



Albrecht Diem

Was de eerste middeleeuwse monnik een vrouw?

Het ontstaan van het Westerse kloosterwezen als een unisex experiment

In dit artikel betoogt Albrecht Diem dat de middeleeuwse kloosters, ondanks hun gescheidenheid van seksen, niet gender-specifiek zijn en zelfs eerder in een vrouwelijke traditie staan dan in een mannelijke.

Stinkende woestijnvaders en zuivere monniken

Een (uiteraard fictieve) historisch geïnteresseerde monnik – wij plaatsen hem voor het gemak in het klooster Fulda ten tijde van keizer Lodewijk de Vrome († 841) – begint zich af te vragen waar de wortels van zijn monastiek bestaan liggen. Aangespoord door de aanwijzing uit het laatste hoofdstuk van zijn kloosterregel (de *Regula Benedicti*) om naast de regel ook nog een aantal andere teksten, zoals de *Levens van de Vaders* te lezen, gaat onze monnik naar de bibliothecaris van zijn klooster en laat zich een behoorlijk zware foliant overhandigen, die *Vitae Patrum* getiteld is en de oudste bronnen over monastieke geschiedenis bevat. De verzameling van teksten die hij in dit manuscript aantreft, omvat een aantal levensbeschrijvingen van heiligen, zoals de *Vita Antonii* en de *Vita Pauli*, die allebei claimen het leven van de allereerste monnik te beschrijven, of het leven van de pilaarheilige Simeon, een ascetische superstar die op zijn zuil in levende lijve stond weg te rotten en die de wormen die uit zijn wonden en zweren op de grond vielen, terug in zijn wonden stopte om hen te voeden.¹ Naast deze teksten zou zijn foliant echter nog één of enkele verzamelingen van anekdoten en aforismen van woestijnvaders bevatten (*Verba seniorum*) en verzamelingen van stichtelijke verhalen van Egyptische monniken (zoals de *Historia monachorum* en de *Historia Lausiaca*). Deze combinatie van

1 *Vita Simeonis Stylitae*, c. 7 (*Patrologia Latina*, vol. 73, col. 328D-329A).

teksten is niet willekeurig; er zijn talrijke manuscripten met een dergelijke collectie bewaard gebleven of in middeleeuwse bibliotheekcatalogi beschreven.

Als onze monnik nu in deze teksten zou duiken, zou hem waarschijnlijk heel gauw opvallen dat de beschrijvingen van het vroegste kloosterlijke leven eigenlijk nauwelijks iets te maken hebben met zijn eigen leefwereld vijf eeuwen later. Hij zou lezen over monniken die elkaar pogen te overtreffen in ascetische topprestaties, in vasten, onafgebroken gebed en totale minachting van het lichaam, wier heiligheid een uur in de wind stonk omdat zij zich nooit wasten en hun kleren droegen totdat ze in stukken van hun lichamen vielen. Hij zou de indruk krijgen dat de vroegste monastieke auteurs een obsessie hadden met seks en in alle details moesten beschrijven hoe de woestijnvaders hun hele leven tegen hun seksuele begeerte moesten vechten of worstelden met symptomen van hun onoverwonnen seksualiteit zoals nachtelijke zaadlozingen of spontane erecties. De wereld die in deze teksten beschreven staat, was vol met bedreigende demonen in alle mogelijke verschijningsvormen maar bij voorkeur in de gedaanten van aantrekkelijke vrouwen die rond de arme woestijnmonniken heen dansten. Het monastieke bestaan was een bestaan van vlucht – voor de stad, de civilisatie, vrouwen – en een bestaan van voortdurende ascetische strijd. Het was nauwelijks georganiseerd of bepaald door een geschreven leefregel. Gemeenschappelijk monastiek leven bestond wel, maar vooral omdat de ascetische strijd gemakkelijker in wederzijdse bescherming te voeren was dan in eenzaamheid. Het vormde geen waarde op zich.

Anderzijds zou onze monnik een aantal centrale en voor hem volkomen vanzelfsprekende aspecten van zijn eigen kloosterlijk bestaan helemaal niet terugvinden in de vroegste monastieke teksten. Het gezamenlijke kloosterlijke gebed, het *opus Dei*, dat het ritme van zijn leven dag in dag uit bepaalde en tot aan zijn dood zou bepalen, speelt er nauwelijks een rol. Terwijl woestijnmonniken hun uiterste best deden om een perifeer bestaan te leiden, zo ver mogelijk weg van stad en beschaving, was onze monnik, juist als trotse monnik in Fulda, zich er heel erg van bewust, dat hij in het centrum van de Karolingische wereld leefde. In politiek opzicht, want het koninklijke klooster Fulda was een van de steunpilaren van de macht van de Karolingers, in economisch en administratief opzicht, want het klooster was zeker een van de rijkste grondbezitters en daarmee ook een administratief centrum, en ook in een 'hiernamaals-economisch' opzicht,



