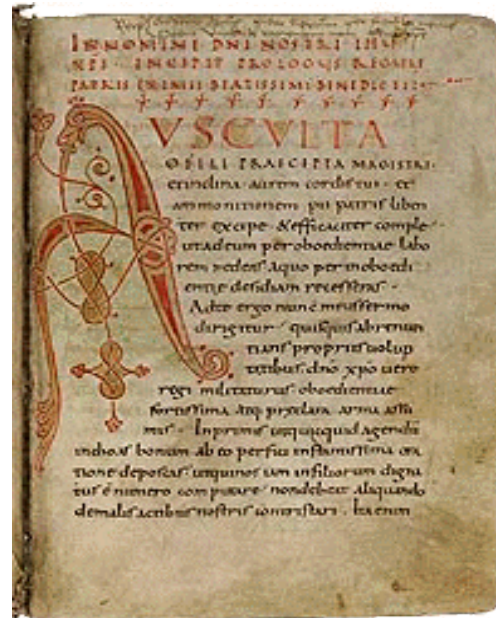


# Luister!

De Regel van Benedictus als inspiratiebron voor de geestelijk verzorger



Masterscriptie Geestelijke Verzorging  
Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap  
Rijksuniversiteit Groningen

Scriptiebegeleiders: Dr. C. Jedan  
Dr. J. Schaap-Jonker

Carolien Riemersma  
Studentnummer: 1934104

*'Listen! ... I could spend the rest of my life pondering on the implications of that one word'* -  
Esther De Waal (1995, p.3)

'...alles gaat volgens een eigen dieperliggend ritme en men moest mensen leren dit ritme te  
beluisteren, het is het gewichtigste wat een mens te leren heeft in dit leven' – Etty Hillesum  
(1981, p.192)

# Inhoudsopgave

<b>VOORWOORD</b>	5
<b>INLEIDING</b>	7
<b>HOOFDSTUK 1 Het werkveld van de geestelijk verzorging</b>	13
1.1 Definitie van geestelijk verzorging	13
1.2 Zingeving	14
1.3 Spiritualiteit	14
1.3.1 Spiritualiteit: begripsbepaling	15
1.3.2 Transcendentie	16
1.3.3 Omvormingsproces	18
1.3.4 Onderscheidingsvermogen	21
1.4 Ethiek	23
1.4.1 Autonomie	23
1.4.2 Persoonlijke autonomie: drie opvattingen	24
1.4.3 Respect voor autonomie in de zorg	25
1.4.4 Kritiek op het liberale autonomiebegrip	26
1.5 Samenvatting	29
<b>HOOFDSTUK 2 Pré-benedictijns monachisme</b>	31
2.1 Ontstaan van het monachisme	31
2.2 Pré-monastieke ascese	32
2.3 Vroeg-monastieke literatuur	35
2.4 De spiritualiteit van het vroege monachisme	38
2.4.1 Evagrius	38
2.4.2 Cassianus	40
2.5 Samenvatting	41
<b>HOOFDSTUK 3 Benedictus en zijn Regel voor monniken</b>	42
3.1 Benedictus van Nursia	42
3.2 De Regel van Benedictus	44
3.2.1 Inleiding	44
3.2.2 Een verkenning van de Regel	46
3.2.3 Spiritualiteit in de Regel	50
3.3 Samenvatting	53

<b>HOOFDSTUK 4</b>	<b>Luisteren en gehoorzamen volgens de Regel van Benedictus</b>	<b>55</b>
4.1	Inleiding	55
4.2	Luisteren	56
	4.2.1 Luisteren naar een verlangen	57
4.3	Gehoorzaamheid	58
	4.3.1 Gehoorzaamheid en vrijheid	60
	4.3.2 Gehoorzaamheid en onderscheidingsvermogen	63
4.4	Oefenen van luisteren en gehoorzamen	65
4.5	Samenvatting	65
<b>HOOFDSTUK 5</b>	<b>Benedictijns luisteren en gehoorzamen in de geestelijke verzorging</b>	<b>68</b>
5.1	Inleiding	68
5.2	Competenties van de geestelijk verzorger: een spirituele benadering	69
5.3	Luisteren en gehoorzamen toegepast	74
	5.3.1 Luisteren en gehoorzamen in de personale competentie	74
	5.3.2 Luisteren en gehoorzamen in de hermeneutische en communicatieve competentie	77
5.4	Een benedictijnse praxis	80
	5.4.1 Lectio divina	82
	5.4.2 Gebed	84
5.5	Samenvatting	88
	<b>Conclusie en slotbeschouwing</b>	<b>91</b>
	Literatuur	94
	Bijlage I	

# Voorwoord

Met deze scriptie rond ik de master Geestelijke Verzorging af, een bijzondere leerperiode, die begon met het ‘luisteren’ naar een sluimerend verlangen waaraan ik na veel ontkenning en vermijding gehoor heb gegeven. Het onderwerp en de titel van mijn scriptie sluit dan ook allereerst aan bij een persoonlijke ervaring. Niet eerder in mijn werkende en lerende leven had ik het gevoel zo ‘op mijn pad’ te zijn. Met name de combinatie van theorie en praktijk maakte deze studie tot een geïntegreerd geheel, waardoor het luisteren waartoe Benedictus oproept op verschillende niveaus kon plaatsvinden: hoofd en hart konden samengaan.

Het is dan ook mijn insteek geweest om van het schrijven van deze scriptie zo’n ervaring te maken, dat ik niet enkel cognitieve kennis maar ook, zoals in het navolgende zal worden verhelderd, perceptuele kennis zou opdoen; een vorm van kennen met het hart. Spiritualiteit vraagt om doorleefde ervaring en dat laat zich niet gemakkelijk sturen of plannen. De drie maanden die staan voor het schrijven van een masterscriptie en de druk die ik mezelf daarin oplegde maakte dat er echter niet gemakkelijker op en zorgde bij tijd en wijle eerder voor stagnatie dan voortgang. Op dergelijke momenten kon ik slechts gehoor geven aan de ‘zoete overgave’ waarover Benedictus spreekt, zodat het proces weer op gang kon komen. Inmiddels is er ruim een half jaar verstreken sinds ik mijn onderzoeksopzet presenteerde, maar kan ik oprecht zeggen dat deze scriptie mij heeft verrijkt. Door een combinatie van introspectie, reflectie en studie heb ik me kunnen verdiepen in ‘processen van innerlijke omvorming’ die volgens de grootste beroepsgroep, de VGVZ, tot de expertise van de geestelijk verzorger horen.

Naast het bestuderen van de literatuur, het bekijken van kloosterseries en films, heb ik, om de Regel te kunnen ervaren en doorgronden een aantal dagen als gast gelogeed in abdij Sion, een cisterciënzerklooster in Diepenveen, waar de Regel van Benedictus als belangrijk basisdocument en leidraad voor de dagorde geldt. Ik leefde volgens het ritme van de gebedsklok en ervoer de heilzaamheid van een structuur van ophouden en beginnen. Ik maakte kennis met de gastvrijheid en bescheidenheid van de monniken, de zorgzaamheid voor de omgeving en de eenvoud van alle dingen, waardoor alles is gericht op het ‘zoeken van God’ en ‘niets boven de liefde van Christus’ wordt gesteld. Ook bezocht ik Canterbury, waar de Regel van Benedictus in Europa als eerste werd geïntroduceerd en waar de kathedraal ooit onderkomen was voor de benedictijnse gemeenschap die er in de middeleeuwen leefde. Maar de grootste leerschool in benedictijns luisteren en gehoorzamen vormde en vormt het leven zelf: de wijze waarop ik omga met God, mijzelf, andere mensen en mijn omgeving. En hoewel de scriptie klaar is, ben ik in deze school nooit uitgeleerd. Dan vertrouw ik op de woorden van Benedictus uit de proloog: ‘het kan niet anders of die weg is aan het begin smal. Maar in de loop van het religieuze leven, met de groei van het geloof, verruimt je hart zich...’.

Een aantal mensen ben ik in het bijzonder dankbaar en wil ik danken voor hun hulp en steun bij het totstandkomen van deze scriptie:

- Christoph Jedan, mijn eerste scriptiebegeleider, allereerst voor zijn inspirerende lessen in ethiek en levenskunst waardoor ik geïnspireerd raakte in de benedictijnse spiritualiteit, een vorm van spirituele levenskunst. Daarnaast voor zijn meedenken over de afbakening van het onderwerp en zijn zinvolle feedback, tips en aanvullingen;
- Hanneke Schaap-Jonkers, mijn tweede scriptiebegeleider, voor haar zorgvuldige lezing en waardevolle noten en opmerkingen;
- Mijn ouders, omdat ze mij *living human documents* (Bijbelverhalen, liederen en gebeden) hebben meegegeven en mij hierin hebben voorgeleefd;
- Bert en Krista Jonkers, mijn ‘abten’ op de weg naar bewustwording, voor hun liefdevolle begeleiding waardoor ik kon gehoorzamen aan een authentieke stem.
- Marleen Eisenga, voor het meedenken, haar bemoediging wanneer ik weer eens stagneerde en onze bijzondere vriendschap;
- Kees Zoeter, voor ons wekelijkse ‘loopje’, de fijne gesprekken, en het kritisch doorlezen van het ‘manuscript’ van mijn scriptie;

En tot slot de twee dierbaarste mensen in mijn leven:

- Mijn man, Herman Engelsman, voor zijn liefde, geduld, humor, trouw, zorgzaamheid en vertrouwen en mijn zoon Floris voor afleiding, liefde, grapjes en speelsheid.

Mei 2012

Carolien Riemersma

# INLEIDING

De keuze om een christelijke regel voor monniken uit de 6<sup>e</sup> eeuw als uitgangspunt te nemen voor deze masterscriptie lijkt in het licht van het huidige levensbeschouwelijke landschap in Nederland wellicht niet voor de hand liggend. Een willekeurige greep uit de recente media en literatuur toont het volgende beeld: ‘Nederlanders wantrouwen kerk’, kopt een artikel in Trouw op 18 november 2011. Het vertrouwen in de kerk is minder dan in andere instituties als politie, justitie, pers en de Tweede Kamer. De afgelopen tien jaar hebben de rooms-katholieke kerk en de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) ruim 20 procent van hun leden verloren en de ontkerkelijking zet nog altijd door. Dat wil echter niet zeggen dat daarmee ook religie en spiritualiteit is verdwenen. Integendeel zelfs. Herman Vuijsje begint zijn studie over godsbeelden en moraal met de uitspraak: ‘God is hot...Na dertig, veertig jaar in het verdomhoekje mag God zich weer op straat vertonen.’<sup>1</sup> Dat gebeurt echter wel op een andere manier dan vroeger. Het oude Godsbeeld heeft meer en meer plaatsgemaakt voor een ‘letsbeeld’ en onderzoek naar godsdienstige beleving blijkt tegenwoordig moeilijker te zijn dan onderzoek naar seks, constateert Vuijsje. Terwijl mensen over seksualiteit steeds openhartiger worden, is religie door het verdwijnen van kerkelijke voorschriften en zekerheden steeds meer een privékwesitie geworden.<sup>2</sup> Ieder maakt voor zichzelf uit wat God, religie, geloof, godsdienst of spiritualiteit voor hem inhoudt. Daarbij is de betekenis van begrippen als religie en spiritualiteit zover opgerekt dat het vergaarbaktermen zijn geworden waaronder allerlei gemoedstoestanden van individuele of collectieve begeestering kunnen worden geschaard.

In deze geïndividualiseerde en geseclariseerde levensbeschouwelijke context beweegt zich de geestelijk verzorger. Het is bij uitstek deze beroepsgroep die de gevolgen van de veranderingen ondervindt. De twee hierboven omschreven bewegingen, enerzijds een terugtrekkende, anderzijds een (opnieuw) opkomende, zien we op iets andere wijze vertaald binnen de geestelijke verzorging. Geestelijk verzorgers gaan in hun begeleiding uit van het individuele levensverhaal van mensen. Van oudsher verbonden zij dit persoonlijke levensverhaal met de zogenaamde ‘grote levensverhalen’. Nu deze hun vanzelfsprekende zeggingskracht kwijt zijn geraakt en mensen met behulp van elementen uit verschillende tradities een eigen levensbeschouwing samenstellen, zijn geestelijk verzorgers hierin voorzichtiger geworden. Gedurende mijn stage bij de GGZ merkte ik dat ik terughoudend was in het aanbieden van mijn eigen geestelijke bagage in de vorm van een bijbels verhaal, een tekst of het samen bidden met een cliënt. Uit literatuur bleek dat mijn verlegenheid niet op zichzelf staat. Nico ter Linden, die jarenlang justitiepastores trainde, schrijft dat het hem steeds weer trof dat pastores het initiatief bijna principieel, geheel aan hun cliënten lieten.<sup>3</sup> Weerstand tegen opgelegde normen, gestolde waarheden en huiver voor prekerij heeft er toe geleid dat wat Nico ter Linden aanduidt met *living human documents*: woorden, beelden, symbolen, verhalen uit de schatkamers van onze cultuur, nu dikwijls stoffig in de kast blijven

---

<sup>1</sup> Herman Vuijsje, *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag* (Amsterdam/Antwerpen 2007) 7.

<sup>2</sup> Herman Vuijsje, *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag*, 20.

<sup>3</sup> Nico ter Linden, ‘Op verhaal komen. Verhalen als geestelijke bagage van cliënt en hulpverlener. In: *Ad van Heeswijk e.a., Op verhaal komen. Religieuze biografie en geestelijke gezondheid* (Tilburg, KSGV 2006) 37-65, aldaar 50. In zijn training van justitiepastores trof het Ter Linden dat de pastores bijna principieel het initiatief aan hun cliënten lieten.

liggen of zich schuilhouden in de binnenwereld van de geestelijk verzorger. Aan traditie kleeft tegenwoordig misschien eerder het idee van vrijheidsbeknotting dan van een ervaring met waarden die eeuwenlang hebben geleid tot ontwikkeling van menselijke groei. Ook Ganzevoort en Visser wijzen op de schroom die veel geestelijk verzorgers ervaren om de verhalen van mensen te verbinden met wat zij noemen ‘verhalen van God’.<sup>4</sup>

Anderzijds zijn er binnen de beroepsgroep ontwikkelingen gaande die mogelijk een hernieuwde legitimatie van *living human documents* kan betekenen. Ik doel op de toevoeging van de term ‘spiritualiteit’ aan de definitie van geestelijke verzorging door de grootste beroepsvereniging, de VGVZ in juni 2010. In haar toelichting bij het begrip geeft de VGVZ aan dat spiritualiteit verwijst naar ‘processen van innerlijke omvorming’.<sup>5</sup> Dit roept vragen op en vereist nadere explicitering, zeker gelet op de al genoemde vergaarbakfunctie van de term. Door spiritualiteit op te nemen in de definitie verwoordt de VGVZ mijns inziens een kernwaarde van het beroep en hiermee slaat ze een belangrijke richting in. De beroepsvereniging erkent dat inzicht in de relatie spiritualiteit en levensverhaal van belang is voor geestelijk verzorgers die zorgdragen voor het welzijn van mensen. Dat doen ze door aandacht te hebben voor de eigenheid in dat verhaal en het in verband te brengen met spirituele processen van omvorming. Als geen andere zijn processen van omvorming het primaat en werkdomein van de geestelijke verzorging, aldus de VGVZ.

Een van de oudste christelijke spiritualiteiten waarbij de nadruk op omvorming ligt, is de benedictijnse.<sup>6</sup> Aan de basis hiervan ligt de Regel van Benedictus, die primair is geschreven als concrete leidraad voor de inrichting van het gezamenlijk leven in kloosters, maar die volgens een van de vertalers, Vincent Hunink, meer dan een historisch document is en ook de niet-monastieke lezer heel wat te bieden heeft.<sup>7</sup> Overal waar de bijbel is verspreid, is vroeg of laat ook de Regel gevolgd. Daarmee behoort deze tekst, die dan ook kan worden beschouwd als een *living human document*, tot één van de meest invloedrijke teksten van het westers christendom. Tot op de dag van vandaag wordt in kloosters dagelijks uit de Regel voorgelezen. Mijn fascinatie voor juist deze spiritualiteit en deze Regel komt allereerst voort uit de enorme populariteit waarop boeken over het benedictijnse leven van auteurs als Anselm Grün, Benoît Standaert en Wil Derkse tegenwoordig kunnen rekenen. Thema’s als rust, evenwicht en stabiliteit die hierin centraal staan spreken vandaag de dag velen tot de verbeelding. Na bestudering van de Regel en commentaren daarop realiseerde ik me dat Benedictus in dit nog geen 9000 woorden tellende werkje, een diepgewortelde traditie van eeuwenlange spirituele ervaring heeft neergelegd, waarin een levenskunst wordt beschreven die concrete vormen aanreikt die gaandeweg omvormend werken.<sup>8</sup> Wanneer het de taak van geestelijk verzorgers is mensen te begeleiden bij processen van omvorming is het waardevol na te gaan welke inspirerende inzichten de Regel van Benedictus kan aanreiken. Zeker nu vanuit een breed publiek hernieuwde belangstelling ontstaat voor de benedictijnse spiritualiteit, getuige niet alleen de boeken, maar ook de aantrekkingskracht die kloosters

---

<sup>4</sup> Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (Zoetermeer, 2007) 230.

<sup>5</sup> VGVZ, Beroepsstandaard voor geestelijk verzorger in zorginstellingen, 2002 (op een aantal punten aangepast op 7 juni 2010), 9.

<sup>6</sup> Hein Stufkens, *Gelukkig zijn. De monnik als model* (Deventer 2004) 40.

<sup>7</sup> Benedictus van Nursia, *De regel van Sint-Benedictus*, vertaald door Vincent Hunink (Amsterdam 2000) 84.

<sup>8</sup> De term ‘levenskunst’ ontleen ik hier aan Benoît Standaert, *Spiritualiteit als levenskunst. Alfabet van een monnik* (Tielt 2007) 6.



uitoefenen in de vorm van retraites, lezingen of meditatiecursussen, zou de geestelijk verzorger daar verdieping in kunnen aanbrengen.

Bij het maken van een keuze uit de Regel in de vertaalslag naar geestelijke verzorging heb ik getracht een verbinding te leggen tussen bepaalde noties of thema's hieruit en processen van omvorming. Dat bleek geen eenvoudige taak, omdat de hele Regel gericht is op innerlijke omvorming, waarbij Benedictus primair de innerlijke omvorming van de monnik beoogde. Het rijke document is in zijn geheel behoorlijk complex, zo stelt ook benedictijner monnik Benoît Standaert in zijn commentaar op de meest recente vertaling van Patrick Lateur. Commentatoren en kenners van de Regel leggen verschillende accenten of stellen een bepaald thema centraal. Zo weerspiegelt het leven van de monnik zich voor de één in de ladder met de twaalf trappen van nederigheid. Een ander wijst op de vele triades in de Regel: drie kenmerken, drie eigenschappen of deugden die het geheel omvatten en de identiteit uitbouwen, zoals de drie benedictijner geloften: *stabilitas* (bestendigheid), *conversio morum* (dagelijkse verbetering van houding en levensstijl) en *obedientia* (gehoorzaamheid).<sup>9</sup> Het beginwoord uit de Proloog van de Regel 'luister' en het kort daarop volgende 'gehoorzaamheid' bleven mij intrigeren omdat ze tegelijkertijd weerstand en nieuwsgierigheid opriepen. Voor een aantal kenners van de benedictijnse spiritualiteit vatten deze twee woorden, die, zoals zal blijken, nauw met elkaar zijn verweven, de hele Regel samen.<sup>10</sup> Ik vroeg me af of deze weerstand te maken had met de terughoudendheid waarover ik eerder sprak? Vanuit een breder perspectief gezien kwam de vraag op in hoeverre bepaalde opvattingen van autonomie deze weerstand en terughoudendheid voeden. Zeker in de gezondheidszorg, waar het werkveld van de geestelijke verzorging zich voornamelijk afspeelt, is het respect voor autonomie van de patiënt tegenwoordig een moreel beginsel. Staan noties als luisteren en gehoorzaamheid daarmee niet in schril contrast? Met deze vraag begeven we ons op het snijvlak van spiritualiteit en ethiek. Een mogelijke inbedding van de noties luisteren en gehoorzaamheid in de geestelijke verzorging vraagt allereerst om een verheldering van huidige opvattingen van spiritualiteit en autonomie.

Om te kunnen bepalen welke rol deze benedictijnse noties kunnen spelen in de begeleiding van geestelijk verzorgers bij spirituele processen is het de moeite waard ze te vergelijken met en mogelijk in te bedden in een aantal kwaliteiten of competenties waarover een geestelijk verzorger volgens verschillende professionals (alsmede de VGVZ) uit het veld zou moeten beschikken. Een tweede aspect in de vertaalslag naar geestelijke verzorging heeft betrekking op een aantal concrete praktijken. Benedictus verbindt in zijn Regel het luisteren en gehoorzamen met drie praktijken, die door de monnik dagelijks worden beoefend: *lectio divina*, gebed en werk. Benoît Standaert noemt dit de drie pijlers waarop het benedictijnse leven rust. Ik wil een oriëntatie bieden op de mogelijkheden om benedictijnse praktijken binnen de geestelijke verzorging toe te passen.

---

<sup>9</sup> *De Regel van Benedictus*, vertaling met Latijnse brontekst door Patrick Lateur. Met commentaar van br. Benoît Standaert osb en Wil Derkse (Tielt 2010) 188.

<sup>10</sup> Esther de Waal, *Zoeken naar God. De weg van Benedictus* (Kampen 2007) 9 en Wil Derkse, *Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijkse leven* (Tielt 2001) 33.

## Vraagstelling

In het licht van het bovenstaande kan de volgende vraagstelling worden geformuleerd.

- In hoeverre kunnen bepaalde opvattingen van autonomie de terughoudendheid van geestelijk verzorgers om spirituele bronnen aan te reiken verklaren?
- Welke rol kan de Regel van Benedictus spelen in processen van innerlijke omvorming, en meer specifiek, wat is hierin de betekenis van de benedictijnse noties ‘luisteren’ en ‘gehoorzaamheid’?
- In hoeverre kunnen de noties ‘luisteren’ en ‘gehoorzaamheid’ uit de Regel van Benedictus inspirerend zijn voor geestelijk verzorgers in de begeleiding bij processen van innerlijke omvorming?
- Op welke wijze kunnen geestelijk verzorgers benedictijnse praktijken als *lectio divina* en gebed beoefenen en aanbieden aan cliënten?

Om deze vragen adequaat te kunnen beantwoorden is het nodig een aantal onderwerpen afzonderlijk te behandelen. Zo heb ik de noodzaak om begrippen als spiritualiteit en autonomie te verhelderen al genoemd. Ook zullen de competenties die nodig zijn voor de geestelijk verzorger als begeleider van spirituele processen moeten worden beschreven. Verder is enige kennis en inzicht van de spirituele wortels waaruit de Regel van Benedictus is voortgekomen noodzakelijk voor een beter begrip van de benedictijnse spiritualiteit. Veel ontleende Benedictus aan woestijnvaders als Evagrius, Cassianus en Basilius die op hun beurt weer ideeën over het contemplatieve leven overname van de Stoïcijnen. Een aantal begrippen uit het vroege monachisme kan verheldering en verdieping aanbrengen in de Regel.

## Opzet van het onderzoek

Voor de beantwoording van de vragen heb ik gekozen voor literatuurstudie. Het tweede deel van de scriptie over de mogelijke toepassing van een aantal benedictijnse praktijken had ik ook middels een empirisch onderzoek kunnen beantwoorden. Dat was binnen de tijd die beschikbaar is voor het schrijven van een scriptie echter niet haalbaar. De hoofdstukindeling is als volgt:

- Hoofdstuk 1 beoogt opheldering te geven over drie kernaspecten uit de definitie van geestelijke verzorging: zingeving, spiritualiteit en ethiek. Van deze brede begrippen beschrijf ik datgene wat bijdraagt aan de inbedding van mijn onderwerp. Een aantal grondwoorden uit de spiritualiteit als ‘transcendentie’, ‘omvorming’ en ‘onderscheidingsvermogen’ verstrekken basisinformatie over de Regel van Benedictus. Een overzicht van de heersende opvattingen van een dominant begrip uit de ethiek, autonomie, kan mogelijk een antwoord geven op de terughoudendheid bij geestelijk verzorgers om het levensverhaal van mensen te verbinden met spirituele bronnen (vraag 1). Tevens kan het verklaren waarom de taal van Benedictus en noties als ‘luisteren’ en ‘gehoorzaamheid’ daaruit mogelijk op weerstand stuiten.
- In hoofdstuk 2 staat het pré-benedictijnse monachisme en de monachistische literatuur waaruit Benedictus zijn inspiratie heeft geput centraal. Benedictus heeft zelf geen systematische uiteenzetting van zijn spiritualiteit gegeven maar verwijst herhaaldelijk naar

de ‘leer van de heilige vaders’ voor hem. Een beschrijving van theorievorming en terminologie uit het vroege monachisme heeft als doel het begrip van de Regel van Benedictus en van ‘processen van innerlijke omvorming’ te vergroten.

- In hoofdstuk 3 richt het literatuuronderzoek zich op de Regel van Benedictus. Dit hoofdstuk beoogt inzicht te geven in het ontstaan en de geest van de Regel. Juist het vergelijken van deze Regel met andere monachistische geschriften werpt een interessant licht op het eigen perspectief dat Benedictus heeft ingenomen in de traditie en kan verklaren waarom juist deze Regel toonaangevend is geweest voor het katholicisme en het hele westers christendom. De hoofdstukken 2 en 3 vormen een historisch kader waarmee verdieping wordt nagestreefd. Mogelijk is dit voor u als lezer minder interessant of is deze informatie reeds bekend. In dat geval kunt u na hoofdstuk 1 doorbladeren naar hoofdstuk 4 waarin de vertaalslag naar hedendaagse contexten wordt gemaakt.
- In hoofdstuk 4 zullen de benedictijnse noties ‘luisteren’, ‘gehoorzaamheid’ en ‘vrijheid’ worden bekeken in hun onderlinge samenhang en in relatie tot processen van innerlijke omvorming. Door naast Benedictus zelf hedendaagse commentatoren op de Regel aan het woord te laten, tracht ik na te gaan welke spirituele betekenis aan deze begrippen wordt toegekend, waardoor deze ook mensen van vandaag de dag kunnen aanspreken. Drie pijlers waarop volgens ingewijden het benedictijnse leven rust: de *lectio divina*, het gebed, en het werk zal ik kort bespreken.
- Hoofdstuk 5 beoogt de vraag te beantwoorden naar de betekenis van de Regel, en meer specifiek de noties luisteren en gehoorzaamheid, voor de geestelijk verzorger en diens begeleidende rol bij processen van innerlijke omvorming. Daartoe zullen allereerst een aantal vaardigheden of kerncompetenties worden geselecteerd die volgens de beroepsgroep noodzakelijk zijn voor een adequate begeleiding. Het onderzoek spitst zich hierin met name toe op literatuur van auteurs die geestelijke verzorging primair opvatten als een spiritueel beroep. Vervolgens zal ik nagaan welke bijdrage de Regel van Benedictus kan leveren aan deze competenties. Het tweede deel van het hoofdstuk gaat in op de benedictijnse praxis en op de vraag of en hoe geestelijk verzorgers het gebed en de *lectio divina* in hun werk kunnen toepassen.

In de conclusies en slotbeschouwingen zal ik de vraagstelling opnieuw hernemen en nagaan in hoeverre ik na literatuurstudie de daarin geformuleerde vragen heb kunnen beantwoorden.

## **Opmerkingen**

Tot slot een opmerking over de taal en context van de Regel van Benedictus in relatie tot de vraag naar de mogelijke bijdrage binnen (algemene) geestelijke verzorging. Uiteraard zal de christelijke terminologie die de Regel hanteert en het vele gebruik van bijbelse citaten primair geestelijk verzorgers aanspreken die staan in of bekend zijn met de christelijke traditie en daar hun inspiratie uit halen. Toch wil ik onderzoeken in hoeverre de vraag ook denominatieoverstijgend kan worden beantwoord. Iemand die hierin een mogelijke brugfunctie kan vervullen is Han de Wit. De Wit ontwikkelde de contemplatieve psychologie, waarmee hij verwijst naar de psychologische inzichten, kennis en methoden, die we aantreffen binnen de contemplatieve of spirituele tradities en die van waarde zijn voor een

spiritueel leven.<sup>11</sup> Het door De Wit ontwikkelde begrippenkader draagt deze inzichten op een minder strikt christelijke manier over. Hij zorgt hiermee voor een vertaling die zeer bruikbaar kan zijn voor de algemeen geestelijk verzorger die te maken heeft met mensen van diverse levensbeschouwingen. In het commentaar op diverse aspecten uit de Regel van Benedictus zal ik dan ook verschillende keren gebruik maken van de uitleg van De Wit.

Bij het citeren uit de Regel van Benedictus heb ik gebruik gemaakt van de Nederlandse vertaling van Vincent Hunink. Het doel van deze vertaling is de Regel toegankelijk maken voor een breed Nederlands publiek. Een oudere vertaling is die van Frans Vromen, die zich richt op een klein publiek van ingewijden en tot op de dag van vandaag in veel kloosters de meest gebruikte vertaling is. Slechts in een aantal gevallen, waarbij ik dat expliciet aangeef, maak ik gebruik van deze tekst. Een derde vertaling van Patrick Lateur verscheen in 2010. In dit werk is tevens de Latijnse tekst afgedrukt. Lateur is de brontekst zo trouw mogelijk gebleven en heeft getracht de kleur en toon van de tekst te bewaren. Omdat het niet mijn bedoeling is de tekst zo kritisch mogelijk te bestuderen maar om de geest van de Regel te benaderen, heb ik gekozen voor de meest toegankelijke en doorlopende tekst van Hunink.

---

<sup>11</sup> In Han de Wit, *Contemplatieve psychologie* (Kampen 1987) is de structuur van deze psychologie geschetst. In deze scriptie is gebruik gemaakt van het tweede boek van Han de Wit, *De verborgen bloei. Over de psychologische achtergronden van spiritualiteit* (2<sup>e</sup> druk; Kampen 1994) wat volgens de auteur een inleiding en aanvulling vormt op zijn eerste boek en waarin de thema's uit de contemplatieve tradities concreter zijn uitgewerkt.

# Hoofdstuk 1 Het werkveld van de geestelijke verzorging

## 1.1 Definitie van geestelijke verzorging

Uit de inleiding is gebleken dat maatschappelijke verschuivingen grote invloed hebben op het beroepsdomein van de geestelijke verzorging. Ook ontwikkelingen binnen de gezondheidszorg, waar het werkveld van geestelijke verzorging zich met name afspeelt, spelen hierin een belangrijke rol. Over de vraag naar de eigenheid van geestelijke verzorging wordt de laatste jaren veelvuldig gediscussieerd. Hoe moet ze reageren op het proces van individualisering en secularisering en waardoor onderscheidt de beroepsgroep zich van andere professies binnen de zorg? Dit heeft onder meer geleid tot een herdefiniëring van wat wordt verstaan onder geestelijke verzorging. Bij de laatste wijziging in juni 2010 is de term ‘spiritualiteit’ aan de definitie toegevoegd en daarmee nevensgeschikt geworden aan ‘zingeving’, dat voor die tijd de kern uitmaakte van het beroep. De beroepsstandaard van de Vereniging van Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen (VGVZ) geeft nu de volgende omschrijving:

Geestelijke verzorging in en vanuit zorginstellingen is: de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij hun zingeving en spiritualiteit, vanuit en op basis van geloofs- en levensovertuiging en de professionele advisering inzake ethische en/of levensbeschouwelijke aspecten in zorgverlening en beleidsvorming (9).<sup>12</sup>

Onder ‘zingeving’ verstaat de VGVZ: ‘het continue proces waarin ieder mens, in interactie met zijn omgeving betekenis geeft aan zijn leven’ (Beroepsstandaard 2002, 9). Daarbij kunnen godsdiensten en levensbeschouwingen een rol spelen. Het begrip ‘spiritualiteit’ verwijst naar ‘processen van innerlijke omvorming’ (Beroepsstandaard 2002, 9).

Met het oog op de sensibilisering voor het onderwerp van deze scriptie, de Regel van Benedictus, wil ik het begrip zingeving in het kort en spiritualiteit in het bijzonder toelichten. Verder komt een derde aspect uit de definitie aan bod, namelijk ethiek en dan met name een belangrijke notie daaruit: autonomie. Sinds de Verlichting is de vraag aan de orde gekomen hoe rede en geloof, autonomie en religie kunnen samengaan. In een groot deel van de westerse wereld is deze verbinding zwaar onder druk komen te staan, zo niet verbroken. Van Knippenberg geeft in de inleiding van zijn boek *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit* aan dat deze verbroken verbinding de parallelle ontwikkeling van cognitieve en spirituele ontwikkeling in het levensverhaal bemoeilijkt.<sup>13</sup> Hij vraagt zich af of de kloof niet te groot is tussen seculariteit en spiritualiteit. Ook voor ethicus Leget hangen zingeving, spiritualiteit en ethiek nauw met elkaar samen. Ze kunnen weliswaar worden onderscheiden, maar niet gescheiden.<sup>14</sup> Inzicht in een mogelijke wisselwerking en samenhang, vraagt allereerst om een bespreking van elk van deze domeinen afzonderlijk. Bovendien kunnen we, wanneer we weten welke opvattingen over autonomie tegenwoordig dominant zijn, mogelijk iets begrijpen van de terughoudendheid van de geestelijk verzorger om levensverhalen, laat

---

<sup>12</sup> VGVZ, Beroepsstandaard 2002, 9. Geestelijke verzorging is *begeleiding* wanneer het zingevingproces zijn vanzelfsprekendheid heeft verloren en zingevingvragen aan de orde zijn... Geestelijke verzorging is *hulpverlening* wanneer het zingevingproces uit zijn evenwicht is geraakt of een belangrijke rol speelt in de beleving van de ziekte of stoornis.

<sup>13</sup> Tjeu van Knippenberg, *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit* (Zoetermeer, 2005) 12.

<sup>14</sup> Carlo Leget, *Ruimte om te sterven. Een weg voor zieken, naasten en zorgverleners* (Tiel 2003) 82.

staan ethische dilemma's in verband te brengen met spiritualiteit. Daarnaast kan het iets verklaren van de weerstand die een notie als gehoorzaamheid, waaraan Benedictus in zijn Regel belang hecht en waarop ik in het vervolg van de scriptie wil ingaan, kan oproepen. De volgende paragraaf gaat in op het eerstgenoemde domein: zingeving.

## 1.2 Zingeving

Zingeving wordt vaak in verband gebracht met existentiële vragen of levensvragen. Zock, hoogleraar geestelijke verzorging aan de Rijksuniversiteit Groningen, legt in haar oratie van maart 2007 uit dat zingeving enerzijds duidt op existentiële zinbeleving van personen en daarmee verbonden psychische processen zoals 'coping', en anderzijds op filosofische reflecties op de zin van het leven. Existentiële zinbeleving gaat over vragen rond leven en dood, over dat wat werkelijk van belang is en het leven de moeite waard maakt, om idealen en waarden die richting geven en om morele dilemma's. Bij filosofische reflecties wordt zingeving in verband gebracht met zingevingssystemen: religieuze en levensbeschouwelijke tradities, filosofische theorieën en normatieve uitgangspunten.<sup>15</sup>

Het accent is in geestelijke verzorging steeds meer komen te liggen op begeleiding bij zingeving- en existentiële vragen in plaats van op begeleiding vanuit een bepaalde religieuze of levensbeschouwelijke traditie. Daarmee is volgens Zock de geestelijk verzorger eerder een 'zingevingdeskundige' dan een religieus functionaris geworden.<sup>16</sup> De geestelijk verzorger concentreert zich op de vraag hoe levensbeschouwelijke inhouden (religieuze- en niet-religieuze overtuigingen, waarden en idealen) persoonlijk betekenis krijgen in een mensenleven. De verschuiving van institutionele religie naar geïndividualiseerde zingeving heeft tot gevolg dat zingeving een algemeen-menselijke functie heeft gekregen en wordt opgevat als psychisch proces. De eigen bijdrage van de geestelijk verzorger in dit proces is dat hij in de begeleiding uitgaat van het levensverhaal van mensen en daarbij let op hoe betekenisgeving doorwerkt in het psychisch functioneren.

De term geeft ook het procesmatige karakter aan van het werkerterrein van de geestelijk verzorger. Zingeving is een continu proces en speelt zich af op het cognitieve, het emotionele, gedrags- en het spirituele niveau. Dat geldt volgens de beroepsstandaard ook voor spiritualiteit.

## 1.3 Spiritualiteit

De introductie van de term spiritualiteit in de beroepsomschrijving is voortgekomen uit ontwikkelingen binnen de palliatieve zorg en de discussies die daarbinnen op internationaal niveau over spiritualiteit werden gevoerd. Behalve dat spiritualiteit gaat over processen van innerlijke omvorming geeft de VGVZ aan dat spiritualiteit zich laat omschrijven met woorden als verdieping, verbondenheid, bezieling en transcendentie en invloed heeft op het hele bestaan. Het heeft meer te maken met een levenshouding dan met een af te bakenen levensgebied. Spiritualiteit hoeft niet samen te hangen met een bepaalde religie maar heeft

---

<sup>15</sup> Hetty Zock, *Niet van deze wereld? Geestelijke verzorging en zingeving vanuit godsdienstpsychologisch perspectief*, oratie Rijksuniversiteit Groningen (Tilburg KSGV 2007) 9.

<sup>16</sup> Zock, *Niet van deze wereld?* 9.



betrekking op alle mogelijke – godsdienstige en andere levensbeschouwelijke- bronnen van inspiratie. Ook voor spiritualiteit geldt dat ze niet statisch maar dynamisch is en als zodanig raakt aan vragen van zingeving en zinvering. Verder vermeldt de VGVZ nadrukkelijk dat het van belang is dat met name in processen van innerlijke omvorming de geestelijk verzorger niet sturend aanwezig is en ‘dat een periode van geestelijk niet-welbevinden cruciaal kan zijn in het omvormingsproces’.<sup>17</sup>

Om als geestelijk verzorger een cliënt te kunnen begeleiden bij spiritualiteit is het van belang om te begrijpen wat we verstaan onder processen van innerlijke omvorming. Bovendien schept de verkenning van een aantal grondwoorden uit de spiritualiteit een kader waarbinnen de Regel van Benedictus, die een doorleefde spiritualiteit vertegenwoordigt, kan worden gesitueerd en begrepen. Alvorens met behulp van analyses van verschillende auteurs in te gaan op de begrippen ‘transcendentie’, ‘omvormingsprocessen’ en ‘onderscheidingsvermogen’ volgt een begripsbepaling van spiritualiteit.

### 1.3.1 Spiritualiteit: begripsbepaling

Veel is geschreven over spiritualiteit en vooral de laatste jaren heeft de spiritualiteit als studiediscipline zich snel ontwikkeld. Met name het Titus Brandsma Instituut en de Radboud Universiteit in Nijmegen hebben hierin een toonaangevende rol gespeeld. In zijn omvangrijke ‘Handboek Spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden’ (2000) brengt Waaijman op systematische wijze de spiritualiteit in kaart. Naast het feit dat de identiteit en het domein van de geestelijk verzorger zich niet gemakkelijk of eenduidig laat definiëren valt in de literatuur op dat auteurs grote terughoudendheid betrachten in het formuleren van een heldere definitie van het begrip spiritualiteit. Vaak wordt volstaan met een aanduiding die over het algemeen breed is en om opheldering vraagt. Dit verklaart misschien ook wel waarom de term zich leent voor velerlei benaderingen. Bras, predikant en auteur van diverse boeken over spiritualiteit, constateert dat het begrip, behalve in verband met geloofsbeleving en mystiek ook te maken kan hebben met (levens)kunst, zelfrealisatie en persoonlijke groei.<sup>18</sup> Deze veelheid aan interpretaties met de nadruk op innerlijkheid en authenticiteit maakt het een aantrekkelijk begrip dat ook marketingtechnisch hoge ogen scoort. Daarbij bestaat sterk de neiging eenzijdig de aandacht te richten op de positieve mogelijkheden van de mens en worden de schaduwkanten van het menselijk bestaan als ziekte en dood liever buiten beschouwing gelaten. Kunneman, hoogleraar sociale en politieke theorie aan de Universiteit voor Humanistiek, wijst erop dat het geloof in de individualisering en de maakbaarheid van het goede leven ertoe leidt dat mensen niet meer weten hoe ze om moeten gaan met vragen die slechts beperkt oplosbaar zijn op basis van rationele kennis en professionele expertise. Hij noemt dit ‘trage vragen’: vragen die verbonden zijn met ervaringen van eindigheid, oncontroleerbaarheid en onmacht.<sup>19</sup> Spiritualiteit heeft een vergaarbakfunctie gekregen waardoor het moeilijk is een juiste beschrijving te geven van de fundamentele kenmerken. Toch wil ik aan de hand van de analyses van verschillende auteurs een aantal kernbegrippen verhelderen. Allereerst iets over het woord spiritualiteit.

