

# Om te “preek met die pen” as vorm van die Kartuisertradisie van *praedicare manibus* (“preek met die hande”) in die lig van Gereformeerde wantroue jeens kontemplatiewe spiritualiteit

*Len Hansen*

---

L.D. Hansen, Fakulteit Teologie, Universiteit Stellenbosch

---

Om die saad te saai, sonder om te kyk waar dit val, sonder om te kyk na die vrug wat dit voortbring – dit is die manier waarop die Kartuiser glo hy sy taak teenoor God en siele ten beste vervul.

Dom Dionysius Houtepen (1991:2; my vertaling – LDH)

## **Opsomming**

Hierdie artikel neem as vertrekpunt die groeiende belangstelling in mistieke of kontemplatiewe spiritualiteit ten spyte van eeue van Gereformeerde wantroue jeens hierdie soort spiritualiteit. Dit kyk veral na een van die besware daarteen, naamlik dat kontemplatiewe spiritualiteit altyd gepaardgaan met 'n afkeer van of vlug uit die wêreld, oftewel wêreldmyding (*contemptus mundi*). Die waarheid van so 'n siening word ondersoek met verwysing na waarskynlik dié lokus van hierdie spiritualiteit in die geskiedenis van die Christendom, die monastiek, en spesifiek binne die mees ekstreme vorm van die monastieke/kontemplatiewe leefstyl in die Christendom vandag, naamlik in die Kartuiserorde. Met behulp van 'n Ricoeuriaanse agterdog-en-herwinningsoefening, soortgelyk aan dié gebruik deur die Noord-Amerikaanse Rooms-Katolieke teoloog David Tracy se dialoog met die Boeddhisme in sy *Dialogue with the Other*, word in gesprek getree met vorme van die Kartuisertradisie van *praedicare manibus* (“prediking met die hande”) of dan meer spesifiek, prediking met die pen. Die doel hiervan is om vas te stel of so 'n dialoog Gereformeerde gelowiges daartoe kan lei om (a) een van die kernbesware/verskyningsvorme van wantroue teen kontemplatiewe spiritualiteit te bevraagteken, en (b) vergete of onderdrukte Gereformeerde elemente van 'n kontemplatiewe spiritualiteit te herontdek.

**Trefwoorde:** spiritualiteit; Kartuisers; *contemptus mundi* (werêldmyding); *paedicare minibus* (preek met die hande); Paul Ricoeur; David Tracy; *bevinding*

## Abstract

### **“Preaching with the pen” as a mode of the Carthusian tradition of *praedicare manibus* (“preaching with the hands”) in light of the Reformed suspicion of contemplative spirituality**

Recent decades have seen a worldwide increase in interest in spirituality, including mystical or contemplative spirituality – also in Reformed circles. However, for a very long time mystical or contemplative spirituality has been regarded with intense suspicion and resistance in the Reformed tradition. This Reformed prejudice includes the view that mysticism or contemplation is a world-denying phenomenon epitomising an attitude of *contemptus mundi*. If this critique were true it would have been understandable that it is frowned upon by Reformed Christians, whose own spiritual tradition strongly emphasises action rather than contemplation (to use the terminology that characterised this discourse over centuries within Christianity) and rejects any separation between devotion in the isolation of monasteries and devotion as expressed in everyday life outside the monastery.

The methodology of a Ricoeurian hermeneutics of suspicion and retrieval exercise – as exemplified by North American Roman Catholic theologian David Tracy’s *Dialogue with the Other* (1990) – is applied to determine whether this Reformed suspicion is justified and whether a meeting with the Carthusians may have fruitful results for the Reformed tradition. In his book, with his inter-religious dialogue with Buddhism as the context, Tracy offers a clear formulation of his so-called mystical-political theology. By way of his confrontation with the Buddhist concept of *sunyata* (emptiness) and non-self, Tracy raises suspicions against what he calls contemporary Western possessive individualism – i.e. “the self-deceptive belief in a united, coherent, non-relational ego” (1990:74). This leads him to retrieve Christianity’s closest parallel to the Buddhist no-self in the Rhineland mystic Meister Eckhart, who lets go of the self and encounters the “Godhead-beyond-God”, beyond Eurocentric perceptions of God as a mere “projected Other to whom we egoistically cling” (1990:74). But since Christianity cannot stop at the radical apophatic mysticism of Eckhart, this mysticism has to manifest itself in a return to the world, which Tracy finds in Jan van Ruysbroeck’s Trinitarian mysticism that reflects “a fully mystic-prophetic [...] Christian theology”.

Following Tracy’s methodology, a dialogue between the Reformed tradition and the Carthusian order is proposed. The order was founded in the 11th century during the Gregorian (monastic) Reform and the resurgence of the hermetical ideal of the Early Church. In its contemporary form this order is probably the most extreme form of the contemplative life in Christianity today. With their isolation from the outside world (even, to a large degree, from fellow inhabitants of the charterhouse), complete silence most of the time, and the apparent loss of individuality and freedom of movement – in addition to the traditional monastic vows of total obedience to the prior/prioress, poverty and celibacy – the Carthusians constitute a “radical other” for most Reformed believers just as the Buddhists did for Tracy.

However, it is shown that in a dialogue with the Carthusians, those from the Reformed tradition will encounter the Carthusian tradition of *praedicare manibus* (“preaching with the hands”): a form of action amidst their emphasis on contemplation. But this is action compatible with their unique lifestyle, showing that, despite the cell being the centre and

source of Carthusian life, it also encompasses more than the cell. Over centuries, since the order's constitution, one finds a commitment to a form of *praedicare manibus* that in monastic circles has been called *contemplata aliis tradere* – the transmission of the fruits of contemplation to others. The tradition of *praedicare manibus* also takes the form of an apostolate of the pen as, since its earliest history, the copying and binding of books formed a central part of the Carthusian heritage. Some examples are given of references to this phenomenon among Carthusians – also reflected in the famous medieval Carthusian libraries and the evidence of considerable lending of books by those libraries early on, even to non-Carthusians and students. In light of these examples another form of *praedicare manibus* is explained: an “apostolate of printing”. After the European discovery of printing, the Carthusians used this new technology to print and distribute some of the most widely read spiritual literature of the time.

However, the tradition of *praedicare manibus* was not limited to the copying and dissemination of works of spiritual writers from other monastic orders (where most of this literature originated at the time), but also came from the pens of Carthusian authors themselves. Many of the most influential spiritual writers of the Middle Ages, such as Guigo I and II, Denys the Carthusian, Nicholas Love, Ludolph of Saxony, Hugh of Balma and Marguerite d'Oingt, were Carthusians, and some expressly state that (a) their work reflects their tradition of *praedicare manibus* and is a form of *contemplata aliis tradere* and (b) is not meant for a monastic or even clerical readership only.

Furthermore, this tradition continued into the 20th century and still continues today – mostly in the form of novice conferences that have been published in the open market.

All of these attest to the truth in Du Moustier's statement, “He who thinks that a contemplative monk per se has contempt for all forms of handing down of spiritual goods will be gravely mistaken regarding the historical as well as contemporary nature of the Carthusian life” (1954:296).

So, what might the possible outcome of a dialogue, of an exercise of suspicion and retrieval, with the Carthusian tradition of *praedicare manibus* hold for Reformed Christians drawn to a more contemplative spirituality?

The following answer is proposed: Firstly, it may lead Reformed believers to appreciate the emphases in their own spirituality – especially that of active involvement in the world in all its facets. However, a dialogue with the Carthusian legacy of *praedicare manibus* in its different forms may have an even more important result for Reformed Christians inclined towards contemplative spirituality. It challenges the idea that contemplation is limited to a minority within the Christian tradition, because even Carthusian writings are also aimed at the laity. Even more importantly, the Carthusian tradition of *praedicare manibus* challenges the commonly held Reformed view that contemplative spirituality amounts to a flight from and contempt for the world. The fact that even in this most extreme form of contemplative spirituality there are elements of action to be found, raises the question whether there should not be elements of contemplation within a Christian spirituality with a pronounced emphasis on action, such as the Reformed one.

