

Kloosterhervormingen in de late Middeleeuwen

Zestiende symposium van Signum
Dordrecht, zaterdag 28 oktober 2006

Synopsis van de aldaar gehouden lezingen

Hart, cel, klooster, kerk. Het hervormingsdenken van Dionysius de Kartuiser (1402/1403-1471)

Krijn Pansters

'Het volledigste type van de machtige godsdienstige enthousiast'. Zo noemt Johan Huizinga de man die ruim 600 jaar geleden geboren werd in Rijkel, Belgisch-Limburg, en die later als één van de meest productieve theologen van de Lage Landen te boek zou staan. Het gaat om Dionysius van Rijkel, beter bekend als Dionysius de Kartuiser of ook wel de '*doctor extaticus*', een eretitel die hij kreeg vanwege zijn indrukwekkende mystieke theologie.

Men zou kunnen zeggen dat in het omvangrijke corpus van zijn geschriften, mystieke ervaringstheologie en intellectueel theologisch weten zich op dynamische wijze verenigen. Dionysius was niet alleen sterk beïnvloed door het mystieke denken van beroemde voorgangers als Pseudo-Dionysius de Areopagiet, maar ook door het scholastieke denken van Albertus Magnus en Thomas van Aquino. Intellectueel begrip en mystieke kennis stonden voor Dionysius op één lijn, zoals hij ook in zijn eigen leven op evenwichtige wijze gebed en beschouwing met studie en wetenschap combineerde. Bijna zijn hele leven was hij monnik in de Kartuis van Roermond (hoewel hij, zo beweren sommigen, kardinaal Cusanus vergezelde op diens acht maanden durende visitatiereis door de Nederlanden), en 'preekte hij met de hand' (het *manibus praedicare*): vanuit de beslotenheid van de cel kreeg zijn theologische instructie de vorm van het geschreven in plaats van het gesproken woord. Tegelijkertijd vertoont deze instructie 'de praktische zin voor het dagelijks godsdienstleven' (J. Huizinga) van Dionysius: het is hoogst intellectueel maar altijd gekleurd door de monastieke routine van de auteur.

Twee spanningen kenmerken zijn monastieke bestaan: die tussen zijn eigen menselijke tekortkomingen en Gods volmaaktheid, en die tussen het actieve en het contemplatieve leven. Het probleem van Dionysius kent een maatschappelijke, meer uiterlijke, en een persoonlijke, meer innerlijke dimensie. Ten eerste waren er de vijftiende eeuwse excessen in de scholastiek

(de *vana curiositas* van de *via moderna*) en de misstanden in kerk en maatschappij (bijvoorbeeld het morele verval en de geldzucht van de kloosters). Daartegen wilde ook Dionysius optreden. Ten tweede was er het innerlijke leven dat verstoord werd door passies en verlangens, de menselijke feilbaarheid. Hoelang nog maakte de kwelling van zonden en verlangens een mystieke *unio* onmogelijk? Deze spanningen komen met name in Dionysius' leven en werk op exemplarische wijze tot uitdrukking. Aan de hand daarvan kan dus ook aangetoond worden hoe de middeleeuwse theologie de motor kan zijn achter -of in ieder geval de legitimatie van- institutionele en sociale hervormingen. Hoe dus, gezien de moeilijkheden waarin mens en maatschappij verwickeld waren, op juiste wijze het leven in te richten, op een wijze die recht doet aan de eigen levensvervulling en aan de medemens, en niet in de laatste plaats aan de wil van God? Dionysius' kortste antwoord op deze grote vraag: door *discretio* (onderscheidingsvermogen). *Discretio* is de deugd die ons de wil van God toont op elk moment, op elke plaats en in elke aangelegenheid. *Discretio* leert ons de juiste plaats en het geschikte moment en hoe we ons in alles moeten gedragen. *Discretio* wijst ons de juiste weg.

