

Eenzaamheid als zoeken van God

door Peter Nissen

Wie komend vanuit het dorp Calci bij Pisa het poortgebouw van de voormalige kartuis nadert, ziet daar de beroemde woorden *O beata solitudo, o sola beatitudo* in de gevel prijken: 'O zalige eenzaamheid, o enige zaligheid.' De bezoeker van de prachtige, momenteel als staatsmonument onderhouden kartuis, zal zich misschien niet direct realiseren dat hij hier in dubbel opzicht getuige is van nederlandse inbreng in de geschiedenis van de kartuizerorde. Om te beginnen is de al in de veertiende eeuw gestichte kartuis van Calci¹ in de laatste decennia van haar bestaan —ze is in 1969 door de orde verlaten— bewoond geweest door een voornamelijk uit nederlandse en vlamingen bestaande communititeit, die hier tussen 1946 en 1961 verbleef ter voorbereiding van een uiteindelijk niet uitgevoerde stichting in Nederland.²

Maar ook de wijdverbreide spreuk *O beata solitudo, o sola beatitudo* is van nederlandse oorsprong. Ze is afkomstig uit het gedicht *Solitudo sive vita solitaria laudata*, in 1566 in Antwerpen gedrukt en van de hand van de priester-dichter CORNELIUS MUSIUS (1503-1572), rector van het Sint-Agathaklooster te Delft. Het gedicht is een lofzang op de eenzaamheid, in meer dan driehonderd strofen van zes verzen. Het aangehaalde vers heeft snel ingang gevonden als kenspreuk van de kartuizerorde en is behalve op het poortgebouw van de kartuis van Calci vanaf de zeventiende eeuw te vinden op tal van andere relictten uit de geschiedenis van de orde.

Ze brengt tot uitdrukking wat degene zoekt die de kartuis betreedt: de zalige eenzaamheid, die leidt tot de enige zaligheid. De eenzaamheid is in het zelfverstaan van de kartuizers kennelijk het meest wezenlijke element van hun roeping en van hun religieuze levensstijl. Zij bepaalt hun eigenheid temidden van de andere vormen van religieus gemeenschapsleven die de christelijke traditie in de loop der eeuwen heeft gekend en nog kent. Maar wat betekent die eenzaamheid voor wie wil leven in de traditie van de heilige Bruno? Iedereen heeft bij het horen van het woord eenzaamheid wel zijn associaties. Bij de een zullen die meer romantisch gekleurd zijn: de eenzaamheid als vlucht uit de drukte en de stress van de maatschappij. De fysie-

1. Toegewijd aan de Lieve Vrouw en Sint Jan de Evangelist.

2. Zie PETER NISSEN in: F. HENDRICKX (ed.), *De kartuizers en het klooster te Zelen*. Utrecht 1984, 146-156, vooral 151-154.

ke plaats waar eenzaamheid wordt beleefd, heeft dan een sterk pastorale inkleuring, zoals op sommige negentiende-eeuwse schilderijen van kluisenaars. Voor de ander zal eenzaamheid eerder tragische associaties oproepen: verlatenheid, isolement, aan jezelf overgeleverd zijn. Deze eenzaamheid kan beleefd worden op plaatsen waar juist veel mensen zijn, midden in de moderne stad. De ene eenzaamheid zal ervaren worden als een lonkend perspectief, de andere als een dreigend noodlot.

Maar wat betekende de eenzaamheid voor Bruno van Keulen, de grondlegger van de kartuizer orde, en voor de eerste generaties van zijn volgelingen? En hoe stond ze in dienst van het aan God gewijde leven dat Bruno en de zijnen wilden leiden? Op die vragen probeert deze bijdrage een antwoord te geven.

Eenzaamheid en de ontdekking van het individu

De franse mediëvist GEORGES DUBY schreef in 1985 in een van de delen van de *Geschiedenis van het persoonlijk leven*: «De kartuizer is de minst anarchistische vorm van een streven naar eenzaamheid dat zich in de jaren na de bekering van sint Bruno als een bosbrand verbreidde.»³ Dit citaat geeft twee dingen aan. Om te beginnen is het kartuizerleven volgens DUBY een regulering van een fenomeen dat kennelijk in de tijd van Bruno in de lucht hing, en op de tweede plaats was dat fenomeen op zichzelf kennelijk iets nieuws. In de geschiedenis van het kloosterleven presenteren de kartuizers met hun nadruk op eenzaamheid iets nieuws, maar dat nieuwe moet tegelijk tegen de achtergrond van de tijdgeest begrepen worden.

Die tijdgeest is door de engelse kerkhistoricus COLIN MORRIS treffend beschreven als die van 'de ontdekking van het individu'.⁴ Het individu emancipeert zich uit de collectiviteit, maakt zich los uit de groep en ontdekt zichzelf. Deze nadruk op het individu geeft aan het begrip eenzaamheid een andere betekenis en omgeeft het met andere waarden. In plaats van het statische gegeven van het fysieke alleenzijn wordt eenzaamheid een dynamisch onderdeel van de communicatie tussen mensen, van een uitwisseling van betekenissen. Eenzaamheid wordt een communicatief fenomeen. Ze is niet langer een eendimensionaal gegeven. Ze wordt een ideaal of juist een afschrikwekkende dreiging; ze is in elk geval niet langer neutraal.