---

<sup>17</sup> VGVZ, Beroepsstandaard 2002, 9.

<sup>18</sup> Kick Bras, ‘Wat is spiritualiteit?’, in: Bouwman, K. en Bras, K., *Werken met spiritualiteit* (Baarn 2001) 13-18, aldaar 14.

<sup>19</sup> Harry Kunneman, *Voorbij het dikke-ik* (Amsterdam 2005) 15.

Van Dale omschrijft spiritualiteit als: geestelijk bestaan, geestelijke levenshouding. Spiritualiteit gaat terug op het Latijnse *spiritualitas* dat Waaijman geworteld ziet in het bijbelse *roeach* (Hebreeuws) en *pneuma* (Grieks). *Roeach* komt voor in de betekenis van *lucht*, *wind* en *storm* maar ook als *adem*. *Pneuma* wordt als begrip door Paulus gehanteerd en gesteld tegenover *sarx*. Bij beide termen gaat het om een geesteshouding, een bepaalde mentaliteit. *Sarx* duidt op een gerichtheid die leidt tot wat in de evangeliën met ‘onreine geest’ wordt aangeduid: afgoderij, hoererij, zelfzucht, jaloezie e.d. *Pneuma* daarentegen is de Heilige Geest, die de mens beweegt tot liefde, blijdschap, vriendelijkheid e.d. Dit spanningsveld zal in de christelijke spiritualiteit blijven spelen. *Spiritualitatis* betekent de volkomen omvorming in de Geest. Tegen de tijd dat de benedictijnen hun invloed begonnen uit te oefenen in Europa duidt het woord op iets ‘waarin men zich kan oefenen, waarin men vordert, dat een zekere doelgerichtheid kent en dat een affectieve kleur heeft.’<sup>20</sup> Deze betekenis zal het blijven behouden.

### 1.3.2 Transcendentie

Een beslissend begrip in de omschrijving die verschillende auteurs geven van spiritualiteit is transcendentie. Het staat centraal bij christelijke auteurs als Aalders en Bras, maar ook bij een humanist als Kunneman, die hier echter een meer ‘horizontale’ invulling aan geeft.

De omschrijving die Aalders geeft voor spiritualiteit en die door Bras is overgenomen luidt: ‘Overall waar de mens met bewuste bedoelingen en op een min of meer methodische wijze bezig is zijn leven te doen beantwoorden aan een transcendente zinging, is er sprake van spiritualiteit’.<sup>21</sup> Deze zelf-transcendentie is geïnspireerd op een ‘werkelijk’ menszijn en betekent ‘vormgeving áán en zinbeleving in de menselijke existentie op doelbewuste en methodische wijze’.<sup>22</sup> Aalders voegt daaraan toe dat dit niet aan bepaalde religies is gebonden maar ziet het als een antropologisch gegeven. Zich bewust van de weerstand die er bij mensen kan bestaan op de uitdrukking ‘spiritualiteit’ en ‘geestelijk leven’ vanwege allerlei dogmatische associaties, wijst Aalders op de sleutel die hierin verborgen ligt.

Want de herinnering is nog niet helemaal verdwenen aan mogelijkheden van een transcendering der grauwe profaniteit, die voor vroegere generaties in deze fossiliteiten verscholen lag. Ze hadden immers te maken met de keerzijde van het bestaan, met de binnenkant van de werkelijkheid. (17)

Aalders waarschuwt voor de gevaren van de veruiterlijking van de maatschappij waarin mensen niet meer vertrouwd zijn met de donkere kanten van het bestaan, het stellen van ‘laatste’ vragen, het koesteren van ‘hoogste’ verlangens en voor het probleem van fundamentele eenzaamheid dat hierin verscholen ligt. Juist het besef van ervaringen die buiten de grenzen van het ik-bewustzijn reiken is eigen aan spiritualiteit. Een geestelijk mens is een eerbiedig mens; een mens die zich niet meteen vastlegt in vertrouwde concepten of vermeende zekerheden maar die zich verwondert en open en ontvankelijk kan zijn zodat waarlijk kennen van de werkelijkheid mogelijk wordt. Dit vergt een bepaald gebruik van de zintuiglijkheid, van kijken met – zoals Augustinus zei - ‘de inwendige ogen’ die ook dingen

<sup>20</sup> Kees Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden* (Kampen 2000) 360.

<sup>21</sup> C. Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu* ('s-Gravenhage 1969) 13.

<sup>22</sup> Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu*, 13.



zien waartoe de uitwendige ogen geen toegang hebben. Aalders benadrukt dat dit geestelijk leven inspanning, begeleiding en oefening vereist om tot bloei te komen, tot innerlijke ontwaking. Voor Aalders horen spiritualiteit en discipline onlosmakelijk bij elkaar. Voorwaarde voor een geestelijk leven is ‘een straffe disciplinerende van de leefwereld’.<sup>23</sup> Dat betreft allereerst een ordening van de leefwereld naar tijd en plaats. Om de innerlijke mens de kans te geven te ontwaken heeft hij ‘stille’ tijd nodig en een eigen plaats, een ‘binnenkamer’ waarin hij zich kan terugtrekken. Behalve de ordening naar uiterlijke aspecten is er een innerlijke leefwereld die daarmee samenhangt. Dit is het terrein van de emoties, de reacties, de beslissingen. Juist hier is de mens kwetsbaar en heeft ‘de spiritualiteit haar hardste strijd te voeren en dus ook haar strengste discipline ontwikkeld’.<sup>24</sup>

De verschillende facetten van deze disciplines rangschikt Aalders onder de begrippen *ascese*, *meditatie* en *ministerium* (diakonie of dienst-aan-de-naaste).<sup>25</sup> Over de oorsprong, betekenis en ontwikkeling van *ascese* zal in het vervolg van deze scriptie nog nader worden ingegaan. Voor Aalders heeft de beoefening van *ascese* vooral te maken met de menselijke vrijheid. Echte *ascese* is ‘allereerst en ten diepste vrijheidsbeleving’.<sup>26</sup> De twee aspecten die hierin centraal staan zijn ten eerste soberheid en kuisheid en ten tweede nederigheid en gehoorzaamheid. Meditatie is een ‘discipline van het denken’ dat ook tot doel heeft de innerlijke vrijheid te bevorderen. Vaak wordt de mens meegesleept in zijn denk- en voorstellingskracht waardoor hij niet meer zelf denkt maar waardoor ‘het denkt’ in hem. Middelen die ingezet kunnen worden tegen zowel afleiding van buiten als de innerlijke monologen zijn het beoefenen van stilte en het zwijgen. De ontspanning van het lichaam kan de innerlijke rust en stilte stimuleren. Aalders noemt het gebed als bijzondere kant van de christelijke meditatie. Bij het *ministerium*, ook wel aangeduid als *diakonia* gaat het om de dienst aan de naaste. Het is de discipline van de daad waarin de verantwoordelijkheid voor het welzijn van de naaste centraal staat. Spirituele discipline heeft alleen kans van slagen wanneer daar een adequate antropologie aan ten grondslag ligt, een antropologie die niet alleen de ‘buitenkant’ van de werkelijkheid ziet.

Dit laatste wordt ook door Bras benadrukt, die transcendent omschrijft als: ‘wat uitgaat boven wat zintuiglijk waarneembaar is.’ Van spiritualiteit spreken we ‘wanneer men in het leven niet blijft steken in het zintuiglijk waarneembare, maar reikt naar de zich daarin onthullende, maar tevens daarachter verhullende zin’.<sup>27</sup> Hiermee is spiritualiteit nog niet altijd religieus van aard en kan er zelfs sprake zijn van atheïstische spiritualiteit. In zijn algemeenheid gaat het bij zelftranscendentie om een van nature menselijk verlangen om de werkelijkheid van alledag te overstijgen en een verhouding aan te gaan tot ‘het grootste geheel’. Bras definieert christelijke spiritualiteit als: ‘leven onder de inspiratie van Jezus van Nazareth als gestalte van de Geest van Israëls God’.<sup>28</sup> In bijbelse zin is het verlangen om het leven te doen beantwoorden aan een transcendente zin een scheppingsgegeven. Gods *pneuma* is de bron van levenskracht waardoor de mens leeft. Dit *pneuma* doet de mens steeds weer over zijn eigen horizon heen zien. Het wekt een voortdurend verlangen in hem op naar de

<sup>23</sup> Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu*, 25.

<sup>24</sup> Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu*, 26.

<sup>25</sup> Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu*, 26.

<sup>26</sup> Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu*, 28.

<sup>27</sup> Bras, ‘Wat is spiritualiteit?’, 14.

<sup>28</sup> Bras, ‘Wat is spiritualiteit?’, 14.

betekenis van die levenskracht en naar de band met de levensbron, tot het absolute levensdoel, het Transcendente, is bereikt. Volgens de bijbel is daar een herschepping voor nodig door de Schepper Geest, de levensvernieuwende kracht die ‘naar het nieuw-testamentisch getuigenis van Jezus uitgaat en die mensen omvormt naar het model van de nieuwe mens, tot een nieuwe gemeenschap, behorend bij een nieuwe aeon. In christelijke zin is spiritualiteit dan ook een antwoord op een godmenselijk omvormingsinitiatief.’<sup>29</sup>

Ook voor humanist Kunneman is de hernieuwde maatschappelijke belangstelling voor spiritualiteit aanleiding geweest om aandacht en betekenis te geven aan het begrip ‘transcendentie’. Hij geeft invulling aan transcendentie als ‘horizontale transcendentie’. Het gaat daarbij om ethische en morele waarden waarin respect voor de ander centraal staat. We behoeven in ons leven een horizon van waarden te hanteren. Deze zijn transcendent omdat ze ons overstijgen en omdat ze voortkomen uit en ingebed zijn in een cultuur en traditie waarin we leven en zin en richting geven aan ons leven. Vooral in een multiculturele samenleving als Nederland kan deze betekenis van grote waarde zijn in het aangaan van de dialoog over de verschillende waardenhorizonten.<sup>30</sup> Deze opvatting van transcendentie vertoont overeenkomsten met wat Van Knippenberg in zijn reeds genoemde boek een ‘minimaal transcendentiebesef’ noemt. Volgens deze auteur kan men zich de verschillen in inhoud die mensen aan transcendentie toekennen voorstellen als posities op een schaal tussen minimale en een maximale opvatting van transcendentie. Wanneer mensen de omvatting en overstijging van hun levensweg benoemen als schepping en voltooiing is sprake van een maximale transcendentie. Bij een minimaal transcendentiebesef is weliswaar sprake van een besef dat er een dimensie is die het levenstraject omvat en overstijgt, maar deze is wel immanent met het bestaan verbonden. Zowel tussen religies als in personen is sprake van een dynamisch proces waarin een meer immanent perspectief zich kan afwisselen met een meer transcendent perspectief op het leven.<sup>31</sup>

### 1.3.3 Omvormingsproces

Een andere term die veel gebruikt wordt als aanduiding voor waar het bij spiritualiteit om gaat is ‘omvorming’ of ‘omvormingsproces’. Het is de term die ook de VGVZ in de beroepscode hanteert en die al eeuwenlang door geestelijke schrijvers wordt gebruikt om ‘de innerlijke logica van de spirituele weg aan het licht te brengen’.<sup>32</sup> In de verhouding van de mens tot het transcendente kan zich iets voltrekken wat de persoon omvormt. Het woord ‘omvorming’ maakt deel uit van het betekenisveld van woorden als: vormen, vervormen, hervormen, gelijkvormig worden en omvormen.<sup>33</sup> Zowel voor Waaijman als voor De Wit en benedictijn Zegveld staat het begrip omvorming centraal.

Waaijman’s omschrijving van het ‘werkelijkheidsgebied’ van spiritualiteit luidt: ‘het godmenselijk betrekingsgebeuren onder het oogpunt van omvorming’.<sup>34</sup> Deze definitie is een vrij abstracte, waarmee vooral het onderzoeksgebied wordt aangeduid. Waaijman schetst een

---

<sup>29</sup> Bras, ‘Wat is spiritualiteit?’, 16.

<sup>30</sup> Harry Kunneman, *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritische humanisme* (Amsterdam 2005) 62-81.

<sup>31</sup> Van Knippenberg, *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit*, 22.

<sup>32</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 452.

<sup>33</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 452.

<sup>34</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 6.

aantal kenmerken van het ‘godmenselijk betrekking gebeuren’. Het is allereerst een ‘gelaagd’ proces, wat wil zeggen dat heel de menselijke ervaring erbij is betrokken, op persoonlijk, sociaal en socio-cultureel niveau. Ten tweede is het een ‘gefaseerd’ proces, dat door verschillende overgangen wordt gemarkeerd. Ten derde is het betrekking gebeuren een ‘bemiddeld’ proces, wat betekent dat er vormen en gestalten zijn die wederzijds kunnen bemiddelen tussen God en de mens (Schrift, sacramenten, de naaste).<sup>35</sup> Het voert binnen het kader van deze scriptie te ver om de uitwerking die Waaijman geeft van al deze processen hier te beschrijven. Van belang is wel dat Waaijman de contouren voor zijn studie (het niveau van reflectie) allereerst heeft ontleend aan de historische praxis (het niveau van ervaring). Al lang voor ons werden grondwoorden gebruikt om wat we nu spiritualiteit noemen mee aan te duiden: woorden als mystiek, devotie, heiligheid, gnosis, contemplatie, kabbala. Het valt op dat het van meet af aan is gegaan om relatie en transformatie. Waaijman kiest voor het gebruik van de notie ‘God’ in zijn definitie omdat hij van mening is dat deze door zoveel uiteenlopende ervaringen is heengegaan, dat deze de gewenste openheid en inclusiviteit heeft.<sup>36</sup> Het woord ‘God’ mag echter ook breder gelezen worden en verwijst ook naar andere zaken waardoor mensen zichzelf overstijgen en in een proces van verandering terechtkomen. De bijbelse traditie ziet de godmenselijke betrekking uitgedrukt in Genesis 1: ‘De mens is geschapen naar Gods beeld en tot zijn gelijkenis’. In dit Imago-Dei-motief wordt verwoord hoe God en de mens wederkerig op elkaar betrokken zijn.<sup>37</sup>

Hoewel Waaijman zijn theorievorming van de spiritualiteit niet exclusief christelijk ziet, spreekt hij voornamelijk vanuit een context waarin hij het meest thuis is: een theologische, mystieke en joods-christelijke. Een geestelijk verzorger die tegenwoordig te maken heeft met een verdwijnend levensbeschouwelijk dialect zal wellicht minder voeling hebben met de religieus getinte uitleg van omvorming en de bijbelse taal waarvan Waaijman zich bedient. Een levensbeschouwelijk neutrale, meer psychologische omschrijving van omvormingsprocessen geeft Han de Wit in zijn contemplatieve psychologie (zie: Inleiding).

In alle contemplatieve tradities gaat het volgens De Wit om de omvorming van een ‘profane’ naar een ‘sacrale’ werkelijkheidsbeleving, of een transformatie van een materialistische levensinstelling in een spirituele, van schijn naar zijn. Veel tradities spreken hierover in termen van ‘bekering’. In het christelijke monastieke leven wordt de Latijnse term *conversio* gebruikt. Het gaat daarbij niet noodzakelijk om het zich bekeren tot een religieuze traditie maar vooral om een innerlijk en existentieel proces, ‘om een zich omkeren op een tot dan toe vanzelfsprekend geachte levensweg, om een fundamentele herziening van de eigen werkelijkheidsbeleving’.<sup>38</sup> Werkelijkheidsbeleving is een kernbegrip in de contemplatieve psychologie. Het geeft aan dat wat we als werkelijkheid beleven iets is wat subjectief is, maar dat als objectief wordt ervaren. Vaak verliezen mensen uit het oog dat de werkelijkheid relatief is aan zichzelf. De contemplatieve tradities onderkennen deze relativiteit maar gaan er vanuit dat er een *mentale ruimte* is waar de werkelijkheidsbeleving volledig onthuld is. De mens bezit een *onderscheidingsvermogen* en kan deze ontwikkelen om de werking van de relativiteit te doorzien. Relativiteit is dan geen absoluut maar feitelijk gegeven voor de

---

<sup>35</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 421.

<sup>36</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 428.

<sup>37</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 444.

<sup>38</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 104.

verblinde mens.<sup>39</sup> De contemplatieve transformatie waar het om gaat is dat we ons bevrijden van schijn, dat wil zeggen van zelfbedrog en illusies, door ze te leren zien voor wat ze zijn. In psychologische termen spreekt De Wit over een egocentrische werkelijkheidsbeleving en egoloze werkelijkheidsbeleving.

In de contemplatieve psychologie is het mensbeeld met name gevormd op basis van introspectie, zelfbeleving of 'eerste-persoonsbenadering'. Dit in tegenstelling tot de academische of wetenschappelijke psychologie die onderzoek doet in de derde persoon, wat wil zeggen dat een ander mens dan de onderzoeker object is van onderzoek. Deze eerste-persoonsbenadering levert directe zelfkennis op en juist daarin ligt volgens De Wit de ingang en mogelijkheid tot verandering. Via introspectie kunnen mensen de eigen mentale processen onderzoeken door de eigen gedachtestroom als onderzoeksobject te nemen. Door bewustwording van wat er omgaat in de geest kan een zekere geestelijke rust en openheid, wakkerheid van geest worden ontwikkeld. Dit bewustzijn levert kennis en inzicht op. Deze kennis omvat zowel het in concepten of begrippen nadenken over onze ervaring: conceptuele kennis als het helder ervaren van de gedachtenstroom: perceptuele kennis. In christelijke tradities wordt vaak over kennen met het hoofd (of verstand) en kennen met het hart gesproken. De beoefening van contemplatieve disciplines is erop gericht transformatie of omvorming van de werkelijkheidsbeleving te bewerkstelligen. Dit is een continu proces. De metafoer van de weg suggereert vaak het beeld van op elkaar volgende stadia. Dit staat voor een opeenvolging van werkelijkheidsbelevingen, die ons steeds verder leidt naar het tot bloei brengen van onze fundamentele menselijkheid. Deze kenmerkt zich door levensmoed, mededogen, levensvreugde en helderheid van geest.<sup>40</sup>

Vooruitlopend op de Regel van Benedictus vermeldt ik hier de visie op innerlijke omvorming van Zegveld, auteur en benedictijn van de Adelbert-abdij te Egmond-binnen. In zijn nawoord bij de biografie van Gregorius de Grote over het leven van Benedictus schrijft Zegveld:

Spiritualiteit heeft te maken met de manier waarop de mens héél zijn leven beleeft... het heeft betrekking op de beleving van de zin van het bestaan, op de ervaring van de onderstroom, door welke alles wat zich voordoet en aandient in het leven, wordt gedragen en tot eenheid gebracht. Spiritualiteit gaat altijd over de hele mens.(120)

De omvorming bestaat voor Zegveld uit een tot eenheid brengen van de innerlijke en de uiterlijke mens. De uiterlijke mens leeft in eerste instantie verdeeld. Zijn leven bestaat uit fragmenten: een veelheid van dagelijkse zaken, van tussenmenselijke contacten, van meningen, van behoeften en begeerten, waardoor een mens vaak hopeloos heen en weer geslingerd kan worden. Heel diep in de mens leeft het verlangen dat de innerlijke en uiterlijke mens tot eenheid gebracht worden, dat de veelheid wordt verzoend in eenvoudigheid, zodat hij héél kan zijn, geheeld.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 50.

<sup>40</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 53.

<sup>41</sup> A. Zegveld, 'Over de Spiritualiteit van het Leven van Sint Benedictus', in: Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus* (Nijmegen 1980) 119-133, aldaar 120-121.

Samenvattend komen uit het vorenstaande een aantal kenmerken van spiritualiteit naar voren:

- 1) Spiritualiteit wordt opgevat als een polaire structuur: het gaat om de betrokkenheid van de mens op een transcendente dimensie of uiteindelijk doel van het bestaan. Het gaat om een levensoriëntatie, een perspectief (werkelijkheidsbeleving) van waaruit naar de aardse werkelijkheid gekeken wordt;
- 2) Deze betrokkenheid is een dynamisch proces (een weg);
- 3) Dit proces wordt bevorderd door specifieke bemiddelingen (gebed, begeleiding, methoden). Behalve een innerlijk proces heeft een spiritueel leven ook een buitenkant.

Spiritualiteit heeft te maken met op weg gaan en gaat gepaard met een bepaalde toeleg. Of en hoe mensen op weg gaan verschilt. Bovendien bevorderen niet alle wegen een spirituele omvorming. Volgens Anselm Grün, benedictijner monnik en auteur van vele boeken over het benedictijnse leven, is er spiritualiteit die mensen bij God brengt en bij de verantwoordelijkheid voor mensen en spiritualiteit die alleen draait om het zich-lekker-voelen en uiteindelijk uitmondt in narcistisch navelstaren.<sup>42</sup> Een ego-gerichte motivatie binnen een contemplatief leven noemt De Wit 'spiritueel materialisme'.<sup>43</sup> Het is van belang om te leren onderscheiden tussen waarheid en leugen. Over dit onderwerp is in alle scholen van spiritualiteit veel gereflecteerd.

### 1.3.4 Onderscheidingsvermogen

Het onderscheidingsvermogen is hét paradigma voor kritisch nadenken over de geleefde spiritualiteit.<sup>44</sup> Vrijwel iedere auteur die spreekt over spirituele processen spreekt ook over onderscheidingsvermogen. Bij de bespreking van de Regel van Benedictus en in de vertaalslag naar geestelijke verzorging ga ik nader in op het belang en de cultivering van dit vermogen. Allereerst moeten we weten wat hieronder wordt verstaan.

In de christelijke spiritualiteit is de *diakrisis* (onderscheiding) de voorwetenschappelijke methode van reflecteren over het fenomeen spiritualiteit. De Latijnse term hiervoor is *discretio*. Het is een toetsing en schifting van middelen en kennis met betrekking tot de weg naar 'God'. Waaijman schrijft hierover: 'Met een contemplatieve blik kijkt zij naar de persoonlijke levensweg en schouwt daarin de volkomenheid'.<sup>45</sup> Woestijnvader Cassianus, die in het volgende hoofdstuk zal worden besproken, heeft in zijn *Collationes* (Gesprekken) aan de hand van een bekend geworden metafoor van 'de bekwame geldwisselaar' de belangrijkste aspecten van de diakrisis naar voren gebracht. Een bekwame geldwisselaar let op vier dingen: Allereerst kijkt hij of het muntstuk wel echt van goud is. Vervolgens vraagt hij zich af of de juiste afbeelding op de munt staat (het beeld van de koning of het beeld van de tiran). Dan bepaalt hij of de munt wettig is geslagen en tot slot gaat hij na of de munt het vastgestelde gewicht heeft. Dit beeld heeft Cassianus toegepast op de geestelijke onderscheiding.

---

<sup>42</sup> Leo Fijen, *Het jaar dat mijn vader stierf. Briefwisseling met Anselm Grün* (2007) 35.

<sup>43</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 108.

<sup>44</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 481-513.

<sup>45</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 483.

Onderscheiding betekent het zien van de mogelijkheden in iemands feitelijke leven. Daarbij gaat het om mogelijkheden die met de persoon verbonden zijn, en niet om objectief voorhanden mogelijkheden. De onderscheiding ziet in iemand zijn uiteindelijke bestemming, die spiritueel gezien in de menselijke omvorming ligt. In ieder mens verschijnen mogelijkheden in een eigen gestalte. De onderscheiding ziet naast mogelijkheden ook de weg die tussen het feitelijke en het mogelijke bemiddelt. Zij ziet stappen die naar de volledige omvorming kunnen leiden. Daarbij gaat het om ‘groei’, ‘ontwikkeling’ en ‘begeleiding’. Vooral in de beginfase ligt het accent op de menselijke mogelijkheden: het inoefenen van de deugden en het doen van geestelijke oefeningen. De ijverige toelag die hiervoor nodig is kan echter in latere fasen Gods mogelijkheden blokkeren. Voor deze stappen is vertrouwen en overgave nodig en dat kan voor de hedendaagse mens die opgroeit in een rationele cultuur waarin (een bepaalde opvatting van) autonomie, prestatie en controle hoog gewaardeerd worden, misschien wel eens de moeilijkste stap zijn op de geestelijke weg. Er is een proces van onderscheiding nodig om dichterbij te komen bij onze uiteindelijke bestemming, om te komen van ‘vervorming’ naar ‘omvorming’ in God.<sup>46</sup>

De Wit omschrijft het onderscheidingsvermogen als het geestelijke vermogen dat overzicht en inzicht biedt in de samenhang van de verschijnselen – zowel de mentale als de zintuiglijke – die zich in de stroom van onze ervaring voordoen. Het is het dynamische aspect van ons bewustzijn dat wel wordt aangeduid met termen als openheid, wakkerheid en helderheid van geest. Het betreft een onbevangenheid die vrij is van vooroordelen, preoccupaties of vooringenomen ideeën. De Wit vergelijkt dit met een soort nieuwsgierigheid zoals een kind dat kan vertonen wanneer het met belangeloze, onbevangen aandacht rondkijkt. Deze wijze van bewustzijn is vrij van fixatie op onze conventionele werkelijkheidsbeleving die zich vaak kenmerkt door een onophoudelijk commentaar van onze gedachtenstroom. Doordat deze wakkere intelligentie niet bevangen is door de gedachtenstroom kan ze zien wat het effect ervan is op onze werkelijkheidsbeleving. Onderscheidingsvermogen levert kennis en inzicht op.<sup>47</sup>

Benedictus zal in zijn Regel spreken over onderscheidingsvermogen als ‘de moeder van de deugden’, waarmee hij aansluit bij een antieke deugdethiek. Al in de Griekse klassieke oudheid was het onderscheidingsvermogen een cruciaal gegeven. In zijn dialogen stelt Socrates vast dat het hebben van de deugd een bepaalde vorm van kennis vereist die stoelt op het kunnen maken van onderscheid tussen werkelijkheid en niet-werkelijkheid, tussen schijn en zijn. Aristoteles, die de antieke deugdethiek systematische heeft vormgegeven, maakt in zijn *Nicomachische ethiek* onderscheid tussen verschillende vormen van kennen, waarbij het weten (*epistèmè*) staat voor wetenschappelijke, cognitieve kennis, en de verstandigheid (*phronèsis*), een praktische vorm van kennen is die weloverwogen inzicht verschaft in het menselijk handelen (*praxis*). Het onderzoek van Waaijman wijst uit dat de onderscheiding, de *diakrisis*, structureel overeenstemt met de verstandigheid, de *phronèsis*.<sup>48</sup> Van meet af aan heeft er een nauwe onderlinge verwantschap bestaan tussen filosofie/ethiek en spiritualiteit. Noties uit de antieke Griekse filosofie hebben – weliswaar getransformeerd, zoals uit het volgende hoofdstuk zal blijken – een plaats verworven binnen een christelijke theologie,

<sup>46</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 510.

<sup>47</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 88.

<sup>48</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 514.



waarna de moraal lange tijd lag ingebed in de godsdienst. Sinds de Verlichting is een breuk ontstaan in deze relatie en is de moraal op eigen benen gezet. De volgende paragraaf gaat in op deze ontwikkeling en de dominante betekenis die autonomie is gaan innemen in de hedendaagse ethiek.

## 1.4 Ethiek

In de vorige paragraaf kwam al kort de deugdethiek aan bod. In de deugdethiek staat de vraag naar ‘hoe’ te leven centraal stelt. Het richt zich meer op waarden dan op normen en beoogt primair een bepaald karakter, een bepaalde houding of deugd. Een belangrijk aspect daarin is het oefenen en aanleren van bepaalde deugden of karaktereigenschappen. Deze eigenschappen hebben niet alleen betrekking op gedrag maar ook praktische wijsheid, innerlijk beraad, emoties, zelfbeheersing, vriendschap, omgaan met genot en pijn en verdriet behoren tot de moraal. Uiteindelijk gaat het bij het ontwikkelen van de deugd om het bereiken van een zo goed mogelijk leven, waarbij Aristoteles uitging van geluk (*eudaimonia*) als hoogste goed. Gelukkig zijn is voor Aristoteles: goed leven en goed handelen. Naast de noodzaak van praktisering is een ander belangrijk kenmerk van de deugd dat deze altijd het midden is van twee extremen. Zachtmoedigheid is dan het juiste midden tussen opvliegendheid en gelatenheid.<sup>49</sup> Dit streven naar ‘moderatio’, maatgevoel of de gulden middenweg zullen we bij Benedictus terugzien.

Hoewel de laatste jaren weer stemmen opgaan voor een herwaardering van de deugdethiek heeft de zogenoemde plichtethiek een dominante plaats verworven in de moderne tijd. Plichttheorieën proberen algemene regels af te leiden uit waarden die voor zoveel mogelijk mensen gelden, onafhankelijk van hun situatie. Niet de persoon die handelt maar de morele handeling zelf is het subject. Deze ethiek gaat uit van de autonomie van het individu. Met een oriëntatie op de dominante invullingen van het autonomiebegrip beoogt de volgende paragraaf de actuele context van de geestelijke verzorging verder te verhelderen. Tevens kan hiermee mogelijk antwoord worden gegeven op de eerste onderzoeksvraag, namelijk in hoeverre bepaalde opvattingen van autonomie bijdragen aan de terughoudendheid van geestelijk verzorgers om spirituele bronnen aan hun cliënten aan te bieden.

### 1.4.1 Autonomie

Het woord autonomie is samengesteld uit de Griekse woorden *autos* (zelf) en *nomos* (wet). Lexicaal kan autonomie vertaald worden met ‘zichzelf de wet stellen’. Autonomie staat dan tegenover heteronomie (*heteros* = ander), dat kan worden uitgelegd als ‘zichzelf door een ander de wet laten stellen’. Oorspronkelijk is autonomie een politieke term en duidt het op staatkundige onafhankelijkheid. Een land heeft autonomie wanneer de burgers hun eigen wetten maken. In deze zin opgevat is autonomie een eigenschap die we kunnen toetsen aan de werkelijkheid. Een andere term die hiervoor wordt gebruikt is zelfbeschikkingsrecht. Sinds Kant en Rousseau heeft autonomie een normatieve betekenis gekregen. Zij spraken uit dat het waardevol en wenselijk is om deze eigenschap te hebben en Kant ging het begrip ook

---

<sup>49</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen 1999).

toepassen op individuen. Daarmee wordt bedoeld dat een individu in vrijheid zelf de morele regels en plichten vaststelt waarmee hij zijn leven vorm geeft.<sup>50</sup> Sinds het eind van de jaren 1960 is in de medische ethiek grote nadruk komen te liggen op de autonomie van de patiënt en het respect daarvoor. Dit geldt ook voor het gezondheidsrecht, waar men echter niet van autonomie maar van zelfbeschikkingsrecht spreekt.<sup>51</sup> Ook dit begrip wordt nu opgevat als een normatief uitgangspunt, in plaats van een descriptieve uitspraak waarover te twisten valt. Alvorens in te gaan op de vraag of dat normatieve ideaal niet wordt overschat, wil ik drie kerngedachten die bepalend zijn geweest voor het denken over autonomie in de zorg behandelen.

#### 1.4.2 Persoonlijke autonomie: drie opvattingen

Vaak wordt in de medisch-ethische traditie waarin het respect voor autonomie zo'n centrale rol speelt gesproken van een Verlichtingstraditie omdat de kerngedachten voortkomen uit de periode van de Verlichting (1702-1789).<sup>52</sup> Kenmerkend voor de overgang van het premoderne naar het moderne denken is de wending naar het subject. Dat betekent dat normatieve uitspraken niet langer worden gerechtvaardigd met een beroep op een hogere objectieve orde maar met een beroep op de geest van het menselijk subject. Met het afwijzen van de pauselijke autoriteit komt de waarheid op afstand te staan en het is Descartes – eigenlijk een voorloper van de Verlichting – die de grondslag voor het denken over de waarheid legt in de menselijke rede. Voor wat betreft de moraliteit handelde de mens voor de 18<sup>e</sup> eeuw moreel juist als hij zich hield aan Gods geboden of de wetten van de vorst. Men ging ervan uit dat mensen ongelijk waren in hun morele vermogens. Descartes plaatste de criteria voor moraliteit binnen de mens. Voor hem lag de bron van alle dwaling in de werkzaamheid van de wil. Wij hebben het zelf in de hand juist of onjuist te handelen. De mens is een rationeel wezen en kan zich denkend een juist beeld vormen van de wereld.<sup>53</sup>

Een invloedrijke denker uit de Verlichting die de redelijke vermogens van de mens als uitgangspunt neemt voor het moreel goede handelen is Immanuel Kant (1724-1804). Hij gebruikte het begrip autonomie als eerste in relatie tot mensen en maakte het tot één van de groundbegrippen in zijn filosofie en ethiek. Belangrijk in de gedachtegang van Kant is dat de mens zichzelf de wet kan en moet stellen. De mens is in beginsel een vrij wezen die door zelf na te denken kan ontdekken wat waar en juist is. Als de mens zichzelf de wet stelt is hij ook in staat aan deze 'zedenwet' te gehoorzamen. Kant maakt de vrijheid van de mens tot grondslag van het morele handelen. Vrijheid is handelen overeenkomstig wat ik werkelijk ben, een redelijk wezen. Deze vrijheid of autonomie dient door iedereen te worden gerespecteerd. Een algemeen principe kan volgens Kant alleen binnen de rede worden gevonden. Een mens kan leren autonoom te handelen door zijn redelijkheid te ontwikkelen en zijn hartstochten te beheersen. Daarnaast is zijn stelregel: handel zo, dat je de mensheid, zowel in je eigen persoon als in de persoon van de ander tegelijkertijd ook als doel en nooit enkel als middel gebruikt. De plicht om zo te handelen zoals je zou willen dat iedereen dat ten opzichte van

---

<sup>50</sup> H.A.M.J. ten Have e.a. *Medische ethiek* (Houten 2006) Hoofdstuk 4 Verlichtingstraditie: respect voor autonomie, 81-114, aldaar 4.

<sup>51</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 101.

<sup>52</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 81.

<sup>53</sup> Hans Joachim Störig, *Geschiedenis van de filosofie* (30<sup>e</sup> druk; Utrecht 2007) 342.



zichzelf zou doen noemt Kant de *categorische imperatief*. In Kants ethiek is autonomie dus zelfwetgeving, waarbij een mens aan zichzelf een morele wet oplegt die uitdrukking is van de universele menselijke wil om moreel goed te zijn. In zijn bindende moraliteit staat het volgen van wetten en plichten centraal, ongeacht de uitkomst van de handeling die daaruit voortvloeit (*deontologische* ethiek). Respect voor autonomie wordt in de medische ethiek vooral op Kants filosofie gebaseerd. Kant gebruikte zelf ook het woord ‘mondigheid’, in plaats van autonomie.<sup>54</sup>

Behalve op het werk van Kant wordt het beginsel van respect voor autonomie in de medische ethiek gebaseerd op het gedachtegoed van John Stuart Mill (1806-1873). Mill is de filosoof van het liberalisme, waarin de vrijheid van de mens centraal wordt gesteld. Autonomie ziet Mill als vrijheid van denken en handelen. Hier is sprake van zelfbeschikking in eigenlijke zin: het individu kiest zelf wat het doet en hoe het zijn leven inricht. De enige grens die Mill aan de vrijheid van het individu stelt is dat zij niet mag leiden tot inperking van de vrijheid van een ander individu (niet- schadebeginsel). Mill gaat in zijn ethiek op zoek naar de grens tussen de vrijheid of onafhankelijkheid van het individu en de macht of dwang die de samenleving over dit individu mag uitoefenen. Respect voor autonomie kan bij Mill positief of negatief worden geïnterpreteerd. Negatief ingevuld wil het zeggen dat anderen niet het recht hebben in te grijpen in het handelen van iemand (mits het schade principe niet opgaat). Mensen moeten vrij gelaten worden om zelf hun keuzen te vormen en te volgen. Positief opgevat betekent het principe dat bepaalde condities moeten worden geschapen of belemmeringen moeten weggenomen om ervoor te zorgen dat iemand zijn leven naar eigen inzicht en normen kan vormgeven. Niet redelijkheid zoals bij Kant, maar de keuzevrijheid van het individu staat bij Mill centraal.<sup>55</sup>

Een derde, meer recente opvatting van autonomie treffen we aan in het existentialisme. Een filosoof als Jean-Paul Sartre vult het begrip in als ‘zelfexpressie’. Ieder individu moet zijn eigen levensverhaal schrijven. De mens is zijn eigen ontwerp en moet zijn eigen mogelijkheden voortdurend verwezenlijken. Er is sprake van autonomie of een autonome keuze wanneer iemand dat kiest waarmee hij zich identificeert, wat het beste past in zijn levensplan. Autonomie als zelfverwerkelijking is een expressief concept: iemands handelen drukt een visie uit op wat hij belangrijk, wenselijk of nastrevenswaardig vindt. Wat hij beredeneerd aanvaardt, is belangrijker dan wat hij wil.<sup>56</sup>

### 1.4.3 Respect voor autonomie in de zorg

Hoewel autonomie een typisch idee is uit de Verlichting, is het morele belang van individuele autonomie pas de afgelopen vijftig jaar in medische-ethische discussies een rol gaan spelen. Een aantal ontwikkelingen, die overigens nauw met elkaar samenhangen, heeft daartoe bijgedragen. Allereerst was er kritiek ontstaan op de tot dan toe dominerende paternalistische verhouding tussen arts en patiënt in de geneeskunde. Dit gold overigens in het algemeen ten opzichte van gezagsdragers. Mensen wilden niet langer betutteld en bevoegd worden en dus ook niet door artsen. Ten Have e.a. geven de volgende definitie van paternalisme, die zij

---

<sup>54</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 87-89.

<sup>55</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 89-91.

<sup>56</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 91-92.

ontlenen aan het werk van filosoof Dworkin: ‘het ingrijpen in iemands vrijheid van handelen, dat wordt gerechtvaardigd met redenen die uitsluitend verwijzen naar het welzijn, het goede, het geluk, de behoeften, belangen of waarden van degene op wie dwang wordt uitgeoefend’.<sup>57</sup> Een klassiek argument tegen paternalisme is geleverd door Mill. Volgens zijn negatieve vrijheidsopvatting is het niet geoorloofd iemands vrijheid te beperken, behalve wanneer anderen schade wordt toegebracht. Een ander argument is dat kan worden betwijfeld of artsen kunnen bepalen wat in het bestwil van de patiënt is.

Een tweede ontwikkeling die de toegenomen nadruk op de keuze van de patiënt verklaart, heeft te maken met de expansieve groei van de medisch- technische mogelijkheden en de twijfel die geleidelijk is ontstaan over de toepassing van specifieke behandelingen.<sup>58</sup> Ook nu weer rees de vraag wie bepaalt of een menselijk leven (nog) zinvol is en bij wie de verantwoordelijkheid moest liggen om te beslissen over een bepaalde behandeling. Er ontstond spanning tussen de professionele verplichting van de arts (Hippocratische beginselen) en de verplichting tot het respecteren van de wensen en voorkeuren van de patiënt. Eind jaren zeventig kwamen Tom Beauchamp en James Childress met een principebenadering die zeer invloedrijk is geworden. Volgens deze benadering dienen bij medisch-ethische kwesties vier principes tegen elkaar te worden afgewogen:

1. principe van het respect voor autonomie
2. principe van niet-schaden
3. principe van goed doen
4. principe van rechtvaardigheid

In de medische praktijk wordt het beginsel van het respect voor autonomie ingevuld door het vereiste van de ‘geïnformeerde toestemming’ (*informed consent*). De arts moet toestemming krijgen van de patiënt voor een medische behandeling (of deelname aan een medisch-wetenschappelijk onderzoek) en om die toestemming te krijgen moet de patiënt adequaat worden geïnformeerd.

Veel van de huidige methodes die gebruikt worden bij ethische reflecties zijn gebaseerd op het principebeginsel van Beauchamp en Childress. Zo zijn in Nederland onder meer het Utrechts en het Nijmeegs stappenplan ontwikkeld. Veel zorginstellingen gebruiken een dergelijk stappenplan om in een team of multidisciplinair overleg op een gestructureerde wijze over een moreel probleem te reflecteren. Een van de laatste fasen daarbij is het afwegen van de argumenten die de casus heeft opgeroepen. Principes of waarden kunnen conflicteren, waardoor zal moeten worden nagegaan welk principe zwaarder weegt. Inmiddels is duidelijk geworden dat er zijn grenzen zijn te stellen aan het principe van het respect voor autonomie. Daarnaast is er de laatste jaren toenemende kritiek gekomen op de invulling en de centrale plaats van autonomie in de gezondheidszorg.

