegvallen van ascese als definiërend aspect van de loutering van de woestijn is goed terug te zien in een brief van Anthelmus. Toen een religieus geïnteresseerde persoon de kartuizers in een brief vroeg om hun gebruiken, antwoordde de prior dat zij niet voor iedereen bestemd waren.¹⁷ Hoewel het verzoek, zo gaf hij toe, geïnspireerd was door de Heilige Geest, was ascese alleen onvoldoende voor een religieus deugdzaam leven. Het leven dat de kartuizers nastreefden, moest blijkbaar beschermd worden. De religieuze elitvorming van de orde ging nu door middel van protectie in plaats van het opgewassen zijn tegen de ontberingen. Kortom, nadat de kartuizers eerst een vrij toegankelijke woestijn hadden gezocht, gingen zij later de eenzaamheid van hun woestijn beschermen. De ervaring van de woestijn werd besloten.

De natuur: van ascese naar reflectie

De tweede verandering in de ervaring van de woestijn heeft betrekking op het internaliseren van de natuur. De vroege kartuizers gebruikten de natuur om de onherbergzaamheid van de woestijn te evenaren. Zij ervoeren de woestijn via hun lichaam. Deze houding ten opzichte van de natuur veranderde echter en de nadruk kwam te liggen op interne reflectie. Dit valt goed te zien in de Meditaties van Gewijde I. Hierin schrijft hij zijn gedachten op met als doel om zijn geest te vormen. Zo probeert hij verborgen verlangens naar wereldse zaken te ontdekken en begeerte naar God te stimuleren. In een interessante passage schrijft hij over een mierennest dat hij zag:



AFB. 3 Episoden uit het leven van Bruno volgens een prent van Amorbach uit 1510. Uit: Bligny (zie afb. 1) 47.

Ooit, toen een mierennest kapot gemaakt werd, zag je hoe snel elke mier greep waar het van hield – met andere woorden een eitje – zonder aan zijn eigen veiligheid te denken. Op deze manier moet jij van liefde, waarheid en vrede houden – met andere woorden God.¹⁸

Gewijde I internaliseerde de beelden, zoals de mieren en hun eitjes, uit zijn omgeving. Reflecterend op de natuur krijgen zijn observaties daarmee de status van gesprekspartner. Het is bijna alsof Gewijde I in de eenzaamheid van de kartuizer woestijn langzaam gek is geworden en tegen planten en dieren praat. Maar er is een belangrijk verschil, namelijk dat hij zich er van bewust is dat hij niet met de natuur communiceert. Dit zou immers gevaarlijk dicht bij afgoderij komen. De interactie is tussen hemzelf en de door hem gecreëerde beelden van de natuur.

In zijn *Meditaties* verwijt Gewijde I zichzelf voortdurend dat hij niet in staat is om zijn taak, namelijk God te eren, uit te oefenen. Zelfs in de ogenschijnlijk gematigde meditatie op de mierenhoop, schuilt een herinnering aan zijn zondigheid. De mieren weten namelijk beter dan hijzelf, een prior, waarvoor ze geschapen zijn. Zij beschermen intuïtief hun eitjes, terwijl hij gedurende de hele *Meditaties* sporen van wereldse gebondenheid in zijn gedachten aantreft die hem weerhouden van zijn religieuze taak. Voor de twaalfde-eeuwse kartuizers was de natuur dus niet meer alleen een manier om tot ascese te komen maar ook een hulpmiddel in hun zelfreflectie. Met andere woorden, de natuur was tot metafoor verworden.

Met de internalisering van de natuur werd ook de locatie minder belangrijk in het ervaren van de woestijn. Het was nu immers niet meer een kwestie van het lichaam blootstellen aan de ontberingen van het Massief maar van hoe te reflecteren op de omgeving. Deze ont koppeling van locatie en woestijn is goed te zien in de carrière van de kartuizer prior Anthelmus. Hij verruilde zijn positie als hoofd van La Grande Chartreuse voor het bisschoppelijke ambt. Als bisschop verbleef hij niet in het klooster en was hij bovendien druk bezig met de meer wereldse zaken van de Kerk. Dat de orde deze, naar kartuizer begrippen, wereldse wending accepteerde, blijkt uit het feit dat ze hem in 1152 weer als prior kozen. De woestijn die de kartuizers nastreefden, was dus niet per se lokaal gebonden, maar kon ook buiten de muren van het klooster worden ervaren. Kortom, de ervaring van de woestijn, een centraal aspect van het kartuizerleven, veranderde van een ervaring van de ascese van de locatie naar ervaring van de woestijn door zelfreflectie. De woestijn ging van uiterlijk naar innerlijk, van lichaam naar geest.