Finally, just as Tracy's dialogue with Buddhism led him back to his own (Roman Catholic) tradition, dialogue with the Carthusians can lead Reformed Christians back to forgotten, underplayed and perhaps even repressed contemplative elements in their own tradition. Several examples of such elements are given, from Calvin's own experiential wording in *The Institutes of the Christian Religion*, his appreciation of traditionally monastic devotional practices and his understanding of mystical union (*unio mystica*) in *The Institutes*, to the Reformed Pietistic and Puritan roots among English Puritan authors, but especially in the spiritual writings of many proponents of the Dutch Further Reformation of the 17th and 18th centuries. It is here that the Reformed Christian may also be led back to a reconsideration of the Dutch concept *bevinding* (paraphraseable as "experience of faith") of the Further Reformation, which Beumer (1993:315) calls "the Protestant variant of mysticism" [my translation – LDH]. In this way, the Carthusian heritage may serve the wider Christian tradition, even in other unexpected ways and places.

**Keywords:** spirituality; Carthusians; Reformed; *contemptus mundi* ("contempt for the world"); *praedicare minibus* ("preaching with the hands"); Paul Ricoeur; David Tracy; *bevinding* (experience of faith)

## 1. Inleiding: Gereformeerde klem op aksie, en wantroue jeens kontemplasie

In die afgelope dekades was daar wêreldwyd groeiende belangstelling in spiritualiteit te sien (vgl. Bacik 2002:3; Waaijman 2002:1–2; McGinn 1994:267–72), ook in mistieke of kontemplatiewe spiritualiteit (soos die mistiek ook tot die 15de eeu genoem is), en ook in Gereformeerde kringe – dermate dat sommige gelowiges selfs hulle eie tradisie verlaat vir ander, byvoorbeeld vir die Rooms-Katolieke tradisie, waar so 'n spiritualiteit 'n natuurliker tuiste vind.<sup>1</sup> Hierdie tipe spiritualiteit is en word egter al eeue lank met agterdog en teenkating bejeën binne Protestantse en Gereformeerde kringe oor die algemeen, van Luther tot die 19de- en 20ste-eeuse kritiek van Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Karl Barth, Emil Brunner en Rudolph Bultmann. Hierdie Gereformeerde teenkating sluit in sienings van kontemplatiewe spiritualiteit as tekenend van 'n uiters elitistiese verskynsel, beperk tot 'n minderheid in die geïnstitutionaliseerde kerk – naamlik lede van kontemplatiewe monastieke ordes (in die geskiedenis dié lokus van kontemplatiewe spiritualiteit) – en, veral, dat dit 'n wêreldmydende verskynsel is wat gemik is op persoonlike geestelike ervarings, met weinig of geen belang in die wêreld rondom die mistikus of die kontemplatiewe lewe nie. Om die waarheid te sê, vir baie Gereformeerde gelowiges verteenwoordig die kontemplatiewe leefstyl die hoogtepunt van 'n houding van *contemptus mundi* (vgl. Bras 2003:753–9; Jelsma 2002:815–21).

Indien hierdie kritiek teen kontemplatiewe spiritualiteit houdbaar was, sou dit verstaanbaar wees dat Gereformeerde Christene dit met agterdog sou bejeën. Rice (1991:58) verduidelik dan ook dat Calvyn die Middeleeuse monastieke sisteem van afgesonderde ordes veroordeel het nie omdat hy gekant was teen die praktyke en ideale daarvan nie, maar juis omdat hy gekant was teen die onderskeid wat dit getref het tussen die soeke na 'n heilige lewenstyl en die lewe in die alledaagse bestaan. Vir Calvyn kon daar naamlik geen onderskeid wees tussen die geloofspraktyke van die Christen en die invloed daarvan op die mens se besigheids-, familie- en politieke lewe nie, en "Thus, any piety that seems to reject

the physical world or that separates the world of the spirit from the world of flesh and blood is dangerous” (Rice 1991:59).

Volgens die Suid-Afrikaanse Gereformeerde teoloog Dirk Smit (1988:186) is daar vir hom, wanneer hy oor die verskille tussen Middeleeuse en Gereformeerde spiritualiteit skryf, by laasgenoemde min sprake van “mistiek en aanverwante innerlike oefeninge”. Volgens hom leef die Gereformeerde Christen van die hoor van die Woord, die ernstige besinning daarvoor en die gehoorsame uitlewing daarvan, en dit vind ook nie plaas in die afsondering van ’n klooster of “in spesifiek religieuse sfere (prosessies, inkleding, rites, pelgrimstogte, ordes, ens.)” nie, maar te midde van die lief en leed van die konkrete, alledaagse lewe.

Oortuigings wat teen die agtergrond van hierdie opmerkings staan, was nog altyd deel van die Christelike geskiedenis oor eeue heen. Die eeue oue vraag na die verhouding tussen “aksie en kontemplasie” het nog altyd van die grootste denkers in die Christendom besig gehou, selfs tot vandag toe.<sup>2</sup> Dit is ook met hierdie vraagstuk voor oë dat hier gekyk sal word na Kartuiserspiritualiteit en die nalatenskap daarvan. Eers is ’n kort metodologiese ekskursie egter nodig – en wel na die werk van die Noord-Amerikaanse Rooms-Katolieke teoloog David Tracy – ten einde aan te toon hoedat ’n ontmoeting met die Kartuisers vrugbaar vir die Gereformeerde tradisie kan wees.

## 2. David Tracy se metodologie van ’n hermeneutiek van agterdog en herwinning

David Tracy se metodologie het te make met sy groeiende waardering in die tweede helfte van die 20ste eeu vir die sogenaamde mistiek-politieke teologieë van die 20ste eeu.<sup>3</sup> Hoewel Tracy se belangstelling in hierdie teologieë nie van ’n belangstelling in bevryding ontdaan is nie, hou dit eerder verband met sy belangstelling in teologiese metodologie. In sy bekende werk *The analogical imagination* (1981) beskryf hy teologie as ’n hermeneutiese onderneming. Hiervoor vind hy die hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer besonder nuttig, veral Gadamer se model van interpretasie as dialoog – ’n soeke na ’n “versmelting van horisonne” (d.w.s. analoë) – ten einde te kan kies tussen die veelvoudige teologiese posisies wat vandag voorgehou word (405 e.v.).

In Tracy se *Dialogue with the other* is daar, binne die konteks van sy eie intergodsdienstige dialoog met die Boeddisme, ’n duidelike formulering van sy eie mistiek-politieke teologie te vind. Dit is terselfdertyd ’n voortsetting van sy voortgaande kritiek op die modernisme en sy toenemende waardering vir postmoderne reaksies daarop in die postmodernistiese “draai na die ander”, die waardering van verskille waardeur die mees gemarginaliseerde groepe in ons tradisies – “mystics, hysterics, the mad, fools, apocalyptic groups, dissenters of all kinds” – opnuut die aandag trek van postmoderne soekers na betekenis (Tracy 1990:2). Tracy formuleer dan drie stappe in die hermeneutiese proses waartydens interpreteerders hulle eie (1) voorafverstaan en (2) ervaringe herken wanneer hulle ’n klassieke teks, persoon, simbool, ritueel, ensovoorts interpreteer as iets wat “vexes, provokes, elicits a claim to serious attention” (Tracy 1984:295), en (3) bereid is om hulle eie voorafverstaan te laat uitdaag en moontlik selfs te laat verkeerd bewys (Tracy 1981:113).

