'Discretio – mater virtutum'

De betekenis en ontwikkeling van het begrip 'discretio' in de monastieke literaire traditie.

Masterscriptie ter voltooiing van de studie Theologie

Begeleidend docent: Prof. Dr. T.H. Quartier OSB

Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen
Radboud Universiteit Nijmegen

23 januari 2023

door Ellen Klute
(s0711063)

‘Discretio – mater virtutum’

De betekenis en ontwikkeling van het begrip ‘discretio’ in de monastieke literaire traditie.

Omslagillustratie:
Antonius de Grote,
Sint-Antonius Abtkerk,
Parochie St. Petrus’ Stoel te Antiochië,
Eindhoven.

Woord vooraf

Bij de voltooiing van mijn studie Theologie aan de Radboud Universiteit wil ik graag mijn begeleidend docent Prof. Dr. Thomas Quartier OSB bedanken voor de gelegenheid die hij mij geboden heeft om aan de hand van een monastiek thema de masterfase af te ronden. Bracht de bachelorfase – ook afgerond onder zijn begeleiding - mij al op het spoor van mijn persoonlijke monastieke spiritualiteit, het is van nog meer waarde voor mij geweest dat ik deze heb mogen verdiepen en verbreden bij het afronden van de masterfase.
Zo is er een mooie synthese ontstaan tussen de voor mij zeer betekenisvolle studie Theologie en mijn eigen spiritualiteit. Alle reden dus tot dankbaarheid.

Ook wil ik bij deze gelegenheid mijn zus Trudy bedanken voor de bereidheid kritisch mee te lezen bij het vervaardigen van de scriptie. Zij heeft dit nog kunnen doen vóórdat zij ernstig ziek werd en daarmee toch een zeer substantieel deel van de scriptie voor mij beoordeeld op leesbaarheid en taalgebruik. Ik heb getracht haar aanwijzingen te blijven navolgen bij het schrijven van het vervolgdeel van de scriptie.

Ik draag deze scriptie op aan
Pastoor Johan Goris van de Eindhovense
Parochie St. Petrus' Stoel te Antiochië.

Hij is voor mij op zijn eigen specifieke wijze
de 'stok achter de deur' geweest
om het afstudeerwerk toch te voltooien,
toen moeilijke omstandigheden
dat danig in de weg kwamen te zitten.
Daarmee heeft hij mij in feite gewezen op de waarde van de Benedictijnse stabilitas.

Inhoudsopgave:

Inleiding 7

Hoofdstuk 1,
Invloed van Evagrius Ponticus (ca. 345 – ca. 399) op de monastieke literatuur inzake het begrip discretio 12

§1.1. Welk filosofisch/theologisch klimaat was er al in de Woestijn, toen Evagrius Ponticus zich daar vestigde? 12

§1.1.1 Inleiding 12

§1.1.2 Het Egyptische woestijnklimaat in theologisch/filosofisch-spirituele zin 12

§1.1.3 Terugblik 15

§1.2. Waar kwam Evagrius Ponticus vandaan en met welke geestelijke bagage vestigde hij zich in de woestijn; hoe leefde hij daar en welke werken liet hij na, speciaal voor het onderricht aan zijn monniken? 16

§1.2.1 Inleiding 16

§1.2.2 Overzicht van het leven van Evagrius Ponticus 16

§1.2.3 Historiografie over het leven van Evagrius Ponticus 18

§1.2.4 De werken van Evagrius Ponticus 21

§1.2.5 Het werk van Evagrius Ponticus voor zijn monniken 23

§1.2.6 Terugblik 24

§1.3. Welke filosofie/theologie vormde de basis voor de werken van Evagrius? 24

§1.3.1 Inleiding 24

§1.3.2 De theologie/filosofie van Evagrius Ponticus 24

§1.3.3 Is de leer van Evagrius Ponticus een louter intellectuele aangelegenheid? 27

§1.3.4 Terugblik 28

§1.4 Wat was het belangrijkste werk van Evagrius voor zijn onderricht aan de monniken; is daaruit al een verband te leggen met de Regula Benedicti voor wat betreft het begrip discretio? 29

§1.4.1. Inleiding 29

§1.4.2 Bespreking van het boek Praktikos 30

§1.4.3 Accentverschillen tussen het gedachtengoed van Evagrius Ponticus en de Regula Benedicti 37

§1.4.4 Terugblik 38

§1.5 Terugblik op Hoofdstuk 1,
Invloed van Evagrius Ponticus (ca. 345 – ca. 399) op de monastieke literatuur inzake het begrip discretio 39

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.

Hoofdstuk 2,
Betekenis van het begrip discretio binnen de traditie van de vroege monastieke literatuur en binnen de Regula Benedicti 42

§2.1 Wie was Johannes Cassianus, welke werken schreef hij, met name over discretio? 42

§2.1.1 Inleiding 42

§2.1.2. De werken van Johannes Cassianus 42

§2.1.3. Johannes Cassianus en Evagrius Ponticus 44

§2.1.4. Cassianus en discretio 45

§2.1.5. Terugblik 47

§2.2 Hoe verhoudt zich de Regula Benedicti tot de monastieke uitgangspunten van Evagrius Ponticus en Johannes Cassianus? 48

§2.2.1. Inleiding 48

§ 2.2.2 De opname van novicen in het coenobium, vergeleken tussen Johannes Cassianus en Benedictus. 48

§ 2.2.3 Terugblik 49

§2.3 Wat betekent de Regula Benedicti als volgende stap in de traditie van de vroege monastieke literatuur en met name voor de betekenis van discretio? 50

§2.3.1 Inleiding 50

§2.3.2. Opzet en structuur van de Regula Benedicti 50

§2.3.3 Benedictus zelf aan het woord over Discretio 53

§2.3.4 Terugblik 56

§2.4 Terugblik op Hoofdstuk 2,
Betekenis van het begrip discretio binnen de traditie van de vroege monastieke literatuur en binnen de Regula Benedicti 56

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

Terugblik op en evaluatie van de bevindingen in het onderzoek naar de betekenis van discretio in de vroege monastieke literaire traditie 58

Geraadpleegde literatuur 61

==========

Supplement met bronteksten, behorend bij de Masterscriptie 'Discretio - mater virtutum' 66

Inleiding

Wat maakt het begrip *discretio, mater virtutum* zo interessant?
Onze aandacht wordt namelijk daarnaar getrokken als wij een poosje in een Benedictijns klooster logeren, daar de vieringen van het Getijdengebed meemaken, de Eucharistieviering en vrijwel het hele dagelijks leven van de Benedictijner monniken.
Je beleeft de eenvoud en zorgvuldigheid van de wijze waarop de liturgie wordt gevierd, zonder merkbare spanning om deze vooral zo mooi mogelijk gestalte te geven: de wijze waarop de liturgie gevierd wordt lijkt gewoon een uitvloeisel te zijn van een levenshouding, die - naar de monniken zelf aangeven - gekenmerkt wordt door *discretio.* Maar die levenshouding manifesteert zich niet alleen in de viering van de liturgie: het hele dagelijks leven in het klooster lijkt eveneens doortrokken te zijn van de rust en zorgvuldigheid van dat bepaalde leidende beginsel – *discretio.*

Toch valt de aard van dat leidend beginsel moeilijk te achterhalen: je kunt er niet even de vinger op leggen. Het valt moeilijk uit te leggen.
De monastieke leefwijze in al haar facetten heeft dus een kenmerk dat ons intrigeert. Dus blijven we met de vraag zitten wat nu precies de betekenis is van dat begrip *discretio* voor de monastieke wijze van leven. Er is tot nu toe ook niet zoveel literatuur waarin ons dat even beknopt en helder wordt uitgelegd.

Laten we dus om te beginnen eens kijken naar wat Benedictus zelf ons te bieden heeft over de betekenis van het fenomeen *discretio* in zijn Regula Benedicti:
Benedictus (ca. 480 – 547) hanteert in RB 64: 18 het woord *discretio* en geeft dit meteen een epitheton: *discretio, mater virtutum* in RB 64: 19. Hij motiveert hiermee de noodzakelijke habitus van een abt (RB 64: 18-19)[1]. En hij onderbouwt zijn motivering met het volgende (onvolledige) Bijbelcitaat:

> ***"****Als ik mijn kudde nog langer vermoei met lopen, zullen allen nog binnen de dag sterven."* (Gen. 33,13)

Uitgangspunt in deze passage van de Regula Benedicti zijn de woorden, die Jacob tot zijn broer Esau spreekt, als deze laatste voorstelt om na hun ontmoeting gezamenlijk verder op te trekken.
Bekijken we deze passage even in haar geheel:

" [.....] cogitans discretionem sancti Iacob dicentis: <Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die>.	"[.....]en denken aan de gematigdheid van de heilige Jacob, die zeide: <als ik mijn kudde nog langer vermoei met lopen, zullen allen nog binnen de dag sterven>.
Haec ergo aliaque testimonia discretionis, matris virtutum, sumens, sic omnia temperet, [.....]." (RB 64,18-19))	Laat hij [de abt, EK] deze en andere voorbeelden van gematigdheid, die de moeder deugden is, ter harte nemen en alles met zoveel maatgevoel regelen, [.....]".

[1] Alle citaten uit de Regula Benedicti zijn ontleend aan: *Sint Benedictus' Regel voor monniken, latijn-nederlands (vert.F. Vromen OSB),* Sint Willibrordsabdij – Slangenburg, 1997. Tenzij anders vermeld.

Dit nu zijn de enige twee relevante plaatsen in de Regula Benedicti waar we het woord *discretio* aantreffen; relevant in die zin dat er misschien wel iets van de monastieke betekenis van *discretio* is aan te treffen.
Maar is daarmee nu werkelijk alles duidelijk omtrent de verlangde habitus voor een abt, i.c. omtrent de betekenis van de woorden *discretio, mater virtutum*?
De hier geciteerde vertaling in het Nederlands spreekt over *gematigdheid, die de moeder der deugden is.*
Patrick Lateur heeft het over *gematigd oordeel, de moeder van de deugden.*[2]
Vincent Hunink spreekt over *gezond verstand, de moeder van alle deugden.*[3]
Een Duitse vertaling noemt *maßvolle Unterscheidung, die Mutter aller Tugenden.*[4]

In feite geven deze vertalingen geen eenduidig synoniem aan van het woord *discretio* en daarmee ook geen duidelijkheid over de betekenis.[5] Wel zijn alle vertalers het kennelijk eens over het epitheton *moeder van de/alle deugden.* Maar juist de toevoeging van dit epitheton roept op zich al weer vragen op.

Kennelijk hebben we niet voldoende aan deze twee verzen uit de Regula Benedicti om echt zicht te krijgen op de betekenis van *discretio* voor de monastieke leefwijze. Wel lijkt Benedictus ons een hint te geven op het einde van zijn Regel met een verwijzing naar de: *"leer van de heilige Vaders, de Gesprekken van de Vaders, hun Instellingen en hun levensbeschrijvingen; wat zijn het anders dan documenten over het deugdenleven van goedlevende en gehoorzame monniken"* (RB 73: 2 ,5-6). Ook die passage biedt ons in eerste instantie geen duidelijkheid.

Probleemstelling
Omdat in de Regula Benedicti verder geen uitleg gegeven lijkt te worden over de betekenis noch van *discretio* noch van *mater virtutum,* behalve dan door een summiere verwijzing naar een vers uit de Bijbel, moeten we er kennelijk van uitgaan, dat de betekenis van *discretio, mater virtutum* in de tijd van Benedictus zodanig bekend was, dat hij verdere uitleg in zijn Regel niet (meer) nodig vond. Mogelijk zullen wij als wij de betekenis willen achterhalen, gebruik moeten zien te maken van zijn verwijzing naar de Vaders, die hij geeft op het einde van zijn Regel.

De probleemstelling luidt dus: omdat er vanuit de Regula Benedicti gezien een lacune is in kennis over de ontwikkeling van het begrip *discretio,* is er behoefte aan onderzoek naar de historische lijn die in deze ontwikkeling mogelijk een rol heeft gespeeld.

Vraagstelling
Als Benedictus spreekt over de heilige Vaders bedoelt hij de Woestijnvaders, ofwel de vroege monniken die zich in de eerste eeuwen na Christus vestigden in de Egyptische

---

[2] Patrick Lateur (vert.), commentaar Benoît Standaert en Wil Derkse, *De Regel van Benedictus,* LANNOO, 2010
[3] Vincent Hunink (vert.), Thomas Quartier en Guerric Aerden inleiding en annotatie, *Benedictus van Nursia - Regel, Richtsnoer voor monastiek leven*, DAMON, 2014
[4] *Die Regel des heiligen Benedikt,* herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuroner Kunstverlag, 2006.
[5] In dit inleidende stadium heeft het geen zin om Franse en Engelse vertalingen te citeren. Deze talen beschikken over het woord *discrétion,* resp. *discretion* en gebruiken deze ook in de vertalingen, die aansluiten op de Latijnse brontekst.

woestijn. Kennelijk zijn er diverse geschriften van hen en over hen bij Benedictus bekend, waarnaar hij dus in zijn Regel lijkt te verwijzen.
Dat zet ons ertoe aan na te gaan welke Woestijnvaders in Egypte bepalend waren voor het ontstaan van de monastieke leefwijze (bijvoorbeeld Evagrius Ponticus) en welke geschriften zij nalieten of anderen over hen (zoals Johannes Cassianus), waarmee mogelijk een basis ontstond voor de vroege monastieke literaire traditie. Meer specifiek interesseert ons wat er in die monastieke literaire traditie is overgedragen aan betekenis(sen) van het begrip *discretio.*

De vraagstelling luidt dus: wat is de betekenis en de ontwikkeling van het begrip *discretio* in de monastieke literaire traditie, belicht vanuit Evagrius Ponticus, Johannes Cassianus en Benedictus?

Een historisch-exegetische onderzoeksmethode.
Zoals wij kunnen afleiden uit onze vraagstelling is deze behoorlijk complex.
We hebben namelijk vragen omtrent het vroege monnikenbestaan in de Egyptische woestijn, een vervolg daarop in het Avondland en ten slotte over de Regula Benedicti voor het monnikenleven op Monte Cassino. Ons doel is daarbij om door de tijd heen via allerlei geschriften tot een interpretatie te komen van het begrip *discretio.* We zoeken dus naar aanknopingspunten in de monastieke literaire traditie.
Maar als wij de monastieke literaire traditie willen verkennen om tot een interpretatie te komen van een specifiek begrip, dan zullen wij met een aantal factoren rekening moeten houden. Dit zijn in elk geval zaken als persoonlijke inspiratie van de auteurs, wijze van denken, cultuur, context, taal en tekst, dit alles in de loop der geschiedenis en zeker als deze een tijdspanne omvat van enige eeuwen.
Hiermee krijgen wij dus te maken als wij de betekenis willen achterhalen van het begrip *discretio* dat slechts op enkele plaatsen in de Regula Benedicti voorkomt. Willen wij er achter komen, waar in de monastieke literaire traditie de basis voor dit begrip is gelegd, dan levert dat ons een onderzoeksperiode op over het tijdsbestek van ca. 200 n. Chr. tot ca. 545 n. Chr. Een tijdspanne van ruim drie eeuwen dus, waarbij wij ervan uitgaan dat de oorsprong van deze traditie rond 200 n. Chr. in de Egyptische woestijn is te vinden en de Regula Benedicti rond 545 n. Chr. is geschreven op de berg Monte Cassino in Italië.

We zouden daarom de voor ons onderzoek te kiezen methode willen typeren als historisch-exegetisch.

De dynamiek die qua exegese in deze methode wordt verlangd, wordt gemotiveerd door Ellen van Wolde, met de waarschuwing dat conclusies omtrent betekenis van een bepaalde tekst (of een begrip) nog kunnen variëren afhankelijk van de gekozen invalshoek van de Exegese. Niet alle exegeten overzien namelijk op dezelfde wijze het complex van factoren, waarmee we in dergelijk onderzoek te maken hebben.[6]
Waar het de persoonlijke inspiratie van de in ons onderzoek te bestuderen auteurs betreft, is er gelukkig wel sprake van een constante: deze is Bijbels en ook zeer prominent aantoonbaar in de Regula Benedicti. Vandaar dat Aquinata Böckmann OSB in haar

[6] Ellen van Wolde, *Reframing Biblical Studies - When Language and Tekst Meet Culture, Cognition and Context,* Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2009, p. 17

Regelcommentaar zich op het niveau van tekstelementen baseert op de Bijbelse Exegese, naast haar aandacht voor contextuele en structuurfactoren in de Regula Benedicti.[7]

We zullen in onze historisch-exegetische benadering rekening houden met die verschillende factoren, zoals die per bestudeerde auteur van invloed kunnen zijn op de mogelijke betekenis van *discretio*. En als wij tenslotte zijn aangekomen bij de bestudering van de Regula Benedicti zullen wij ons in navolging van Aquinata Böckmann OSB daarnaast ook bedienen van de Bijbelse Exegese. Benedictus brengt immers een Bijbelcitaat in verband met het begrip *discretio.*

Voor de historische component in onze onderzoeksmethode kiezen wij als startpunt een tweetal historische gegevenheden.
Bekend is namelijk, dat de eerste filosoof/theoloog onder de Woestijnvaders Evagrius Ponticus was (ca. 345 – ca. 399).
Wij willen derhalve onze zoektocht starten met een uitgebreide verkenning van zijn inspiratie, zijn denken en zijn werk en vervolgens nagaan of en hoe bepaalde kernpunten in zijn werken rond het begrip *discretio* in de monastieke literaire traditie zijn gaan doorwerken en met name in de Regula Benedicti.
We weten echter ook, dat Johannes Cassianus (ca. 360 – ca. 435) fungeerde als overbrenger naar het Avondland van het gedachtengoed, dat in de woestijn tot stand kwam.
We zullen dus nagaan of Cassianus in zijn werk dat gedachtengoed mogelijk nog van een eigen interpretatie voorzag en of uiteindelijk de Regula Benedicti dankzij Cassianus zich kon scharen in een inmiddels tot stand gekomen literaire monastieke traditie.

Meer specifiek willen we dus onderzoeken hoe uiteindelijk het begrip *discretio* vanuit het denken van Evagrius en Cassianus door Benedictus in zijn Regula Benedicti gearticuleerd wordt. Daartoe zullen wij dus relevante teksten vanuit de woestijn (Evagrius Ponticus), vervolgens vanuit het Avondland (Johannes Cassianus) en tenslotte bij Benedictus gaan bestuderen.

Opbouw
We delen op basis van bovengenoemde twee historische gegevenheden ons onderzoek in twee hoofdstukken in. Daarmee markeren wij een grens in regio en tijd tussen enerzijds de monastieke cultuur van de woestijn en anderzijds die van het Avondland.

Eerste hoofdstuk: Invloed van Evagrius Ponticus (ca. 345 – ca. 399) op de monastieke literatuur inzake het begrip *discretio*.
Na een korte verkenning van de reeds heersende cultuur in de woestijn, vóórdat Evagrius Ponticus daar kwam, gaan we uitgebreid in op zijn denken en schrijven, op zijn werken en op zijn leer voor monniken om hun leven zodanig in te richten dat zij zich uiteindelijk kunnen verenigen met God (het doel van de monnik), en op de rol die *discretio* daarin volgens Evagrius speelt.
Evagrius was volledig geïnvolveerd in de Griekse filosofie en wij hebben eerst kennis daarvan nodig om hem te kunnen begrijpen in zijn werken. Wij zullen ons daarom ook

[7] Aquinata Böckmann OSB, *Christus hören – Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts – Teil 1: Prolog bis Kapitel 7,* EOS Verlag Sankt Ottilien, 2011, p. VI

richten op zijn filosofische/theologische ideeën omtrent de ontwikkeling van de ziel, als deze uiteindelijke vereniging met God nastreeft.
Er waren al vroeg feiten over zijn leven vastgelegd en in het Avondland bekend geworden, dankzij vertalingen van historiografisch werk van het Grieks naar het Latijn. Dat geldt ook voor delen van zijn werk. Hij overleed op een historisch moment, waarin er een duidelijke breuk – zo niet een einde – kwam in de vroege monastieke literaire traditie van de woestijn. Veel van zijn werk zou hierdoor (aanvankelijk) verloren gaan. Desondanks kunnen wij nu zijn hoofdwerk voor monniken, de ***Praktikos*** bestuderen en op het einde van dit eerste hoofdstuk al een inhoudelijke relatie leggen tussen de sfeer van zijn gedachtengoed en de sfeer van de Regula Benedicti.
Maar om werkelijk inzicht te krijgen in de betekenis van het begrip *discretio,* zoals in de monastieke literaire traditie is overgedragen naar de Regula Benedicti *,* is er behoefte aan nader onderzoek waaraan het tweede hoofdstuk is gewijd.

Tweede hoofdstuk: Betekenis van het begrip discretio binnen de traditie van de vroege monastieke literatuur en binnen de Regula Benedicti.
Omdat van het leven en de geestelijke achtergrond van Johannes Cassianus nagenoeg niets bekend is, maken we alleen gebruik van het feit, dat hij een studiereis door de woestijn heeft ondernomen en daarvan inhoudelijk via zijn omvangrijke ***Institutiones*** en ***Collationes*** verslag heeft gedaan. Cassianus schreef ten behoeve van het coenobium en dat maakt het in zekere zin eenvoudig om van het werk van Cassianus uit een relatie te leggen naar de Regula Benedicti. We kunnen Cassianus inhoudelijk vergelijken met Evagrius en vervolgens onderzoeken hoe Benedictus op Cassianus en dus ook op Evagrius aansluit.
Cassianus geeft een uitgebreide definitie van *discretio* in ***Collatio II***, waarnaar door Benedictus zeer beknopt wordt verwezen.
Het vraagt een analyse van de opzet en de structuur van de Regula Benedicti om uiteindelijk te zien hoezeer Benedictus de monastieke uitgangspunten van Evagrius en Cassianus in zich heeft opgenomen en van daaruit (en vanuit de Bijbel) zijn Regula concipieert. Als praktisch man en schrijver van een leefregel is Benedictus namelijk “een man van weinig woorden”. Des te verrassender is het dan ook om uiteindelijk te ontdekken welke omvangrijke definitie uit de Regula Benedicti naar voren komt van het begrip *discretio.*

De voor ons onderzoek relevante teksten zijn opgenomen in een afzonderlijk Supplement met bronteksten.

Abba Antonius zei:
"Er zijn er die hun lichaam versleten door ascese,
maar die ver van God bleven
omdat zij geen discretio hadden."[8](Vert. E.K.)

Hoofdstuk 1
Invloed van Evagrius Ponticus (ca. 345 – ca. 399) op de monastieke literatuur inzake het begrip discretio

Als wij willen weten welke invloed Evagrius Ponticus uiteindelijk heeft uitgeoefend op de vroege monastieke literatuur en dan specifiek in relatie tot het begrip *discretio*, dan zullen wij eerst moeten nagaan in welke filosofisch/theologische context van de woestijn hij zich vestigde (§1.1). Vervolgens ook wat voor achtergrond hij zelf al met zich mee bracht vanuit studie en werk voordat hij naar de woestijn kwam. We willen weten welke werken hij schreef, en welke ten behoeve van onderwijs aan zijn monniken (§1.2). Maar het is eveneens belangrijk om na te gaan hoe zijn eigen verstaanshorizon en die van het geestelijk klimaat in de woestijn versmolten tot één basis voor zijn eigen denken, zodat we kunnen inzien wat zijn eigen filosofisch/theologische fundament werd van zijn werken – meer speciaal voor zijn monniken (§1.3). En natuurlijk gaat het dan om de vraag of zijn belangrijkste werk voor monniken ook een relatie heeft tot de Regula Benedicti, vooral betreffende het begrip *discretio* (§1.4).