3. Deel II/2: *Het individu in het feodale Europa*. Amsterdam 1993, 175-195, citaat 181.

4. *The discovery of the Individual 1050-1200*. Toronto-Buffalo-London 1972, 1987.

Cultuurhistorici hebben erop gewezen dat mensen in de vroege en hoge middeleeuwen zelden of nooit alleen waren. Altijd behoorde men tot een groep, altijd was er de 'dwang' van een collectiviteit. Aan het behoren tot die groep ontleende men zijn identiteit. Maar ook in het alledaagse fysieke doen en laten was men vrijwel nooit alleen. In huis was men altijd met meer personen in één kamer. Er waren geen afzonderlijke slaapvertrekken; men sliep altijd met meer personen in één ruimte. Literaire beschrijvingen maken duidelijk dat deze situatie zelfs gold voor iets wat in latere eeuwen als een moment van uiterste intimiteit en privacy ging gelden, dat van de seksuele omgang. Deze vond plaats 's nachts wanneer anderen in dezelfde ruimte sliepen, of onder een mantel of achter een schot. Anderen mochten het niet zien, maar waren er wel bij. Geliefden waren bij het bedrijven van de liefde dus niet alleen, maar zij zochten wel afzondering. Zij probeerden temidden van de groep waarin zij zich bevonden toch een privé-wereld af te bakenen. De ontplooiing van de individualiteit leidde in de hoge middeleeuwen namelijk ook tot de 'ontdekking van de liefde'.⁵ De liefde werd, evenals de eenzaamheid, ontdaan van haar fysieke neutraliteit. Ze werd beladen met betekenissen, waarden en emoties. Deze varieerden van de ervaring van een intensieve en intieme liefdesontmoeting met God, die in deze vorm althans in de religieuze literatuur in de eeuwen vóór de twaalfde eeuw onbekend was, tot en met de ontdekking van het erotisch raffinement. Maar zelfs in haar meest gecultiveerde vorm, namelijk die van de hooftse liefde, die wij onder meer kennen uit de poëzie van de hoge middeleeuwen, bleef de menselijke liefde —in de woorden van DUBY— 'een gezelschapsspel, dat noodzakelijkerwijs werd gespeeld te midden van een groep mensen'.⁶

Het huis —en over het klooster kan hetzelfde worden gezegd— was de uit de publieke ruimte afgezonderde plaats voor het intieme leven, maar zelfs daar was men vrijwel nooit werkelijk alleen. Datzelfde gold wanneer mensen het huis verlieten. Ook dan waren zij in de vroege en hoge middeleeuwen nooit alleen. Reizen deed men altijd met zijn tweeën of met meer personen, zeker ook uit veiligheidsoverwegingen. Ging men op bedevaart, dan zocht men het gezelschap van pelgrims met hetzelfde reisdoel. Voor de duur van de reis vormde zich als het ware een kunstmatige familie. Als leden van dezelfde groep waren de pelgrims herkenbaar door bepaalde attributen en door hun kleding. Hun tijdelijke reisfamilie vormde bovendien een soort voorafbeelding van de bedevaartbroederschap, waartoe

5. PETER DINSELBACHER, 'Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter' in: *saeculum* 32 (1981), 185-208.

6. A.w. (zie noot 3), 184.

de meesten van hen bij terugkomst van de pelgrimage toetraden en die op haar beurt weer de tijdelijke ervaring van de bedevaart moest verlengen en bestendigen.⁷

Ook als men het huis verliet om elders te gaan leven, kwam men zelden alleen, maar doorgaans in een groep. Dat was zelfs het geval wanneer men het (al dan niet ouderlijk) huis verliet om in een klooster in te treden. Het beroemdste voorbeeld hiervan is wel BERNARDUS VAN CLAIRVAUX, die zich in mei 1113 met een schare van wel dertig gezellen, deels familieleden, meldde bij de kloosterpoort van Cîteaux. Bekeringen van soms complete adellijke families waren in de elfde en twaalfde eeuw niet uitzonderlijk. Als collectiviteit verplaatste de familie zich dan van het ene levensdomein —het kasteel— naar het andere —het klooster—, of men transformeerde eenvoudigweg het bestaande huis in een religieus huis door van het familieslot een klooster te maken. Maar ook wie door de keuze voor het kloosterleven brak met het huis (*domus*) of de *familia* (de huisgemeenschap waartoe hij eerst behoorde), ging vervolgens weer op zoek naar een nieuwe familie, een nieuwe groep van gelijkgezinden. Dat is ook wat BERNARDUS VAN CLAIRVAUX heeft gedaan tussen zijn conversio in 1111-1112 en zijn groepsintrede in Cîteaux in mei 1113.⁸