Tracy kombineer ook Gadamer se hermeneutiek met Paul Ricoeur se sogenaamde hermeneutiek van agterdog en herwinning. Volgens Ricoeur (1970:27), “[h]ermeneutics

seems (...) to be animated by this double motivation: willingness to suspect, willingness to listen; vow of rigor, vow of obedience". Volgens Tracy (1987:111) begin die hermeneutiek van agterdog, met verwysing na Whitehead, met 'n godsdienstige fyngemoetheid vir die feit dat daar iets skort of dat iets nie klop nie. In die geval van Tracy se dialoog met die Boeddhisme is hierdie "iets" sy bewusheid van wat hy noem Westerse "besitlike individualisme"; in die geval van hierdie artikel sal dit die feit wees dat soveel Gereformeerde gelowiges aangetrokke voel tot 'n kontemplatiewe spiritualiteit selfs ten aansien van 'n sterk algemene afkeer daarvan. Ten slotte steun Tracy, in sy keuse van 'n dialoogvennoot, op die Amerikaanse filosoof William James se pogings om godsdienst te definieer, veral op James se aandrang daarop dat 'n mens hiervoor moet kyk na die sogenaamde "uiterste gevalle" (d.w.s. die ooglopend godsdienstige persone soos Martin Luther, Teresa van Ávila of John Wesley) vir 'n soeke na ooreenkomste te midde van verskille ten einde só tot 'n sogenaamde lewende keuse te kom – "a real possibility which could guide one's conduct" (1981:35–7).

In die Boeddhistiese konsep van *sunyata*, of leegheid, vind Tracy dan 'n "ander" "who names Ultimate Reality not God, but Emptiness" en wat verder die bestaan van die self ontken (1990:68). Op hierdie manier daag dit, volgens Tracy, die hedendaagse Westerse besitlike individualisme – "the self-deceptive belief in a united, coherent, non-relational ego" – uit (1990:74). Dit was presies deur die eksterme andersheid van die Boeddhistiese siening dat Tracy in 'n dialoog met die Boeddhisme ingetrek is, maar dit is ook daardeur dat hy dan na sy eie tradisie terugkeer – Tracy se "hermeneutiek van herwinning". Hy herontdek naamlik die Christelike tradisie se naaste parallel aan die Boeddhistiese geen-self in die groot Rynlandse mistikus Meister Eckhart, wat die self laat vaar en sodoende die "Godheid-verby-God" ontmoet, die God verby Eurosentriese opvattinge oor God as bloot 'n "projected Other to whom we egoistically cling" (1990:74). Maar omdat die Christendom nie mag bly by die geen-self van die Boeddhisme of selfs die radikale apofatiese mistiek van Eckhart nie, moet hierdie mistiek sigself manifesteer in 'n terugkeer na die wêreld (in die profetiese). Dít vind Tracy in die Trinitariese mistiek van Jan van Ruysbroeck, wat volgens hom 'n insig bied verby dié van Eckhart, naamlik die noodsaak vir 'n ten volle mistiek-profetiese hedendaagse Christelike teologie waar die misties-getransformeerde, "reflecting on the profound implications of the one God as essentially Triune, returns to the world freed for life in all its earthiness and all its search for justice and love" (1990:83).

Voordat hierdie artikel 'n soortgelyke dialoog en oefening in agterdog en herwinning kan aanpak, moet die voorgestelde dialoogvennoot eers bekend gestel word.

### **3. Kartuiserspiritualiteit**

#### **3.1 Wie is die Kartuisers?**

Die Kartuiserorde is in die 11de eeu in Frankryk gestig en was deel van die sogenaamde Gregoriaanse Hervorming, wat onder meer 'n heropbloei van die monastiek in Wes-Europa gebring het ná 'n era van monastieke verval. Ontruimde kloosters is heropen, dissipline en die Reël van Benediktus is strenger toegepas, en immoraliteit en luuksheid in kloosters is beveg. Die Gregoriaanse Hervorming het daarop aanspraak gemaak dat dit die dissipline en orde van die vroeë kerk wil herstel. Een reaksie teen die onaanvaarbare stand van sake was

dat die 4de- en 5de-eeuse hermitiese monastieke ideaal van die Egiptiese woestynvaders herleef het.

Dit is uit dié ideaal van individuele afsondering, private gebed, nadenke, eenvoud en handarbeid dat kluisenaarordes soos die Calmaldolensers en Villambrosiërs in die 11de eeu ontstaan het, maar nou binne 'n senobitiese (meer gemeenskaplike) konteks. Die Kartuiserorde spoor hulle oorsprong terug na Bruno van Keulen (1030–1101). Aangegryp deur die voorbeeld van die woestynvaders en gevul met afkeer van die wêreldsheid van die kerkleiers van sy tyd, het Bruno in ongeveer 1080 met ses metgeselle 'n kluisenaarsbestaan van gebed en afsondering hoog in die Suidoos-Franse Alpe gaan voer, waar die Kartuisers se moederhuis (La Grande Chartreuse) ook steeds geleë is.<sup>4</sup>

'n Dinamiese jong rekrut, Guigo of Guigues du Pin (Guigo I), 'n deken van Grenoble, was egter die eintlike argitek van die orde. Drie jaar na sy aankoms by die moederhuis, in 1109, is hy tot prior verkies en gou het die Kartuisers se reputasie wyd versprei.

In 1145 het die lede van 'n vroueklooster in Prébayon hulle by die Kartuisers aangesluit. Daarmee is ook 'n vroulike tak van die orde gestig, hoewel dit altyd kleiner as die manlike tak sou bly.

Die getal Kartuiserkloosters het gegroei van 39 in 1200 tot ongeveer 200 teen die einde van die 15de eeu (Hill 1983:118).

Die geweldige groei in kloostergetalle in daardie tyd het ook 'n ander ontwikkeling tot gevolg gehad: In 1257 stig die Franse koning, Louis IX, 'n Kartuiserklooster aan die buitewyke van Parys – die eerste in 'n stedelike (eerder as 'n afgesonderde, plattelandse) gebied. Parys was op daardie tydstip die setel van een van die bekendste Middeleeuse universiteite en die teologiese sentrum van die hele Europa, en baie van diegene wat hulle by die orde aangesluit het – veral vanaf die 14de eeu – het uit die geleedere van die intellektuele gekom. In die annale van die orde vir 1686 skryf die prior, dom Innocentius le Mason, dat daar op daardie tydstip 2 500 koormonnike en 1 300 lekebroeders in die orde is, asook 170 Kartuisernonne (Guigan 1994:19). Tans is daar slegs 19 mans- en vyf vroue-Kartuiserkloosters. Sedert die 20ste eeu is hulle ook nie meer tot Europa beperk nie – daar is een Kartuiserklooster elk in Noord-Amerika, Brasilië, Argentinië en Suid-Korea. Getalsgewys bly die aantal Kartuisers egter skraal, met net 370 manlike en 75 vroulike lede.<sup>5</sup>

Die 12de-eeuse konstitusie van die orde, die sogenaamde *Consuetudines* van Guigo I, is weinig oor die eeue heen aangepas en dien steeds as die basis van die Kartuiserbestaan. Dit weerspieël ook die ekstreme aard van Kartuisermonastiek. Onder leiding van die prior of prioeres (die hoof van 'n Kartuiserklooster) moes die koormonnike of -nonne, wat 19 tot 20 uur van elke dag in afsondering deurgebring het, in die “boonste huis” bly – elkeen in sy of haar eie, afsonderlike kloostersel. Die Kartuisers het van ander ordes verskil deurdat hulle 'n groepskluisenary gestig het waarin die individu 'n lewe van afsondering binne die konteks van 'n ondersteunende gemeenskap kan lei. Elke monnik het in sy eie sel geslaap (in teenstelling daarmee het die destydse kloosterlinge slaapsale gebruik). Hulle het daagliks vir net twee in plaas van ses van die monastieke kerkdienste in die kerk byeengekom; die res is in die privaatheid van die sel opgesê. Kartuisers het die res van die tyd in hulle sel

deurgebring, waar elkeen sy eie ete (een per dag in die somer en twee in die winter) berei het. (In 1276 het die Algemene Kapittel van die orde besluit dat, omdat hierdie gebruik te veel inbreuk op gebed maak, kos in 'n sentrale kombuis voorberei en na elke lid gebring sal word – maar dat dit via 'n luik in die sel oorhandig sal word.) Gemeenskaplikemaaltye, so 'n intrinsieke deel van ander kloosterlinge se bestaan, het net op groot kerkfeesdae en Sondae plaasgevind. Die namiddag van sulke dae was ook die enigste tyd waarin gesprek tussen die monnike toegelaat is (in ander kloosters was daar daaglikse ontspanningstyd); andersins het 'n gebod van absolute stilte gegeld. Die graad van fisieke soberheid was hoog: maaltye was eenvoudig en vegetaries, en Maandae, Woensdae en Vrydae is op brood en water gevas. Klere was van growwe materiaal, en goud en silwer was verbode in kerkversiering. Kartuiserkloosters het vroeg reeds 'n kenmerkende boustyl ontwikkel: selle was rondom 'n bedekte kloostergang gerangskik, elk met sy eie badplek en ommuurde tuintjie vir maksimum afsondering. Die ekstreme aard van die Kartuiserbestaan en die oogmerke daarvan (afsondering, stilte en kontemplasie) het gesorg dat die aantal monnike per klooster min gebly het; die norm was twaalf tot sestien.<sup>6</sup>