§1.1 Welk filosofisch/theologisch klimaat was er al in de Woestijn, toen Evagrius Ponticus zich daar vestigde?

§1.1.1 Inleiding

Toen Evagrius Ponticus zich in de woestijn vestigde werd hij niet de eerste toonaangevende woestijnbewoner. Tevens ging reeds vanuit de stad Alexandrië – als groot cultureel centrum in de Hellenistische wereld – heel wat invloed uit op het denken in de vroegste tijd van het Christendom. Wij verkennen deze situatie in de volgende paragraaf kortheidshalve, daar deze diende als voedingsbodem voor het ontstaan van de eerste monastieke literatuur, die Evagrius zou leveren.

§1.1.2 Het Egyptische woestijnklimaat in theologisch/filosofisch/spirituele zin

De woestijn.
Het 'woestijnklimaat' in Egypte werd in de vroegste tijd na Christus in theologisch/filosofisch/spiritueel opzicht bepaald door de Catechetische School van

[8] John Wortley (transl.) – *The Book of the Elders - Sayings of the Desert Fathers, the Systematic Collection,* Cistercian Publications 240, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2012, p. 143

Alexandrië (ook wel het *Didascalium* geheten, ontstaan ca. 190). Alexandrië was het wetenschappelijk/cultureel centrum van de Hellenistische wereld, waar Joodse, Christelijke en Hellenistische wetenschappers bij elkaar kwamen en hun ideeën uitwisselden op het gebied van filosofie en theologie. Daarnaast was Alexandrië een centrum van wereldlijk filosofisch denken.
Het theologisch/filosofisch karakter van het *Didascalium* werd sterk bepaald door het denken van de Christelijke theoloog/filosoof Origenes. Veel vroege geleerden, die Alexandrië bezochten hadden behalve met Origenes ook een relatie met de in opkomst zijnde monastieke beweging in Egypte. Origenes zelf leefde niet als monnik. Zo kwam een aantal stromingen bij elkaar, die maakten dat de Egyptische woestijn een centrum werd van Origenistisch denken, met name op het gebied van het Christendom en over de noodzaak voor de Christen om *διακρισις/discretio* op een juiste manier in zijn leven gestalte te geven. En zo werkte dit denken ook door bij de Woestijnvaders.[9]

We verkennen daarom eerst de aard van het Origenistisch denken, en vooral zoeken we naar de opvatting die daarin is te vinden omtrent het begrip *διακρισις*.[10]
Dit levert ons al enig inzicht in de aard van het theologisch/filosofische milieu, waarin Evagrius terecht kwam.
Maar Evagrius had ook al een belangrijke voorganger als Woestijnvader. Beide elementen zouden niet alleen zijn theologie en filosofie kenschetsen, maar ook zijn leefwijze. Daarom voeren wij ook een korte verkenning uit naar de betekenis voor de monastieke traditie van de eerste grote Woestijnvader, Antonius de Grote.

<u>De inhoudelijke betekenis van Origenes (ca. 180 – ca. 254).</u>
Origenes zou de invloedrijkste Griekse theoloog van de laat - antieke wereld worden. Hij was volleerd in de filosofie van Plato, en hij doceerde zowel aan Griekse filosofen, als aan heidenen en Christenen.
Hij hielp zijn studenten te onderscheiden en te selecteren wat bij de verschillende filosofen nuttig en waar was, en spoorde hen aan zichzelf uitsluitend aan God te wijden. Voor Origenes was het doel van het ware Christelijk leven de uiteindelijke vereniging met God. Zijn eigen ascetische discipline kreeg gestalte door studie en gebed. Het voortdurende gebed, dat geestkracht vereiste, kwam voor hem tot uitdrukking in een geheel leven van gehoorzaamheid aan God. Zo was het voor de Christen noodzakelijk dat hij met betrekking tot ieder aspect van het leven voldoende διακρισις ontwikkelde om individuele keuzes te maken voor een wijze van leven, waarmee het doel van de vereniging met God kon worden bereikt.[11]
Origenes gebruikte het woord *διακρισις* veelvuldig in zijn grote basiswerk ***περι αννρχων*** - *De Principiis*. Een regelmatig terugkerend thema bij hem was in dat verband het kunnen onderscheiden van goed en kwaad, zoals dat wordt toegelicht in Heb. 5,14.[12]

---

[9] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers – Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007, p.xxiv
[10] We hanteren hier voor het begrip discretio de benaming in het Grieks – διακρισις - , dat immers de dominante taal was van de Hellenistische wereld.
[11] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers,* p.32
[12] Heb. 5,14. "Maar volwassenen gebruiken vast voedsel, hun zinnen zijn door ervaring en oefening gescherpt om onderscheid te maken tussen goed en kwaad.[προς <u>διακρισιν</u> καλου τε και κακου, E.K.]"

Daaraan verwant was het vermogen om ware en valse profeten van elkaar te kunnen onderscheiden - de eerlijke en de bedrieger - de onderscheiding der geesten dus, de διακρισις πνευματων.[13] Voor Origenes was διακρισις een zintuig dat de gelovige in staat stelt tot God te naderen en Hem met een steeds grotere intimiteit te kennen. En daarmee kreeg bij Origenes διακρισις ook de betekenis van een instrument in de mystieke zoektocht naar God. Vermoedelijk lokte Origenes enige weerstand tegen zijn persoon uit doordat hij Bijbelse thema's probeerde te doorgronden met behulp van de Platonische kennisleer. Dit kwam hem rond het jaar 253 in Tyrus op de dood te staan als gevolg van martelingen onder de vervolging van keizer Decius.

Door dus het begrip *διακρισις* vanuit verschillende invalshoeken te benaderen en van verschillende definities te voorzien, legde Origenes een filosofisch/theologische basis voor de God zoekende Christen. Daarmee kan Origenes ook worden gezien als een pionier van het Christelijk denken en de wegbereider van het monachisme. In dat verband was zijn uitgangspunt belangrijk, dat met de contemplatie die naar God voert versterving en onthechting verbonden moesten zijn. Daarmee gaf hij ook een directe aanwijzing voor het belang van ascese voor de Christen bij het streven naar de vereniging met God.[14]

De inhoudelijke betekenis van Antonius de Grote (251 – 356).

Antonius de Grote wordt gezien als de eerste grote Woestijnvader.
Athanasius van Alexandrië (ca. 296 – 373) stelde als aartsbisschop van Alexandrië de belangrijkste levensbeschrijving op van Antonius de Grote, de *Vita Antonii,* de titel waaronder deze in het Westen bekend is geworden.[15] De vertaling uit het Grieks naar het Latijn door Evagrius van Antiochië kwam reeds vóór 373 tot stand.[16] Wij kennen het gedachtengoed van Antonius de Grote via dit werk van Athanasius.
Antonius reisde geregeld naar Alexandrië en heeft dus vermoedelijk ook Origenes bezocht, maar ook bezocht hij Didymus de Blinde, die in de woestijn bij uitstek de vertegenwoordiger was van de Origenes-traditie in Alexandrië.[17]

De samenhang, zoals we die reeds hebben kunnen aantreffen bij Origenes, tussen onderscheiding der geesten en ascese wordt door Athanasius verwoord in zijn hoofdstuk "*Eerste betoog: ascese en strijd met demonen.*" Hierin bespreekt hij een preek, die Antonius over deze samenhang voor zijn leerlingen zou hebben uitgesproken.[18].

Antonius is een groot voorbeeld geweest op het gebied van ascese. Hij vond dat de ziel over het lichaam moest heersen. Het lichaam moest bedwongen worden, en wie naar

---

[13] Elisabeth Hense, *Frühchristliche Profilierungen der Spiritualität – Unterscheidung der Geister in ausgewählten Schriften: Paulusbriefe, Didache, Erster Clemensbrief, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, Erster Johannesbrief, De Principiis und Vita Antonii,* Theologie der Spiritualität – Band 2, LIT Verlag Berlin, 2010, pp. 96-99.
[14] Athanasius van Alexandrië, (Vert. V.Hunink), Inleiding en annotatie Gerard Bartelink en Guerric Aerden OCSO, *Antonius – onsterfelijke icoon van de monnik*, DAMON, 2013, p.19
[15] Athanasius van Alexandrië, (Vert. V.Hunink), *Antonius – onsterfelijke icoon van de monnik*, DAMON, 2013
[16] G.J.M. Bartelink , *De bloeiende woestijn – De wereld van het vroege monachisme,* Bronnen van Europese cultuur deel 11, Ambo Baarn, 1993, p.28
[17] Athanasius van Alexandrië, (Vert. V.Hunink), *Antonius – onsterfelijke icoon van de monnik*, pp. 19,20.
[18] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 1.

volmaaktheid streefde, moest meer zorg besteden aan zijn ziel dan aan het lichaam. In de *Vita Antonii* zien we dat Antonius voortdurend door vasten bezig was zijn lichaam af te matten, waarbij hij zich baseerde op de uitspraak van Paulus: "Daarom lijd ik om Christus' wil gaarne zwakheid, smaad, nood, vervolging en benauwdheid. Want als ik zwak ben, dan ben ik sterk." (2Kor. 12, 10).
In het hoofdstuk "*De woestijn, een bloeiende stad*" citeert Athanasius dan Antonius betreffende diens visie op de verhouding tussen lichaam en ziel bij ascese.[19]

Tot slot: Het Egyptische woestijnklimaat in theologisch/filosofisch/spirituele zin
Kijken we nu terug op de behandeling van het Egyptische woestijnklimaat inzake het thema *διακρισις πνευματων* in vroeg-Christelijke teksten - zoals in het werk van Origenes en de *Vita Antonii* - dan kunnen concluderen dat zowel Origenes als Athanasius een specifieke bijdrage leverden in de vroege monastieke cultuur.
Origenes (vooral in zijn werk *De principiis*) wilde het Christelijk geloof en de Christelijke ethiek als het beste alternatief presenteren voor de diverse filosofische en wereldbeschouwelijke stromingen in zijn tijd. Hij gebruikte het thema *διακρισις πνευματων* frequent. Athanasius wilde in zijn *Vita Antonii* de wat eigenzinnige beweging van de Woestijnvaders beteugelen en schetste de gewenste spiritualiteit aan de hand van de wonderlijke levensgeschiedenis van de eerste grote Woestijnvader.

Ook al waren er vroegere incidentele duidingen van het thema *διακρισις πνευματων* in Bijbelse teksten en andere vroeg-Christelijke geschriften, pas sinds het verschijnen van deze werken van Origenes en Athanasius kan er echt gesproken worden van een *Leitmotiv van onderscheiding en beproeving der geesten*.[20]

§1.1.3 Terugblik
We kunnen nu aan de hand van het theologisch/filosofisch/spirituele klimaat in de Egyptische woestijn concluderen dat διακρισις, διακρισις πνευματων en ascese belangrijke pijlers waren van de geestelijke sfeer, waarin Evagrius Ponticus zou leven en werken. Hij zou de eerste auteur zijn van monastiek literair werk.

In de volgende paragraaf zullen we achtergrond, leven en werk van Evagrius bestuderen, en nagaan welke werken er van hem bekend zijn gebleven. Ook gaan we na of wij nu over werk beschikken, dat hij gebruikte voor het onderwijs aan zijn monniken.

---

[19] Zie in het supplement met bronteksten, tekst 2.
[20] Elisabeth Hense, *Frühchristliche Profilierungen der Spiritualität – Unterscheidung der Geister in ausgewählten Schriften: Paulusbriefe, Didache,Erster Clemensbrief, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, Erster Johannesbrief, De Principiis und Vita Antonii,* Theologie der Spiritualität – Band 2, LIT Verlag Berlin, 2010, pp.134, 140

§1.2. Waar kwam Evagrius Ponticus vandaan en met welke geestelijke bagage vestigde hij zich in de woestijn; hoe leefde hij daar en welke werken liet hij na, speciaal voor het onderricht aan zijn monniken?

§ 1.2.1 Inleiding

Wij hebben in § 1.1.2 kennis kunnen nemen van de ideeën van Origenes en de grote invloed, die hij in de Egyptische woestijn had, vanuit het cultureel/filosofisch en religieus centrum Alexandrië. Zelf behoorde hij niet tot de groep monniken en geleerden, die wij aanduiden als Woestijnvaders. De eerste Woestijnvader immers was Antonius de Grote, die net na Origenes leefde.

Om nu antwoorden te vinden op onze vragen omtrent herkomst, geestelijke bagage van Evagrius toen hij in de woestijn kwam, zijn leven en werken daar en zijn onderwijs aan monniken, proberen we eerst een schets van het leven van Evagrius te formuleren, en vooral te onderzoeken in welke mate de toon, die Origenes al ver voor hem had gezet, in feite door Evagrius in de woestijn kon worden doorgedragen.
Zijn leven voltrok zich in de eerste periode in Cappadocië. Daar moet hij al goed kennis hebben kunnen nemen van het gedachtengoed van Origenes. Goed opgeleid als hij was en bekend met begaafde geleerden, die later tot Kerkvaders zouden worden uitgeroepen, zou hij namelijk niet 'blanco' in de woestijn arriveren. We besteden hier §§ 1.2.2 en 1.2.3 aan.
Veel van de werken van Evagrius raakte weer verloren, en wordt pas sinds het begin van de vorige eeuw echt herontdekt. Zijn werken – voor zover dus beschikbaar – lijken veel onderlinge overlap te vertonen. Er zijn reeds brieven beschikbaar met adviezen aan diverse mensen, evenals de daarbij behorende aanbiedingsbrieven. Het is niet eenvoudig om uit deze brieven betekenissen af te leiden die hij toekende aan het begrip *discretio,* omdat hij soms redelijk indirect naar dit begrip verwees.
Wij geven in § 1.2.4 aan de hand van zijn werken, die vroeg in de vijfde eeuw toch al in het Westen beschikbaar waren een beperkt overzicht. Daarin komen werken voor, die bestemd waren voor het onderricht aan zijn monniken. Dat onderricht was systematisch opgebouwd in een trilogie, een voortschrijdende 'cursus'. Dat bespreken we in § 1.2.5.

§ 1.2.2 Overzicht van het leven van Evagrius Ponticus

We construeren in deze deelparagraaf een overzicht van het leven van Evagrius, in twee delen. Daarmee proberen we allereerst zicht te krijgen op zijn herkomst en op de geestelijke bagage, die hij naar de woestijn meebracht. (Deel 1). Vervolgens proberen wij meer te weten te komen over zijn leven nadat hij zich in de woestijn had gevestigd. (Deel 2).

Deel 1: Jeugd, opleiding en werk in Cappadocië, ca. 345 – ca. 382
Evagrius Ponticus werd rond 345 geboren in Ibora (Pontus) in Cappadocië.
Zijn vader had een clericale status. Evagrius kreeg een uitstekende opleiding in onder andere de disciplines die deel uitmaakten van wat in latere tijden de *artes liberales* is gaan heten, een opleiding van ca. 20 jaar.

Tijdens deze opleiding zou hij reeds als vijftienjarige vanwege zijn capaciteiten grote indruk hebben gemaakt op Gregorius van Nazianze (329 – 390), die docent van Evagrius was in het nabij Ibora gelegen Neocaesarea.
Er is een sterk vermoeden, dat Evagrius in Neocaesarea ook heeft gestudeerd bij Basilius van Caesarea (330 – 379).
Gregorius van Nazianze en Basilius van Caesarea werkten in die periode samen aan een anthologie van de werken van Origenes van Alexandrië, de zogenaamde *Cappadocische Philokalia.* Het is niet uitgesloten, dat Evagrius als student van die werkzaamheden en dus van teksten van Origenes al heeft kennisgenomen.
Wij kunnen dus in elk geval hieruit afleiden, dat Evagrius hoog opgeleid werd en in de sfeer is komen te verkeren van Gregorius en Basilius, die later als de *Cappadocische Kerkvaders* de geschiedenis zijn ingegaan.
Na zijn studie werkte Evagrius verder te Constantinopel bij Gregorius van Nazianze, met name aan de voorbereiding van het eerste Concilie van Nicea (325). Hij vertrok rond 381 vrij plotseling naar Jeruzalem, naar een van de twee kloosters op de Olijfberg bij Jeruzalem. Deze waren gesticht door Rufinus van Aquileia (340 - 410) en Melania (ca.342 – 409. Melania steunde vanuit haar klooster diverse theologische studieprojecten zoals het vertalen van het werk van bepaalde theologen naar het Latijn of naar het Grieks. Zij steunde het vertaalwerk van Rufinus van Griekse teksten naar het Latijn. Zelf was zij ook theologe en zij had zich grondig verdiept in de werken van Origenes. Het klooster werd onder hun leiding een centrum van gastvrijheid en studie. Uit het verblijf van Evagrius bij Rufinus en Melania groeide een levenslange vriendschap. Bovendien zou Rufinus een belangrijke schrijver worden over het leven van Evagrius in de woestijn en enkele werken van Evagrius ook naar het Latijn vertalen, wat later relevant zou blijken te zijn voor de verspreiding van zijn werk.
Op instigatie van Melania vertrok Evagrius in 382 als monnik naar de berg van Nitria, die in Egypte ligt.[21]

We kunnen nu alvast concluderen dat Evagrius hoog was opgeleid door relevante personen en dat hij tevens tijdens zijn opleiding en door het verblijf op de Olijfberg goed was ingevoerd in het gedachtengoed van Origenes.

Deel 2: Het leven in de Egyptische woestijn, 383 tot het overlijden in 399/400.
Evagrius Ponticus leefde de eerste twee jaar van zijn verblijf in de woestijn in Nitria. Hij leefde daar eerst als cenobiet. Daarna vertrok hij naar Kellia (*Cellen*). Geleidelijk ontwikkelde het heremietenleven in Kellia zich tot een verzameling van heremieten, die ieder een 'kring' om zich heen hadden van leerlingen.
Ook Evagrius had leerlingen om zich heen, waaronder Palladius van Galatia. Deze zou een belangrijke historiograaf worden van de Vaders, die in de woestijn leefden, en dus ook schrijven over Evagrius. Wij komen daar in § I.2.3 nog op terug.
In zijn onderwijzende en begeleidende rol werd Evagrius gezien als een begiftigde *abba*, of spiritueel leraar en gids. In die hoedanigheid had hij de leiding over de Origenistische kring in Kellia.

[21] A.M. Casiday, *Evagrius Ponticus,* Routledge New York, 2006, p. 9, en:
A.M. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus – Beyond Heresy,* Cambridge University Press, 2013, pp. 19-22.

Casiday beschrijft de streng ascetische leefwijze die Evagrius er op na hield, zowel in fysiek opzicht als in de strenge afzondering die hij koos van 'de wereld'. Zo vermeldt hij dat Johannes Cassianus (ca. 365 – 435), die volgens Casiday ongetwijfeld tot de kring van Evagrius behoorde, getuigde van een broeder (zeer waarschijnlijk werd hier Evagrius Ponticus bedoeld), die na 15 jaren een pak correspondentie van zijn ouders en vrienden uit Pontus ontving, en dat zo'n inbreuk vond op zijn spirituele ontwikkeling, dat hij alles ongelezen verbrandde.[22] Cassianus maakt daar melding van in zijn werk *De octo principalium vitiorum remediis,* en citeert daarin de woorden van Evagrius betreffende de ontvangen post.[23]

Tijdens de rest van zijn leven in de woestijn ontving Evagrius vrijwel dagelijks bezoekers, zowel monniken als leken, die hij soms ook individueel van advies diende. De giften, die hij als dank daarvoor ontving, gaf hij door aan degene die over de financiële zaken ging, en hij vulde de verdiensten voor de gemeenschap aan met het kalligrafisch kopiëren van handschriften.[24] Evagrius zou niettegenstaande deze activiteiten in een betrekkelijk korte periode van 15 tot 17 jaar toch in staat blijken om een omvangrijk aantal theologische werken na te laten.
Hij overleed plotseling in 399 of 400 op het feest van Epifanie in de kerk, na de H.Communie te hebben ontvangen. Zijn leerling Palladius was daarvan getuige.

Tot slot: Overzicht van het leven van Evagrius Ponticus
Tot besluit van deze paragraaf over het leven van Evagrius, kunnen we concluderen dat weliswaar over de jonge jaren van Evagrius Ponticus weinig concreets bekend is, maar hij qua kennis en ontwikkeling goed voorbereid naar de woestijn is getrokken. Tevens dat hij in zijn woestijnperiode een belangrijke rol heeft vervuld in de bestudering van het toen actuele gedachtengoed van Origenes van Alexandrië en als geestelijk begeleider van individuen en groepen een goede reputatie had ontwikkeld. Naast activiteiten, die nodig waren om in het onderhoud te kunnen voorzien, zou hij toch een omvangrijk theologisch/filosofisch werk produceren.
In de volgende paragraaf gaan we ook nog na welke historiografie bekend is geworden over het leven van Evagrius in de woestijn.

§ 1.2.3 Historiografie over het leven van Evagrius Ponticus

In het begin van de vijfde eeuw – rond het jaar 404 – vertaalde Rufinus van Aquileia, de medestichter van de kloosters op de Olijfberg en met wie Evagrius na zijn verblijf in Jeruzalem bevriend was gebleven, de beschrijving van de ontmoetingen van pelgrims met belangrijke Woestijnvaders naar het Latijn, in de ***Historia monachorum in Aegypto.*** De oorspronkelijke auteurs van dit werk zijn onbekend. Rufinus bracht in het oorspronkelijke werk nog verbeteringen aan en wijdde een omvangrijker apart hoofdstuk aan Evagrius Ponticus.

---

[22] A.M. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus – Beyond Heresy,* Cambridge University Press, 2013, pp. 25-26.
[23] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 3
[24] L. Dysinger OSB, *Evagrius Biography,* www. ldysinger.com/Christian Ascetics as Spiritual Guides (part. 2), Evagrius Ponticus

Later zou echter Palladius, de leerling van Evagrius, in zijn ***Historia Lausiaca*** nog veel uitgebreider op leven en werk van Evagrius ingaan. Zijn beschrijving is zo uitgebreid dat Casiday, van wie wij in de vorige paragraaf gebruik hebben gemaakt, geregeld terugvalt op de *Historia Lausiaca* om de periode in het leven van Evagrius te beschrijven vanaf diens vertrek uit Cappadocië.
We belichten hieronder deze beide Historiae nader.

De Historia monachorum in Aegypto (ca. 404)
Het bijzondere aan dit werk is, dat het door de vertaalactiviteiten van Rufinus nu in twee talen is overgeleverd - in het Grieks en in het Latijn – maar dat de Latijnse versie eerder een bewerking dan een vertaling lijkt te zijn van de eerdere Griekse versie. Zo komt in de Latijnse versie een beschrijving voor van Origenes, die in de Griekse versie ontbreekt, en is de beschrijving van Evagrius uit de Griekse versie vervangen door een andere in de Latijnse versie, die zoals Norman Russell illustreert een aanzienlijke verbetering is. Tevens bevat de Latijnse versie een uitgebreide beschrijving van Nitria en Kellia. [25]
Uit de Latijnse versie van de *Historia monachorum in Aegypto* citeren wij een gedeelte van de beschrijving van Evagrius. [26]

Deze Latijnse aanpassingen en aanvullingen door Rufinus op de Griekse versie van de *Historia monachorum in Aegypto* waren een doorn in het oog van Hiëronymus (ca. 347 – 420): Rufinus zou volgens Hiëronymus door deze aanpassingen en uitbreidingen de "Origenisten" - door de Kerk rechtsgeldig veroordeeld - in het Westen aan een niet verdiende populariteit geholpen hebben![27] Hiëronymus was een fel tegenstander van Origenes.

