

whilst on p. 31 there is a small engraving of the *Chartreuse de Ste Marie, de Totness, Dioc. d'Exeter, Devonshire, Angleterre*. On pp. 33-34 a reference to Totnes within the account of the charterhouse of Coventry occurs:

Malheureusement, Lord de la Zouche était mort inopinément laissant la fondation en péril, faute de ressources. C'est probablement à cette occasion que furent affectés à la Maison de Coventry les revenus du prieuré de Totness en Devonshire. C'est sans doute ce qui a fait croire à plusieurs qu'il y avait eu là un essai de fondation cartusienne de 1383 à 1386; mais ce ne fut qu'un projet, qui n'a jamais reçu d'exécution, attendu que l'on possède la liste ininterrompue des prieurs bénédictins depuis 1259 jusqu'à 1535. On objecte qu'il existe des documents relatifs à Totness, munis du sceau des Chartreux; mais ceci s'explique par la raison donnée plus haut, à savoir que nos Pères ont eu, pendant un certain temps, l'usufruit d'une partie ou de la totalité de ce prieuré.

Summing up, it seems fair to say that Carthusians never resided at Totnes, and, if Coventry charterhouse enjoyed the revenues of its estates for a time, and even of some of them permanently, this was no more than the fate inflicted on many alien priories and their English dependencies at the period. Sheen charterhouse was virtually founded on the revenues of alien priories a few years later.

DIE KARTÄUSER, MEISTER DES GEBETS IM 15. JAHRHUNDERT

GERARD ACHTEN

Im Mittelalter haben seit der karolingischen Reform die religiösen Orden die Aufgabe übernommen, Meister und Lehrer des Gebets für das Kirchenvolk zu sein. So kann man pauschal sagen, daß die Benediktiner vom 9. bis 11. Jh., die Zisterzienser und Prämonstratenser im 12., die Bettelorden im 13. und 14. Jh. die Gebetsspiritualität in der Kirche bestimmten. Im 16. und 17. Jh. beherrschen die Jesuiten und Karmeliten innerhalb der katholischen Gemeinschaft das Frömmigkeitsleben. Die Brücke zwischen der älteren Gebetstradition und der neuen Frömmigkeit, der "devotio moderna", wird im 15. Jh., mehr als man bisher vermutete, von den Kartäusern geschlagen.

Die Ausbreitung des Kartäuserordens von der 2. Hälfte des 14. bis Anfang des 16. Jhs. an der Peripherie der großen Städte ist ein Phänomen, das viele Erklärungen zuläßt. So hat sicher das humanistische Ideal vom zurückgezogenen, auf seine Bücher konzentrierten Gelehrten ebenso mitgewirkt wie die Verunsicherung der Menschen durch Pest und Kirchenschisma. Hauptziel bleibt aber die Vertiefung des geistigen Lebens durch Meditation und Gebet, wie Bruno und seine Gefährten es vorgelebt hatten. Im Laufe des 15. Jhs wandten sich viele Theologen unbefriedigt von der Scholastik, wie sie an den Universitäten und Domschulen gelehrt wurde, ab, um in den Kartäuserorden einzutreten. Im Anschluß an die ältere monachale Tradition erstrebten sie eine mehr auf das Gebet und die Glaubenserfahrung gerichtete Theologie.¹ Einige Namen von gebildeten Männern, die in gereiftem Alter in Kartausen eintraten, mögen hier genügen: Adolf von Essen tritt nach einem Studium der Philosophie und des Kirchenrechts als 48igjähriger in die Trierer Kartause ein. Heinrich Arnoldi wird nach einem Studium in Rom und einer Tätigkeit als Notar auf dem Konzil zu Basel als 40-

¹ Zwischen 1440 und 1485 sind z.B. 12 Wiener Magistri artium und 11 Bakkalare in die Kartause Gaming eingetreten, vgl. B. Hamm, *Frömmigkeitstheologie* am Anfang des 16. Jhs, Tübingen 1982, S. 139.