Het klooster van Sint Simeon, de pilaarheilige, of ascetische superstar. Gebouwd in de vijfde eeuw. Uit: R. Fossier ed., *The illustrated history of the Middle Ages. I: 350-950* (Cambridge 1998) 312-313.

want het gebed dat op de heilige plaats van het klooster door de monniken werd uitgevoerd, werd geacht niet alleen het zielenheil maar ook het aardse geluk van eenieder te waarborgen die giften of familieleden aan het klooster gaf. De politieke stabiliteit van het hele Rijk berustte in hoge mate op de geïstitutionaliseerde heiligheid van het klooster en de door de monniken aldaar geleverde gebedsprestatie.

Met grote waarschijnlijkheid werd onze monnik door zijn (adellijke) ouders op een leeftijd van zes jaar als een soort collectieve investering in het zielenheil van de familie als *puer oblat* aan het klooster geschonken. Ook deze praktijk van monastieke rekrutering zou hij in die oude teksten helemaal niet terugvinden. Hetzelfde geldt voor de scholing die hij zelf gedurende de eerste jaren van zijn kloosterlijk bestaan heeft doorlopen. Samen met zijn mede-oblaatjes heeft hij niet alleen geleerd om te lezen en te schrijven, maar hij heeft ook naast de Bijbel en de kerkvaders juist die Latijnse klassieken bestudeerd, die door de monnikenvaders telkens weer

verdoemd werden.²

Onze monnik zou waarschijnlijk tot de conclusie komen dat ondanks alle verheven retoriek over het voorbeeldig bestaan van de *sancti patres* (heilige vaders) het kloosterwezen van zijn tijd nauwelijks in de traditie van de woestijnvaders wortelt.

Het klooster als unisex-experiment

Maar waar kwam het middeleeuwse klooster dan vandaan? Dit artikel zal twee aspecten van de ontstaansgeschiedenis van het klooster als institutie belichten: ten eerste zal aangetoond worden dat het middeleeuwse klooster uiteindelijk veel meer in de traditie van vrouwelijke monastieke gemeenschappen stond dan in de traditie van het laat-antieke woestijnmonnikendom. Metaforisch gesproken: iemand als Paula († 404), een adellijke dame die in het kielzog van de kerkvader Hiëronimus een aantal kloosters stichtte, zou veel eerder kunnen claimen de eerste 'middeleeuwse' monnik te zijn dan de 'eerste woestijnmonnik' Paulus de Heremiet, wiens levensbeschrijving door Hiëronimus in vrijwel iedere *Vita Patrum*-collectie te vinden is.

Het tweede aspect is nauw met het eerste verbonden: de hele geschiedenis van het ontstaan van het Westerse kloosterwezen in de vroege middeleeuwen kan beschouwd worden als een permanent sociaal experiment met het doel een perfecte of tenminste nagenoeg perfecte gesloten gemeenschap te organiseren en haar voortbestaan te waarborgen. Ontwikkelingen in dit experimentele proces werden bepaald door veranderingen in de externe omstandigheden maar ook in de noties van 'perfectie' en haalbaarheid. Een van de meest fascinerende aspecten van dit sociale experiment is dat zowel het experiment zelf als ook het resultaat, namelijk het middeleeuwse klooster, in principe *niet* gender-specifiek is. In een periode waarin de functies, de status en de rolpatronen van vrouwen en mannen muurvast lagen en hemelsbreed verschilden, ontstond er een institutie die principieel geen verschil maakte tussen vrouwen en mannen, dezelfde eisen aan hen

- 2 Een uitstekend overzicht over de functie van het klooster in de Karolingische wereld geeft Mayke de Jong, 'Carolingian Monasticism: the Power of Prayer', in Rosamond McKitterick ed., *The New Cambridge Medieval History*, vol. 2 (Cambridge 1995), 622-653 en 995-1002. Voor de geschiedenis van de oblatie (maar ook het vroege kloosterwezen in het algemeen), zie idem, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West* (Leiden, New York en Keulen 1996).

stelde, hen dezelfde functies toewees en aan hun werk dezelfde waarde verleende. De enige voorwaarde voor zowel vrouwen- als mannen-gemeenschappen was de strikte scheiding van de seksen. Uitgerekend de kerk, die al sinds haar vroegste geschiedenis alle posities van macht en toegang tot het sacrale voor mannen reserveerde, ontwikkelde nu een machtige instelling die vrouwen en mannen principieel dezelfde rechten verleende.