De Historia Lausiaca (419/420)
Dit werk kwam, zoals al eerder aangegeven, van de leerling van Evagrius Palladius. Palladius, geboren in Galatia ca. 364, nam het monastieke leven aan rond 386. Na een verblijf in Alexandrië vertrok hij rond 390 naar Nitria en een jaar later naar Kellia, waar hij negen jaar verbleef, eerst onder de leiding van Macarius (de Jongere) en daarna onder Evagrius. In het jaar 400 werd hij bisschop van Helenopolis in Bithynia, waar hij al snel verwikkeld raakte in controverses rond Johannes Chrysostomus, wat hem kwam te staan op verbanning. Na een verblijf in het reeds eerder genoemde klooster op de Olijfberg werd hij in ere hersteld, en in 419/420 schreef hij zijn *Historia Lausiaca.*[28]
Het werk dankt zijn naam aan Lausus, kamerheer aan het hof van keizer Theodosius II van Byzantium. Deze Bijzantijnse aristocraat was verzamelaar van monastieke verhalen, aforismen en levensbeschrijvingen van de belangrijkste figuren uit de Egyptische woestijn[29].

---

[25] N. Russell (vert.), *The Lives of the Desert Fathers – the Historia Monachorum in Aegypto,* Cistercian Publications 34, Abbey of Gethsemani, Kentucki USA, 1980, pp. 140-141.
[26] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 4.
[27] E. Schulz – Flügel, *Historia monachorum-Tyrannus Rufinus,* Weisungen der Väter Band 19, Beuroner Kunstverlag, 2014, pp. 8 – 9.
[28] W.K. Lowther Clarke, *The Lausiac History of Palladius, Bishop of Aspuna, D.CA. 430,* Translations of Christian Literature, Series I Greek Texts, Society for Promoting Christian Knowledge, London – The Macmillan Company, New York, 1918, reprint 2018, p.16.
[29] J.A. McGuckin, *A-Z of Patristic Theology,* The SCM Press A-Z of Christian Theology, 2005, p. 248.

De *Historia Lausiaca* bevat 71 levensbeschrijvingen van asceten uit de Egyptische woestijn.
We moeten hierbij eerder denken aan levensschetsen en niet aan een historisch feitenoverzicht. De schetsen zijn qua karakter vergelijkbaar met vitae van heiligen: historisch gezien niet onjuist, maar dikwijls aangevuld met verhalen, die de auteur weer van anderen had gehoord of met persoonlijke herinneringen.
De *Historia Lausiaca* behandelt niet de theoretische kant van de ascese, maar laat de dagelijkse praktijk van de ascese in al haar verschijningsvormen zien. De verhalen zijn geschreven met een stichtende bedoeling en met het doel belangstelling en enthousiasme te wekken voor het monachisme.[30]
Palladius wijdt in zijn *Historia Lausiaca* Hoofdstuk XXXVIII aan Evagrius, en schetst hem in hagiografische stijl.[31]

De woede van Hiëronymus over het Origenistische karakter van de *Historia monachorum in Aegypto* werd later bovendien nog extra gevoed door het feit dat Rufinus ongeveer tegelijkertijd met het verschijnen van de *Historia Lausiaca* van Palladius enkele werken van Evagrius in het Latijn vertaalde. Hiëronymus, die zelf rond die tijd overleed, had toen al een invloedrijke stem in het kapittel verworven betreffende de controversen die al woedden rond de leer van Origenes. De invloed van Hiëronymus op dit punt zou zelfs na zijn dood nog verder toenemen.[32]

De eerste 'Origenistenstrijd' ontbrandde in 399. Veel Woestijnvaders sloegen op de vlucht, onder andere naar Palestina.
Over een vlucht van Evagrius wordt noch in de *Historia Monachorum in Aegypto* noch in de *Historia Lausiaca* gesproken. Ook komt zijn naam niet voor op de lijst van voorstanders en evenmin op de lijst van tegenstanders van Origenes.
Men zou er dus van uit kunnen gaan dat Evagrius gestorven is, kort voordat de strijd ontbrandde, dus in 399.[33] Aan Evagrius moet dus de hele 'Origenistenstrijd' voorbij zijn gegaan.

<u>Tot slot: Historiografie over het leven van Evagrius Ponticus</u>
Wij kunnen deze paragraaf over de beschrijving van het leven van Evagrius Ponticus dus enerzijds besluiten met de geruststellende conclusie, dat Evagrius 'precies op tijd' is overleden en niet geïnvolveerd is geraakt in allerlei conflicten omtrent zijn denken en werken.

Anderzijds wijst de historie wel uit, dat de 'Origenistenstrijd' aanzienlijke consequenties heeft gehad voor de receptie van zijn werk in het Westen.
De controversen in die tijd rond Origenes vormen binnen het kader van ons onderzoek geen object van inhoudelijke verkenning. Maar het is wel van belang om na te gaan of

---

[30] G.J.M. Bartelink, *De bloeiende woestijn – De wereld van het vroege monachisme,* Bronnen van Europese cultuur deel 11, Ambo Baarn, 1993, pp. 40,41.
[31] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 5
[32] G. Bunge, '3.Evagrios in der "Bibliothek des hl. Benedikt"?' in: *Evagrios Pontikos* (ingeleid en vertaald door G. Bunge), *Über die acht Gedanken*, Weisungen der Väter Band 3, Beuroner Kunstverlag, Beuron 2007, p.20, 23.
[33] G. Bunge, idem, p.22

de gevolgen van deze strijd voor de receptie van het werk van Evagrius in het Westen ook van betekenis zijn voor de bestudering van zijn uiteindelijke invloed op de Regula Benedicti.

Want juist omdat wij in het verlengde van onze vraagstelling omtrent de betekenis van Evagrius Ponticus voor de Regula Benedicti zijn (nog overgebleven) werk moeten bestuderen, zullen wij wel moeten weten of wij kunnen beschikken over werk dat relevant genoeg is voor ons onderzoek. Wij inventariseren zijn overgebleven werk daarom in de volgende paragraaf.

§ 1.2.4 De werken van Evagrius Ponticus

We inventariseren nu de werken van Evagrius, die geheel of gedeeltelijk naar het Avondland zijn overgeleverd.
We hebben in de vorige paragraaf gezien, dat reeds in 404 de eerste Latijnse vertaling verscheen van de *Historia monachorum in Aegypto* van de hand van Rufinus, met daarin een hoofdstuk over Evagrius Ponticus, en dat rond 419/420 in de *Historia Lausiaca* van Palladius nog een veel bredere beschrijving van Evagrius was te vinden. Bovendien vertaalde Rufinus enkele werken van Evagrius naar het Latijn.
Men kon dus in het Westen door toedoen van Rufinus reeds in het begin van de vijfde eeuw beschikken over een behoorlijke *Bibliotheca Evagriana.* Deze beschikbare Evagriana komen voor op een lijst van werken, die door Gennadius van Marseille in zijn *De viribus illustribus* is opgenomen in het hoofdstuk over Evagrius (verschenen rond 495)[34].

Reeds 16 jaar na zijn dood werd Evagrius door Hiëronymus als een ketter aangewezen vanwege vermeend Origenisme. Toch zou het nog tot in de zesde eeuw duren, dat de naam van Evagrius opgenomen ging worden in anathemata, naast de naam van Origenes. In de slipstream van Origenes werd hij op het Vijfde Oecumenisch Concilie in 553 tot ketter veroordeeld. Na zijn veroordeling kregen zijn boeken een slechte naam en gingen voor een groot deel verloren.

Waarover kon men reeds vóór de veroordeling van Evagrius tot ketter in het Westen beschikken?
Bunge citeert de lijst van Gennadius:[35]
1. ***Anachoretis simpliciter viventibus librum centum sententiarium.*** Dit boek kennen wij thans als de honderd hoofdstukken van de ***Praktikos.***

---

[34] Gennadius van Marseille (geboorte- en sterfdaum onbekend) was een Presbyter, die in de vijfde eeuw in Marseille leefde. Hij schreef een aantal boeken tegen verschillende ketterse stromingen en in zijn boek *De viris illustribus* nam hij biografieën op van 90 vroeg-christelijke auteurs. Ook vertaalde hij werken van Evagrius Ponticus, maar deze vertalingen zijn verloren gegaan. Hij behandelde in zijn werk veel ecclesiologische kwesties, waarin ook de relatie tot de monastiek-ascetische levensvormen een bijzondere plaats innam. (Zie *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur, hrsg. Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings*, Herder 2002, pp. 282,283).
[35] G. Bunge, '3.Evagrios in der "Bibliothek des hl. Benedikt"?' in: *Evagrios Pontikos* (ingeleid en vertaald door G. Bunge), *Über die acht Gedanken*, Weisungen der Väter Band 3, Beuroner Kunstverlag, Beuron 2007, p.21

Van de *Praktikos,* het boek dat het best verslag doet van zijn ascetische leer, bleef uiteindelijk een redelijk groot deel bewaard, maar het boek overleefde slechts in allerlei losse onderdelen.
2. ***Eruditis ac studiosis viris quinquaginta sententiarum.*** Wij kennen dit boek onder de titel ***Gnostikos***, maar het boek is voor 40% verloren gegaan.
3. ***Adversus octo principalium vitiorum suggestiones.*** Dit is een heel omvangrijk boek, waarvan de inhoud aangeeft dat het een vertaling moet zijn (door Gennadius zelf) van het boek ***Antirrhetikos,*** met de beste teksten over het overwinnen van aanvechtingen. Dit boek is helemaal niet meer teruggevonden in het oorspronkelijke Grieks.[36]
4. ***Coenobitis ac synoditis doctrinam aptam vitae communis.*** Wij kennen dit boek thans onder de titel ***Sententiae ad monachos.***(137 sententiae)
5. ***Ad virginem Deo sacratam libellum competentem religioni et sexui.*** Dit is thans bekend onder de titel ***Sententiae ad virginem.*** (56 sententiae)
6. ***Paucas sententiolas valde obscuras, et ut ipse in his ait, solas monachorum cordibus agnoscibiles*** (ook door Gennadius zelf vertaald).
Tot zover de lijst, die Gennadius samenstelde met in zijn tijd bekende werken van Evagrius in het Latijn.

Maar nog een ander belangrijk werk, dat niet voorkomt op deze lijst van Gennadius, is de ***Kephalaia Gnostika***, dat slechts in twee versies in het Syriac was overgebleven. In de eerste versie is duidelijk Origenistische inhoud verwijderd (handschrift S1), en in de tweede versie (handschrift S2) is deze inhoud bewaard gebleven.
Ook andere werken van Evagrius, die nog van hem zijn overgebleven, waren oorspronkelijk alleen in vertalingen beschikbaar (Syriac, Koptisch, Armeens of Latijn) en wat er nog in het Grieks is, bestaat slechts gedeeltelijk. Toch bleven ook na zijn veroordeling (in de slipstream van de veroordeling van Origenes) zijn werken hun invloed behouden, omdat zij soms werden uitgegeven onder de naam van meer geaccepteerde auteurs, bijvoorbeeld onder de naam van Basilius.[37]

Pas in de vorige eeuw is het onderzoek naar de werken van Evagrius op gang gekomen, nadat in 1912 een bundel met Evagriana in het Syriac was gepubliceerd. Het onderzoek duurt nog steeds voort, waarbij er nog vaak discussie is tussen de diverse onderzoekers over de vraag of een bepaalde tekstvondst nu wel of niet aan Evagrius moet worden toegeschreven.[38]

Bij de bovenvermelde lijst van Gennadius en de aanvulling daarop hebben wij een aantal werken in vet weergegeven.
Deze werken zijn thans geheel of gedeeltelijk in huidige moderne talen beschikbaar:
Praktikos, Gnostikos, Kephalaia Gnostika, Antirrhetikos, Sententiae ad monachos en Sententiae ad virginem.

---

[36] Owen Chadwick, *John Cassian,* Cambridge University Press, 1968, pp. 86,87.
[37] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers – Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007, pp.40,41.
[38] A.M. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus – Beyond Heresy,* Cambridge University Press, 2013, p.28,29.

Tot slot: De werken van Evagrius Ponticus

Na deze globale inventarisatie van het oorspronkelijk beschikbare werk in het Westen, en het weer teruggevonden werk in betrekkelijk recent onderzoek, rijst uiteraard de vraag in hoeverre deze werken betekenis hebben in het kader van ons onderzoek.
Wij willen namelijk weten in hoeverre de theologie/filosofie van Evagrius betekenis heeft voor de Regula Benedicti en of het werk van Evagrius ook handvatten biedt voor het zoeken naar betekenissen van het begrip *discretio* (bij Evagrius uiteraard *διακρισις*).
Concreet: wat had Evagrius voor onderricht te bieden aan monniken, en op welke wijze besteedde hij aandacht aan *διακρισις*?

Laten we daarom alvast in de volgende paragraaf, in aansluiting op bovenstaande inventarisatie, aangeven welke werken Evagrius zelf gebruikte ten behoeve van de vorming van zijn monniken.

§ 1.2.5 Het werk van Evagrius Ponticus voor zijn monniken

Evenals Origenes bouwt Evagrius *διακρισις* heel systematisch op als combinatie van houdingsaspecten en vermogens, die moeten leiden tot de vereniging met God. Hij noemt echter het begrip *διακρισις* veel minder in zijn werken.
Evagrius ging 'cursorisch' te werk. Hij verlangde dat zijn monniken met διακρισις zijn lessen in zich opnamen, om uiteindelijk zichzelf in toenemende mate te bekwamen in διακρισις als wijze van leven. Deze ogenschijnlijk cyclische benadering komt in feite neer op wat wij zouden noemen: al doende leert men. We vinden deze benadering terug in de Regula Benedicti, waarin Benedictus stelt: "Wij willen daarom een oefenschool gaan stichten voor de dienst van de Heer" (RB: Prol.15).
In de visie van Evagrius oefent de monnik dus gedurende zijn monnikenbestaan voortdurend in διακρισις, om als ervaren monnik te zijner tijd διακρισις als verworven levenshouding permanent te beoefenen.
Evagrius schreef met dit doel een trilogie, een 'cursus', die ertoe diende in opbouw de monnik te onderwijzen. De drie boeken zijn in volgorde ***Praktikos, Gnostikos*** en ***Kephalaia Gnostika***.[39] Ze werden in de vorige paragraaf al genoemd.
Met de *praktikos* duidde Evagrius de beginnende monnik aan: de monnik bracht de lessen van Evagrius in praktijk, en ontwikkelde zich zo van beginner tot meer ervaren persoon.
De *gnostikos* was de meer ervaren monnik, die al enige kennis (van God) had verworven.
Je zou ten slotte kunnen zeggen, dat de *Kephalaia Gnostika* dieper ingaan op de onderliggende theologie, voor gevorderden. Wellicht vergelijkbaar met 'Capita Selecta' in reguliere colleges aan hedendaagse universiteiten, maar dan zoals Evagrius zelf op het einde schrijft: ingedeeld in zes verhandelingen, in overeenstemming met het aantal scheppingsdagen.[40]

---

[39] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers – Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007, pp.41- 43.
[40] Evagrius Ponticus, (vert. I.Ramelli), *Kephalaia Gnostika, A New Translation of the Unreformed Tekst from the Syriac*, Writings from the Greco-Roman World, Society of Biblical Literature, number 38, Atlanta, 2015, p. 373

Tot slot: Het werk van Evagrius Ponticus voor zijn monniken

We herkennen in de cursustrilogie *Praktikos, Gnostikos, Kephalaia Gnostika* Evagrius als een systematisch leermeester voor zijn monniken. Weliswaar gebruikte hij het begrip *διακρισις* niet vaak expliciet. Maar bij iedere ontwikkelingsfase – levensfase dus - van de monnik hoort een specifieke 'deelcursus' in oplopende moeilijkheidsgraad.

§1.2.6 Terugblik

We hebben in het voorgaande Evagrius Ponticus leren kennen als een zeer erudiete persoon, die een actief leven leidde in de woestijn door daar met groepen monniken om zich heen de werken van Origenes te bestuderen. Daarnaast schreef hij vele werken, die weliswaar deels verloren gingen, maar waarvan toch de driedelige 'cursus' uiteindelijk voldoende beschikbaar is voor ons om in het kader van ons onderzoek te bestuderen. Maar dat kan echter niet voordat we zijn eigen theologie/filosofie grondig hebben bestudeerd.

§1.3 Welke filosofie/theologie vormde de basis voor de werken van Evagrius?

§ 1.3.1 Inleiding

Als eerste theoloog/filosoof in de woestijn schreef Evagrius met betrekking tot mystieke theologie en spiritualiteit, vanuit een duidelijk filosofische en Origenistische benadering. Dus voordat de strekking van de drieledige cursus *Praktikos, Gnostikos, Kephalaia Gnostika* goed kan worden begrepen, is het gewenst om de onderliggende filosofie/theologie te bestuderen, en vooral de ideeën van Evagrius over de ontwikkeling van de ziel, die nodig is om de God zoekende monnik tot vereniging met God te laten komen. Evagrius schreef namelijk net als Origenes in de filosofische taal van zijn tijd, en die moeten we eerst kunnen verstaan. Zijn studie over de ziel is zeer gedétailleerd, wat hem bij Luke Dysinger OSB, een van de hedendaagse onderzoekers van het werk van Evagrius, het predicaat "Exegeet van de ziel" heeft bezorgd.[41]

We bespreken derhalve in § 1.3.2 de analyse die hij maakt van de werking van de ziel, de νους, wanneer deze streeft naar de vereniging met God, en op die weg allerlei verleidingen moet zien te overwinnen. Dit is nodig om zijn lessen, die we voornamelijk in de *Praktikos* aantreffen te kunnen begrijpen. In § 1.3.3 vragen we ons echter af of Evagrius in feite een intellectualist is, omdat hij zo'n gedétailleerde beschrijving maakt van het functioneren van de ziel. We gebruiken daarvoor de visie van Evagrius op het gebed, dé gelegenheid die de monnik zoekt om dicht bij God te komen.

§ 1.3.2 De theologie/filosofie van Evagrius Ponticus

Uit de onderliggende theologie/filosofie zullen we moeten kunnen afleiden wat er op het eind van de 'cursus' van Evagrius aan kennis en vaardigheden verworven moet zijn. En vooral: met welk doel?

---

[41] Luke Dysinger OSB, 'Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul", in: *Evagrius and his Legacy (ed. Joel Kalvesmaki & Robin Darling young,* University of Notre Dame Press, 2016, pp. 73-96.

Het is belangrijk om te weten, welke theorie Evagrius ontwikkelde over de ziel, in haar ontwikkeling en in haar structuur. We vatten deze twee benaderingen in het onderstaande samen en geven aan hoe hij het onderwijs aan zijn monniken gestalte gaf:

1. De ontwikkeling van de ziel

De visie van Evagrius over wat de monnik moet hebben aan onderscheidingsvermogen (διακρισις) als vaardigheid en als wijze van leven, wordt uiteengezet in de *Kephalaia Gnostika.* Daarin wordt het volgende gesteld over de noodzakelijke ontwikkeling van de ziel (de νους) van de monnik, als hij uiteindelijk wil komen tot de vereniging met God:
-De νους (ziel) heeft een scherp spiritueel begrip nodig om spirituele zaken te kunnen onderscheiden (διακρισις) van materieel begrijpelijke en zintuiglijk waarneembare zaken.
-De νους wordt daarmee dus gezien als een spiritueel zintuig, dat het middel διακρισις zowel verstandelijk (rationeel) als spiritueel inzet.
-Evagrius vergelijkt de aard van dit spirituele zintuig met αννπαθεια.
- αννπαθεια is een onverstoorbare en passieloze staat van zuiverheid van de ziel.
Wij dienen 'αννπαθεια' niet te vereenzelvigen met onze hedendaagse vaak negatieve benadering van het woord 'apathie', een soort passieve onverschilligheid; het gaat bij Evagrius om een zuiverheid van de ziel, die zich niet zomaar door iedere indruk van buitenaf laat verstoren.
-In een staat van αννπαθεια kan de monnik spiritueel inzicht verwerven, door middel van spirituele θεωρια (contemplatie).
-De monnik kan oefenen om zijn eerste doel, de αννπαθεια, te bereiken door in de νους het vermogen van de διακρισις te ontwikkelen.
-Als de monnik deze αννπαθεια heeft verworven, kan hij zijn uiteindelijke doel bereiken van de γνωσις (inzicht) van God.

-Als de monnik langs deze weg dus verzonken is in God, is zijn νους door het inzetten van διακρισις verlost van het zien van vorm en materie;
-maar als hij onachtzaam is geweest, gaat zijn ontvankelijkheid voor God en zijn γνωσις van God verloren, want hij heeft zich daardoor van Hem afgekeerd.[42]
-Dus: het voortdurend inzetten van διακρισις in de νους is aan de orde als de monnik geheel in God leeft; als echter διακρισις niet voortdurend wordt ingezet, eindigt de monnik in onkunde.

Voor Evagrius behoort de vaardigheid van διακρισις derhalve integraal bij het streven van de monnik naar zijn uiteindelijke doel (γνωσις van God), en deze vaardigheid neemt toe en ontwikkelt zich naar een wijze van leven, naarmate hij dichter bij zijn doel komt. En dit doel - γνωσις van God - is voor Evagrius het hoogste object van liefde en contemplatie (θεωρια).
Zonder een dergelijke γνωσις blijft volgens Evagrius de νους steriel en onvruchtbaar.[43]

---

[42] Evagrius Ponticus, (vert. I.Ramelli), *Kephalaia Gnostika, A New Translation of the Unreformed Tekst from the Syriac*, Writings from the Greco-Roman World, Society of Biblical Literature, number 38, Atlanta, 20151.33, 1,34, 1.37, 1.49.

[43] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers – Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007, pp.43-45.

2. De structuur van de ziel

Maar hoe werkt nu in de visie van Evagrius dit proces van ontwikkeling van de ziel? Daarvoor moeten we weten welke aspecten Evagrius aan de ziel ziet, en hoe deze op elkaar inwerken.
De ziel is volgens Evagrius drieledig:
1. het rationele deel. Dit is het logisch-begrijpende deel, ook wel 'intellect' of 'verstand' genaamd;
2. een irrationeel deel, dat de 'begeerte' wordt genoemd.
3. een irrationeel deel, dat de 'drift' wordt genoemd.

De drie delen zijn onderling afhankelijk en beïnvloeden elkaar.
De drie delen zijn als volgt in de persoon gelokaliseerd:
- het 'verstand' huist in het 'hart';
- de 'begeerte' huist in de 'nieren'('vlees en bloed' of 'lichaam');
- de 'drift' huist soms in het 'hart' en soms in de 'nieren'.

De 'drift' speelt als irrationeel deel een tussenrol: als zij irrationeel opgewonden is, kan zij zowel het 'verstand' verblinden als de 'begeerte' oproepen. De 'drift' speelt dus een belangrijke rol bij het ontstaan van de hartstochten.[44]
Alles wat zich in de irrationele delen van de ziel afspeelt werkt direct terug op het 'verstand'.

Met het boven beschreven 'arsenaal' aan begrippen en structuren heeft Evagrius zijn onderwijs voor zijn monniken gestalte gegeven, met als doel dat zij langs de weg van de beoefening van ascese en διακρισις hun ziel (νους) zodanig zuiveren, dat zij kunnen komen tot de kennis van/het inzicht in God (γνωσις).
Dit onderwijs nu heeft eveneens een drieledige structuur, die wij in het onderstaande beschrijven.