De vraag is nu wat Dionysius eigenlijk precies onder *discretio* verstaat en wat de plaats ervan is in zijn mystieke theologie. Wat bedoelt hij als hij zegt dat deze deugd ons naar ware volmaaktheid voert, waar we God schouwen en Hem hartstochtelijk lief hebben? Hier kruisen zich immers ethiek en mystiek, menselijke regels met de goddelijke belofte van *visio beata*, het schouwen van God. Om te begrijpen hoe moraliteit hier *voorwaarde* wordt voor mystieke vervolmaking, wil ik nu, heel in het kort, Dionysius' omvangrijke deugdenleer behandelen. Dit om te laten zien hoe belangrijk de deugden zijn voor Dionysius' probleem van de menselijke feilbaarheid, maar nog meer voor zijn mystieke theologie. Deugden, en met name *discretio*, zijn een wezenlijk onderdeel van Dionysius' denken over innerlijke en uiterlijke hervorming (*reformatio*). Door nu (met Peter Nissen) in concentrische cirkels te denken, kan duidelijk worden hoe voor Dionysius het herstellen van de innerlijke orde (*ordo*) van de ziel, aldus de orde in de Kartuizercel, en de orde in de hele kartuis, model staat voor het herstel van de *ordo* in andere kloosterordes en in de maatschappij als geheel.

De Kartuizers waren niet alleen vrome contemplatieven maar ook grote hervormers en Dionysius is zeker niet de minste onder hen. In 1996 publiceerde Dirk Wassermann zijn dissertatie met de titel *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*, één van de weinige goede, recente leidelingen in het leven en werk van Dionysius. Het boek plaatst de theologie van Dionysius namelijk in de context van zijn monastieke leven en die van kerk en maatschappij van zijn tijd. De parallellen tussen Dionysius' eigen leven, het

kloosterleven en het kerkelijke en maatschappelijk leven zijn in het denken van de Kartuizer zo groot omdat kerk en maatschappij volgens hem in het monastieke leven hun morele inspiratie zouden moeten vinden. In deze overtuiging ligt zijn motivatie tot *manibus praedicare*: het monastieke leven is voor de monnik een bron van wijsheid en deugd, maar zou dat ook moeten zijn voor de priester, paus, vorst en gewone leek.

En daarom is Dionysius ook één van de meest vruchtbare en veelzijdige auteurs van zijn tijd. Zijn oeuvre van bijna 200 werken kenmerkt zich meer door een uitzonderlijke belesenheid en compilerende werkzaamheid dan door een originele en vernieuwende denkkraft van de auteur (aldus Peter Nissen). Dit geldt zeker ook voor de vele verschillende deugdenschema's die hij hanteert: veelal heeft hij daarvoor teruggesproken op wat gangbaar was in de middeleeuwse moraaltheologie. Een belangrijk onderscheid daarin is ten eerste dat tussen verworven (*acquisitae*) en ingegoten (*infusae*) deugden en het daarmee samenhangende onderscheid tussen natuurlijke (*naturales*) deugden en bovennatuurlijke (*supernaturales*). Dionysius brengt dit onderscheid voortdurend ter sprake waar het gaat om de vraag naar het aandeel van de mens zelf en het aandeel van God in de morele en spirituele ontwikkeling. Het heil kan in geen geval op natuurlijke wijze, door de ontwikkeling van natuurlijke deugden alleen, bereikt worden.