Dit neemt natuurlijk niet weg dat er wel degelijk verschillen tussen vrouwen- en mannenkloosters bestonden en deze verschillen werden in de loop der tijd groter: alleen mannen konden tot priester gewijd worden en de mis lezen en op een gegeven moment werden de meeste monniken inderdaad tot priesters gewijd. Nonnen bleven op die manier altijd afhankelijk van externe priesters die voor hen de mis lazen en de sacramenten bedienden.³ Behalve dit hadden monniken altijd meer contacten met de buitenwereld dan nonnen. Reizende monniken waren gewoon, reizende nonnen een hoge uitzondering. De overeenkomsten waren desalniettemin altijd groter dan de verschillen. Door de hele middeleeuwen heen was er altijd sprake van één kloosterwezen waarin vrouwen- en mannen-gemeenschappen elkaar gemakkelijk wederzijds konden beïnvloeden.

Caesarius van Arles en het begin van het Westerse monastieke experiment

Aan het begin van het middeleeuwse kloosterwezen staat een synthese van verschillende tradities van christelijk ascetisch en monastiek leven. Een sleutelrol hierin speelde bisschop Caesarius van Arles († 542). Caesarius leefde in een periode waarin de volksverhuizingen tot een definitieve machtsovername door de Germaanse koninkrijken in het Westen van het Romeinse Rijk leidden en waarin alles wat er nog van centrale gezagstructuren over was in staat van ontbinding verkeerde. De kerk verkreeg in die periode aan de ene kant bijna universele macht, maar werd tegelijkertijd verscheurd door diepe theologische conflicten die vaak tot bloedens toe uitgevochten werden.⁴ Als bisschop was Caesarius bij gebrek

- 3 Het meest handige overzichtswerk over de kerkelijke structuur in de middeleeuwen en haar theologische achtergronden is Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart/Berlijn/Keulen 1990).
- 4 Zie voor een overzicht over de ontwikkeling van de Kerk aan het einde van de late oudheid: Robert Austin Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge 1990).

aan andere gezagstructuren feitelijk de heerser over de stad. Hij moest zorgen voor het welzijn van een stad die tijdens zijn episcopaat eerst deel uitmaakte van het Visigotische, later van het Ostrogotische en tenslotte van het Frankische Rijk en tussendoor ook nog door de Bourgondiërs belegd werd. Desalniettemin vond Caesarius ook nog tijd om intensief aan de hervorming van het kloosterwezen in zijn diocees te werken. Hij had twee doelstellingen: aan de ene kant wilde hij ervoor zorgen dat kloosters deel gingen uitmaken van de kerkelijke structuren in zijn diocees. Monastiek leven moest een onderdeel van het algemeen christelijk leven worden. De kloof tussen kloosterlijke en algemeen-christelijke normen en waarden moest zo klein mogelijk gehouden worden om de diepgewortelde scheiding tussen echte asceten en gewone Christen te overkomen. In de vroege monastieke geschiedenis had die scheiding vaak tot zware conflicten geleid toen asceten claimden de enige ware christenen te zijn.⁵

Aan de andere kant wilde Caesarius ervoor zorgen dat de kloosterlijke theologie en de programmatische ideeën waarop het kloosterleven berustte, binnen de marge van de zuivere kerkelijke leer bleven. Dit probleem bleek het moeilijkst te zijn. Het voornaamste knelpunt lag in een theologisch debat dat honderd jaar eerder tussen de kerkvader Augustinus en de naderhand ketters verklaarde theoloog Pelagius gevoerd werd. De strijd ging over de vraag of de mens zijn zielenheil alleen door Gods genade of ook door zijn eigen goede werken en christelijk leven kon bereiken. Voor Augustinus stond vast dat de mens door de zondeval veroordeeld is en dat alleen een kleine groep door Gods genade verlossing zal vinden. Het lot van de mens is al bij voorbaat door de alwetende God bepaald. Dit concept werd een christelijk dogma en de andere opvatting, dat je door goede werken, een leven volgens de wetten of een ascetische strijd ervoor kunt zorgen dat je in de hemel komt, werd onder de noemer 'Pelagianisme' tot ketterij verklaard. Voor het monnikendom, dat zich juist in die periode ook in West-Europa wilde vestigen, was dit een heftige provocatie, want het monastieke leven berustte voor een groot gedeelte op het streven om door ascese en versterving (*mortificatio*) een staat van perfectie te bereiken, die

5 De meest recente biografie van Caesarius of Arles is geschreven door William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge 1994). Klingshirn publiceerde ook nog een separaat onderzoek over Caesarius' kloosterpolitiek: 'Caesarius's Monastery for Women in Arles and the Composition of the "Vita Caesarii"', *Revue Bénédictine* 100 (1990) 441-481.