3. Het drieledige Christelijk onderwijs van Evagrius voor de ontwikkeling van de ziel

Het Christelijk onderwijs van Evagrius voor de ontwikkeling van de ziel is drieledig, overeenkomstig drie ontwikkelingsfasen van de ziel: de πρακτικη, de φυσικη en de θεολογικη.[45]
Πρακτικη houdt verband met de ascetische praktijk, die gebruikt wordt om ανρετη (dapperheid) te ontwikkelen en ondeugden te overwinnen.
Φυσικη heeft te maken met de contemplatie over de Schrift en de schepping.
Θεολογικη ten slotte heeft betrekking op de γνωσις van God.
In deze drie begrippen ligt al verborgen de voortgang naar de vereniging met God in drie stappen.
Daarbij maakt Evagrius onderscheid tussen πρακτικοι (asceten), die verstand hebben van praktische zaken (stap 1) en γνωστικοι (kenners), die een diepere kennis verwerven (stap 2).
De πρακτικοι ontwikkelen αννπαθεια in de νους en de γνωστικοι zijn door begrip dat God hun heeft geschonken, in staat om de diepere betekenis te onderscheiden van de natuurlijke orde (met inbegrip van zichzelf) en de spirituele orde; zij concentreren zich op zuiverheid.

---

[44] Evagrios Pontikos (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), *Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,* Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008, pp. 18,19.
[45] Evagrios Pontikos, *Der Praktikos,* p. 68.

De θεολογικοι (stap 3) zijn tenslotte zo ver gevorderd, dat zij in een stadium van inzicht van God verkeren, dat een monnik bij zijn leven zelden of zelfs nooit bereikt.

Tot slot: de theologie/filosofie van Evagrius Ponticus

Bij het slot van deze verkenning van de onderliggende theologie/filosofie van het onderwijs van Evagrius kun je bevreesd worden dat de spirituele ontwikkeling van de monnik gebaseerd moet zijn op een intellectuele prestatie, een voortdurend spitsroeden lopen, om niet op deze ontwikkelingsweg in een of andere valkuil te belanden. Of om te eindigen met een 'onvruchtbare νους'.
Laten we proberen in de volgende paragraaf er achter te komen of deze vrees werkelijkheid wordt of toch niet.

§1.3.3 Is de leer van Evagrius Ponticus een louter intellectuele aangelegenheid?

We hebben nu bestudeerd dat Evagrius zich in grote lijnen bezig houdt met voornamelijk de ontwikkeling van de νους van de monnik; soms bedoelt hij daarmee de hele drieledige ziel, die hij ook wel het *intellect* noemt, maar soms bedoelt hij alleen maar het *rationele deel* van de ziel, naast de twee irrationele delen. In dat geval spreekt hij ook wel van het verstand, maar ook van het *intellect.*
Evagrius maakt het er met dit wat slordige gebruik van termen niet gemakkelijker op, en laadt bovendien de schijn op zich, dat hij erg met het verstand bezig is.

Daarnaast zag Evagrius διακρισις als een *instrument*, in te zetten tegen de invloed van de demonen en tegen de beide irrationele delen van de ziel, de driften en de begeerten. Daarmee is διακρισις dus een instrument van het *intellect,* ofwel van het verstand. Wanneer de monnik voortdurend het *instrument* διακρισις blijft inzetten wordt het *instrument* steeds beter en ontwikkelt de monnik een levenshouding die gekenmerkt wordt door διακρισις, die hem uiteindelijk kan brengen tot γνωσις, 'kennis' van God.

Het kan allemaal nogal 'mechanisch' of 'intellectualistisch' overkomen. Je zou haast kunnen concluderen, dat bij een juiste inzet van het *instrument* διακρισις, dit gaat functioneren als een soort 'vliegwiel'.
Daarmee lijkt het werk van Evagrius te getuigen van een nogal lichaamsvijandig intellectualisme, dat zeker als onchristelijk zou kunnen worden aangemerkt.[46]
Maar is dit allemaal wel zo? Is Evagrius intellectualistisch en is hij lichaamsvijandig?

Intellectualisme en lichaamsvijandigheid?

Wij kunnen voor een antwoord op deze vragen bestuderen wat Evagrius over het gebed schrijft, in zijn tractaat *De oratione.*
Het *gebed* is bij Evagrius niet in eerste instantie een kwestie van menselijk handelen, maar een geestestoestand.[47]

---

[46] Gabriël Bunge (Hrsg. Jakobus Kaffanke OSB), "Nach dem Intellekt leben" – Zum sog. "Intellektualismus" der evagrianischen Spiritualität, in: *"Die Lehren der heiligen Väter" (RB 73,2), Aufsätze zu Evagrios Pontikos aus drei Jahrzehnten,* Weisungen der Väter, Band 11, Beuroner Kunstverlag, 2011, p. 87
[47] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 6.

In welke conditie moet volgens Evagrius de monnik verkeren, om in die geestestoestand te kunnen komen?
De eerste en belangrijkste voorwaarde is de conditie van de *deemoed*. De deemoed is blijkens zijn brief aan Abba Loukios de concrete manifestatie van de *liefde*.[48] De *liefde* ofwel de zachtmoedigheid is het doel van de πρακτικη en daarmee de vrucht van de αννπαθεια.
De tweede voorwaarde voor de monnik om in die geestestoestand te komen, is dan inderdaad de veronachtzaming van het lichaam. Maar wat bedoelt Evagrius daarmee? Volgens Bunge keert Evagrius zich hier juist tegen de Manicheïsche neigingen van zijn tijd om zich vijandig op te stellen tegenover het lichaam en het geschapene.[49]

In *Praktikos*, 53 geeft Evagrius aan, dat de genade die de Schepper geschonken heeft juist wordt ervaren door degenen, die dankzij het sterfelijk lichaam de αννπαθεια hebben bereikt. Het lichaam dient daarom volgens Evagrius gezien te worden als een gave die God geschonken heeft aan de menselijke zielen in hun condition humaine. Geschapen zijn door God kan niet het kwade zijn.[50] Sterker: in de *Kephalaia Gnostika* typeert Evagrius expliciet iedere verloochening van het lichaam als godslastering. Tevens geeft hij aan, dat degenen die het boze toeschrijven aan het lichaam, waarmee bedoeld wordt de werking van beide irrationele delen - begeerten en de driften - het boze juist aan zichzelf moeten toeschrijven, want zij hebben zelf deze gedachten/demonen bij zich toegelaten.[51]

Tot slot: Is de leer van Evagrius Ponticus een louter intellectuele aangelegenheid?
In de benadering door Evagrius van het gebed wordt dus duidelijk, dat 'leven volgens het intellect' bij hem in feite betekent 'leven in deemoed of zachtmoedigheid' en 'leven in beheersing van de begeerten en de driften', zonder enige minachting voor het lichaam. Als aan deze beide voorwaarden is voldaan, dan kan de mens in gebed opstijgen tot God. De leer van Evagrius is dus verre van intellectualistisch.

§1.3.4 Terugblik

Samenvattend stellen we dus vast dat Evagrius voor zijn filosofie/theologie een ontwikkelingsmodel hanteert van de ziel, die streeft naar de vereniging met God, dat volledig op de Griekse filosofie is gebaseerd.
Daarmee komt zijn model wel erg intellectualisitisch over, maar als we zien hoe Evagrius dit op enkele theologische noties toepast, dan kunnen we concluderen dat deze gestructureerde en analytische onderzoeks- en onderwijsmethode eerder het begrip van het einddoel bevordert, dan in de weg staat.

---

[48] Evagrios Pontikos (Hrsg. Gabriël Bunge), *Briefe aus der Wüste,* Weisungen der Väter, Band 18, Beuroner Kunstverlag, 2013, Epistula 56, pp. 254-258.
[49] Gabriël Bunge (Hrsg. Jakobus Kaffanke OSB), "Nach dem Intellekt leben" – Zum sog. "Intellektualismus" der evagrianischen Spiritualität, in: *"Die Lehren der heiligen Väter" (RB 73,2), Aufsätze zu Evagrios Pontikos aus drei Jahrzehnten,* Weisungen der Väter, Band 11, Beuroner Kunstverlag, 2011, p. 89
[50] Ibidem.
[51] Evagrios Pontikos (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), *Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,* Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008, Kapitel 53.

Na deze nuancering van wat Evagrius ogenschijnlijk intellectualistisch verwoordt over het zielenleven van de monnik, die verlangt naar vereniging met God, kunnen we dus enigszins gerustgesteld overgaan tot bestudering van zijn *Praktikos,* het eerste boek uit zijn driedelige 'cursus'.

§1.4 Wat was het belangrijkste werk van Evagrius voor zijn onderricht aan de monniken; is daaruit al een verband te leggen met de Regula Bendicti voor wat betreft het begrip discretio?

§ 1.4.1. Inleiding

Hoewel op de lijst van Gennadius van Marseille vrijwel alle belangrijke en thans bekende werken van Evagrius voorkomen, zullen wij bij de inhoudelijke bestudering van zijn onderricht aan zijn monniken vooral ingaan op de *Praktikos,* omdat de *Praktikos* gezien kan worden als het voornaamste werk betreffende de theologie/filosofie van Evagrius - althans binnen de kaders van ons onderzoek.
Voor ons onderzoek naar de betekenis van Evagrius voor de Regula Benedicti is bestudering van de *Praktikos* dan ook voldoende en we zullen enkele verbanden aantreffen.
Wel zal voor het verslag van ons onderzoek incidenteel uit de overige werken van Evagrius worden geciteerd, en zullen we met name op het karakter van de *Sententiae ad monachos* kort ingaan op de plaats waar dat relevant is.

In § 1.4.2 bespreken we dan eerst het boek *Praktikos.* Ogenschijnlijk is de *Praktikos* geheel gewijd aan de acht *λογισμοι*: demonen, negatieve gedachten, zonden, ondeugden en de strijd daartegen. Deze negatieve connotatie wordt wellicht ook nog versterkt door het feit dat Paus Gregorius de Grote later deze acht λογισμοι heeft vertaald naar de zeven 'hoofdzonden'. Maar wie goed de adviezen van Evagrius bestudeert, ziet dat het in de *Praktikos* uiteindelijk gaat om de ontwikkeling van *discretio* (*διακρισις*), een kwaliteit die de monnik tot een levenshouding ontwikkelt in zijn (levenslange) zoektocht naar vereniging met God. Deze ontwikkeling voltrekt zich uiteraard niet zonder ups en downs, en de zoektocht gaat langs alle aanvechtingen en verleidingen die de mens niet vreemd zijn. In feite behandelt Evagrius hier hoofdaspecten van de condition humaine.
Wij behandelen deze λογισμοι niet alle acht, maar selecteren een drietal, waarvan we aannemen, dat deze heel herkenbaar zijn voor ons mensen, vandaag de dag.

En tenslotte komt natuurlijk de vraag aan de orde of wij met ons onderzoek kunnen nagaan hoe de theologie van Evagrius doorwerkt in de Regula Benedicti, en of Evagrius bijdraagt aan inzicht in het begrip *discretio*, zoals we dat bij Benedictus tegenkomen.
Bij de bestudering van de *Praktikos*, al is deze selectief, kunnen we namelijk thema's onderkennen, die ook aan de orde komen in de Regula Benedicti.
In § 1.4.3 gaan wij nader in op een tweetal van deze parallellen tussen de *Praktikos* en de *Regula Benedicti.* Er is op sommige punten een accentverschil te constateren tussen de benadering van anachoreten, zoals bij Evagrius het geval is, en die van cenobieten waarvoor Benedictus schreef.

§1.4.2 Bespreking van het boek Praktikos

> *Een Vader zei: "Als de ziel zwervende is, dan brengen lectio, waken en gebed haar tot rust. Honger, inspanning en anachorese doven de brandende begeerte uit; psalmodie, lankmoedigheid en erbarmen brengen de opgewekte drift tot rust, mits dit alles gedaan wordt op het juiste moment en in de juiste mate. Want wat niet de juiste maat heeft of niet op de juiste tijd is, is slechts van korte duur en eerder schadelijk dan nuttig." (*Evagrius Ponticus, Praktikos 15*).*[52](vert. E.K.)

Praktikos is het eerste boek van de eerder genoemde trilogie van Evagrius Ponticus *Praktikos, Gnostikos* en *Kephalaia Gnostika.* Daarmee is het ook voor ons onderzoek het belangrijkste werk.
Daarin heeft Evagrius voor de beginnende monnik het oefenproces beschreven, dat leidt tot de ontwikkeling van de πρακτικος via de αννπαθεια tot γνωστικος.
In het boek wordt aangegeven hoe de πρακτικη (de ascetische praktijk dus) de νους zuivert en hoe daarna de θεωρια tot ontwikkeling kan komen. Want pas als de νους de αννπαθεια heeft verworven, dan is zij in staat om de spirituele vijanden, die de monnik belagen, te onderscheiden.[53]
In ons onderzoek naar de betekenis van Evagrius Ponticus voor de Regula Benedicti in zijn algemeenheid en het begrip '*discretio/διακρισις'* meer in het bijzonder, zullen wij ons beperken tot bestudering van dit boek, het handboek voor de πρακτικη, ofwel de 'cursus voor beginners'.
Het kan immers nooit kwaad om te beginnen bij het begin.

Dat de *Praktikos* een boek voor beginners is, laat Evagrius duidelijk weten in de Proloog, waarin hij ook nuanceringen aangeeft over wat hij wel en niet in de *Praktikos* heeft opgenomen, en dat er voor gevorderden niets uit de *Praktikos* meer nieuw is.*[54]*
Verder laat Evagrius weten, dat de πρακτικη, die beoefend moet worden door de beginnende monnik, een "geestelijke methode" is, "die het hartstochtelijke deel van de ziel volledig zuivert."(Prakt. 78). In deze beknopte definitie is de hele Evagriaanse leer vervat over wat wij het 'geestelijk leven' plegen te noemen.[55]

---

[52] John Wortley (transl.), *The book of the Elders – sayings of the Desert Fathers, the Systematic Collection,* Cistercian Publications, 240, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2012, section X, Discretion, p.149
[53] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers – Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007.pp. 43-48.
Evagrios Pontikos, (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), *Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,* Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008, 78,79, 83.
[54] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 7
[55] Evagrios Pontikos, *Der Praktikos (der Mönch),* p. 17

De *Praktikos* is bestemd voor anachoreten, dus voor asceten die op zichzelf in de woestijn leefden. Aspecten van het gemeenschapsleven spelen daarin in principe geen rol. In zijn werk *Sententiae ad monachos,* dat gericht is aan mannen die in een klooster leven, komen deze wel voor.[56] Maar voor een grondige uitleg van de noodzakelijke ontwikkeling van de ziel kunnen wij beter terecht bij de *Praktikos.*
Voor de monnik als mens maakt het overigens niet veel uit, want of hij nu alleen leeft of in gemeenschap, hij zal hoe dan ook ten prooi vallen aan allerlei verleidingen en deze moeten zien te overwinnen. Dus zullen de verworvenheden die hij voor deze strijd moet ontwikkelen, ook van betekenis zijn buiten de grenzen van zijn cel, in de woestijn.[57]

Uit de honderd kleine hoofdstukken, waaruit de De *Praktikos* bestaat, zullen wij een selectie behandelen.

a. De weg van Gods geboden

De πρακτικη wordt door Evagrius gezien als 'weg'. De Psalmen stellen het leven en de mens nogal eens voor als 'weg' en 'wandelaar op de weg'; daardoor heeft Evagrius zich laten inspireren en voor hem geldt daarom de πρακτικη als 'weg', 'weg van de πρακτικη' of 'de praktische weg'. Je kunt echter de πρακτικη ook de 'weg van de navolging' noemen: zo zou de monnik volgens Evagrius nooit zonder het erbarmen van Christus het doel van de πρακτικη – de αννπαθεια – kunnen bereiken.[58] Daarvoor waarschuwt hij expliciet in hoofdstuk 33 van de *Praktikos.*[59]
Maar hij noemde – zoals boven al aangegeven – de πρακτικη ook een geestelijke methode. Het methodische van de πρακτικη zit daarin dat door het uitvoeren van de geboden van God de weg wegvoert van de zonden en heenvoert naar de deugden.
Het gaat dus om het uitvoeren van de geboden van God, met als doel de deugden te verwerven. Op deze weg wordt de monnik echter 'belaagd' door demonen, en de wapens waarmee hij die moet bestrijden zijn de deugden zelf. Zo is de πρακτικη ook wel de 'weg van de deugd' en de 'wegen van de Heer' zijn de 'praktische deugden', die naar het Rijk der Hemelen voeren.
De monnik zal dus deugden verwerven als hij de πρακτικη blijft volgen. Evagrius kent dan de deugden *bezonnenheid, liefde* en *matigheid* als tegenwicht toe aan de begeerte, en de deugden *moed* en *geduld* als tegenwicht toe aan de drift. Deze twee irrationele delen van de ziel moesten immers gezuiverd worden.
Maar bij het beeld van de weg past het beeld van de 'etappes': als merkstenen daarvoor hanteert Evagrius de drie gronddeugden uit 1Kor. 13,13: *geloof, hoop* en *liefde,* waarbij Paulus van de *liefde* zegt, dat deze de grootste is. Deze drie gronddeugden worden door de andere deugden met elkaar verbonden.[60]
Met de *liefde* heeft de πρακτικη weliswaar haar doel bereikt, maar de mens nog niet zijn 'opstijgen naar God': de 'weg der deugden' wordt voor de mens een 'weg des levens',

---

[56] Evagrius Ponticus, *Worte an die Mönche, Worte an eine Jungfrau – Sententiae ad monachos, sententiae ad virginem,* Quellen der Spiritualität Band 6, Vier-Türme-Verlag, 2012, p.14
[57] Evagrios Pontikos (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), *Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,* Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008, p.15
[58] Evagrios Pontikos, *Der Praktikos (der Mönch),* p.24.
[59] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 8.
[60] Evagrios Pontikos, *Der Praktikos* pp. 21,22.

die weliswaar naar de γνωσις voert, maar deze kennis is voor hem voorbehouden in het *Eschaton*, waar hij God van aangezicht tot aangezicht zal kennen.

Wij vinden deze hele benadering van de πρακτικη door Evagrius bijna woordelijk terug in de Regula Benedicti. [61]

b. De strijd tegen de demonen, extra zwaar voor anachoreten

De *Praktikos* staat voor een heel groot deel in het teken van de strijd tegen de demonen, en bevat adviezen over het bieden van tegenstand. Ook het overige werk van Evagrius is grotendeels daaraan gewijd.
De monnik moet met toenemende vaardigheid in διακρισις strijd leveren tegen de demonen, ook wel (negatieve) gedachten, ondeugden genoemd: de zogenaamde λογισμοι. Evagrius gebruikt in zijn werken deze woorden afwisselend voor hetzelfde fenomeen.
Evagrius stelt, dat de monnik niet kan voorkomen, dat deze λογισμοι proberen zijn ziel in verwarring te brengen, maar dat het wel de monnik zelf is die het in zijn macht heeft te bepalen dat deze bij hem blijven hangen of hartstochten opwekken.[62] De strijd hiertegen moet gevoerd worden met διακρισις om de aard van de aanval te onderscheiden en ervoor te kiezen of hij er wel of niet voor zal bezwijken.[63]
Een uitgebreide toelichting daarop geeft hij in zijn brief aan Abba Loukios.[64]

Evagrius zegt, dat anachoreten zwaarder belaagd worden door demonen dan cenobieten[65], en gaat er kennelijk van uit dat het leven van de anachoreet in deze verder gevorderd is.[66]
Vermoedelijk heeft dit te maken met de gedachte, dat cenobieten beter beschermd zijn tegen een aanval van de demonen door hun verblijf in de gemeenschap. Bovendien lijkt Evagrius er impliciet van uit te gaan, dat de anachoreet pas ver genoeg is gevorderd, nadat hij eerst in een gemeenschap heeft geleerd de verleiding van de materiële dingen te weerstaan, en daarna pas met voldoende onderricht in onderscheiding de strijd tegen de λογισμοι aankan.[67]
We vinden deze laatste aanname ook terug in de Regula Benedicti over de verschillende soorten monniken. [68]

---

[61] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 9.
[62] Evagrios Pontikos (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), *Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,* Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008, Kapitel 6, p. 79 - 82.
[63] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers,– Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007, p.56
[64] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 10.
[65] Evagrios Pontikos, *Der Praktikos* Kapitel 5, pp. 76,77.
[66] Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers* , p.56.
[67] Evagrios Pontikos, *Der Praktikos*, Kapitel 5, pp. 76,77.
[68] Zie Supplement met bronteksten, tekst 11.

c. De acht demonen, waartegen gestreden moet worden

Evagrius onderkent acht van deze demonen of ondeugden, die hij ziet als de primaire ondeugden, omdat alle andere daaruit voortkomen. Hij benoemt deze λογισμοι in de ***Praktikos*** in oplopende volgorde van zwaarte voor de monnik om deze demonen te bestrijden, en vanwege de oplopende ernst van de λογισμοι.
De acht λογισμοι die hij behandelt, zijn:

vraatzucht	γαστριμαργια
ontucht	πορνεια
hebzucht	φιλαργυρια
droefheid	λυπη
woede	οννργη
lusteloosheid	αννκηδεια (αννκεδία)
ijdele roemzucht	κενοδοξια
hoogmoed	±υπερηφανια

De 'hoogmoed' noemt hij dan de meest ernstige, omdat uit deze demon de andere voortkomen. Ook Gregorius de Grote, die deze ondeugden later heeft gebruikt om tot de zeven hoofdzonden te komen, spreekt over deze ondeugd, die hij combineert met de 'ijdele roemzucht': "*vitiorum regina superbia*"[69].
De 'lusteloosheid' – de acedía in de meeste literatuur – noemt hij de demon die de monnik het zwaarste terneer drukt, en die een zeer groot beroep doet op zijn vermogen om met διακρισις een aanval van deze demon te boven te komen.