jähriger Kartäuser in Basel. Heinrich Egger von Kalkar wird nach einem Studium in Paris und einer wissenschaftlichen Laufbahn 1365 als 37jähriger Kartäuser. Jakob von Jüterbog trat 1442 als 61jähriger nach 40jähriger Zugehörigkeit zum Zisterzienserorden in die Kartause zu Erfurt ein. Johannes von Braunschweig wird als ca. 35jähriger nach Verzicht auf sein Herzogtum noch vor 1375 Kartäuser. Nikolaus Kempf tritt nach einem Studium der Philosophie und Theologie und einem Lehramt an der Universität Wien 1440 als 26jähriger in die Kartause Gaming ein. Ludolf von Sachsen wird ca. 40jährig nach einem abgeschlossenen theologischen Studium und Zugehörigkeit zum Dominikanerorden Kartäuser in Straßburg.²

Der Zustrom an schon fertig ausgebildeten, in theologischen Fragen erfahrenen Männern erklärt es zum Teil, daß sich keine charakteristische Kartäuserspiritualität entwickelte. Aber es ist richtiger zu sagen, daß der Kartäuserorden von Anfang an den Raum bot für die persönliche geistige Entwicklung in der Verborgenheit der Zelle und absoluter Einsamkeit. Quelle war die überaus reiche Tradition der Bibel und der christlichen Schriften von den Kirchen- und Wüstenvätern an. Der Kartäuser Hubertus Maria Blüm schreibt: "Alle Schulen und alle Methoden der Spiritualität haben bei uns Bürgerrecht, insofern sie uns zur Vereinigung mit Gott führen ... Unser gemeinsames Leben und unser rein geistliches Ziel gestatten es vollkommenen Einheit des Zieles mit individueller Freiheit der Mittel zu vereinen".³ So gab es keinen Streit zwischen Mystik und Scholastik im Orden. Der hervorragende Bibliothekskatalog, den der Erfurter Bibliothekar Jacobus Volradi vor 1480 verfaßte, zeigt uns wie vollständig das gesamte Gebiet der theologischen Fächer in der 2. Hälfte des 15. Jhs in einer größeren Kartause vertreten war. Aufschlußreich ist die originelle Einteilung des Katalogs: Für den Verfasser ist die "theologia mystica", die Erfahrungs-

2 Weitere kurze Lebensberichte von Kartäusern des 14.-17. Jhs s. Die Kartäuser, herausgeg. von M. Zadnikar und A. Wienand, Köln 1983, S. 345-373. - F. Hendrickx, Uit het literaire erfgoed van de kartuizers in de Nederlanden en het Rijnland. In: De kartuizers en hun klooster te Zelem. (Ausstellung: Diest, Stedelijk Museum). Diestsche Cronycke 7, Diest (Belgien) 1984, S. 85-145.

3 H.M. Blüm, Einführung in die Spiritualität der Kartäuser. In: Die Kartäuser, aaO., S. 15.

theologie, das Ziel des theologischen Studiums. Dogmatik und Bibelexegese sind nur Mittel für eine gelebte Theologie.⁴ Man hat gelegentlich von einem kartusianischen Eklektizismus gesprochen - doch es war kein unfruchtbarer Eklektizismus, sondern ein schöpferischer, der die Spiritualität im ganzen bereicherte. Bei der Vorbereitung des Katalogs der lateinischen theologischen Handschriften in quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin hat mich in jahrelangem Umgang mit Handschriften aus der Erfurter und Buxheimer Kartause die literarische Arbeitsweise einzelner Kartäuser immer wieder beeindruckt: Zunächst werden auf vielen Zettelchen Notizen aus der Lektüre gesammelt. Daraus entstehen dann kleinere Traktate, meist Kommentare von Bibeltexten.⁵ Zettelchen, Traktate und Notizen werden Ende des 15. Jhs in Leder eingebunden und in der Bibliothek aufgestellt. Gewiß wurden nur die Schriften der begabteren und einflußreicheren Mitbrüder auf diese Weise aufbewahrt, um den nachfolgenden Generationen als Gebetshilfe zu dienen.