Ook Bruno reisde niet alleen naar de plaatsen waar hij een aan God gewijd leven wilde gaan leiden. Toen hij (waarschijnlijk) in 1081 Reims verliet, waar hij magister en kanunnik was, om op weg te gaan naar Sèche-Fontaine, een plek hem aangegeven door ROBERTUS VAN MOLESME, de stichter van de cisterciënzers, werd hij vergezeld door twee leerlingen, PETRUS en LAMBERTUS. En toen hij vervolgens in 1084 doorreisde naar Grenoble, waar bisschop HUGO hem een verlaten plaats in het dal van Chartreuse wees, was het gezelschap nog groter. Zes gezellen reisden toen met hem mee: magister LANDUINUS, de twee gewezen kanunniken STEPHANUS VAN BOURG en STEPHANUS VAN DIE, de priester HUGO en twee leken, ANDREAS en QUERINUS.⁹ De eenzaamheid werd in groepsverband gezocht.

Werd de reis al alleen ondernomen, dan was ze slechts de overgang, de rite de passage, naar de intrede in een nieuwe collectiviteit. Dat was het geval met kandidaat-priesters en met kloosterlingen; beiden traden een *schola* binnen. Ook jongemannen die het ouderlijk huis verlieten om ridder te worden, kwamen in een *schola* terecht waarin zij gevormd werden en die hen opnam in een onafscheidelijk verbond voor het leven. BENEDICTUS gebruikte het woord in zijn regel om aan te geven wat de kloostergemeenschap wil zijn: «Wij willen daarom een school gaan

7. P.-A. SIGAL in: J. VAN HERWAARDEN (red.), *Pelgrims door de eeuwen heen*, Utrecht 1985, 148-186.

8. PETER DINSELBACHER, *Bernhard von Clairvaux*, Darmstadt 1998, 15-20.

9. PETER NISSEN, 'Bruno van Keulen: geroepen tot vriendschap en eenzaamheid' in: *BT* 45 (1984), 78-97; GERARDO POSADA, *Der heilige Bruno*, Köln 1987, 97-99.

10. RB Prol. 45 stichten voor de dienst van de Heer.»¹⁰ *Schola* was in de tijd van BENEDICTUS en nog vele eeuwen daarna de benaming voor de ruimte waar een groep bij elkaar kwam. Dat konden soldaten zijn van een zelfde compagnie, ambachtslieden die zich aaneensloten of studenten verenigd rond hun leraar. De naam ging vervolgens van de ruimte over op de groep. In de ruimte waar de collectiviteit samenkwam, werd school gemaakt.

Overal dus, zowel in het private domein van het huis als in de publieke ruimte, werd iemands identiteit geformuleerd door het behoren tot een groep en was de discipline van de collectiviteit aanwezig. Deze werkte door op het mentale vlak, maar ook op het concrete en fysieke: men was zelden of nooit werkelijk alleen. Zelfs de zogenaamde privé-wereld was collectief; een individuele privé-wereld was er niet.

Wie zich toch afzonderde, zou, zo was de gangbare verwachting in de vroege en hoge middeleeuwen, tot het kwaad verleid worden —alleen was men een veel gemakkelijker prooi voor de duivel dan met anderen samen— of was al door het kwaad geslagen en dus bezeten of krankzinnig. Eenzaam rondzwerven werd als een symptoom van krankzinnigheid gezien. En gebieden waar men zich buiten de collectiviteit bevond, werden als demonisch gezien. Daar was het leven onmenselijk, want niet door groepscodes gereguleerd. In die gebieden —de ongecultiverde bossen, heiden en vennen— was de sprookjeswereld van de volksverhalen te vinden. Daar zaten de feeën, wildemannen, kobolden: halfmenselijke figuren die zich niet schikten naar de codes van sociale groepen en die dan ook doorgaans alleen rondwaalden. Wie de collectiviteit ontvluchtten en de eenzaamheid opzochten —misdadigers, ketteren, bezetenen—, liepen grote kans een van deze gevreesde eenzaten tegen het lijf te lopen. En wie nog niet buiten zinnen was en toch de eenzaamheid opzocht, kon maar één advies gegeven worden: verlaat het vreemde en keer terug naar de veiligheid van het groepsleven.¹¹

11. DUBY, A.w. (zie noot 3), 176.

Een complex van economische en sociale veranderingen leidde in de elfde en twaalfde eeuw tot een ingrijpende mentaliteitsverandering in de westerse cultuur. Het belangrijkste element daarin was volgens COLIN MORRIS, zoals gezegd, 'de ontdekking van het individu'. Er ontstond een zekere drang naar de autonomie van het individu. De enkeling ging zichzelf herkennen en zich onderscheiden van en losmaken uit de groep. Zo is het opvallend dat vanaf de elfde eeuw —zowel de vermelding in schriftelijke bronnen als het getuigenis van archeologische vondsten wijst daarop— steeds vaker sprake is van sleutels,