#### 1.4.4 Kritiek op het liberale autonomiebegrip

De centrale plaats die aan autonomie wordt toegekend roept de laatste jaren meer en meer discussie op. In de gezondheidszorg wordt gesteld dat teveel nadruk op autonomie er toe leidt dat behoeftige patiënten aan hun lot worden overgelaten. Hoe ‘autonoom’ zijn mensen die in

---

<sup>57</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 97.

<sup>58</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 82.

een kwetsbare, afhankelijke positie verkeren? Deze discussies weerspiegelen een dieperliggend meningsverschil over de liberale opvatting van autonomiebegrip. Aan een opvatting waarin het negatieve vrijheidsideaal (niet-inmengen) centraal staat, ligt een individualistisch en rationalistisch mensbeeld ten grondslag.<sup>59</sup> Met name vanuit het communitarisme en de zorgethiek is hier kritiek tegen ingebracht. Een aantal van deze kritiekpunten en alternatieve opvattingen zal ik hier toelichten.

Communitaristen als Taylor, Sandel en MacIntyre benadrukken dat mensen geen onafhankelijke, op zichzelf staande individuen zijn maar zijn ingebed in bestaande gemeenschappen, in relaties en bepaalde culturen en tradities. Individuele autonomie bestaat slechts doordat anderen dat mogelijk maken en is dus in de kern bepaald door afhankelijkheid. De nadruk die in de medische ethiek wordt gelegd op de autonome individualiteit moet in deze visie worden omgebogen naar een meer sociaal begrip van de autonomie. Autonomie is volgens communitaristen bovendien geen statische of eindtoestand maar een proces waarin iemand in voortdurend wijzigende omstandigheden het zelf ontwikkelt. Morele idealen die vanuit de samenleving worden aangereikt zijn voorwaarden om deze identiteit te vormen. Volgens Taylor moet het ontbreken van richtinggevende idealen ('moral frameworks') als een hindernis voor de persoonlijke autonomie worden gezien. In liberale opvattingen wordt het dialogische karakter van het menselijk leven ernstig onderschat. Wij worden menselijke personen, in staat onszelf te begrijpen en daardoor een identiteit af te bakenen, doordat wij in relatie met 'significante anderen' rijke menselijke uitdrukkingmogelijkheden verwerven. Dingen krijgen belang tegen een achtergrond van begrijpelijkheid oftewel een betekenis horizon. In het liberalisme is de mens zich als zichzelf bepalend wezen gaan ervaren, wat heeft geleid tot een soort vrijheid die steeds vaker gepaard gaat met gevoelens van zinloosheid en trivialiteit van het bestaan. Taylor pleit voor een 'art of retrieval', een poging tot terugwinnen van verloren gegane betekenissen. Juist wanneer wij ons verbonden voelen met een groter geheel, een bepaalde spirituele of culturele traditie kunnen wij onze identiteit ontwikkelen. Zo'n betekenis horizon bevordert de identiteitsvorming en is een noodzakelijke voorwaarde voor de ontplooiing van onze autonomie, aldus Taylor.<sup>60</sup>

Ook de zorgethiek vindt haar inspiratie in nieuwe uitdrukkingen van intermenselijke verhoudingen. Zorg wordt in deze ethiek overigens breder gezien dan de zorg voor zieken en behoeftigen. Het verwijst naar een bepaalde waarde of bestaanswijze die de onderlinge afhankelijk en kwetsbaarheid van mensen onderkent en erkent. De zorgsector is wel bij uitstek het veld waarin de waarde van de zorgethiek kan worden aangetoond. Een ethiek waarin autonomie en onafhankelijkheid centraal staan blijkt bijvoorbeeld in de psychiatrie of in de zorg voor demente ouderen of verstandelijk gehandicapten niet altijd het meest passend voor de morele praktijken die zich voordoen. Zorgethiek stelt andere vragen dan wat is mijn morele plicht. Ethica Verkerk vat zorg op als 'het betrokken antwoord op de kwetsbaarheid en behoeften van anderen.'<sup>61</sup> Zorg is dan een verantwoordelijkheidspraktijk waarin betrokkenen met elkaar moeten uitzoeken wat goede zorg is. Het is in deze ethiek niet mogelijk om in algemene termen te formuleren wat mensen nodig hebben. Het vraagt aandacht voor zorg als morele waarde en een houding van aandachtigheid, verantwoordelijkheid en responsiviteit.

---

<sup>59</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 106.

<sup>60</sup> Ten Have e.a., *Medische ethiek*, 110 en Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit* (Kampen 1994) 42-51.

<sup>61</sup> Marian Verkerk, *Denken over zorg. Over concepten en praktijken* (Utrecht, 1997) 96.

Volgens Kunneman, die nauw betrokken is bij het zorgethisch debat, staat de dominante opvatting van autonomie in teken van de maakbaarheid van het goede leven. De logica van presteren, beheersen en controleren die in onze consumptiemaatschappij de overhand heeft gekregen is ook gaan gelden voor de omgang met het eigen lichaam. Deze ‘dikke’ vorm van autonomie is volledig gericht op de controle van de eigen levensloop en het afdwingen van erkenning door anderen. ‘Trage vragen’ bieden weerstand aan dit beeld van het autonome individu en laten zien dat deze vormen van erkenning inherent onzeker zijn. Een confrontatie met trage vragen leert ons dat we ten diepste zijn verbonden met anderen. Wanneer we ons leven willen controleren en afschermen van anderen, missen we volgens Kunneman iets fundamenteels. In zijn alternatief, dat hij aanduidt met ‘diepe autonomie’, stelt Kunneman een ander soort erkenning centraal, namelijk de vrijwillige erkenning van bestaansrecht en uniciteit. Deze ligt voorbij prestatie en macht en biedt toegang tot ervaringen van intimiteit, verbondenheid en trouw. Diepe autonomie berust op het onder ogen zien en accepteren van kwetsbaarheid en onbeheersbaarheid van datgene wat het belangrijkste is in een mensenleven. Deze ervaring gaat gepaard met het vertrouwen dat we ons juist in trage vragen kunnen verbinden met anderen. Kunneman spreekt over een vrije ruimte die door een dergelijke intimiteit met anderen toegankelijk wordt. In deze ruimte bestaat de mogelijkheid gedachten en gevoelens te uiten die gepaard gaan met verwarring, angst, schaamte en onzekerheid. Deze intimiteit is niet alleen ‘lief’ maar kent ook ruimte voor confrontaties waarin het niet gaat om winnen of verliezen, maar om eerlijkheid, om dat waar het uiteindelijk echt om gaat.<sup>62</sup>

Humanist Dohmen deelt de kritiek van communitaristen als Taylor en spreekt over ‘de mythe van de autonomie’. Hij is van mening dat de angst voor paternalisme de afgelopen decennia is doorgeslagen naar een angst om door anderen te worden gedomineerd of overheerst. Niet-inmengen is de claim en elke vorm van autoriteit wordt gewantouwd. Grote verhalen en de traditionele levensbeschouwingen hebben weinig impact meer en individuele zelfbeschikking is de norm. De morele energie wordt besteed aan het beschermen van de individuele onaantastbaarheid, en daar hoort bij dat we onze ziel beschermen als iets dat geheel en al onze eigen zaak is waar niemand iets mee te maken heeft.<sup>63</sup> Hiermee geeft Dohmen een duidelijk antwoord op de vraag waarom geestelijk verzorgers terughoudend zijn in het aanbieden van hun geestelijke bagage aan cliënten. Dohmen ziet een alternatief in een nieuwe moraal, waarmee we de negatieve vrijheid kunnen overleven zonder in een nieuw paternalisme terecht te komen. Deze moraal treft hij aan in de ethiek van de levenskunst. Onder levenskunst verstaat Dohmen een vorm van zelfzorg waarin, in de voetsporen van de antieke Griekse filosofen, de vraag naar hoe te leren leven en een houding van praktische wijsheid centraal staat.<sup>64</sup> Leren leven betekent oefenen en oefening baart kunst, aldus Dohmen. Autonomie vat Dohmen op als een vermogen - in tegenstelling tot een toestand - om de diverse motieven van het handelen te filteren op basis van eerste-orde verlangens en waarden en hoge-orde reflectie.<sup>65</sup> Deze opvatting van autonomie vertoont opvallend veel overeenkomsten met de *diakrisis* of *phronèsis* oftewel het onderscheidingsvermogen en

---

<sup>62</sup> Kunneman, *Voorbij het dikke-ik*, 17-20.

<sup>63</sup> Joep Dohmen, *Het leven als kunstwerk* (Diemen 2008) 24-25.

<sup>64</sup> Dohmen, *Het leven als kunstwerk*, 42-45.

<sup>65</sup> Dohmen, *Het leven als kunstwerk*, 165-167.

verwijst naar iets heel anders dan zelfbeschikking of niet-inmenging in de dominante betekenis. Hoewel Dohmen levenskunst opvat als een individueel proces dat op zich niet in een traditie of levensbeschouwing is geworteld, kan een proces van zelfkennis alleen goed ontwikkeld worden in een nieuwe spirituele cultuur, waarin een rijkdom aan bronnen is om uit te putten. De allereerste bron en stap van de zelfzorg op weg naar een goed leven is voor Dohmen de oproep van Socrates ‘ken jezelf’. Een andere belangrijke bron is de spirituele levenskunst met haar nadruk op zelfinkeer, lezen, schrijven, luisteren en tal van andere geestelijke oefeningen.<sup>66</sup> Spiritualiteit heeft volgens Dohmen te maken met mystiek. Zij is religieus, maar niet perse christelijk. Religie betekent verbinden, waarbij het gaat om allerlei verbindingen: tussen mens en God, tussen hoofd en hart, tussen mensen onderling.<sup>67</sup> De verbinding tussen ethiek en spiritualiteit, tussen individueel levensverhaal en gemeenschappelijke verhalen, *living human documents*, kunnen we daar, hierop voortbouwend, aan toevoegen. In ieder geval opent het alternatief van Dohmen de weg naar een doordening van de benedictijnse spiritualiteit, die velen die in de traditie staan aanduiden met levenskunst.<sup>68</sup>

## 1.5 Samenvatting

In dit hoofdstuk heb ik met het oog op de sensibilisering voor het onderwerp van deze scriptie, de Regel van Benedictus, drie begrippen uit de definitie die de VGVZ hanteert voor geestelijke verzorging onderzocht: zingeving, spiritualiteit en ethiek (autonomie). De aandacht is met name uitgegaan naar spiritualiteit, dat sinds juni 2010 aan de definitie is toegevoegd. In haar verklaring van de term spreekt de VGVZ over processen van *innerlijke omvorming*. Met behulp van verschillende auteurs heb ik een analyse gegeven van een aantal kernbegrippen van spiritualiteit. Allereerst is er de gerichtheid op het *transcendente* (de overstijging van het ‘zelf’ of het zintuiglijk waarneembare), een aspect dat met name bij Aalders en Bras centraal staat. Voor Waaijman staat het ‘godmenschelijk betrekingsgebeuren’ centraal en hij voegt daar het procesmatige karakter van de ‘*omvorming*’ aan toe. Het doel van deze omvorming wordt door auteurs verschillend verwoord: de volkomen omvorming in Gods mateloze liefde, paradijselijke heelheid, zelfverwerkelijking. In de contemplatieve psychologie van De Wit staat omvorming voor een fundamentele herziening of transformatie van de werkelijkheidsbeleving. Deze is erop gericht om de fundamentele menselijkheid, die zich kenmerkt door levensmoed, mededogen, levensvreugde en helderheid van geest, te onwikkelen. Middels introspectie, of eerste persoonspsychologie, kunnen we zowel conceptuele als perceptuele kennis opdoen. In christelijke termen uitgedrukt betekent dit ‘kennen met het hoofd (conceptuele kennis) en kennen met het hart (perceptuele kennis)’. Het gaat er volgens De Wit om dat mensen onderscheidingsvermogen leren ontwikkelen, waardoor ze de werking van de relativiteit kunnen doorzien. In de christelijke traditie is dit de

---

<sup>66</sup> Dohmen, *Het leven als kunstwerk*, 175.

<sup>67</sup> Dohmen, *Het leven als kunstwerk*, 93.

<sup>68</sup> Anselm Grün, *Boek van levenskunst* (Tielt 2003), Petra Altman & Odilo Lechner, *Benedictijnse levenskunst voor mensen van nu* (Baarn 2010), Wil Derkse, *Een levensregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven* (Tielt 2001).

*diakrisis*: een toetsing en schifting van middelen en kennis met betrekking tot de weg naar God.

Ethiek, een derde aspect uit de definitie, kwam in dit hoofdstuk primair aan de orde vanuit mijn vraag in de inleiding of en hoe de notie van autonomie verband houdt met de terughoudendheid van geestelijk verzorgers om het individuele levensverhaal van mensen te verbinden met hun eigen geestelijk kapitaal. Kennis en inzicht in de betekenis van autonomie maakt bovendien duidelijk waarom een spirituele Regel, en een notie als ‘gehoorzaamheid’, dat daarin centraal staat, op weerstand zou kunnen stuiten. Het beginsel van ‘respect voor autonomie’ dat de afgelopen vijftig jaar een grote rol is gaan spelen in de gezondheidszorg is met gebaseerd op het gedachtegoed van Verlichtingsfilosofen als Kant en Mill. Kant gebruikte de term als eerste in relatie tot mensen en vatte de term op als zelfwetgeving. Het volgen van wetten en plichten staan centraal in zijn bindende moraliteit. Mill plaatste de keuzevrijheid van het individu voorop. Respect voor autonomie is in negatieve zin opgevat dat anderen niet mogen ingrijpen in het handelen van iemand, behalve wanneer daarmee een ander schade wordt toegebracht. Positief gezien moeten voorwaarden gecreëerd worden om ervoor te zorgen dat mensen hun leven naar eigen inzicht en normen kunnen vormgeven. Met name communitaristen als Taylor en zorgethici hebben kritiek geleverd op deze liberale opvattingen van autonomie. De eerstgenoemden leggen de nadruk op autonomie als een proces, waarbij mensen zichzelf ontwikkelen omdat zij in relatie staan met ‘significante anderen’ en zij alleen tegen de achtergrond van een betekenis horizon, waarin richtinggevende idealen worden aangereikt, autonome keuzes kunnen maken. Voor zorgethici zijn niet rationaliteit maar onderlinge afhankelijkheid en kwetsbaarheid centrale opvattingen binnen ethiek. Humanisten als Kunneman en Dohmen stellen eveneens alternatieve vormen van autonomie voor. Kunneman spreekt van ‘diepe autonomie’, die in teken staat van erkenning van uniciteit en bestaansrecht in plaats van maakbaarheid en controle. Humanist Dohmen treft een nieuwe moraal aan in de levenskunstfilosofie, opgevat als een vorm van zelfzorg waarin levenswijsheid en zelfkennis wordt opgedaan. Een gunstige manier om zelfkennis te kunnen ontwikkelen vraagt om een nieuwe spirituele cultuur, waarin bronnen om uit te putten worden aangereikt. Meer dan in de liberale opvattingen van autonomie lijkt in deze visie ruimte te zijn voor een spirituele levenskunst die we volgens kenners aantreffen in de Regel van Benedictus. Deze Regel staat niet op zichzelf maar is een uitvloeisel van twee eeuwen monnikendom. Een aantal zeer wezenlijke aspecten van deze levenskunst heeft Benedictus zelf niet in zijn Regel verwoord maar benadrukt hij herhaaldelijk door te verwijzen naar de woestijnvaders voor hem. Om de spirituele betekenis van de Regel te begrijpen is kennis van de wortels waaruit ze is voortgekomen van belang. Deze wortels en de bronnen waaruit Benedictus inspiratie putte voor zijn Regel staan centraal in het volgende hoofdstuk.



## Hoofdstuk 2 Pré-benedictijns monachisme

### 2.1 Ontstaan van het monachisme

Overlevering en traditie kenmerken het hele monastieke leven en haar leefregels. Als Benedictus van Nursia in de zesde eeuw zijn Regel voor een monastieke gemeenschap schrijft, bestaat het monnikenleven al ruim tweehonderd jaar en plukt hij de vruchten van de overgeleverde ervaring. Om te begrijpen welke plaats Benedictus heeft ingenomen in de geschiedenis van het monachisme en om door te kunnen dringen tot de spirituele kern van de Regel is het nodig aandacht besteden aan de historische, filosofische en bijbelse wortels waaruit het monachisme is ontsproten en hoe het zich de eerste eeuwen heeft ontwikkeld. Mogelijk acht u als lezer inzicht in de ontstaansgeschiedenis van de Regel minder interessant of is deze informatie reeds bekend. In dat geval kunt u dit en eventueel het volgende hoofdstuk overslaan en doorbladeren naar hoofdstuk 4, waar de vertaalslag van de Regel naar hedendaagse contexten wordt gemaakt.

Het ontstaan van de eerste monastieke gemeenschappen is een geleidelijk proces geweest, dat zich langs verschillende parallelle lijnen heeft voltrokken. Voordat er sprake was van georganiseerd kloosterleven waren er individueel levende kluizenaars, die de woestijnen in het nabije oosten introkken om hun leven te wijden aan gebed en innerlijke beschouwing. Over wat de exacte drijfveren waren voor mensen om te kiezen voor een leven in afzondering en wanneer het monachisme precies is begonnen is veel gediscussieerd, maar bestaat geen zekerheid. Juist omdat ze alles achter zich lieten en zoveel mogelijk een leven van eenvoud en onthechting leidden, hebben deze eerste woestijnvaders zelf geen documenten nagelaten en zijn het latere leerlingen en theoretici geweest die over het monnikenleven zijn gaan schrijven.

Volgens G. Bartelink, die in zijn boek *De bloeiende woestijn* de wereld van het vroege monachisme beschrijft, neemt men tegenwoordig nauwelijks meer aan dat niet-religieuze factoren van buitenaf aanwijsbare invloed hebben gehad op het ontstaan van het monachisme.<sup>69</sup> Allereerst is het een ascetische levenshouding waarop de christelijke monastieke beweging is gestoeld. De primaire legitimatie voor een ascetisch leven werd gevonden in de navolging van Christus en zijn woorden zoals beschreven in het Nieuwe Testament. Reeds vanaf het ontstaan van het christendom waren er mensen die het evangelie naar zijn essentie wilden beleven en in de praktijk brengen.<sup>70</sup> Het eigenlijk monachisme begon in Egypte in de tweede helft van de derde eeuw, toen christenen zich terugtrokken uit de maatschappij om zich in een eigen levensvorm volkomen in dienst van God te stellen. Tegen die tijd was het christendom door de Romeinen als officiële godsdienst geaccepteerd en begon steeds meer de toon aan te geven in de Grieks-Romeinse wereld. Voor sommigen ging de christianisering van de maatschappij echter gepaard met verwatering en halfslachtigheid, waarin opportuniteitsredenen veeleer aanleiding waren om christen te worden dan christelijke idealen in zuivere vorm. De monniken stelden zichzelf tot hoofddoel het wereldse te ontwijken en af te zien van materiële genoegens.<sup>71</sup> Dit breken met de wereld om als

---

<sup>69</sup> G.J.M. Bartelink, *De bloeiende woestijn. De wereld van het vroege monachisme* (Baarn 1993) 24.

<sup>70</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 11.

<sup>71</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 67.

kluizenaar, of later in gemeenschappen met eigen leefregels, zich te wijden aan gebed en beschouwing, onderscheidde de monastieke beweging van eerdere tradities van ascese. Zo volgde de monnik de martelaar op als christelijke held. De naam van Antonius wordt structureel verbonden met de beginperiode van de monastieke beweging. Deze woestijnheilige wordt beschouwd als de vader van de *eremieten* (erèmia=eenzaamheid), die werden aangeduid met de term *anachoreet*, afgeleid van het werkwoord *anachoro* dat ‘zich terugtrekken’ betekent. Anachoreten waren asceten die een teruggetrokken bestaan in eenzaamheid leiden. Vanuit Egypte breidde het eremitische leven zich uit naar Palestina en Syrië.<sup>72</sup>

In dezelfde tijd waarin Antonius de stichter werd van een systematisch eremitisch leven in noord Egypte, vestigde Pachomius (ca. 287-346) in zuid-Egypte het *cenobitisme*, een vorm van monnikenleven, waarbij men in een klooster onder leiding van een abt gemeenschappelijk woont. De term *cenobitisme* is afgeleid van het Griekse *koinos bios* en betekent gemeenschappelijk leven.<sup>73</sup> Het *coenobium* (*koinobion*) is het klooster, ook wel *monasterium* genoemd. De grens tussen anachoretisme en cenobitisme is niet altijd scherp te trekken, zo zijn er ook overgangs- en mengvormen geweest. Zoals uit het vervolg van de scriptie zal blijken heeft het monachisme zich altijd ontwikkeld binnen dit spanningsveld van cenobitisch-eremitisch. Bartelink duidt het steeds weer opdoemende conflict aan in termen van ‘contemplatief’ en ‘actief’ leven, dat vaak werd geïllustreerd met het verhaal van Martha en Maria uit het evangelie, en dat een voortdurend dilemma zou blijven.<sup>74</sup> Juist in zijn poging tot synthese van deze polariteiten zou de grote verdienste van Benedictus liggen.

## 2.2 Pré-monastieke ascese

Vele historici hebben getracht overeenkomsten te zoeken tussen christelijk monachisme en bewegingen in de antieke niet-christelijke wereld. Hoewel christenen in de Schrift, en dan met name in het Nieuwe Testament aanzetten vonden tot vormen van ascetisch leven maakten de eerste christengemeenten deel uit van een wereld waarin ascese al in hoog aanzien stond en hebben eerdere stromingen hierop ongetwijfeld hun invloed uitgeoefend. Het woord ‘ascese’ heeft een pre-christelijke oorsprong in het Griekse *askèsis* waar het verwijst naar oefening of training, met name van atleten en soldaten. Daarnaast duidde het binnen de hellenistische cultuur op de systematische wils- en verstandstraining van filosofen en de inoefening van vroom en godsdienstig gedrag.<sup>75</sup>

In het dualistisch wereldbeeld van het platonisme, waarin het geestelijke superieur aan de materie werd beschouwd en het lichaam als een kerker van de ziel, zijn al aanzetten te vinden tot een ascetisch leven. De mens moest er in dit leven naar streven zich door beschouwing van de materie los te maken. Zo kon hij zich omhoog werken tot de ideële schoonheid en goedheid. Ook bij andere filosofische scholen als de Pythagoreeërs en de Stoïcijnen was ascese een belangrijk middel om het denken vrij te laten komen. De Pythagoreeërs, die een soort gesloten gemeenschap vormden, zagen gewetensonderzoek,

---

<sup>72</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 263-264.

<sup>73</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 47.

<sup>74</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 68.

<sup>75</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 337.



reiniging van passies, onthouding, vasten en deugdbeoefening als noodzakelijk voor filosofische bewustwording. De stoïcijnse ascese was individualistisch, gericht op de cultivatie van het zelf. Het belangrijkste thema was het streven naar *apatheia*, het vrij zijn van hartstochten. Ascese was daarbij een belangrijk middel om vorderingen in de deugd te maken en dé weg om te kunnen leven in overeenstemming met de natuur. Het uitgangspunt vormde het aankweken van de juiste houding door stelselmatige training van het oordeel, die erop was gericht onverschillig te staan tegenover dat wat de mens in geestelijke zin tot slaaf dreigt te maken, zoals bezit, eer en rijkdom. De stoïcijnse Wijze heeft door een juist gebruik van zijn verstandelijk inzicht innerlijke vrijheid en geluk bereikt: *eudaimonia*.<sup>76</sup>

Een dualistisch wereldbeeld vinden we ook terug in de apocalyptiek van het late-jodendom, waarin God en hemel tegenover Satan en hel stond. De joodse filosoof Philo van Alexandrië (ca. 20 v.C.- ca. 40 n.C. ) heeft een belangrijk voorstadium van de christelijke ascese beschreven. Hij liet zien hoe een monotheïstische religie kon worden verenigd met de Griekse ‘heidense’ filosofie. Volgens Philo, die als gelovig jood alle waarheid in de Torah vond, bestond er een eenheid tussen de platoonse filosofie en de Torah. Naar analogie met de verhouding tussen lichaam en ziel diende de externe en de verborgen betekenis van de Torah van elkaar te worden onderscheiden. Door allegorische uitleg kon de diepere betekenis van de Schrift duidelijk worden. Middels ascese moet de mens trachten op te klimmen van het zintuiglijke naar het geestelijke om uiteindelijk de Visio Dei te realiseren. Niet alleen door zijn dualistisch wereldbeeld en zijn allegorische uitleg van de Schrift, maar ook door de beschrijvingen die Philo in de eerste eeuw heeft gegeven van de Therapeutea, een joodse ascetische groepering in de buurt van Alexandrië, is zijn invloed op christelijke auteurs van groot belang geweest. De Therapeutea trachten door het leiden van een ascetisch leven een directere weg tot God te vinden.<sup>77</sup>

De eerste christelijke auteurs die systematisch ideeën over de ascese hebben ontwikkeld zijn Clemens (ca. 125/150-215) en Origines (ca. 185-253/254), leraren van de Alexandrijnse catechetenschool in de 2<sup>e</sup> en 3<sup>e</sup> eeuw. Zij schiepen de christelijke theologie als wetenschap en trachten een synthese te vinden tussen de theologie en de Griekse filosofie. Het wezen van de zonde is volgens Clemens onwetendheid en dit is de reden waarom de mens, en hierin volgde hij de Stoïcijnen, als eerste zijn vermogen tot oordelen moet versterken. Daarbij is de kennis (*gnosis*) van de Schrift een noodzakelijk hulpmiddel. De goddelijke Logos helpt de mens, maar naast een intellectuele weg om de zonde te bestrijden, is ascese het middel om de mens aan te zetten tot gehoorzaamheid aan de geboden. De liefde tot God moet bij de christen centraal staan en ook hier is de negatieve waardering van aardse goederen en het lichaam terug te vinden en een streven naar het uitroeien van de hartstochten. Clemens beschrijving van de volkomen gnosticus, de naar steeds grotere volmaaktheid strevende christen, heeft grote invloed gehad op de theorievorming rondom de ascese.<sup>78</sup>

Origines heeft de theorieën van Clemens verder uitgebouwd. Hij gaat ervan uit dat de mens vrij is en bij het maken van zijn keuzes gesteund wordt door Gods genade. De mens is geschapen naar Gods beeld en moet proberen stap voor stap dat beeld in zich te realiseren. Ook Origines past stoïcijnse idealen toe op Bijbelse verhalen en teksten. Zoals blijkt uit de

<sup>76</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 13-15.

<sup>77</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 12-13.

<sup>78</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 18-21.

studie van Sorabji naar de invloed van de Stoïcijnen op het vroege christendom heeft Origenes een beslissende verandering teweeg gebracht in de ideeën over *apatheia*.<sup>79</sup> In het bestrijden van de hartstochten maakten de Stoïcijnen onderscheid tussen ‘eerste bewegingen’ en ‘emoties’. Onder ‘eerste bewegingen’ verstonden zij een eerste onbewuste reactie die we kunnen hebben op een gebeurtenis, bijvoorbeeld bleek worden of blozen. Deze beweging, fysiek of mentaal, gaat vooraf aan de rede en we hebben er geen invloed op. Het oordeel dat daarop volgt daarentegen is wel iets wat binnen ons bereik ligt. Emoties zijn volgens de Stoïcijnen onjuiste oordelen van de rede en per definitie niet goed. Het is dit oordeel dat we moeten zien bij te stellen, niet de situatie zelf. Origenes haalt zijn inspiratie uit de evangeliën van Mattheus en Marcus, en vindt hierin een legitimatie om de stoïcijnse ‘eerste bewegingen’ te veranderen in ‘slechte gedachten’. Deze gedachten worden vaak door de duivel of demonen ingegeven, maar kunnen ook in de mens zelf opkomen. Door deze wijziging werd het onderscheid tussen ‘eerste bewegingen’, waar je niets aan kunt doen, en emoties, waarvoor je zelf verantwoordelijk bent, opgeheven en werd plaats gemaakt voor verschillende gradaties van zonde. Het is evenals bij de Stoïcijnen overigens wel aan ons om weerstand te bieden aan de slechte gedachten. Woestijnvader Evagrius zou verder gaan in de theorievorming hierover. Om werkelijk volmaakt te worden moet iemand afzien van het huwelijk en eigendom, familie loslaten en meditatie van de Schrift, de beoefening van de deugden, het vasten en waken op de eerste plaats stellen. Zo kan iemand een volmaakte christen, of gnosticus worden. Als hij zich op deze manier offert als martelaar, volgt hij Christus in diens armoede en maagdelijkheid na. Het martelaarschap en de maagdelijkheid vormen de idealen van de christelijke ascese zoals zich dat ontwikkelt vanaf de tweede eeuw.

Zoals gezegd vormden teksten uit het Nieuwe Testament de allereerste motivatie voor de christelijke ascese. Hoewel uit de Bijbel niet blijkt dat Christus een streng ascetisch leven leidde, leefde hij wel ongehuwd en zonder bezit en was hij radicaal in het stellen van religieuze boven andere waarden. Een aantal teksten lag voor menigeen ten grondslag aan de motivatie om een ascetisch leven te gaan leiden. Een voorbeeld hiervan is Matth. 19:21, waarin Jezus spreekt tot de jongeling die vroeg wat hij moest doen om het eeuwige leven te verwerven: *‘Indien gij volmaakt wilt zijn, ga heen, verkoop uw bezit en geef het aan de armen, en gij zult een schat in de hemelen hebben, en kom hier, volg Mij’*.

Voor een monnik die zich terugtrok uit de wereld betekende het ascetisch leven eenzaamheid, stilte, armoede, vasten, onthouding en andere vormen van zelfkastijding, gewetensonderzoek, voortdurend gebed, lezing van de Heilige Schrift, beheersing van de driften en strijd tegen demonen. Toen monniken een gemeenschapsleven gingen vormen kwamen daar aspecten als gehoorzaamheid bij en werd aan de ascese middels het opstellen van regels een maat opgelegd. In eerste instantie lijkt deze training in het spirituele leven vooral negatief in de zin van verzaking en onthechting van alles wat de ziel kan schaden. In positieve zin opgevat betekent ascese het cultiveren en opbouwen van wat goed en heilig is om zuiverheid van het hart en uiteindelijk het Koninkrijk Gods te bereiken.

Veel is geschreven over de herkomst van de term ‘monnik’. Afgeleid van het Griekse *monachos*, dat later als *monachus* in het Latijn is overgenomen, stamt af van *monos*, ‘één’, ‘alleen’. Voordat het in de vierde eeuw als een persoonsaanduiding de monastieke wereld

---

<sup>79</sup> Richard Sorabji, *Emotion and peace of mind* (Oxford 2000) 343-357.

binnenkwam werd het woord bijvoeglijk of bijwoordelijk gebruikt in de Griekse literatuur in de betekenis van ‘enig in zijn soort’, ‘uniek’. Er zijn ook bijbelse wortels want hoewel het woord *monachos* niet voor komt in de Septuaginta, wordt het in de versies van de joodse vertaler Aquila (2<sup>e</sup> eeuw n.C.) wel gebruikt. Het is dan geënt op het Hebreeuwse woord *yahid*, dat ‘alleen’, ‘solitair’ betekent. In eerste instantie werd *monachos* gebruikt om te verwijzen naar ‘de alleen levende, die afziet van het huwelijk’, maar daarnaast werd het ook geïnterpreteerd in de zin van ‘eenheid’, en verwees het naar de man die innerlijke eenheid had verwezenlijkt en zijn ongedeelde hart gericht hield op God.<sup>80</sup> In deze betekenis was het legitiem de term ‘monnik’ ook te gebruiken voor hem die in gemeenschap in een klooster leefde.

### 2.3 Vroeg-monastieke literatuur

Benedictus schreef een regel voor monniken die voor het monachisme in Europa van uitzonderlijke betekenis zou worden. Reeds voor hij zijn Regel schreef bestonden in het Latijn zo’n dertig langere of kortere monnikenregels, waaruit Benedictus zijn inspiratie heeft geput. Bij het begrip ‘regel’ zal ik in het volgende hoofdstuk nog stilstaan. Ook andere monastieke literatuur waaronder biografieën, spreuken, homiliën en brieven van verschillende monniken, verhandelingen over het ascetische en monastieke leven van met name Basilius, Evagrius en Cassianus, en de werken van historici zijn van invloed geweest op zijn werk. Vooral de ascetisch-monastische geschriften van Cassianus, zijn voor Benedictus een belangrijke voedingsbron geweest. Benedictus putte uit een traditie van overleveringen. Alleen tegen de achtergrond van de oudere bronnen, de oude ascetische literatuur van het voor-Benedictijnse monnikendom, kunnen we de Regel goed begrijpen. Naast het Oude en Nieuwe Testament beveelt Benedictus in het laatste hoofdstuk zelf deze bronnen ter lezing aan voor wie verder wil op het religieuze pad. Inachtneming van de leer van de heilige vaders zou de mens tot de toppen van volmaaktheid brengen.<sup>81</sup> Hieronder volgt een opsomming van de belangrijkste bronnen uit het anachoretisch en het cenobitische monnikendom. In de volgende paragraaf zal ik vervolgens op enkele aspecten van het monastieke gedachtegoed welke in deze bronnen zijn neergelegd verder ingaan.

Voor het vierde-eeuwse anachoretendom zijn een aantal bronnen belangwekkend.<sup>82</sup> De belangrijkste biografie is ongetwijfeld het *Leven van Antonius* van Athanasius, die in de vierde eeuw bisschop van Alexandrië was. Dit geschrift werd al snel in het Latijn vertaald, waardoor het eremietenleven ook in het Westen bekend werd. Uitspraken die aan Antonius worden toegeschreven zijn verder te vinden in de *Apophthegmata Patrum* (Vadersspreuken), een werk met korte gezegden van gerenommeerde woestijnvaders en levendige anekdotes over hun daden. De krachtige uitspraken, aanvankelijk waarschijnlijk antwoorden van een abt op een vraag van een leerling, hebben tot doel de toehoorder aan het denken te zetten. Gezien de vele vertalingen die zijn verschenen zijn de *Apophthegmata* voor zowel onze kennis van het

---

<sup>80</sup> Ed. Timothy Fry, Saint Benedict, Abbot of Monte Casino, *Regula*; Imogene Baker e.a. associate eds., *RB 1980: the rule of St. Benedict in Latin and English with notes* (1981 Collegeville, Minnesota) 301-311 en Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 65.

<sup>81</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint-Benedictus*, 83.

<sup>82</sup> Voor een overzicht van bronnen is gebruik gemaakt van: Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 40-46.

vroege monachisme als ter bezinning, van grote betekenis.<sup>83</sup> In de *Historia Lausiaca* uit ca. 420 beschreef bisschop Palladius uit Klein-Azië, die lange tijd zelf als asceet in Egypte leefde, het leven van een reeks monniken vanuit de alledaagse praktijk. Palladius beschrijft het monnikenleven in Nitria<sup>84</sup> waar zo'n 5000 monniken weliswaar in afzondering leefden, maar waar ook sprake was van een eenvoudige vorm van gemeenschappelijke organisatie en men op zaterdag of zondag voor liturgische vieringen bijeenkwam. Palladius maakt ook duidelijk wat de valkuilen van deze vorm van monachisme kunnen zijn. Uit voorbeelden die hij aanhaalt blijkt de onderlinge concurrentiestrijd die tussen monniken gevoerd werd in hun streven naar volmaaktheid. Een hoofdstuk wijdt hij aan de ideeën van zijn vereerde leermeester Evagrius Ponticus. Dit werk, dat oorspronkelijk in het Grieks is geschreven en al snel in het Latijn werd vertaald, vormt een voorname kennisbron voor de geschiedenis van het Egyptisch monachisme tegen het einde van de vierde eeuw. Een gelijksoortig werk dat twintig jaar eerder anoniem werd geschreven is de *Historia monachorum*, waarvan tegenwoordig wordt verondersteld dat de Griekse tekst de oorspronkelijke is en de Latijnse versie, toegeschreven aan Rufinus van Aquileia, een vertaling. Ook dit geschrift is een beschrijving van kenmerkende vormen van ascese bij Egyptische monniken en genoot tot ver in de middeleeuwen een grote populariteit. Naast deze geschriften over het Egyptisch anachoretendom putte Benedictus uit de traditie van het cenobietenleven, dat vertolkt werd in de werken van Pachomius, Basilius en Augustinus.

Vanuit een behoefte aan gemeenschapsleven stichtte Pachomius een klooster en reguleerde hij het leven van de monniken door rond 315 de eerste christelijke monastieke Regel te schrijven. Hierdoor hoopte hij de excessen waartoe de individuele ascese gemakkelijk kon leiden te voorkomen en een ascetisch leven aan te bieden dat voor grote groepen bereikbaar was. Pachomius schreef een gematigde vorm van ascese voor die voor iedereen verplicht was en liet het aan de monniken zelf over om dit minimum aan voorschriften te overschrijden. Dit laatste moedigde hij aan al naar gelang iemand daartoe de kracht en moed had. Pachomius hechtte veel belang aan de gehoorzaamheid aan de abbas. Behalve de gemeenschappelijke maaltijden in de refectory van elk huis (een pachomiaans klooster omvatte een reeks huizen die allen door een muur omsloten werden), kwam het gemeenschapsleven tot uiting in het gemeenschappelijk gebed, de viering van de liturgie en de gemeenschappelijke arbeid. Al in deze eerste kloosters vinden we de latere traditionele bezigheden van de monniken: gebed, studie van de Schrift en handenarbeid. Eén van de voornaamste verschillen met het anachoretisme was het accent dat bij de cenobieten lag op de plicht om te werken. Pachomius besteedt in zijn Regel ruimschoots aandacht aan de organisatie van het werk, dat economisch noodzakelijk was voor het levensonderhoud maar ook een mogelijkheid bood om de *caritas* te beoefenen.<sup>85</sup>

Veel van de ideeën voor zijn Regel heeft Benedictus te danken aan het werk van Basilius van Caesarea (ca. 330-379), ook wel Basilius de Grote genaamd. Zijn ascetische

---

<sup>83</sup> In Christoffor Wagenaar, *Woestijnvaders. Een speurtocht door de Vaderspreuken* (Nijmegen 1981) licht trappistenmonnik Wagenaar, die de *Apophthegmata* vertaalde in het Nederlands, de belangrijkste thema's die in *Vaderspreuken* aan de orde komen toe.

<sup>84</sup> Kort nadat Antonius in Midden-Egypte ten oosten van de Nijl het anachoretendom had ingeluid, ontstond zo'n 100 ten noordwesten van Caïro een nederzetting van monniken in wat nu Wadi Natroun heet. Op enige afstand van elkaar lagen drie kolonies van monniken: Nitria, Cellia en Scetis.

<sup>85</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 47-50.

regels zijn normgevend geworden voor het monachisme in het Oosten en hebben ook in het Westen grote invloed gehad. Basilius legde zijn ideeën onder meer vast in zijn *Morele Regels* (ca. 360), het *Kleine* en het *Grote Asceticon*. Volgens Basilius levert het kluizenaarsleven uiteindelijk weinig vrucht op omdat ze alleen is gericht op het individu en niet toekomt aan het gebod van de liefde tot de naaste. In het gemeenschappelijke kloosterleven daarentegen is alle ruimte voor broederlijke liefde. Basilius' cenobitisme is strikter dan dat van Pachomius en hij voert het gemeenschapsleven in alle opzichten verder door. Zo leefden de basiliaanse monniken niet in verschillende huizen, zoals bij Pachomius maar onder één dak en werd er gezamenlijk gegeten, gewerkt en gebeden. Niets werd meer overgelaten aan het persoonlijke oordeel van de monnik. Een proces van innerlijke zuivering en streven naar eenheid met God in liefde ging volgens Basilius gepaard met verloochening van de eigen wil. Het klooster zag hij als het lichaam van Christus, waarover Paulus sprak en de abt als plaatsbekleder van Christus zelf. De Bijbel was de bron waaraan het religieuze leven zijn innerlijke kracht ontleende.<sup>86</sup>

De beoefening van broederschap wordt ook benadrukt in de Regel en de *Ordo Monasterii* van Augustinus (354-430). Augustinus, die in 391 een monasterium stichtte in Hippo draagt de monniken op eendrachtig en één van hart en ziel te leven, naar het voorbeeld van de eerste christengemeente van Jeruzalem zoals omschreven in Handelingen 4. Alles kwam toe aan de gemeenschap, privébezit was niet toegestaan want alleen zo kon de monnik zich belangeloos in dienst van de gemeenschap stellen, zich bevrijden van het eigen ik en komen tot grotere volmaaktheid. De liefde tot God kon zich uiten in de liefde tot de naaste. Gehoorzaamheid aan de overste was belangrijk en omgekeerd diende de overste het welzijn van zijn monniken na te streven en zich in dienst van allen stellen. Vooral waar het over de onderlinge relaties gaat: de betrekkingen van de broeders onder elkaar en de relatie tussen de abt en de gemeenschap is de Regel van Augustinus een inspiratiebron geweest voor Benedictus.