Welche Quellen aus der Tradition haben die Kartäuser bevorzugt? Man würde erwarten, daß im Rheingebiet, in Flandern und den Niederlanden die mystischen Schriften des 14. Jhs als Gebetsmaterial benutzt wurden, also z.B. Meister Eckhart oder Ruusbroec. Dies ist aber nicht der Fall. Gewiß hat Surius in der Kölner Kartause die Werke Ruusbroecs ins Lateinische übersetzt, und in den Bibliotheken sind die Werke mystischer Autoren des 14. Jhs vorhanden. Aber wie bei den "modernen Devoten" in den Niederlanden greifen auch die meisten Kartäuser des 15. Jhs auf die ältere Tradition zurück: auf die lateinischen Kirchenväter, mit Vorliebe Augustin und Gregor d. Gr., auf Berhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry. Von letzterem übernimmt man die Lehre des geistlichen Lebens, wie er sie in seinem "Goldenen Brief" für die Kartäuser von Mont-Dieu in den Ardennen aufgeschrieben hat.

4 Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 2, Bistum Mainz, bearb. von A. Lehmann, München 1928, S. 221-593. - E. Kleineidamm, Die Spiritualität der Kartäuser im Spiegel der Erfurter Kartäuser-Bibliothek. In: Die Kartäuser, aaO., S. 185-202.

5 Vgl. G. Achten, Eine Psalmerklärung aus der Erfurter Kartause im 15. Jh. In: Die Kartäuser und die Reformation (Internationaler Kongreß), Analecta Cartusiana 108, Salzburg 1984, S. 150-159.

Heinrich Egger von Kalkar hat als Visitator in seinen Briefen an die Mönche der niederdeutschen Ordensprovinz und besonders in seiner "Scala spiritualis exercitii" und der "Informatio meditationis" viele Gedanken Wilhelms von St. Thierry übernommen. Er geht davon aus, daß die Berufung des Kartäusers in der Berufung zum fortwährenden Gebet nach 1 Thess. 5,17 liegt. Der Mönch soll stets das Gespräch mit Gott suchen, er muß jeden Augenblick nutzen, um an Gott zu denken, und sich dabei genau prüfen, wieweit er dieser Forderung nachkommt. Für den Novizen nennt Heinrich hierfür ein simples, fast primitives Hilfsmittel. Immer wenn ein Mönch "profunde et sincere" an Gott denkt, soll er ein Steinchen auf die Seite legen. Am Abend kann er sich dann über seine Gedanken exakt Rechenschaft geben (Epistolae fol. 21^r). Ebenso soll der Betende Bilder benutzen, denn das Gebet der meisten Menschen kann auf Bilder nicht verzichten (Epistolae fol. 74^v) wengleich die vollkommene Art zu beten darin besteht, "im Geist und in der Wahrheit" Gott ohne alle Bilder zu verehren (Scala, fol. 105^r).⁶ Die "Scala" liefert außerdem Gebets-Beispiele oder Mustergebete.

Die Handschrift Lat. oct. 214 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin bietet typisches Quellenmaterial, das die Kartäuser ihren "incipientes" und "proficientes" (Novizen und jüngeren Mönchen) vorlegten: Die 18 Traktate sind in der Erfurter Kartause 1476 abgeschrieben worden, darunter geistliche Schriften von Johannes von Kastl (das Werk wird hier Johannes Gerson zugeschrieben), Hugo von St. Viktor, Bonaventura, Johannes Tauler (zwei deutsche Predigten). Ein kleiner Traktat (Traktatulus quo per triplicem viam sive regionem ascenditur in contemplacionem) eines unbekanntes Priors aus Hessen soll hier beispielhaft etwas näher betrachtet werden. Ziel und Zweck des Traktats werden zu Beginn genannt: "Pro manducatione aliquali perveniendi ad noticiam mystice theologiae" (zur geistlichen Ernährung, um Einsicht zu erlangen in die mystische Theologie). Diese Theologia mystica