Hoewel Kartuisers vandag nie meer op strooibeddens slaap nie, en die growwe boeteklede (*hairshirts*) en die streng vas op brood en water drie dae van die week iets van die verlede is, volg hulle steeds – veral wat hulle volkome afsondering en stilte betref – hierdie unieke lewenswyse.<sup>7</sup> Hulle volg steeds die uiters beperkte tradisionele vorm van ontspanning: vrye kontak met medekloosterlinge word beperk tot twee namiddae per maand en besoeke deur familie tot twee per jaar. Andersins word geen besoekers toegelaat nie, behalwe reïtaïtante wat 'n eie Kartuiserroeping kom toets. Koerante, televisie en die internet word in beginsel nie gelees, gekyk of gebruik nie. Wanneer die wêreld om 19:30 nog wakker is, gaan hulle slaap, en wanneer die meeste mense al slaap of regmaak om te gaan slaap, staan hulle elke nag om 23:30 op vir gebed in hulle selle, gevolg deur 'n twee of drie uur lange nagdiens en dan nog stilgebed daarna in die sel.

### **3.2 In gesprek met Kartuiserspiritualiteit**

In die lig van wat in paragraaf 2 oor Gereformeerde spiritualiteit gesê is, en binne intragodsdienstige dialoog, na aanleiding van Tracy se intergodsdienstige dialoog in paragraaf 3, behoort dit duidelik te wees dat min soorte spiritualiteit vreemder en meer ekstreem vir Gereformeerde Christene sal voorkom as dié van die Kartuisers. Hulle isolasie van die buitewêreld (en grootliks van mede-Kartuisers binne-in hulle eie klooster), die meestal algehele stilte, die oënskynlike verlies van individualiteit en vryheid van beweging – en dit nog tesame met die normale kloostergeloftes van armoede, selibaatheid en onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan die kloosterhoof – sal beslis vreemd op enige Gereformeerde oor val. Geen wonder nie dat McGrath (1994:120) die Kartuisers by name noem as die voorbeeld by uitstek van 'n wêreldmydende spiritualiteit teenoor dié van die Gereformeerde tradisie:

Similar attitudes [d.w.s. wêreldontvlugting – LDH] can be instanced from other monastic movements, such as the Carthusians. The monk was to seek solitude, not merely from the world, but from other human beings. Whenever possible he was to remain within his cell [...] The cell hides [...] the monk from the world, and opens up heaven to the monk.



### 3.3 Meer as die sel? Die Kartuisertradisie van *praedicare manibus*

Dit is egter net mooi hier – in die Kartuisers se vorm van kontemplatiewe lewe, waarskynlik die mees ekstreme vorm in die Christendom vandag – dat die Gereformeerde kan soek na ooreenkomste-te-midde-van-verskille (in die terminologie van David Tracy) tussen Kartuiser- en Gereformeerde spiritualiteit. In die Kartuisertradisie van *praedicare manibus* (“prediking met die hande”) vind mens, te midde van hul klem op kontemplasie, ’n vorm van aksie – maar aksie wat met hulle unieke leefwyse versoenbaar is.<sup>8</sup> Willem van St. Thierry was self ’n Cisterciënser, maar is diep beïndruk deur die Kartuisers se toewyding ná ’n besoek aan die Kartuiserklooster van Mont Dieu in Frankryk. In sy beroemde “Goue Brief” ter aanmoediging van die broeders in die novisiaat praat hy van die uiterlike sel (waar die monnik se liggaam en siel woon) en die innerlike sel (waar God in die monnik woon) (1971:47). Sy verwysing na die sel as ’n graf weerspieël iets van McGrath se siening bo, dat die sel die toegang is tot die hemel, want dit is immers in die sel waar, volgens Willem, hemel en aarde mekaar aanraak, waar “die Here gesels met die kloosterling soos met ’n vriend” (21) en waar “die bruid die bruidegom” en die “goddelike die menslike” ontmoet (22).

Ook Nissen (2003:599) skryf oor Kartuiserspiritualiteit met verwysing na die sel as ’n reeks konsentriese sirkels (die kartuiserklooster, die kloostersel en die innerlike sel van die monnik), maar soos weldra gesien sal word, is die Kartuiserwêreld inderdaad veel meer as net die sel, al is die sel die sentrum en bron daarvan.

In die begrotingsdokument van die Kartuiserorde, die *Consuetudines Guigionis*, skryf Guigo I: “Libros quippe tamquam sempiternum animarum nostrarum cibum cautissime custodiri et studiosissime volumes fieri, ut quia ore non possumus, dei verbum manibus praedicemus.”<sup>9</sup> Hierdie tradisie neem twee vorme aan: “die apostolaat van die pen” en ’n tradisie van *contemplata aliis tradere*. Hoewel die meeste geleerdes nie tussen die twee onderskei nie, word dit tog hier gedoen ten einde die verskil in nuanse tussen die vrug van die eie pen en dié van ander aan te dui.

#### 3.3.1 Die Kartuisertradisie van die apostolaat van die pen

Sedert die vroegste bestaan van die Kartuiserorde het die kopiëring en bind van boeke ’n sentrale deel van die Kartuisernalatenskap uitgemaak. Dit blyk duidelik daaruit dat die orde se konstitusie selfs in besonderhede voorsien vir die beskikbaarheid van die materiale wat die monnike hiervoor sou benodig.<sup>10</sup> Volgens Haas (1988:597), word die ware belang van die mediasie wat die Kartuisers in die Middeleeuse geestelike lewe gespeel het, nog geensins voldoende erken nie, aangesien Kartuiserkloosters “invited the adoption and organization of the mystical currents and tendencies of the time [...] [T]hey became clearinghouses in which mystical and ascetic texts were collected, copied, translated and further distributed.”

Jean Leclercq (1982:122–3) noem hierdie aktiwiteit die “apostolaat van die pen” en spoor dit terug na Cassiodorus, uit die 5de eeu. Lawrence (2001:159; vgl. Van Dijk 1993) skryf oor Guigo I dat boeke vir laasgenoemde ’n missionêre doel gehad het, dat boeke vir hom ’n manier was om die Woord van God te versprei. Peter die Eerbiedwaardige en Willem van St. Thierry getuig ook van hierdie tradisie, en beide Adam van Dryburgh en Guigo II verwys daarna (Wasserman 1996:28). Die Kartuisers se apostolaat van die pen was ook sigbaar in

hulle bekende Middeleeuse biblioteke (Martin 1992:230–6). Daar is bewyse van 'n aansienlike uitleen van boeke vanaf die vroegste tye in die Kartuisergeskiedenis – aanvanklik tussen Kartuiserkloosters, maar later ook aan nie-Kartuisers. Martin verwys na die voorwoord tot 'n kodeks oor die Kartuiserbestaan in die Kartuiserklooster van Basel, wat uitdruklik noem dat die boeke wat daarin vermeld word, versamel is met die doel om hulle uit te leen vir die geestelike opbou van ander – en die regverdiging wat daarvoor verskaf word, is dat die kopiëring van hierdie boeke ooreenkomstig die *praedicare manibus*-passasie in die *Consuetudines Guigonis* is (Martin 1992:231, 233).