Het document waaraan Benedictus een groot deel van zijn Regel heeft ontleend is de anonieme *Regula Magistri (Regel van de Meester)*, die waarschijnlijk in het begin van de zesde eeuw in de buurt van Rome is geschreven. Hele stukken heeft de Regel van Benedictus gemeen met de Regel van de Meester. Dit fenomeen van ontlenen is eigen aan de Regels voor monniken. Terwijl deze scriptie zal worden afgekeurd wanneer formuleringen of ideeën van anderen worden gebruikt zonder de juiste bronvermelding, zagen de auteurs van de monastieke literatuur er niets verkeers in om teksten die geschreven waren door voorgangers, te verspreiden onder hun eigen naam. Dom de Vogüé heeft uitgebreid studie gedaan naar de wijze waarop de Regels met elkaar samenhangen en van elkaar zijn afgeleid. Hij heeft daarbij een indeling gemaakt in 'generaties' van werken uit een bepaalde periode en met bepaalde kenmerkende eigenschappen.<sup>87</sup> Tot 1938 werd aangenomen dat het de Regel van de Meester was die had geput uit de Regel van Benedictus. In dat jaar stelde dom. A. Génestout echter met zekerheid het omgekeerde vast. Hoewel dit nu algemeen wordt aangenomen stuitte dat aanvankelijk op weerstand omdat men bang was dat het de uniciteit

---

<sup>86</sup> Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 141-149.

<sup>87</sup> Adalbert de Vogüé, *Benedictus en zijn Regel in zijn tijd en nu* (IJsselstijn-Antwerpen 1983) 11-29. Uitgangspunt vormde de 'Codex Regularum', een vijftiendertigjarige latijnse monastieke Regels die op het eind van de achtste eeuw waren verzameld door Benedictus van Aniane, aangevuld met vijf ontbrekende Regels.



van de Benedictus Regel aantastte. Dit bleek ongegrond want juist de vergelijking met de Regel van de Meester gaf uiteindelijk een dieper inzicht in de gedachten en spiritualiteit van Benedictus. Door de keuzes die Benedictus heeft gemaakt in het weglaten, toevoegen of wijzigen van passages laat het zijn stellingname zien ten opzichte van de overgeleverde tekst.<sup>88</sup>

## 2.4 De spiritualiteit van het vroege monachisme

Zoals gezegd gaf Benedictus een geleefde spiritualiteit door. De drager van deze spiritualiteit was het voor-benedictijnse monnikendom. Benedictus geeft in zijn Regel geen uitgewerkte theorie van zijn spiritualiteit. Evagrius en Cassianus deden dit wel en Benedictus verwijst hiernaar in zijn Regel door te zeggen: ‘Is er een boek van de heilige katholieke vaders dat ons niet verkondigt hoe wij rechtstreeks naar onze Schepper kunnen gaan?’<sup>89</sup> We kunnen er dan ook vanuit gaan dat een uiteenzetting van de hoofdlijnen van de spiritualiteit van deze auteurs veel verheldert over de ideeën waar Benedictus van uitging bij het schrijven van zijn Regel.

### 2.4.1 Evagrius

Evagrius van Pontus (ca. 345-399 ) uit Klein-Azië was één van de eerste theoretici die de mondelinge lessen van de woestijnmonniken op papier zette. Na zijn studie en een kerkelijke loopbaan reisde Evagrius via Jeruzalem naar Egypte, waar hij zo’n zestien jaar als asceet in Cellia en Scetis leefde. Hier leerde hij de praktijk en de achtergronden van het monachisme kennen en vormde hij zijn eigen ascetische leer. Praktische kennis gecombineerd met eerdere opleidingen in filosofie en theologie brachten Evagrius ertoe een synthese te ontwikkelen tussen de wijsheidsleer van de woestijnvaders en bestaande theologische en filosofische theorieën. Evagrius was, in navolging van Origines, geïnteresseerd in de allegorische exegese. De veroordeling van Origines heeft het voortleven van Evagrius’ werken geen goed gedaan omdat men hem nadien vermeed bij naam te noemen. Desondanks hebben zijn geschriften, die soms onder een andere naam werden uitgegeven, grote invloed gehad op de christelijke spiritualiteit. In het Westen werd zijn werk voor het eerst wijdverspreid dankzij de Latijnse vertalingen van Rufinus.

Evagrius gaat uit van de Platoonse driedeling van de ziel. Uiteengevallen in geest, ziel en lichaam kan de mens in etappes opstijgen naar de staat van oorspronkelijke eenheid, die door zijn neiging tot zonde verloren is gegaan. Iedere fase brengt weer andere lessen met zich mee en het is de verantwoordelijkheid van een leraar om in zijn onderwijs onderscheid te maken tussen spiritueel ervaren en onervaren leerlingen. Een leerling moet nog niet onderwezen worden in zaken die zijn begrip te boven gaan. De werken van Evagrius sluiten aan op deze verschillende ontwikkelingsstadia. Globaal zijn de geschriften onder te verdelen in de *Praktikos* en de *Gnosticos*. In de *Praktikos*, ook wel aangeduid als *De monnik*, behandelt Evagrius de vraag hoe men zich kan vrijmaken van hartstochten, oftewel hoe men de *apatheia* kan verwerven. Deze voorbereidende fase is een voorwaarde om te komen tot de *gnostikè*: het

<sup>88</sup> De Vogüé, *Benedictus en zijn Regel in zijn tijd en nu*, 31 en Frans Vromen, ‘De wortels van het monnikendom’, in: *Een innerlijk avontuur. Het Benedictijner kloosterleven van binnenuit belicht* (Baarn 1999) 87-103, aldaar 93,94.

<sup>89</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint-Benedictus*, 83.

schouwen van de drieëne God. Ook de praxis wordt weer gekenmerkt door verschillende stadia met instructies voor de asceet. De initiële stadia zijn beschreven in twee verhandelingen die door R.E. Sinkewicz uit het Grieks zijn vertaald als ‘*The Foundations of the Monastic Life: a Presentation of the Practice of Stillness*’ en ‘*Eulogios*’. ‘The Practice of Stillness’ is de vertaling van het Griekse woord *hesychia* dat verwijst naar een staat van kalmte of innerlijke rust. Dit is het eerste onderdeel van het ascetisch leven en wordt hier actief bedoeld in die zin dat de monnik ernaar moet streven deze staat van rust te bereiken en te behouden. De belangrijkste vereiste hiertoe was volgens Evagrius dat men zich terugtrok uit alle uiterlijke omstandigheden die aanleiding konden geven tot angst, onrust en zorgen. Het afzien van huwelijk en familieleven en het aannemen van een leven in eenzaamheid was de eerste noodzakelijke stap om te komen tot *hesychia*. In *Eulogios* wijst Evagrius erop hoe belangrijk het is dat de novice in stappen komt tot *anachoresis*: eerst moet hij de deugd bewijzen in een gemeenschap en pas daarna kan hij in eenzaamheid leven. Een ander element dat essentieel is voor de monnik gedurende zijn ascetische scholing is dat hij zich onderwerpt aan een spirituele gids. Deze kan de monnik helpen te oefenen in nederigheid. Verder schrijft Evagrius uitgebreid over de onderlinge broederschap en het belang van een liefdevolle omgang met elkaar.

Als *hesychia* is bereikt dan begint de lange weg van het praktische leven. In deze fase gaat de monnik de strijd aan tegen de zonde en tracht hij zich onophoudelijk te trainen in de deugden. Weliswaar staat de monnik doordat hij zich heeft teruggetrokken uit de wereld niet langer bloot aan vele aardse prikkels, nog altijd moet hij een innerlijke strijd leveren met zijn eigen gedachten, fantasieën of demonen. Centraal in de leer van Evagrius staat zijn idee van ‘de acht gedachten’, een indeling van alle verleidingen en ondeugden die een monnik konden overvallen. Evagrius ontleende zeven hiervan aan Origines en voegde zelf de *acedia* toe, dé verleiding voor monniken waarover ook Benedictus in zijn Regel zal spreken. De acht gedachten zijn dan: gulzigheid/vraatzucht, ontucht/wellust, gierigheid/hebzucht, treurigheid/neerslachtigheid, boosheid/toorn, lusteloosheid (*acedia*), ijdelheid en trots/hoogmoed.<sup>90</sup> Deze acht zouden door Gregorius de Grote met wat aanpassingen later de zeven kardinale zonden worden. Ook de strijd tegen deze ondeugden moet gefaseerd worden aangepakt, te beginnen bij de gulzigheid.

In de *Praktikos* gaat Evagrius zeer uitvoerig in op de verschillende strategieën van de ‘demonen’ en de manieren waarop de monnik deze kan ontmaskeren en tegengaan. De therapeutische remedies die de monnik ter bestrijding van de ondeugden door zijn spirituele vader werden aangereikt betroffen meestal ascetische oefeningen zoals vasten, waken, handarbeid, geven van aalmoezen, psalmen zingen en gebed. Vaak werd tegenover iedere ondeugd een bepaalde deugd gezet waarop de oefening zich diende te richten. Zo was de remedie tegen gulzigheid onthouding en werd doorzettingsvermogen, geduld en aandachtige uitvoering van iedere handeling tegen lusteloosheid ingezet. Na veel inspanning en met de hulp van God kon de monnik geleidelijk controle over zijn passies krijgen en toegroeien naar ‘perfecte impassibiliteit’, een staat van innerlijke rust en overgang naar het gnostische leven die de weg vrij maakt naar contemplatie en volmaakte Godskennis.<sup>91</sup> *Contemplatie* is de goddelijke beschouwing en wordt niet door werken maar door genade bereikt. Voorwaarde

<sup>90</sup> Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus* (Oxford 2003) 97-103.

<sup>91</sup> Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus*, 108.

voor dit einddoel en hoogste goed is dat de monnik rein van hart is, dat wil zeggen vrij is van passies maar ook dat hij de ware *logoi* van de dingen doorziet doordat zijn geest leeg is van alle representaties en vormen, zowel van aardse zaken als van God zelf.<sup>92</sup> Dit kunnen ontcijferen van de *logoi* leidt tot een dieper inzicht en begrip van de Schriften waardoor de monnik de verborgen lessen daarin kan ontdekken.<sup>93</sup>

### 2.4.2 Cassianus

Johannes Cassianus (360-435) koos al op jonge leeftijd voor het monnikenleven.<sup>94</sup> Omstreeks 380 reisde hij naar Bethlehem om daar twee jaar in een klooster te verblijven. Na enkele jaren besloot hij het ascetische leven in Egypte te beproeven, echter hier raakte Cassianus verward in de strijd tegen de origenisten en kwam hij via verblijven in Constantinopel en Rome rond 415 in Marseille terecht. Hier stichtte hij twee kloosters en schreef hij zijn *Institutiones* en de *Collationes*. Cassianus, die consequent vermeldt Evagrius als bron te noemen vanwege diens omstrede reputatie, heeft voor veel van zijn leer inspiratie geput uit de werken van Evagrius (en Basilius). Ook Cassianus gaat uit van de platoonse driedeling van de ziel, van de leer dat het doel van de ascese de reinheid van het hart is, van het onderscheid tussen het actieve en het beschouwende leven en van de acht hoofdeugden. Zijn verdienste is vooral geweest dat hij de ideeën van de monniken uit het Oosten vruchtbaar heeft gemaakt voor het Westen. Pas lang nadat hij zijn reizen had gemaakt, tekende Cassianus zijn ervaringen op en vermengde die met zijn eigen (westerse) ideeën. Beide vormen van monachisme waren hem goed bekend en hoewel Cassianus het cenobitisme en anachoretisme principieel gelijkstelde, blijkt uit bepaalde formuleringen zijn voorkeur voor deze laatste. Desondanks ontwikkelde het ascetische leven zich steeds meer in de richting van het cenobitisme. Deze bood meer zekerheid, had disciplinaire voordelen en de mogelijkheid tot onderlinge bemoediging. Cassianus legde sterk de nadruk op *caritas* als hoogste gebod, die voert tot de liefde voor Christus, het uiteindelijke doel van de ascese. Deze nadruk leidt ertoe dat de individuele ascese soms moet worden onderbroken ten gunste van de zorg voor de naaste. Cassianus laat zich hierin leiden door de apostel Paulus. Het is de liefde die de *actio* en de *contemplatio* tot eenheid brengt. Het voortdurend gebed zag Cassianus als een krachtig middel voor de asceet om zich op God te concentreren. Ook het herhaalde opzeggen van een psalmtekst kon hiertoe dienen.<sup>95</sup> Hij geeft daarvoor het beginvers van psalm 69: ‘God kom mij te hulp, Heer haast u mij te helpen’. De liefde leidt tot zuiverheid van het hart, liefde die vanzelf gepaard gaat met nederigheid.

---

<sup>92</sup> ‘Logoi’ is het meervoud van ‘logos’, dat Evagrius opvat als ‘rede’, waarmee hij zowel de logische als ontologische principes van alle dingen bedoeld (xxxiv).

<sup>93</sup> Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus*, xxxii-xl.

<sup>94</sup> G.J.M. Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 163-170.

<sup>95</sup> Johannes Cassianus, *Collationes* 10.



## 2.5 Samenvatting

In dit hoofdstuk heb ik een beeld geschetst van het vroege monachisme zoals zich dat vanaf de tweede helft van de derde eeuw heeft ontwikkeld. Allereerst gemotiveerd door bijbelse motieven trokken christenen de woestijn in om daar het christendom in zijn meest pure vorm te belijden. Daartoe ontwikkelden zich twee vormen van monachisme: het anachoretisme, een vorm van ascetisch leven waarbij mensen zich in eenzaamheid terugtrekken om zich te wijden aan gebed en contemplatie en het cenobitisme, een vorm van monnikenleven, waarbij men in een klooster onder leiding van een abt gemeenschappelijk woont. Ascese stond op dat moment al in hoog aanzien. Verschillende filosofenscholen (pythagoreeërs, Stoïcijnen) die ascetische praktijken noodzakelijk achten met het oog op wijsheid en inzicht, verschaften aan de vroege christenen een blauwdruk voor een ascetisch leven. Theologen als Clemens en Origenes wisten een synthese te maken tussen de Griekse filosofie en christelijke theologie. De stoïcijnse *apatheia*, vrij zijn van hartstochten, werd ingebed in een christelijk kader waarin de mens moest strijden tegen de door de duivel of demonen ingegeven verleidingen. Een speerpunt uit het gedachtegoed van Evagrius van Pontus, de bekendste theoreticus van het vroege monachisme is zijn lijst met ‘acht gedachten’, de verleidingen waaraan de monnik blootstond en waartegen hij in het praktische ascetische leven voortdurend moest vechten. Dit strijden tegen de ondeugden is één van de belangrijkste middelen om te komen tot de uiteindelijke kennis van God. De voornaamste middelen daartoe zijn vasten, waken, gebed, Schriftlezing en handarbeid.

In deze traditie stond Benedictus. Zijn Regel is een produkt van overlevering en ontlening. Nu we iets meer van de achtergrond en de oude ascetische literatuur en de spiritualiteit van het voor-benedictijnse christendom, zijn we toegekomen aan Benedictus en zijn Regel voor monniken.

## Hoofdstuk 3 Benedictus en zijn Regel voor monniken

### 3.1 Benedictus van Nursia

Na de eerdere uiteenzetting van de belangrijkste pré-benedictijnse monachistische ontwikkelingen, de spirituele leer en de voornaamste bronnen die voor Benedictus toonaangevend zijn geweest, staat in dit hoofdstuk de Regel centraal. Hoewel deze scriptie geen studie van of commentaar op de Regel is, kan een vergelijking met de belangrijkste bronnen waaruit Benedictus putte inzicht geven in het tot stand komen van een eigen benedictijnse spiritualiteit, die berust op een aantal kernthema's. Ook de context van de tijd waarin Benedictus leefde is hiervoor van belang.

Historisch gezien is er niet zoveel bekend over Benedictus. Wat we weten is vooral te vinden in de Regel en in de *Dialogen* van paus Gregorius de Grote: een uit vier delen bestaande bron uit de zesde eeuw waarin verschillende heiligenlevens zijn beschreven. Het tweede en centrale deel daarvan is geheel gewijd is aan het leven van Benedictus.<sup>96</sup> Hoewel er geen twijfel bestaat aan een historische kern, heeft de manier waarop Benedictus wordt geportretteerd, met eigenschappen van de grote figuren uit de Heilige Schrift, vooral kenmerken van een legende. Zo toont alleen al de index een indrukwekkende lijst aan wonderen die Benedictus zou hebben verricht. Gregorius heeft het leven van Benedictus vooral beschreven vanuit de verbeelding die hij zelf had omtrent een levensideaal. Het gaat hem niet zozeer om feitelijke gebeurtenissen en de juiste chronologische volgorde daarvan maar veel meer om een diepere inhoud en geestelijke betekenis. Achter de beschrijving van de levenswandel van deze monnik uit de zesde eeuw zit de boodschap de lezer iets mee te geven over de schoonheid van het zoeken naar God. Overigens verwijst de biografie naar Benedictus' eigen Regel voor diens meest complete levensportret: 'Wie zijn leven en wandel werkelijk tot in de finesses wil leren kennen, kan in de voorschriften van die Regel alles vinden, wat hij als leermeester voordeed. Want de heilige kon niet anders leren, dan hij leefde'.<sup>97</sup> De biografische gegevens die als betrouwbaar worden aangenomen komen op het volgende neer.

Benedictus werd rond 480 geboren uit een aanzienlijke familie in de streek Nursia, ten noordoosten van Rome. In Rome, waar hij korte tijd letteren studeerde, zag Benedictus het zinloze van het wereldse leven in. Hij brak er definitief mee en koos voor 'de heilige staat der onthechting'. Gregorius schrijft: 'Hij trok zich terug: wetend onwetend en ongeletterd uit wijsheid'.<sup>98</sup> Aanvankelijk vertrok Benedictus naar een gehucht waar al andere asceten leefden en werd hij door de monnik Romanus onderwezen in de ascetische leefregels. Zijn behoefte aan meer discipline en een strengere naleving van de voorschriften leidden ertoe dat Benedictus vertrok naar het afgelegen oord Subiaco. Daar verbleef hij drie jaar in eenzaamheid in zijn 'heilige grot' aan de oever van een meer. Slechts Romanus zou op de hoogte zijn van de verblijfplaats van Benedictus. Deze monnik zou hem in het geheim brood hebben gebracht, dat hij met een lang touw vanaf een rots naar beneden liet zakken.

<sup>96</sup> Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus*, uit het Latijn vertaald en ingeleid door F. van der Meer en G. Bartelink (Nijmegen, 1980).

<sup>97</sup> Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus*, 101.

<sup>98</sup> Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus*, 67.

Uiteindelijk werd zijn verblijfplaats toch bekend en begonnen leerlingen toe te stromen om door de kluizenaar te worden onderwezen. In de omgeving van het meer stichtte Benedictus twaalf kloosters, elk bewoond door twaalf monniken met aan het hoofd een abt. Zelf was hij geestelijk leidsman van de kloosters en een aantal monniken die hij daartoe geschikt achtte bleven in zijn buurt om door hem geschoold te worden. Toen een jaloerse priester uit de omgeving Benedictus en zijn leerlingen herhaaldelijk het leven moeilijk probeerde te maken, besloot Benedictus opnieuw weg te trekken en verhuisde hij naar Monte Casino, 140 kilometer van Rome. Hier stichtte hij in 529 op een hoog oprijzende rots een mannen- en een vrouwenklooster. Het vrouwenklooster stelde hij onder leiding van zijn zuster Scholastica. Dit was de plek waar Benedictus zijn Regel schreef en waar hij woonde tot zijn dood omstreeks 547.<sup>99</sup>

Benedictus leefde in een tijd waarin het slecht was gesteld met Italië. Het West-Romeinse Rijk was in de vijfde eeuw definitief ten onder gegaan. Al daarvoor was het zwaartepunt van het Romeinse Rijk verplaatst naar het Oosten en was Constantinopel het ‘nieuwe Rome’ geworden. In 410 waren de Goten overgegaan tot plundering van Rome. Kort na het aantreden van Justinianus als Byzantijnse Keizer in 527, beval deze zijn generaal het Rijk van de Goten in Italië aan te vallen. Het werd een oorlog die ruim achttien jaar duurde en die gepaard ging met roofpartijen en plunderingen, waarbij beurtelings het succes bij de Byzantijnen en de Goten lag. Er woedden vreselijke hongersnoden en bij iedere wisseling van de macht werd het land geplaagd door dezelfde verschrikkingen: vlucht of verbanning, inbeslagname van goederen, vermoorden van gijzelaars.<sup>100</sup> Een hoofdrolspeler aan de kant van de Goten was Totila. Gregorius schrijft dat deze koning van de Goten Benedictus eens in zijn klooster opzocht om uit te vinden of hij werkelijk over profetische gaven beschikte. Benedictus zou Totila zijn optreden hebben verweten en hem in weinig woorden alles hebben voorspeld wat hem zou overkomen, waarna Totila vol ontzag het klooster zou hebben verlaten.<sup>101</sup>

In alle ellende van die tijd was de kerk niet ten onder gegaan. Sterker nog, kort na de splitsing van het Romeinse Rijk zagen drie toonaangevende kerkvaders het levenslicht: Ambrosius (ca. 340-397), Hiëronymus (345-420) en Augustinus (354-430). Ruim anderhalve eeuw later kwam de vierde: paus Gregorius de Grote (r. 590-604). Augustinus schreef naar aanleiding van de plundering van Rome zijn grote werk *Over de stad Gods*, waarin hij het christendom verdedigt tegenover heidense beschuldigingen en zijn visie geeft op Kerk en Staat. Werd het christelijk geloof dan ook vanzelfsprekend beleden in een tijd waarin kerk en samenleving nog met elkaar versmolten waren? De al eerder genoemde monnik en groot kenner van de Latijnse oude monastieke literatuur Adalbert de Vogüé (1924-) heeft zich afgevraagd of de tegenstelling geloof-wereld eigen is aan onze tijd. Hij heeft aan de hand van een vergelijking tussen het boek *De oorlog van de Goten* van de geschiedkundige Procopius van Ceasarea (ca. 500-562) en de Regel van Benedictus geprobeerd zich een idee te vormen over de betrekking tussen het geloof en de wereld zoals dit werd beleefd in het midden van de zesde eeuw.<sup>102</sup> Zijn constatering is dat er tegenover de verschrikkingen van de Gotische

<sup>99</sup> Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus* en Bartelink, *De bloeiende woestijn*, 187-188.

<sup>100</sup> De Vogüé, *Benedictus en zijn Regel in zijn tijd en nu*, 46.

<sup>101</sup> Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus*, 82-83.

<sup>102</sup> De Vogüé, *Benedictus en zijn Regel in zijn tijd en nu*, 41-57.

oorlog geen enthousiasme bestond voor een groot ideaal. Opportunisme voerde de boventoon in de strijd. Soldaten, maar ook geestelijken gingen over en weer tussen de Goten en de Grieken. Het christelijk geloof van die tijd werd nog altijd sterk beïnvloed door Griekse en heidense tradities. Terwijl Procopius leefde en ‘De oorlog van de Goten’ schreef, leefde Benedictus en schreef hij zijn ‘Regel voor monniken’. Evenmin als Procopius in zijn wereldse geschiedschrijving getuigt van een door Christus geïnspireerd geloof, treffen we in de Regel van Benedictus zinspelingen aan op de politieke toestand. De Vogüé concludeert dan ook dat in de zesde eeuw een gelijksoortig klimaat is te herkennen als tegenwoordig en dat de tegenstelling geloof-wereld geen specialiteit is van onze tijd.<sup>103</sup> Na deze inleidende contextuele schets zullen we in de volgende paragrafen de *Regula Benedicti* verkennen.

## 3.2 De Regel van Benedictus

### 3.2.1 Inleiding

‘Luister, mijn zoon, naar de voorschriften van je leraar en spits het oor van je hart... Mijn betoog is gericht tot jou, wie je ook bent... Daarom gaan wij een school stichten voor de dienst aan de Heer’(Proloog, 9-12).

Deze zinnen uit het proloog van de Regel geven de bedoeling van Benedictus weer. De Regel van Benedictus ziet de monnikengemeenschap als een school van waarachtig God zoeken, waarin het erom gaat ‘niets boven de liefde van Christus te stellen’ (4, 72).<sup>104</sup> Met zijn Regel wilde Benedictus deze ‘school’ een leidraad mee geven. Dit deed hij niet vanuit het niets. Regels bestonden al in de monastieke traditie. Bovendien is Benedictus zelf al twintig jaar met het kloosterleven bezig als hij de definitieve versie van zijn Regel schrijft. Uit het vorige hoofdstuk zal al enigszins duidelijk zijn geworden wat het begrip ‘Regel’ in deze context inhoudt. Om de exacte betekenis van de ‘Regel’ zoals Benedictus die schreef helder te krijgen, wil ik hier nog wat nader op ingaan. De Latijnse term *regula* heeft in de oudste monastieke geschriften een betekenis-ontwikkeling doorgemaakt. In het vroege Egyptische monachisme was de geestelijke leider zelf de leefregel voor de leerling en betekende *regula*: het gezag van een geestelijke vader, een abba. ‘Vivere sub regula’ betekent dan: leven onder leiding van een abba. *Regula* kan ook verwijzen naar de ongeschreven regel van de cenobitische traditie volgens welke in de kloosters geleefd wordt. Na verloop van tijd ontstaat tussen de leiders een zekere overeenstemming over hoe de geestelijke leiding en vorming van de monniken optimaal gestalte kan krijgen. De praxis tussen de oudvaders wordt dan de leidraad voor de monastieke levensvorm waarbinnen iedere abba wil staan. Wanneer deze praxis op schrift wordt gesteld zijn we aangekomen bij de derde betekenis van *regula*: een geschreven leefregel voor een bepaald klooster of een groep kloosters. Deze geschreven Regel is vaak de vrucht van jarenlange ervaring met het monnikenleven. Behalve een inwijding in het monnikenleven behelst de Regel ook de vastlegging van concrete afspraken en bepalingen van de gemeenschap waarvoor de Regel is bestemd. Over deze laatste betekenis van *regula*

---

<sup>103</sup> De Vogüé, *Benedictus en zijn Regel in zijn tijd en nu*, 57.

<sup>104</sup> De tussen haakjes staande cijfers verwijzen steeds naar de betreffende hoofdstukken in de Regel.

gaat het als we het hebben over de Regel van Benedictus.<sup>105</sup>

De Regel van Benedictus is overgeleverd in een groot aantal Latijnse handschriften. Al vanaf de zevende eeuw heeft men de monnik die deze Regel schreef geïdentificeerd met de monnikenvader wiens leven Gregorius de Grote had beschreven in zijn *Dialogen*. De Vogüé heeft in zijn studie naar de Regel kritische vragen gesteld bij het auteurschap van de manuscripten, die veelal op naam stonden van een zekere Benedictus. Hij vergeleek de concrete gegevens van de Regel met die van het werk van Gregorius. Hoewel er geen harde bewijzen zijn voor de toeschrijving van de Regel aan Benedictus van Nursia, zijn er volgens De Vogüé geen serieuze redenen om hieraan te twijfelen.<sup>106</sup> Gregorius verwijst in zijn werk expliciet naar de Regel. Hij schrijft: ‘Te midden van de vele wonderen waardoor hij in de wereld schitterde, glansde hij ook bovenmate door wat hij ons leerde. Want hij schreef een *Regel* voor monniken: in wijze matiging ongeëvenaard, van taal kristalhelder’.<sup>107</sup>

Deze aanbeveling van de Regel van Benedictus door een vooraanstaande paus is ongetwijfeld één van de redenen geweest waarom dit geschrift zo succesvol is geworden. In de negende eeuw had de Regel alle andere monastieke Regels verdrongen. Echter, de wijze waarop Gregorius het leven van Benedictus heeft opgetekend heeft er wellicht ook toe bijgedragen dat rond deze zesde-eeuwse monnik een soort idealiserende mythe is ontstaan, die het eigenlijke beeld en de oorspronkelijke bedoeling van Benedictus nogal eens heeft vertekend. Tot in de vorige eeuw werd over Benedictus geschreven als een geniale hervormer, die met zijn Regel een revolutie in het monachisme teweeg heeft gebracht. Hij zou een heel nieuwe wending hebben gegeven aan het monachisme in het Westen door het strenge ascetisme van het Oosten aan te passen aan westerse omstandigheden. De Britse benedictijn en auteur Dom Cuthbert Butler (†1934) sprak van een ‘*new creation*’ en een breuk met het verleden op een aantal gebieden.<sup>108</sup> De afgelopen vijftig jaar is na uitgebreide bronnenstudie van het beeld van de Romeinse hervormer weinig meer overgebleven. Aan Benedictus toegeschreven vernieuwingen bleken vrijwel zonder uitzondering uit oude monastieke geschriften te komen. Waarin ligt dan de verdienste van de Regel van Benedictus? Die is vooral gelegen in de wijze waarop Benedictus in een relatief klein werkje de traditie van twee eeuwen monnikenleven heeft overgeleverd en samengevat. Hij heeft elementen uit de verschillende tradities tot een synthese gemaakt waarbij hij vergeleken met andere Regels zeer methodisch en volledig te werk is gegaan. Benedictus ontleende, evenals zijn voorgangers, uit eerdere werken maar het is de keuze van de gebruikte bronnen en de wijze manier van ordenen geweest die deze Regel deed uitstijgen boven alle andere. Zijn geslaagde poging om de twee voornaamste vormen van het monastieke leven, het woestijntype en het gemeenschapstype bij elkaar te brengen verklaart de grote rol die Benedictus heeft gespeeld in de monastieke geschiedenis.<sup>109</sup> Het eerste type, dat zijn wortels had in Beneden-Egypte en was ontstaan uit groepen kluizenaars, vormt de hoofdlijn van Benedictus’ werk. Daarvoor put hij uit de Regel van de Meester, die op zijn beurt weer terug voert op de werken van Cassianus. De tweede hoofdlijn heeft zijn inspiratie in een ander type cenobietenleven, dat

<sup>105</sup> Frans Vromen, ‘De wortels van het monnikendom’, in: *Een innerlijk avontuur. Het Benedictijnse kloosterleven van binnenuit belicht* (Baarn 1999) 87-103, aldaar 89.

<sup>106</sup> Adalbert de Vogüé, *La règle de Saint Benoît I* (Parijs 1972) 150-153.

<sup>107</sup> Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus*, 101.

<sup>108</sup> Cuthbert Butler, *Benedictine monachism : Studies in Benedictine life and rule* (2<sup>e</sup> druk; Londen 1924) 45.

<sup>109</sup> De Vogüé, *La règle de Saint Benoît I*, 75-79.

was voortgekomen uit de behoefte aan gemeenschapsleven naar het voorbeeld van de oergemeente van Jeruzalem. Dit type monachisme wordt vertegenwoordigd in de geschriften van Pachomius, Basilius en Augustinus. De Regel en de *Ordo Monasterii* van Augustinus vormen, naast de Regel van de Meester, de tweede belangrijke hoofdbron voor de Regel van Benedictus.<sup>110</sup> Daarnaast zijn er secundaire werken die een rol hebben gespeeld. Omdat de Regel van de Meester wordt beschouwd als de directe bron verschaft deze een belangrijk steunpunt om de Regel van Benedictus te begrijpen. De nauwe overeenkomst tussen de twee teksten maakt een zorgvuldige vergelijking mogelijk, waardoor aan het licht komt wat Benedictus aan de Meester te danken heeft, maar ook op welke elementen Benedictus wijzigingen, toevoegingen en weglatingen heeft aangebracht. Al deze keuzes maken duidelijk welke accenten Benedictus legde in zijn spiritualiteit, of om het met de woorden van de Franse monnik Rollin uit te drukken, ‘welke *geest* hem bezielde’.<sup>111</sup>

### 3.2.2 Een verkenning van de Regel<sup>112</sup>

Met het stichten van zijn ‘school’ gaat Benedictus allereerst op weg met de Meester van wie hij de proloog en de eerste zeven hoofdstukken, wat ingekort, bijna letterlijk overneemt. Dit deel vormt de geestelijke basis waarin de leer en spiritualiteit van het monastieke leven worden uiteengezet. Duidelijk is hier de Egyptische traditie te herkennen waarin de abt de geestelijk leider is en waar de traditionele leer van Evagrius centraal staat in de monastieke vorming en spiritualiteit. Het is vooral de structuur en opbouw die Benedictus van de Meester heeft overgenomen, waarbij hij geen van de belangrijke elementen van het cenobietenleven onbehandeld laat en ze volgens een duidelijk schema ordent. De structuur die Benedictus aan de Regel van de Meester heeft ontleend is vooral die van de verticale verhouding van de leerlingen tot de leermeester. Aan deze hiërarchische structuur, die voor de Meester in heel zijn Regel fundamenteel blijft, voegt Benedictus een andere dimensie toe, die hem wordt aangereikt door de geschriften van Augustinus. De broederlijke betrekkingen en de affectieve relatie van de abt met zijn monniken zullen een belangrijke rol gaan spelen. Deze nadruk op onderlinge verhoudingen komt voort uit het hogere doel waarop volgens Benedictus het hele monastieke leven is gericht, namelijk de liefde. Waar de Meester vooral waarde hecht aan voorschriften en observantie, brengt Benedictus door een reeks toevoegingen en weglatingen de rol van de liefde naar voren in alle stadia van de monastieke vorming. Daarbij vult Benedictus de eschatologische hoop, zoals hij die aantrof bij de Meester, aan met de hoop op vooruitgang in dit leven. Ook al worden goede werken beloont met het eeuwige leven, de volmaakte liefde kan ook in dit leven worden bereikt.<sup>113</sup> Met name vanaf hoofdstuk acht, waar het institutionele gedeelte begint en de concrete Regels voor de vormgeving van het kloosterleven worden beschreven laat Benedictus de Regel van de Meester meer los en wordt de invloed van Augustinus groter. Overigens blijft de hoofdstukindeling bij Benedictus tot aan hoofdstuk 66 wel globaal parallel lopen aan de Regel van de Meester. Alleen de laatste bladzijden, hoofdstuk 68-73, zijn helemaal eigen aan Benedictus. De indeling kan in grote

<sup>110</sup> De Vogüé, *La règle de Saint Benoît I*, 34.

<sup>111</sup> Bertrand Rollin, *De regel van Benedictus beleven* (Tielt, 2008) 50.

<sup>112</sup> De volgende commentaren zijn hierbij gebruikt: De Vogüé, *La règle de Saint Benoît I*, 33-39; De Vogüé, *Benedictus en zijn Regel in zijn tijd en nu*, 41-58; Frans Vromen, ‘De wortels van het monnikendom’, 93-100.

<sup>113</sup> De Vogüé, *La règle de Saint Benoît I*, 65-66.



lijnen als volgt worden weergegeven:

*Deel 1:*                    **Geestelijk deel**

*Proloog:*            een persoonlijke uitnodiging  
*Hfst. 1-7:*            soorten monniken  
                          eigenschappen van de abt  
                          het raadplegen van de broeders  
                          middelen om het goede te doen  
                          gehoorzaamheid  
                          zwijgzaamheid  
                          nederigheid

*Deel 2:*                    **Institutioneel en disciplinair deel**

*Hfst.8-20:*            voorschriften voor de liturgie (*Opus Dei*)  
*Hfst.21-30:*            bestraffing van overtredingen  
*Hfst.31-57:*            praktische zaken als beheer van het klooster, taken, regels over bezittingen, eten en drinken, zorg voor medebroeders en gasten  
*Hfst.58-61:*            procedure voor opname van novicen  
*Hfst.62-66:*            de rangorde van de monnik binnen de gemeenschap en keuze van de abt en prior, taken van de portier  
*Hfst.67-72:*            onderlinge omgang van de monniken  
*Hfst.73:*                epiloog: beperktheid van deze *Regel*

In de hoofdstukken 8 tot 68 wordt de nieuwe mensbenadering van Benedictus verder uitgewerkt. Broederlijke gemeenschap betekent voor Benedictus oog hebben voor individuele personen en onderlinge verschillen. Naast de gelijke behandeling voor allen met betrekking tot bezittingen, schrijft Benedictus aan de oversten voor om het noodzakelijke te verstrekken ‘aan ieder volgens zijn behoefte’ (hoofdstuk 35 en 55). Deze persoonlijkere benadering heeft tot gevolg dat Benedictus minder geïnteresseerd is in het regelen van alle gedragingen tot in details, maar dat het hem meer gaat om de manier waarop men iets doet, over het ‘hoe’ van iedere handeling. Het tot in de finesses regelen van alle zaken, zoals dat in de *Regel van de Meester* het geval was, draagt ook het gevaar in zich dat de *Regel* zelf als ‘heilig’ wordt beschouwd waardoor het eigenlijke doel uit het oog verloren dreigt te raken. Terwijl de *Regel van de Meester* zich voordoet als een voltooid en afgerond geheel, beweert de *Regel van Benedictus* slechts ‘een regel voor beginners te zijn’, een aanzet om verder te gaan op het religieuze pad. Door meer openheid te creëren wijzigde Benedictus het wetmatige karakter van de *Regel*. Dit had ook invloed op het profiel van de abt. Hoofdstuk 64 nuanceert in grote mate het beeld van de abt uit hoofdstuk 2, overgenomen uit de *Regel van de Meester*. Hieruit blijkt dat Benedictus zelf een geestelijke ontwikkeling doormaakte gedurende de periode dat hij zijn *Regel* op schrift stelde. Allereerst wordt de abt niet meer aangewezen door zijn voorganger, zoals bij de *Meester*, maar door de hele gemeenschap. Ten tweede wil Benedictus dat de abt oog heeft voor de mogelijkheden en beperkingen van de monniken en voor hun

inzet voor de gemeenschap. Hij moet zijn monniken niet als anonieme nummers behandelen maar kijken naar hun draagkracht en hun karakter. De leraar onderwijst bij Benedictus niet door harde tucht, maar door het goede voorbeeld. Met de Regel van Augustinus als inspiratiebron schrijft Benedictus over de abt: ‘Hij moet eerder ondersteunen dan overheersen’; ‘Zijn streven is om eerder bemind dan gevreesd te worden’.<sup>114</sup>

Ook de wijzigingen die Benedictus doorvoert in de dagindeling zijn belangrijk geweest. Terwijl in de Regel van de Meester het dagschema draait om de onveranderlijke uren van de gebedsdiensten, baseert Benedictus zijn schema juist op de studie, het werk, de siësta en de maaltijden. Bovendien kan elke gebedsdienst worden vervroegd, uitgesteld of zelfs overgeslagen ten behoeve van de werkzaamheden, waarbij Benedictus tevens rekening houdt met de seizoenen. De vrijheid waarmee Benedictus afwijkt van het sacrale tijdschema van het koorgebed is uniek in heel de geschiedenis van het cenobitisch leven.<sup>115</sup> De oorsprong van deze wijziging zal mogelijk mede door maatschappelijke noodzaak zijn ingegeven. De moeilijke economische omstandigheden als gevolg van de Byzantijns-Gotische oorlog leidden er toe dat de materiële welstand in de kloosters minder groot was en de monniken genoodzaakt waren landarbeid te verrichten. Waar de houding ten opzichte van landarbeid bij de Meester nog zeer afwijzend was omdat het niet zou passen bij een ascetisch leven, accepteerde Benedictus deze en wist deze positief uit te leggen met een verwijzing naar de handenarbeid van de apostelen. Het verheffen van de goddelijke officie boven de lezing en het werk kon volgens Benedictus gemakkelijk leiden tot spirituele gewichtdoenerij. Hij pleitte dan ook voor evenwicht tussen de voornaamste bezigheden van de monnik: gebed, studie/lezing en werk. De spreuk *Ora et labora*, die eigenlijk afkomstig is van Antonius, vat voor velen de Regel van Benedictus samen. Het typeert in ieder geval in belangrijke mate de bedoeling en de geest van de Regel: het gaat bij Benedictus niet om het een óf het ander maar om het een én het ander. Er is geen scheiding tussen het profane en het sacrale, tussen het alledaagse en het schone, tussen actie en contemplatie of in bijbelse symboliek uitgedrukt: tussen Martha en Maria. Benedictus maakt geen onderscheid tussen dingen die ertoe doen en dingen die er niet toe doen. Dat klinkt als een tegenstrijdigheid met wat ik in het eerste hoofdstuk heb geschreven over ‘onderscheiden wat ertoe doet’. Het zijn dit soort paradoxen die de Regel typeren.

Om de geest van de Regel te illustreren citeer ik een deel van hoofdstuk 31 over ‘de keldermeester’, die tegenwoordig als ‘econoom’ deel uitmaakt van het ‘managementteam’ van het klooster.<sup>116</sup> Benedictus begint niet met een opsomming van taken en bevoegdheden, maar met een aanduiding van persoonskenmerken van een goede kellenaar. Dit hoofdstuk geeft een aantal eigenschappen weer die volgens hedendaagse auteurs over benedictijnse spiritualiteit als Grün en Derkse de Regel typeren en die zij vertalen naar hedendaagse contexten buiten het klooster.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint-Benedictus*, 76.