een plaats in het paradijs kon garanderen.⁶

De levensbeschrijving van Caesarius vertelt in een aardige vermenging van historische werkelijkheid en een buitengewoon intelligente parabel hoe Caesarius zijn carrière begon als monnik in het klooster Lérins (een eilandklooster voor Cannes), dat honderd jaar eerder als een soort buitenpost van het woestijnvader-monnikendom opgericht was. Caesarius hoorde in Lérins tot de ascetische hardliners, wat hem niet alleen zijn gezondheid kostte maar ook tot gevolg had dat hij in zijn functie als *cellarius* (een soort magazijnbeheerder) al spoedig met het hele klooster ruzie kreeg, omdat hij zijn eigen hoge maatstaven ook op alle andere monniken wilde toepassen. Hij werd het klooster uitgecomplimenteerd, officieel om bij familieleden in Arles bij te komen van de gevolgen van overdreven vasten. Eenmaal in Arles was van een terugkeer in het klooster geen sprake meer. Hij ging zich bezig houden met de theologie van Augustinus en maakte tegelijkertijd carrière binnen de kerk van Arles, om een paar jaar later haar bisschop te worden. De aanraking met de theologische ‘stand van zaken’ heeft hem op die manier van zijn ascetische rigorisme genezen.

Eén van zijn taken als bisschop was de zorg voor en de supervisie over alle *virgines sacratae* in zijn dioceses. *Virgines sacratae* waren maagden en weduwen, die onder de meest uiteenlopende omstandigheden, soms alleen, soms in groepjes, soms in de kring van hun familie, min of meer afgesloten leefden om hun maagdelijkheid of seksuele onthouding aan God te wijden en om hun dagen met gebed door te brengen. Deze heilige maagden leefden in een permanente spanningsverhouding. Aan de ene kant stonden zij in hoog aanzien als efficiënte bemiddelaars tussen God en de stedelijke gemeenschap. Aan de andere kant stond hun besluit om maagdelijk te blijven of (in het geval van weduwen) niet te hertrouwen vaak haaks op de plannen van hun familie. Behalve dit werd hun maagdelijke levensstijl geregeld door de omgeving in twijfel getrokken.⁷

Al snel nadat Caesarius bisschop werd, begon hij aan een voor zijn tijd volkomen uniek experiment. Hij gebruikte zijn positie als bisschop en het vermogen van zijn familie om op basis van zijn (nogal ambigue) ervaring als monnik en zijn pas verworven theologische kennis een klooster voor

6 De beste toegang tot de receptie van Augustinus' leer van genade en predestinatie in de vroege middeleeuwen levert Conrad Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford 2000).

7 Zie over *virgines sacratae* Susanna Elm, 'Virgins of God'. *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford 1994).

de *virgines sacratae* te stichten, het nonnenklooster St. Johannes in Arles. De organisatie van dit klooster en de poging om het voortbestaan daarvan na zijn dood veilig te stellen, heeft hem gedurende zijn hele episcopaat bezig gehouden.

De voortgang van dit experiment is gedocumenteerd in verschillende bronnen die het van meerdere kanten belichten: de levensbeschrijving van Caesarius, een vermanende brief aan zijn nonnen, een pauselijke oorkonde, Caesarius' testament en de kloosterregel.⁸ Caesarius' poging om de diversiteit van stedelijke *virgines sacratae* tot een perfecte kloosterlijke gemeenschap te transformeren speelde zich in dezelfde periode af waarin in Italië een andere monnik (mogelijk een zekere Benedictus, maar dat is niet bewezen) een tekst schreef, die drie eeuwen later als *Regula Benedicti* de bindende norm voor het hele Westerse kloosterwezen werd. Ondanks de status die de *Regula Benedicti* uiteindelijk bereikte, lijkt een typisch middeleeuws klooster van enkele eeuwen later nog steeds meer op Caesarius' nonnenklooster St. Johannes dan op een klooster zoals in de *Regula Benedicti* beschreven werd. De overeenkomsten en de ontwikkelingslijnen tussen Caesarius' gemeenschap en het middeleeuwse kloosterwezen zijn op drie verschillende niveaus te vinden: de structuur en functie van het klooster, de juridische positie van het klooster en de monastieke theologie.

De structuur en functie van het klooster

Woestijnmonniken in de late oudheid waren in eerste instantie met hun eigen perfectionering en zielenheil bezig. Er zijn weliswaar aanwijzingen dat asceten wonderen volbrachten en door de omgeving als heilige mannen vereerd werden, maar je ging in eerste instantie niet vóór je sociale omgeving de woestijn in maar tégen je sociale omgeving.⁹ *Virgines sacratae* daarentegen legitimeerden hun stap uit de familiale verplichtingen juist

8 De kloosterregel, de pauselijke oorkonde, alle brieven m.b.t. het klooster en een aantal andere bronnen zijn uitgegeven en in het Frans vertaald door Adalbert de Vogüé en Joël Courreau, Caesarius von Arles, *Oeuvres monastiques*, vol. 1, Sources Chrétiennes, vol. 345 (Paris 1988). De levensbeschrijving van Caesarius en de pauselijke oorkonde zijn in het Engels vertaald door William Klingshirn, *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters* (Liverpool 1994).