geldkisten en beurzen. Er ontstond kennelijk een drang om iets voor zichzelf te hebben, op te bergen en voor anderen af te sluiten. Vergelijkbaar daarmee is wellicht de groeiende behoefte om 'op zichzelf te wonen', die in de twaalfde eeuw merkbaar wordt. Zonen uit adellijke en aristocratische families gingen op jongere leeftijd trouwen en eerder zelfstandig wonen. De kanunniken-gemeenschappen werden ontbonden, of liever: vielen uiteen. De kanunniken gingen ieder hun eigen huis rond de kapittelkerk bewonen, aanvankelijk nog gebouwd binnen de kloostergang van het kapittelcomplex, maar later zelfs op afstand daarvan. Vanaf ongeveer 1125 deden losstaande beelden hun intrede in de kerkelijke bouwkunst en aan het eind van de dertiende eeuw ontwikkelde zich in de beeldhouwkunst het portret, 'het streven naar gelijkenis', waarin de individualiteit van de afgebeelde persoon toonaangevend is. In de muziek maakte de individuele stem zich los uit het koor; het invoeren van de tegenstem door de muziekmeesters van de Notre Dame in Parijs, LEONINUS en PEROTINUS, leidde tot het ontstaan van de polyfonie. In de literatuur keerde het genre van de autobiografie, dat sinds de vroege middeleeuwen zo goed als verdwenen was, terug, met PIERRE ABÉLARD's *Historia calamitatum* en GUIBERT VAN NOGENTS *Monodiae* (Gezangen voor één stem), beter bekend als *De vita sua*, om slechts de bekendste twaalfde-eeuwse voorbeelden te noemen. In deze geschriften is het individu meester over zijn herinneringen. Hij ordent ze om zodoende zijn eigen plaats te bepalen binnen de gebeurtenissen waarvan hij of zij getuige, en soms slachtoffer, is geweest. Met deze zelfbezinning op het eigen verleden correspondeert de drang naar zelfkennis en introspectie, die zich op verschillende terreinen manifesteerde. In het morele en religieuze leven uitte dit zich in de opkomst van het gewetensonderzoek en in de groeiende nadruk op de intentie van morele daden. In het spreken over zonde en vergeving maakte het objectivisme van de oude boeteboeken plaats voor het subjectivisme van een psychologische ethiek.¹²

12. Zie het inmiddels zesdelige werk van ODON LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Louvain-Gembloux 1942-1960.

De radicalisering van de eenzaamheid

Volgens GEORGES DUBY werd de druk van de groep in de elfde en twaalfde eeuw door twee uitgesproken levensvormen getrotseerd. De ene levensvorm bestond alleen in de literatuur, de

andere bestond ook in de werkelijkheid. De eerste was die van de dolende ridder. Hij zwierf ver van huis en haard, vooral in de verlaten bossen, waarvan we eerder opmerkten dat het bij uitstek gevaarlijke en demonische plaatsen waren. Daar moest hij het hoofd bieden aan feeën en de strijd aangaan met wildemannen. Helemaal alleen was hij er dus ook weer niet. De verhalen over dolende ridders leefden bij de kracht van de tegenstelling tussen verhaal en werkelijkheid en bij het spel van extreme polariteiten: het woud tegenover het hof, de eenzaamheid tegenover de gezamenlijkheid, de ongerepte natuur tegenover de menselijke samenleving.

De andere levensvorm die gekenmerkt werd door het verlaten van de collectiviteit, was die van de kluizenaars. Hun levensvorm maakte ten gevolge van de eerder beschreven mentaliteitsverandering in de elfde en twaalfde eeuw een omgekeerde opleving mee. Her en der in Europa ontstonden kluizenaars-experimenten. Was in daaraan voorafgaande eeuwen het kluizenaarsleven eerder een zeldzaamheid geweest, nagestreefd bijvoorbeeld als voltooiing van een lang monastiek leven, in de elfde eeuw was de drang naar de eenzaamheid plotseling vrij algemeen verbreid geraakt. PETRUS DAMIANI, zelf camaldulenzers monnik, schreef in de elfde eeuw in zijn *Vita van Romualdus*, de stichter van de kluizenaarsgemeenschap van Camaldoli: «heel de wereld leek wel één grote kluizenarij te worden».

HENRIETTA LEYSER heeft een hele reeks voorbeelden van dit nieuwe kluizenaarsélan met elkaar vergeleken en er de gemeenschappelijke kenmerken van samengevat.¹³ Die komen erop neer dat het doorgaans om tijdelijke experimenten gaat, ontstaan uit onvrede met de bestaande vormen van kloosterleven en bedoeld om tot een vernieuwing van het monastieke gemeenschapsleven te komen. En vernieuwing betekende in de middeleeuwen herbronning: terugkeer naar een betere oudere vorm. Omdat de monniken zich ervan bewust waren dat de wortels van het religieuze gemeenschapsleven in het kluizenaarsleven lagen, zochten zij hun vernieuwing van het kloosterleven langs die weg te bereiken. De nieuwe kluizenaars van de elfde en twaalfde eeuw wilden het model van de apostolische oergemeente (*vita apostolica*), van de vroege kerk en van de eerste monniken navolgen en doen herleven. Zij waren daarvoor op zoek naar een goede leefregel en een goede discipline. Het kluizenaarsleven was op die zoektocht middel en geen doel. De terugkeer naar het kluizenaarsleven was van tijdelijke aard en bedoeld om weer tot een gedisciplineerde en authentieke

vorm van gemeenschapsleven te komen.