<sup>115</sup> De Vogüé, *La règle de Saint Benoît*, deel V, 593-595.

<sup>116</sup> De Duitse monnik Anselm Grün is kellenaar (economisch directeur) van de benedictijner abdij in Münsterschwarzbach. Hij schreef vele internationale bestsellers over benedictijnse spiritualiteit, waaronder boeken over spiritueel management en leidinggeven.

<sup>117</sup> Wil Derkse, *Een levensregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven* (Tielt 2002) 93.

### *De keldermeester (31)*

‘Als keldermeester van het klooster kiest men een wijs man uit de gemeenschap. Hij heeft een voldragen karakter, kan zelf goed maat houden met eten en drinken (*matigheid*) en is niet verwaand (*bescheidenheid*) of gejaagd, niet geneigd tot ruzie zoeken, niet traag en niet verkwistend. Integendeel, hij is godvrezend en is als een vader voor de hele gemeenschap. Hij draagt voor alles zorg en doet niets zonder bevel van de abt, maar houdt zich aan wat hem wordt opgedragen (*gehoorzaamheid*). Hij ergert de broeders niet. Als een broeder hem al eens een onredelijk verzoek doet, wekt hij geen ergernis door het weg te wuifen, maar blijft hij redelijk en nederig bij zijn weigering om in te gaan op een onjuist verzoek (*broederlijkheid, mildheid, nederigheid*)... Voor zieken, kinderen, gasten en armen zorgt hij met volledige toewijding (*gastvrijheid*): het staat voor hem vast dat hij op de dag des oordeels over al die mensen rekenschap moet afleggen. Alle spullen, alle bezit van het klooster beschouwt hij als ging het om heilig vaatwerk van het altaar (*aardsheid, alles verdient evenveel aandacht*). In niets staat hij zich onachtzaamheid toe. Hij is niet overdreven zuinig, maar ook geen verkwister of verspiller van het kloosterbezit: alles doet hij met mate en volgens opdracht van de abt (*matigheid, eenvoud, evenwicht, gehoorzaamheid*). Bovendien moet hij nederig zijn. Als hij iets niet kan verstrekken, geeft hij in ieder geval een antwoord dat goed is, zoals geschreven staat: ‘Een goed woord gaat boven het beste geschenk’(Sir 18,17) (*bescheidenheid, broederlijkheid, nederigheid*)... Voor de nodige verstrekkingen en aanvragen houdt men zich aan de aangewezen tijdstippen. Dat voorkomt onrust en ergernis in het huis van God (*regelmaat*).<sup>118</sup>

Er was sprake van verandering in het monastieke leven in de tijd waarin Benedictus leefde. Zelf is hij zich zeer bewust van een zeker verval in de regelingen en voorschriften en lijkt hij de versoepeling van de disciplines op sommige plekken te compenseren. Zo is bij Benedictus het aantal strafmaatregelen verdubbeld ten opzichte van de Regel van de Meester. Benedictus oordeelt streng over de ‘monniken van zijn tijd’ en treedt hard op om gemakzucht en gemopper uit te roeien. In een vergelijking met de vroege monniken zegt Benedictus: ‘Maar wij? Wij zijn gemakzuchtig en nalatig en we leven verkeerd. Het schaamrood zou ons op de kaken moeten staan?’<sup>119</sup> Anderzijds gaat zijn strengheid weer gepaard met de zorg om de zwakken en ontmoedigden te helpen. Steeds vinden we bij Benedictus een mengsel van mildheid en strengheid. Vanuit de gedachte om ‘alle mensen te eren’ wegens Christus, en vooral de armen, ligt er een grote nadruk op de ontvangst van gasten en is deze hartelijker dan bij de Meester. Ook priesters en geestelijken kunnen voortaan worden opgenomen in de kloostergemeenschap en de abt kan indien gewenst zelf een monnik laten wijden, zodat de mis in het klooster zelf kan worden opgedragen. Daarmee is het klooster niet langer een lekeninstelling, zoals bij de Meester.

Kort samengevat is het de grotere openheid in vele opzichten die de Regel van Benedictus onderscheidt van de Regel van de Meester. Dit heeft de Regel van Benedictus veel toekomst gegeven. De Regel van de Meester, die drie keer zo lang is als de Regel van Benedictus en daarmee veel gedetailleerder en veeleisender, zou beperkt blijven tot de kloosters waarvoor hij was geschreven. Zelf belast met een verscheidenheid aan kloosters was

<sup>118</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint- Benedictus*, 45-46.

<sup>119</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint- Benedictus*, 83.

Benedictus zich bewust van de noodzaak een Regel te schrijven die geschikt was voor verschillende gemeenschappen. Door gedetailleerde voorschriften open te laten en toe te vertrouwen aan de abt, kon zijn Regel gebruikt worden in nieuwe situaties, andere streken met een ander klimaat en daardoor over de grenzen van tijd en ruimte heengaan. Dat gebeurde al snel. Allereerst werden door Rome missionaris-monniken naar Engeland en Ierland gestuurd, waar Keltische kloosters die nog naar de Regel van Columbanus leefden, over gingen op de Regel van Benedictus (ca. 670). Korte tijd later zou de monnik Willibrord de Noordelijke Nederlanden tot het christendom bekeren en hier de Regel van Benedictus introduceren (690). Binnen twee eeuwen was Benedictus de aartsvader van het westerse kloosterwezen geworden, en zijn Regel de invloedrijkste in de Rooms-katholieke kerk. De ‘monastieke’ tijd was begonnen. Waaijman spreekt over ‘de benedictijnse eeuwen’ (van de zesde tot de tiende eeuw), waarin de cultuur in Europa op geestelijk, liturgisch, wetenschappelijk, artistiek, bestuurlijk en economisch niveau voor een belangrijk deel door de benedictijnen werd beïnvloed.<sup>120</sup> De Regel omschrijft Waaijman als: praktisch en eenvoudig, plooibaar en wijs, spiritueel streng, maar naar de praktijk toe gematigd. De nadruk ligt op harmonie: bidden en werken; gehoorzaamheid en geweten.<sup>121</sup> De volgende paragraaf maakt een begin met het *hoe* van het monastieke leven. Wat zijn de voorwaarden voor een spiritueel leven volgens Benedictus?

### 3.2.3 Spiritualiteit in de Regel

Na een beschrijving van de bedoeling, de totstandkoming, de structuur en een aantal eigenschappen van de Regel gaat het in deze paragraaf om de spirituele leer van Benedictus. Alvorens in het volgende hoofdstuk dieper in te gaan op wat volgens een aantal kenners van de Regel de ‘sleutel’ tot het spirituele leven is, sluit ik dit hoofdstuk af met een beschrijving van de kernthema’s zoals Benedictus ze zelf in zijn Regel weergeeft. Bij die thema’s die in de volgende hoofdstukken niet of slechts zijdelings aan bod komen, geef ik in deze paragraaf een kort commentaar, met behulp van de studie die de Franse monnik Bertrand Rollin deed naar de Regel. Zijn belangstelling is niet zozeer historisch als wel spiritueel.<sup>122</sup>

Benedictus geeft met zijn Regel een geleefde spiritualiteit door. Dit is geen theoretisch onderricht of kant-en-klaar reglement, maar de vrucht van een geleefde ervaring. Voor de uitwerking van zijn spiritualiteit verwijst Benedictus naar de leer van de heilige vaders.<sup>123</sup> In de lijn van Evagrius en Cassianus zijn alle geestelijke oefeningen in de Regel van Benedictus gericht op de zuiverheid van het hart. Alle oefeningen komen samen in de liefde: de liefde tot God en de liefde tussen de broeders. De voornaamste kenmerken van het monnikenleven zijn nog steeds het ongehuwd leven in onthechting en afzondering, waarbij een toelag op een zekere innerlijkheid wordt nagestreefd middels relatieve stilte, ‘voortdurend gebed’ en meditatie. De ‘werkplaats’ waar dit alles wordt uitgevoerd is bij Benedictus de beslotenheid van het klooster. Gericht op hetzelfde doel, legt Benedictus in zijn spiritualiteit andere accenten op de toelag van de monnik. Waar voor Evagrius de bestrijding van de ondeugden

<sup>120</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 173.

<sup>121</sup> Waaijman, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*, 175.

<sup>122</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*. Bertrand Rollin (1926-1990) was monnik in de abdij van En Calcat (Tarn) in Frankrijk en daar geruime tijd als novice-meester verantwoordelijk voor de vorming van (meestentijds) jonge monniken.

<sup>123</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint-Benedictus*, 83.

het centrale thema was waarop de ascetische oefeningen waren gericht, is de ascese bij Benedictus meer gekleurd door de christelijke broederlijkheid en het gemeenschapsleven.

Het is volgens Rollin moeilijk om geestelijke wijsheid om te zetten in een logisch systeem. We kunnen uit die wijsheid echter wel een aantal fundamentele waarden afleiden. Zonder de hoofdstukken uit hun context te mogen losmaken, ziet Rollin in de hoofdstukken vier tot en met zeven van de Regel een soort samenvatting van de spirituele leer van de Regel.<sup>124</sup> Daaruit kunnen we opmaken dat de spiritualiteit van de Benedictusregel vooral om de volgende thema's draait: gehoorzaamheid, zwijgzaamheid, nederigheid en een leven van gebed.<sup>125</sup> Daaraan ten grondslag ligt het geloof van elke afzonderlijke monnik. Het geloof in het Woord van Christus is het fundament waarop de weg die de monniken hebben verkozen te gaan vorm kan krijgen. Met zijn geloofsdaad geeft de monnik zich over aan een innerlijk (om)vormingsproces. Heel de Regel is bedoeld om de omvorming te ondersteunen. Volgens Benedictus kan het niet anders of deze weg is aan het begin smal. 'Maar in de loop van het religieuze leven, met de groei van het geloof, verruimt je hart zich en wordt je tocht op de weg van Gods geboden er een van onuitsprekelijke zoete overgave'<sup>126</sup> of, zoals in de vertaling van Vromen: 'snelt men met een onuitsprekelijke blijde liefde voort langs de weg van Gods geboden'. Ik zal deze thema's kort toelichten.

De gehoorzaamheid is de eerste trap van nederigheid (5). Deze gehoorzaamheid vraagt om onderwerping van de eigen wil aan God. Ogenblikkelijke gehoorzaamheid past mensen die vinden dat zij niets waardevollers hebben dan Christus, zegt Benedictus. Daarbij wordt geen onderscheid gemaakt tussen gehoorzaamheid aan God of aan de abt, aangezien deze Christus zelf vertegenwoordigt. Dit roept vele vragen en wellicht bedenkingen op. In de volgende hoofdstukken staat het thema van de gehoorzaamheid (onder meer) centraal.

Na de gehoorzaamheid komt de zwijgzaamheid (6) aan de orde als wezenlijke voorwaarde van het spirituele leven. De 'beheersing van het woord' is volgens Rollin één van de 'werktuigen van het geestelijk ambacht' waarover Benedictus in het vierde hoofdstuk van de Regel spreekt. De zwijgzaamheid staat in de context van de bijbelse wijsheidstraditie, die aansluit bij de algemeen menselijke wijsheid dat het woord een grote macht heeft waar we volgens Rollin met onderscheiding en zelfbeheersing gebruik van moeten leren maken. Het gaat er bij stilzwijgen niet om alle spontaniteit de kop in te drukken. In plaats van helemaal niets te zeggen, komt het erop neer dat we ons bewust zijn van wat we zeggen. Soms is het goed een tijd van stilte in te lassen tussen het ontstaan van gedachten en gevoelens en het moment waarop we deze kenbaar maken. Stilzwijgen of beheersing van het spreken helpt ons om met een zekere afstand naar wat er in ons opkomt te kijken en zo onderscheid te kunnen maken tussen onze eigen hartstochten en de waarheid die we misschien moeten zeggen met het oog op ieders welzijn.<sup>127</sup>

Hoofdstuk 7 behandelt het thema van de nederigheid en is het langste hoofdstuk uit de Regel. De hele spirituele of contemplatieve ontwikkeling van de monnik is door Benedictus geschetst in de twaalf trappen van nederigheid. Historisch gezien kunnen we hoofdstuk 7 van de Regel beschouwen als een eindproduct van een lange traditie die terugvoert op de leer over

---

<sup>124</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 84.

<sup>125</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 83.

<sup>126</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint-Benedictus*, 12.

<sup>127</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 113-121.



de ondeugden van Evagrius en Cassianus.<sup>128</sup> De bijbelse tekst die aan de nederigheid ten grondslag ligt en die wordt beschouwd als één van Jezus voornaamste uitspraken is: ‘Al wie zich verheft zal vernederd en wie zich vernedert zal verheven worden’ (Luc. 14:11, 18:14, Matth. 23:12). Het symbool van de Jacobs ladder versterkt dit beeld van opstijgen en afdalen. Als gevolg van de ontwikkeling richting een meer cenobitisch of communautair kloosterleven zijn gehoorzaamheid en zwijgzaamheid geleidelijk aan steeds belangrijker geworden. Zowel de gehoorzaamheid als de zwijgzaamheid worden weer hernomen in de twaalf trappen van nederigheid, waar zij de beide uiteinden van de ladder vormen (2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> en 9<sup>e</sup>, 10<sup>e</sup> en 11<sup>e</sup>). Nederigheid kunnen we gemakkelijk associëren met kruiperigheid of onderdanigheid. Dit is niet de betekenis die Benedictus er volgens commentatoren aan geeft. Het woord nederigheid is de vertaling van het Latijnse *humilitas*, dat is afgeleid van ‘*humus*’, wat ‘grond’ of ‘bodem’ betekent. Rollin verbindt nederigheid met authenticiteit, wat betekent dat we naar waarheid onszelf worden. Nederigheid bestaat erin dat we ons leven bouwen op de *grondslag* van wat we werkelijk zijn. Benedictus beschrijft twaalf trappen van nederigheid, waarbij elke trap een wegwijzer of baken is in de richting van een ‘echt’ en ‘waarachtig’ leven.<sup>129</sup> Met deze opvatting van de nederigheid raakt Rollin de kern van waar het ook volgens andere hedendaagse auteurs in het benedictijnse leven om gaat, zoals uit het volgende hoofdstuk zal blijken. In deze betekenis maakt het de nederigheid ook binnen de geestelijke verzorging interessant. Het is volgens Rollin de dorst naar een waarachtig persoonlijk leven die het monastieke levensideaal zo actueel maakt.<sup>130</sup>

De geestelijke leer is niet compleet zonder het gedeelte dat gaat over het gebedsleven.<sup>131</sup> Terwijl het in heel de Regel gaat om een spirituele ervaring, behandelt Benedictus het contemplatieve aspect van die ervaring maar heel summier.<sup>132</sup> Alleen in de hoofdstukken 19 en 20 spreekt hij uitdrukkelijk over het gebed in zijn twee voornaamste vormen, namelijk het *officie*, het gemeenschappelijk of liturgisch gebed en de *oratio*, het persoonlijk gebed. Benedictus verwijst hiervoor onophoudelijk naar andere geschriften en bronnen die iedere monnik zou moeten raadplegen: allereerst de Heilige Schrift en verder de werken van de Vaders in de ruimste zin van het woord. Voor Rollin is deze bescheidenheid van de Regel één van de redenen waarom de tekst al zoveel eeuwen en op zoveel verschillende plaatsen in praktijk wordt gebracht. Benedictus laat hiermee ruimte voor grote verschillen en interpretaties die elkaar nooit mogen uitsluiten. Overigens is de afwezigheid van alle spirituele gewichtdoenerij volgens Rollin één van de kenmerken van de Regel. In zijn nuchtere alledaagsheid wordt ons hier echte spirituele vorming geboden.<sup>133</sup>

Rollin heeft getracht de duurzame ‘geest’ of contemplatieve dimensie van de Regel te doorgronden en te vertalen naar hedendaagse contexten. Volgens Rollin beschrijft Benedictus een levenservaring in een taal die in het verre verleden thuishoort en getekend is door de

---

<sup>128</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 122.

<sup>129</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 122. Rollin omschrijft nederig zijn als ‘echt’ en ‘waarachtig’ zijn.

<sup>130</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 133-134.

<sup>131</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 149.

<sup>132</sup> Terwijl Benedictus twaalf hoofdstukken wijdt aan het getijdengebed, ontbreekt iedere uitdrukkelijke verhandeling over het gebed als zodanig, en het stil gebed in het bijzonder. Rollin noemt de hoofdstukken 19 (*Wardig psalmen zingen*) en 20 (*Eerbiedig bidden*) als passages waarin Benedictus spreekt over de twee voornaamste vormen van gebed, het gemeenschappelijke of liturgische gebed en het persoonlijk gebed. In hoofdstuk 52 (*De kapel*) vinden we nog een korte verwijzing naar het gebed.

<sup>133</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 158-159.



mentaliteit en cultuur van een tijdperk dat ons vreemd is. Desalniettemin gaat het om een ervaring die intens en authentiek genoeg is om ook mensen van tegenwoordig aan te spreken, op voorwaarde dat we ‘vol vertrouwen tussen de woorden door weten te lezen.’<sup>134</sup> Het was zeker niet de opzet van Benedictus om zijn Regel ook buiten kloosters zo’n wijdverspreide bekendheid te geven, echter, zijn bedoeling was wel dat deze in dienst moest staan van het leven. Dat zegt de naam al: *Regula Vitae*. Een regel heeft alleen maar waarde voorzover hij ons in staat stelt te leven anders verliest hij alle zin en betekenis. Het leven verandert dan ook steeds opnieuw de betekenis van de Regel. Zolang we bij het lezen van de tekst trouw blijven aan de geest van de Regel, kan deze worden uitgedrukt in de taal en tijd van vandaag.<sup>135</sup>

### 3.3 Samenvatting

Behalve zijn eigen Regel is de enige historische bron over het leven van Benedictus het tweede boek van *Dialogen* van paus Gregorius de Grote. Benedictus werd rond 480 geboren in het Italiaanse Nursia. Na een leven als kluizenaar te hebben geleid stichtte hij eerst bij Subiaco en later in Monte Cassino verschillende kloosters, waarover hij, met uitzondering van het vrouwenklooster, zelf de leiding had. In Monte Cassino schreef Benedictus zijn *Regula Benedicti*, een Regel voor monnikengemeenschappen. Dankzij de sublieme wijze waarop hij de twee voornaamste vormen van monastiek leven, de eremitische en cenobitische, tot een synthese wist te brengen, kreeg de Regel al snel grote invloed binnen het christendom in Europa.

Het doel van Benedictus was om een ‘school’ te stichten voor mensen die waarachtig God zoeken. Bij het schrijven van zijn Regel maakte Benedictus grotendeels gebruik van de in die tijd gangbare werkwijze van ontlening. Veel ontleende Benedictus aan de meest gedetailleerde Regel uit die tijd, de *Regula Magistri*, of Regel van de Meester. Vooral in het eerste deel steunt Benedictus op deze Regel, die vooral bekend staat om zijn hiërarchische structuur. In het tweede deel laat Benedictus zich met name inspireren door de geschriften van Augustinus en ligt de nadruk op de onderlinge verhoudingen tussen de broeders. Een bondige omschrijving van de Regel treffen we aan bij Waaijman die het geschrift kenmerkt als praktisch en eenvoudig, plooibaar en wijs, spiritueel streng maar matig naar de praktijk toe. De nadruk ligt op harmonie: bidden en werken; gehoorzaamheid en geweten.

De spiritualiteit van Benedictus kenmerkt zich volgens de Franse monnik Rollin, die een spiritueel commentaar op de Regel schreef, met name door gehoorzaamheid, zwijgzaamheid, nederigheid en een leven van gebed. Gehoorzaamheid is de eerste trap van nederigheid en zal in het vervolg van deze scriptie met behulp van diverse commentaren worden toegelicht. De zwijgzaamheid waarop Benedictus aandringt heeft meer te maken met een behoedzaam, weloverwogen spreken dan met stilzwijgen. Met nederigheid doelt Benedictus volgens Rollin op een ‘gegrond zijn in de eigen aard’, op een leven in oprechtheid. De twaalf trappen van nederigheid zijn wegwijzers om te groeien naar een waarachtig persoonlijk leven. Het leven van gebed completeert de spirituele leer. Benedictus spreekt slechts summier over dit onderwerp maar verwijst naar andere geschriften en bronnen die

---

<sup>134</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 19.

<sup>135</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 15-16.

monniken moeten raadplegen. Dit kenmerkt volgens Rollin de grote bescheidenheid van de Regel. Bij de bespreking van de spiritualiteit is al een eerste aanzet gedaan om de Regel naar hedendaagse contexten te vertalen. In het volgende hoofdstuk zal ik met behulp van diverse commentatoren op de Regel nader ingaan op de benedictijnse spiritualiteit en de mogelijke toepasbaarheid van een aantal noties daarin buiten kloostermuren. Het uitgangspunt is het eerste woord van de proloog: ‘Luister’.

## Hoofdstuk 4 Luisteren en gehoorzamen volgens de Regel van Benedictus

‘Luister, mijn zoon, naar de voorschriften van je leraar en spits het oor van je hart... Dan kun je door actieve gehoorzaamheid terugkeren naar Degene van wie je door luie ongehoorzaamheid was weggegaan’.<sup>136</sup>

### 4.1 Inleiding

Uit de vorige hoofdstukken is gebleken dat spiritualiteit te maken heeft met processen van innerlijke omvorming en dat de begeleiding bij dergelijke processen één van de kerntaken is van de geestelijk verzorger. Ook is gebleken dat heel de Regel van Benedictus is gericht op het ondersteunen van de innerlijke omvorming van de monnik. Volgens benedictijner monnik en auteur Benoît Standaert is de monnik een archetype in de ziel van ieder mens. Hij constateert een grote hunkering naar innerlijkheid, naar geestelijke vrijheid en spiritualiteit, die getuigt van een klimaat waarin mensen weer ontvankelijk zijn voor het monastieke erfgoed.<sup>137</sup> De Regel beschrijft een levenservaring die in een bepaalde tijd werd opgedaan en die we onmogelijk als zodanig kunnen nadoen of herhalen. Echter, we kunnen ons wel openstellen voor een spirituele leer die een innerlijke houding, een bepaalde geest op het oog heeft, ook al wordt deze vandaag de dag onderbouwd met een andere theologie.<sup>138</sup> Daarmee kunnen we een eerste vertaalslag maken naar hedendaagse niet-monastieke contexten, naar processen van omvorming die zich vandaag de dag in mensen kunnen voltrekken. Vele kenners van de Regel vatten de eerste zin van de Proloog op als de sleutel waar het om gaat in het spirituele leven.<sup>139</sup> Luisteren en gehoorzaamheid liggen volgens ingewijden dicht bij elkaar. Bovendien bestaat er in de benedictijnse traditie een nauw verband tussen gehoorzaamheid en vrijheid, dat volgens Standaert het doel is van de innerlijke omvorming.<sup>140</sup> Met deze ‘sleutel’ als uitgangspunt luidt de meer specifieke vraag dan: Welke rol spelen de benedictijnse noties ‘luisteren’ en ‘gehoorzaamheid’ bij processen van innerlijke omvorming?

Alvorens in het volgende hoofdstuk de koppeling te maken naar de geestelijk verzorger en diens begeleidende rol bij dergelijke processen, zal ik de benedictijnse opvattingen van luisteren en gehoorzaamheid verhelderen, het verband tussen beide begrippen uitleggen en nagaan hoe deze zich verhouden tot vrijheid. De begrippen zal ik per paragraaf behandelen, waarbij in de opbouw van iedere paragraaf zoveel mogelijk dezelfde lijn zal worden gevolgd. Allereerst komt Benedictus zelf aan het woord. Wat zegt hij in zijn Regel over deze noties? Daarin beperk ik me niet alleen tot de eerste regel uit de proloog, maar kijk ook naar wat Benedictus verder zegt over luisteren en gehoorzamen. Vervolgens ga ik kort in op de woordbetekenis om daarna met behulp van verschillende hedendaagse commentatoren

<sup>136</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint-Benedictus*, 9.

<sup>137</sup> Benoît Standaert, *Alfabet van een monnik* (Tielt 2007) 7.

<sup>138</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 97.

<sup>139</sup> Vgl. Esther de Waal, *Zoeken naar God*, 9; Christopher Jamison, *Levenslessen van een abt. De 7 stappen naar een leven volgens Benedictus* (Tielt 2009) 92; Wil Derkse, *Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijkse leven* (Tielt 2001) 33.

<sup>140</sup> Jamison, *Levenslessen van een abt*, 96; De Waal, *Zoeken naar God*, 46; Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 101.

‘Het proces van omvorming leidt tot vrijheid’: Benoît Standaert, *Spiritualiteit als levenskunst, Alfabet van een monnik* (Tielt 2007) 6.

van de Regel de spirituele betekenis van de begrippen te onderzoeken. Daarbij leun ik op de uitleg van auteurs die staan in de benedictijnse traditie: Rollin, Merton, De Waal, Vrensen, Derkse, Jamison en Grün, en op de contemplatief psychologische interpretatie zoals Han de Wit deze geeft. In de volgende paragraaf komt het hoofdthema, dat Benedictus al in het eerste woord van zijn Regel benadrukt, aan bod: ‘Luister’.

## 4.2 Luisteren

De eerste voorwaarde voor iemand die wil intreden in het klooster is luisteren. Het is, zoals gezegd, het eerste woord van de Regel.

‘Luister, mijn zoon, naar de voorschriften van je leraar en spits het oor van je hart’. (Proloog)

Benedictus leeft vanuit de basisovertuiging dat de mens door God wordt aangesproken, dat hij een geroepene is. Dit onderbouwt hij in de proloog met meerdere bijbelteksten: *‘Luister vandaag naar zijn stem’* (Ps. 95:7), *‘Laat wie oren heeft goed luisteren’* (Matth 11:15) en *‘Kom, kinderen, luister naar mij.’* (Ps. 34:12).<sup>141</sup> Benedictus schrijft: ‘Laten we dus eindelijk wakker worden’ en ‘ons oor te luisteren leggen bij de goddelijke stem, die ons elke dag toeroept’.<sup>142</sup>

Die bereidheid om te luisteren vraagt om het opvolgen van de oproep in psalm 34: *‘Behoed je tong dan voor het kwaad, je lippen voor woorden van bedrog. Mijd het kwade, doe wat goed is, streef vrede na, jaag die na.’* Dan is het antwoord van God *‘Hier ben ik’* (Jes. 58:9), aldus Benedictus in de Proloog. Benedictus citeert verder uit het evangelie: *‘Wie luistert naar mijn woorden en ernaar handelt, vergelijk Ik met een wijs man die zijn huis bouwde op de rots.’* (Matt. 7:24).

‘Luister’ is de vertaling van het Latijnse woord *ausculta* of *obsculta*. Het gaat om een zeer aandachtig luisteren. Derkse vergelijkt dit met het luisteren van een arts die een patiënt met een stethoscoop ‘ausculteert’.<sup>143</sup> In deze oproep klinkt een religieuze traditie door die begint bij het ‘Sjema Jisraeel’ (Deut. 6:4), dat de vrome jood dagelijks reciteert: ‘Luister Israël: de Heer, onze God is de Enige’.<sup>144</sup> Volgens Esther de Waal, auteur van meerdere boeken over de benedictijnse traditie, vat dit ene en allereerste woord samen waar het in de Regel om gaat. *‘Listen! ... I could spend the rest of my life pondering on the implications of that one word’*, aldus De Waal.<sup>145</sup> Zij spreekt over een houding van openheid en ontvankelijkheid, van luisterbereidheid. Dat wil zeggen dat we niet alleen luisteren met het verstand maar ‘met het oor van het hart’.<sup>146</sup> Dat vat De Waal op als een luisteren met heel de persoon, zowel met het lichaam als met het verstand. Op die manier verandert het luisteren van een hersenactiviteit, van een ergens kennis van nemen, in een levende respons. Aandachtig luisteren naar wat we

<sup>141</sup> Voor de vertaling van de bijbelteksten heb ik gebruik gemaakt van de Nieuwe Bijbelvertaling en niet van de nummering en vertaling uit het Latijn van Hünink. Mijns inziens komt het woord ‘luisteren’ in de NBT beter tot zijn recht.

<sup>142</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint- Benedictus*, 9-10.

<sup>143</sup> Wil Derkse, *Een levensregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven* (Tielt 2001) 33-34.

<sup>144</sup> Peter Nissen, ‘Leren is geduldig luisteren naar het leven’, *Speling* 62(2010) 73-78, aldaar 75.

<sup>145</sup> Esther de Waal, *A life-giving way. A commentary on the Rule of St. Benedict* (Londen en New York, 1995) 3.

<sup>146</sup> De Waal, *Zoeken naar God*, 9; Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 25.

horen is meer dan ergens vluchtig kennis van nemen. Deze wijze van luisteren is geen eenmalige activiteit maar een continue ervaring die betrekking heeft op meerdere niveaus. Het gaat Benedictus niet alleen om het luisteren naar het woord van God, maar ook om het luisteren naar de Regel, de abt en naar de broeders.<sup>147</sup> Hoewel de Regel begint met een oproep, een aanbeveling van buitenaf om te luisteren, komt het luisteren volgens zuster Hedwig Vrensen van de abdij Koningsoord in Berkel-Enschot voort uit een innerlijk verlangen.<sup>148</sup> Wat zegt Benedictus hierover en hoe interpreteren hedendaagse benedictijnen dit innerlijk verlangen van mensen?

#### 4.2.1 Luisteren naar een verlangen

De uitnodiging om te luisteren sluit volgens Benedictus aan bij het diepste *verlangen* van mensen en hij herinnert de lezer in de Proloog aan psalm 34: *‘Is er iemand die het leven verlangt en gelukkige dagen wil genieten (Ps 34:13)’*.<sup>149</sup>

Zegveld spreekt over het verlangen naar een ‘Geest van oorsprong’ noemt. Deze ‘Geest’ omschrijft de benedictijnse auteur verder als een oerkracht, een potentie van het leven, van ieder mensenleven om overeenkomstig Gods oorspronkelijke bedoeling te leven. Dat betekent niet dat mensen moeten leven naar een geest die buiten hen of ergens in het verleden ligt, en dit is tegelijk de reden waarom een traditie of regel nooit intact hoeft blijven of als zodanig moet worden hersteld, maar het betekent: gaan leven uit een geest *in* de mens zelf. In de Regel zoeken naar inspiratie betekent op zoek gaan naar de eigen oorspronkelijke inspiratie, naar het eigen oorspronkelijk geheim, dat we delen met Benedictus en de vaders voor hem. De belangrijke vraag is die naar wat de oorspronkelijke drijfkracht is in een mensenleven. Zegveld schrijft: ‘Wat verlang ik, wat leeft er als oerbeginsel van levensverlangen in mij, wat is de grondrichting van mijn leven, wat is mijn meest eigen bestemming? Het is dezelfde vraag als: wie *ben* ik?’<sup>150</sup> Deze bestemming of Geest van oorsprong heeft volgens Zegveld te maken met een verloren visioen, met een in wakende toestand uitgedroomde droom en met een honger en dorst die mensen voelen in een wereld die hen niet kan verzadigen.

Auteurs als Jamison en Rollin brengen een verlangen van mensen om ‘hun ware ik’ te worden in verband met het westerse moderne leven. Eén van de kenmerken van de verbeterde levensstandaard is dat mensen voor hun welzijn minder afhankelijk zijn van anderen. Toch hebben mensen niet zonder meer het gevoel dat zij hun leven zelf in de hand hebben. Een manier om zichzelf te beschermen tegen de complexiteit van het dagelijks bestaan is het dragen van verschillende maskers of het spelen van verschillende rollen. Op deze manier trachten mensen controle over hun leven te houden en de indruk te wekken onkwetsbaar te zijn.<sup>151</sup> Jamison bespeurt een groeiend bewustzijn bij mensen dat het leven meer is dan het dragen van maskers. ‘Ik wil trouw zijn aan mezelf’, is volgens deze auteur een algemene hartekreet die tegelijk oud en modern is. In de moderne betekenis houdt het de wens in ‘mijn

---

<sup>147</sup> Esther de Waal, *Zoeken naar God*, 40-41.

<sup>148</sup> Hedwig Vrensen, *Een oud document herlezen. Aantekeningen bij de Regel van Benedictus van Nursia* (Bonheiden 1996) 61.

<sup>149</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint- Benedictus*, 10.

<sup>150</sup> André Zegveld, *Een plaats om te wonen. Over spiritualiteit en menswording* (juni 1993) 22-23.

<sup>151</sup> Vgl. Jamison, *Levenslessen van een abt*, 101-105; Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 132-133.

ware ik' te worden. De verborgen veronderstelling is hierbij dat het zichtbare ik iets anders is en dat dit andere iets of ik, het leven bepaalt. Mensen zijn van zichzelf vervreemd en voelen een hunkering om in contact te komen met wat 'waar en werkelijk' (Rilke) is. Volgens Jamison nodigt de monastieke leefwijze mensen uit om te luisteren en vervolgens te kiezen welke stem zij willen volgen.

Jamison laat zich inspireren door Thomas Merton (1915-1968), monnik van een Amerikaanse trappistenabdij en auteur van diverse boeken over de zoektocht naar het ware ik. Voor deze monnik zijn de zoektocht naar God en naar zichzelf één. Merton merkt op hoe drukte en een vals ik samen gaan. Wanneer mensen er steeds voor zorgen dat zij het druk hebben, is dat een manier om trouw te zijn aan zichzelf te vermijden. De ware opdracht om trouw te zijn is iets wat langzaam en grondig verloopt. Het is geen gebaande weg maar het brengt zoeken en verandering met zich mee. Het verlangen om te stoppen met het druk hebben gaat samen met het verlangen naar het trouw zijn aan zichzelf.<sup>152</sup>

Het is belangrijk om het verlangen waarover het hier gaat te onderscheiden van verlangens en ambities die draaien om zelfbevestiging. De Wit spreekt van een egocentrische werkelijkheidsbeleving, die moet worden onderscheiden van een egoloze werkelijkheidsbeleving, die de ware aard van onze geest is.<sup>153</sup> Benedictus duidt deze egocentrische werkelijkheidsbeleving aan met 'eigen wil'. Wanneer Benedictus oproept tot het 'afstand doen van uw wil' bedoelt hij niet de vrije wil. Hij wil dat de monnik zich bevrijdt van zijn egocentrisme of met andere woorden zijn ego transcendeert of kruisigt. Ego of 'eigen wil' verstikt in feite de fundamentele menselijkheid. Aan de basis van een contemplatief leven ligt volgens De Wit het verlangen om onze fundamentele menselijkheid ten volle te realiseren.<sup>154</sup> Merton omschrijft dit als een manier van trouw zijn aan jezelf die is verbonden met liefde. De geest zit vaak gevangen in conventionele ideeën en de wil vastgeketend aan eigen verlangens en begeerten. Om zichzelf terug te vinden in de overgave aan Gods liefde moet de mens leren 'sterven aan zichzelf', of met andere woorden: afsterven aan een 'oppervlakkig ik', een 'machinaal ik'. Dat betekent volgens Merton leren loslaten wat vertrouwd is om het nieuwe en onbekende te kunnen aanvaarden.<sup>155</sup>

### 4.3 Gehoorzaamheid

Het grote belang van gehoorzaamheid wordt op verschillende plaatsen in de Regel benadrukt. Het is de eerste graad van nederigheid en 'past mensen die niets waardevollers hebben dan Christus'(5).<sup>156</sup> Iedere novice die in het klooster wil intreden legt de belofte van gehoorzaamheid af, waarmee duidelijk wordt of hij 'werkelijk God zoekt' (58). Met deze belofte geeft de monnik gehoor aan zijn verlangen en begint een proces van innerlijke omvorming ('conversio morum'). Terwijl Benedictus in de proloog vooral doelt op de gehoorzaamheid aan het Woord van God en de menselijke woorden waarin God zich te kennen geeft, blijkt met name uit de hoofdstukken 5 en 71 dat de gehoorzaamheid ook geldt

---

<sup>152</sup> Thomas Merton, *Zaadkorrels van contemplatie* (Antwerpen 1961).

<sup>153</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 20.

<sup>154</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 96; De Waal, *De weg van Benedictus*, 44.

<sup>155</sup> Merton, 24.

<sup>156</sup> Het cijfer tussen haakjes verwijst naar het betreffende hoofdstuk uit de Regel van Sint-Benedictus.



ten aanzien van de abt en de monniken aan elkaar. Deze monastieke gehoorzaamheid is gericht op een vrije en doelbewuste keuze (5):

‘Zo leven zij niet naar eigen goeddunken of in dienst van hun begeerten en geneugten, maar richten zich naar het oordeel en de bevelen van een ander; ze wonen in kloosters en willen graag de leiding van een abt.’<sup>157</sup>

Over de snelheid en de kwaliteit van gehoorzaamheid laat Benedictus geen onduidelijkheid bestaan: ‘ogenblikkelijk gehoorzamen’... ‘zij kunnen dan ook geen uitstel verdragen’... ‘zij laten onafgemaakt waar ze mee bezig waren’... ‘met een snelheid ingegeven door ontzag voor God’. En deze gehoorzaamheid moet volgens Benedictus welgemoed en blijmoedig betoond worden. Ook al voert de leerling het bevel uit, als dit met mok of tegenzin gepaard gaat ‘dan zal hij God niet behagen’.<sup>158</sup> Deze oproep tot ogenblikkelijke gehoorzaamheid uit hoofdstuk 5 nuanceert Benedictus in hoofdstuk 68, waarin hij spreekt over de zeer moeilijke, of zelfs onmogelijke opdrachten waarin gehoorzaamheid van de monnik wordt gevraagd. Wanneer de monnik het gevoel heeft dat hij een opdracht niet aankan, legt hij zijn meerdere uit waarom hij er niet toe in staat is. Waar Benedictus het vorige hoofdstuk overschreef van de Meester, voegt Benedictus hier zelf een hoofdstuk toe, waaruit blijkt dat hij oog heeft voor het individu. Zonder iets aan de gehoorzaamheid tekort te doen, maakt hij ze meer humaan. De monnik is een eigen persoon met een eigen visie en mag die bekend maken.

Het Nederlandse woord gehoorzamen is een vertaling van het Latijnse *obedientia*, dat is afgeleid van *ob-audire*, wat een versterkte vorm van *audire* (=horen, luisteren) aanduidt. Het gaat, net als bij *ausculta*, om een extra goed horen, een heel aandachtig luisteren, gehoorzaam zijn. Het voorvoegsel *ob-* betekent ‘in de richting van’. *Obaudire* roept dan het beeld op van zich naar iemand toebuigen, zich inspannen om te horen wat iemand zegt.<sup>159</sup>

De Wit geeft aan dat het verleidelijk is om aan bepaalde contemplatieve disciplines een ethische interpretatie te geven en vaak hebben ze die ook, maar in spiritueel opzicht heeft een discipline als gehoorzaamheid een ander doel. Het gaat er niet om dat mensen braaf zijn, maar om egocentrische blindheid zichtbaar te maken door deze aan te laten lopen tegen de beperkingen die de disciplines, in dit geval de gehoorzaamheid, opleggen. De spiegel-functie staat centraal. Het gaat hier niet om het onderwerpen van de wil van de ene mens aan die van de ander, ook al heeft die uitwendig meestal wel die vorm, maar om mensen de ruimte te ontnemen hun ego-centrische impulsen te volgen. De Wit formuleert gehoorzaamheid als gehoorzaam zijn aan onze fundamentele menselijke natuur: aan de stem Gods in ons, aan Christus in ons. Het opvolgen van in voorschriften vastgelegde verboden en geboden is dan een middel om onze fundamentele menselijkheid te hervinden. De Regel reikt een speciaal middel aan, namelijk een intens gemeenschapsleven onder een regel en een abt, dat de monniken helpt uit de zelfbetrokkenheid te raken en zich open te stellen voor de ander. Volgens De Wit kunnen we twee vormen van gehoorzaamheid onderscheiden. Bij de eerste vorm gaat het om het navolgen van in taal en concepten geformuleerde voorschriften. De

<sup>157</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint-Benedictus*, 24.

<sup>158</sup> *Ibidem*, 23-24.

<sup>159</sup> Vgl. Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 48; Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 25; Jamison, *Levenslessen van een abt. De 7 stappen naar een leven volgens Benedictus* (Amsterdam) 97; De Waal, *Zoeken naar God. De weg van Benedictus*, 41.

tweede is niet in concepten vastgelegd, maar verankerd in onze fundamentele menselijkheid zelf en in de directe perceptuele kennis daarvan.<sup>160</sup> Rollin maakt een soortgelijk onderscheid wanneer hij zegt dat het niet volstaat het objectieve middel (de Regel) aan te wenden maar dat er een innerlijke, subjectieve houding aan beantwoord moet worden. Het is over deze ‘innerlijke houding van het hart’ dat Benedictus spreekt.<sup>161</sup>

Voor De Waal is gehoorzaamheid het bewijs waaruit blijkt of we aandachtig hebben geluisterd. Gehoorzamen betekent horen, en vervolgens reageren op dat wat we gehoord hebben, of met andere woorden: ‘erop toezien dat het luisteren haar doel bereikt’.<sup>162</sup> We luisteren niet echt aandachtig, mits we bereid zijn tot actie over te gaan op grond van wat we hebben gehoord, aldus De Waal.