Ten slotte het die uitleen van boeke ook in 'n ander aspek van die Kartuisers se apostolaat van die pen ontwikkel: die apostolaat van die gedrukte woord. Witowski (2001:52) gee 'n oorsig van die impak hiervan op die orde, nie alleen in samewerking tussen die Kartuisers en privaat uitgewers nie, maar ook in drukperse wat die Kartuisers self sedert die 15de eeu besit en gebruik het om hierdeur, volgens Witowski, hulle monastieke invloed op die godsdienstige en sosiale lewe buite die klooster te bevorder. Martin verwys ook na die Duitse Kartuiser Werner Rollevinck, wat die drukkuns beskryf het as die *ars artium*, dié kuns onder die kunste, en 'n nuwe manier van pastorale versorging (Martin 1992:233). Die Kartuisers van Keulen het, volgens Martin (1992:234; vgl. Du Moustier 1954:294), daarna gestreef om prediking met die hande te verander na prediking deur die boekdrukkuns en het dit vir 'n tyd lank deur 'n drukpers in die klooster self gedoen!

### 3.3.2 Die Kartuisertradisie van contemplata aliis tradere

Thomas van Aquino (*Summa theologiae* II.II, 188.6-) verwys na 'n lang tradisie in die geskiedenis van die Christendom (spesifiek na Gregorius die Grote as gesag hiervoor), en sê dan: “Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.”<sup>11</sup> Ook King (1999:429) verklaar: “[C]ontemplata aliis tradere – the handing down of the fruits of contemplation – has always been a tradition of western monasticism. Catholic spirituality, indeed, comes largely from monks and religious.”

Dit geld ook van die Kartuisers, wat oor die eeue heen 'n indrukwekkende lys geestelike skrywers opgelewer het. Hier sal met enkele voorbeelde volstaan moet word. Hierdie apostolaat het reeds begin by Guigo I en sy *De contemplatione and Meditationes*. Dan is daar Adam van Dryburgh, wie se *De quadripartito exercitio cellae* dien as “a witness to how systematic treatments of the spiritual life were becoming a part of Carthusian study and writing (thus anticipating the role that Carthusian mystical treatises were to play in the later Middle Ages)” (Martin 1992:360; vgl. Adam van Dryburgh 1974:23–4). Dit kan gesien word in Van Dryburgh se beeld van die sel as die paradys, wat gevoed word deur vier riviere: *lectio*, *meditatio*, *oratio* en *opus manum*. Die sogenaamde *opus speciale* van laasgenoemde (handarbeid) word gestel as die skryf en kopiëring van boeke. Guigo II is veral bekend vir sy *Scala claustralium*, wat die klassieke uiteensetting van die vier momente van die monastieke praktyk van *lectio divina* bevat. Wat veral vir Gereformeerde lesers opvallend behoort te wees, is dat Guigo uitdruklik beklemtoon dat kontemplasie binne bereik van állegelowiges is (vgl. Aumann 1985:191–3). Geen wonder hierdie werk het een van die gewildste, mees gelese en mees vertaalde Middeleeuse geestelike werke geword nie (vgl. McGinn 1994:357).

Nog 'n uiters invloedryke Middeleeuse Kartuiserskrywer was Ludolf van Sakse, veral bekend vir sy *Vita Jesu Christi*. Ook hy maak dit duidelik dat hierdie boek, wat baie invloedryk in die Middeleeue was, nie net op sy medekloosterlinge gemik is nie, maar ook op lekegelowiges (vgl. Bodenstedt 1973:ii).

Dieselfde geld van Nicholas Love se *Myrrou of the blessed lyf of Jesu Christ*, 'n vertaling van die gewilde anonieme Middeleeuse werk *Meditationes vitae Christi*. Interessant genoeg is hierdie werk (in vertaalde vorm) 'n kombinasie is van die apostolaat van die pen (in die sin van die oordra van die vrug van kontemplasie van ander) en van *contemplata aliis tradere* (oordrag van die vrug van eie kontemplasie), aangesien Love se vertaling bedoel was as geestelike onderrig ook vir niekloosterlinge. In sy voorwoord tot die vertaling skryf Love uitdruklik:

[W]herefore now bothe men and wymmyn and every age and every dignyte of this worlde is stired to hope of everlastynge lyf. And for this hope and to this entente / with holy writ also ben written diverse bookes and tretees of devout men. Not onliche to clerkes in Latyn / but also in english to lewed men and wommen and hem that bene of symple understondynge. (Aangehaal in Salter 1974:48)

Dit is ook hiermee in gedagte dat Love veranderings aan die werk in die vertaling aangebring het – onder meer rakende die kontemplatiewe lewe: “[F]or it semeth as inpertynent in grete partye to manye comoun persones and symple soules that this boke in Engliche is written to / ... therefore we passen over shortly” (Salter 1974:48).

Ander beroemde gevalle van die Kartuisertradisie van *contemplata aliis tradere* sluit in Hugo van Balma se *Viae Sion lugent*, wat noukeurig gekopieer is en in manuskripvorm versprei is onder kloosters en biblioteke regdeur Europa (Guigan 1997:5; vgl. Hugo en Balma & Guigo De Ponte 1997:54–9), (ingevoeg) en die vermaarde Dionisius die Kartuiser, wie se geskifte hele reekse preke ingesluit het vir beide kloosterlinge en leke, wat volgens Macken (1984:20) toon hoedat Dionisius, ten spyte van sy afsondering, ten volle deelgeneem het aan die lewe en probleme van sy tyd. Dionisius self het sy skryfwerk ook as *contemplata aliis tradere* gesien (Macken 1984:10). Ook Volgens Aumann was Dionisius (in Engels, Denys) se geskifte gerig tot alle Christene, insluitend getroudes, weduwees, soldate en sakelui.

He [Denys] was thoroughly convinced of his obligation to be of service to the people of God by his writings. He stated that although the purely contemplative life has a greater dignity and stability than the purely active life, highest of all is the life which includes both contemplation and action, provided the activities are such that they flow from the plenitude of contemplation (1985:175).

Du Moustier (1954:294) haal die volgende uit Dionisius se *Summa vitiorum ac virtutum* aan: “Volgens die orde waarin ek my geloftes afgelê het, leef ek in 'n klooster en mag ek dit nie verlaat nie. Maar, hoe minder ek by magte is om sondaars te bekeer deur prediking, hoe meer wil ek dit doen deur preke te skryf, te versamel, te dikteer.” (My vertaling – LDH)

'n Laaste voorbeeld van vroeë Kartuiser-*contemplata aliis tradere* kom van die vroulike tak van die orde: in die persoon van Marguerite d'Oingt (bv. haar *Pagina meditationem* and *Speculum*). Oor haar interpretasie van die rol van skryf (*scriptio*) in die bereiking van 'n intense bewussyn van God skryf McGinn (1998:289): “[For Marguerite] the act of writing is crucial to the process of attaining God.” Vir Marguerite was daar, volgens McGinn, ook geen ander keuse as om te skryf nie – vir haarself, maar uiteindelik ook vir ander.

Bogenoemde voorbeelde wys dat 'n tradisie van *contemplata aliis tradere* reeds lank in die Kartuiserorde bestaan; ook dat dit in twee rigtings gevloei het: intern (na mede-Kartuisers) asook ekstern (na medekloosterlinge), maar in baie gevalle ook nog verder (na lekegelowiges). Deur hulle blote bestaan, maar veral deur hul skryfwerk, is die Kartuisers deur die eeue heen baie hoog geag en het hulle figure soos Ignatius van Loyola, Franciskus van Sales, Johannes van die Kruis, Thomas More en Geert Grootte, die stigter van die *Devotio Moderna*, beïnvloed. Dit het ook talle lekegelowiges ingesluit. In die woorde van McGinn (1998:290):

The fourteenth century was the first time in the history of medieval spirituality when the possibility that lay people living in the world could reach the heights of perfection was seriously entertained. Another important factor was the role of the religious orders, especially the Carthusians, in both the guidance of souls and in the production and dissemination of religious literature.