9 Zie daarover het inmiddels klassieke artikel van Peter Brown, 'The Rise and the Function of the Holy Man', *The Journal of Roman Studies* 61 (1971) 80-101.

met de dienst die zij daardoor voor de gemeenschap deden en met de verwachting dat hun in maagdelijkheid uitgevoerde gebed de hele gemeenschap ten goede zou komen. Ondanks het feit dat dit concept alleen met moeite in overeenkomst met de genadeleer van Augustinus te brengen was, werd het een hoeksteen van Caesarius' kloosterlijk experiment. De in maagdelijkheid en onthouding levende nonnen werden geacht niet alleen voor hun stichter maar ook voor de hele christelijke gemeenschap te bidden. Met dit gebed (en het geloof dat het ook werkt) legitimeerde het klooster zijn bestaan binnen de christelijke gemeenschap en dit werd later een basisprincipe voor alle middeleeuwse kloosters. Het *opus Dei* is het voornaamste product van de kloosters gedurende de hele middeleeuwen. In de *Regula Benedicti* vinden wij weliswaar talrijke aanwijzingen over het gezamenlijke gebed, maar het idee dat je dit gebed niet alleen voor de gemeenschap zelf maar vooral voor iedereen buiten het klooster moest opvoeren, is nergens geformuleerd.

Gedeeltelijk op grond van de functie van het gebed gaf Caesarius aan zijn klooster een interne structuur die duidelijk afweek van wat hij van Lérins kende en waarschijnlijk veel meer wortelde in de traditie van de *virgines sacratae*. Een aantal van deze in zijn nonnenregel voor de eerste keer in een kloosterregel geformuleerde afwijkingen van de monastieke tradities werden later kenmerkend voor het middeleeuwse klooster: de bepaling dat de hele gemeenschap gezamenlijk in een slaapzaal moest slapen (dit wordt echter ook in de *Regula Benedicti* genoemd), dat alle nonnen een habijt van dezelfde kleur moesten dragen, dat het besluit om het in klooster te treden onder geen omstandigheid teruggedraaid kan worden, dat er aan tafel voorgelezen werd, dat iedereen in het klooster geacht werd te kunnen lezen en schrijven (of het te leren) en dat kloosters plaatsen waren waar boeken gekopieerd werden.

De juridische situatie van het klooster

In de late oudheid waren kloosters gemeenschappen die ontstonden rond een charismatische oprichter. Het voortbestaan van een gemeenschap na de dood van de stichter was dan ook afhankelijk van het feit of nieuwe charismatische leiders hem konden opvolgen en de 'spirit' van de eerste generatie in leven konden houden. Continuïteit speelde in laat-antieke kloosters geen centrale rol. Sommige kloosters verdwenen al weer snel, andere, zoals bijvoorbeeld Lérins, deden het beter en bleven eeuwenlang

bestaan. Voor Caesarius was echter de vraag hoe het voortbestaan van zijn stichting gewaarborgd kon worden van vitale betekenis. Dit had verschillende redenen: als iemand een instelling sticht, die de functie heeft om voor zijn eigen en het collectieve zielenheil te bidden, dan stelt hij er een groot belang in dat dit gebed doorgaat, idealiter tot aan het einde der tijden. Verder maakt het helemaal geen goede indruk als een instelling die juist een onderdeel van de kerkelijke structuur moet worden, later weer verdwijnt en daarmee het aanzien van de kerk beschadigt. Misschien is de belangrijkste reden echter dat bij dit klooster, anders dan bij een clubje woestijnasceten die ergens op een eenzaam eiland settelden, heel erg veel kapitaal in het spel was, in dit geval Caesarius' familievermogen en ook nog heel wat kerkelijk bezit. Anders dan de monniken in Lérins of de monniken die de *Regula Benedicti* volgden, konden de nonnen niet buiten op het veld voor hun eigen levensonderhoud werken. Zij waren afhankelijk van de inkomsten die de kloosterlijke bezittingen opbrachten. Terwijl de nonnen zelf helemaal geen eigen bezit mochten hebben (iets wat uit de mannelijke ascetische traditie komt en niet voor alle *virgines sacratae* gold) ontwikkelde het klooster zich daarom tot een juridische persoon die niet alleen zichzelf en alle kloosterlijke gebouwen bezat, maar waarschijnlijk ook omvangrijke landgoederen, huizen, slaven enzovoorts. Dit was aan de ene kant een extra motivatie om de continuïteit veilig te stellen. Aan de andere kant betekende bezit ook een gevaar, want het kon makkelijk de nijd en de gierigheid van iedereen aanwakkeren die van het nut van een clubje biddende maagden niet helemaal overtuigd was.