⁶ S. auch Wilhelm von St. Thierry in der 9. seiner Meditativae Orationes. Patrologia latina 180, Sp. 235a-237b; vgl. J. Déchanet in den "Notes doctrinales" zu seiner Edition des Goldenen Briefes, Sources chrétiennes N° 223, Paris 1975, S. 403-417.

wird in einer sehr scholastischen Weise definiert und analysiert. Das Ganze mutet ziemlich trocken an, gewiß war hier kein großer eigenständiger Denker und Schriftsteller am Werk. Aber der Inhalt dürfte typisch sein für die allgemeine geistliche Lehre in den Kartausen des 15. Jhs: gediegen, mehr der Traditionsrezeption eines Johannes Gerson folgend als auf die anspruchsvollen mystischen Schriften Eckharts zurückgreifend. Wir dürfen hierbei natürlich nicht vergessen, daß die Texte für Anfänger im geistlichen Leben bestimmt waren, zudem gab es auch mehr und mehr Laien, die nach Lebensvertiefung suchten. Die Lehre von den drei Wegen zu Gott, wie sie Wilhelm von St. Thierry ausgeführt hatte, verknüpft der Autor gelehrsam mit den kosmologischen Vorstellungen seiner Zeit. Er spricht von drei durch ihre Luftdichte unterschiedenen Kreisen (regiones), die die Erde umgeben und in denen der Mensch sich in den verschiedenen Stadien seiner Gottsuche aufhält: Die animales, also die noch der Welt Verhafteten, befinden sich im caelum aereum, die rationales im caelum aethereum; an der Erfahrung des dritten Kreises hindert uns eigentlich die "lehmige Konsistenz unserer körperlichen Hülle" (unicus paries luteus), doch versucht der Autor, sich eine Vorstellung vom dortigen Sein zu machen: "Thezaurus huius regionis est ipse amor divinus, cuius ardore mens accensa in ipsum semper sursum ignitis affectionibus movetur sine cogitatione ecciam previa aut concomitante ..." (Der Schatz dieser Gegend ist die göttliche Liebe an sich; durch ihr Feuer wird der (menschliche) Verstand nach ihr (der Liebe Gottes) entflammt und bewegt sich durch feurige Auftriebe zu ihr empor ohne vorhergehende oder begleitende Gedanken).

Neben den theoretischen Traktaten über das Gebet - es gibt hiervon mehrere Beispiele - haben sich die Kartäuser im Laufe des 15. Jhs auch um besondere Gebetsformen und -praktiken gekümmert, die sie aus der Fülle der christlichen Tradition nehmen und auch nach draußen weitergeben:

Die Meditation über die Geheimnisse des Evangeliums in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen (Übergang von Traktat zu Gebet).⁷

⁷ S. die ausführliche Studie über die Gebetspraxis Ludolfs von Sachsen, W. Baier, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen, Analecta Cartusiana 44, Bd. 3, Salzburg 1977, S. 475-500.

Die Struktur der Leben-Jesu-Betrachtungen übernimmt Ludolf aus der älteren Kartäusertradition. Auf die *lectio divina* (die Lesung des Evangeliums und der patristischen Schriften) folgt die *meditatio* oder *ruminatio*; hierbei soll sich der Betende durch Verstand und Phantasie an den Ort der Geschehnisse versetzen, sich der Personen und Worte erinnern (*memoria*) und sie sich zu eigen machen, damit er Christi Nachfolge und Liebe erlangt. In dem häufig selbständig überlieferten Passionsteil wird auch die *conformatio* empfohlen, das in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit so sehr gesuchte Leiden mit dem leidenden Christus. Die Übung endet mit einer *oratio*, einem Gebet, in dem Christus um die der Betrachtung entsprechende Gnade angefleht wird; zum Beispiel mündet die Betrachtung über die Heilung des Aussätzigen aus in das Gebet "Domine Jesu Christe, qui de monte paterni solii et virginalis uteri descendisti, ut sanares lepram generis humani, ecce, ego leprosus adoro te: domine, si vis, potes me mundare ..." (Herr Jesus Christus, der du von der Höhe des väterlichen Throns und des jungfräulichen Schoßes herabgestiegen bist, um den Aussatz des Menschengeschlechtes zu heilen, siehe ich Aussätziger flehe dich an, Herr, wenn du es willst, kannst du mich reinigen ...). Noch im 16. Jh. übernahm Ignatius von Loyola die Betrachtungsweise und Methodik in seine *Exercitia Spiritualia*, die bis heute für die Vertiefung des Glaubenslebens aktuell sind.