Derkse vat het hele benedictijnse leven samen in één regel: heel aandachtig luisteren en daadwerkelijk respons geven.<sup>163</sup> De gehoorzaamheid is een dynamische en op groei gerichte gelofte. Wie met het hart luistert, vangt volgens Derkse *zin* op, bespeurt het zinnige in een situatie. Gehoorzamen is meer dan registreren wat we horen of vaststellen, maar betekent dat we werkelijk openstaan voor het appèl dat een situatie of persoon op ons doet. Deze houding is een vorm van de belangrijke deugd van de deemoed, dat letterlijk betekent ‘de moed om te dienen’. Gehoorzaamheid is boven alles een inwendige positieve respons, niet een uitwendig conformeren om straf te voorkomen.<sup>164</sup>

#### 4.3.1 Gehoorzaamheid en vrijheid.

In alle commentaren op de Regel van Benedictus wordt de gehoorzaamheid in verband gebracht met vrijheid. Wanneer een novice bij zijn intrede in het klooster de gehoorzaamheidsbelofte aflegt heeft hij niet het gevoel te worden beknot in zijn vrijheid maar juist de vrijheid tegemoet te gaan. Boven de poort van de Sint-Adelbertusabdij in Egmond staat het motto ‘Deo Vacare’, vrij zijn voor God. Voor Standaert is het monnikenleven een scholing om te komen tot geestelijke vrijheid die alles te maken heeft met liefde en mededogen.<sup>165</sup> De gelijktijdige keuze voor gehoorzaamheid en vrijheid is één van de vele paradoxen die de Regel kenmerkt. Met wat inmiddels gezegd is kunnen we nu deze paradox verhelderen.

Uit het bovenstaande blijkt dat luisteren te maken heeft met een verlangen en dat gehoorzaamheid erop is gericht alles wat ons verlangen om te worden wie we werkelijk zijn in de weg staat, te frustreren. Gehoorzaamheid die is gericht op bevrijding wil dan zeggen: gehoorzaamheid gericht op de omvorming van een zelf dat (nog) vanuit ego handelt, of in christelijke termen uitgedrukt, van ‘zondaar’, naar een waar, authentiek zelf. Benedictus gebruikt woorden als ‘heil’, ‘eeuwig leven’, ‘tent van Gods koninkrijk’, ‘vrede’ enzovoorts om deze staat van bevrijding mee uit te drukken. Hij onderbouwt zijn oproep tot omvorming of ‘bekering’ met bijbelse teksten:

---

<sup>160</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 167.

<sup>161</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 97.

<sup>162</sup> De Waal, *Zoeken naar God*, 41.

<sup>163</sup> Wil Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 34.

<sup>164</sup> Wil Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 48.

<sup>165</sup> Hein Stufkens, ‘Het kloosterleven’, in: *Een innerlijk avontuur. Het Benedictijnse kloosterleven van binnenuit belicht* (Baarn 1999) 18-40, aldaar 36.

‘Want de goede Heer zegt: “Ik wil niet de dood van de zondaar, Ik wil dat hij tot inkeer komt en leeft”. (Ez. 33:11)’

‘Als je het ware eeuwige leven wilt hebben, houd je tong dan weg van het kwaad en laat geen leugen over je lippen komen. Keer je af van het kwaad en doe het goede, zoek vrede, ga die achterna.’ (Ps. 34:14-15)

Het valt op dat Benedictus, voordat hij oproept tot gehoorzaamheid aan de abt en de medebroeders, de monnik persoonlijk aanspreekt. Gehoorzaamheid begint bij het luisteren van ieder afzonderlijk naar het Woord van God, de Geest van oorsprong, het diepere zelf, of hoe het verlangen naar een waarachtig leven ook wordt uitgedrukt.

De manier waarop dit vorm krijgt in een mensenleven verschilt per persoon. Benedictus zag de onwaarachtigheid in van zijn studentenbestaan en besloot (aanvankelijk) tot een leven in afzondering. Uit allerlei spirituele tradities zijn verhalen bekend van mensen die op deze drastische wijze breken met een bepaalde levensstijl. Niet iedereen breekt met zijn uiterlijke milieu. Voor Etty Hillesum bijvoorbeeld voltrok zich een proces van innerlijke omvorming terwijl haar levensomstandigheden steeds ingewikkelder en schrijnender werden. Zij wist haar feitelijke levenssituatie innerlijk als middel te hanteren voor de groei naar een ‘authentiek’ bestaan. Ook bij Benedictus gaat het uiteindelijk niet om de transformatie van de werkelijkheid maar om transformatie van de werkelijkheidsbeleving en deze voltrekt zich, uitzonderingen daargelaten, in de meeste gevallen geleidelijk. In alle gevallen echter begint het gehoor geven aan de stem van oorsprong met een onder ogen zien van de feitelijke situatie.<sup>166</sup>

De Wit omschrijft dit onderkennen van de situatie zoals die is als het aanvaarden dat onze egocentrische levenshouding in het licht komt te staan. We zijn dan ‘zondaar in bekering’. Bij een aanzet tot bekering spelen twee bewegingen een rol. Allereerst is er de beweging van de geest, die steeds weer aanzet tot het in stand houden van ego. Daarnaast is er de beweging die we in termen van de christelijke traditie ‘genade’ kunnen noemen. Dit zijn momenten van openheid en zachtheid waarop we, om de woorden van Zegveld te gebruiken, de ‘Geest van oorsprong’, ervaren.<sup>167</sup> Dit is een beweging die het ego – degene die we denken te zijn en waar we zo aan gehecht zijn – op losse schroeven zet. Het is niet vanzelfsprekend dat de momenten van openheid worden herkend voor wat ze zijn. Mensen kunnen er iets heel bijzonders van maken, misschien wel een spirituele ervaring, waardoor deze momenten alsnog het fort van het ego worden binnengesleept. Sommige mensen zien deze momenten als bedreigend en dat zijn ze vanuit een perspectief van het ego ook. Het zijn scheuren in de muren van onze vertrouwde egocentrische werkelijkheidsbeleving. Een derde reactie is die van onverschilligheid. Mensen willen zich niet van hun stuk laten brengen en zo snel mogelijk overgaan tot ego’s orde van de dag. Deze manieren noemen we in christelijke termen de reacties van een ‘verstokte zondaar’.<sup>168</sup> Gehoorzaamheid die tot vrijheid leidt begint bij het

<sup>166</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 20.

<sup>167</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 104-105. Elke contemplatieve traditie geeft aan deze momenten haar eigen namen. Ik gebruik hier de in § 5.1.1.1 gebruikte term van Zegveld omdat daaruit blijkt dat in deze momenten van genade het verlangen zich manifesteert.

<sup>168</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 106-107.

aanvaarden en waarderen van de momenten van openheid en tegelijk daarmee ook de pijnlijkheid van het zien van het eigen ego, dat juist in die momenten in het licht wordt gesteld. Benedictijnen geven deze uitleg van De Wit in iets andere bewoordingen weer. Jamison en Zegveld zeggen het volgende over persoonlijke gehoorzaamheid en vrijheid:

Het proces van trouw zijn aan jezelf is echt begonnen als mensen – zonder onwaarachtig te zijn – kunnen zeggen: ‘Ik ben een zondaar’. Door deze uitspraak erkennen mensen dat het menselijke hart zowel een plek van kwade als van goede verlangens is. Het besef van persoonlijke zondigheid is een gezonde werkelijkheidstest ‘die het onechte ik ervan weerhoudt nog langer te doen alsof het het ware ik is’.<sup>169</sup> Zondebesef heeft te maken met overgave en nederigheid. Mensen zijn bereid het idee van de eigen onfeilbaarheid aan banden te leggen en zetten het verlangen naar onafhankelijkheid opzij. Vanuit de bevrijdende gehoorzaamheid en liefde voor zichzelf worden mensen als vanzelf ook getrokken naar werkelijke gehoorzaamheid aan en liefde voor de ander. Voorbij de onafhankelijkheid ligt de onderlinge afhankelijkheid. Wanneer we in staat zijn de eigen egocentrische neigingen onder ogen te zien, hoeven we andere mensen niet langer te gebruiken ter wille van de zelfontplooiing maar zijn we in staat om werkelijk lief te hebben.<sup>170</sup>

Ook Zegveld geeft aan dat er vooral moet worden afgeleerd. Mensen moeten ophouden naar volmaaktheid te streven, naar deugd, rijkdom of succes en aandacht schenken aan hun dromen en visioenen. Waar het volgens Zegveld eigenlijk en oorspronkelijk om gaat is dat de mens in zijn ziel durft te kijken. Wat zich daar verwarrend, onredelijk en vaak in beelden en symbolen meedeelt is ‘een boodschap uit Gods eigen mond en gezegd aan het oor van het hart’.<sup>171</sup> Gehoorzaamheid aan God houdt voor Zegveld in dat mensen gehoorzamen aan het ongebaande in zichzelf, aan wat zich in dromen aandient. Dit gebeurt rechtstreeks en zonder dat er bemiddeling nodig is van gezag of hiërarchie.

Zondebesef houdt ook in dat hulp en leiding nodig is om te kunnen groeien. Het is volgens Merton een illusie om te denken, dat mensen hun vrijheid bevestigen door het volgen van de eigen ‘grillen’ in plaats van te gehoorzamen aan iemand anders. Dat heeft eerder met slaafsheid dan met vrijheid te maken. Onze tijd kan volgens Merton nog maar moeilijk de religieuze gehoorzaamheid verstaan.<sup>172</sup> Voor De Waal houdt volledige gehoorzaamheid in dat mensen hun macht en trots opgeven en zich, in plaats daarvan, overgeven om door middel van anderen de wil van God te zoeken. Vrijwillig leiding zoeken kan dan een uiting zijn van een diep spiritueel verlangen. Openheid en onderlinge beïnvloeding zijn van belang omdat mensen dan kunnen groeien met behulp van de gaven van iemand anders. Dit voorkomt het verder inslijpen van een vals zelfbeeld en helpt het afbreken daarvan. Moeilijker nog dan de gehechtheid aan allerlei materiële zaken zijn volgens De Waal het loslaten van de eigendunk, eerzucht en assertiviteit, of de wens om net even anders te zijn dan anderen. Leren omgaan met de eigen beperkingen leidt ertoe dat we ook met die van anderen om kunnen gaan. Benedictus maakte gehoorzaamheid tot ascese omdat hij zich ervan bewust was dat extreme zelfkastijding, vasten en doorwaakte nachten nog altijd goed konden bijdragen aan het versterken van het ego. Pas als dit allemaal is afgebroken, bestaat er de mogelijkheid om van

<sup>169</sup> Jamison, *Levenslessen van een abt*, 110.

<sup>170</sup> Jamison, *Levenslessen van een abt*, 110.

<sup>171</sup> Zegveld, *Een plaats om te wonen*, 28-29.

<sup>172</sup> Merton, *Zaadkorrels van contemplatie*, 140.

slaaf tot vrij man te worden, aldus De Waal. Op de vraag om welk soort vrijheid het citeert zij Thomas Merton: ‘Vrijheid om werkelijk te kunnen doen wat je het allerliefste wil’.<sup>173</sup>

#### 4.3.2 Gehoorzaamheid en onderscheidingsvermogen

In eerste instantie kan de toon en taal die Benedictus hanteert voor weerstand zorgen. Onder meer door wat we weten over de vele misstanden die begaan zijn binnen de katholieke kerk, kan een oproep tot gehoorzaamheid in een Regel, die aan de basis ligt van het westers katholicisme vraagtekens oproepen. Deze schaduwkanten laten zien dat het er in kloosterscholen niet altijd op een goede manier om is gegaan jonge mensen in spiritualiteit te laten groeien. Om door te kunnen dringen tot de spirituele werkelijkheid van wat Benedictus bedoelt met gehoorzaamheid zullen we onze negatieve gevoelens moeten overstijgen, aldus Rollin.<sup>174</sup> Daarnaast is in hoofdstuk 1 al gesproken over het onderscheidingsvermogen als het vermogen dat middelen en kennis met betrekking tot de weg naar God toetst en shift. Inmiddels hebben we gezien dat het bij luisteren en gehoorzaamheid aankomt op onderscheiden. Gehoorzaamheid kan een riskante aangelegenheid zijn als mensen niet hebben leren onderscheiden tussen de stem Gods en de ego-impulsen. Met onze huidige kennis over onbewuste drijfveren en motieven weten we dat een al te gewillig verlangen naar gehoorzaamheid ook een dekmantel kan zijn om eigen verantwoordelijkheden uit de weg te gaan. Gehoorzaamheid die blind is, heeft zich niet geoefend in het onderscheiden en volgt nog altijd de stem die het ego bevestigt. Bij onwetend gehoorzamen is geen sprake van keuzevrijheid, aldus Jamison. Het is dus van belang dat mensen dit onderscheidingsvermogen leren ontwikkelen. Dit vermogen stelt ons in staat om illusie en werkelijkheid te onderscheiden. De kloosterling geeft zich middels zijn belofte van gehoorzaamheid over aan de geestelijke begeleiding van de abt, en vraagt daarmee of deze een onderscheidende tegenstem wil zijn in het zoeken naar God. Het is daarbij van groot belang dat de abt of overste zelf beschikt over onderscheidingsvermogen, een eigenschap die Benedictus in hoofdstuk 64 (‘Benoeming van de abt’) aanduidt met *discretio*, ‘de moeder van alle deugden’. Behalve met behulp van een abt of geestelijk begeleider zijn er andere manieren waarop het onderscheidingsvermogen kan worden gecultiveerd.

Benedictus geeft hiervoor in zijn Regel geen uitgewerkte methode maar baseert zich, zoals gezegd, op de spiritualiteit van de grote leermeesters voor hem. Evagrius gaf in zijn leer aan dat een eerste taak waar de monnik voor staat het streven naar *hesychia* is, een staat van kalmte of innerlijke rust (zie hoofdstuk 2). Ook voor Benedictus is dit een belangrijk uitgangspunt. De *hesychia* zien we bij Benedictus verwoord in het hoofdstuk over zwijgzaamheid (6), waarover we in het vorige hoofdstuk al spraken. Het bereiken van innerlijke rust vereist doorzettingsvermogen, *stabilitas*. De Regel spreekt vaak over het moeilijke begin: ‘het kan niet anders of de weg is smal aan het begin’ (proloog). Een bekende spreuk uit de *Apophthegmata* is die waarin abba Mozes tegen een broeder die graag van hem wil leren zegt: ‘Keer terug naar je cel en ga zitten, en je cel zal je alles leren.’<sup>175</sup> Het is vooral de lusteloosheid, de *acedia*, die in deze fase moet worden bestreden. In de cel kan de monnik

<sup>173</sup> De Waal, *Zoeken naar God*, 46.

<sup>174</sup> Rollin, *De Regel van Benedictus beleven*, 95-96.

<sup>175</sup> Wagenaar, *Woestijnvaders. Een speurtocht door de vaderspreuken*, 69.

leren zich bewust te worden van de verstrooidheid van zijn geest en zijn onderscheidingsvermogen ontwikkelen. Daarvoor zijn binnen het monachisme verschillende oefeningen en disciplines ontwikkeld. De Wit noemt de discipline waarin we ons bewust kunnen worden van de verstrooidheid van de geest de ‘*discipline van aandacht*’. Dit is een vorm van meditatie waarbij de aandacht geconcentreerd is op één punt, bijvoorbeeld de adem of een woord (mantra). Vaak raken we bevangen door allerlei gedachten of gevoelens, maar door op deze manier de aandacht te disciplineren kunnen we deze loslaten en onbevangenheid cultiveren. Drie aspecten vormen de kern van deze oefeningen: rust (*stabilitas*), eenvoud (*simplicitas*) en zuiverheid (*purificatio*). De zuiverheid in de zin van onbevangenheid noemde Evagrius *apatheia*, vrij zijn van hartstochten. De onbevangenheid was waarop Cassianus doelde wanneer hij sprak over ‘zuiverheid van het hart’ of *puritas cordis*.<sup>176</sup>

Deze onbevangenheid van geest scheidt de ruimte, waarin het onderscheidingsvermogen kan werken. De onbevangenheid, die de vrucht is van de discipline van aandacht, kunnen we verder cultiveren, zodat zij onvoorwaardelijke onbevangenheid wordt. De disciplines die hierop gericht zijn noemt De Wit de ‘*disciplines van inzicht*’. Ze gaan voorbij aan concept, beeld of techniek maar bestaan uit een direct en onbevangen *schouwen* van de geest en de werkelijkheidsbeleving. Praktisch betekent het cultiveren van onbevangen onderscheidingsvermogen het steeds weer loslaten van de vruchten die het brengt, dus ook spirituele verworvenheden en inzichten. Het komt er op neer steeds weer de mentale beweging die leidt tot ego ongedaan te maken. Door deze disciplines leren we de wereld van de verschijnselen te zien in hun eigen samenhang, in christelijke termen als de wereld van God of Gods schepping, in plaats van in relatie tot het ego, tot mij. Het gaat om het cultiveren van geestelijke overgave, een geleidelijk proces van loslaten van wie we denken te zijn.<sup>177</sup> Evagrius spreekt in dit verband van *contemplatie*: de goddelijke beschouwing die niet door werken maar door genade wordt bereikt.

Deze disciplines zijn niet altijd zoals hierboven omschreven te scheiden maar kunnen ook samengaan. Op de wijze waarop dat in de benedictijnse oefeningen gebeurt zullen we in het volgende hoofdstuk nog terugkomen. Ook de richtlijnen voor het handelen en spreken, van geboden en verboden, die Benedictus in zijn Regel heeft geformuleerd zorgen ervoor dat egocentrische gedragsneigingen worden blootgelegd en niet verder kunnen inslijpen (De Wit: ‘*disciplines van handelen en spreken*’). Het beoefenen van nederigheid is daarvan een goed voorbeeld. Veel oefeningen kennen een bepaalde volgorde. Uiteindelijk is wat iemand drijft volgens Benedictus ‘niet meer de vrees voor de hel, maar de liefde voor Christus. Het goede wordt hem tot tweede natuur, de deugd tot bron van plezier’.<sup>178</sup> Wezenlijk is dat de monnik telkens moet aanleren en weer opnieuw moet ontdekken hoe hij bewust kan gehoorzamen aan zijn Geest van oorsprong.

---

<sup>176</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 130-141. Voor een overzicht en uitleg van contemplatieve disciplines zoals Han de Wit deze heeft gerangschikt en omschreven in zijn contemplatieve psychologie, zie bijlage I.

<sup>177</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 142-146.

<sup>178</sup> Benedictus van Nursia, *De Regel van Sint- Benedictus*, 31.



## 4.4 Oefenen van luisteren en gehoorzaamheid

Het benedictijnse leven kent drie pijlers waarop de geestelijke oefening rust: studie, gebed en werk. De dagen van de monniken worden bepaald door de ritmische opeenvolging van deze drie elementen. Ten tijde van Benedictus werd vier uur per dag gewijd aan liturgisch gebed, vier uur aan de *lectio divina*, letterlijk vertaald het ‘godelijke lezen’ van de bijbel of andere geestelijke tekst, en zes uur aan handwerk.<sup>179</sup> Voordat ik in het volgende hoofdstuk naga of en op welke wijze deze oefeningen toepasbaar zijn in de hedendaagse geestelijke verzorging, ga ik kort in op de voornaamste aspecten van deze oefeningen.

Allereerst is er in de monastieke traditie de gewoonte van de dagelijkse *lectio divina* of *benedictijnse* leeswijze. Derkse omschrijft de *lectio* als een heel langzame lezing van een tekst, bij voorkeur hardop, zodat de woorden geproefd kunnen worden. Het gaat bij de geestelijke lezing niet primair om het verwerven van informatie, maar om het bekend worden met een tekst, om ‘aan een tekst geboren te worden’. Derkse, die zelf als oblaat verbonden is met de benedictijnse St. Willibrordsabdij te Doetinchem, geeft aan dat een tekst wordt gelezen tot een woord of frase je raakt. Dit woord of deze zin wordt dan hardop herhaald, als het ware herkauwd. Dit proces heet in het Latijn *ruminatio* en Derkse vertaalt dit naar het proces van herkauwen bij koeien, waarbij heel geleidelijk een transformatie van grassen in melk plaatsvindt. Bij een langzame en herhaaldelijke lezing van één woord of zin en daarbij te associëren kan de belevingswaarde van de tekst zich aan de lezer openbaren zodat een transformatieproces kan plaatsvinden. De tekst kan op zo’n manier opengaan voor de lezer dat deze de lezer verandert.<sup>180</sup> In de monnikenliteratuur spreekt men wel over vier fasen van toenemende verdieping: de *lectio*, de *meditatio*, de *oratio* (gebed) en de *contemplatio*. Voor de leek vertaalt Derkse dit met: langzame lezing tot je blijft haken, herhaling en associatie, respons geven, en ‘met open mond en dankbaar in de diepte of in de verte kijken’.<sup>181</sup> Deze fasen worden in de praktijk niet altijd doorlopen. In de de lees- en meditatiehouding bij de *lectio divina* zien we weer de eerste zin van de proloog, zoals opgevat door De Waal, en overigens ook door Derkse en anderen, terug: aandachtig luisteren, van harte instemmen, daadwerkelijk respons geven. Derkse wijst hier ook op de drie benedictijnse geloften: *stabilitas*, rustig volhouden, *conversio morum*, transformatie, en *obedientia*, gehoor geven.

De tweede pijler van het monnikenleven is het gebed. Dit bestaat uit het *oratio* (persoonlijk gebed) en het *opus divinum* (het gemeenschappelijk gebed of het officie). Het archetype van de monnik wordt bepaald door het ‘voortdurend bidden’. De terughoudendheid van Benedictus voor wat betreft de voorschriften aangaande het gebed houdt volgens Rollin al een les in: er bestaan geen ‘recepten’ of ‘technieken’ voor. Benedictus spreekt wel over nederigheid en eerbied. Rollin geeft aan dat Benedictus hiermee het gebed op het niveau van onze innerlijke houding plaatst en niet op dat van het denken. Bidden interpreteert hij als een wijze van aandachtig aanwezig zijn, van onszelf plaatsen in de tegenwoordigheid van God. Het gebed is eerder een kwestie van het hart dan van het intellect. Het gaat om de oprechtheid van het hart dat met het diepste verlangen uitreikt naar God. Dit wordt ook wel het gebed van ‘armoede’ genoemd, waarin een vragende en zelfs smekende dimensie naar voren komt. Het

<sup>179</sup> De Waal, *Zoeken naar God*, 84.

<sup>180</sup> Vgl. De Waal, *Zoeken naar God*, 119 en Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 61-62.

<sup>181</sup> Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 62.

is het gebed van degene die erkent dat hem iets ontbreekt en zich wendt tot Hem die de bron van alles is. Voor het ware gebed zijn maar weinig woorden nodig. Vaak voltrekt zich het (persoonlijk) gebed in een steeds grotere stilte. Benedictus zet hiermee volgens Rollin de deur open voor een ontvankelijkheid voor de Geest, die het wezen van het gebedsleven uitmaakt.<sup>182</sup> In hoofdstuk 16 zet Benedictus het doel van de dagelijkse officie (liturgisch of gemeenschappelijk gebed) uiteen: ‘Zoals de profeet zegt: “Zevenmaal daags heb ik U lof gezongen”. Dat heilige getal zeven maken we vol als we bij lauden, priem, terts, sext, none, vespers en completeen de taken van onze dienst volbrengen.’(16)

De derde manier waarop de monnik oefent in luisteren en gehoorzamen is het werk, dat ten tijde van Benedictus bestond uit handwerk: huishoudelijke taken en het bewerken van het land. Standaert ziet de derde pijler gelegen in de daden van naastenliefde: de zorg voor *caritas* en *humanitas*. Deze vertaalt zich in kloosters in de gastvrijheid. Bij de aparte *humanitas* van abdijen van vandaag hoort: de schikking van ruimten, de afzondering, het bos in de nabijheid, de stiltes, de eenvoud van de levensstijl, de bibliotheek evenals de afwezigheid van bepaalde media. Ook in het gesprek uit zich de gastvrijheid. Dit vergt aandachtigheid om in de ander de contouren van Christus te zien. Volgens Standaert is de kunst van het gesprek, een luisteren zonder oordelen, een samen zoeken in het licht van de Ene. Abdijen trekken tegenwoordig vele mensen en functioneren als maatschappelijke trechters waar veel leed en verdriet in terechtkomt.<sup>183</sup>

## 4.5 Samenvatting

Voor kenners van het benedictijnse leven vat de eerste zin uit de Proloog samen waar het in heel de Regel om draait. Luisteren en gehoorzamen zijn in de benedictijnse traditie onlosmakelijk met elkaar verbonden en vormen de sleutel tot een geestelijke vrijheid die te maken heeft met liefde en mededogen. Het luisteren staat in de Regel voor een houding van openheid en ontvankelijkheid, een luisteren met het ‘oor van het hart’. Luisteren begint voor Benedictus bij het persoonlijk luisteren van de monnik naar een verlangen. Dit verlangen heeft volgens auteurs te maken met een verlangen naar een ‘Geest van oorsprong’, naar een authentiek leven, grondrichting, bestemming. De vraag naar ‘wat verlang ik’ is dezelfde vraag als: ‘wie ben ik?’ Het is belangrijk hierin onderscheid te maken tussen de verlangens en ambities die draaien om het ego of zelfbevestiging en verlangens die de ‘fundamentele menselijkheid’ (De Wit) tot bloei brengen. Gehoorzaamheid heeft in spiritueel opzicht een ander doel dan het zich braaf conformeren aan regels. Het gaat erom egocentrische blindheid zichtbaar te maken. Dit kan mensen helpen onderscheid te maken tussen goddelijke inspiratie en ‘eigenwilligheid’. Vrijwillig leiding zoeken kan een uiting zijn van een diep spiritueel verlangen. Al naar gelang mensen werkelijk luisteren naar en gehoorzaam zijn aan zichzelf gaan mensen als vanzelf gehoorzamen aan de ander, in de betekenis van zich openen voor en toewenden naar de ander. De gehoorzaamheid is de respons waaruit blijkt of werkelijk geluisterd is, volgens auteurs als Derkse en De Waal.

---

<sup>182</sup> Rollin, *De Regel van Benedictus beleven*, 149-162.

<sup>183</sup> Rollin, *De Regel van Benedictus beleven*, 35.

De Regel geeft ‘luisteroefeningen’, die rusten op drie pijlers van het benedictijnse leven: de *lectio divina*, het gebed en het werk. De eerste is een zogenoemde geestelijke lezing van een Bijbeltekst of andere heilige tekst. De lezer leest een tekst op zo’n manier dat de tekst zich kan openbaren en er een transformatieproces in de persoon kan plaatsvinden. Het ‘voortdurend gebed’ waarover Benedictus spreekt kent geen kant-en-klaar-recepten maar kenmerkt zich vooral door een houding van aandachtig aanwezig zijn en is veeleer een kwestie is van het hart dan van het intellect. Het werk vertaalde zich vroeger vooral in handwerk: huishoudelijk werk en landarbeid. Voor Standaert is de derde pijler met name gelegen in de gastvrijheid, de ontvangst van gasten in abdijen.

Nu duidelijk is wat de betekenis is van de benedictijnse noties ‘luisteren’ en ‘gehoorzaamheid’, hoe ze met elkaar samenhangen en in relatie staan tot een geestelijke vorm van vrijheid, zal in het volgende hoofdstuk de vertaalslag naar de geestelijke verzorging worden gemaakt. Daarin staat de begeleidende rol van de geestelijk verzorger bij processen van innerlijke omvorming centraal.

# Hoofdstuk 5 Benedictijns luisteren en gehoorzamen in de geestelijke verzorging.

## 5.1 Inleiding

In de inleiding van deze scriptie stelde ik voor wat betreft de toespitsing van de Regel van Benedictus op het werkveld van de geestelijk verzorger twee vragen:

- In hoeverre kunnen de noties ‘luisteren’ en ‘gehoorzaamheid’ uit de Regel van Benedictus inspirerend zijn voor geestelijk verzorgers in de begeleiding bij processen van innerlijke omvorming? en
- Op welke wijze kunnen geestelijk verzorgers benedictijnse praktijken als *lectio divina* en gebed beoefenen en aanbieden aan cliënten?

Uit het vorenstaande is gebleken dat de praktijken genoemd in de tweede vraag geestelijke oefeningen zijn ter cultivering van de noties uit de eerste vraag. Ook is duidelijk geworden welke rol luisteren en gehoorzamen kunnen spelen bij processen van innerlijke omvorming, waar het bij spiritualiteit om draait. Een proces van innerlijke omvorming, een levensweg die Benedictus aanduidt met oefenschool, begint met het luisteren naar en vervolgens gehoor geven (gehoorzamen) aan een roeping, een appèl, verlangen of uitdaging. Een omvorming naar wat De Wit ‘fundamentele menselijkheid’ noemt is daarmee een onderneming van en in de mens om in contact te komen met ‘wat waar en werkelijk’ (Rilke) is. In het thema verlangen zien we een belangrijk raakvlak met de geestelijke verzorging. Volgens Ganzevoort & Visser speelt verlangen een centrale rol als drijfveer in het levensverhaal van mensen omdat het een beweging van transcendentie in gang zet. ‘Het houdt de spanning levend tussen de feitelijkheid en de potentialiteit van ons bestaan en is zo gericht op een verandering van die feitelijkheid’. Het verlangen komt op uit een tekort en impliceert dan ook de feitelijkheid daarvan.<sup>184</sup> Volgens humanist Jorna ontstaat er beweging als ‘noodzaak en verlangen manifest zijn geworden’.<sup>185</sup> In de geestelijke verzorging is een breuk in het levensverhaal in de vorm van ziekte, tegenslag of crisis vaak het begin van een ontdekkingstocht. Dan kunnen wezenlijke vragen en tegenstrijdige gevoelens opkomen die verdeeldheid teweegbrengen. Het is de vraag of dan een innerlijke weg wordt ingeslagen, maar binnen het spectrum van hulpverlening is de geestelijk verzorger bij uitstek degene bij wie het primaat ligt om te luisteren naar wat hart en ziel beroert of met de woorden van Jorna, die ‘de binnenkant van het bestaan’ aan het woord laat komen.

In dit hoofdstuk staat de rol van de geestelijk verzorger centraal. Hij is – en daarin kunnen we een vergelijking trekken met de abt in de Regel van Benedictus – degene die mensen begeleidt bij processen van innerlijke omvorming. Dit vraagt om specifieke kennis en vaardigheden, in de literatuur veelal aangeduid met competenties. Alvorens na te gaan welke bijdrage de noties luisteren en gehoorzaamheid uit de Regel hieraan kunnen leveren, zal ik in

---

<sup>184</sup> Ruard Ganzevoort & Jan Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (2<sup>e</sup> druk; Zoetermeer 2009) 387-388.

<sup>185</sup> Ton Jorna, ‘Als ik het zelf niet was, help jij me dan zeggen wie ik ben. Over processen van innerlijke omvorming’. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 14(2011) 44-51, aldaar 45.

de volgende paragraaf eerst bespreken welke competenties de beroepsgroep zelf noodzakelijk acht. In het tweede deel van het hoofdstuk komt dan de spirituele praxis aan bod.

## 5.2 Competenties van de geestelijk verzorger: een spirituele benadering

Opvattingen over welke en hoeveel competenties nodig zijn om een cliënt adequaat te kunnen begeleiden lopen in de literatuur nogal uiteen, al naar gelang de visie van een auteur op het vak. Ook de inhoudelijke invulling die aan een bepaalde vaardigheid wordt toegekend verschilt. Zo bestaat er binnen de beroepsgroep verdeeldheid over de rol die de psychologie speelt binnen geestelijke verzorging. Zock onderscheidt de hermeneutische en psychologische competentie. Voor Zock, en ook Hijweege is deze mening toegedaan, is de psychologie meer dan een ondersteunende discipline en behoren specifieke psychologische kennis en vaardigheden tot het 'primaire referentiekader' van de geestelijke verzorging.<sup>186</sup> Anderen scharen dit onder het door Mooren geïntroduceerde 'secundaire referentiekader'. Ook de beroepsvereniging VGVZ sluit aan bij Mooren en handhaaft het standpunt dat het primaire kader 'zingeving en spiritualiteit' betreft. Het is opvallend dat de beroepsstandaard, naast de algemeen aanvaarde hermeneutische competentie, de eveneens binnen het werkveld omstreden diagnostische en therapeutische competenties wél benoemt.<sup>187</sup> Daarnaast geeft de VGVZ een overzicht van kwaliteitseisen die zijn onderverdeeld in algemene eisen ten aanzien van scholing en ambtelijke binding en kwaliteitseisen ten aanzien van houding, vaardigheden en kennis. Deze zijn vervolgens weer geordend rond verschillende thema's die betrekking hebben op allerlei aspecten van het beroep. De wat statische opsomming van kennis en vaardigheden waarover de geestelijk verzorger volgens de beroepsstandaard moet beschikken sluit mijns inziens minder goed aan bij het procesmatige karakter dat kenmerkend is voor spiritualiteit (H.1). Omdat in deze scriptie spiritualiteit een centrale rol speelt richt ik me op de literatuur van een aantal professionals in het vakgebied die geestelijke verzorging vooral zien als een spiritueel beroep: Jorna, Van Knippenberg, Waaijman en Leget. Vanuit verschillende levensbeschouwingen stellen zij de begeleiding bij processen van innerlijke omvorming centraal. Daaruit kunnen drie competenties worden gedestilleerd: de *personale*, de *hermeneutische* en de *communicatieve* competentie. Deze onderscheiding ontleen ik primair aan Jorna en vergelijk en vul ik aan met de visie van de andere genoemde auteurs.

Jorna is één van de pleitbezorgers voor actualisering van het beroep van geestelijke verzorging door het te afficheren als een spiritueel beroep. In zijn boek *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding* (2008) schrijft hij dat, hoewel geestelijke

---

<sup>186</sup> Zock, *Niet van deze wereld?*, 26 en Nicolette Hijweege, 'Wat betekent dat' en 'Waar staat dat voor?', *Psyche en Geloof. Tijdschrift van de Christelijke Vereniging voor Psychiaters, Psychologen en Psychotherapeuten* 21 (2010) 196-212, aldaar 209.

De termen 'primair' en 'secundair' referentiekader zijn afkomstig van Mooren. Mooren stelde dat er overlap van kennis is tussen de psychotherapeut en de geestelijk verzorger maar dat hun 'primaire' referentiekader een andere is. Voor de geestelijk verzorger geldt dat levensbeschouwing en de wetenschappelijke doordenking daarvan het primaire referentiekader vormen en kennis rond psycho(patho)logie diens secundaire (J.H.M. Mooren, *Geestelijke verzorging en psychotherapie* (2<sup>e</sup> druk; Baarn 1989) 29. Het betoog van Mooren is in 2008 heruitgegeven.

<sup>187</sup> VGVZ, Beroepsstandaard, 14.

Weerstand tegen diagnostiek en diagnostische modellen binnen het werkveld hangt vooral samen met de ervaren spanning tussen de plaats die geestelijke verzorging inneemt als het gaat om samenwerking met andere disciplines. Bezwaren als objectivering, oplossingsgerichtheid en reductionisme spelen daarbij een belangrijke rol. Een probleemgeoriënteerde benadering draagt het risico in zich dat het zicht op de (hele) mens en de intrinsieke waarde van de relatie tussen geestelijk verzorger en cliënt uit het oog wordt verloren. Zie Hijweege, 'Wat betekent dat' en 'Waar staat dat voor?', 201-204.

verzorging ‘uit de aard’ een spiritueel beroep is, geestelijke verzorging niet als zodanig wordt gezien, althans niet als een vak dat hieraan zijn vitaliteit ontleent. Zijn antwoord op de ontwikkelingen op levensbeschouwelijk gebied en in de zorg en de daarmee gepaard gaande verwetenschappelijking van het beroep is, om geestelijke verzorging te transformeren naar ‘een geestelijke begeleiding met *spiritualiteit als levend beginsel*’ dat door de werker in zijn doen en laten wordt belichaamd in de tussenruimte<sup>188</sup>. Inmiddels is aan zijn wens in ieder geval formeel gehoor gegeven en is, zoals in hoofdstuk 1 is uitgelegd, spiritualiteit als kernwaarde van geestelijke verzorging opgenomen in de omschrijving van het vak door de VGVZ. In de uitwerking van wat nodig is voor een adequate begeleiding bij spirituele processen wijkt de beroepsstandaard af van Jorna, voor wie de expertise van de geestelijk verzorger basaal voortvloeit uit een verworven levenshouding die de vrucht is van verinnerlijking. De geesteshouding die volgens Jorna eigen is aan het vak van geestelijk verzorger benoemt hij als ‘zijsmethodiek’, ter onderscheiding van de gebruikelijke methodiek waar kennis en vaardigheden worden toegepast. In zijn spirituele benadering staat de ontmoeting in het hier-en-nu centraal en wordt voorrang gegeven aan analoog en verbindend denken boven analytisch discursief denken.<sup>189</sup> De personele competentie acht hij de meest essentiële, die als basisbekwaamheid vooraf gaat aan andere competenties.

De *personale* competentie, opgevat als *zelfwording*, houdt volgens Jorna een uitzuivering in van kennis, ervaring en persoonlijke ontwikkeling tot authenticiteit. Wanneer de geestelijk verzorger zijn eigen innerlijk heeft leren beluisteren is hij steeds meer bereid om los te komen van zichzelf en in relatie te zijn. Dat zorgt ervoor dat hij met onverdeelde aandacht kan kijken naar wat er met de ander is en gebeurt en op die manier het verhaal van de ander van binnenuit te ‘lezen’. De mate waarin de geestelijk begeleider ruimte kan scheppen voor de innerlijke beroering die iemand kan ervaren hangt af van de mate waarin hij zijn diepte durft aanspreken. Hoewel dit proces van menswording een doorgaand proces is en eigen is aan ieder mens, is het voor de geestelijk verzorger een expliciete voorwaarde, aldus Jorna. De gerichtheid op de ander is zowel de vrucht van een innerlijke zoektocht als ook een middel tot en doel van spirituele groei. Aan de ander kan de begeleider iets over zichzelf ontdekken.<sup>190</sup> Hoe meer de geestelijk verzorger deze personale competentie heeft weten te ontwikkelen des te beter is hij in staat vanuit een verworven ‘innerlijke ruimte’ onbevooroordeeld te luisteren en ‘echte woorden’ te laten worden geboren die de ander in die specifieke situatie aanspreken. Auteurs als Van Knippenberg en Leget, die vanuit een christelijke visie pleiten voor een spirituele benadering van geestelijke verzorging, onderscheiden de personale competentie niet als zodanig, maar zijn eveneens van mening dat het ontwikkelen van een bepaalde houding een belangrijke voorwaarde is voor een goede geestelijke verzorging. Ook voor Leget is ‘innerlijke ruimte’ een kernbegrip. Daaronder verstaat hij: ‘Een gemoedstoestand die iemand in staat stelt om zich in alle vrijheid en rust te verhouden tot directe emoties en houdingen die door een situatie worden opgeroepen’.<sup>191</sup> De innerlijke ruimte betreft een innerlijke houding die volgens Leget in belangrijke mate bepalend is voor de omgang met vragen rondom leven, lijden en dood en die aansluiting vindt

<sup>188</sup> Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding* (Amsterdam, 2008) 25.

<sup>189</sup> Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, 245-247.

<sup>190</sup> Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, 249.