De politiek van kloosters werd door de eeuwen heen bepaald door de doelstelling om tot aan het einde der tijden voort te blijven bestaan, maar ook door de status van het klooster als een instelling met bezit en tenslotte de nogal precare situatie van kloosters ten opzichte van wereldlijke maar ook kerkelijke begeerten naar macht en bezit. Het wekt daarom geen verbazing dat de maatregelen die Caesarius nam om zijn klooster te beschermen de basis voor het politieke repertoire van kloosters in de middeleeuwen vormden. Dit repertoire van mogelijkheden ter bescherming van bezit en rechten werd trouwens zeer succesvol toegepast: talrijke kloosters die sinds de zevende eeuw gesticht werden, bestaan nog steeds en hebben een doorlopende traditie.

Het belangrijkste middel van Caesarius om de bestendigheid van zijn stichting te waarborgen was de kloosterregel die hij voor zijn gemeenschap schreef. Met deze tekst poogde hij de meest voorname aspecten van het



De kerkvader Augustinus, wiens geschriften van grote invloed waren op Caesarius van Arles. Uit: R. Fossier ed., *The illustrated history of the Middle Ages. I: 350-950* (Cambridge 1998) 49.

leven in zijn klooster vast te leggen. De regel sluit uitdrukkelijk iedere verandering of verzwakking uit. Noch de nonnen, noch de abdis, noch de bisschop of andere buitenstaanders mochten ook maar één woord aan de tekst veranderen. Caesarius liet daarom de tekst in zijn laatste versie door de handtekening van een aantal bisschoppen en notabelen bevestigen. Zijn *Regula* was, anders dan alle andere vroegere regels, duidelijk bedoeld als een normatieve tekst, een soort interne kloosterlijke wet. Hier, en niet in de *Regula Benedicti* (volgens zelfbeschrijving maar een tekst voor beginners, aan te vullen en te modificeren door een willekeurig bundel van andere teksten) is het concept van de *Regula* als monastieke norm en als recht van het klooster voor de eerste keer ontwikkeld. De *Regula Benedicti* zal enkele honderden jaren later inderdaad een soortgelijke status verkrijgen, hoewel dat door de tekst zelf helemaal niet geïmpliceerd is.¹⁰

De tweede maatregel die Caesarius nam om zijn stichting te beschermen, was het verzoek om pauselijke bevestiging van zowel de financiële basis van het klooster als ook van de geldigheid van de regel en de juridische positie ten opzichte van de bisschop en de kerk van Arles. Dat je een klooster op die manier door oorkonden liet beschermen, was geheel nieuw. Mogelijk op grond van het feit dat Caesarius heel wat kerkelijk bezit voor zijn klooster verzilverd had, lukte het pas bij de derde poging om een pauselijk privilege voor zijn stichting te verkrijgen. Latere kloosterprivileges bevatten weliswaar een breder repertoire van bepalingen, maar toch was het Caesarius die door zijn privilege een precedent heeft geschapen waar latere kloosterstichters met hun pogingen om rechten door de paus, bisschoppen of koningen te verkrijgen aan vast konden knopen.¹¹

De monastieke theologie

Waarschijnlijk was het moeilijkste (echter ook het meest interessante) aspect van Caesarius' monastieke experiment het omgaan met provocaties die voortkwamen uit discussies omtrent Augustinus' genadeleer en het besef van de onoverkomelijke menselijke zondigheid. Caesarius zelf zorgde ervoor dat een licht gewijzigde versie van Augustinus' leer van erfzonde,

10 Een inleiding in vroege kloosterregels geeft Adalbert de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, *Typologie des sources*, Bd. 46 (Turnhout 1985).

11 Een recente studie over de juridische positie van kloosters in de vroege middeleeuwen levert Barbara H. Rosenwein, *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe* (New York 1998).

genade en predestinatie op het concilie van Orange in 529 tot christelijk dogma werd verklaard. Voor het kloosterwezen in het algemeen maar ook voor zijn eigen experiment zaten er twee moeilijke kanten aan Augustinus' theologie: ten eerste de vraag wat voor zin het kloosterlijke leven heeft als je daardoor niet tenminste kan waarborgen dat je naar de hemel gaat; ten tweede de vraag wat voor een functie het klooster voor de christelijke gemeenschap heeft, als de mensen die binnen het klooster leven toch niet heiliger, maar even zondig zijn als de gewone christenen buiten het klooster. Op geen van beide vragen had Caesarius een antwoord dat helemaal overtuigt, maar het is tenminste duidelijk dat zijn monastiek experiment door deze belemmeringen beïnvloed werd.