In de meeste gevallen gebeurde dat ook: de monastieke experimenten van de elfde en twaalfde eeuw lieten successievelijk het kluizenaarselement en de nadruk op de eenzaamheid vallen om weer tot een nieuwe, geordende vorm van gemeenschapsleven over te gaan. Daarin was doorgaans veel plaats voor de stilte, maar niet voor het alleenzijn. De plekken voor de stilte waren afgebakend in de tijd en niet in de ruimte. Met andere woorden: de monniken en monialen waren niet fysiek alleen, maar zij waren wel op bepaalde tijden 'bij zichzelf', namelijk op die momenten van de dag die bestemd waren voor het zwijgen, voor het stil lezen en voor het persoonlijk gebed. Die stille momenten beleefden zij doorgaans in ruimtes waar op hetzelfde moment ook anderen waren.

Bij de kartuizers eindigde het monastieke experiment echter in een radicaal andere leefvorm, een vorm waarin het fysieke alleenzijn—in vergelijking tot de andere monastieke tradities—een overheersende betekenis kreeg. Niet alleen de tijd voor het 'bij zichzelf' zijn is bij de kartuizers, zoals bij andere ordes die uit het monastieke reveil van de hoge middeleeuwen voortkwamen, afgebakend, maar de kartuizer is ook daadwerkelijk en fysiek veel alleen. Binnen het geheel van monastieke families is daarmee de kartuizertraditie in het christelijke westen de meest anachoretische; binnen de bonte wereld van het eremitisme is zij de meest geordende vorm van kluizenaarsleven. Niet ten onrechte sprak DUBY, zoals we zagen, van 'de minst anarchistische vorm' van het wijd verbreide streven naar eenzaamheid uit Bruno's tijd.

Het centraal stellen van de eenzaamheid bij de kartuizers betekende een radicalisering in de traditie van het monastieke leven. Wat dit betekende wordt duidelijk wanneer we de betekenisverandering van het woord *cella* volgen. In het vroegste monnikendom duidde het woord, afgeleid van het greekse *kellia* of *kellion*, op het individuele en afgescheiden verblijf van de monnik-kluizenaar: de hut of grot waar iemand alleen woonde. In de *Regel* van BENEDICTUS wordt het woord echter regelmatig gebruikt voor plaatsen waar meer monniken tegelijk verblijven. Zo heet de slaapzaal —«als het mogelijk is, slapen allen in hetzelfde vertrek»— *cella*, evenals het verblijf waar de ziekenverpleger met de zieke broeders leeft.¹⁴ Ook het gastenverblijf en het verblijf van de novicen worden *cella* genoemd, terwijl ten slotte ook het verblijf van de portier bij de poort met dat woord wordt aangeduid.¹⁵ Van de genoemde ruimtes is wellicht die van de

13. *Hermits and the New Monasticism*. London 1984.

14. RB 22,3-4 en RB 36,7.

15. RB 53,21 en 58,4; RB 58,5 en 58,11; RB 66,2.

portier de enige waar een monnik zo nu en dan alleen kon zijn. Kortom, in plaats van een aanduiding van het verblijf van de eenzaat is *cella* een woord geworden voor ruimtes waar het gemeenschapleven van de monniken zich afspeelt. In de vroege middeleeuwen komt het vervolgens herhaaldelijk voor, bijvoorbeeld in kronieken of oorkonden, dat een geheel klooster als *cella* wordt aangeduid. Aanvankelijk lijkt het woord nog beperkt te worden voor kleinere kloostertjes, als het ware dependances van een grotere abdij, maar groot genoeg om minstens zes monniken te huisvesten. Maar later speelt de grootte bij de naamgeving al geen rol meer en lijkt het woord voor ieder klooster gebruikt te kunnen worden. Plaatsnamen eindigend op -zell of -celle of beginnend met Kil- wijzen op nederzettingen die zijn ontstaan bij of rond een klooster.

In teksten uit de vroege kartuizertraditie heeft het woord *cella* echter weer zijn oorspronkelijke betekenis teruggekregen. De *cella* is weer de ruimte geworden waar de monnik-kluizenaar fysiek alleen is. In de *Consuetudines cartusiae*, de huisgewoonten van de Grande Chartreuse, waarschijnlijk tussen 1121 en 1128 op verzoek van enkele andere kartuizen op schrift gesteld door GUIGO I, de vijfde prior van de Grande Chartreuse, vormt de *cella* de belangrijkste plaats waar het monastieke leven van de kartuizer zich afspeelt. Ze komt in een groot aantal van de tachtig hoofdstukjes van de *Consuetudines* ter sprake, doorgaans terloops in de beschrijving van uiteenlopende praktische regelingen, maar soms ook heel nadrukkelijk als de plaats waar de kartuizer de eenzaamheid moet opzoeken en vasthouden.