Alle natuurlijke, verworven en bovennatuurlijke, ingegoten deugden krijgen concrete gestalte in een ander beroemd schema, dat van de theologale, intellectuele en morele deugden. Dit schema stelt de goddelijke of bovennatuurlijke deugden geloof (*fides*), hoop (*spes*) en liefde (*caritas*) voor de deugden die het intellect vervolmaken, namelijk wijsheid (*sapientia*), verstand (*intellectus*), kunde (*ars*) en weten (*scientia*), en de twaalf deugden van het morele leven: de 'waardigheid' (*virtus honorum amativa*), grootmoedigheid (*magnanimitas*), welwillendheid (*liberalitas*), fierheid (*magnificentia*), zachtzinnigheid (*mansuetudo*), eerlijkheid (*veritas*), vriendelijkheid (*affabilitas*), gezelligheid (*socialitas*), bezonnenheid (*prudentia*), rechtvaardigheid (*iustitia*), gematigdheid (*temperantia*) en dapperheid (*fortitudo*). Van deze twaalf morele deugden worden de laatste vier ook wel kardinale deugden genoemd, omdat zij het hengsel of de spil (*cardo*) zijn 'waaromheen de deur van de overige deugden draait'. Hun naam en aanzien en het feit dat ze onder de morele deugden uitblinken als meest nuttige deugden, hebben ze te danken aan de moeilijke taak die zij weten te volbrengen: het beteugelen van de aangeboren en daarom zeer moeilijk uit te roeien bekoringsen. Hoewel ze de mens daarmee geschikt maken voor de hoger in rangorde staande theologale deugden, hebben ze ook een eigen, meer directe taak: de mens gelijkvormig te maken aan God.

Dit gebeurt als volgt: wanneer de mens door rechtvaardigheid (*iustitia*)

aan eenieder het zijne geeft, wordt hij gelijk gemaakt aan de goddelijke gerechtigheid; wanneer de mens zich door gematigdheid (*temperantia*) afhoudt van de genietingen van het vlees, wordt hij gevormd naar de heiligheid en de zuiverheid van de goddelijke Geest; wanneer hij door dapperheid (*fortitudo*) doodsgevaren het hoofd biedt en tegenslagen duldt, wordt hij als het ware gelijk aan de almacht van God; wanneer hij door verstandigheid (*prudentia*) steeds 'ordelijk en voorzichtig' optreedt, imiteert hij God, die alles naar het juiste aantal, het juiste gewicht en de juiste maat gemaakt heeft. Zoals de kardinale deugden de voornaamste van de morele deugden zijn, zo is *prudentia* de voornaamste van de kardinale deugden. *Prudentia* is de stuurvrouw (*auriga*) van de overige kardinale deugden, de leidster, de raadgeefster: 'Niemand is echt rechtvaardig of gematigd als hij niet ook verstandig is', aldus Dionysius. *Prudentia* is wat haar essentie betreft een intellectuele deugd: ze moet gelocaliseerd worden in de *ratio*, in het intellect, en specifiek: in het praktische deel ervan. Maar naar haar object is zij een morele deugd: rechtstreeks gericht op gepast en rationeel handelen, op een regelmatig en voorzichtig leven, op het op een verstandige wijze goed doen.

Prudentia bestuurt het menselijk handelen. Zij weet wat te verlangen is en wat te ontwijken, wat te doen is en wat te laten. Slechte mensen bezitten haar niet, noch mensen die door zonden en passies beheerst worden. Zij maakt de mens juist onwankelbaar, eenvormig, bestendig en rechtschapen. *Prudentia* is de wetenschap (*scientia*) van de goede dingen en de liefde daarvoor, en de slechte dingen en de afkeer daarvan. Deze wetenschap is niet ongevormd en naakt, maar gevormd en praktisch: zij laat ons in de *praktijk* weten wat het goede is dat gedaan moet worden en wat het slechte is dat ontweken moet worden. Als *habitus* (houding van de ziel), richt zij onze aandacht op specifieke werken.