Wij bespreken hier niet alle acht demonen uit de *Praktikos,* en de hartstochten die zij kunnen oproepen, maar lichten de acedía en de ijdele roemzucht/hoogmoed er uit. En de acedía vooral vanwege de zware claim die op de διακρισις komt te liggen, om deze te overwinnen.
Daarom vormt de behandeling van de acedía een thema op zich.

d. De acedía

Hoewel Evagrius zijn leer over het algemeen in korte, bondige passages verwoordt, wijdt hij aan de demon/gedachte/ondeugd van de acedía de langste passage – caput 12 – van zijn *Praktikos.* Deze demon kan zeer complexe zielstoestanden oproepen, en wordt ook wel aangeduid als de *'middagsdemon',* in meer dichterlijke zin ook wel als '*de moordende steek van de middag'.*
We verwijzen hier speciaal naar het supplement met bronteksten, waarin we delen van Psalm 91 hebben opgenomen, die heden ten dage nog steeds dagelijks door monniken in de Completen wordt gebeden. [70]
Over de 'moordende steek van de middag' gaat het hier: de middagsdemon.
Evagrius licht deze demon als volgt toe:

---

[69]Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers,– Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007, pp. 55,56.
[70] Zie Supplement met bronteksten, tekst 12

De demon bewerkt 's middags tussen het vierde en het achtste uur voor de monnik het gevoel dat de zon niet lijkt voort te bewegen, en dat daardoor de dag wel 50 uren lijkt te duren. De monnik staart naar het raam en vlucht zijn cel uit om te kijken hoever de zon nog verwijderd is van het negende uur, en om rond te kijken of hij niet toevallig een van zijn medebroeders zou kunnen treffen….De demon fluistert de monnik een hekel aan zijn woonoord in, aan zijn monnikenbestaan, aan zijn handenarbeid; dat hij geen liefde van zijn medebroeders ervaart, en niemand vindt die hem troost. Hij gaat een wrok koesteren tegen die monnik, die hem laatst nog gekwetst heeft, en hij gaat verlangen naar andere oorden waar het veel eenvoudiger is om aan van alles te komen, en overweegt zelfs van beroep te veranderen, want -zo houdt hij zich voor – "overal kan men de Godheid aanbidden". De demon roept de herinnering op aan zijn familie en zijn vroegere leven; hij wijst de monnik erop hoe lang het leven nog duurt en hoe zwaar de ascese is. De demon stelt alles in het werk om ervoor te zorgen, dat de monnik zijn cel en de strijd opgeeft.
Evagrius geeft aan dat er na deze demon niet onmiddellijk een andere volgt, omdat hij eigenlijk alle andere gedachten bevat. Hij heeft namelijk een heel complexe aard.
Deze demon is een vervlechting van de beide irrationele krachten, de woede en de begeerte, die beiden lang aanhouden. Daarbij keert de woede zich tegen alles wat 'voorhanden' is, en snakt de begeerte naar alles wat 'niet voorhanden' is. En uit deze complexiteit ontstaan dan tegengestelde gedragingen: enerzijds lusteloosheid en onverschilligheid, en anderzijds een hectische bedrijvigheid en een ongebreidelde over-ijver.[71]

Maar als de ziel de strijd tegen deze demon gewonnen heeft, komt hij in een vredige toestand terecht en ervaart hij onuitsprekelijke vreugde. Die vredige toestand duidt op de αννπαθεια, het doel van de πρακτικη; en die onuitsprekelijke vreugde is verbonden met het woordloze en beeldloze geestelijke gebed.

Wat moet er gebeuren, wil de ziel deze strijd winnen?
Evagrius stelt in caput 27 van de *Praktikos*: allereerst moet de monnik heel zijn vermogen tot διακρισις - zijn onderscheidingsvermogen - inzetten om onder tranen zijn ziel eigenlijk in tweeën te delen, waarbij de ene helft troost en de andere getroost wordt. Hij moet goede hoop in zichzelf zaaien terwijl hij zichzelf troostrijke woorden van David voorzingt, zoals Psalm 42,6 deze bevat. [72]

d1. Het rouwmoedige gebed bij de aanvechting door acedía

De demon van de acedía bewerkt een geestelijke gevoelloosheid, die in de ziel een soort dierlijke rauwheid verbreidt. Deze demon verdrijft de tranen, die nu juist teken zijn van het bekennen van onze zondigheid en onze behoefte aan verlossing. Daarom benadrukt Evagrius in zijn *Tractatus de oratione,* caput 5 en 6, het belang van het gebed onder tranen en geeft hij daar richtlijnen voor.[73]

---

[71] Evagrios Pontikos (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), *Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,* Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008, Kapitel 12, pp. 95, 96.
[72] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 13
[73] Supplement, tekst 14

In de Regula Benedicti vinden wij deze richtlijnen terug in het hoofdstuk over de eerbied bij het gebed.[74]

Het vergt dus heel wat onderscheidingsvermogen van de monnik om er achter te komen, wat er met hem aan de hand is, als hij wordt overvallen door de demon van de acedía. Evagrius heeft voor de gekwelde monnik dan ook in twee van zijn werken advies om deze demon het hoofd te bieden.[75]

d2. Stabilitas en volharding, de juiste maat bij aanvechting door acedía

Wat Evagrius hier de monnik aanraadt is de standvastigheid, de *stabilitas* en de volharding, het niet opgeven in het werk. Ook het kiezen van de *juiste maat* in het werk: geen hectische bedrijvigheid en geen ongebreidelde over-ijver, maar ook geen lusteloosheid en onverschilligheid. Maar ook: ontloop de strijd niet, verlaat je cel niet. Kortom: toon *moed* om de strijd te voeren.
Acedía is een demon die van alle tijden en van alle mensen is, niet alleen van monniken. Evagrius beschrijft het fenomeen in zijn *Tractatus de octo spiritibus malitiae* in ludieke, maar rake termen. Wij onthouden ons niet van deze vroege ludieke tekst uit de woestijn, voor iedere lezer die zich hierin – in deze door Evagrius geschetste *lamlendigheid* - best wel zal herkennen.[76]
Is dit - deze *lamlendigheid* – alléén maar van toepassing op een monnik, of ook op de ambtenaar na de middagpauze, of op de student die worstelt voor het tentamen of de scriptie, of zelfs als mid-dagsdemon van toepassing op de midlife crisis?

e. De ijdele roemzucht en de hoogmoed

Als ernstigste van de acht demonen bespreekt Evagrius in zijn *Praktikos* achtereenvolgens de ijdele roemzucht en de hoogmoed. Deze beiden worden door Gregorius de Grote tot één hoofdzonde gerekend, vanwege hun onderlinge samenhang. In het licht van onze vraagstelling over de invloed van Evagrius op de monastieke spiritualiteit, met name ook op het vlak van de *discretio*, is het belangrijk om aan te geven dat juist deze twee demonen de διακρισις zelf van de monnik ernstig aantasten. Zo valt de demon van de ijdele roemzucht de monnik niet via een verleiding van buiten af aan, maar komt hij voort uit de weg, de πρακτικη zelf, die de monnik bezig is te gaan. Hij brengt de inmiddels deugdzame monnik ertoe de strijd die hij levert in de openbaarheid te brengen. De monnik krijgt behoefte aan publiek, en verricht zijn goede daden niet meer omwille van zijn eigen ontwikkeling, maar vooral in het zicht van anderen, om te laten zien wat hij voor goeds heeft gedaan.
Als hij echter niet de gewenste aandacht of lof ontvangt, dan kan zijn stemming omslaan door de demon van de λυπη, de droefheid, en kan hij soms zelfs ter compensatie zich laten verleiden tot de πορνεια, de ontucht.
Als aandacht en lof hem wel ten deel vallen, dan kan hij slachtoffer worden van de demon van de hoogmoed, de ±υπερηφανια. Dan wordt de monnik verleid om God niet te erkennen als helper op zijn weg, maar zijn goede daden alleen als prestatie van

[74] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 15
[75] Supplement, tekst 16
[76] Supplement, tekst 17

zichzelf te zien. Hij kan gaan neerkijken op zijn medebroeders, die dit allemaal niet in hun macht hebben.
In het ergste geval kan dit leiden tot godslastering en minachting voor de rest van de mensheid.
Bij beide demonen is de monnik dus niet meer in staat zijn eigen werkelijkheid te beoordelen (διακρινειν), en is hij verstoken van zijn vermogen tot διακρισις. Je zou ook kunnen zeggen, dat alle zelfkritiek dan verdwenen is.
Een harde confrontatie met de werkelijkheid van zijn eigen bestaan als gewoon schepsel kan hier alleen nog uitkomst bieden. [77]

Tot zover de bespreking van een aantal essentiële thema's uit het boek *Praktikos,* waarin Evagrius zijn leer ontwikkelt over de weg naar vereniging met God en over de strijd, die iedere monnik op die weg zal moeten leveren tegen allerlei aanvechtingen, of ze nu demonen heten, negatieve gedachten, verleidingen of λογισμοι.

f. De laatste hoofdstukken van de *Praktikos,* Apophthegmata

Van de leringen van de Woestijnvaders zijn in de loop der tijden kernachtige uitspraken, die zij deden in de gesprekken met hun leerlingen, in allerlei verzamelingen vastgelegd, soms onder de misleidende titel "*spreuken* van de Woestijnvaders".[78] Het ging hier echter niet om de spreuken als literaire vorm, maar om de pointe van een gesprek of een eindconclusie, die aan de discipel werd meegegeven om daarop te mediteren of te reflecteren ten behoeve van de eigen spirituele ontwikkeling.[79] En de leerlingen legden deze uitspraken in verzamelingen vast.
Er zijn allerlei publicaties van deze *apophthegmata*, waarvan de strekking voor de 'buitenstaanders' soms moeilijk te doorgronden lijkt vanwege hun beknopte karakter.
Vermeldenswaard is, dat Evagrius de *Praktikos* besluit met tien apophthegmata; hij plaatst zich daarmee in de traditie van overdracht van kernthema's uit de leer van Woestijnvaders vóór hem en van zijn tijdgenoten. Hiermee vormen de laatste tien hoofdstukken van de *Praktikos* eigenlijk meteen een van de oudste verzamelingen van *apophthegmata.*
Hij gebruikte zo'n verzameling (in meer van zijn werken komen deze voor) om aan te geven dat zijn eigen leer traditiegebonden was. En bovendien kon dan in zo'n verzameling apophthegmata een samenvatting worden gezien van de elementen van zijn leer.[80]

Wij zijn deze paragraaf over de *Praktikos* begonnen met een citaat - *Praktikos*, caput 15 - dat kennelijk door een leerling in zo'n verzameling is opgenomen.
Nu wij de theologie/filosofie van Evagrius hebben bestudeerd, en met name de structuur van de ziel, kunnen we inderdaad vaststellen, dat dit apophthegma een samenvatting is van zijn deugdenleer.

---

[77] Evagrios Pontikos (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), *Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,* Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008, Kapitel 13, 14, 30.
[78] Evagrius bediende zich met name in zijn *Sententiae ad monachos* wel van de spreuk als literaire vorm.
[79] John Wortley (transl.), *The book of the Elders – sayings of the Desert Fathers, the Systematic Collection,* Cistercian Publications, 240, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2012, section X, Discretion, p.ix
[80] Evagrios Pontikos, *Der Praktikos*, pp.297, 298

Tot slot: Bespreking van het boek Praktikos

In het licht van ons onderzoek naar de eventuele doorwerking van het gedachtengoed van Evagrius Ponticus naar de Regula Benedicti hebben we op een aantal plaatsen in deze paragraaf opgemerkt, dat wij parallellen kunnen aangeven in de Regula Benedicti. Het betrof de benadering van de weg van Gods geboden en de redenering, dat de strijd tegen de demonen voor anachoreten extra zwaar is.
Wij zullen in de volgende paragraaf zien, hoe essentiële punten uit de leer van Evagrius weliswaar doorwerken bij Benedictus. Maar dan zal opvallen, dat er tussen Evagrius en Benedictus verschil is in de toepassing van die leer, omdat Evagrius zich richtte op de anachoreet en Benedictus zich richtte op de cenobiet.

§1.4.3 Accentverschillen tussen het gedachtengoed van Evagrius Ponticus en de Regula Benedicti.

Mede in het kader van onze vraag of er vanuit de *Praktikos* al een verband is te leggen met de Regula Benedicti voor wat betreft het begrip *discretio,* zullen we alvast een tweetal thema's uit de *Praktikos,* die in het voorgaande zijn besproken, wat uitgebreider voorzien van hun parallel, die te onderkennen is in de Regula Benedicti.

1. De strijd tegen de demonen

Evagrius merkt op, dat de demonen de anachoreten sterker bevechten dan de cenobieten.
Cenobieten genieten immers bescherming in hun gemeenschap, maar anachoreten staan er alleen voor. Het zou voor anachoreten goed zijn, als zij eerst een tijd binnen de gemeenschap zichzelf zouden scholen, om daarna met het juiste onderscheidingsvermogen het gevecht met de demonen aan te gaan. We zagen al in tekst 4 van het supplement, dat ook Benedictus deze visie deelt.
Benedictus spreekt er over, dat de anachoreten degenen zijn, die niet meer door hun eerste ijver van hun monniksleven worden gedreven. Betekent dit dan, dat deze eerste ijver van hun monniksleven (het leven in de gemeenschap, de conversatio) slechts een opstapje is voor het leven als anachoreet? Dit zou inhouden, dat uitsluitend anachoreten 'kans maken' om uiteindelijk – zoals Evagrius het zegt – kennis van God te verwerven.
We moeten hier echter waken voor een valkuil in de interpretatie. Evagrius schreef voor anachoreten – en schreef dus geen Regel - en Benedictus schreef wel een Regel, voor cenobieten. Maar deze Regula Benedicti dient ter ondersteuning van de scholingsweg, zoals deze in de *Praktikos* door Evagrius wordt aangereikt, en deze is voor beide soorten monniken dezelfde, en individueel (μονος): alleen kunnen cenobieten steun van een gemeenschap ondervinden en anachoreten niet. Er schuilt een serieuze waarschuwing in de woorden van Evagrius aan het adres van de monnik, die denkt dat hij de strijd met de demonen wel snel alleen aankan: de waarschuwing is, dat hij dan des te zwaarder wordt belaagd door de demonen, juist omdat hij alleen is.
We hebben hier dus te maken met zowel een fasering als een nevenschikkende tweedeling in soorten monnikenleven. Er moet een degelijke scholing vooraf gegaan zijn aan het leven als anachoreet, maar dat maakt het leven van de cenobiet niet minder

betekenisvol. Integendeel, bij Benedictus en bij de Vaderen is het anachoretische leven slechts mogelijk op de voorwaarden van scholing in het cenobitische leven. Benedictus schrijft dan ook, dat het bij anachoreten gaat over monniken die een lange proeftijd hebben gehad in het klooster, met de steun van de gemeenschap. Pas daarna zijn zij sterk genoeg om het *met de steun van God* op te nemen tegen de duivel; hun zelfstandigheid – uitgedrukt als *zonder andermans hulp, alleen met eigen hand en arm* – hebben zij verworven in het coenobium. Maar niettemin behouden zij de behoefte aan *de steun van God.*
Het cenobitische leven wordt door Benedictus dan ook niet gezien als een opstapje, maar als een volwaardig leven "usque ad mortem in monasterio perseverantes" – tot aan de dood in het klooster volhardend (RB: Prol. 50).

2. Stabilitas en volharding, de juiste maat bij aanvechting door acedía.

Evagrius spoort de monnik, die belaagd wordt door de demon van de acedía aan om standvastig te blijven, te gaan werken met de juiste maat, en te volharden totdat het werk voltooid is. Het is hier duidelijk, dat Evagrius de verantwoordelijkheid volledig bij de monnik legt, maar biedt hem daarbij in feite geen hulp aan.
Benedictus ziet dat anders, hij laat de Abt de monnik te hulp schieten.[81] Dat is niet alleen in het belang van die monnik zelf, maar ook in het belang van de andere monniken, die dan niet langer door de frater acediosus gestoord worden; hierin spreekt duidelijk een verschil in benadering vanwege het feit, dat Benedictus voor cenobieten schreef.

Tot slot: accentverschillen tussen het gedachtengoed van Evagrius Ponticus en de Regula Benedicti.
Vooral in de benadering van de strijd met de demonen is ons in deze paragraaf opgevallen, dat Benedictus in zijn Regel niet wezenlijk afwijkt van de visie van Evagrius. Het cenobitische bestaan is evenwaardig aan het anachoretische, en niet minder zwaar dan het anachoretische maar in zijn benadering kan Benedictus toch een stuk milder zijn omdat hij voor cenobieten schrijft, die elkaar tot steun kunnen zijn binnen de gemeenschap. Dat zelfde geldt in feite ook voor de benadering van de acedía; ook Benedictus tilt zwaar aan deze demon, maar ook hier beredeneert hij het probleem vanuit het bestaan van de gemeenschap onder een abt, die zijn verantwoordelijkheid voor de frater acediosus neemt (mede ten behoeve van de gemeenschap). Dit maakt dat er weliswaar enige accentverschillen zijn tussen de benadering van Evagrius en die van Benedictus, maar deze zijn niet inhoudelijk. Er is in de loop van de tijd kennelijk een verschuiving ontstaan van de invalshoek van het anachoretisme naar die van het cenobitisme.

§1.4.4 Terugblik

Het belangrijkste werk van Evagrius voor zijn onderricht aan de monniken was ongetwijfeld de *Praktikos.* In dit werk wordt immers besproken welke hindernissen de monnik op zijn levensweg kan tegenkomen, en hoe hij daaraan het hoofd zou kunnen bieden om uiteindelijk toch tot vereniging met God te komen.

[81] Zie supplement met bronteksten, tekst 18

Uit onze selectieve bespreking van de *Praktikos* kunnen wij dan ook afleiden hoe uitgebreid de analyse moet zijn van het gevecht met de demonen op de weg van Gods geboden. De *Praktikos* was slechts de cursus voor beginners. We konden in de beschrijvingen in de *Praktikos* de basisfilosofie en -theologie van Evagrius herkennen. Dat maakt uiteindelijk, dat we een grote consistentie in het gedachtengoed en de nalatenschap van Evagrius kunnen vaststellen. Er is een stevige basis gelegd.
Uit de parallellen, die we konden trekken met de Regula Benedicti kunnen we weliswaar een sterke overeenkomst vaststellen, maar we moeten toch constateren dat we betreffende het bijna instrumentele karakter van διακρισις, zoals Evagrius dat lijkt te hanteren, nog niet echt de vinger kunnen leggen op een definitie daarvan die we wellicht in de parallelle passages van de Regula Benedicti hadden willen vinden. Wat dat betreft zijn we er nog niet.

§ 1.5 Terugblik op Hoofdstuk 1
Invloed van Evagrius Ponticus (ca. 345 – ca. 399) op de monastieke literatuur inzake het begrip discretio

Wij zijn de paragraaf over de *Praktikos* (§ 1.4.2) gestart met het citeren van één van de apophthegmata van Evagrius, dat niet alleen veel zegt over zijn filosofie betreffende de ontwikkeling van de ziel, maar even zoveel zegt over één van zijn interpretaties van het begrip *διακρισις.*
Laten wij dat gedeelte, dat betrekking heeft op *διακρισις,* hier nog eens nader bekijken:

> *"Want wat niet de juiste maat heeft*
> *of niet op de juiste tijd is,*
> *is slechts van korte duur*
> *en eerder schadelijk dan nuttig."*
> *(Praktikos 15).*[82](vert. E.K.)

Het kunnen onderscheiden wat de juiste maat in een handeling moet zijn, en wanneer het de juiste tijd is om te handelen, is dus bij Evagrius een van de belangrijke kenmerken van *διακρισις.*
Wanneer daaraan niet wordt voldaan, is er eerder schade te verwachten dan succes.

In het licht van onze vraagstelling wat de betekenis is van het begrip *discretio* en wat de vroege traditie in de monastieke literatuur ons daarover aanreikt, weten we dus dankzij het werk van Evagrius dat de gave van de onderscheiding der geesten minstens leidt tot zeer zorgvuldig en weloverwogen handelen in het leven, zonder welk de weg naar de uiteindelijke vereniging met God niet begaanbaar is.

In die vroege monastieke literatuur herkennen we de filosofische basis, die Origenes reeds aan Plato ontleende en die door hem in verband werd gebracht met de Bijbelse traditie; reeds bij Origenes was de inzet van *διακρισις* bij het onderscheiden van relevante gegevenheden in de tradities van zijn tijd van groot belang voor het inrichten van het leven als zoektocht naar de vereniging met God. Evagrius als hoog opgeleide monnik werkte dit

---

[82] John Wortley (transl.), *The book of the Elders – sayings of the Desert Fathers, the Systematic Collection,* Cistercian Publications, 240, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2012, section X, Discretion, p.149

nader uit in zijn ***Praktikos***, het 'leerboek' voor de monnik als anachoreet. De rode draad door de *Praktikos* heen vormt de strijd tegen de zogenoemde demonen, de verleidingen die de ziel kunnen afleiden van het doel van de monnik - de uiteindelijke vereniging met God. Deze strijd dient, aldus Evagrius, met *διακρισις /discretio* te worden gevoerd.

Van het werk van Evagrius ging veel verloren, ten gevolge van de strijd die Hiëronymus aanbond met het werk van Origenes. Desondanks was er in het Westen al werk van Evagrius bekend door de tijdige vertaling van *Historia monachorum in Aegypto* en *Historia Lausiaca* in het Latijn, beide werken voorzien van een uitgebreid hoofdstuk over Evagrius, en door de publicatie van een lijst met Evagriana door Gennadius van Marseille.

De vraag rijst dan ook of Benedictus kennis heeft kunnen nemen van het werk van Evagrius, via het vertaalwerk van Rufinus. Er zijn frappante parallellen tussen teksten uit de *Praktikos* en de Regula Benedicti (zie de teksten 9, 11 en 15 in het supplement). Ook als wij kijken naar het tijdsbestek waarbinnen teksten van Evagrius naar het Westen kwamen en de periode waarin Benedictus leefde, lijkt het aannemelijk. Maar wij weten dat niet zeker.
De traditie gaat dus niet voort langs smalle en rechte wegen. Eén rechte lijn tussen Evagrius en Benedictus is in feite niet te trekken. Maar wel kunnen wij uit onze bevindingen afleiden, dat de theologische en spirituele traditie van de Woestijnvaders, zoals verwoord en systematisch uitgelegd door Evagrius Ponticus, ten volle doorklinkt in de Regula Benedicti. Ook plaatst Benedictus zichzelf in het laatste hoofdstuk van zijn Regel expliciet in de traditie van – in relevante volgorde – de Bijbel, de katholieke Vaders, de Woestijnvaders en Basilius.[83] Hij noemt echter verder niemand bij name, maar verwijst wel onder meer naar hun vitae. De *historia monachorum,* met een uitgebreid hoofdstuk over Evagrius, was in zijn tijd al bekend.
Hij heeft het misschien niet nodig en niet wenselijk gevonden de grote (en omstreden) namen te noemen, omdat zij via hun werken al genoegzaam bekend waren.
Desondanks kunnen we zondermeer vaststellen dat de theologie van Evagrius een belangrijke spirituele basis vormt onder de Regula Benedicti.

Rest toch nog de vraag welke betekenis Evagrius Ponticus heeft overgedragen van het begrip *διακρισις /discretio.*
Hoewel Evagrius het woord 'διακρισις' niet vaak noemt is, zoals wij zagen, het onderscheidingsvermogen ofwel de onderscheiding der geesten een wezenlijke voorwaarde voor de monnik om de aard van de aanval van de demonen te kunnen onderscheiden, en te weten hoe deze gepareerd kan worden. Διακρισις is de kwaliteit die de monnik moet ontwikkelen op zijn levensweg en zijn streven naar de ontmoeting met God, kortom op de πρακτικη. In de brief die Evagrius aan Abba Loukios schreef, beschrijft hij de waarde en de betekenis van deze gave (Zie tekst 10 in het supplement). Διακρισις is dus een gave, die door God wordt geschonken en die zich kan ontwikkelen tot levenshouding van de monnik. Daarmee is bij Evagrius de ontwikkeling van *διακρισις* het hart van zijn spiritualiteit.

We zagen tussen de *Praktikos* en de Regula Benedicti weliswaar overeenkomsten maar ook accentverschillen ten gevolge van het feit dat Benedictus schreef voor het coenobium.
Zo lijkt de *discretio*, waarop Benedictus doelt in hoofdstuk 64 van zijn Regel (RB: 64,18), en waarop onze vraagstelling is gebaseerd, ogenschijnlijk een vereiste vaardigheid voor de abt

[83] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 19

ten behoeve van zijn gemeenschap van individuele monniken. Maar dat betekent niet, dat de abt zelf – immers ook een individuele monnik - niet tevens over διακρισις voor zijn eigen ontwikkeling zou moeten beschikken, zoals Evagrius dat beschrijft. En zeker niet dat de individuele monnik in het coenobium deze vaardigheid niet zou moeten ontwikkelen, omdat de abt deze vaardigheid toch al toepast. Ongetwijfeld heeft dit accentverschil een relatie tot het gegeven, dat Evagrius tot doel had de persoonlijke ontwikkeling van de individuele monnik – de anachoreet - als proces te beschrijven en Benedictus zich weliswaar daar ook wel op richtte, maar dan voor de individuele monnik – de cenobiet - in gemeenschap, "*onder een regel en een abt*" (RB: 1,2).