In hoofdstuk 31 wordt daarvoor zelfs teruggegrepen naar een vaderspreuk, die ook bekend is uit ATHANASIUS' *Vita van Antonius* en uit de *Verba seniorum*, waar ze zowel aan abbas Antonius als aan abbas Moises wordt toegeschreven. «De celbewoner (*habitor cellae*) moet er met ijver en zorgvuldigheid voor waken, dat hij geen gelegenheden uitdenkt of toelaat om de cel te verlaten, behalve die welke vastgesteld zijn. Veeleer moet hij de cel voor zijn heil en voor zijn leven even noodzakelijk achten als het water is voor de vissen en de schaapskooi voor de schapen. En hoe langer hij erin verblijft, des te liever zal hij haar bewonen. Maar als hij zich eraan went haar vaak en om onbeduidende redenen te verlaten, zal hij haar snel gaan haten. Daarom wordt hem opgedragen op de daarvoor vastgestelde uren te vragen wat hij nodig heeft en datgene wat hij ontvangen heeft met alle zorgvuldigheid te bewaren.»¹⁶ De *cella* is het verblijf van eenzaamheid, waar de kartuizer het grootste en belang-

16. Un Chartreux (= dom MAURICE ORTE), *Guigues 1er, euvre de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse*. Paris SC 313, 232-233.

rijkste gedeelte van zijn monastieke leven in doorbrengt. Hij moet de plaats en de eenzaamheid die hij er beleeft, koesteren en zich er niet om onbenullige redenen uit laten verdrijven. De kartuizer is weer de eenling geworden die de woestijnmonnik was.

Aan degenen die bepaalde functies in de kartuis vervullen en daarom regelmatig gedwongen worden hun *cella* te verlaten, zoals de prior en de procurator van het benedenhuis, wordt dan ook aangeraden om steeds, voor zover de zaken van het huis het toelaten, weer snel terug te keren naar de *cella* als het «meest veilige en meest rustige deel van een haven». De metafoor van de haven had Bruno zelf enkele decennia eerder gebruikt ter aanduiding van de plaats van eenzaamheid die de godgewijde moet opzoeken. In de brief aan zijn Reimse medekanunnik RADULPHUS DE GROENE, proost van het kapittel te Reims, die zich ook ooit had voorgenoemen de eenzaamheid op te zoeken, roept hij uit: «Ontvlucht, mijn broeder, al deze hindernissen en ellenden en verplaats je van de storm van deze wereld naar de veilige en rustige ankerplaats van de haven.» En in de brief die hij rond 1100, dus aan het einde van zijn leven, vanuit zijn tweede stichting, de kartuis van La Torre in Calabrië, schrijft aan de broeders in de Grande Chartreuse, herhaalt hij nog eens: «Verheug je, want jullie hebben de rustige en veilige ankerplaats van een afgelegen haven bereikt, waarnaar velen verlangen te komen, die velen ook met grote inspanning proberen te bereiken zonder dat ze daar aankomen.» Verre van een angstaanjagende bedreiging te zijn, was de eenzaamheid voor Bruno en GUIGO een veilige haven geworden.

Dynamische topografie van de eenzaamheid

De nadruk op de eenzaamheid was bij de kartuizers niet het gevolg van een ver doorgevoerd streven naar individualiteit in de moderne zin van het woord. Ze was wel vrucht van de ontdekking van de individualiteit zoals die in de elfde en twaalfde eeuw plaatsvond, maar deze individualiteit heeft een andere lading dan het woord in de moderne tijd heeft. In reacties op het enkele malen geciteerde boek van COLIN MORRIS is er terecht op gewezen dat het individu dat in de elfde en twaalfde eeuw zichzelf ontdekte, niet het zichzelf als volstrekt autonoom en uniek opvallende wezen is dat zijn uitdrukking vindt in het moderne

concept van individualiteit. Het individu van de hoge middeleeuwen beschouwde zichzelf niet als een onafhankelijke en zelfstandige, wellicht zelfs atomistische persoon, die aan zijn of haar leven vorm gaf op grond van eigen en persoonlijke keuzes en die zich daarin zo weinig mogelijk geremd of belemmerd wilde weten. Het individu van de hoge middeleeuwen was een mens die zichzelf principieel waarnam in relatie tot anderen en tot de Andere. Hij wist zich bepaald en beperkt door zijn relaties met anderen en met de Ander. Zijn individualiteit was een relationele individualiteit. De mens was, bijvoorbeeld in autobiografische geschriften, op zoek naar kennis van zichzelf als geschapen naar het beeld van God. De ontwikkeling van de menselijke individualiteit was feitelijk een beweging naar God toe en het streven naar zelfkennis 'diende dan ook om uiteindelijk te komen tot godskennis'.¹⁷ Dit betekent dat de zichzelf ontdekkende mens van de hoge middeleeuwen zelfs in zijn eenzaamheid nooit alleen was. Zoals de eenzaamheid van de dolende ridder toch steeds gekenmerkt werd door de ontmoeting met anderen, met feeën en wildemannen, zo werd de eenzaamheid van de kluzenaar en de kartuizer gekenmerkt door de ontmoeting met God. Het fysieke alleenzijn van de kartuizer was met andere woorden een gevulde eenzaamheid, of anders gezegd: een eenzaam samenzijn. Het was een 'bij zichzelf zijn' om 'bij God' te zijn.