Hierdie tradisie is in die 20ste eeu voortgesit,<sup>12</sup> meestal in die vorm van novisse-onderrig wat gepubliseer is.<sup>13</sup>

Al hierdie voorbeelde getuig van die waarheid van Du Moustier (1954:296) se siening dat diegene wat glo dat die kontemplatiewe monnik noodwendig 'n afkeer van die oorlewering van geestelike goedere het, 'n ernstige fout begaan – histories sowel as in die lig van die aard van die hedendaagse Kartuiserbestaan.

#### 4. 'n Gereformeerde dialoog met die Kartuisers: van agterdog na herwinning

Die vraag is nou: Wat maak ons, gegewe hierdie insigte in die Kartuisertradisie as die mees ekstreme voorbeeld van 'n hedendaagse Christelike kontemplatiewe spiritualiteit? Benader mens dit steeds met agterdog, of tree mens in gesprek daarmee?

Volgens David Tracy (1990:42), met verwysing na die insigte van die resepsieteorie (Jauss), is 'n verskeidenheid van reaksies moontlik in die gesprek met “die ander”: “from a shock of recognition (in aesthetic terms) or ‘faith’ or ‘enlightenment’ (in religious terms) to a sense of tentative resonance to a[n] ... option, on the other end of the spectrum”. Op watter maniere kan 'n dialoog met die Kartuisers dus ons Gereformeerde sienings van spiritualiteit – ons eie en kontemplatiewe spiritualiteit – óf uitdaag, óf wysig, of hoe resoneer dit bloot met iets wat dalk reeds in die Gereformeerde spirituele tradisie bestaan?

In die eerste plek behoort 'n dialoog met die Kartuisertradisie Gereformeerdes te lei tot 'n waardering vir die besondere klemtone in hulle eie tradisie – veral die klem op aksie, die

Hervormers se soektog na wat McGrath (1991:14) noem 'n outentieke Christelike spiritualiteit, gegrond op hulle oortuiging dat ware kennis van God “[is] transformative, capable of deeply changing the mental, experiential and social worlds of those who grasped it” (McGrath 1991:14).<sup>14</sup>

Maar 'n gesprek met die Kartuisertradisie van *praedicare manibus* in die verskillende verskyningsvorme daarvan kan 'n veel belangriker implikasie inhou vir Gereformeerde gelowiges wat na 'n meer kontemplatiewe spiritualiteit op soek is. In die eerste plek daag die Kartuisertradisie van eksterne *contemplata aliis tradere* – veral die idee dat kontemplasie binne bereik van alle Christene is – die oortuiging uit dat kontemplasie tot 'n klein minderheid gelowiges beperk is. Nog belangriker is dat die Kartuisertradisie van *praedicare manibus* die algemene Gereformeerde siening uitdaag dat kontemplatiewe spiritualiteit altyd met 'n “vlug uit die wêreld” gepaardgaan. Die feit dat selfs hierdie mees ekstreme vorm van kontemplatiewe spiritualiteit ook elemente van aksie – sosiale betrokkenheid – insluit, behoort die vraag te laat ontstaan of daar nie ook elemente van kontemplasiebinne enige Christelike spiritualiteit behoort te bestaan nie, ook binne vorme met 'n besonder sterk klem op aksie, soos die Gereformeerde tradisie. Net soos Tracy se dialoog met die Boeddhisme hom na sy eie (Rooms-Katolieke) tradisie teruggelei het, mag 'n gesprek met die Kartuisers Gereformeerde gelowiges ook teruglei na vergete, onderskatte of selfs onderdrukke aspekte van hulle eie tradisie. Dit kan byvoorbeeld lei tot 'n herwaardering van Calvyn se sterk ervaringsmatige en kontemplatiewe taal in sy *Institusie van die Christelike godsdiens*. Laasgenoemde weerspreek populêre sienings van Calvyn as 'n streng, droë dogmatikus (byvoorbeeld sy waardering vir godsdienstige ervaring, selfs intuïsie en drome in *Inst.* 1.5.5; sy siening van meditasie en kontemplasie in *Inst.* 4.12.16 en van meditatiewe gebed en 'n meditatiewe lees van die Bybel in *Inst.* 3.20.3, 3.20.29; selfs van sy waardering vir vas in *Inst.* 4.12.16 – alles dinge wat eeue lank as deel van sogenaamde “mistieke of kontemplatiewe spiritualiteit” gesien is; asook sy verstaan van die frase *unio mystica* in *Inst.* 3.11.10).

So 'n dialoog kan Gereformeerdes ook teruglei na hulle eie Piëtistiese en Puriteinse wortels – byvoorbeeld na Francis Rous (1579–1659) se insluiting van talle elemente van Middeleeuse bruidsmistiek in sy *The mystical marriage*; Richard Baxter (1615–1691) se gebruik van die *lectio divina* – eeue lank 'n lokus van monastieke mistiek – en figure uit die Nederlandse Nadere Reformasie (17de en 18de eeu), soos Gisbertus Voetius se beroep op Middeleeuse mistici in sy voorstel van 'n “asketiese teologie” van gebed, meditasie, vas, afsondering en stilte; Theodorus en Wilhelmus à Brakel, veral laasgenoemde se *Het geestelijck leven* (1649) en *De trappen des geestelycken levens* (1620); Wilhelmus Schortingshuis se *Het innige Christendom* (1740); Jodocus van Lodenstein en Abraham Hellenbroek se interpretasies van Hooglied met duidelike (by tye selfs ekstadiese!) parallele met Bernardus van Clairvaux se bruidsmistiek en nog vele ander skrywers uit hierdie era (vgl. Brienen 1989:760–7 vir sy siening van hierdie skrywers as verteenwoordigend van mistieke of kontemplatiewe elemente in die geskiedenis van Gereformeerde spiritualiteit). Sodanige dialoog kan Gereformeerde gelowiges ook byvoorbeeld teruglei na heroorweging van die Nederlandse term *bevinding* soos gebruik in die Nadere Reformasie, wat Beumer (1993:315) “die Protestantse weergawe van mistiek” [my vertaling – LDH] noem (vgl. Vreekamp 1987:44–52 en Brienen 1987). Wat meer onlangse raakpunte betref, kan daar gedink word aan Charles Hodge (1789–1878) *The Way of Life*; en tuis, die mistieke elemente in die werk van Andrew Murray (1828–1917). Op hierdie manier kan

Gereformeerde gelowiges nie net van die mees algemene vooroordele jeens kontemplatiewe spiritualiteit in hulle eie geledere aanvat nie, maar ook sommige algemene opvattinge oor hulle eie spiritualiteit bevraagteken wat vanaf Rooms-Katolieke kritici kom, soos verwoord deur Bacik (2002:19):

On the one hand, reformed theology, which emphasizes the sovereignty of God and depravity of human nature, tends to produce a piety that appears (...) to be excessively rigid, controlling, somber, puritanical and moralistic (...) [showing] little interest in mystical experiences, spiritual direction and programmed approaches to spiritual growth.

Laastens kan die Kartuisertradisie op hierdie manier die breër Christelike tradisie op onverwagte maniere en plekke dien. Die Kartuiseruitdaging beteken nie dat Gereformeerdes hulle eie tradisie moet versak nie, maar dat hulle daarbinne kan gaan soek na dit wat lank geïgnoreer of onderskat is, en waarna die behoefte vandag weer besonder sterk raak. David Tracy se dialoog met die Boeddhisme het nie van hom gevra om 'n Boeddhis te word nie, en het hom ook nie 'n Boeddhis gemaak nie. Nogtans erken hy (1990:83) dat sy herwinning van die mistiek van beide Eckhart en Van Ruysbroeck in sy eie tradisie gekenmerk moet word deur dankbaarheid aan Boeddhiste, wat, juis deur die uitdaging van hulle radikale andersheid, Christene kan help en lei "to let go, to rethink, to suspect anew, and to retrieve the forgotten mystical resources of our own tradition". Net so kan dit ook in 'n dialoog tussen die Gereformeerde en die Kartuiserspiritualiteit gebeur.