Eén maatregel was dat hij het hele concept van ascetisme uit zijn Regula schrapte en in plaats daarvan een groot stuk uit Augustinus' eigen kloosterregel aan zijn nonnenregel toevoegde: de basis van het kloosterlijke bestaan was nu niet meer de ascetische strijd maar het gemeenschappelijke leven op basis van wederzijdse liefde (*caritas*) en wederzijdse hulp om de zondigheid in bedwang te houden.

Het tweede probleem is ingewikkelder op te lossen: hoe kun je een perfecte heilige en succesvol plaatsvervangend biddende gemeenschap organiseren die bestaat uit niet perfecte mensen? Met grote waarschijnlijkheid bestaat er een samenhang tussen dit probleem en de toepassing van een reglement waarvoor Caesarius en zijn nonnenklooster vooral beroemd werden: de totale clausuur. Eén van de centrale aspecten van Caesarius' nonnenregel is dat zijn nonnen niet alleen levenslang gebonden zijn aan hun kloosterlijk bestaan, maar dat zij ook het kloosterlijke gebouw onder geen omstandigheid mogen verlaten. Een aanzienlijk deel van de nonnenregel organiseert deze afsluiting en legt de hoogst uitzonderlijke gevallen vast waarin buitenstaanders de kloosterlijke ruimte mogen betreden. De totale afsluiting werd waarschijnlijk ook al voor Caesarius door sommige *virgines sacratae* toegepast maar nooit zo consequent en doordacht als bij Caesarius. Op die manier schiep Caesarius het klooster als een ruimte die aan de ene kant helemaal buiten de wereld viel maar aan de andere kant toch binnen de christelijke gemeenschap lag. Iedereen kon de buitenmuren van zijn klooster bewonderen, iedereen wist dat er *virgines sacratae* inzaten; misschien was het zelfs mogelijk om de nonnen te horen zingen, maar niemand kon hen ooit zien, behalve als ze dood waren, want begraven werden ze in een gedeelte van het klooster dat voor buitenstaanders (maar niet voor levende nonnen) toegankelijk was. Het klooster hoorde

niet meer bij de wereld, was een soort hemel op aarde. Voor de bewoners betekende dit dat zij geheel vrij waren van alle zondige invloeden van de buitenwereld. Zij bevonden zich in een soort permanente quarantaine, die hen weliswaar niet zondeloos maakte maar die toch hielp om zo dicht mogelijk bij een dergelijke toestand te komen.

De totale clausuur werd in het middeleeuwse kloosterwezen nauwelijks toegepast. Het bleek waarschijnlijk niet realistisch te zijn om een gemeenschap levenslang totaal op te sluiten zonder dat de bewoners gek werden, in opstand kwamen of het klooster uit vluchtten. Maar het concept om het klooster als een gesacraliseerde en van de buitenwereld afgesloten plaats te beschouwen, bepaalde de hele latere monastieke geschiedenis. Het was mogelijk om de problemen van individuele zondigheid makkelijk te omzeilen als je de nadruk niet op de perfectionering van de monniken of nonnen legde maar op de sacraliteit van de plaats of de gemeenschap. Deze sacraliteit werd vervolgens alleen door het gepaste individuele gedrag van de bewoners van het klooster en de beschermende respect van de mensen buiten het klooster in stand gehouden. Voor Caesarius en latere kloosterstichters speelde het daarom (uitzonderingen daargelaten) geen rol meer wat zich binnen het individu afspeelde, zolang het maar niet tot zondig gedrag leidde.¹²

Eén van de redenen, waarom uiteindelijk toch de *Regula Benedicti* ondanks alle anachronismen en gebreken de algemene monastieke norm werd, was dat deze tekst ten opzichte van alle problemen rond predestinatie, perfectie, heiligheid enzovoorts tamelijk neutraal was. Het kloosterwezen heeft met alle inconsistenties die met het monastieke bestaan verbonden waren bijna duizend jaar kunnen overleven totdat de Augustijnse monnik Maarten Luther een poging deed om orde te scheppen.

12 In een aantal latere kloosterregels (vooral twee nonnenregels uit de zevende eeuw, de *Regula Donati* en de *Regula cuiusdam ad virgines*) zijn pogingen waar te nemen om dit experiment nog te verfijnen door een combinatie van een strikt zwijggebod (waardoor de nonnen hun zondigheid als het ware binnen hielden) en de permanente biecht van alle zondige gedachten, dromen, waarnemingen enzovoorts, in een soort zelfreinigend gemeenschappelijk ritueel. Een studie over deze nonnenregels is in voorbereiding.