Der Kartäuser Adolf von Essen leitet um 1400 Dominikus von Preußen zum rechten Beten an.⁸ Er soll, wie in der rheinischen Volksfrömmigkeit üblich, eine Anzahl Ave Maria beten und dabei an das Leben und Leiden Christi denken. Dies hatte Adolf von Essen in seiner Schrift "Rosengertlein Unser Lieben Frau" (um 1400) schon der Herzogin Margarete von Lothringen empfohlen. Margarete hatte das leisten können, doch Dominikus fehlt es nach seinem bewegten Leben an Konzentration. So zergliedert Dominikus das Leben Jesu in 50 kurze Sätze (Klauseln). Adolf von Essen erkannte die Bedeutung und Möglichkeiten dieser Gebetspraxis und propagierte sie auf seinen Visitationsreisen. Von den Dominikanern

8 K.J. Klinkhammer, Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung ..., Frankfurt a./m. 1972.

Alanus de Rupe und Jakob Sprenger wird das Rosenkranzgebet weitergetragen und erlebt gegen Ende des 15. Jhs in der Rosenkranzbruderschaft, der auch der Kaiser angehört, eine große Blüte.⁹

Eine "Summe" der Kartusianischen Gebetskultur bieten die *Orationes et meditationes* des Heinrich Arnoldi von Alfeld (1407-87), die in einer für die Buxheimer Kartause 1505 angefertigten Abschrift erhalten sind, von der allerdings ein Teil fehlt (Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Theol. lat. qu. 324).¹⁰ Die Sammlung ist übersichtlich in fünf Teile gegliedert. Die beiden ersten Teile führen durch Betrachtungen über die Person Christi und die Kardinaltugenden des Mönchs (*humilitas, caritas*) zu den Grundlagen des Gebets. Die Teile 3 und 4 bringen Gebete angeordnet nach den liturgischen Festen des Kirchenjahres, der 5. Teil Gebete speziell für die Basler Kartause. Die im ersten Teil (14^r-58^f) enthaltene "Meditatio de mysterio incarnationis et passionis totaque vita Christi" zeigt deutliche Verwandtschaft mit der franziskanischen Mystik, insbesondere mit den *Meditationes vitae Christi* des Ps. Bonaventura, und mit der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen. Durch kurze, "unvollständige" Texte soll der Mönch zum eigenen, persönlichen Gebet geführt werden, ein Ziel, das schon Benedikt von Nursia und andere geistige Führer des frühen Christentums verfolgt hatten. Das Werk klingt aus in 32 Christusgebeten. In dem "Dialogus Jesu et Mariae de humani generis salute" (Teil 1, 87^v-102^f) nimmt Arnoldi die alte Tradition des Dialogs wieder auf. Diese stilistische Form bewirkt eine größere Nähe des Lesers zu den Dialogpartnern und verdeutlicht indirekt Arnoldis Gebetsauffassung als eine persönliche Hineinbezogenheit des Betenden in die göttlichen Geheimnisse. Die knappen, kurzen Sätze des Dialogs sollen, wie Arnoldi betont, auch die Einfachen

9 Für die rosenkranzartigen Gebete gab es schon Beispiele aus der älteren Tradition. In einer Hs. der Trierer Stadtbibliothek (Hs 1149/451) aus dem Zisterzienserinnenstift St. Thomas an der Kyll (geschrieben um 1300) erscheint Bl. 214^v ein Ave Maria-Zyklus über das Leben Christi, den man durchaus als Vorläufer des Rosenkranzgebets ansehen kann. Vgl. A. Heinz, Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes. In: *Analecta OCisterc.* 33, 1977, S. 262-309.