Vrouwen in de woestijn: van afkeer tot voorbeeld

Een derde verandering in de religieuze ervaring van de kartuizers was hun houding ten opzichte van vrouwen. De kartuizers waren altijd mordicus tegen de aanwezigheid van vrouwen. Ze mochten niet toetreden tot de orde en het was voor vrouwen zelfs verboden om het kartuizergebied te betreden. De kartuizers zochten immers de woestijn op om verlost te zijn van het wereldse leven en zijn verleidingen.

Daarnaast was de orde ook erg terughoudend in het oprichten van kartuizer

nonnenkloosters. Het eerste vrouwenklooster stamt uit 1245 en daarna zijn er slechts weinig bijgekomen. Dit is opvallend omdat de opleving van het klui-zenaarschap in de elfde eeuw, waarvan ook de kartuizers deel uitmaakten, juist aan vrouwen de gelegenheid bood om invloedrijke posities te verkrijgen. Zo lieten vrouwelijke kluizenaars zich, vaak tegen een kerk aan, inmettelen. Zij werden gerespecteerd en dienden de gemeenschap van advies.¹⁹

De kartuizers hielden zich echter verre van deze ontwikkeling en lieten gedurende de eerste eeuwen van hun bestaan geen vrouwen toe tot hun orde, wellicht omdat ze dan ook gedwongen konden worden om contact met hen te hebben. Deze angst was gegrond, zoals blijkt uit de *Consuetudines*, die werden geschreven op verzoek van de dependances van La Grande Chartreuse. De monniken van deze kloosters wilden hun leven leiden zoals dat in het hoofdklooster gebeurde en hadden daarom om zijn gebruikte gevraagd. Als een nonnenklooster zou worden opgericht, zou de mannelijke prior van La Grande Chartreuse dus gedwongen zijn om met de nonnen in contact te treden.

Nog opmerkelijker dan de afwezigheid van vrouwen van vlees en bloed was de afwezigheid van verwijzingen naar vrouwelijke heiligen en martelaren. In de geschriften van de elfde en begin twaalfde eeuw worden ze, met uitzondering van een enkele verwijzing naar de Maagd Maria, niet genoemd. Dit zou echter veranderen aan het eind van de twaalfde eeuw met de geschriften van de toenmalige prior van La Grande Chartreuse, Gewijde II.²⁰ In een passage uit een van zijn mystieke werken, de *Twaalf Meditaties*, identificeert Gewijde II zich met het Bijbelse personage Anna.²¹ Zij huilde zo erg om haar onvruchtbaarheid dat God haar een kind schonk. Gewijde II zag hierin een analogie met de gelovige. Ook hij moet huilen maar nu voor zijn eigen zonden en God zal hem dan redden, net zoals Hij Anna een kind schonk.

De vergelijking van de mysticus met de vrouw was niet geheel ongevoelen gezien hun onderlinge overeenkomsten in het middeleeuwse wereldbeeld. Zo waren vrouwen 'zachter' en daarom gemakkelijker te penetreren door engelen en demonen die haar hemelse of duivelse kennis konden geven. De vrouwelijke ontvankelijkheid voor engelen en demonen kwam vooral, zo dacht men, door haar extra openingen en haar emotionele inslag.²² De vermelding van Anna in de *Twaalf Meditaties* was een keerpunt in de intellectuele geschiedenis van de kartuizers. Vanaf dit moment zouden vrouwen een almaar grotere rol in hun denken krijgen. Kartuizers zouden niet meer alleen over vrouwen denken als een gevaar voor hun kuisheid, maar ook als voorbeelden die hun de weg naar God konden wijzen. De kartuizer woestijn werd nu door zowel mannen als vrouwen bevolkt.

Conclusie

De ervaring van de woestijn stond centraal in het kartuizerleven. In tegenstelling tot wat wij gewoonlijk aannemen, moet er echter geconcludeerd worden dat ervaring veranderlijk is. Zelfs in de relatief korte tijd die in dit artikel besproken is, werd de openheid van de woestijn ingeruild voor een afgeschermd omgeving, ging de ascese van het lichaam over in die van de geest en werden vrouwen eerst gevreesd en later als voorbeelden bewonderd. Het is verleidelijk om de veranderingen in het kartuizerleven als verslapping te typeren, alsof de

puurheid van de eerste dagen van de orde vervuild raakte. De keuze om het klooster op een lager gelegen en meer bewoonbare plaats te herbouwen zou bijvoorbeeld zo uitgelegd kunnen worden. Hierbij moet dan ook opgemerkt worden dat deze verandering samenviel met een interne reflectie op de natuur die een enorme psychologische druk met zich meebracht. De kartuizer leefwereld verslakte niet, hij veranderde. Net zoals het dagelijkse leven in het klooster is ook de religieuze ervaring getransformeerd. De conclusie moet dus zijn dat er simpelweg geen pure ervaring is die de kern van religie of christendom vormt. Zij is altijd contextgebonden. Ervaringen veranderen, net zoals de wereld en hoe wij haar beschouwen.