## Bibliografie

A Carthusian. 1994. *The wound of love: A Carthusian miscellany*. Kalamazoo: Cistercian.

Adam van Dryburgh. 1974. *Six Christmas sermons*. Inleiding en vertaling deur M.J. Hamilton. *Analecta Cartusiana* 16. Salzburg: IAA.

Aumann, J. 1985. *Christian spirituality in the Catholic tradition*. San Francisco: Ignatius.

Bacik, J.J. 2002. *Catholic spirituality: Its history and challenge*. Mahwah: Paulist.

Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (reds.). 2003. *Encyclopedie van de mystiek*. Kampen, Tiel: Kok/Lannoo.

Beumer, J. 1993. *Intimiteit en solidariteit: Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek*. Ten Have: Baarn.

Bodenstedt, M.I. sr. SND. 1973. *Praying the life of Christ. First English translation of the prayers concluding the 181 chapters of Ludolphus the Carthusian: The quintessence of his devout meditations on the life of Christ*. *Analecta Cartusiana* 15. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur.

- Bras, K. 2003. Reformatie en mystiek. In Baers e.a. (reds.) 2003.
- Brienen, T. 1978. *Bevinding, aard en functie van de geloofsbeleving*. Kampen: Kok.
- . 2003. Mystiek van de Nadere Reformatie. In Baers e.a. (reds.) 2003.
- Brienen, T. e.a. (reds.). 1989. *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*. 'sGravenhage: Boekcentrum.
- Calvyn, J. 1984-1992. *Institusie van die Christelike godsdiens*. Volume I–IV. Vertaal deur H.W. Simpson. Potchefstroom: Calvyn Jubileum, Boekfonds.
- Deveaux, A. 1997. *La poésie Latine chez le Chartreux*. Analecta Cartusiana 131. Salzburg: IAA.
- Du Moustier, B. 1954. De apostolaatsgedachte bij de Kartuziers. In *Ons Geestelijk Leven: Tijdschrift voor Ascese en Mystiek*, 30:286–98.
- Geffré, C. 1974. Editorial. In Geffré e.a. (reds.) 1974.
- Geffré, C. en G. Gutiérrez (reds.). 1974. *The mystical and political dimension of the Christian faith*. Concillium (96). New York: Herder & Herder.
- Guigo II, the Carthusian 1981. *The ladder of monks: A letter on the contemplative life and twelve meditations*. Vertaal deur E. Colledge en J. Walsh. Kalamazoo: Cistercian.
- Guinan, P.A. 1994. *Carthusian prayer and Hugh of Balma's Viae Sion lugent*. San Francisco, Londen: Catholic Scholars.
- . 1997. The influence of Hugh of Balma's *VIAE SION LUGENT*. In Hogg (red.) 1997.
- Haas, A.M. 1988. Schools of Late Medieval mysticism. In Raitt e.a. (reds.) 1988.
- Hill, B.D. 1983. Carthusians. In Strayer (red.) 1983.
- Hogg, J. (red.). 1979. *Miscellanea Cartusiensia 4*. Analecta Cartusiana 43. Salzburg: IAA.
- . 1991. *Die Geschichte des Kartäuserordens*. Analecta Cartusiana. Band I. Salzburg: IAA.
- . 1997. *The mystical tradition and the Carthusians*. Analecta Cartusiana 14. Salzburg: IAA.
- Hogg, J., A. Girard en D. le Blévec (reds.). 2001. *Die Kartäuser und die Künste ihrer Zeit*. Band III. Analecta Cartusiana 157. Salzburg: IAA.
- Houtepen, D. 1951. Ardere et lucere: Branden en licht verspreiden. In *O Bonitas!*, 7:1–2.

- Hugo van Blama en De Ponte, G. 1997. *Carthusian spirituality: The writings of Hugh of Balma and Guigo de Ponte*. Inleiding en vertaling deur D.D. Martin. New York/Mahwah: Paulist.
- Jelsma, A. 2003. Protestants verzet. In Baers e.a. (reds.) 2003.
- Jelsma, A. en H. Juch (reds.). 1987. *Ruimte om op adem te komen: Bezinning over spiritualiteit*. Kampen: Kok.
- Kent, E. 1979. The Carthusians, intermediaries for the teaching of John Ruysbroeck during the period of the Early Reform and in the Counter-Reformation. In Hogg (red.) 1979.
- King, P. 1999. *Western monasticism: A history of the monastic movement in the Latin Church*. Kalamazoo: Cistercian.
- Lawrence, C.H. 2001. *Medieval monasticism: Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. Londen: Longman.
- Leclercq, J. 1982. *The love of learning and the desire for God: A study of monastic culture*. New York: Fordham University Press.
- Leclercq, J., F. Vandenbroucke en L. Bouyer. 1968. *The spirituality of the Middle Ages*. Londen: Burns & Oates.
- Lehmann, P. 1973. Bücherliebe und Bücherpflege bei den Kartäusern. In *Miscellanea Francesco Ehrle* 5. Studi e Testi 41. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 364–89.
- Macken, R. OFM. 1984. *Denys the Carthusian, commentator on Boethius's "De consolatione philosophiae"*. Analecta Cartusiana 118. Salzburg: IAA.
- Martin, D.D. 1992. *Fifteenth-century Carthusian reform: The world of Nicholas Kempf*. Studies in the history of Christian thought. Volume XLIX. Leiden, New York, Keulen: Brill.
- McGinn, B. 1994. *The growth of mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Volume II*. New York: Crossroad.
- . 1998. *The flowering of mysticism: Men and women in the New Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Volume III*. New York: Crossroad.
- McGrath, A. 1991. *Roots that refresh: A celebration of Reformed spirituality*. Londen: Hodder & Stoughton.
- . 1994. *Spirituality in an age of change: Rediscovering the spirit of the Reformers*. Grand Rapids: Zondervan.
- Nissen, P. 2003. Mystiek van de Kartuziers. In Baers e.a. (reds.) 2003.



- Raitt, J., B. McGinn en J. Meyendorff (reds.). 1988. *Christian spirituality: An encyclopedic history of the religious quest. High Middle Ages and Reformation*. Londen: SCM.
- Rice, H.L. 1991. *Reformed spirituality: An introduction for believers*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Ricoeur, P. 1970. *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. New Haven, Londen: Yale University Press.
- Salter, E. 1974. *Nicholas Love's "Myrrour of the Blessed Lyf of Jesu Christ"*. *Analecta Cartusiana* 10. Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur.
- Smit, D.J. 1988. Wat is gereformeerde spiritualiteit? *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 29(2):182–93.
- Strayer, J.R. (red.). 1983. *Dictionary of the Middle Ages*. Volume III. New York: Schribner.
- Thompson, M.E. 1930. *The Carthusian order in England*. New York: SPCK.
- Tracy, D.W. 1981. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.
- . 1984. Creativity in the interpretation of religion: The question of radical plurality. *New Literary History*, 15(2):289–309.
- . 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. San Francisco: Harper & Row.
- . 1990. *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue*. Leuven: Peeters.
- Van Dijk, R.Th.M. O. CARM. 1991. Geert Grote im Licht seiner Kartäusischen Beziehungen. In Hogg (red.) 1991.
- Vreekamp, H. 1987. Spiritualiteit en bevinding. In Jelsma en Juch (reds.) 1987.
- Waaijman, K. 2002. *Spirituality: Forms, foundations, methods*. Vertaal deur J. Vriend. Leuven: Peeters.
- Wassermann, D. 1996. *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*. *Analecta Cartusiana* 133. Salzburg: IAA.
- Wielander, E. 1998. *Kartäuser und Pastoral*. *Analecta Cartusiana* 147. Salzburg: IAA.
- Willem van St. Thierry. 1971. *The golden epistle. A letter to the brethren at Mont Dieu*. Vertaal deur Theodore Berkeley en inleiding deur J.M. Déchanet. Spencer: Cistercian.
- Witkowski, R. 2001. The Carthusians and the print revolution. In Hogg e.a. (reds.) 2001.