Kennelijk moet er een 'vertaalslag' hebben plaatsgevonden in de loop der traditie, die heeft gemaakt dat Benedictus – primair geïnspireerd door de Bijbel – aan het begrip *διακρισις* nog een dimensie heeft toegevoegd, namelijk de zorgvuldigheid van de abt in het begeleiden van zijn gemeenschap.
Het is niet ondenkbaar, dat wij hiervoor te rade moeten gaan bij Johannes Cassianus, naar men zegt de grote inspirator van Benedictus, die met zijn *Collationes* en *Institutiones* de vertaler was van de woestijntraditie naar het Westen en zich vooral richtte op het coenobium.

Met deze conclusie ronden we de behandeling van dit eerste hoofdstuk over de invloed van Evagrius Ponticus af.
In het volgende hoofdstuk, waarin wij uiteindelijk zullen komen tot de ware betekenis van *discretio* in de Regula Benedicti, onderzoeken wij derhalve allereerst de invloed van Johannes Cassianus op de Regula Benedicti en de betekenissen, die deze gaf aan het begrip *discretio.*

Hoofdstuk 2
Betekenis van het begrip discretio binnen de traditie van de vroege monastieke literatuur en binnen de Regula Benedicti

We hebben ons in het vorige hoofdstuk verdiept in leven en werk van de grote filosoof/theoloog Evagrius Ponticus.
Deze benadrukte in zijn ***Praktikos*** de richtlijnen voor een leven van de anachoretische monnik, dat kon leiden tot de uiteindelijke vereniging met God. Kenmerkend hierin was de ontwikkeling van de geestesgave der *discretio* om uiteindelijk een zielstoestand te kunnen bereiken van αννπαθεια, waardoor de anachoreet bestand was tegen de verschillende aanvechtingen des levens – de λογισμοι.
Er bleek een duidelijke relatie te zijn tussen het werk van Evagrius Ponticus en de Regula Benedicti. Toch moeten wij in het licht van onze vraag naar de betekenis van *discretio* in de Regula Benedicti kort aandacht besteden aan de werken van Johannes Cassianus, die een soort bemiddelingsrol heeft vervuld tussen de leer van Evagrius voor anachoreten en de Regel van Benedictus voor cenobieten.
We moeten meer weten over deze bemiddelingsrol.
Maar ook met betrekking tot Johannes Cassianus zullen we te weten moeten komen wat zijn achtergrond was en welke werken hij schreef, zeker ook met betrekking tot het begrip *discretio* (§2.1). Maar omdat het om de verkenning van de monastieke traditie gaat, willen we ook weten, hoe hij zich verhield tot Evagrius Ponticus en of hij gezien kan worden als factor van continuïteit naar de Regula Benedicti toe (§2.2). Uiteindelijk moet ons onderzoek zich immers toespitsen op de Regula Benedicti zelf, haar plaats in de traditie van de vroege monastieke literatuur en met name op de overdracht van de betekenis van *discretio*, zoals deze in de Regula Benedicti naar voren komt (§2.3).

§2.1 Wie was Johannes Cassianus, welke werken schreef hij, met name over discretio?

§2.1.1 Inleiding

We zullen in § 2.1.2. de werken bekijken die Cassianus heeft nagelaten.
Maar in eerste instantie rijst de vraag: waar Cassianus in zijn werken in alle toonaarden zwijgt over Evagrius Ponticus, willen we wel weten of Cassianus een “eigen” theologie ten grondslag heeft gelegd aan zijn werk, of dat hij de theologische lijn van Evagrius zondermeer doortrekt. Dit te weten is van belang omdat we al hebben ontdekt, dat theologische benaderingen van Evagrius soms letterlijk terugkomen in de Regula Benedicti. Voegt Cassianus daar nog nieuwe inzichten aan toe, of zet hij de traditie van Evagrius i.c. de Woestijnvaders ongewijzigd voort? We onderzoeken dit in § 2.1.3. Maar uiteraard zullen we ons richten op de wijze waarop Cassianus met het begrip *discretio* omgaat, in § 2.1.4.

§ 2.1.2. De werken van Johannes Cassianus.

Johannes Cassianus (geboren in de streek Dubrodja, zoals deze in het huidige Roemenië heet[84]) maakte in de periode van 380 tot 399 een reis door de Egyptische woestijn om

[84] O. Chadwick, *John Cassian,* Cambridge University Press, 1968, p.9

zich te verdiepen in het monnikendom aldaar, en rapporteerde over die reis zo'n twintig jaar nadat hij de woestijn weer had verlaten. Inmiddels leefde hij toen in Massilia – het huidige Marseille - , waar hij onder andere het klooster *Saint Victor* stichtte. Daar schreef hij in opdracht van hoogwaardigheidsbeklederS uit zijn stevige kerkelijke netwerk zijn reisverslagen, resulterend in de volgende twee werken***: Institutiones***, ofwel "**De Cenobiorum Institutis Libri duodecem et de octo principalium vitiorum remediis",** en ***Collationes.***
Beide werken zijn gericht op het leven van monniken in een coenobium.
Deze werken moeten tot stand zijn gekomen tussen ca. 420 en het jaar van zijn overlijden, ca. 435. Cassianus verontschuldigt zich ervoor, dat hij zich misschien niet alles meer goed herinnert, nadat zoveel tijd sinds zijn vertrek uit de woestijn is verstreken.[85]
Zijn werken werden al snel alom bekend, en ook in de zesde eeuw reeds zou Benedictus op twee plaatsen in zijn Regel expliciet verwijzen naar zowel de *Collationes* (Gesprekken bij Benedictus), als de *Institutiones* (Instellingen bij Benedictus).[86]

De Institutiones
De *Institutiones* hebben een duidelijke structuur, gericht op de inrichting van het leven in een cenobium. Vooral de eerste vier van de twaalf boeken zijn hierin belangrijk. Zij zijn gewijd aan de meer 'huishoudelijke' en liturgische aspecten van het leven in een coenobium. In de overige acht boeken sluit Cassianus zich geheel aan bij de behandeling van de demonen, zoals Evagrius deed in zijn *Praktikos.*
Voor ons onderzoek zullen wij ons richten op het vierde boek, maar zullen dat later meteen in verband brengen met de Regula Benedicti (zie hiervoor § 2.2.2).

De Collationes
De *Collationes* lijken meer het karakter te hebben van een reisverslag, uitgedrukt in talloze gesprekken met allerlei gerenommeerde abten, waarvan niet in alle gevallen is te verifiëren of deze ook werkelijk hebben bestaan. Mogelijk is er een aantal als fictief personage door Cassianus zelf opgevoerd, gezien de feitelijke stijl die Cassianus koos. Hij koos voor de gesprekssstijl, die in meer vroeg-Christelijke teksten voorkomt (we denken hier ook aan de *Vita Benedicti* van Gregorius de Grote).
De titels die de verschillende collationes hebben en de hoofdstukindeling zijn niet door Cassianus zelf aangegeven, maar door latere redacteuren op basis van de hoofdlijnen die zij in de diverse collationes konden onderscheiden.[87]
Uit onderzoek van Adalbert de Vogüé is gebleken, dat de collationes met een oneven nummer enerzijds en de collationes met een even nummer anderzijds samen twee parallelle series vormen. Hierin blijken de collationes met een oneven nummer voornamelijk gericht te zijn op het doel van de monnik – zoals we al bij Evagrius Ponticus zagen: de weg van de monnik, de πρακτικη, leidend tot de ανπαθεια. De collationes met een even nummer behandelen dan de noodzakelijke *discretio* en het zorgvuldig gestalte geven aan de weg die verloopt tussen vijandige ondeugden.

[85] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 20
[86] Supplement, tekst 21
[87] John Cassian, *The Conferences* (transl. Boniface Ramsey, O.P.), Ancient Christian Writers – the Works of the Fathers in Translation No. 57, Paulist Press, New York/Mahwah, 1997, p.12.

Zo is er een onderliggende en zorgvuldige structuur bloot te leggen onder de ogenschijnlijk thematische mengelmoes van de *Collationes.*[88]
Er is dus een belangrijke hoofdlijn uit de *Collationes* af te leiden: dit omvangrijke werk gaat over het bereiken van de ανπαθεια, door Cassianus aangeduid als de 'zuiverheid van hart', door de beoefening van *discretio,* dit alles met het doel zichzelf voor te bereiden op het koninkrijk der hemelen.

Tot slot: De werken van Johannes Cassianus.
Hoewel wij nu weten, dat Johannes Cassianus behoorlijk structureel werk leverde met zijn *Collationes* om het begrip *discretio* te behandelen en te relateren aan de πρακτικη, blijft de vraag staan of hij een eigen benadering had van de levensweg van de monnik, of dat hij de theorie van Evagrius hierover kopiëerde.
Laten wij daarom eerst analyseren hoe Cassianus zich in zijn werk verhield tot Evagrius.

§ 2.1.3. Johannes Cassianus en Evagrius Ponticus

De theologie die Johannes Cassianus voorlegde aan de Latijnse Kerk, stemde in het algemeen overeen met de theologie van Evagrius Ponticus. Chadwick en anderen zijn dan ook stellig over het feit, dat Cassianus een leerling was van Evagrius.[89] Cassianus baseerde zich sterk op de geschriften van Evagrius en van Origenes, hoewel hij geen van beiden om kerkelijk/politieke redenen noemde. Kerngedachten van Evagrius keren dan ook terug in het werk van Cassianus, maar Cassianus bracht op twee punten een eigen nuancering aan.

Het eigene van Cassianus ten opzichte van Evagrius: actieve contemplatie, zuiverheid van hart
Evagrius hanteerde begrippen die hun oorsprong vonden in het Griekse denken, en hoewel woorden als ανπαθεια, γνωσις en θεωρια zowel niet-Christelijke als Christelijke betekenis hadden, zijn hun equivalenten in het Latijn toch beter los te denken van begrippen uit de Stoa, Gnostiek of het Platonisme. Cassianus schreef inmiddels in een heel ander tijdsbestek en een andere omgeving en bovendien meer voor een Kerkelijke context.
Actieve contemplatie. Hoewel Cassianus evenals Evagrius onderscheid maakt tussen het deugdzame, praktische leven enerzijds en het contemplatieve, beschouwende leven anderzijds, zijn deze twee levens in de ideeën van Cassianus juist veel sterker verstrengeld dan in de visie van Evagrius het geval was. Want hoewel hij in principe de *Institutiones* schreef ten behoeve van monniken in het praktische leven en de *Collationes* voor monniken in het contemplatieve ('hogere') leven, zijn door die verstrengeling de *Collationes* qua inhoud even sterk betrokken op het praktische leven (*vita actualis*) als de *Institutiones* zelf.[90]
Cassianus bedoelt dus in feite met zijn *Collationes*, dat ook het praktische leven doortrokken dient te zijn van de aspecten van het contemplatieve leven, waardoor de monnik de staat kan bereiken van zuiverheid van hart - het doel (σκοπος) van het

[88] John Cassian, *The Conferences* (transl. Boniface Ramsey, O.P.), Ancient Christian Writers – the Works of the Fathers in Translation No. 57, Paulist Press, New York/Mahwah, 1997, pp. 12-13.
[89] Owen Chadwick, *John Cassian,* Cambridge University Press, 1968, p.92.
[90] Owen Chadwick, idem, p.93.

praktische leven. Als die staat is bereikt kan volgens Casssianus pas het *zuiver* contemplatieve leven een aanvang nemen.

Zuiverheid van hart. In de tijd van Cassianus was de term ανπαθεια, die Evagrius benoemde als het eindpunt van de πρακτικη, onderhevig geworden aan misinterpretatie. Cassianus meed dus deze term, maar ook vooral vanwege het technische en filosofische karakter ervan. Toch moest ook hij uitleggen wat er met het Bijbelse begrip *zuiverheid van hart* concreet werd bedoeld. Daarin sloot hij weliswaar aan bij de gedachte van Evagrius, dat zuiverheid van hart zowel een dichterbij gelegen doel was als een middel om iets hogers te bereiken. En evenals Evagrius ging hij ervan uit, dat *zuiverheid van hart* een voortschrijdend begrip was waarin diverse stadia van rijpheid te onderscheiden zijn. Maar Cassianus markeerde nadrukkelijker dan Evagrius het eindpunt van het fysieke leven, waar de monnik de zuiverheid van hart moest hebben bereikt.
Doordat hij dus wel de uitgangspunten van Evagrius aanvaardde, maar deze in een meer aangepaste terminologie over het voetlicht bracht, functioneerde hij in feite als degene die de sterk analytische en gedétailleerde benadering van Evagrius vereenvoudigde en meer toepasselijk verklaarde op de praktijk.[91]
Daardoor is er een interessant – zij het inhoudelijk gradueel - verschil tussen hem en Evagrius omtrent de ontwikkeling van de monnik in diens actuele bestaan (σκοπος, destinatio) en de uiteindelijke vereniging met God (τελος, finis). Cassianus schreef namelijk vanuit de visie op het einde de richtlijnen voor het praktische leven daaraan voorafgaand. In dat praktische leven kende Cassianus een grote rol toe aan het ontwikkelen en hanteren van *discretio.*

Tot slot: Johannes Cassianus en Evagrius Ponticus
We hebben nu dus kunnen onderscheiden dat Cassianus zich enerzijds in de traditie van de Woestijnvaders plaatst – dus ook in die van Evagrius Ponticus – maar anderzijds zijn theologie voorziet van een meer praktisch accent.
Dat is ook verklaarbaar door het feit, dat Evagrius zich voornamelijk richtte op de anachoreet, en Cassianus juist – op Kerkelijk verzoek – richtlijnen schreef voor het praktische leven in een coenobium.
In het kader van ons onderzoek naar de betekenis van *discretio* kunnen we nu gericht zoeken naar de betekenis die in elk geval bij Cassianus aan het begrip gegeven wordt; in de eerste plaats door de structurering van de Collationes, in de tweede plaats doordat we nu weten dat Cassianus – met enkele nuanceringen – de theologie van Evagrius in feite overneemt.
Dan wordt het nu van belang om te weten te komen hoe Cassianus omgaat met het begrip *discretio*.

§ 2.1.4. Cassianus en discretio

Johannes Cassianus zal, veel meer dan Evagrius Ponticus deed, uitgebreid ingaan op een interpretatie van *discretio.* Dit nu kunnen wij in ons onderzoek naar de betekenis van *discretio* goed gebruiken.

---

[91] Columba Stewart OSB, *Cassian the Monk*, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford University Press, 1998, pp. 42,43

Indachtig het onderzoek van Adalbert de Vogüé, kunnen we in Collato I (oneven nummer) zien, dat Cassianus het daarin heeft over de algemene aspecten van het doel – σκοπος – van de monnik. Voor Cassianus is dat niet meteen het einde, de vereniging met God – τελος. Hij laat Abba Moses dit verwoorden, maar bovendien dat het voor het bereiken van het doel: de zuiverheid van hart, weliswaar nodig is om een discipline te ontwikkelen bestaande uit vasten, deelnemen aan vigilies, en ontdaan zijn van ieder bezit, maar dat deze op zich niet de volmaaktheid (puritas cordis, zuiverheid van hart) vormen, maar slechts werktuigen zijn van de volmaaktheid.[92]
We zien hier dus duidelijk de nuancering, die Cassianus aanbrengt ten opzichte van Evagrius, omtrent de uiteindelijke vereniging met God; deze kent bij Cassianus een veel duidelijker omschreven tussenstap, namelijk de op het einde van het leven (*vita actualis*) eerst te bereiken zuiverheid van hart.

Na deze opstap via Collatio I, komen we zoals Adalbert de Vogüé aangeeft, in Collatio II op de bespreking van *discretio* die als geestesgave dient te worden ontwikkeld en ingezet om de mystieke levensweg van de monnik gestalte te geven.
Cassianus laat wederom Abba Moses aan het woord, maar het grote belang van deze verhandeling over *discretio* verlangt kennelijk, dat Abba Moses hiervoor de grote eerste Woestijnvader Antonius de Grote uitgebreid citeert. En Antonius de Grote citeert uiteraard de H.Schrift. Dit geheel passend in de stijl, die Cassianus koos van het gesprek. Hiermee geeft Cassianus aan dat het de H.Schrift is, die de bron van alle wijsheid is. Voor Cassianus is de H.Schrift leidend in zijn theologie. Hier zien we opnieuw een accentverschil tussen Evagrius Ponticus en Cassianus: Evagrius ontleende de wijsheid (φρονησις) aan de Griekse filosofie; Cassianus baseert zich zondermeer op de Bijbel, overigens zonder zich af te zetten tegen de filosofische benadering.

Het betoog van Antonius de Grote, en het slotwoord daarop van Abba Moses is volledig weergegeven in het Supplement met bronteksten.[93]
De conclusie van Abba Moses, gebaseerd op het betoog van Antonius de Grote, geeft ons dan vervolgens voor ons onderzoek datgene waarnaar wij vanaf het begin op zoek zijn, namelijk <u>de definitie van *discretio*</u>:

"Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est." [94]

Opvallend in deze uitgebreide definitie is, dat hierin niet wordt gesproken over de ondeugden, de verlokkingen en verleidingen – de λογισμοι. *Discretio* brengt alle <u>deugden</u> voort, is er de <u>moeder</u> van, <u>behoedt</u> deze en <u>matigt</u> deze. <u>*Discretio* stuurt kennelijk aan op het goede, langs de weg van de gematigdheid.</u>

Nu wij deze definitie hebben gevonden, blijft nog de vraag hoe de monnik aan de deugd van de *discretio* moet komen. Cassianus plaatst de *discretio* ronduit in de context van de

[92] Zie in het Supplement met bronteksten, de teksten 22 t/m 24
[93] Supplement, de teksten 25 t/m 28
[94] Johannes Cassianus, Collationes II,IV.4 in: Michaela Puzicha, *Quellen und Texte zur Benediktusregel,* EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 2007, p.537.

praxis van de nederigheid.[95] Want de monnik moet niet uitgaan van een eigen oordeel, maar lessen trekken uit de kennis en ervaring van de Vaderen: *"Vraag het uw vader, hij zal het vertellen, vraag het uw oudsten, zij zeggen het u."* [96] Het gaat dus om de nederigheid om te willen leren van de ouderen. Deze nederigheid en vooral de gematigdheid, verwoordt Cassianus met een tweetal citaten van Abba Moses, die het betoog over *discretio* in Collatio II completeren[97].

Tot slot: Cassianus en discretio

Wij hebben nu in het omvangrijke werk van de *Collationes* - mede dankzij het gekoppeld zijn van Collatio I en Collatio II – de definitie van *discretio* en de positie van *discretio* op de levensweg van de monnik kunnen ontdekken.
Johannes Cassianus biedt daarmee meer inzicht in de praktische aspecten van het begrip voor de ontwikkeling van de monnik, dan Evagrius deed. Toch is deze definitie dermate universeel, dat hij zowel voor de anachoreet als voor de cenobiet van betekenis is.

§ 2.1.5 Terugblik

We kunnen uit de chronologie die we vermeld hebben over de reizen van Johannes Cassianus door de woestijn afleiden, dat Cassianus de woestijn heeft verlaten rond het jaar waarin Evagrius Ponticus in de woestijn overleed (§ 2.1.2). Kennelijk had Cassianus zoveel geleerd, dat hij gezien wordt als een leerling van Evagrius. Dat is ook aannemelijk als we in beschouwing nemen, dat Cassianus in feite de theologie van Evagrius overneemt. Niettemin zijn er wat accentverschillen. Heeft Evagrius het in zijn lessen meteen over de uiteindelijke vereniging met God, Cassianus hanteert een 'tussenstop' - de σκοπος ofwel destinatio – het einde van het praktische leven van de monnik, dat bij voldoende ontwikkeling van αννπαθεια ofwel *puritas cordis* kan leiden tot de vereniging met God. De benadering van Cassianus is wat dat betreft genuanceerder en wat meer van toepassing op de realiteit van het praktische leven.

Cassianus laat ons een uitgebreide definitie na van het begrip *discretio,* waarin de deugden en de gematigdheid teneinde uitersten te vermijden een belangrijke rol vervullen. En eigenlijk geeft hij *discretio* via deze definitie het predicaat: moeder van de deugden.
Cassianus schreef voor cenobieten, in tegenstelling tot Evagrius. Zoals Cassianus zijn *Institutiones* en *Collationes* schreef voor cenobieten, zo zou later Benedictus zijn Regula voor cenobieten schrijven.
We komen dan nu ook op de centrale vraag in dit onderzoek naar de betekenis van *discretio* in de Regula Benedicti. Hoe past Benedictus in de monastieke traditie van Evagrius en Cassianus en wat zijn de overeenkomsten en verschillen? Maar vooral: hoe beïnvloedt de definitie van *discretio,* zoals we deze nu bij Cassianus hebben gevonden, het leven van de cenobiet, die onder een Regel en een abt leeft?
We vervolgen ons onderzoek daarnaar in de volgende paragraaf.

---

[95] John Cassian, *The Conferences* (transl. Boniface Ramsey, O.P.), Ancient Christian Writers – the Works of the Fathers in Translation No. 57, Paulist Press, New York/Mahwah, 1997, pp. 77,78
[96] Deut. 32, 7b
[97] Zie in het Supplement met bronteksten, de teksten 29 en 30

§ 2.2 Hoe verhoudt zich de Regula Benedicti tot de monastieke uitgangspunten van Evagrius Ponticus en Johannes Cassianus?

§ 2.2.1. Inleiding

We hebben inmiddels dwarsverbanden kunnen ontdekken tussen de *Praktikos* en de Regula Benedicti.
Ook weten we, dat Johannes Cassianus in feite de theologie van Evagrius Ponticus in hoofdlijnen overneemt. Het verschil tussen beiden is echter dat Evagrius niet schreef voor het coenobium en Cassianus wel.
We mogen dus aannemen, gezien de parallellen tussen de *Praktikos* en de Regula Benedicti, dat Benedictus de theologie van Evagrius (en dus van Cassianus als tussenpersoon) ook overneemt, maar neemt hij ook de opvatting van Cassianus over omtrent de leefsfeer in het coenobium?

In dit stadium van ons onderzoek wordt het tevens van belang om te weten hoe de monastieke uitgangspunten inzake *discretio* bij Benedictus in zijn *Regula* tot uitdrukking komen, gegeven de inhoudelijke relatie met deze twee voorgangers in de monastieke traditie. We beschikken immers over de uitgebreide definitie van *discretio,* die Cassianus in *Collatio II* presenteerde.

Wij zullen in de volgende paragraaf daarom aan de hand van Boek IV van de *Institutiones* onderzoeken hoe de Regula Benedicti voor het coenobium zich verhoudt tot de opvattingen van Cassianus over het coenobium, en dat in relatie tot uitgangspunten inzake *discretio.*
(Wij hadden de behandeling van Boek IV in § 2.1.2 hiervoor even laten rusten.)
Als wezenlijke casus kiezen wij voor dit onderzoek de wijze van opname van novicen in het coenobium; de eisen voor toelating van een nieuwe monnik ademen immers de leefsfeer waarmee de nieuwkomer krijgt te maken als hij eenmaal is ingetreden.

De uitkomst zal ons veel zeggen over de “toonzetting” van de Regula Benedicti in haar geheel en over de doorwerking van *discretio* in de Regula Benedicti.

§ 2.2.2 De opname van novicen in het coenobium, vergeleken tussen Johannes Cassianus en Benedictus.