Met dit korte deugdenoverzicht keer ik nu terug naar *discretio*. Zoals gezegd toont die ons hoe we ons op juiste wijze moeten gedragen. Maar wat is de plaats van deze deugd in het genoemde schema (van theologische, intellectuele, morele, en kardinale deugden)? Dionysius brengt *discretio* op de eerste plaats ter sprake te midden van de bevattelijkheid (*docilitas*), de omzichtigheid (*circumspectio*) en de behoedzaamheid (*cautio*). Dit zijn de vier werkzame bestanddelen (*actus*) van *prudentia*. Het is dus een onderdeel van *prudentia*. Op de meeste plaatsen wordt *discretio* echter *gelijkgesteld* met *prudentia*: het is dan niets anders dan een andere aanduiding voor dezelfde leugd en in dat geval is ook zij de verstandigheid: *mater virtutum* en *auriga virtutum*! De deugd *discretio* is ons natuurlijk met name bekend van de Regel

van Benedictus, de beroemde kloosterregel uit het begin van de zesde eeuw. In deze regel schrijft Benedictus over *discretio* onder meer, dat zij de moeder der deugden is en dat men haar nodig heeft als middel tegen onbeheerst gedrag tegenover anderen. Ook Dionysius was monnik. Hij kende de betekenis van Benedictus' *discretio* voor het monastieke milieu. Sterker nog, zijn gelijkstelling van de intellectuele deugd *prudentia* aan de monastieke deugd *discretio* laat zien hoezeer zijn denken in de monastieke traditie geworteld is. Deze verbinding is voor hem een logische stap, want hij overdenkt de betekenis van de deugden, en specifiek: *prudentia*, binnen het kader van de praktijk van zijn klooster.

Het begrip *discretio* heeft immers een veel wijdere betekenis in de monastieke dan in de thomistische traditie en Dionysius spreekt hier dan ook veel liever over de woestijnvaders (bijvoorbeeld Antonius), die *discretio* de moeder en bron van alle deugden noemden, Bernardus van Clairvaux, die *discretio* de *moderatrix virtutum* en *auriga virtutum* noemt, en andere monastieke vaders. Op plaatsen als deze blijkt überhaupt de monastieke richting van Dionysius' denken. *Discretio* is voor hem de deugd die de mens niet in de hinderlagen of gevaren van de duivel laat lopen, maar onbelemmerd en via de kortste route op de koninklijke weg (*via regia*) naar de ware volmaaktheid leidt. Deze koninklijke weg is de *vita monastica*: het kloosterleven. In het klooster wordt gebeden en gestudeerd en door deze dingen onophoudelijk te doen, verwerft men *discretio*. *Discretio* zorgt voor de regelmatige verrichting van de plichten van het dagelijks leven, het vroom, ijverig en aandachtig bidden, het bijwonen van de mis, enzovoorts, en men moet zich dag en nacht aan deze oefeningen en bezigheden wijden opdat men niet door onbestendigheid wankelt maar door de *discretio* geleid wordt.

Onbestendigheid manifesteert zich daar waar men afwijkt van de kloosterregel en van de monastieke regelmaat. Men ontspoord en valt (weer) ten prooi aan de passies. Men verliest de deugden uit het oog, die als *habitus* van de *ratio* het 'juiste midden' kunnen waarborgen. De gedachte van een 'gulden middenweg' gaat terug op Aristoteles. De deugd houdt volgens hem het midden tussen twee ondeugden en daardoor wijkt men niet af maar blijft men op de juiste weg. Dit bedoelt Dionysius ook wanneer hij zegt dat *discretio* ons de juiste weg wijst en het juiste midden. Op de *via regia*, de monastieke weg, staat zij tegenover de passies, de begeerten, die juist excessen in de oefeningen veroorzaken waardoor men wel moet afwijken van de rechte weg. De passies moeten ten eerste in toom gehouden en beheerst worden, opdat men niet weggevoerd wordt van het 'midden', van de rede en van de deugden. Ze moeten krachtig beteugeld worden, opdat ze de rede niet overhalen tot de zonde en de wil bezoedelen. Ten tweede moeten de gemoedsaandoeningen hervormd worden, opdat de rede en de wil hervormd worden en vervolmaakt.

Als de passies en driften beteugeld en hervormd worden, is men in staat onophoudelijk te werken, de hulp van God in te roepen, en de leer en het voorbeeld van de heilige vaders te overdenken. Werken, bidden en studeren. Zelfdiscipline. Het kloosterleven biedt als geen ander leven de mogelijkheid tot perfectionering van de ziel door een hervorming van onze passies, onze rede en onze wil.