NOTEN

- 1 Robert Serrou en Pierre Vals, *Au désert de Chartreuse. La vie solitaire des fils de Saint Bruno* (Parijs 1954), vertaald in het Duits als *Kartäuser. Vom Leben in der Wüste* (2007); Joe Kossmann, *Sounds of Silence: ... a monk's journey* (Bloomington 2005). De documentaire *Into the Great Silence* (oorspronkelijk *Die große Stille*) is van Philip Gröning (2006).
- 2 Guigo I (Gewijde 1), *Consuetudines Cartusiae*. Bewerkt en vertaald in het Frans door 'Un Chartreux' (Latour-Maubourg 1984) 80:1-80:12. Verwijzingen naar de *Consuetudines Cartusiae* refereren aan hoofdstuk en versnummer.
- 3 Henriette Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A study of religious communities in Western Europe, 1000-1150* (Londen 1984) passim.
- 4 Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200* (New York 1973); Caroline Walker Bynum, 'Did the Twelfth Century Discover the Individual?', in: *ibid.*, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley 1987) 82-109; Caroline Walker Bynum en Susan R. Kramer, 'Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community', in: Gert Melville en Markus Schuerer (red.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im Mittelalterlichen Religiosentum* (Münster 2002) 57-85.
- 5 Guigo I (zie noot 2) 22:2.
- 6 K. Ruh, *Geschichte der Abendländische Mystik* (München 1990) 210.
- 7 Zie bijvoorbeeld Ruh (zie noot 6) 210; Julian M. Luxford, 'Introduction', in: *ibid.* (red.), *Studies in Carthusian Monasticism in the Late Middle Ages* (Turnhout 2008) 1-18 aldaar 2; Dennis D. Martin, 'Carthusians during the Reformation Era. *Cartusia Nunquam Deformata, Reformari Resistens*', *The Catholic Historical Review* 1 (1995) 41-66 aldaar 41-42.
- 8 Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism* (Cambridge 1995) 1-25; Leigh Eric Schmidt, 'The Making of Modern Mysticism', *Journal of the American Academy of Religion* 2 (2003) 273-302.
- 9 Giles Constable, 'Twelfth-Century Spirituality and the Late Middle Ages', *Medieval and Renaissance Studies* 5 (1971) 27-60 aldaar 31, 48; Giles Constable, 'The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in the Late Middle Ages', in: Anthony Molho en John Tedeschi (red.), *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron* (Illinois 1971) 5-28 passim.
- 10 Steve M. Wasserstrom, *Religion after Religion*. Gerschom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos (Princeton 1999) 239-241.
- 11 Jantzen (zie noot 8).
- 12 Leyser (zie noot 3) 104-105.
- 13 Bernard Bliigny, *Recueil des plus Anciens Actes de la Grande Chartreuse (1086-1196)* (Proefschrift, Grenoble 1958) nr. 26, 28, 29. Verwijzingen naar de *Recueil des plus Anciens Actes de la Grande Chartreuse (1086-1196)* refereren aan het nummer van het document.
- 14 Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint Benedictus*. Vertaald in het Nederlands door F.

- Vromen (Slangenburg 1989) 1:5. Verwijzingen naar de *De Regel van Sint Benedictus* refereren aan hoofdstuk en versnummer.
- 15 Guigo I (zie noot 2) 22:1.
- 16 S. Bruno, Guigues, S. Anhelme, *Lettres des Premiers Chartreux*, geïntroduceerd, bewerkt en vertaald door 'Un Chartreux' (Parijs 1962) 191.
- 17 S. Bruno, Guigues, S. Anhelme (noot 16) 236.
- 18 Guigo I (Gewijde 1), *The Meditations of Guigo I Prior of the Charterhouse*, ingeleid, bewerkt en vertaald in het Engels door A. Gordon Mursell (Kalamazoo, MI 1995) nr. 221 p. 110. Verwijzingen naar de *Meditations* van Gewijde 1 refereren aan het nummer van de meditatie en het paginanummer in de vertaling.
- 19 Phyllis G. Jestis, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century* (Leiden 1997) 113-114.
- 20 Er is zeer weinig biografische informatie beschikbaar over Gewijde II. Zijn prioraat duurde van 1174 tot en met 1180.
- 21 Guigo II, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*. Ingeleid en vertaald in het Engels door Edmund Colledge OSA en James Walsh SJ (Kalamazoo, MI 1979) 93. Beide priors genaamd Gewijde hebben, wat verwarrend is, meditaties geschreven.
- 22 Nancy Caciola, *Discerning Spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages* (New York 2003) 129-175.