De receptie van Caesarius in het vroegmiddeleeuwse kloosterwezen

Middeleeuwse monniken waren zich niet bewust van het feit dat hun kloosters zoals aangetoond in menig opzicht in de monastieke wereld van Caesarius van Arles en zijn nonnenklooster wortelde. De receptie van Caesarius' experiment en de ontwikkelingslijnen zijn ingewikkeld en nog niet volledig uitgezocht. Caesarius zelf vond zijn experiment voor een deel ook voor mannelijke kloostergemeenschappen geschikt. Hij heeft daarom enkele centrale bepalingen van zijn nonnenregel samen met stukken uit een vermanende brief aan zijn nonnen tot een wat kortere Regel voor monniken verwerkt. De totale clausuur ontbreekt evenwel in dit programma. Niet alleen Caesarius bouwde monastieke normteksten om voor het gebruik door het andere geslacht.¹³ De al genoemde Regel van Augustinus is in mannelijke en vrouwelijke vorm overgeleverd en het is tot op vandaag nog niet helemaal zeker welke versie de oorspronkelijke was. Caesarius' opvolger Aurelianus († 551) gebruikte grote stukken uit de Nonnenregel van Caesarius om twee bijna identieke kloosterregels te schrijven, de ene voor mannen, de andere voor vrouwen. Aurelianus' dubbelregel vormt samen met Caesarius' Regel de enige poging om het concept van totale clausuur toe te passen. In een aantal andere monnikenregels uit de zesde eeuw zoals de *Regula Tarnatensis* en de *Regula Ferreoli* zijn eveneens stukken uit de nonnenregel van Caesarius terug te vinden. Interessant word het dan in de zevende eeuw, de periode van de zogenaamde Irofrankische of Columbaanse kloosterbeweging die uitging van de kloosters die door de Ierse monnik Columbanus in het Frankische Rijk gesticht werden. Na Caesarius' stichting van het klooster St. Johannes was de Columbaanse kloosterbeweging zeker het tweede bepalende moment voor het ontwikkeling van het middeleeuwse kloosterwezen.¹⁴ De monnik Jonas van Bobbio († na 659) vertelt in zijn *Leven van Columbanus* hoe talrijke mannen- en vrouwenkloosters onder supervisie van het klooster Luxeuil (Columbanus' belangrijkste stichting) opgericht werden. Maar de *Vita Columbani* beschrijft ook dat binnen deze nieuwe

13 Er is nog nooit systematisch onderzoek gedaan naar intertekstualiteit tussen kloosterregels voor nonnen en monniken. Dit zou een ideaal onderwerp voor een ambitieuze doctoraalscriptie of voor een proefschrift zijn.

14 Zie daarover Albrecht Diem, 'Was bedeutet regula Columbani?', in Maximilian Diesenberger en Walter Pohl ed., *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter* (Wenen 2002) versijnt binnenkort.

kloosterbeweging het concept van het klooster als ontoegankelijke, heilige en door God beschermde plek een vast onderdeel van deze nieuwe beweging was. Jonas bericht eveneens hoe Luxeuil en andere kloosters hun juridische situatie en hun bezittingen door privileges door wereldlijke en kerkelijke machthebbers probeerden te beschermen. Dat de Irofrankische kloosterbeweging daarmee ook bij Caesarius aanknoopte, wordt bij Jonas niet gezegd. Maar er zijn aanwijzingen, zoals bijvoorbeeld het feit dat Caesarius' Nonnenregel wel degelijk voor twee 'Columbaanse' nonnenregels gebruikt werd. En niets duidt erop dat het concept van de sacraliteit van de kloosterlijke plaats en het idee om als klooster door oorkonden bevestigde rechten te verkrijgen door Columbanus uit Ierland werd geïmporteerd, want wat wij over het Ierse monnikendom weten spoort nauwelijks met wat Jonas vertelt. Het is daarom beter ervan uit te gaan dat de Ierse monniken en hun Frankische volgelingen zich hebben laten inspireren door wat zij in Gallië al aantroffen, en dat is zeker tot Caesarius' experiment van ingesloten *virgines sacratae* terug te voeren.

Conclusie

Mannelijke of vrouwelijke kloosterlijke gemeenschappen slaagden er op een volkomen unieke manier erin om institutionele continuïteit over honderden van jaren in stand te kunnen houden en deze tegen alle interne en externe bedreigingen te verdedigen. Daarmee werden zij model en inspiratie voor talrijke andere organisaties en gesloten gemeenschappen binnen de Westerse cultuur. Het fascinerende is dat juist bij dit binnen de hele Westerse geschiedenis meest geslaagde experiment om een ideale institutie te organiseren het geslacht van de mensen die deel van die institutie uit maakten in principe geen rol speelde. Van kleine uitzonderingen afgezien bestond er nooit een specifiek vrouwelijk of een mannelijk kloosterconcept.

In zijn oorsprong was het middeleeuwse kloosterwezen het product van een synthese van mannelijke en vrouwelijke vormen van vroegchristelijk gemeenschappelijk leven waarbij ondanks alle retoriek in kloosterlijke geschiedschrijving vastgesteld kan worden dat de vrouwelijke tradities bepalend waren.