Daarmee heb ik twee nieuwe elementen genoemd die een wezenlijk bestanddeel vormen van Dionysius' 'nuchtere mystiek' (Johan Huizinga): de begrippen *refrenatio* en *reformatio*. Met *refrenatio* bedoelt Dionysius de *refrenatio passionum*, de beteugeling van de passies. Het gaat daar dan om de dagelijkse strijd tegen het lagere deel van de mens, het affectieve leven waarvoor Dionysius de natuurlijke neigingen aanleiding geven tot een pessimistisch mensbeeld en daarmee een streven naar zelfoverwinning. Deze zelfoverwinning geschiedt wanneer de beteugeling van de passies oproept tot een algehele beteugeling, een *refrenatio hominis*, een beteugeling van de hele persoon waardoor de mens van 'natuurlijke' mens tot 'spirituele' mens (*homo spiritualis*) wordt. Om 'spirituele' mens te worden volstaat de *refrenatio* echter niet: er moet ook een *reformatio* plaatshebben. Dit begrip, van Augustinus afkomstig, duidt op de hervorming die de mens moet ondergaan om naar zijn oerbeeld, *imago Dei*, omgevormd te worden. Deze omvorming kan pas geschieden wanneer hij zijn natuurlijke, door driften geregeerde oriëntatie heeft ingeruild voor een bovennatuurlijke, op de goddelijke wil gebaseerde levenswijze.

De innerlijke hervorming die *refrenatio* en *reformatio* veronderstellen, is niet zozeer een bewustwordingsmoment als wel een proces. Pas na een langdurige en pijnlijke gang naar vervolmaking is de mens *homo spiritualis*. Aan *perfectio*, de vervolmaking naar Gods beeld, gaan immers *purificatio* en *illuminatio* vooraf. Hoewel de godsvruchtige 'onbelemmerd en via de kortste route op de koninklijke weg naar ware volmaaktheid' wil geraken, moet hij toch eerst gezuiverd worden van zijn menselijke fouten en verlicht door goddelijke kennis. Dit pseudo-Dionysiaanse schema van *purgatio-illuminatio-perfectio* structureert het monastieke, ascetische leven en krijgt concreet gestalte in de diverse praktische, religieuze oefeningen die de kloosterregel (de *ordo*) voorschrijft. Die kloosterregel vindt overigens innerlijke weerklank als de oorspronkelijke, goddelijke *ordo* weer door *refrenatio* en *reformatio* in de mens hersteld is. De voorbeeldige *ordo* van het klooster kan daarbij door persoonlijke oefening verinnerlijkt worden. In de oorspronkelijke, goddelijke *ordo* en de daarvan afgeleide monastieke *ordo*, geconcretiseerd in de kloosterregel, vindt de kloosterling in elk geval een voorgegeven regel, waarop hij zich kan

oriënteren. De deugden van het godvrezend leven, zoals *humilitas* en *caritas*, maar zeker de *discretio*, wijzen de mens op die regel. Eigenlijk is de 'discrete' mens zichzelf tot regel, wanneer hij zijn feilbare individualiteit overwonnen heeft en de oorspronkelijke *ordo* in zichzelf heeft erkend (*reformatio*). Niet voor niets leert deze deugd om ons in elk opzicht ordelijk (*ordinate*) te gedragen.