Uiteraard is het van belang, dat novicen zo snel mogelijk bekend worden met uitgangspunten voor het leven in het coenobium. Bij de overgang naar het leven in het coenobium speelt dan het afzien van persoonlijk bezit een belangrijke rol. Eenmaal in het coenobium zal de novice moeten trachten te volharden in de nieuwe leefwijze die hem inmiddels is voorgehouden. Cassianus gaat daar nogal streng en vooral ook dreigend mee om. Hij zet “druk op de ketel.”[98]
Bij Benedictus is er weliswaar een parallel voor wat betreft een toelatingsprocedure van novicen, maar hij neemt een aantal maatregelen, waardoor de novice minder bedreigd wordt met de bezitloosheid en een mogelijk aanstaande mislukking van zijn leven in het klooster.[99]

---

[98] Zie in het Supplement met bronteksten, de teksten 31 en 32
[99] Supplement, de teksten 33 en 34

Benedictus heeft voor de novicen een aparte ruimte, de *cella noviciorum.* [100] Daarmee creëert hij voor de nieuwkomers de fysieke representatie van de liminaliteit, de overgangsfase tussen wereldlijk bestaan en toekomstig kloosterlijk bestaan.
Maar tevens kan de *cella noviciorum* worden gezien als de fysieke representatie van de middenweg. De novice zal leren, zoals we al bij Evagrius zagen, enerzijds de verlokkingen van het wereldse bestaan te bevechten (het kwaad ter linker zijde), en anderzijds zich niet te laten verleiden tot het extreem beoefenen van de deugden (het kwaad ter rechter zijde). In de cella noviciorum zal dan ook de waarde van *discretio* geleidelijk duidelijk gemaakt moeten worden. Daarom zou je de *cella noviciorum* ook kunnen zien als de fysieke representatie van de geestesgave der *discretio*. Dit alles onder de begeleiding van een ouderling, van wie men mag aannemen, dat hij al gegroeid is in de geestesgave van discretio.

Liminaliteit en *discretio* krijgen bij Benedictus ruimte en tijd, die nodig zijn voor een succesvol noviciaat.

Deze benadering van Benedictus van met name *discretio* ademt de geest van zijn coenobium en de daarvoor geschreven Regula: geduld, zorgvuldigheid, matigheid, mildheid. Daarmee maken de novicen bij Benedictus meteen bij aanvang kennis.
Hiermee is een duidelijk accentverschil tussen het karakter van de *Institutiones,* boek IV, en dat van de Regula Benedicti aangetoond.
Een en ander betekent overigens niet dat Benedictus het noviciaat minder serieus neemt dan Cassianus.[101] Toch komt hij pas bij de fase van de professie terug op het afstaan van persoonlijk bezit door de novice. [102] Hij motiveert het afstand doen van persoonlijk bezit met vertrouwen, dat de monnik moet ontwikkelen.[103]

Tot slot: Het is niet aannemelijk, dat Benedictus die vanuit zijn gemeenschap een ouderling belast met het toezicht op de ontwikkeling van de novicen in de *cella noviciorum*, voor het leven in zijn coenobium ineens een totaal andere en strengere sfeer hanteert dan voor het noviciaat.
We kunnen dus wel concluderen, dat we een belangrijk verschil tussen Cassianus en Benedictus te pakken hebben omtrent de toonzetting voor het leven in een coenobium.

Deze toonzetting komt vervolgens geheel tot uitdrukking in het gegeven, dat Benedictus tijd en ruimte (fysieke representatie) geeft aan liminaliteit en *discretio.*

§2.2.3 Terugblik

Ook al mogen wij er inmiddels van uitgaan dat Benedictus geen wezenlijk andere theologie hanteert dan zijn voorgangers in de monastieke traditie, toch zien we dat hij ten opzichte van Johannes Cassianus inzake het coenobium een mildere toonzetting heeft. En het lijkt erop, dat bij Benedictus *discretio* minder los staat van de theoretische benadering van

---

[100] Georg Holzherr, *Die Benediktsregel - Eine Anleitung zum Christlichem Leben,* Paulusverlag Freiburg, 2007, p.342.
[101] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 35
[102] Supplement, tekst 36
[103] Supplement, tekst 37

Evagrius, en tegelijkertijd veel sterker van invloed is op de leefsfeer in een coenobium dan bij Cassianus.

Hiermee zijn wij op het punt gekomen om vanuit bestudering van de vroege literaire monastieke traditie definitief de stap te zetten naar bestudering van de Regula Benedicti naar aard en karakter, en vooral naar de doorwerking van het begrip *discretio.*
Dus kunnen we nu in de volgende paragraaf overgaan naar bestudering van de betekenis die wij in de traditie kunnen geven aan de Regula Benedicti en wel met name voor de betekenis van *discretio.*

§2.3 Wat betekent de Regula Benedicti als volgende stap in de traditie van de vroege monastieke literatuur en met name voor de betekenis van discretio?

§ 2.3.1 Inleiding

Na losse, maar treffende overeenkomsten te hebben gevonden tussen teksten uit de *Praktikos* en de Regula Benedicti enerzijds en een verschil in benadering van novicen tussen *Institutiones Boek IV* anderzijds is het belangrijk na te gaan hoe Benedictus de relatie legt tot zijn voorgangers in de traditie van de vroege monastieke literatuur. Hoe verwerkt hij hun gedachtengoed in zijn Regula? Wijkt hij af van de ogenschijnlijk reeds gebaande paden? Hanteert hij een eigen terminologie? Heeft hij een specifieke stijl? Komt hij toe aan een eigen interpretatie van het begrip *discretio?*

Wij starten met een kort onderzoek naar deze aspecten, en hopen uiteindelijk het antwoord te vinden op de vraag omtrent zijn omgang met en zijn interpretatie van *discretio*.
Allereerst bestuderen wij de Regula Benedicti op haar opzet en structuur.

§ 2.3.2. Opzet en structuur van de Regula Benedicti

Benedictus hanteert een geheel eigen schrijfstijl. In tegenstelling tot Evagrius en zeker tot Johannes Cassianus is hij kort en bondig. De driedelige cursus van Evagrius en de vele gesprekken van Cassianus worden bij hem beknopt vervat in de metafoor van het geestelijk ambacht, dat met de werktuigen daarvoor geleerd moet worden in de werkplaats van het klooster, de oefenschool voor de dienst van de Heer.
Als we ons van deze stijl en terminologie bewust zijn, kunnen wij verder met de bestudering van de Regula Benedicti naar opzet en structuur.

Opzet van de Regel
Benedictus zet zijn Regula op als een document voor de monnik persoonlijk.
In zijn beknoptheid wijst hij de individuele monnik (“mijn zoon”) meteen in het eerste vers van de Proloog reeds op de houding van nederigheid, die door Cassianus werd genoemd, als doel om de geestesgave van *discretio* te mogen ontvangen en ontwikkelen (“Luister”).

In de laatste twee verzen van de Regel wijst hij de individuele monnik ("wie u dan ook bent") erop, dat hij niet meteen naar het hoogste (de vereniging met God, "het hemels vaderland") moet streven, maar eerst maar eens de Regel ten uitvoer moet brengen.[104]

Conclusies:

- Evenals Evagrius Ponticus gaat Benedictus uit van de persoonlijke ontwikkeling en verantwoordelijkheid daarvoor van de monnik zelf. In dat opzicht sluit hij aan bij de essentie van de anachorese.
  Als een accolade om de hele Regula heen staat dus de individuele benadering, die Evagrius hanteerde.
- De wijze waarop de geestesgave der *discretio* moet worden verkregen neemt Benedictus over van Johannes Cassianus.
- Tevens van Cassianus neemt Benedictus de idee over van de σκοπος: het naderbij gelegen doel van de monnik om uiteindelijk het hoogste doel (τελος) te kunnen bereiken.

Structuur van de Regel

1. Proloog en de eerste drie hoofdstukken:

Benedictus begint hierin te motiveren en uit te leggen dat hij schrijft voor het coenobium ("onder een regel en een abt).
Meteen in hoofdstuk 1 – "Over de verschillende soorten monniken"- geeft hij aan dat hij voor de cenobieten schrijft - de sterkste soort monniken.[105]
In het tweede hoofdstuk – "Welke hoedanigheden de abt moet bezitten"- gaat Benedictus uitgebreid in op de eisen waaraan een abt moet voldoen. De abt heeft zware verantwoordelijkheden omtrent de spirituele ontwikkeling van de individuele monniken, over wie hij de leiding heeft. Maar de abt is zelf ook monnik en heeft derhalve een dubbele verantwoordelijkheid, zoals Benedictus in dit hoofdstuk ook aangeeft.[106]
Het derde hoofdstuk betreft dan het beraad van de broeders onderling, onder leiding van de abt; dat raakt de wijze waarop Benedictus vindt dat de gemeenschap zelf zich moet beraden over te nemen belangrijke beslissingen; hij stelt zich daarbij open voor nieuwe broeders met een mogelijk frisse visie. [107]

2. Het vierde hoofdstuk

Voor wat betreft de overname van essenties uit de vroege monastieke literaire traditie, kunnen wij in dit hoofdstuk – "Welke de werktuigen zijn om goed te handelen"- volledig de *Praktikos* van Evagrius herkennen. Benedictus refereert in elk geval aan de acht λογισμοι die Evagrius in zijn *Praktikos* beschrijft. Gezien de vele parallellen, die wij reeds tussen de Regula en de *Praktikos* vonden, hoeft dit ons niet te verbazen. Maar er zijn ook wezenlijke verschillen.
Benedictus plaatst namelijk het bestrijden van de demonen – dit woord *demon* komt bij hem niet voor – in het teken van het Centraal Liefdesgebod, van de onderlinge liefde, de liefde tot God en alle mensen.

---

[104] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 38 en 39
[105] Supplement, tekst 40
[106] idem, tekst 41
[107] idem, tekst 42

Wanneer Benedictus iets belangrijk vindt gebruikt hij woorden als: "vóór alles" of "allereerst". Hoofdstuk 4 begint dan ook met dit centraal liefdesgebod, na de woorden *"ïn primis".*[108] De strijd met de demonen wordt vervolgens over het algemeen niet expliciet genoemd, maar in een simpel negatief advies vervat. Enkele voorbeelden zijn aan te treffen in het Supplement van teksten.[109]
Dit betekent niet, dat Benedictus relatief onverschillig staat tegenover de strijd met de demonen.
Zo zagen wij dat Evagrius de demonen in oplopende ernst – en dus zwaarte van het gevecht daartegen – presenteert. De ernstigste demonen, die niet los staan van elkaar, zoals wij reeds aangaven, waren de ijdele roemzucht en de hoogmoed. Benedictus kiest voor de beschrijving hiervan een ironische of zelfs sarcastische formulering.[110]
Deze wat mildere formulering van de strijd tegen de demonen, ingebed in het Centraal Liefdesgebod en ingebed in Bijbelse adviezen per thema, doet echter ook bij Benedictus niets af aan het feit dat hij op een essentieel moment er niet voor terugschrikt het fenomeen *strijd* te benadrukken. Meteen in RB 1: 4-5 gebruikt hij namelijk reeds tot drie keer toe het woord *pugnare* met afgeleide *pugna.* Het zijn de enige drie keren dat hij deze woorden in zijn Regel gebruikt, en zoiets betekent bij Benedictus dat hij er extra nadruk op legt.[111]
Overigens valt in deze vroege passage uit de Regel op, dat Benedictus de acht demonen nog eenvoudigweg en in praktische zin rangschikt onder de verzamelnaam *diabolos*, en in metaforische zin ook spreekt over de *eremos*, die in letterlijke zin bij Evagrius het leefgebied van de monnik was.

3. <u>De hoofdstukken 5 en 7</u>

Na deze constatering, dat Benedictus in hoofdstuk 4 zich in eigen stijl geheel aansluit bij de strekking van de *Praktikos* van Evagrius Ponticus, kunnen we in de daarop volgende hoofdstukken 5 –"Over de gehoorzaamheid"- en 7- "Over de nederigheid"- volledig Johannes Cassianus herkennen. Cassianus schreef immers, dat *discretio* door de monnik kon worden ontwikkeld langs de weg van de nederigheid. Benedictus stelt dat gehoorzaamheid zonder dralen de eerste trap van nederigheid is (RB 5,1). Hij sluit daarbij geheel aan bij wat Cassianus door Abba Moses hierover in Collatio II laat uitspreken.[112] Benedictus expliciteert dan nog de gehoorzaamheid van de monnik als gehoorzaamheid aan de abt, maar wel in diens hoedanigheid als vertegenwoordiger van Christus, en dus als gehoorzaamheid aan God[113].
Hiermee kunnen we constateren, dat Benedictus de beschrijving van grondhoudingen die nodig zijn om tot de ontwikkeling van *discretio* te komen van Cassianus overneemt.

---

[108] RB 4,1
[109] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 43
[110] Supplement, tekst 44
[111] "*[…..]contra diabolum <u>pugnare,</u>*
[…..]…..ad singularem <u>pugnam</u> eremi, […..]
contra vitia carnis vel cogitationem <u>pugnare</u> […..]" (RB 1, 4-5)
[112] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 45
[113] Supplement, teksten 46 en 47.

4. <u>De overige hoofdstukken van de Regel</u>

Over het geheel genomen kunnen de daarop volgende hoofdstukken dan worden gezien als een Regula, waarbinnen Benedictus het gehele cenobitische leven in al zijn aspecten verder voorschrijft.

<u>Tot slot:</u> Uitgaande van de opzet van de Regel en de structuur kunnen we vaststellen, dat Benedictus zich geheel voegt naar de monastieke uitgangspunten, zoals neergelegd door Evagrius Ponticus en Johannes Cassianus.
De monnik wordt als persoonlijk verantwoordelijke aangesproken (Evagrius), de uitgangspunten voor het coenobium worden gedefinieerd in de eerste drie hoofdstukken (Cassianus), het gevecht met de demonen wordt geheel besproken (hoofdstuk 4), zij het in eigen termen van "werktuigen om goed te handelen" (Evagrius), en ten slotte de basisvoorwaarden om tot de ontwikkeling van discretio te komen in hoofdstuk 5 en 7 (Cassianus).

Benedictus zet hiermee in zijn eerste 7 hoofdstukken meteen de toon van de traditie voort, gericht op de individuele monnik via de Proloog en de slotverzen van de Regel. Benedictus is echter op een aantal punten milder, omdat hij de strijd met de demonen meer beschrijft vanuit het Centraal Liefdesgebod.

Weliswaar kunnen wij nu de Regula Benedicti in haar opzet relateren aan de traditie van Evagrius Ponticus en Johannes Cassianus, en kunnen wij uit de tekst van de eerste hoofdstukken afleiden hoe Benedictus in feite zijn monniken wil laten groeien in de ontwikkeling van *discretio,* maar waar en wanneer geeft hij in de rest van zijn Regel expliciet aan wat hij zelf onder *discretio* verstaat en hoe *discretio* doorwerkt in het leven van de gemeenschap, inclusief de abt, de individuele monnik en vooral ook: van *hemzelf*?
We gaan in de volgende paragraaf trachten hierop het antwoord te vinden.

§ 2.3.3 <u>Benedictus zelf aan het woord over Discretio</u>

"Nam scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam [.....]	*"Want hij schreef een Regel voor monniken: in wijze matiging ongeëvenaard, van taal kristalhelder [.....]*
sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit"	*de heilige man kon niet anders leren dan hij leefde".*

(Gregorius de Grote, Dialogen, Boek II: Het leven en de wonderen van de eerbiedwaardige Benedictus, abt van het klooster genaamd 'De burcht van de provincie Campanië.')[114]

[114] Gregorius de Grote, *Dialogen* – Het leven van Benedictus en andere heiligen, Boek II, hoofdstuk 36, Uitgeverij SUN Nijmegen 2001, p. 139.

Wanneer wij op woordniveau – met behulp van een concordantie[115] - in de Regel zoeken naar het woord 'discretio', dan levert ons dat welgeteld drie plaatsen op, waarvan er slechts twee relevant zijn voor ons onderzoek, omdat deze twee meer het karakter hebben van een definiëring of verdere uitleg van het begrip *discretio.*
Laten wij daarom onderzoeken of deze twee tekstplaatsen (RB 64: 18-19) ons meer leren over de visie van Benedictus zelf op het begrip *discretio,* en vooral over de betekenis van *discretio* voor de Regel als geheel en de persoon van Benedictus zelf.

RB 64: 18-19, op weg naar het 'D-woord' bij Benedictus

Benedictus gaat er als praktisch man van uit, dat er ooit in de gemeenschap wel eens een nieuwe abt moet worden aangesteld.[116] Wij zien dan, dat hij in feite uitgebreid in hoofdstuk 64 de 'functie-eisen' van het ambt van abt beschrijft. Hij geeft hierin een toelichting op hoe de nieuwe abt niet moet zijn.[117]
We kunnen in feite uit deze eisen concluderen dat voor de persoon van een nieuwe abt geldt, dat hij een leefwijze moet hanteren, die ten voorbeeld staat aan alle broeders voor wie hij de zorg heeft. En we zien dat deze leefwijze dan ten volle gekenmerkt moet worden door *discretio*.

Kijken we nu terug naar wat wij bij Evagrius Ponticus en van Johannes Cassianus hebben ontdekt over het begrip *discretio,* dan zien we dat Benedictus – hun traditie voortzettend - systematisch en doelgericht aanstuurt op de expliciete vermelding van het woord 'discretio'. We zagen al dat hij in de eerste zeven hoofdstukken de toon zette voor de individuele verantwoordelijkheid van de monnik en de voorwaarden om tot *discretio* te komen. Maar nergens noemt hij dat woord.
Dan komt er een ogenschijnlijke climax in hoofdstuk 64. Benedictus noemt het begrip *discretio* voor het eerst (en uitsluitend hier) bij name, en geeft daarover uitgebreide uitleg, in relatie tot de eisen die aan een abt moeten worden gesteld.
Oppervlakkige lezing van de Regel zou dan tot de misvatting kunnen leiden dat de eisen van *discretio* alleen te stellen zouden zijn aan de abt. Maar we hebben dus gezien uit de structuur en opbouw van de Regula Benedicti, dat dit niet zo is.
Het is natuurlijk niet zo verwonderlijk dat de **abt** te Monte Cassino uiteindelijk het meest uitgebreid is in zijn beschrijving van *discretio* aan de hand van de rol en positie van de abt. Hij immers was zich als geen ander ervan bewust, dat hij de zwaarste verantwoordelijkheid droeg, en hij *discretio* niet alleen als individuele monnik moest ontwikkelen, maar ook als abt aan ieder moest voorleven. (Zie hiervoor in het Supplement tekst 41).

Maar we zien in deze benadering van Benedictus van het begrip *discretio* meer. In feite legt hij een beproefd Bijbels en monastiek fundament - langs systematische beschrijving - onder een wijze van leven naar de beginselen van *discretio.* Kennelijk vond hij het belangrijker eerst en vooral aanwijzingen te geven voor het praktische leven in het klooster, om daarna via uitvoeriger toelichting te komen tot het vermelden en toelichten van het begrip *discretio* zelf, aan de hand van de praktijk.

[115] Règle de saint Benoît - texte Latin, traduction et concordance par Philibert Schmitz, Brepols, 2009.
[116] RB 64, Over het aanstellen van de abt.
[117] Zie in het Supplement met bronteksten, tekst 48

Dit typeert Benedictus als klassiek monastiek meester. Eerst leren doen en leren leven naar wat noodzakelijk is in gehoorzaamheid aan de richtlijnen van de meester, en daarna pas - als de leerling er aan toe is - uitleggen wat dan precies het doel én de verworvenheid daarvan is: een levenswijze in *discretio*, die leidt tot de vereniging met God.

Wij kunnen hieruit concluderen, dat in de Regula Benedicti de uitgangspunten, die door Evagrius Ponticus en Johannes Cassianus over *discretio* in hun werken zijn neergelegd en overgedragen, volledig zijn gecondenseerd. Zich herhalende definities van *discretio* zijn derhalve in de Regel niet meer nodig.
Ook Bijbelse uitgangspunten zijn in de Regula Benedicti volledig gecondenseerd; ook deze worden niet expliciet aangehaald en uitgelegd.

En zo zien wij dat Benedictus in de verzen RB 64: 18-19 – die verzen waar ons onderzoek op gericht is – kort en zelfs onvolledig is in zijn citaten. Namelijk:
Bij Cassianus is *discretio*: generatrix, custos en moderatrix van alle deugden.[118]
Bij Benedictus is *discretio*: mater van de deugden.[119]
Maar ook waar hij de vergelijking treft met de handelwijze van Jacob, is hij onvolledig.[120]
Met het citaat *"<Als ik mijn kudde nog langer vermoei met lopen, zullen allen nog binnen de dag sterven.>",* citeert hij in feite een eindconclusie van Jacob nadat deze een compleet betoog heeft gehouden over de zorgvuldigheid waarmee deze met ieder mens of dier in zijn gevolg moet omgaan, zonder zijn einddoel – de nieuwe ontmoeting met zijn broer – uit het oog te verliezen; in standvastigheid (stabilitas) dus.[121]

Tot slot:
We hebben nu gezien, dat het bij lezing van de Regula Benedicti 'van kaft tot kaft' lang lijkt te duren voordat er duidelijkheid komt over hoe Benedictus over *discretio* dacht. Pas in het 64e hoofdstuk lijkt hij er aan toe te komen.
Maar het is de klassiek monastieke stijl van een meester, om eerst alle praktische uitgangspunten voor het leven in nederigheid en gehoorzaamheid "onder een Regel en een abt" te behandelen, en daarna pas expliciet aan te geven wat de onderliggende doelstelling is, die daarbij de hoofdrol speelt: een leven in *discretio.*
Op weg door de Regula Benedicti naar dit hoofdstuk over het aanstellen van de abt, kunnen we echter al met de werken van Evagrius en Cassianus in het hoofd de wezenskenmerken van de monastieke traditie in de Regula Benedicti herkennen.
We moeten ook zijn stijl kennen: praktisch, kort en bondig, ook in zijn citaten.
Een Regel dus voor het mystieke leven, waarin de Bijbelse en monastieke uitgangspunten volledig zijn gecondenseerd. En zo betekent *discretio* bij Benedictus een Bijbelse en monastieke leefwijze.

---

[118] Johannes Cassianus, Collationes II,IV.4 in: Michaela Puzicha, *Quellen und Texte zur Benediktusregel,* EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 2007, p.537.
[119] RB 64, 19, zie in het Supplement met bronteksten, tekst 48
[120] RB 64, 18, ibidem.
[121] Gen. 33, 13. Zie hiervoor in het Supplement met bronteksten, tekst 49

§ 2.3.4 Terugblik

Zowel uit de opzet van de Regula Benedicti als uit haar structuur valt af te leiden, dat Benedictus zichzelf geheel plaatste in de traditie van de vroege monastieke literatuur.
De beide bestudeerde auteurs vóór hem echter, Evagrius en Johannes Cassianus, hadden elk hun eigen doel, schreven in een ander tijdsgewricht, en hadden hun eigen specifieke contekst. Dat gold ook voor Benedictus. Als praktisch man was hij over het algemeen kort van stof; zijn citaten hadden meer het karakter van een verwijzing, en hij had zich de essenties van het monastieke leven zó eigen gemaakt, dat veel uitleg niet nodig was. Het is dus een kwestie van hermeneutiek om ondanks deze onderlinge verschillen in de wijze waarop de boodschap werd overgebracht, de gemeenschappelijke hoofdzaak te onderkennen.
Maar wij concluderen dat hij de lijn van de monastieke literatuur vóór hem inzake het begrip *discretio* geheel doortrekt.