<sup>191</sup> Carlo Leget, *Van levenskunst tot stervenskunst. Over spiritualiteit in de palliatieve zorg* (Tiel 2008) 89.



bij de grote spirituele tradities. Leget vergelijkt de innerlijke ruimte ook wel met een deugd die ontwikkeld kan worden door rust en zelfzorg. Wanneer we beschikken over deze deugd kunnen we situaties met relativering en humor tegemoet treden. De houding van de geestelijk verzorger vertaalt zich in een bepaalde wijze van handelen. Deze is niet primair gericht op het oplossen van problemen maar richt zich op de totale mens. De geestelijk verzorger begeleidt een proces dat zich in de mens zelf voltrekt waarbij voor beide partijen geen sprake is van maakbaarheid, transparantie en controle.<sup>192</sup> Ook Van Knippenberg benadrukt dat vanuit deze houding of dispositie de taak van de geestelijk verzorger niet zozeer ligt in het wijzen van een weg maar in ‘het vernemen van een weg die zichtbaar wordt’. Hij verbindt deze dispositie met het geloof in de Aanwezige die er is en werkt.<sup>193</sup>

Gelet op zijn visie op geestelijke verzorging is het opvallend dat bij Van Knippenberg de *mystagogische* dimensie, waarbij onderscheiding een centrale vaardigheid is, vrijwel geheel ontbreekt. De kern van geestelijke verzorging of ‘zielzorg’ omschrijft deze auteur als *mystagogisch* en heeft te maken met aandacht voor en inwijding in het geheim of mysterie van God.<sup>194</sup> Voor Waaijman staat het begrip centraal in de geestelijke begeleiding. De ‘onderscheiding der geesten’ is nodig om Gods inwerking op de ziel te onderkennen.<sup>195</sup> De geestelijk verzorger dient te kunnen onderscheiden tussen schijnbare en werkelijke vooruitgang. De altijd terugkerende rem is de zelfbetrokkenheid van de mens, zijn ‘ikkigheid’, die in allerlei vermommingen erop uit is steeds weer alles naar zich toe te halen (ego) en daartoe allerlei strategieën ontwikkelt. Het doorbreken van deze ‘ikkigheid’ is een centraal aspect in de geestelijke begeleiding. Hoewel dit met grote voorzichtigheid gepaard moet gaan, spelen eigen ervaringen van de begeleider in het zoeken naar God mee in het begeleidingsproces.<sup>196</sup>

Alle genoemde auteurs onderscheiden de *hermeneutische* competentie. De geestelijk verzorger is ‘door en door hermeneut’, zegt Leget in een interview in het Tijdschrift voor Geestelijke Verzorging. Geestelijk verzorgers onderscheiden zich van andere beroepsgroepen omdat ze gevoelig zijn voor de gelaagdheid van betekenis en zich ervan bewust zijn dat weinig vast ligt of eenduidig is. Als representant van een ‘andere dimensie’ heeft de geestelijk verzorger rituele en symbolische mogelijkheden die hij, naast het gebruik van woorden, kan inzetten in het benoemen en bevestigen van ‘het geheim’ van de patiënt. Zo kan de geestelijk verzorger krachtbronnen aanboren waardoor mensen zelf weer verder kunnen.<sup>197</sup> Voor Jorna weet de geestelijk verzorger in de *hermeneutische* competentie zowel verhalen die tot de verbeelding spreken als doorleefde theorievorming te laten aansluiten bij het verhaal van de ander. Daardoor smeedt hij samenhang voor ‘dit’ moment en kunnen beide gesprekspartners elkaar ‘verstaan’. Deze samenhang kan alleen maar voortkomen uit het contact, de ontmoeting van dat moment en is dus geen eindpunt. De hermeneutische competentie behelst het vermogen om op existentieel niveau menselijke ervaring te kunnen lezen, daarover met iemand in contact te zijn en in de ‘tussenruimte’ het gebeuren op zo’n manier uit te leggen dat

---

<sup>192</sup> Carlo Leget, *Van levenskunst tot stervenskunst*, 59.

<sup>193</sup> Tjeu van Knippenberg, *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit* (Zoetermeer 2005) 123.

<sup>194</sup> Tjeu van Knippenberg, *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit* (Zoetermeer 2005) 118.

<sup>195</sup> Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, 876.

<sup>196</sup> Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, 881.

<sup>197</sup> Theo A.R. de Zwart, ‘Zorgethiek zoekt heel radicaal het perspectief op van degenen voor wie gezorgd wordt. Interview met Carlo Leget’, *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 52(2009) 2-7, aldaar 7.

de ‘clou’ of de zin voor iemand oplicht. Jorna maakt hier gebruik van de contemplatieve psychologie van De Wit door te benadrukken dat conceptuele kennis, hoe vruchtbaar ook, als een op zichzelf staand kader tekort schiet. Door alleen een ‘derdepersoons’ conceptuele benadering kan datgene wat mensen ten diepste beroert geen gestalte krijgen in de relationele ‘tussenruimte’. Het opdoen van perceptuele kennis (‘eerstepersoonskennis’) is voor de bekwaamheid van de geestelijk begeleider van groot belang. De hermeneutische competentie staat of valt dan voor deze auteur ook met de personale competentie en ontwikkelt zich op haar beurt door steeds scherper de ander in zichzelf en zichzelf in de ander te herkennen.<sup>198</sup> Van Knippenberg verstaat onder de *hermeneutische* competentie de bekwaamheid om een relatie te leggen tussen de actuele belevingswereld waarin iemand zich bevindt en de context daarvan. Dat betekent dat de geestelijk verzorger in staat is om in de gelaagdheid van het verhaal dat iemand vertelt het verlangen naar zin en uiteindelijkheid te ontdekken en dit te verbinden met het narratieve potentieel van de christelijke traditie: bronnen, bijbel, traditie, spiritualiteit.<sup>199</sup> Het gaat er voor Van Knippenberg om ‘de ziel’ in het levensverhaal op te merken met het oog op ontwikkeling van identiteit.<sup>200</sup> Deze identiteit, opgevat als een voortdurend antwoord op de vraag ‘wie ben ik?’, is nooit af. Door allerlei processen heen zoeken mensen in ‘een weefsel van te vertellen en vertelde verhalen’ naar ontwikkeling, herijking of versterking van hun identiteit, die daarom narratief van aard is.<sup>201</sup> Een allereerste vereiste om mensen te kunnen begeleiden is dan ook inzicht in de structuur en dynamiek van het levensverhaal. Als hulpmiddel hierbij ontwikkelde deze auteur het model ‘tussen naam en identiteit’, waarbij hij uitgaat van verhaallijnen rond de beleving van tijd, ruimte en transcendentie. Terwijl Van Knippenberg van mening is dat een dergelijk model geestelijk verzorgers in staat stelt verhalen beter te begrijpen naar de erin opgesloten zin, is Jorna zeer terughoudend in het ‘lezen’ van het verhaal van de cliënt vanuit een interpretatiekader. Dergelijke ‘scheidingsacties’ dragen het gevaar in zich dat de begeleider het verhaal van de cliënt afkapt of overneemt op het moment dat hij over voldoende informatie denkt te beschikken om ze aan het bewuste schema, raster of model te koppelen. Dit staat een open en vrij contact in het hier en nu in de weg.<sup>202</sup>

De *communicatieve* competentie tot slot, hangt voor Jorna nauw samen met de eerdergenoemde competenties. Naarmate de begeleider door de ontwikkeling van zelfinzicht de ander steeds meer met compassie en inzicht kan horen, ontwikkelt zich een begrip dat steeds beter kan worden uitgedrukt en gecommuniceerd. Wil een begeleider iemands levenssituatie werkelijk serieus nemen dan is een belangrijk beginsel in de communicatie de ‘toewending naar de ander’. Bij toewending stelt de begeleider zich open en is sprake van ruimte en belangeloosheid. Omdat de begeleider zelf nooit klaar is met zijn eigen persoonlijke zoektocht, kan het zijn dat hij bepaalde momenten ontwijkt, zich afwendt, omdat hij iets wat op dat moment aan de orde is in zichzelf en de ander afwijst. De valkuil is dan dat theoretische kennis en vaardigheden worden ingezet om het verhaal niet te hoeven laten doordringen. In een echte ontmoeting weet de begeleider een directe verbinding tot het hart te

---

<sup>198</sup> Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, 263-264.

<sup>199</sup> Van Knippenberg, *Existentiële zielzorg*, 122-124 en Tjeu van Knippenberg, *Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding* (Kampen 1998) 228.

<sup>200</sup> Van Knippenberg, *Existentiële zielzorg*, 122.

<sup>201</sup> Van Knippenberg, *Existentiële zielzorg*, 57.

<sup>202</sup> Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, 291.

openen zodat iets in mensen kan worden ontsloten dat hen overstijgt. Jorna trekt de vergelijking met een vroedvrouw die de ander bijstaat in het ontsluiten van datgene waar de ander zo vol van is en wat geboren wil worden.<sup>203</sup> Jorna verkiest in de gehanteerde taal een vloeiende taal boven gestolde taal, taal van het hart boven logisch-rationele taal, scheppende boven gereproduceerde taal. Deze taal komt voort uit ‘de aanwezigheid in overgave’.<sup>204</sup> Ook Van Knippenberg onderscheidt naast de hermeneutische de communicatieve competentie. Bepalend voor een optimaal communicatief handelen is de hermeneutische kracht in de geestelijk verzorger om de relatie te leggen tussen het narratief potentieel en het levensverhaal van de gesprekspartner. Dit vraagt om inzicht in en begrip van zowel het levensverhaal als van het traditieverhaal. Van Knippenberg brengt de hermeneutische en communicatieve competenties bij elkaar in een aantal activiteiten. In de eerste plaats gaat het volgens Van Knippenberg om geconcentreerde aandacht die het de gesprekspartner mogelijk maakt zijn eigen weg te vinden omdat hij wordt gezien en gehoord. Aandachtigheid gaat gepaard met actief en activerend luisteren. Interne communicatie, contact met zichzelf is voor de geestelijk verzorger van groot belang. Wanneer hij het contact met zichzelf verbreekt, stagneert de ander ook. In het verlengde daarvan liggen exploreren, analyseren en evalueren. Exploreren is een telkens weer aftasten van denken, voelen, doen, of het nu gaat om het begrijpen van zichzelf, de ander of het verstaan van een brontekst of de verbinding van deze drie. Analyseren is het ingaan op de resultaten van communicatie. Is er een rode draad te ontdekken? Bij evalueren speelt het narratief potentieel van de geestelijk verzorger een rol in het nader vorm geven aan de ervaringen die door exploreren en analyseren zijn opgedaan.

Concluderend vat ik de *personele* competentie op als de houding van de geestelijk verzorger zelf, die hij in een proces van voortdurende bewustwording ontwikkelt. Het begrip ‘innerlijke ruimte’ is hierin een centraal gegeven dat overigens ook in de benedictijnse spiritualiteit een belangrijke kerngedachte is. In kloosters wordt het belichaamd door de wijze waarop abdijen gebouwd zijn, namelijk rondom een grote binnenruimte. Volgens Standaert heeft dat centrum als belangrijkste functie dat je er niets doet, je aan niets moet denken maar slechts de ‘zalige vrijheid’ van ‘geen energie’ aanvaarden.<sup>205</sup> Grün verbindt de innerlijke ruimte met innerlijke rust zoals we zagen in § 4.1.3.1. Als we in aanraking zijn met deze stille ruimte, dan komt ons leven op orde, dan zijn we in overeenstemming met ons wezen en worden we oprecht. In dit innerlijk vertrek van de stilte houden de zorgen op.<sup>206</sup> Alle auteurs wijzen erop dat het voor de begeleiding van belang is een dergelijke houding of ruimte te ontwikkelen om de ander in staat te stellen zijn eigen waarheid of ‘geheim’ te laten ontdekken. In de visie op de *hermeneutische* competentie leggen allen de nadruk op de vaardigheid om het individuele levensverhaal van de gesprekspartner te ‘lezen’, te interpreteren en te verbinden met al dan niet levensbeschouwelijke bronnen, contextuele elementen uit bijvoorbeeld cultuur of geschiedenis of een doorleefde theorievorming. De *communicatieve* competentie hangt nauw samen met de hermeneutische en behelst het vermogen om in de ontmoeting begrip en inzicht vanuit het verhaal dat aan de orde is te communiceren. Nu een aantal kerncompetenties zijn geselecteerd, zal ik nagaan of en welke

<sup>203</sup> Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, 274-282.

<sup>204</sup> Ton Jorna, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, 292.

<sup>205</sup> Hein Stufkens, ‘Het kloosterleven’, in: *Een innerlijk avontuur. Het Benedictijnse kloosterleven van binnenuit belicht* (Baarn 1999) 18-39, aldaar 19-20.

<sup>206</sup> Anselm Grün, *Innerlijke rust. Hoe kom ik in harmonie met mezelf* (Tielt 2003) 49.

potentiële bijdrage de noties luisteren en gehoorzamen uit de Regel van Benedictus hieraan kunnen leveren.

### 5.3 Luisteren en gehoorzamen toegepast

Bovengenoemde auteurs, die een spirituele nadruk op geestelijke verzorging bepleiten, hebben gemeen dat zij bekend zijn met de christelijke traditie, de bronnen en de werkingsgeschiedenis van geestelijke begeleiding, met de woestijnmonniken als oermodel. Inzichten in spiritualiteit en doorleefde ervaring kenmerken hun literatuur. Allen benadrukken het belang van de luistervaardigheid voor een goede geestelijke begeleiding. Inmiddels is ook getoond dat Benedictus met zijn Regel een eigen stempel heeft gedrukt op de spiritualiteit. De benedictijnse spiritualiteit heb ik echter niet als zodanig geëxpliciteerd gezien in de bestudeerde vakliteratuur. Het is de moeite waard om te overwegen in hoeverre de accenten die Benedictus heeft gelegd en met name zijn interpretatie van het luisteren en gehoorzamen de reeds geformuleerde competenties kunnen aanvullen en verdiepen.

#### 5.3.1 Luisteren en gehoorzamen in de personale competentie

De sleutel van het benedictijnse leven bestaat, zoals inmiddels is gebleken, uit een voortdurend luisteren en gehoorzamen. Dit kan dan ook de bondige samenvatting van de personale competentie in benedictijnse zin zijn. Een proces van omvorming begint volgens de Regel met een persoonlijke oproep en het luisteren naar een verlangen. De gehoorzaamheid is een daadwerkelijke respons op een appèl, een inwendig positieve respons. Hierbij speelt het onderscheidingsvermogen een belangrijke rol. Dit vraagt om een grote mate van aandachtigheid om steeds weer waarheid van leugen te onderscheiden. Al bij de keuze voor het vak kunnen geestelijk verzorgers zich de vraag stellen of zij met het gehoor geven aan deze roeping een inwendige of een uitwendige stem hebben gevolgd. Bij een innerlijke stem gaat het om een verlangen ‘waar en werkelijk’ of authentiek te zijn. Een uiterlijke stem is de stem van ego of eigenbelang. Voor Benedictus duurt het leerproces een leven lang. Ook Jorna spreekt over een doorgaand proces waarin meer en meer sprake kan zijn van een decentratie van het ik om er ‘belangeloos’ voor een ander te kunnen zijn.<sup>207</sup> Het ontwikkelen van onderscheidingsvermogen en het opdoen van perceptuele kennis om de zogenoemde *zelfwording* te bevorderen, wordt eveneens door Jorna sterk benadrukt. In dit opzicht zal het eigene van de benedictijnse spiritualiteit vooral liggen in de specifieke beoefening van het luisteren en de gehoorzaamheid dat in de volgende paragraaf aan bod komt.

Ik wil hier wel een kanttekening bij maken. Een te sterke nadruk op de personale competentie, zeker als daarbij de nadruk ligt op het mystagogische aspect, draagt ook bepaalde valkuilen in zich. De vraag die gesteld kan worden is of de begeleider niet te zeer de rol van de bemiddelaar krijgt, de meer ingewijde, degene die dichter bij het ‘heil’ staat. Een verkeerd gebruik van macht ligt gemakkelijk op de loer. Wellicht is Van Knippenberg zich hiervan bewust en laat hij om die reden een specifieke invulling van het mystagogische aspect, zoals wél omschreven door Waaijman, in het kader van begeleiding achterwege.

---

<sup>207</sup> Ton Jorna, ‘Als ik het zelf niet was, help jij me dan zeggen wie ik ben. Over processen van innerlijke omvorming’, 46.

Benedictus waarschuwt in zijn Regel, met name in de hoofdstukken met betrekking tot de abt herhaaldelijk voor machtsmisbruik.<sup>208</sup> Ook de abt moet gehoorzaam zijn aan God en de broeders. Voor geestelijk verzorgers is het belangrijk dat zij zelf vrijwillig blijven kiezen voor ‘gehoorzaamheid’ in de vorm van bijvoorbeeld supervisie en coaching. Dit kan ervoor zorgen dat zij aan hun eigen blinde vlekken werken maar ook hun eigen inspiratiebronnen blijven aanboren. De vraag die de geestelijk verzorger zich steeds weer kan stellen om te blijven groeien in zelfwording, in authenticiteit is: ‘waar liggen mijn eigen krachtbronnen?’, ‘waardoor raak ik geïnspireerd?’ Benedictus vraagt vervolgens om daar gehoor aan te geven, dat wil zeggen, om deze verlangens serieus te nemen. Dat houdt ook de bereidheid in om op iets nieuws te reageren, om te durven veranderen. Dit betekent een voortdurend loslaten. Daarin ligt de belofte van de *conversio*. Benedictus heeft daar geen hoogdravende ambities mee voor ogen. De ‘geest van oorsprong’, het ‘oorspronkelijke geheim’, God, bereik je niet met het ongewone, het spectaculaire of heldhaftige. Benedictus laat zien dat het binnen ons bereik ligt.<sup>209</sup> In het gewone en alledaagse kunnen we contact maken met de essentiële waarheid. Juist deze ‘gewoonheid’ kenmerkt de Regel.

Het is naar mijn mening vooral een aantal eigenschappen die Benedictus steeds weer centraal stelt, waarin een belangrijke bijdrage voor de personele competentie kan liggen. Zo kan de eenvoud en de aardsheid waarop Benedictus de nadruk legt geestelijk verzorgers erop attent maken zich niet te verliezen in hoogdravende spirituele of intellectuele zaken maar het alledaagse met aandacht en toewijding te doen. Dit kan hen helpen de innerlijke houding of ruimte die nodig is om situaties met een zekere rust tegemoet te treden, te cultiveren. Een voorbeeld van dergelijke ‘eenvoudige’ aandachtigheid is het schikken van het bloemstukje in de hal van het verpleeghuis, zoals ik dat mijn stagebegeleidster regelmatig zag doen. Benedictijnse spiritualiteit is *down to earth*, spiritualiteit van ‘beneden’, aldus Derkse.<sup>210</sup> Hij geeft een mooi voorbeeld van een verlichtingservaring die bij de benedictijnse spiritualiteit past: “Vóór de verlichting: hout hakken en water putten; ná de verlichting: hout hakken en water putten” (p.8). Het gaat niet om grootse religieuze ervaringen maar om hetzelfde anders te doen. Het leven van alle dag is daarvoor het oefenterrein. Uit de beschrijving van de kellenaar werd duidelijk dat Benedictus vraagt om juist in het werk steeds aandacht te schenken aan de ziel. Een houding van luisterbereidheid en gehoorzaamheid of met andere woorden, een leven in aandacht, betekent zorg besteden aan de dagelijkse zaken in het leven. Het gaat bij Benedictus niet om mooie woorden maar om daden. Uit de manier waarop iemand met de alledaagse zaken en situaties omgaat blijkt of hij spiritueel is, zegt Grün in één van zijn boeken. Wie slordig met zichzelf en materiële zaken omgaat heeft geen aandacht voor Gods tegenwoordigheid en geen contact met zichzelf. Spiritualiteit betekent ook: concentratie, zorgvuldigheid, behoedzaamheid en waakzaamheid.<sup>211</sup> Hierin weerspiegelt zich een bepaalde zinswijze, een manier van aandachtig in het leven staan.

De personele competentie kenmerkt zich voor Benedictus verder door mildheid. Het vorenstaande betoog over processen van innerlijke omvorming en onderscheidingsvermogen, klinkt mogelijk vroom of ingewikkeld, Benedictus nuanceert dit door te zeggen: ‘de inrichting

<sup>208</sup> Onder meer in H.63: “...en neemt geen onrechtvaardige beslissingen alsof hij over onbeperkte macht beschikt”

<sup>209</sup> De Waal, *De weg van Benedictus*, 104.

<sup>210</sup> Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 11.

<sup>211</sup> Anselm Grün en Friedrich Assländer, *Spiritueel leidinggeven. Benedictijnse praktijklessen voor mens en bedrijf* (Tielt 2007) 174-175.



ervan (van de school voor de dienst aan de Heer) zal, naar wij hopen, niets lastigs of bezwaarlijks opleveren' (Proloog). Benedictus kan geestelijk verzorgers leren om mild met zichzelf en hun eigen ontwikkelingsproces om te gaan. De omschrijving die Jorna geeft voor de personele competentie roept bij mij de vraag op wanneer het moment rijp is om het vak van geestelijk verzorger te kunnen aanvangen. Het vak is er voor Jorna bij gebaat dat kennis, ervaring en persoonlijke ontwikkeling als een 'door zee getrokken net zijn uitgezuiverd tot 'Jij bent Dat', dat wil zeggen tot authenticiteit' (p.249). Even verder stelt hij: 'Juist dankzij het aldus gevonden middelpunt in zichzelf kan deze enkeling zich verbinden met de ander...' (p.250). Hoewel Jorna aangeeft dat het ontwikkelingsproces een voortgaande aangelegenheid is vraag ik me toch af in hoeverre er bij Jorna sprake is of moet zijn van een soort (gedeeltelijk) voltooid individuatieproces alvorens iemand de verantwoordelijkheid op zich mag nemen een begeleidingstraject aan te gaan. Daarbij komt dan weer de vraag om de hoek kijken of de rol van de begeleider hier niet een te centrale functie krijgt. Een *conversio morum* zoals Benedictus deze bedoelt is een blijvende zoektocht die gepaard gaat met vallen en opstaan. Derkse vertaalt dit met de term 'dagelijks verbetermanagement'. In plaats van alles goed te moeten doen of 'alles moet meteen helemaal anders' sluit de *conversio morum* aan bij de lessen van antieke filosofische scholen die ervan uitgingen dat de verandering van levensstijl begint bij het stellen van kleine, haalbare doelen.<sup>212</sup> Overdreven strengheid of haast leidt uiteindelijk tot stagnatie.

Een ander belangrijk aspect dat hierop aansluit is het kenmerk van evenwicht. Luisteren is geen eenzijdige bezigheid maar betekent een luisteren op alle niveaus. Als er iets is waar Benedictus en de beroepsgroep van geestelijk verzorgers hetzelfde uitgangspunt delen dan is dat in de opvatting van een holistische mensvisie. Beiden richten zich op de zorg voor heel de mens en streven naar heelheid en heelwording.<sup>213</sup> Het benedictijnse leven kan leiden tot een persoonlijke integratie en uiteindelijke transformatie van heel de mens in Christus door de afstemming van de drie disciplines gebed, studie en werk. Deze drie aspecten stammen af van de driedeling lichaam, verstand en geest. In een hoofdstuk over het zingen van de psalmen zegt Benedictus: 'Laten we ervoor zorgen dat bij het psalmen zingen onze stem en onze gedachten in harmonie zijn met elkaar' (19). Hoe kan de mens God aanbidden wanneer hij geen eenheid in zichzelf ervaart? Toegespitst op de personale competentie: hoe kan de geestelijk verzorger God in een ander helpen zoeken wanneer hij zelf innerlijk verdeeld is? Dit vraagt om een evenwichtige toewijding aan de verschillende levensaspecten. Benedictus heeft de activiteiten in een ritme van een geordende dagindeling ondergebracht, waarbij de klok steeds aangeeft dat met iets begonnen of opgehouden moet worden. De Regel benadrukt herhaaldelijk dat er tussen appèl, aandachtig luisteren, en respons, gehoorzamen, een zo klein mogelijke afstand moet zijn. Derkse spreekt in dit verband over de kunst van het benedictijnse beginnen en ophouden. De evenwichtige verdeling van taken voorkomt dat de ene discipline de andere gaat overheersen, dat het ene heiliger is dan het andere. Bovendien zorgt het ervoor dat inspanning wordt afgewisseld met ontspanning en dat de activiteit die gedaan wordt de 'zelfwording' bevordert. Het creëert namelijk een houding die niet is gericht op het afhebben van een taak, maar op de activiteit zelf. Ook deze vorm van benedictijns tijdsmanagement kan het cultiveren van de 'innerlijke ruimte' bevorderen. Zowel in het hoofdstuk over de kellenaar

<sup>212</sup> Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 47

<sup>213</sup> Zock, *Niet van deze wereld ?* 17, 27 en De Waal, *Zoeken naar God*, 86.



als over de abt benadrukt Benedictus het belang van het ‘waken over de eigen ziel’ waaruit blijkt dat de zelfzorg een noodzakelijke voorwaarde is om werkelijk te kunnen luisteren naar anderen.

### 5.3.2 Luisteren en gehoorzamen in de hermeneutische en communicatieve competentie

De hermeneutische en communicatieve competentie zal ik in hun samenhang benaderen met betrekking tot de mogelijke bijdrage van de benedictijnse noties luisteren en gehoorzaamheid. Het valt op dat het Latijnse *obaudire* (gehoorzamen), in de betekenis van ‘zich naar iemand toebuigen’ en ‘zich inspannen om te horen wat iemand zegt’ sterk overeenkomt met het ‘toewenden’ dat Jorna als de kern van de communicatieve competentie beschouwt. Ongehoorzaam zijn wil dan dus zeggen dat we ons afwenden van de ander, geen respons geven, er niet bij zijn. Dat kan, zoals Jorna aangeeft, voortkomen uit angst omdat we iets in onszelf nog niet onder ogen durven zien. Benedictus wijst hier ook op een gebrek aan alertheid of wakkerheid. Wanneer we niet met onze volle aandacht bij een gesprek of situatie zijn, missen we signalen.<sup>214</sup> Wederom zullen we aan de hand van een aantal kenmerken, zoals allereerst de aandachtigheid, de waarde van Benedictus bepalen.

Werkelijk luisteren en gehoorzamen vraagt om liefdevolle aandacht en heeft betrekking op allerlei niveau's. Volgens De Waal is goed luisteren, met iedere vezel van ons wezen, op ieder moment van de dag, één van de moeilijkste dingen die er bestaan en desalniettemin van het grootste belang ‘als we van plan zijn de God die we zoeken, te vinden’.<sup>215</sup> Toegepast op de hermeneutische competentie zou in benedictijnse zin wellicht beter over een hermeneutische houding kunnen worden gesproken. Luisteren, interpreteren en reageren op wat we hebben gehoord beperkt zich niet tot een individueel gesprek maar vraagt om voortdurende oplettendheid. ‘Waar men is, helemaal ‘honderdprocentig’ zijn,’ schrijft Hillesum.<sup>216</sup> Ook voor geestelijk verzorgers is het gemakkelijk om selectief te werk te gaan en geen oor te hebben voor onverwachte of minder gewenste situaties. Geestelijk verzorgers kunnen hun volle aandacht geven aan een groeps- of individueel gesprek waarin grote geloofsvragen aan de orde komen, en voorbij gaan aan een terloopse opmerking van iemand tijdens de koffie in een van de huiskamers, terwijl die persoon mogelijk wel om een reactie vroeg. Bij de *obedientia* gaat het er om zin op te vangen, het zinnige in situaties te bespeuren. Het vergt soms een heel goed luisteren om door allerlei ruis - Derkse trekt de vergelijking met de ausculterende arts - die signalen op te vangen die om een adequate respons vragen. Zo kunnen geestelijk verzorgers die luisteren naar een alzheimerpatiënt Gods geest in de verwarde flarden van verhaalfragmenten wellicht niet horen wanneer zij deze eenzijdig met het verstand trachten te begrijpen. Zoals bleek uit het vorige hoofdstuk is er een onlosmakelijke verband tussen het luisteren en de gehoorzaamheid. In de gehoorzaamheid toont zich het luisteren. Van een geestelijk verzorger die werkzaam is in een verpleeghuis kreeg ik het volgende voorbeeld van aandachtig luisteren met het hele wezen en gehoorzamen aangereikt:

---

<sup>214</sup> De Waal, 49.

<sup>215</sup> De Waal, *Zoeken naar God*, 41.

<sup>216</sup> Etty Hillesum, *Het verstoorde leven. Dagboeken van Etty Hillesum, 1941-1943* (Bussum, 1981) 171.

*Mevrouw A. liep gewoonlijk dwalend rond over de afdeling. Op aanspreken reageerde ze niet of nauwelijks. Haar blik bleef meestal leeg en aanraking weerde ze af. Vaak zat ze op een bank in de gang en schommelde met haar lichaam heen en weer, waarbij ze soms wat klanken uitstootte. Haar schijnbare isolement raakte de geestelijk verzorger en zij ging naast de vrouw zitten. Langzaam begon ze mee te bewegen: naar voren, naar achteren, naar voren. Voorzichtig nam ze ook de geluiden van de vrouw over en voegde zich in haar ritme en toon. Zo zaten ze daar een tijdje samen. Plotseling greep de vrouw de hand van de geestelijk verzorger en keek haar aan. Haar ogen klaarden op, alsof het licht (Licht?) even aanging. Contact !!*

Uit dit voorbeeld blijkt ook dat het bij spiritualiteit, zeker in de benedictijnse, niet primair om ingewikkelde processen gaat. Ook of juist in ogenschijnlijk kleine gebaren of voorvallen kunnen verschuivingen in de beleving optreden. In het verlengde van de aandachtigheid ligt de *discretio*, het onderscheidingsvermogen, dat Benedictus beschouwt als dé voornaamste eigenschap van de abt.

Over onderscheidingsvermogen is inmiddels veel gezegd. Benedictus zegt hierover dat de abt, om ‘leidsman van zielen’ te zijn, uiteenlopende karakters tot hun recht moet laten komen. Hij moet ieder verschillend tegemoet treden, op de wijze die op dat moment voor die persoon gepast is. ‘De een heeft het meest aan een vriendelijk woord, de ander juist aan een uitbrander, weer een ander aan zacht dwang’ (2). Wanneer we deze eigenschap van de abt vertalen naar geestelijk verzorgers dan vat ik dit op als een aanbeveling om geen gebaande paden te bewandelen, maar in het luisteren en reageren op het levensverhaal van de ander tot een inzicht te komen dat voor dat moment voor die persoon treffend is. Hierin is een vergelijking te trekken met de zijnsbenadering van Jorna. Het gaat niet om het aandragen van oplossingen of het reproduceren van geloof of kennis maar het vraagt een open luisterhouding om de achterliggende werkelijkheid te kunnen horen. Geestelijk verzorgers weten de weg in de ander vrij te maken in plaats van uit te stippelen door telkens dat wat de identiteit versterkt op te merken en te bevestigen en conditioneringen die hieraan afbreuk doen te frustreren.<sup>217</sup> Gehoorzaamheid kan dan ook inhouden dat de geestelijk verzorger een ander confronteert, dat hij eerlijk is, niet enkel lief en aardig. Het vraagt om een aandachtig luisteren naar waar iemand op dat moment bij gebaat is. ‘Hij (de abt) moet eerder ondersteunen dan overheersen’. (64) Bij *discretio* gaat het om wat haalbaar is, zonder het ideaal uit het oog te verliezen. Daarbij geeft Benedictus aan dat het belangrijk is bronnen ter beschikking te hebben waaruit ‘nieuwe en oude dingen’ (Matth. 13:52) kunnen worden geput.

Gehoorzaamheid manifesteert zich in de hermeneutische en communicatieve competentie ook in het aanbieden van bronnen van waarde die de geestelijk verzorger tot zijn beschikking heeft en die in allerlei vormen naar boven kunnen komen in het onbevooroordeeld beluisteren en interpreteren van het levensverhaal van de ander. Van belang is in dat geval dat geestelijk verzorgers zich deze bronnen hebben toe-geëigend, dat wil zeggen dat zij er zelf een levende en authentieke omgang mee hebben.<sup>218</sup> De in de inleiding geconstateerde terughoudendheid in het aanbieden van de eigen geestelijke bagage

<sup>217</sup> Ton Jorna, ‘Als ik het zelf niet was, help jij me dan zeggen wie ik ben. Over processen van innerlijke omvorming’, 46.

<sup>218</sup> In de beroepsstandaard verwoordt de VGVZ dat zij een authentieke omgang met de eigen levensbeschouwing noodzakelijk acht. Vgl. Beroepsstandaard voor de Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen, 2002, p. 10.

kan in benedictijnse zin een vorm van ongehoorzaamheid zijn. In dat geval wenden we ons in eerste instantie niet zozeer af van de ander maar van onze eigen inwendige positieve respons omdat er om wat voor reden dan ook een uitwendige stem (van angst of schaamte) is die de overhand heeft. De ander krijgt in dat geval niet waar zijn groei of innerlijke omvorming bij gebaat is. Omgekeerd getuigt het eveneens van ongehoorzaamheid wanneer geestelijk verzorgers wél bronnen inzetten maar dit doen vanuit uitwendige motieven. Zo kunnen zij standaard teksten of gebeden aanbieden omdat zij controle willen hebben over de situatie. Zij durven niet in de onzekerheid van het niet-weten te gaan staan. In beide gevallen speelt de ‘ikkigheid’ of het ego een dominante rol en is geen sprake van belangeloosheid. Werkelijke gehoorzaamheid vraagt geestelijk verzorgers verantwoordelijk te worden voor zichzelf en zich bewust te worden van hun eigen gevoelens van angst of schaamte zodat uiteindelijk de ander ook verder kan groeien. Deze gehoorzaamheid heeft met overgave te maken, zo zagen we in het vorige hoofdstuk. Naarmate geestelijk verzorgers meer innerlijke ruimte ervaren zal belangeloos luisteren en gehoorzamen eenvoudiger worden. Een geestelijk verzorger kan dan bijvoorbeeld de vrijheid voelen met een gesprekspartner te bidden. Hoewel het gebed in het kader van begeleidingsgesprekken onder de hermeneutische en communicatieve competentie valt, behandel ik deze in de volgende paragraaf omdat het samen bidden overeenkomsten kan vertonen met het persoonlijk gebed, dat daar besproken wordt.

Doorredenerend kan de vraag gesteld worden in hoeverre de beroepsgroep in z’n totaliteit ‘ongehoorzaam’ is, signalen mist omdat ze zich de laatste jaren veelvuldig bezighoudt met de eigen identiteit en discussies daaromtrent. Vergeten geestelijk verzorgers in al deze discussies niet te zeer te luisteren naar het werkelijke appèl dat er, vaak onuitgesproken, op hen wordt gedaan, ook binnen organisaties. Ik doel onder meer op initiatieven van spirituele aard die andere vakdisciplines wel ontplooiën maar waarin de geestelijke verzorging afwachtend toekijkt. Zo kwam de toevoeging van de term ‘spiritualiteit’ aan de definitie van geestelijke verzorging zoals de VGVZ deze hanteert, voort uit ontwikkelingen binnen de palliatieve zorg en worden binnen de psychiatrie veelvuldig meditatiecursussen aangeboden. Gehoorzaamheid vraagt van de beroepsgroep dat ze met hoofd en hart luistert naar de signalen die uitgezonden worden en daar op een adequate manier op reageert. Wederom dient zij in benedictijnse zin niet in woorden maar in daden te laten zien waar haar expertise ligt. Juist in spirituele tradities ligt een rijkdom aan kennis en inzicht die geestelijk verzorgers als het goed is tot hun beschikking hebben en waaruit zij kunnen putten.

Een laatste kenmerk met betrekking tot de hermeneutische en communicatieve competenties is ook hier Benedictus’ pleidooi voor evenwicht. ‘Luisteren met het hart’ betekent luisteren met heel de persoon, zowel met het lichaam als met het verstand. Benedictus zou de beroepsgroep oproepen de verschillende benaderingswijzen van geestelijke verzorging: presentie- of interventietheorie, al dan niet met gebruik van hermeneutische kaders of diagnostische systemen, niet tegen elkaar uit te spelen. Dit kiezen van een gulden middenweg is geen ontlopen van verantwoordelijkheid of saaie middelmatigheid, maar staat hier veel meer voor een dynamische spanning. Mijns inziens wordt te zeer op polariserende wijze het één tegen het ander afgezet. Dit is wellicht nodig om uiteindelijk het ‘juiste midden’ te vinden want in essentie gaat het in de geestelijke verzorging om eenheid, heelwording. Het polariseren doet de profilering van het vak geen goed. Het leidt er in bepaalde gevallen

bovendien toe dat het taalgebruik, zoals bijvoorbeeld de nogal mystieke taal die Jorna hanteert, niet bepaald bijdraagt aan de verheldering van het vak naar andere beroepsgroepen, laat staan naar managementteams en zorgverzekeraars. Het is de ‘ervaringsarmoede’ van het hedendaagse leven waardoor deze taal in een wereld die zich kenmerkt door efficiëntie en meetbaarheid bevreemdend over komt. Echter, ook hierin is het vinden van een juiste balans belangrijk. Voor wat betreft de communicatieve competentie zou Benedictus’ oproep tot eenvoud en evenwicht voor geestelijk verzorgers in ieder geval een uitnodiging kunnen zijn om het beroep in voor andere disciplines begrijpelijke taal te formuleren. Auteurs als Derkse en Grün passen al jarenlang de monastieke geloften toe op het leven binnen organisaties. Wellicht kunnen geestelijk verzorgers iets aan deze voorbeelden ontleen: een praktijk die, zoals we zagen, binnen deze traditie volstrekt gebruikelijk is.

Met het vorenstaande heb ik de bijdrage van een christelijke spirituele bron aan een aantal geselecteerde competenties willen overwegen. De volgende paragraaf gaat in op de oefeningen die de benedictijnse traditie aanreikt ter cultivering van het luisteren en de gehoorzaamheid.

## 5.4 Een benedictijnse praxis

Derkse geeft aan dat de benedictijnse noties van aandachtig luisteren en gehoorzamen een mensvisie tonen die ervan uitgaat dat de mens een oplettend en responsief wezen is dat talenten heeft voor spirituele groei.<sup>219</sup> Benedictus reikt manieren aan om groei in openheid en ontvankelijkheid te onderhouden. In het vorige hoofdstuk bespraken we de drie pijlers waarop de benedictijnse oefening rust: *lectio divina*, gebed en werk. In deze paragraaf wil ik nagaan in hoeverre de *lectio* en het gebed van betekenis kunnen zijn voor de geestelijk verzorger. De derde pijler, het werk, ingevuld als de dagelijkse werkpraktijk van de geestelijk verzorger, vertoont veel overeenkomsten met de benedictijnse *caritas*, of gastvrijheid. In § 4.4 is al gezegd dat aandachtigheid en onbevooroordeeld luisteren hierin belangrijke voorwaarden zijn. Dit is ook een van de voornaamste conclusies uit de vorige paragraaf, waarin de vertaalslag van de Regel naar het werkveld, en meer specifiek, de competenties van de geestelijk verzorger is gemaakt. Hoewel het werk zelf een voortdurende oefening in luisteren is, wil ik me voor wat betreft de praxis met name richten op de eerste twee pijlers. Als eerste zal ik vanuit de contemplatieve psychologie nagaan wat de benedictijnse oefeningen betekenen en wat het doel ervan is. Dit plaatst ze in een breder perspectief, wat de mogelijkheid opent om te bekijken in hoeverre ze in een andere dan een strict christelijke context toepasbaar zijn.

Zoals gezegd (§ 5.1.3.1) worden in de praktijk van het contemplatieve leven disciplines van aandacht en inzicht in allerlei combinaties gebruikt en vaak in een bepaalde volgorde. In vele tradities bestaan ‘gemengde’ disciplines, waarbij allereerst vaak een meditatie-object wordt gebruikt, dat als ankerpunt voor de aandacht fungeert (discipline van aandacht). Allerlei aspecten van onze ervaringswereld kunnen daarvoor dienen: een beeld, tekst maar ook een mentaal object, zoals een voorstelling, een woord of zinnetje, dat we herhalen. Terwijl we op die manier de aandacht richten, kan een bepaalde belevingswaarde

---

<sup>219</sup> Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 35.

worden gewekt. Wanneer de belevingswaarde zich ontvouwt kan ze onze werkelijkheidsbeleving (zelfbeleving en Godsbeleving) verhelderen (discipline van inzicht). Op deze wijze van ervaren richten zich de benedictijnse oefeningen van *lectio divina* en *gebed*, die we kunnen zien als een ‘gemengde’ discipline, zoals ontwikkeld binnen de christelijke traditie. Daarnaast zijn er de ‘intellectuele disciplines’, die ons inzicht verschaffen in het hoe en waarom van het gaan van een spiritueel leven en het begrippenkader leveren om de verandering in onze werkelijkheidsbeleving te formuleren en communiceren. Intellectueel begrip is volgens De Wit een middel en geen doel van een contemplatief leven. Uiteindelijk gaat het om een direct ervaringsmatige of perceptuele manier van kennen, die niet te vatten is in conceptuele dualiteiten van *dit* en *dat*, van *ervaarder* en *ervaring*. Dit is een wijze van ervaren waarvan in christelijke traditie wordt gezegd ‘niemand heeft ooit God gezien’. God is geen object voor onze waarneming, maar veeleer een ruimte: men kan de dingen *in God* zien, de werkelijkheid wordt gezien zoals ze is.<sup>220</sup> Disciplines van inzicht leren ons volgens De Wit niet alleen onze blindheid te onderkennen en erkennen, maar ze openen ons de ogen.