Wolterstorff, M. 1983. *Until peace and justice embrace*. Grand Rapids: Eerdmans.

## Eindnotas

<sup>1</sup> Vgl. bv. McGrath 1991:31. Sien ook Rice 1991:7 e.v.: “Although the wave of interest in meditation, the practice of silence, reflective reading of scripture (...) is common among Christians of all denominational traditions, the Protestant churches have often turned a deaf ear to the need expressed by those who are seeking this form of spiritual assistance for their lives.”

<sup>2</sup> Dit sluit in figure soos Klemens van Alexandrië, Origenes, Augustinus, Johannes Cassianus, Gregorius die Grote, Bernardus van Clairvaux, Thomas van Aquino, Meister Eckhart en Ignatius van Loyola. Die 20ste-eeuse geestelike skrywers oor hierdie vraagstuk sluit in Thomas Merton en geleerdes soos Friedrich von Hügel, Kenneth Escot Kirk, Anselmus Stolz en Evelyn Underhill.

<sup>3</sup> Die term *mistiek-polities*, weer, word verbind met die 96ste uitgawe van die teologiese joernaal *Concilium*, getiteld “The mystical and political dimension of the Christian faith”(1974). In hierdie volume, onder redakteurskap van Gustavo Gutiérrez en Claude Geffré, probeer elke bydraer “in his own way (...) to show how, on the basis of the specific experience of the Christian communities of Latin America, there is now evident a new connection between the mystical and political dimensions of Christian faith” (Geffré 1974:8). Die mistiek-politieke teoloë is meestal bevrydings- en politieke teoloë, Rooms-Katolieke teoloë soos Segundo Gallilea, Jon Sobrino, Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx, en selfs die bekende Protestantse teoloog Dorothee Sölle.

<sup>4</sup> Die woord *Kartuiser* is afgelei van die term vir Kartuiserkloosters – *cartusia* in Latyn, *certosa* in Italiaans, *charterhouse* in Engels, *chartreuse* in Frans en *kartuis* in Nederlands – vandaar die naam van die orde en die moederhuis (Guinan 1994:2). Vir ’n historiese oorsig van die Kartuiserorde, sien ook Guinan 1994:10–19 en Thompson 1930.

<sup>5</sup> Amptelike Kartuiserwebblad <http://www.chartreux.org/en/order-today.php> (16 Mei 2013 geraadpleeg).

<sup>6</sup> Jean Leclercq (1968:157), een van die voorste kenners van en skrywers oor die monastieke lewe in die vorige eeu, som die unieke aard van die Kartuiserbestaan só op: “Carthusian life is distinguished from other forms of monastic life by the keeping of the cell; in its vocation to solitude and contemplation it takes as its models the ancient fathers of monasticism. What it has of the common life is in order to a solitude whose end is prayer.”

<sup>7</sup> Vir die geringe mate waarin veranderings – selfs in die verligte era ná die Tweede Vatikaanse Konsilie – aan Kartuisergebruik gemaak is, en dan hoofsaaklik beperk is tot die opheffing van verskil in status, kleredrag en deelname aan koorgebed tussen koormonnikke

en lekebroeders, sien Wielander (1988:45). Vgl. ook die amptelike Kartuiserwebblad vir 'n uiteensetting van die dag van 'n Kartuiser.

<sup>8</sup> *Praedicare manibus* is egter nie die enigste vorm van aktiewe Kartuiserapostolaat nie. Volgens Wielander (1988:44–5) vorm 'n “apostolaat van gebed” die kern van Kartuiserspiritualiteit. Nog 'n vorm van apostolaat is die Kartuisers se “hervormingsapostolaat”. Wasserman, byvoorbeeld (1996:21–3), verwys hierna: “Allein die blosse exemplarische Existenz der Kartäuser wirkt als nicht zu unterschätzendes Reformpotential, da gleichermassen ihr Lebenswandel wie auch ihre Verfassung als Messlatte für die Angehörigen anderer Orden dienen.” Mens hoef ook net te dink aan die hervormingswerk van Dionisius die Kartuiser (vgl. Macken 1984:11 en Martin 1992), Kartuiserpriors wat ander kloostergemeenskappe in die 14de en 15de eeu met hulle hervormingspogings gehelp het (vgl. Nicolaas Kempf in sy *De proponentibus religionis ingressum* I, 17/16) en die lys Middeleeuse Kartuisers wat tot die bisdom geroep is in Martin (1992:198–9, 230). Getrou aan die Kartuisertradisie van *praedicare manibus* is ook hierdie hervormingsapostolaat deur middel van die geskrewe woord gedoen; vgl. Wassermann (1996:43): “Das Schreiben von Büchern ist ein Akt der Reformierung im umfassendsten Sinn; sie kann sich auf die Kirche, auf die Mitmenschen, sie kann sich aber auch auf die einige Person beziehen und damit eine asketische Komponente annehmen.” Om dieselfde redes het sommige Kartuisers nie gekroom om by teologiese polemieke betrokke te raak nie (vgl. Martin 1992:29 oor Nicolaas Kempf en die Konsiliaristiese kontroversie; Salter (1974:47) oor Nicholas Love se stryd teen die Lollard-kettery; Guigan (1994:224–35) oor Vincentius van Aggsbach en die sogenaamde Aggsbach-kontroversie; en die Kartuisiese verdedigers van Jan van Ruysbroeck teen Jean Gerson (Kent 1979:100–31).

<sup>9</sup> “Boeke wil ons versigtig bewaar as die ewigdurende voedsel van ons siele, en ons wil hulle met ywer maak sodat ons, omdat ons nie met die mond [kan preek] nie, die woord van God met ons hande sal preek”(my vertaling van *Consuetudines Guigionis* 28.3–4, Latynse teks aangehaal in Wasserman 1996:27).

<sup>10</sup> Vgl. hfst. 28 van die konstitusie; ook Lehmann (1973:367).

<sup>11</sup> “Want, soos dit beter is om te verlig as om slegs te skyn, so is dit beter om die vrug van kontemplasie aan ander te gee (oor te dra) as om net te kontempleer.”

<sup>12</sup> Vgl. bv.: “We share in the grace of the Church herself. She (...) entrusts us with the mission of speaking in her name, on condition that we agree to give up our individual boundaries. That is the meaning of our solitude; it allows us to reach out in Christ beyond the narrow limits of a group to all those, known and unknown, who, in their different ways, are seeking the face of God” (A Carthusian 1994:53).

<sup>13</sup> Bv. *The interior life* (1951), *The way of silent love* (1993), *Interior prayer* (1996), *From Advent to Pentecost* (1999) en *Poor therefore rich* (1999) – almal Kalamazoo – en *The hermitage within: Spirituality of the desert* (1977), *The call of silent love* (1995), *They speak by silences* (1996), *The prayer of love and silence* (1998) en *The spirit of place: Carthusian reflections* (1998) – almal Londen. Sien ook Dom Augustin Devaux (1997:426–29) oor die geskiedenis van Kartuiserdigkuns en die anonieme *O Bonitas! Hushed to silence* (2001). Du

Moustier (295) noem selfs 'n voorbeeld van die Kartuiserapostolaat van die pen in die werk van 'n Belgiese Kartuiser wat geestelike werke in braille transkribeer het!

<sup>14</sup> Vgl. ook Calvyn se voorwoord tot sy *Institusies van die Christelike godsdiens*, “Inleiding aan Francois I”, 4.20.23 en Nicholas Wolterstorff (1983:3) se siening dat die Gereformeerde godsdiens 'n “world-formative Christianity” daarstel as die mees “succinct characterization of this form of religion”.