10 G. Achten, Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin. Teil 2, Wiesbaden 1984, S. 121-128.

und Schwachen und die, die zum Beten wenig Zeit haben, zum rechten Beten anleiten. Diese Bemerkung könnte auf eine beabsichtigte Wirkung des Werkes auch auf Laien hindeuten. Kartusianische Marienfrömmigkeit spiegelt sich in den 350 Gaudia Beatae Mariae Virginis (Teil 1, 188^V-220^V), die eingeteilt sind in 7 x 50 Gaudia "quoniam numerus quinquagesimus sacratus est et mysticus". Die 7 Gruppen von je 50 Gaudia sind auf die Tage der Woche verteilt und behandeln verschiedene Eigenschaften und Mysterien Mariä. Diese litaneiartigen Gebete greifen, wie die gesamte Ave- und Gaudeliteratur auf die ältere östliche Tradition des Akathistosgebets zurück. Manche realistischen Elemente erinnern wiederum an die altirischen Loricagebete. Am Schluß steht ein Gebet De amicis et cognatis BMV. Solche Gebete demonstrieren das Bedürfnis, in der Kontemplation die göttlichen Mysterien mitzuerleben, in die Realität des religiösen Geschehens einzutreten. Diese Vertrautheit mit den religiösen Mysterien ist eine Eigenart des spätmittelalterlichen Gebetslebens, wie sie besonders von den Kartäusern aus der franziskanischen Frömmigkeitsbewegung übernommen wurde.

Sammlungen wie die Arnoldis waren Reservoir und Vorbild für die vielen Gebetbücher im Octavformat, die im Spätmittelalter bei allen großen Orden als Privatgebetbücher der Mönche und Schwestern in Umlauf kamen und bis heute in großer Anzahl bewahrt geblieben sind.

Ein weiterer Verfasser von Gebeten war der Kartäuser Jacobus von Gruitode, 1475 als Prior der Lütticher Kartause verstorben. Nach Trithemius stammen 28 Werke von seiner Hand, darunter ein Rosarium Jesu et Mariae, Meditationes für das Kirchenjahr (Brüssel, KB IV 220) und die sehr verbreitete Gebetsübung der "Salutationes ad membra Christi et Mariae".¹¹ Besonders die letztere Gebetsform der Grüße an die Gliedmaßen Christi und Mariä ist für den modernen Menschen schwer nachvollziehbar. Jacobus von Gruitode hat diese Gebetspraxis nicht erfunden. In der altsyrischen Tradition werden ähnliche Gebete überliefert, die dann auch in den irischen

¹¹ Vgl. J. Deschamps, De lange en korte redactie van het Rosarium Jesu et Mariae van de kartuizer Jacobus van Gruitode ... In: Codex in Context (Studies aangeboden aan A. Gruys), Nijmegen 1985, S. 105-125.

Lorica-Gebeten des 9. Jhs wieder auftauchen. Sinn und Ziel auch dieser Gebetsübungen ist es, durch konkrete Vorstellung der heiligen Personen ihre Präsenz zu erfahren und an eigenem Leib und Seele das Wirken Christi und Mariä zu erleben.