Refrenatio en *reformatio* zijn daarom slechts mogelijk met behulp van de deugden. De morele deugden hebben we nodig om de passies te kunnen beteugelen. Zonder deze deugden is niemand geschikt voor een *vita contemplativa*, want wie ongeduldig is, driftig of begerig, is niet geschikt voor de contemplatie van en liefde voor God. Directer gezegd, en dit nu is de boodschap van Dionysius: als de passies niet beteugeld of hervormd zijn, belemmeren zij de beschouwing en de liefde. Hier moeten we het verband tussen ethiek en mystiek zoeken, dat Dionysius' mystieke theologie zo kenmerkt. Deze theologie, ontwikkeld vanuit een monastieke denk- en leefwereld, kent een zeer pragmatische kijk op het spirituele leven. Weliswaar moet iedereen door de fasen van zuivering en verlichting heen om de volmaaktheid te bereiken, maar dit is op de eerste plaats een moreel traject en pas daarna een mystieke opgang. Het volmaakte leven begint niet bij de contemplerende beschouwing, maar in de dagelijkse praktijk van het kloosterleven, in de 'nuchtere invulling' van het spirituele leven, in het leren omgaan met de passies, in de strijd tegen de verlokkingen van het leven, in het doen van gebed en studie, in de beteugeling en de hervorming van de eigen persoon. De ware contemplatie begint bijgevolg in de oefeningen van de praktische ascese.

De *discretio* is daarbij een cruciale deugd, want zij leidt de geest van het lichamelijke naar het geestelijke. Zij zorgt ervoor dat wij snel veel voortgang boeken en nog sneller volmaakt worden. Of zoals Kent Emery Jr. het zegt: 'perfection in the moral life opens the way to mystical theology and contemplation, the crown of Christian wisdom toward which the whole Christian life is directed'.

Ter afsluiting een korte evaluatie. Voor Dionysius is de mystieke opgang een noodzakelijke opdracht. Hij die namelijk de *visio beata*, het schouwen van God, bereikt, verkrijgt op meest directe wijze inzicht in de wil van God en daarmee ook de hoogste wijsheid. In dit aardse leven is dat echter een zeldzaamheid, voorbehouden aan weinigen. En toch, en dat is de verheugende boodschap van Dionysius' theologie, hebben ook zij die nog moeten leven en werken *in via*, ook zij voor wie de hoogste beschouwing vooralsnog uitblijft, middelen en mogelijkheden tot een gezegender leven. Deze middelen en mogelijkheden liggen in de hervorming van het eigen leven, die begint in de praktijk van het

dagelijks leven. Hij die er in slaagt vroom en nederig, in geloof, hoop, en liefde, zijn passies te beteugelen en zijn deugden te ontwikkelen, wordt tegelijk gezuiverd en verlicht. Dat brengt wijsheid en ten minste een belofte van volmaaktheid. Dit wijze leven krijgt op exemplarische wijze gestalte in het klooster, is echter een voorbeeld voor allen binnen of buiten de kloostermuren. Voor de *kartuizer* Dionysius betekent dit: leken maar ook leden van andere, wél 'gedeformeerde' orden. Het monastieke, dat wil zeggen: kartuizer, leven vervult een voorbeeldfunctie door zijn zuivere en vruchtbare combinatie van werken, bidden en studeren. De dagelijkse praktijk van het klooster is zodanig geordend en gereguleerd dat praktische oefeningen een stimulans kunnen zijn voor innerlijke groei en spirituele vooruitgang, en dus voor een leven in overeenstemming met de goddelijke wil en goddelijke *ordo*.

Achter slot en grendel? De cisterciënzers van de colligatie van Sibculo en hun *inclusio*

Hildo van Engen

De colligatie van Sibculo, die gerekend kan worden tot de opmerkelijkste monastieke fenomenen van de Moderne Devotie, ontstond rond 1415 door de samenwerking van drie cisterciënzerpriorijen in het bisdom Utrecht (Sibculo, Warmond, IJsselstein). Gedurende de vijftiende eeuw zou de colligatie zo'n twintig gemeenschappen gaan omvatten, niet uitsluitend in het Utrechtse diocees maar ook in naburige gebieden zoals Vlaanderen, Brabant en het Rijnland. De priorijen die tot de colligatie van Sibculo behoorden, hadden een grote reputatie als hervormingsgezinde instellingen. Een opvallend kenmerk van de colligatie is de besluiting van haar gemeenschappen.