Wanneer je de Regula Benedicti als literair monastiek werk bekijkt, is deze globaal te kenschetsen als een synthese van het vele werk, dat vóór hem al was geschreven en waaruit praktische aspecten voor het leven in een klooster in zijn eigen tijd worden afgeleid.
Deze synthese heeft echter een persoonlijke kleur gekregen: de mildheid, zonder af te wijken van de noodzakelijke voorwaarden in de leefwijze van de monnik om zich ooit te kunnen verenigen met God.
Daarmee is de stap die met de Regel van Benedictus en vooral met de interpretatie van het begrip *discretio* in de traditie van de monastieke literatuur wordt gezet zowel een voorlopig eindpunt - gezien het karakter van een synthese - als een nieuw startpunt.
Want de betekenis van *discretio* als wijze van leven – zoals aangeven door Gregorius de Grote in bovenvermeld citaat - is gaan fungeren als belangrijke pijler in het Europese kloosterleven, waarop tot op de dag van vandaag vrijwel alle monastieke literatuur is gebaseerd.

§ 2.4 Terugblik op Hoofdstuk 2,
Betekenis van het begrip discretio binnen de traditie van de vroege monastieke literatuur en binnen de Regula Benedicti

We zijn in dit hoofdstuk definitief overgestapt op behandeling van het thema *discretio* binnen de contekst van het coenobium.
We lezen hierin de historische ontwikkeling van het begrip *διακρισις/discretio* - de geestesgave - tot een levenshouding, vanaf de werken van Evagrius Ponticus en die van Johannes Cassianus tot en met de Regula Benedicti. Een levenshouding die de monnik niet vanaf de start van zijn monastieke leven bezit, maar die hij – als gave – verder moet ontwikkelen om uiteindelijk tot vereniging met God te kunnen komen.

Uit bestudering van het werk van Evagrius (Hoofdstuk 1) bleek reeds, dat diens spiritualiteit tevens de spirituele basis vormde onder de Regula Benedicti, soms zelfs door treffende gelijkenis van parallelle teksten op dit vlak uit de ***Praktikos*** in de Regula Benedicti.
Johannes Cassianus bleek de verbindende schakel te zijn door vertaling van het gedachtengoed van Evagrius naar het 'avondland' via het omvangrijke werk ***Institutiones*** en

Collationes, ruim twintig jaar na zijn studiereis door de woestijn en de zogenoemde *Origenistenstrijd.* In spiritueel opzicht waren deze werken vrijwel een kopie van het gedachtengoed van Evagrius, zij het dat Cassianus de ontwikkelingsweg van de monnik een meer natuurlijk 'tussenstation' gaf, in de definitie van de σκοπος – het doel in het fysieke leven van de monnik. Dit doel van de monnik werd daarmee gekenmerkt door de te bereiken *puritas cordis*, de voorwaarde om zich uiteindelijk te kunnen verenigen met God. Ook gaf hij wat meer fysieke handen en voeten aan de contemplatie, die de ondersteuning vormde voor de ontwikkeling van de monnik en die Cassianus combineerde met het dagelijkse werk in het coenobium: de actieve contemplatie.
Bij de bestudering van de Regel van Benedictus hebben we al meteen gewezen op het feit dat Benedictus met meer geduld en compassie te werk gaat voor novicen in het coenobium dan Cassianus.
Essentieel in deze constatering was, dat Benedictus tijd en ruimte gaf aan *discretio.* Daaruit viel te concluderen dat het leven volgens de Regula Benedicti getuigde van een mildere toonzetting.
De Regula Benedicti geeft door haar structuur en opzet duidelijk aan, dat de monnik zelf verantwoordelijk is voor de ontwikkeling van *discretio,* zoals dat ook in de anachorese het geval is. En wat die ontwikkeling inhoudt – de strijd met de demonen – wordt door Benedictus ook overgenomen van Evagrius, zij het dat hij daarvoor mildere termen hanteert (RB,4).
Benedictus geeft evenals Cassianus aan, dat de nederigheid en de gehoorzaamheid voorwaarden voor de monnik zijn om *discretio* te kunnen ontwikkelen (RB, 5 en 7) en net zo als Cassianus voert hij de aanpassing ten opzichte van Evagrius door van het meer nabij gelegen doel op de levensweg: de σκοπος. Benedictus recipieert hiermee volledig de uitgangspunten van Evagrius Ponticus en Johannes Cassianus. Wij vinden in de Regula Benedicti in feite een synthese van het gedachtengoed van Evagrius én Cassianus.

Dat is dan ook de betekenis van de Regula als volgende stap in de monastieke literaire traditie. Maar deze stap wordt tevens volledig bepaald door de definitie die Benedictus zelf geeft van *discretio*:
gaf Cassianus in zijn Collatio II een uitgebreide definitie van het begrip *discretio,* Benedictus neemt dit weliswaar in beknopte vorm over – ***mater virtutum*** – maar illustreert dat geheel aan de noodzakelijke houdingskenmerken, die een abt moet bezitten en die deze (als monnik) moet voorleven aan zijn medemonniken (RB 64: 18-19). Houdingskenmerken dus, <u>bepalend en noodzakelijk</u> voor een <u>Bijbelse en monastieke levenshouding van *iedere* monnik</u> ten behoeve van zijn uiteindelijke vereniging met God.
Met deze constatering kunnen wij terugkijken op het apophthegma van Antonius de Grote – de eerste Woestijnvader – dat wij hebben geciteerd voorafgaand aan de bespreking van ons onderzoek en dat in feite aangeeft: voor de uiteindelijke vereniging met God is *discretio* een conditio sine qua non. [122]

Gregorius de Grote tenslotte kon het in zijn Vita Benedicti niet beter aanduiden:

"de heilige man kon niet anders leren dan hij leefde".

---

[122] "Er zijn er die hun lichaam versleten door ascese, maar die ver van God bleven omdat zij geen discretio hadden."

Terugblik op en evaluatie van de bevindingen in het onderzoek naar de betekenis van discretio in de vroege monastieke literaire traditie

Terugblik

Op grond van het probleem, dat in de Regula Benedicti slechts twee keer gesproken wordt over 'discretio' en dat in verschillende vertalingen van de Regula ook verschillende vertalingen van dit woord voorkomen, zijn we een onderzoek gestart naar herkomst en betekenis van *discretio*.
We hebben daarbij om de vroege monastieke literaire traditie beter te leren kennen een tocht door de monastieke literaire geschiedenis gemaakt, die inhoudelijk een startpunt had bij Origenes, toen deze verbleef in Alexandrië. Weliswaar was hij geen monnik, maar in zijn lessen aan zijn studenten speelde *διακρισις*/*discretio* al een rol. Het begrip moet hem, vóórdat er sprake kon zijn van een monastieke literaire traditie, al bekend zijn geweest. Zijn denken vormde wel de voedingsbodem voor het monastieke denken in de woestijn.

Op zijn denken baseerde Evagrius Ponticus zijn onderwijs aan monniken, die als anachoreet in de woestijn leefden. Evagrius produceerde veel werk, dat echter ook voor een groot deel verloren ging, maar deels net op tijd in het Latijn was vertaald en was overgebracht naar het Westen. Evagrius bracht zijn monniken bij hoe zij met *διακρισις* het gevecht met de demonen konden aangaan om te zijner tijd zich te kunnen verenigen met God.
We zijn uitgebreid ingegaan op de filosofie en theologie van Evagrius om een zo breed mogelijk inzicht te krijgen in de basis van de vroege monastieke literaire traditie.

Twintig jaar na de dood van Evagrius en zijn eigen vertrek uit de woestijn schreef Johannes Cassianus in opdracht van Kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders zijn omvangrijke werk bij wijze van reisverslag over gesprekken, die hij in de woestijn met diverse Vaders had gevoerd (of zou hebben gevoerd); hij nam met enige accentverschillen de theologie van Evagrius over, maar richtte zich op het monnikenleven in het coenobium.

In de Regel van Benedictus voor het coenobium tenslotte valt te herkennen, dat Benedictus in feite tot een synthese kwam van de leer van Evagrius en de inzichten van Cassianus, waarmee hij zich dus positioneerde in de vroege literaire monastieke traditie. Tegelijkertijd echter bracht hij een milder accent aan, zonder voorbij te gaan aan de noodzaak voor elke monnik om *discretio* tijdens de levensloop te ontwikkelen. Bij Benedictus werd *discretio* de typering voor een Bijbelse en monastieke levenswijze, gekenmerkt door mildheid, evenwichtigheid, zorgvuldigheid en standvastigheid (stabilitas).

De methode

We hebben gekozen voor een historisch-exegetische methode.
We bestreken immers met ons onderzoek een tijdspanne van zo'n 350 jaar in een turbulente tijd met wat juist van belang is: een wisseling van contekst van de diverse auteurs. Een belangrijke wisseling daarin was uiteraard de overgang van anachorese naar cenobitisme, maar ook van filosofisch/theologisch naar Bijbels, van Grieks-Hellenistisch naar Romeins, van Kerkelijk geïndiceerd naar zuiver kloosterlijk.
De methode bracht de wisseling van accenten in beeld, die voor de verschillende auteurs belangrijk waren, en de overeenkomsten en verschillen daartussen. Zo werd het mogelijk de

gang te volgen van de interpretaties van het begrip *discretio* door de monastieke literaire traditie heen.

Het kwam op zich goed uit om Origenes als startpunt te kiezen. Hij bepaalde immers al de cultuur in de woestijn toen Evagrius er zich vestigde, reeds geschoold in het Origenisme. Origenes verwachtte van zijn studenten dat zij met *discretio* studie maakten van de culturele, filosofische en religieuze stromingen in hun tijd en wisten te onderscheiden wat daarin nuttig en waar was. Zijn studenten zullen dus zeker geletterd zijn geweest en beschikt hebben over een behoorlijke intelligentie.
Mogelijk kan dus *discretio* bij Origenes behalve de eis van een levenswijze van zijn studenten ook de connotatie gehad hebben van intellectueel vermogen.
Daar echter ons uitgangspunt was om te onderzoeken hoe juist in de Regula Benedicti het woord *discretio* was gearticuleerd, en er bovendien noch bij Cassianus noch in de Regula Benedicti enige vorm van intellectualisme rond het begrip *discretio* viel te ontdekken, hebben wij *discretio* als mogelijke leefwijze verder als zwaartepunt in ons onderzoek verondersteld.
Misschien is daarmee een intellectueel aspect van het begrip onderbelicht gebleven.
In bepaalde literatuur van onze tijd wordt wel gedebatteerd over deze twee interpretaties, die al of niet afzonderlijk of in samenhang zouden zijn voortgekomen uit dit begrip *discretio.*
Het gaat dan om de vraag of de betekenis van *discretio* die wij bij Benedictus hebben gevonden óók een intellectueel aspect omvat of dat er toch sprake is van een 'zijspoor' van intellectualisme, dat ten onrechte wel gerekend wordt tot de benadering van Benedictus.

Vraag voor de toekomst
Enerzijds kunnen wij tevreden zijn met ons onderzoeksresultaat, dat *discretio* een leefwijze is, waarop de Regula Benedicti is gebaseerd; we weten immers dat tot op de dag van vandaag de Regula in talloze kloosters verspreid over de wereld wordt nageleefd en nog steeds van invloed is op de cultuur.

Anderzijds lijkt de connotatie van intellectueel vermogen, die bij Origenes reeds was te onderkennen, in de literatuur nog wel een basis voor discussie te vormen.
We verwijzen hier kort naar een drietal benaderingen uit de literatuur:
zo schetst bijvoorbeeld Elmar Salmann OSB de ontwikkeling die het begrip *discretio* naar zijn mening in de Ignatiaanse traditie zou hebben doorgemaakt als volgt: naar "Indifferenz, Gleichmut zu allem Geschöpflichen, gar zum Schwereren, und dies *ad maiorem Dei gloriam"* binnen "eine Art Partisanenverband von Individuen mit Korpsgeist", daarme doelend op "Ignatianische Vertiefung und Verschärfung" van het begrip *onderscheiding der geesten.*[123]
In minder polemische zin schetst Aquinata Böckmann OSB het verschil tussen *discretio* en *discernimento* (Fr. discernement, E. discernment), als volgt: *discernimento* zou meer de betekenis hebben van het nemen van de juiste beslissing uit alternatieven, en nader zijn uitgewerkt door de Jezuïeten. Zij spreekt in dit verband tevens van een vernauwing van het begrip *discretio*, die vanaf de 17e eeuw zou zijn ontstaan. (Vermoedelijk duidt zij op de Verlichting, E.K.). Zij stelt dat *discretio* van oudsher *discernimento* omvat.

[123] Elmar Salmann OSB, Jenseits von Moral und Spiritualität, Discretio – Sinn für Mab und Unterscheidung, in *Erbe und Auftrag- monastische Welt,* vol. 95, nr. 3, 2019, p.312

Bovendien stelt zij dat van het werkwoord *discernere* slechts één zelfstandig naamwoord is afgeleid, en dat is naar haar mening uitsluitend *discretio.*[124]
Het zou nader onderzoek vragen naar de ontwikkeling van de Romaanse talen of het juist is om te stellen dat *discernimento* niet zou kunnen samenhangen met het werkwoord *discernere*.
Meer verzoenend tenslotte analyseert Pierre Miquel OSB in zijn boek *La vie monastique selon Saint Benoît* zowel *discrétion* als *discernement* beiden als hoofdthema's uit de Regula Benedicti.[125] Hij geeft als volgt een samenhang aan tussen deze twee begrippen:
"de *discretio* is de houding die eruit bestaat zich afstandelijk te houden ten opzichte van de uitersten; de *discernement* is de kwaliteit van degene die *discretio* in praktijk weet te brengen. (Vert. E.K.)"[126]

Het zou zinvol zijn om met deze doordenker in het achterhoofd de Regula Benedicti nog eens te lezen en te herlezen om zo een passend antwoord te geven op de vraag naar de verwantschap tussen deze beide benaderingen van *discretio*, een vraag waarvan de monastieke literaire traditie voorlopig nog niet lijkt te zijn verlost.

Tenslotte:
Uit het resultaat van ons onderzoek naar de betekenis van *discretio* moge blijken, dat onze taal niet over voldoende idioom beschikt om de verzen RB 64: 18-19 goed daarin uit te drukken. De vertalingen die in de probleemstelling zijn genoemd, drukken ieder meer een aspect van *discretio* uit dat goed past bij de verstaanshorizon van de betreffende vertaler; zij lijken daardoor slechts vlaggen te zijn, die niet de hele lading kunnen dekken.
In de loop van onze taalontwikkeling hebben wij echter zoveel woorden uit andere talen in ons idioom opgenomen, dat het waarschijnlijk zinvol zou zijn om ook het woord 'discretio' in haar volle betekenis gewoon onvertaald in onze taal op te nemen.

---

[124] Aquinata Böckmann OSB, Discretio im Sinn de Regel Benedikts und ihrer Tradition, in *Erbe und Auftrag* 52 (1976), pp.362-363.
[125] Pierre Miquel Abbé de Ligugé, *La Vie Monastique selon Saint Benoît 480 - 1980,* Editions Beauchesne Paris, 1979, pp. 92-93.
[126] "la *Discrétion,* c'est l'attitude qui consiste à se tenir éloigné des extrêmes; le *Discernement*, c'est la qualité de celui qui sait pratiquer la Discrétion".

Geraadpleegde literatuur:

Bijbel

-***De Bijbel, uit de grondtekst vertaald, Willibrordvertaling 1978,*** Katholieke Bijbelstichting 's-Hertogenbosch, in samenwerking met De Vlaamse Bijbelstichting, 1994.

-***Septuaginta, editio altera,*** Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

-***Bijbel, Statenvertaling,*** Jongbloed, Leeuwarden, Uitgeverij Boekencentrum Zoetermeer, 1995.

Regel van Benedictus

-***Sint Benedictus' Regel voor monniken, latijn-nederlands*** *(vert.F. Vromen OSB),* Sint Willibrordsabdij – Slangenburg, 1997.

-***Die Regel des heiligen Benedikt,*** herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuroner Kunstverlag, 2006.

- ***Règle de saint Benoît - texte Latin***, traduction et concordance par Philibert Schmitz, Brepols, 2009.

- ***De Regel van Benedictus ,*** Patrick Lateur (vert.), commentaar Benoît Standaert en Wil Derkse, LANNOO, 2010.

- ***Benedictus van Nursia - Regel, Richtsnoer voor monastiek leven*** Vincent Hunink (vert.), Thomas Quartier en Guerric Aerden inleiding en annotatie, DAMON, 2014.

Athanasius van Alexandrië,

Antonius – onsterfelijke icoon van de monnik (Vert. V. Hunink, inleiding en annotatie Gerard Bartelink en Guerric Aerden OCSO), DAMON, 2013.

G.J.M. Bartelink,

De bloeiende woestijn – De wereld van het vroege monachisme, Bronnen van Europese cultuur deel 11, Ambo Baarn, 1993.

Aquinata Böckmann OSB,

'Discretio im Sinn der Regel Benedikts und ihrer Tradition', in ***Erbe und Auftrag,*** vol. 52, nr. 5, 1976.

Aquinata Böckmann OSB,

Christus hören – Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts – Teil 1: Prolog bis Kapitel 7, EOS Verlag Sankt Ottilien, 2011.

Gabriël Bunge, ‘3.Evagrios in der “Bibliothek des hl. Benedikt”?’ in: ***Evagrios Pontikos, Über die acht Gedanken*** (ingeleid en vertaald door Gabriël Bunge), Weisungen der Väter Band 3, Beuroner Kunstverlag, Beuron 2007.

Gabriël Bunge (Hrsg. Jakobus Kaffanke OSB), “Nach dem Intellekt leben” – Zum sog. “Intellektualismus” der evagrianischen Spiritualität, in: ***“Die Lehren der heiligen Väter” (RB 73,2), Aufsätze zu Evagrios Pontikos aus drei Jahrzehnten,*** Weisungen der Väter, Band 11, Beuroner Kunstverlag, 2011.

A.M.C. Casiday, ***Evagrius Ponticus,*** Routledge New York, 2006.

A.M.C. Casiday, ***Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus – Beyond Heresy,*** Cambridge University Press, 2013

Johannes Cassianus, ***Die Heilmittel der acht Hauptlaster – de octo principalium vitiorum remediis,*** Quellen der Spiritualität Band 15, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach, 2019.

John Cassian, ***The Conferences*** (transl. Boniface Ramsey, O.P.), Ancient Christian Writers – the Works of the Fathers in Translation No. 57, Paulist Press, New York/Mahwah, 1997.

John Cassian, ***The Institutes,*** (transl. Boniface Ramsey, O.P.), Ancient Christian Writers – the Works of the Fathers in Translation No. 58, Paulist Press, New York/Mahwah, 2000.

Owen Chadwick, ***John Cassian,*** Cambridge University Press, 1968.

W.K. Lowther Clarke, ***The Lausiac History of Palladius, Bishop of Aspuna, D.CA. 430,*** Translations of Christian Literature, Series I Greek Texts, Society for Promoting Christian Knowledge, London – The Macmillan Company, New York, 1918, reprint 2018.

Siegmar Döpp u.Wilhelm Geerlings hrsg. ***Lexikon der Antiken Christlichen Literatur,*** Herder 2002

Luke Dysinger OSB, ***Evagrius Biography,*** www. ldysinger.com/Christian Ascetics as Spiritual Guides (part. 2), Evagrius Ponticus

Luke Dysinger OSB, "Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul", in: ***Evagrius and his Legacy (ed. Joel Kalvesmaki & Robin Darling young),*** University of Notre Dame Press, 2016.

Evagrios Pontikos, ***Der Praktikos (der Mönch)- Hundert Kapitel über das geistliche Leben,*** (vertaling, inleiding en commentaar Gabriël Bunge), Weisungen der Väter, Band 6, Beuroner Kunstverlag, 2008.

Evagrios Pontikos, ***Über die acht Gedanken – Tractatus de octo spiritibus malitiae,*** Weisungen der Väter, Band 3, Beuroner Kunstverlag, 2011.

Evagrios Pontikos, ***Briefe aus der Wüste,*** (Hrsg. Gabriël Bunge), Weisungen der Väter, Band 18, Beuroner Kunstverlag, 2013, Epistula 56.

Evagrius Ponticus, ***Worte an die Mönche, Worte an eine Jungfrau – Sententiae ad monachos, sententiae ad virginem,*** Quellen der Spiritualität Band 6, Vier-Türme-Verlag, 2012.

Evagrius Ponticus, ***Kephalaia Gnostika, A New Translation of the Unreformed Tekst from the Syriac*** (vert. I.Ramelli), Writings from the Greco-Roman World, Society of Biblical Literature, number 38, Atlanta, 2015.

Evagrius Ponticus, ***Die große Widerrede – Antirrhetikos,*** (vertaling Leo Trunk OSB), Quellen der Spiritualität, Band 1, Vier-Türme-Verlag, 2019.

Evagrius Ponticus, ***Über das Gebet, tractatus de oratione,*** (vert.J.Bamberger), Quellen der Spiritualität Band 4, Vier-Türme-Verlag, 2019.

Gregorius de Grote, ***Dialogen – Het leven van Benedictus en andere heiligen,*** Boek II, hoofdstuk 36, Uitgeverij SUN Nijmegen 2001.

W. Harmless SJ, R. Fitzgerald SJ, "The sapphire light of the mind: the *Skemmata* of Evagrius Ponticus", in: ***Theological Studies,*** vol. 62, 2001.

Elisabeth Hense, ***Frühchristliche Profilierungen der Spiritualität – Unterscheidung der Geister in ausgewählten Schriften: Paulusbriefe, Didache, Erster Clemensbrief, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, Erster Johannesbrief, De Principiis und Vita Antonii,*** Theologie der Spiritualität – Band 2, LIT Verlag Berlin, 2010.

Georg Holzherr, ***Die Benediktsregel - Eine Anleitung zum Christlichem Leben,*** Paulusverlag Freiburg, 2007.

John McGuckin, ***A-Z of Patristic Theology,*** The SCM Press A-Z of Christian Theology, 2005.

Pierre Miquel-Abbé de Ligugé, ***La Vie Monastique selon Saint Benoît, 480 - 1980,*** Editions Beauchesne Paris, 1979.

Michaela Puzicha, ***Quellen und Texte zur Benediktusregel,*** Johannes Cassianus, Collationes II,IV.4, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 2007.

Antony D. Rich, ***Discernment in the Desert Fathers – Διακρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism,*** Studies in Christian History and Thought, Wipf & Stock Publishers, Oregon – Pater Noster, Great Britain, 2007.

Norman Russell (vert.), ***The Lives of the Desert Fathers – the Historia Monachorum in Aegypto,*** Cistercian Publications 34, Abbey of Gethsemani, Kentucki USA, 1980.

Elmar Salmann OSB, Jenseits von Moral und Spiritualität, Discretio – Sinn für Mab und Unterscheidung, in ***Erbe und Auftrag – monastische Welt,*** vol. 95, nr. 3, 2019.

Eva Schulz – Flügel, ***Historia monachorum-Tyrannus Rufinus,*** Weisungen der Väter Band 19, Beuroner Kunstverlag, 2014.

Columba Stewart OSB, ***Cassian the Monk***, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford University Press, 1998.

Ellen van Wolde, ***Reframing Biblical Studies - When Language and Tekst Meet Culture, Cognition and Context,*** Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2009.

John Wortley (transl.), ***The book of the Elders – sayings of the Desert Fathers, the Systematic Collection,*** Cistercian Publications, 240, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2012.