Zum Schluß soll im Zusammenhang mit der Kartäuserspiritualität des 15. Jhs die Frage der Herkunft der Imitatio Christi nochmals gestellt werden, ohne daß wir einen definitiv neuen Vorschlag machen können. In seiner kritischen Edition der Imitatio von 1982 greift T. Lupo auf die Studien von R. Pitigliani und E. Payol zurück, die, von einer vermeintlichen Anciennität der italienischen Handschriften ausgehend, den Autor der Imitatio Christi in norditalienischen Benediktinerkreisen vermuten. Diese Auffassung ist von mehreren Autoren mit sehr stichhaltigen Gründen verneint worden. Die Verfasserschaft des Thomas a Kempis bleibt auch nach der kritischen Edition des sogenannten Autographs (Brüssel, KB, Ms. 5855-61) zweifelhaft. Pater Albert Ampe (Ruusbroec-genootschap, Antwerpen) hat als Autor der Imitatio Christi einen Mönch aus einer mittel- oder niederrheinischen Kartause vermutet.¹² Er nennt dafür viele plausible Gründe, u.a. die frühe und schnelle Verbreitung der Imitatio in den Kartausen. Die noch ausstehende genaue Erschließung und Auswertung der Kartäuserhandschriften könnte weitere gewichtige Argumente für Ampes These liefern, wie Ampe selbst schon angedeutet hat. Die Verarbeitung der Lektüre durch "meditatio" und "ruminatio" zu knappen, sentenzartigen Merksprüchen, wie das in den ersten drei Büchern der Imitatio so großartig gelungen ist, wurde allgemein in den Kartausen praktiziert. Ein Beispiel unter vielen liefert ein Text aus einer Handschrift der Erfurter Kartause in der Staatsbibliothek zu Berlin (Theol. lat. qu. 165, 347^V-349^F): "Quomodo homo debeat seipsum odire ut possit deum diligere et quomodo discat pati" (wie der Mensch sich selbst verachten muß um Gott zu lieben und wie er lernt zu leiden). Zwar erreicht der Autor nicht die Gedankenhöhe und Ausgewogenheit der Imitatio, aber sein Traktat ähnelt in Stil und Inhalt der Imitatio bis zum Verwechseln.

¹² A. Ampe, Imitation de Jésus Christ. In: Dictionnaire de Spiritualité 7, Sp. 2338 u. ff.

Aus diesen wenigen Beispielen, die noch weiter ausgeführt werden könnten, geht hervor, daß die Kartäuser im 15. Jh. aus der Tradition heraus Gebetsübungen praktiziert haben, die sie an künftige Generationen überliefert haben und von denen einige noch heute gültig sind.

EVERYDAY LIFE IN A CONTEMPLATIVE ORDER IN THE FIFTEENTH CENTURY¹

JAMES HOGG

THOUGH A FAIR amount of source material is extant, which illuminates the daily life of the English Benedictines and Cistercians,² inevitably more limited documentation has survived for the strictly contemplative Orders, the Brigittines and the Carthusians, for the Brigittines only made one foundation in medieval England, Syon Abbey,³ and the number of Charterhouses was merely nine at the time of the suppression of the monasteries under King Henry VIII.⁴

In recent years a good deal of research has been undertaken on the English Brigittines, mainly due to the zeal and perseverance of F. R. Johnston and Roger Ellis. This activity, which has enjoyed the blessing of the present-day community at Syon Abbey in Devonshire, will reach its zenith with the publication of Ellis's Early English Text Society edition of the Middle English version of St Bridget's Revelations; but of greater relevance for our topic is his profound study of the Rule and its various additions with the commentaries on it, *Viderunt Eam Fide Syon: The Spirituality of the English House of a Medieval Contemplative Order from its Beginnings to the Present Day*,⁵ which, in passing, admirably commented on the three volumes of texts which I had issued in the Salzburger Studien zur Anglistik und Amerikanistik 6 under the general title: *The Rewyll of Seynt Sauoure and other Middle English Brigittine Legislative Texts*.⁶

For the medieval English Charterhouses supplementary source material has also been printed in the last few years, which, whilst perhaps not radically altering the treatment offered by David Knowles,⁷ Lawrence Hendriks,⁸ E. Margaret Thompson,⁹ David and Gervase Mathew¹⁰ and other more hagiographical writers, nevertheless offers interesting supporting evidence.¹¹

Most significant in this sense are the proceedings of the Carthusian General Chapter, which Professor Michael Sargent and I have been printing assiduously since 1982.¹² The second volume of the series¹³ contains material dealing specifically with the English province, drawn from the Bodleian Library MS. Rawlinson D. 318, – material which caused Richard B. Marks to comment in a recent review in *Speculum*:¹⁴ '... the British *chartae* reflect liturgical practices quite different from those from