Van besluiting is voor het eerst sprake in 1417, toen de prioren van IJsselstein, Sibculo en Warmond de abt van Cîteaux verzochten om goedkeuring van enkele gebruiken die niet geheel in overeenstemming waren met de bepalingen van de cisterciënzerorde. De belangrijkste van die gebruiken was de clausuur: onder de broeders uit de drie gemeenschappen leefde de wens om op de wijze van de kartuizers (*more sanctae plantationis ordinis Carthusiensis*) te worden besloten (*includere*), 'opdat zij zich nog beter aan God kunnen wijden'.

Net zoals door de cisterciënzers was ook door de kartuizers de regel van Benedictus aangepast om een nog soberder en nog sterker van de wereld

afgezonderd leven te kunnen leiden. Maar de kartuizermonniken onderscheidden zich bovendien door de *inclusio*, die betekende dat kartuizers zich in het kader van een wekelijkse gezamenlijke wandeling mochten bewegen binnen de grenzen van een duidelijk afgebakend gebied, de *termini monachorum*. Naast deze *termini monachorum* kenden kartuizerkloosters ook de ruimere *termini possessionum*, die het gebied afbakenden waarbuiten een klooster geen bezittingen mocht hebben. De besluiting van de kartuizers was duidelijk minder beperkend dan het kloosterslot zoals dat gold in vrouwengemeenschappen van verschillende orden. Wanneer vrouwen de clausuur aannamen, dan betekende dit dat zij de afgesloten ruimte in hun klooster in principe niet mochten verlaten, en dat anderen tot het kloosterslot geen toegang meer hadden. De *termini monachorum* die door de kartuizers werden vastgesteld, verschaften aanmerkelijk meer bewegingsvrijheid.

Onder invloed van de Moderne Devotie raakte in de late Middeleeuwen een groot aantal mannengemeenschappen besloten. Deze drang was vooral sterk in Brabantse gemeenschappen, maar het Kapittel van Windesheim telde ook verschillende Noord-Nederlandse kloosters waar de besluiting naar voorbeeld van de kartuizers werd ingevoerd, zoals bijvoorbeeld de kloosters Mariënborn bij Arnhem (besloten in 1433), Thabor bij Sneek (1438), Nieuwlicht bij Hoorn (1450) en Engelendaal bij Leiderdorp (1451). In de cisterciënzerorde was de besluiting van mannengemeenschappen echter niet bekend, zodat het in 1417 geuite verlangen van de broeders uit Warmond, IJsselstein en Sibculo om de *inclusio* te introduceren als ongebruikelijk kan worden gekarakteriseerd en een uitzonderlijke aanvulling op de ordewetgeving moet hebben veroorzaakt. Overigens gold voor cisterciënzerinnen vanzelfsprekend het gebruikelijke strenge kloosterslot: met betrekking tot de monialen uit de eveneens tot de colligatie behorende Groningse abdij Jesse was sprake van de *perpetua clausura*, de eeuwige besluiting.

Merkwaardig genoeg komt in twee belangrijke wetgevende teksten van de colligatie, het 'basisstatuut' van 1418 en het 'vervolgstatuut' uit 1423, de door de kartuizers geïnspireerde *inclusio* in het geheel niet aan de orde. Dat roept de vraag op, of de besluiting daadwerkelijk algemeen werd toegepast. Vanwege de geringe hoeveelheid bronnen is deze vraag moeilijk te beantwoorden. Dat de broeders uit Warmond de *inclusio* kenden, blijkt uit een oorkonde die werd opgemaakt bij de formele besluiting, die echter pas plaatsvond in 1462. Minder lang liet de besluiting op zich wachten bij de broeders in Monnickendam. Zij lieten zich vrijwel meteen besluiten nadat zij van de derde regel van Sint-Franciscus waren overgegaan naar de cisterciënzerorde. De in 1485 gestichte priorij te Wateringen werd in 1489 geïncorporeerd in de orde van Cîteaux en in 1497 besloten. Bij hun visitatie van