De cel was en is voor de kartuizer namelijk niet alleen een plaats van fysiek alleenzijn. Ze maakt deel uit van wat men zou kunnen noemen een topografie van de eenzaamheid en de inkeer. Deze topografie weerspiegelt een centripetale dynamiek, een naar binnen of naar het centrum gerichte beweging.¹⁸ Drie plaatsen van eenzaamheid volgen elkaar daarin als concentrische cirkels op en richten de monnik steeds geconcentreerder naar het meest wezenlijke in zijn monastieke leven: het zoeken van God. Het zoeken van de eenzaamheid is wezenlijk het zoeken van God. De drie plaatsen waar de kartuizer die eenzaamheid vindt, zijn de kartuis, de cel en zijn innerlijk. Zij komen alle drie voor in hoofdstuk 20 van de *Consuetudines*, over de armen en de aalmoezen. Daar wordt gezegd dat de kartuizers niet om voor het tijdelijke welzijn van anderen te zorgen, maar voor hun eigen zielenheil naar deze 'teruggetrokken woestijn' zijn gekomen¹⁹, dat hun roeping daar ligt in hun cel²⁰, en zij zich daar begeven in hun eigen innerlijk²¹. *Eremus, cella* en *sinus*, of anders gezegd: kartuis, cel en innerlijk, dat zijn de drie locaties in de dynamische topografie van de cartusiaanse eenzaamheid.

De ruimste cirkel in de dynamiek van de eenzaamheid is de kartuis, het door een muur van de wereld gescheiden kloostercomplex. Zij is het die door Bruno en GUIGO een veilige haven wordt genoemd. Een andere metafoor is die van de woestijn, de (*h*)*eremus*. Zo noemde Bruno in de brief aan RADULPHUS de plaats in Calabrië, die hij bewoonde «met godsdienstige en enkele ook goed onderrichte broeders, die op goddelijke wachtposten staan, in afwachting van de wederkomst van de Heer, opdat ze meteen kunnen opendoen wanneer Hij aanklopt». Deze plaats, deze woestijn, ligt 'voldoende ver verwijderd van de bewoonde mensenwereld'. Ook GUIGO gebruikt in de *Consuetudines* met grote regelmaat het woord (*h*)*eremus* om de kartuis aan te duiden. De kartuis vormt de infrastructuur voor de eenzame inkeer van de monnik. De eigen architectuur van het kloostercomplex staat in dienst van het bewaken van die eenzaamheid en moet het de kartuizer mogelijk maken zo min mogelijk uit zijn *cella* gelokt te worden. De *Consuetudines Cartusiae* van GUIGO I bevatten praktische regelingen die dit naar vermogen moeten garanderen. Deze maatregelen hebben ook gevolgen voor de liturgie van de kartuizers, die zó wordt gevierd dat ze het kluzenaarskarakter van het kartuizerleven zo veel mogelijk in stand houdt. De grondregel daarvoor geeft hoofdstuk 14 van de *Consuetudines*: «De mis wordt hier maar zelden gezongen, omdat het onze voornaamste toeleg en ons voornemen is, vrij te zijn voor de stilte en de eenzaamheid van de cel, volgens het woord van Jeremia: 'De eenzame zit neer en zwijgt'.» Op grond van deze bepaling wordt dan ook aangenomen dat de kartuizers in de beginperiode alleen op zon- en feestdagen een misviering hebben gekend. Een dagelijkse misviering is in de orde pas in 1222 ingevoerd. Bovendien werd vanaf het begin — tot op de dag van vandaag — op de weekdays een belangrijk gedeelte van de getijden door de kartuizer in zijn eigen *cella* gebeden.

Ook in andere opzichten werd (en wordt) de kartuizers liturgie gekenmerkt door eigenaardigheden die samenhangen met het streven het kluzenaarsaspect te beschermen. Zo wees GUIGO I in de *Consuetudines* alle processies af, omdat ze niet te rijmen zijn met de ernst van het kluzenaarsleven²². Verder was en is de kartuizerliturgie sober in het aantal liturgische officianten, in de liturgische houdingen, in de vormgeving van de openingsritus en de slotritus van de mis en in de samenstelling van de liturgische kalender. Al deze kenmerken hebben te maken met het streven de naar binnen gekeerde eenzaamheid van het kartuizerleven te beschermen.²³

TRUDY LEMMERS,
ibert van Nogents
Monodiae,
versum 1998, 66.

18. Dit beeld is
gegeven door de
tudie van BRUNO
EDER, *Deus locum*
f. Paderborn etc.
1997, 192.

19. In *huius heremi*
secessus, 20,1.

20. In *cella mea*, 20,4.

21. In *sinum suum*;
20,2.

22. *Eremitica gravitas*,
6,1.

23. Zie PETER NISSEN
in: *Analecta Cartusiana*
140 (Salzburg 1999),
89-104.

Het hart van de kartuis is, zo is uit het voorgaande voldoende duidelijk geworden, de *cella* van de individuele monnik. Zij vormt het tweede stadium in de dynamische topografie van de kartuizerspiritualiteit. Zij wordt in vroege kartuizerteksten in alle toonaarden aangeprezen als de plek waar de kartuizer thuis is, als de eigenlijke werkplaats van het geestelijk leven. De *Consuetudines* van GUIGO I eindigen met een lange lofrede op de eenzaamheid, die feitelijk een lofrede op de *cella* is. GUIGO somt daarin een reeks eerbiedwaardige voorbeelden op die allen de eenzaamheid zochten: van Isaäk via Mozes en de profeten tot Johannes de Doper en Jezus, nog gevolgd door de monnikenvaders Paulus (van Thebe), Antonius, Hilarion en Benedictus. Wat de eenzaamheid al deze voorbeelden bracht, aldus GUIGO, zijn juist de waarden die in onze levenswijze de hoogste zijn: rust, eenzaamheid, stilte en 'verlangen naar de hemelse dingen'.

Rond 1190 schreef de engelse kartuizer ADAM SCOTUS, ook wel als ADAM VAN DRYBURGH aangeduid, die voorheen norbertijn was geweest, een werk over de 'viervoudige inoefening van de cel'.²⁴ Temidden van de drie grote voordelen die hij in de kartuis zocht, namelijk een deugdelijke uitwendige oefening (zeg maar: ascese), de volstreekte verwerping van de wereld en de voortdurende eenzaamheid van de cel, was deze laatste voor hem zonder twijfel het grootste. ADAM schroomde zelfs niet het verkleinwoord *cellula* uit te leggen als een samentrekking van *caeli aula*: de cel is een voorhof van de hemel.²⁵ Voor Bruno was zij de plaats waar de kartuizer «het oog verwerft door welks serene blik de goddelijke Bruidegom als door een liefdespijl geraakt wordt en door welks reinheid en puurheid men God kan aanschouwen». Daar, in de cel, wijdt de kartuizer zich aan een 'gevuld nietsdoen' en aan 'actie-in-rust'.²⁶ Het beeld van het *otium negotiosum* komt ook voor in een korte brief over het eenzame leven die GUIGO I aan een onbekende vriend schreef.

Al gebruikte Bruno zelfs het beeld van het paradijs voor de plaats van eenzaamheid, hij was zich er tegelijk ook van bewust dat de eenzaamheid van de *cella* tevens een strijdperk is. Maar wie «de inspanning van de strijd» doorstaat, ontvangt de beloning van de atleten: «een vrede die de wereld niet kent en de vreugde in de Heilige Geest». Deze strijd kan de kartuizer doorstaan, aldus ADAM SCOTUS, door de discipline van de meditatie. Deze voltrekt de monnik weliswaar in de fysieke ruimte van de *cella*, maar eigenlijk en uiteindelijk speelt ze zich af in de derde locatie van de cartusiaanse topografie van de eenzaamheid: het eigen innerlijk. De eenzaamheid van de *cella* staat immers per

24. *Liber de adripertito exercitio cellae*, in Migne PL 3 nog toegeschreven aan GUIGO II, ir in 1930 door A. LMART aan ADAM.

Eenzelfde etymologie in de *Gulden* f van WILLEM VAN ST. THIERRY.

Otium negotiosum 1 in *quieta actione*.

slot van rekening slechts ten dienste van de inkeer in het eigen innerlijk. De monnik kan er, in de woorden van Bruno, inkeren of 'terugkeren' in zichzelf en 'wonen bij zichzelf'.²⁷ Dan gaat de uiterlijke cel over in een innerlijke cel, een beeld dat zowel ADAM SCOTUS als WILLEM VAN SAINT-THIERRY in zijn brief aan de kartuizers van de Mont-Dieu gebruikt. De eenzame plaats van de kartuis is, zoals andere eenzame plaatsen in andere religieuze tradities, de locatie van de godsontmoeting. Want in die eenzaamheid, aldus ADAM SCOTUS, is de kartuizer niet alleen: hij treedt er binnen in de intimiteit van Gods aanwezigheid.

In dit derde stadium van de dynamische topografie van de eenzaamheid verandert de beweging naar binnen toe in een paradoxale dynamiek: het in zichzelf keren of afdalen in het eigen innerlijk wordt tegelijk een beweging van uit zichzelf gekeerd worden en boven zichzelf uitgetild worden. GUIGO drukt dit in de *Consuetudines* uit met een parafraze van *Klaagliederen* 3,28: «De eenzame zit en zwijgt, en verheft zich boven zichzelf». De kartuizer wordt hier meegenomen in de dynamiek van Gods liefde. Het is het geraakt worden door deze liefde die Bruno aan zijn vriend RADULPHUS toewent: «Mocht ook jij, mijn allerliefste broeder, Hem boven alles beminnen, opdat je, verwarmd door Zijn omarming, moogt gloeien van goddelijke liefde.» In deze vurige liefdesontmoeting vindt de dynamische topografie van de eenzaamheid haar voltooiing. Hier leidt de zalige eenzaamheid tot de enige zaligheid.

27. Resp. *redire in se* en *habitare secum*.