Hoewel in verschillende spirituele tradities het beoefenen van aandacht en inzicht een centrale plaats inneemt, lijkt dit aspect in de christelijke traditie naar de achtergrond te zijn geraakt en zijn de intellectuele disciplines dominant geworden.<sup>221</sup> Met name Jorna wijst er de laatste tijd op dat wanneer we in de geestelijke verzorging eenzijdig de nadruk leggen op theorievorming, begrippenkaders en denkrasters, zonder ruimte te maken voor systematische introspectie het erg lastig zal zijn iets van de innerlijke ruimte te ervaren. Ondertussen lijken psychiaters en psychologen, eerder dan geestelijk verzorgers, te hebben ingezien dat er een leemte is ontstaan in de geestelijke zorg. Psychiaters hebben onder meer de gunstige werking van ‘mindfulness’, een uit de boeddhistische traditie afkomstige ‘discipline van aandacht’, en andere vormen van meditatie ontdekt en bieden op succesvolle manier cursussen aan, terwijl de geestelijk verzorger in deze ontwikkeling nauwelijks een rol van betekenis speelt. Opvallend is wel dat het aantal boeddhistisch geestelijk verzorgers is toegenomen. Zo werd een jaar geleden binnen het Ministerie van Justitie een nieuw team boeddhistische geestelijke verzorging opgericht.

Het is de vraag in hoeverre een spirituele methode, losgesneden van de traditie, als techniek ter bestrijding van stress- en depressieklachten tot een andere levenshouding leidt. In benedictijnse en christelijke zin zouden we ons kunnen afvragen of met een techniek iemands werkelijke verlangen tevoorschijn komt en iemand de mens wordt die hij in Gods ogen is. Dit valt niet uit te sluiten en is wellicht niet primair het doel, echter, zoals Christa Anbeek in een publicatie van het KSGV over het onderwerp opmerkte, kan een onderscheid tussen techniek en ‘visie op leven’ niet zo eenvoudig gemaakt worden. Haar stellingname is dat geestelijk verzorgers, meer dan andere beroepsgroepen, vertrouwd zijn met levensbeschouwelijke inzichten, houdingen en oefeningen die achter therapieën schuilgaan en dat zij hier daarom verrijking en verdieping kunnen aanbrenge.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 150-154.

<sup>221</sup> Van der Lans heeft hier in zijn studie naar religieuze ervaring en meditatie over gezegd dat de betekenis van contemplatie (zie Evagrius, opgevat als de goddelijke beschouwing, schouwen) steeds meer is opgeschoven naar ‘ergens over peinzen’. Daarmee zijn de disciplines van aandacht en inzicht sterk op de achtergrond geraakt. ‘De methodische meditatie’ heeft zich tot de 20<sup>e</sup> eeuw gehandhaafd. Daarna begint ze opeens in onbruik te raken.’ Vgl. J.M. van der Lans, *Religieuze ervaring en meditatie. Een godsdienstpsychologische studie* (Deventer 1980) 108-130.

<sup>222</sup> Christa Anbeek, ‘Ervaringen van een geestelijk verzorger met mindfulness in de ggz’ in: Eric Stoppelenburg red., *Mindfulness. Spirituele traditie of therapeutische techniek?* (Tilburg KSGV, 2009) 65-73, aldaar 71.



Dat laat onverlet dat de benedictijnse *lectio divina* en gebed diep geworteld zijn in een christelijke traditie en de invulling is dan ook een christelijke, dat wil zeggen dat God en christelijke bronnen centraal staan. Dat zal niet iedereen aanspreken. Zoals gezegd kennen andere tradities methodes om aandacht en inzicht te ontwikkelen, waarbij ik echter niet wil beweren dat deze exact hetzelfde zijn. Zo hebben Blommestijn en Maas in de genoemde KSGV publicatie met behulp van voorbeelden uit de christelijke spiritualiteit en mystieke traditie het verschil tussen mindfulness en christelijk gebed zichtbaar willen maken. Daaruit bleek hoe de kwaliteit en vitaliteit van het leven van een aantal mystici in verband staat met hun godsrelatie, die het leven doortrekt en in haar werking breder en rijker is dan een aantal punten van verschil die de auteurs zelf al hadden geconstateerd. Een werkelijk inzicht in de vergelijkbaarheid zou echter gediend zijn met een zelfde exercitie aan de kant van mindfulness.<sup>223</sup>

Vertrouwd zijn met levensbeschouwelijke inzichten en oefeningen, die Anbeek als de expertise van de geestelijk verzorger ziet, vraagt van geestelijk verzorgers dat zij ervaring opdoen met de wegen en methodes die tradities aanreiken. De toegenomen vraag naar boeddhistische geestelijk verzorgers is naar mijn mening een signaal van een gebrek aan ervaringsgerichte geestelijke zorg. Het is van belang dat er geestelijk verzorgers zijn die zich de christelijke wortels waaruit de beroepsgroep is voortgekomen op ervaringsniveau weten toe te eigenen en deze op zinvolle wijze kunnen verbinden met het individuele levensverhaal van mensen. Bovendien heeft spiritualiteit, zo bleek uit hoofdstuk 1, alles te maken met een systematische toelg. Het voert binnen het kader van deze scriptie te ver om een uitgewerkte methode aan te reiken voor de beoefening van de *lectio* of het *gebed*. Aan beide onderwerpen zou een aparte scriptie kunnen worden gewijd, waarin de wijze van toepassen binnen de geestelijke verzorging meer wordt uitgewerkt. Ik volsta dan ook met de verwijzing naar Waaijman, die in zijn handboek spiritualiteit ruimschoots aandacht besteedt aan de spirituele leespraxis. Literatuur voor verdere uitwerking is er. Het zou interessant zijn dit te combineren met een onderzoek in het werkveld. Het nu volgende beoogt een reflectie te zijn op de betekenis en de mogelijkheden van de benedictijnse praktijken *lectio divina* en het gebed binnen de geestelijke verzorging.

#### 5.4.1 *Lectio divina*

Voor de monnik is de *lectio divina* allereerst een persoonlijk beluisteren van het Woord van God, dat hij op deze wijze steeds meer ‘verinnerlijkt’. Rollin schrijft dat het de monnik helpt zich ten volle te ontplooiën als de persoon die hij in waarheid is.<sup>224</sup> Een persoonlijke beoefening door de geestelijk verzorger van de *lectio* kan mijns inziens een manier zijn om een authentieke omgang met de eigen levensbeschouwing, één van de beroepseisen die de VGVZ stelt, te cultiveren. Van Dam pleitte in een artikel dat is verschenen in het *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* voor de *lectio divina* als model voor het ontwikkelen van een protestantse identiteit.<sup>225</sup> Over een langere tijd de bijbel lezen kan helpen om een nieuwe

<sup>223</sup> Hein Blommestein en Frans Maas, ‘Aandacht voor God – geestelijke gezondheid als neveneffect’ in: Eric Stoppelenburg red., *Mindfulness. Spirituele traditie of therapeutische techniek?* (Tilburg KSGV, 2009) 97-123.

<sup>224</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 78.

<sup>225</sup> Gideon van Dam, ‘Hier ben ik. De *lectio divina* als model voor het ontwikkelen van protestantse identiteit’ in *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 10(2007)54-61, aldaar 54.



beroepshouding te ontdekken. Het leidt volgens Van Dam tot een actief luisteren: een vorm van empatisch luisteren naar de ander vanuit liefde en verlangen dat deze tot zijn of haar bestemming komt, maar ook een luisteren naar zichzelf. Behalve een uitleg van wat de *lectio* is en een pleidooi voor het vormgeven van een eigen spiritualiteit van de geestelijk verzorger gaat Van Dam inhoudelijk niet verder in op de wijze waarop de *lectio* binnen de geestelijke verzorging gestalte kan krijgen. Een zwak punt bij Van Dam is dat hij dit exclusief koppelt aan een protestantse identiteit, terwijl deze methode is voortgekomen uit een katholieke traditie en tot op de dag van vandaag één van de belangrijkste bezigheden van kloostermoenniken is.

Een persoonlijke omgang met de Schrift of een heilige tekst betekent niet dat de *lectio* slechts individueel kan of zou moeten worden beoefend. Tegenwoordig worden in kloosters workshops ‘bijbelwoorden ervaren’ georganiseerd die druk bezocht worden door mensen van allerlei, veelal christelijke, denominaties.<sup>226</sup> Binnen de Protestantse Kerk Nederland (PKN) is met de oprichting van het platform ‘Vacare’ een initiatief gestart voor meditatief leven vanuit een brede, oecumenische context.<sup>227</sup> Meditatieve en contemplatieve bronnen van het christendom vormen hier de basis voor de meditatiebijeenkomsten en trainingen. Geestelijk verzorgers zouden hier aansluiting bij kunnen zoeken en inspiratie kunnen opdoen om binnen het eigen team of voor groepen cliënten bijeenkomsten te organiseren. Er zijn verschillende manieren om de *lectio divina* te beoefenen en het delen in elkaars persoonlijke ervaring is volgens Rollin en verrijking. Het kan de eigen omgang met de *lectio* verbeteren en vruchtbaarder maken.<sup>228</sup> *Lectio divina* in de oorspronkelijke betekenis, namelijk als een meditatieve omgang met de Heilige Schrift, zal met name een christelijke doelgroep aanspreken of mensen die zich op een ervaringsgerichte wijze willen laten inspireren door de Bijbel.

Derkse, die zich in zijn vertaling van de benedictijnse spiritualiteit richt tot zowel gelovigen als niet gelovigen, vindt dat bronnen van waarde die voor de *lectio divina* worden gebruikt heel uiteenlopend kunnen zijn: teksten, afbeeldingen, maar ook muziek of natuur. Hij geeft het voorbeeld van Anselm Grün die de gewoonte heeft een bepaalde Bachcantate heel geconcentreerd te beluisteren met de tekst bij de hand.<sup>229</sup> Te denken valt ook aan mystieke bronnen uit verschillende tradities, zoals de teksten van Johannes van het Kruis, Theresa van Avila, Jan van Ruusbroec en gedichten van Rumi of andere mystici uit de Soefi traditie. ‘Mystiek is de weg naar de ziel’, een wijze van kennen van het oorspronkelijke geheim, een ervaringsmatig kennen, aldus Zegveld. Van die weg zijn legio beschrijvingen, in de geschriften van mensen die zelf die weg zijn gegaan.<sup>230</sup> Zegveld geeft de volgende omschrijving van de geestelijke lezing van de Schrift:

Een verhaal *wordt* pas waar wanneer *ik*, hoorder of lezer, met dat verhaal in gesprek raak en mij daarbij in een proces begeef waardoor ik het verhaal met mijn leven afmaak en het in mijzelf, in mijn eigen levensgeschiedenis *gebeuren* laat... Precies daar, waar eigen levenservaring enerzijds en lezing van de Schrift anderzijds *samenvallen* en *zich samenballen*, precies daar... openbaart zich *het geheim*, het

<sup>226</sup> Abdij Sion te Diepenveen organiseert maandelijks workshops ‘Bijbelwoorden ervaren’: [www.sionline.nl](http://www.sionline.nl)

<sup>227</sup> [www.pkn.nl/vacare/](http://www.pkn.nl/vacare/)

<sup>228</sup> Rollin, *De regel van Benedictus beleven*, 81.

<sup>229</sup> Derkse, *Een levensregel voor beginners*, 63.

<sup>230</sup> Zegveld, *Een plaats om te wonen. Over spiritualiteit en menswording*, 165.

geheim van God als het geheim in mijn eigen leven, en wel doordat ik de Schrift naar haar mystieke betekenis door lees. (p. 168)

*Samenvallen* of *samenballen* zijn vertalingen van het Griekse woord voor ‘symbool’. Een transformerende werking van de *lectio* is ook een symbolische ervaring, in die zin dat iets als vanuit zichzelf symbool wordt en dus ‘van gedaante verandert’. Zegveld wijst erop dat het bij mystiek niet gaat om uitzonderlijke ervaringen, die alleen voor bepaalde ‘uitverkoren’ mensen toegankelijk zijn of om paranormale ervaringen, ervaringen van de overzijde. Het gaat om het *alledaagse* leven. Alle mensen hebben deze ervaringskennis maar deze is vaak verborgen omdat mensen niet inwendig genoeg zijn.<sup>231</sup> Geestelijk verzorgers kunnen mensen helpen deze ‘inwendigheid’ te beoefenen door een aansprekende tekst, beeld of andere vorm op de wijze van de *lectio* te benaderen. In individuele begeleidingstrajecten kunnen geestelijk verzorgers mensen hierin adviseren, ondersteunen of samen met de ander de *lectio* beoefenen. Op deze wijze kunnen ook andere dan strict christelijke bronnen worden gebruikt. In groepen met mensen van verschillende levensbeschouwelijke achtergronden zal het moeilijker zijn om een vorm te kiezen die voor meerdere mensen een omvormende werking heeft.

#### 5.4.2 Gebed

Het doel van het monastieke leven was voor Benedictus een ‘voortdurend bidden’. Het gebed is *opus Dei*, het werk van God, en dat staat voorop. De dagelijkse bezigheden van de monnik wisselen zich af tussen de *lectio divina*, dat een biddend lezen is, het persoonlijk en het gemeenschappelijk gebed en het werk, waarin ook het gebed voortduurt. Dit is de praktische uitdrukking van de monnik om de liefde van Christus voor alles te plaatsen. De hele levensstijl van de monnik is hierop ingericht. De dagelijkse praktijk van geestelijk verzorgers is dat zij leven in een hektische moderne samenleving. Ook in hun werk hebben zij te maken met een steeds technischer en efficiënter wordend zorgproces, waarin beleidsmakers van hen verwachten dat zij de functie en inhoud van hun bezigheden aantoonbaar maken. Het gebed kan daarin een nutteloze oefening lijken die niets aan praktische betekenis toevoegt. Bovendien associëren velen bidden met een ouderwetse praktijk behorend bij een wijze van levensbeschouwelijke zorg waarin een verkondigingsmodel met een daarbij behorend godsbeeld centraal staat. Ganzevoort & Visser wijzen op de schroom die veel mensen ervaren bij het bidden, waarmee zij met name doelen op het gebed in het kader van begeleidingsgesprekken. Mensen kunnen in de privésfeer religieuze ervaringen hebben, maar in onze geseclariseerde maatschappij zijn deze steeds minder mededeelbaar geworden. Hooguit wordt het verhaal over de ervaring gedeeld. De vrijmoedigheid om binnen de ontmoeting met anderen deze ‘heilige grond’ te betreden is afgenomen.<sup>232</sup> Naast deze constatering over het gebed in een hermeneutische context, is bidden in het individuele leven van mensen, en dat geldt evenzeer voor geestelijk verzorgers, echter ook al lang geen vanzelfsprekendheid meer. Als eerste zal ik aan de hand van de visies van twee kenners van het benedictijnse leven, Zegveld en Nouwen, nagaan wat bidden kan betekenen en hoe het persoonlijke gebed kan worden beoefend. Vervolgens ga ik in op de betekenis en mogelijke

<sup>231</sup> Zegveld, *Een plaats om te wonen. Over spiritualiteit en menswording*, 160.

<sup>232</sup> Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 230. De derde, op dit moment gangbare vorm van pastoraat is de hermeneutische die het midden houdt tussen het individuele levensverhaal en traditie.

toepassing van het gemeenschappelijk gebed in de praktijk van de hedendaagse geestelijke verzorging. Ik besluit dit hoofdstuk met een korte overweging van wat ‘voortdurend gebed’ voor De Waal betekent.

Zegveld noemt het gebed waarin zonde en schuld en het idee van een straffende God de boventoon voert een ‘heidens gebed’. Dit gebed kenmerkt zich door vreugdeloze ernst, voortdurend uitspreken van schuld, het benadrukken van de plicht om te doen, het ontbreken van belangeloosheid en een verbetering om God voor egocentrische doeleinden aan te wenden. Het is volledig tegengesteld aan het gebed zoals dat in essentie is bedoeld, namelijk een ‘gebed van verlangen’. Bidden heeft alles te maken met de vraag ‘wie ben ik?’ Het is het open leggen van het oorspronkelijke verlangen en maakt deel uit van de weg waarin we een vals zelfbeeld meer en meer afbreken zodat de oorspronkelijke inspiratie, de ‘geest van oorsprong’ weer tot verschijning kan komen. Ook in het bidden treedt voor Zegveld het verlangen naar God tegelijkertijd op met het verlangen van de mens om te worden wie hij oorspronkelijk is. Het primaire doel van het persoonlijk gebed is niet om zelf God te zien maar om ons voor Hem zichtbaar te maken, om het leven open te leggen. Dat gaat vooral niet gepaard met denken, want denken objectivert en verzakelijkt en evenmin met willen.<sup>233</sup>

Henri Nouwen, geestelijk begeleider en pastor, legt een directe verbinding met de Regel van Benedictus door bidden te omschrijven als ‘luisteren in gehoorzaamheid, luisteren met zorgvuldige aandacht’.<sup>234</sup> Nouwen maakt onderscheid tussen *een gebed leren* en *biddend leven*. Geleerde gebeden zijn uitdrukkingen van dank, belijdenis, boetedoening, smeking en voorbede, bijvoorbeeld het in de christelijke traditie centrale ‘Onzevader’. Biddend leven is een zaak van het hart en gaat dieper dan het uitspreken van geleerde gebeden. Het uitspreken van bepaalde gebeden kan een biddend leven van het hart worden. Een voorbeeld kan zijn het heel zachtjes herhalen van het zinnetje ‘Heer, ontferm U over mij!’ (Jezusgebed) dat een meditatieve kwaliteit krijgt en zo vrede en rust kan schenken.<sup>235</sup>

Zowel Nouwen als Zegveld wijzen erop dat bidden vraagt om inoefening en structuur. In alle drukte, activiteit en lawaai waarin we vandaag de dag betrokken zijn, is het volgens Nouwen erg moeilijk ‘het gefluister van de zachte bries’ te horen waarin Gods nabijheid zich manifesteert (1 Kon. 19:12).<sup>236</sup> Het ontwikkelen van ‘oren die horen’, die luisteren naar God kost tijd en vereist vormen, een praktijk, toelief en trouw. Nouwen acht het belangrijk voor de gebedsdiscipline om een vaste tijd, een speciale plek en één concentratiepunt te kiezen. Hij omschrijft het praktiseren van voortdurend bidden als een drievoudig proces: bidden is roepen tot God, eenvoudig converseren en contemplatief luisteren in de nabijheid van God.<sup>237</sup> In het roepen tot God zien we alles wat er in ons leeft onder ogen en brengen dit ongecensureerd in Gods nabijheid. Daaronder vallen ook angsten, twijfels, zorgen en wrokgevoelens. Dit roepen tot God werd door Rollin het ‘gebed van armoede’ genoemd. Wanneer de monoloog overgaat in dialoog kan een conversatie ontstaan. Fundamenteel is dat bidden een attitude is van een open hart dat zonder spreken is afgestemd op de ‘Geest van God’. Dat uit zich in dankbaarheid en contemplatie. Meer dan wat ook is bidden volgens Nouwen luisteren en wachten, een speuren naar God in openheid en nederigheid. Een manier om contemplatief

<sup>233</sup> Zegveld, *Een plaats om te wonen*, 137-146.

<sup>234</sup> Henri Nouwen, *Spiritueel begeleiden. Gids voor de lange weg van het geloof* (Tielt, 2008) 49.

<sup>235</sup> Nouwen, *Spiritueel begeleiden*, 66.

<sup>236</sup> Nouwen, *Spiritueel begeleiden*, 33.

<sup>237</sup> Nouwen, *Spiritueel begeleiden*, 68-73.

luisteren te ontwikkelen is het kiezen van één concentratiepunt. Voor christenen kan dat de naam ‘Jezus’ zijn of het Jezusgebed. Het kan ook een Bijbeltekst of een afbeelding zijn, iets waarop de aandacht gericht kan worden. Evenals bij de *lectio divina* kan het object van aandacht omvormend werken of in de woorden van Nouwen ‘je innerlijk leven vernieuwen en herscheppen tot een thuis waar God zich graag ophoudt’.<sup>238</sup> Zegveld acht stilte een belangrijke voorwaarde voor gebed. Deze stilte koppelt hij aan inkeer: aan een tot zwijgen laten komen van alles in en om je heen, zodat je ergens bij stil kunt staan, waarbij ook hij doelt op een symbool of woord, opdat ‘dit woord of dat symbool zichzelf kan openen en zijn eigen diepte kan tonen’.<sup>239</sup> In de gebedshouding uit zich ook weer de benedictijnse nadruk op evenwicht. Het gebed uit zich in woord en gebaar. Het lichaam bidt met een eigen taal en geeft aan waar nog geen woorden voor zijn, aldus Zegveld. Daarom begint het (leren van het) gebed aan de buitenkant: leren de handen te vouwen, de handen te heffen, buigen, knielen, om zo te ervaren waar de verschillende houdingen en gebaren uitdrukking van zijn.

Een belangrijk benedictijns uitgangspunt, die het gebed mijns inziens tot een voor meerdere mensen voorstelbare en toegankelijk praktijk kan maken, is de opvatting dat het transcendente zich in het immanente manifesteert. Het goddelijke is tegelijk menselijk, waardoor het gesprek een dialoog is met de eigen oorspronkelijke stem, een ‘persoonlijke God’. Bidden in de betekenis van de vraag ‘wie ben ik?’, is de vraag naar identiteit (Van Knippenberg). Door zichzelf uit te spreken met ‘echte woorden’ die niet gevuld zijn met hoe het al dan niet zou moeten of met ideeën of beelden over wie zij zijn, kunnen mensen het gebed gaan ervaren als onderdeel van het narratieve proces. Bidden kan de identiteit versterken doordat mensen meer en meer de waarheid in zichzelf op het spoor komen en het verschil gaan zien tussen het beeld dat zij van zichzelf hebben en wie zij werkelijk zijn. Echte woorden kunnen ook geleende woorden zijn, aldus Zegveld. Door andermans woorden krijgen mensen een ‘geheugen’ voor hun eigen gebed. Zoals Nouwen aangaf kan het geleerde gebed biddend leven worden. Het is naar mijn mening van belang dat geestelijk verzorgers hiermee vertrouwd zijn om het ‘collectieve geheugen’ en de rijkdom aan ervaring die hierin onder woorden is gebracht als levende bron te blijven verbinden met het individuele levensverhaal. Zo kan een vertrouwd gebed als het ‘Onze Vader’ voor mensen van grote betekenis zijn. Vooral in de ouderenzorg, waarin vaak sprake is van geheugen- of gehoorstoornissen, kunnen bekende geloofswaarden troost en houvast geven. Tegelijkertijd versterkt het de eigenwaarde van mensen omdat de gebedstaal, die vaak is opgeslagen in het lange termijn geheugen, soms de enige taal is die mensen nog tot hun beschikking hebben. Bovendien heeft het in groepsverband samen bidden en geloof beleven een verbindende functie. Ook voor wat betreft de gebedshouding zal gelden dat bepaalde opvattingen en gevoelens van weerstand mensen ervan kunnen weerhouden om hierin te experimenteren. Levensbeschouwelijk neutraler gezien is bidden een vorm van mediteren. Het is de christelijke invulling, de Godsrelatie, die deze oefening tot gebed maakt. Bij mensen die geen christelijke achtergrond hebben en er evenmin affiniteit mee hebben, kan bijvoorbeeld het derde door Nouwen genoemde aspect, contemplatief luisteren, als vorm van meditatie worden beoefend, waarbij de aandacht op een neutraal object, zoals de ademhaling, wordt gericht. Volgens Standaert doet niets zoveel deugd en is niets zo wezenlijk als de kunst om stil te

---

<sup>238</sup> Nouwen, *Spiritueel begeleiden*, 77.

<sup>239</sup> Nouwen, *Spiritueel begeleiden*, 148.

zitten en te mediteren. In zijn *Alfabet van een monnik* adviseert hij mensen om iedere ochtend en avond twintig tot dertig minuten te mediteren. Het gaat er niet om het goed te doen, maar wel om het te doen: ‘bidden is nu, hier..., nooit gisteren of elders.’ De stilte kan voelbaar worden door de ademhaling te volgen en te verenigen met een gekozen woord.<sup>240</sup> Een belangrijke functie van deze vorm van gebed is dat mensen hun innerlijke ruimte cultiveren, zodat zij allerlei gevoelens, lichamelijke sensaties, gedachten met een zekere afstand kunnen benaderen en daardoor kunnen leren anders met hun levensomstandigheid om te gaan.

De tweede vorm van gebed in de Regel van Benedictus is het gemeenschappelijk gebed. Met de individualisering en ontkerkelijking is tegenwoordig voor velen eveneens het gemeenschappelijk gebed, in de zin van kerkelijke liturgie, de gezamenlijke viering van de eucharistie of avondmaal uit het leven verdwenen. In de context van geestelijke verzorging kan het gemeenschappelijk gebed plaatsvinden in de vieringen waarin sommige geestelijk verzorgers voorgaan. Omdat dit niet primair voor de algemeen geestelijk verzorger geldt, laat ik deze opvatting hier buiten beschouwing. Het gemeenschappelijk gebed is echter volgens Zegveld ook het bidden dat men samen met anderen ‘zomaar als verzamelden in Zijn naam’ doet. Daarmee roept hij de uitspraak van Jezus in herinnering: “Want waar twee of drie mensen in mijn naam samen zijn, ben ik in hun midden” (Matth. 18:20). Dit gebed is voor Zegveld het totale en volmaakte gebed omdat daar het ‘wij’ van de christelijke gemeenschap tot een ‘Ik’ en het ‘ik’ verruimd wordt tot het ‘Wij’ van Christus zelf.<sup>241</sup> Ontdaan van de christelijke duidingen, zouden we de visie van Jorna met betrekking tot de gedeelde ‘tussenruimte’ hiermee kunnen vergelijken. Ook in de transpersoonlijke psychologie zien we dit inzicht terug. Het is voor Benedictus van groot belang dat het gebed uit de sfeer van het strict individuele wordt gehaald zodat aan en van elkaar kan worden geleerd.<sup>242</sup> Zo opgevat is het gebed in het kader van begeleidingsgesprekken een vorm van gemeenschappelijk gebed. Genoemde auteurs geven geen expliciete uitleg over de wijze waarop dit gestalte kan krijgen, echter mijns inziens kan ook hierin sprake zijn van een zelfde heen- en weergaande beweging tussen spreken en luisteren. Volgens Ganzevoort en Visser is van het grootste belang in de communicatie en rolverdeling dat deze niet door machtsverhoudingen vertroebeld raakt en dat het de narratieve en religieuze competentie vergroot. Het voornaamste streven bij het uitspreken van het gebed moet volgens beide auteurs zijn, dat de ontmoeting tussen de gesprekspartner en God gestimuleerd wordt. Daarin is de centrale relatie die tussen de ander en God, waarbij het zowel van belang is wat de ander zegt tot God als wat hij ‘hoort’ van God. Het is aldus Ganzevoort en Visser de taak van de geestelijk verzorger om zijn eigen communicatie daar dienstbaar aan te maken. Concreet kan de geestelijk verzorger de gesprekspartner vragen naar de relatie die hij met God heeft of zou willen hebben en naar hoe het gesprek met God functioneert. De formuleringen in het gebed zijn er vervolgens op gericht deze relatie vorm te geven. De geestelijk verzorger kan namens de gesprekspartner spreken en vervolgens stiltes inlassen, zodat de ander zelf het gesprek kan voeren. Ook andere vormen waarin de ontmoeting met God kan worden ervaren zijn mogelijk.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Benoît Standaert, *Alfabet van een monnik*, 157.

<sup>241</sup> Standaert, *Alfabet van een monnik*, 147.

<sup>242</sup> De Waal, *Zoeken naar God*, 147.

<sup>243</sup> Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*, 240-247.



Een laatste waardevolle opvatting van het ‘voortdurend gebed’ trof ik onder meer aan in de literatuur van De Waal. Zij omschrijft het voortdurend gebed als een aandachtig aanwezig zijn of, God loven bij alles wat we doen. Volgens De Waal is deze aandachtigheid vaak niet meer dan een ‘verhoogd bewustzijn’, de volle aandacht schenken aan wat we doen. Dat hoeft niet gepaard te gaan met woorden maar, in plaats van op de automatische piloot veel van onze activiteiten te verrichten, kunnen we leren ‘Christus te vinden in alles’.<sup>244</sup> Standaert geeft het volgende voorbeeld van aandacht, dat hij ontleent aan de Vietnamese boeddhist Thich Nath Hanh. Deze vertelde hoe zijn meester tegen hem zei, nadat hij wat onzorgvuldig de deur achter zich had dicht gedaan: “Deze deur is niet dicht.” Verwonderd vroeg hij zich af waarom deze niet dicht was, waarop de meester aanhield: “Doe die deur nu echt dicht. Met aandacht.” Dit werd het begin van een ommekeer in zijn leven.<sup>245</sup> Hieruit valt op te maken dat deze opvatting van het ‘voortdurend gebed’ veel overeenkomsten vertoont met een boeddhistische techniek als ‘mindfulness’ en inmiddels kan geconcludeerd worden dat het luisteren waartoe Benedictus oproept een voortdurende oefening in ‘mindfulness’ is, die zich onderscheidt van een techniek door het doel waarop zij is gericht, de zoektocht naar en de persoonlijke relatie met God, die de mens omvormt. Deze christelijke invulling zou geestelijk verzorgers er echter niet van moeten weerhouden om vormen van gebed te vinden, al dan niet zo genoemd, waarmee mensen de mogelijkheid krijgen aangereikt enige afstand te nemen van de maalstroom van gedachten en gevoelens waarin zij zich kunnen bevinden. De beroepsgroep schiet tekort, wanneer cliënten voor het opdoen van dergelijke ervaringen enkel zijn aangewezen op de boeddhistisch geestelijk verzorger of cursussen binnen de psychiatrie.

## 5.5 Samenvatting

In dit hoofdstuk heb ik de benedictijnse noties luisteren en gehoorzamen toegespitst op het werkveld van de geestelijke verzorging. Ten eerste heb ik onderzocht of en op welke wijze deze kunnen worden ingebed in bepaalde competenties waarover geestelijk verzorgers volgens de beroepsgroep moeten beschikken. Daartoe heb ik me gericht op een aantal auteurs die de spirituele kant van geestelijke verzorging benadrukken: Jorna, Van Knippenberg, Waaijman en Leget. De eerste competentie is de door Jorna genoemde *personale* competentie, opgevat als een proces van ‘zelfwording’ waarin de geestelijk verzorger door uitzuivering van kennis, ervaring en persoonlijke ontwikkeling groeit in authenticiteit. De tweede en derde competentie zijn de *hermeneutische* en *communicatieve*, die alle drie de auteurs expliciet benoemen. Bij de hermeneutische competentie gaat het om het beschikken over de kwaliteit om op adequate wijze het individuele levensverhaal van de cliënt te interpreteren en deze te kunnen verbinden met al dan niet levensbeschouwelijke bronnen of doorleefde theorievorming. Een kernbegrip uit zowel de visie van Leget als Jorna op geestelijke verzorging is ‘innerlijke ruimte’. Dit staat voor een bepaalde werkelijkheidsbeleving waarin sprake is van een zekere afstand ten opzichte van gedachten, gevoelens en emoties, waardoor mensen hun levenssituatie met meer relativering tegemoet kunnen treden. Ook in de benedictijnse spiritualiteit speelt dit een belangrijke rol en daarom is deze als een competentie overstijgend begrip meegenomen in de reflectie.

---

<sup>244</sup> De Waal, *Zoeken naar God*, 148-149.

<sup>245</sup> Standaert, *Spiritualiteit als levenskunst*, 10.



Allereerst is gekeken naar wat de mogelijke rol van benedictijns luisteren en gehoorzamen is voor de personale competentie. Een eerste vertaalslag is te vinden in de oproep van Benedictus aan de abt om te gehoorzamen aan God en aan de medebroeders. Het is belangrijk dat geestelijk verzorgers blijven luisteren naar en gehoorzamen aan anderen in de vorm van supervisie of coaching. Verder is het met name een aantal eigenschappen van het benedictijnse luisteren en gehoorzamen waarin de verrijking voor de geestelijk verzorger kan liggen. Zo is er de aardsheid en de aandachtigheid, die geestelijk verzorgers erop attent maakt zorgvuldig om te gaan met de dagelijkse zaken in het leven. Van de oproep om mild te zijn kunnen geestelijk verzorgers leren zichzelf en hun proces van *zelfwording* (Jorna) met vriendelijkheid en een bepaalde rust tegemoet te treden. Derkse stelt dat de *conversio* een kwestie is van ‘dagelijks verbetermanagement’. Tot slot is er het kenmerk van het evenwicht. Luisteren betekent luisteren op alle niveaus. Alle levensaspecten verdienen evenveel aandacht. Hierin ligt de bijdrage in de evenwichtige verdeling van taken en de zelfzorg op verschillende niveaus.

Ook in de hermeneutische en communicatieve competentie kan uit het benoemen en toepassen van een aantal kenmerken de verdienste van het luisteren en gehoorzamen blijken. Een wezenlijk aspect in de hermeutische competentie is de onlosmakelijke verbinding tussen luisteren en gehoorzamen. In de gehoorzaamheid toont zich de aandachtigheid. De *discretio*, het onderscheidingsvermogen, zoals Benedictus die als eigenschap van de abt beschrijft, kan voor geestelijk verzorgers betekenen dat zij reflecteren op de wijze waarop zij mensen werkelijk als uniek individu in een bepaalde situatie benaderen. Deze eigenschap voegt zich goed in de zijnsmethodiek van Jorna, die zeer terughoudend is voor waar het gaat over kaders en theorieën in de geestelijke verzorging. ‘Echte woorden’ zijn een afgestemd antwoord die bij de ander weerklank vindt en werkzaam is.<sup>246</sup> De benedictijnse opvatting van gehoorzaamheid als adequaat respons geven, betekent in de hermeneutische competentie ook dat de geestelijk verzorger de zich toe-geëigende geestelijke bagage weet in te zetten in het contact. De vruchtbare bijdrage van het kenmerk van evenwicht heb ik in de bredere context van de geestelijke verzorging als beroepsgroep trachten te zien. In de polariserende discussies, waarin het vaak gaat om het óf wel óf niet toepassen van bepaalde theorieën, kaders of systemen, zou de beroepsgroep van Benedictus kunnen leren dat er ook de mogelijkheid bestaat een ‘gulden middenweg’ te bewandelen.

Het tweede deel van dit hoofdstuk stond in teken van de benedictijnse spirituele praxis die zich kenmerkt door de *lectio divina* en het gebed. Inleidend hierop heb ik deze oefeningen vanuit een contemplatief psychologische visie in een breder perspectief trachten te plaatsen. Ik heb geconstateerd dat er een leemte is ontstaan in de ervaringsgerichte omgang met spirituele tradities. Vanuit het boeddhisme is een techniek als mindfulness inmiddels geïntegreerd binnen de psychiatrie. De *lectio* en het gebed zijn ervaringsgerichte oefeningen die geworteld zijn in de christelijke traditie. Van beide oefeningen heb ik de oorspronkelijke bedoeling en mogelijke bruikbaarheid willen onderzoeken. De *lectio*, in de betekenis van de persoonlijke omgang met de Heilige Schrift, waarvoor verschillende leesmethodes zijn ontwikkeld, zou mijns inziens met name binnen een christelijke context toepasbaar zijn, maar niet exclusief. Volgens Derkse kunnen ook andere bronnen zoals teksten, poëzie, muziek of

---

<sup>246</sup> Ton Jorna, ‘Echte woorden, waar haal je die vandaan? 16.

afbeeldingen voor de *lectio* dienen. Dat maakt deze methode, allereerst binnen individuele contexten, ook voor een bredere dan strict christelijke doelgroep bruikbaar.

Benedictus spreekt over het ‘voortdurend gebed’, waarbij hij twee vormen van gebed onderscheidt: het persoonlijke of individuele en het gemeenschappelijke gebed, de officie. Als eerste ben ik ingegaan op het persoonlijk gebed, dat voor Zegveld alles te maken heeft met de vraag ‘wie ben ik’? Het gebed kan het narratieve proces bevorderen en de identiteit versterken doordat mensen in de heen en weergaande beweging tussen luisteren en spreken steeds beter het verschil gaan zien tussen waar en vals zelfbeeld. Hoewel het gebed zich primair kenmerkt door de persoonlijke godsrelatie en het zo opgevat vooral in christelijke contexten is toe te passen, kan het ook neutraler als meditatie oefening worden gezien. In de contemplatieve psychologie is het gebed een mentale oefening die de werkelijkheidsbeleving kan verhelderen. Een aspect van gebed is de concentratie op een bepaald object waardoor de innerlijke ruimte kan worden gecultiveerd en mensen hun levenssituatie met meer relativering en rust onder ogen kunnen zien. Het gemeenschappelijk gebed heb ik in de vertaalslag naar geestelijke verzorging opgevat als het gebed dat de geestelijk verzorger met een cliënt (of cliënten) uitspreekt. Een derde mogelijke opvatting van het voortdurend gebed is het gebed als aandachtsoefening, te vergelijken met een techniek als mindfulness uit de boeddhistische traditie. Concluderend zie ik het als een vorm van benedictijnse gehoorzaamheid dat geestelijk verzorgers zich contemplatieve disciplines, zoals de benedictijnse, weten toe te eigenen en op adequate manier kunnen verbinden met het individuele levensverhaal van mensen. Deze oefeningen kunnen in belangrijke mate bijdragen aan de zelfwording, of innerlijke omvorming van mensen.

## Conclusies en slotbeschouwing

Vanuit de constatering dat geestelijk verzorgers terughoudend zijn in het aanbieden van spirituele bronnen aan cliënten enerzijds en de toevoeging van spiritualiteit aan de definitie van geestelijke verzorging anderzijds, heb ik me in dit literatuuronderzoek gericht op een spirituele benadering van geestelijke verzorging. Na te hebben overwogen of de schroom van geestelijk verzorgers vanuit hedendaagse opvattingen van autonomie kan worden verklaard, heb ik onderzocht in hoeverre een eeuwenoude spirituele bron, de Regel van Benedictus, waardevol kan zijn voor de geestelijke verzorging. Meer specifiek heb ik antwoord trachten te geven op de vraag welke rol de noties ‘luisteren’ en ‘gehoorzamen’ uit deze Regel kunnen spelen in processen van innerlijke omvorming en hoe deze inspirerend kunnen zijn voor geestelijk verzorgers die tot taak hebben mensen bij dergelijke processen te begeleiden. In het bovenstaande is een aantal punten gepresenteerd die uit dit onderzoek naar de verschillende vragen naar voren zijn gekomen.

Uit de studie naar hedendaagse opvattingen van autonomie bleek dat de verbinding tussen autonomie en spiritualiteit sinds de Verlichting op vele manieren onder druk is komen te staan. Hierdoor is de gelijktijdige ontwikkeling van cognitieve en spirituele kennis, zwaar gehavend. Tegenbewegingen vanuit de zorgethiek, het communitarisme en levenskunst dragen in andere opvattingen van autonomie mogelijkheden aan om het evenwicht te herstellen. In ieder geval bieden zij, meer dan bij de dominante noties van autonomie het geval is, een draagvlak om individuele levensverhalen van mensen (weer) te verbinden met spirituele bronnen, waar de Regel van Benedictus een eeuwenoud en beproefd voorbeeld is.

Bestudering van het pré-benedictijnse monachisme en een verkenning van de Regel van Benedictus leek in eerste instantie niet meteen relevant voor de vraagstelling, maar leverde vooral verdieping en een beter begrip van de benedictijnse spiritualiteit op. Bovendien liet een vergelijking van bepaalde grondwoorden uit de spiritualiteit met hedendaagse termen zien hoe bepaalde gedachten over innerlijke omvorming al eeuwenlang een rol hebben gespeeld en op welke wijze de betekenis daarvan zich heeft ontwikkeld. Zo toont een begrip als ‘innerlijke ruimte’, dat tegenwoordig door auteurs als Jorna en Leget wordt gebruikt veel overeenkomsten met het stoïcijnse *apatheia*.

De rol die de noties ‘luisteren’ en ‘gehoorzamen’ uit de proloog van de Regel spelen bij processen van innerlijke omvorming stond centraal in hoofdstuk 4. De importantie van het woord ‘luister’ is gelegen in de basisaanname dat de mens is aangesproken door God, dat er iets voorafgaat aan ‘wat in geen mensenhart is opgekomen’ (1 Kor.2:9). Hierin ligt de cruciale notie van het onderscheiden besloten, wat inhoudt dat niet elk verlangen een ‘waar’ verlangen is. Ook religie kan een uiting zijn van menselijk of in spirituele zin ego-verlangen. Ganzevoort & Visser spreken van het ‘nieuw-religieuze verlangen’, wat er gemakkelijk toe leidt dat er een marktbenadering op spiritualiteit wordt losgelaten.<sup>247</sup> In benedictijnse zin staat de gehoorzaamheid in dienst van het verlangen om Christus in de mens te vinden, of contemplatief psychologisch opgevat, om de fundamentele menselijkheid tot bloei te brengen. In die uitdaging heeft de geestelijk verzorger een functie, al is voorzichtigheid daarbij gebaat.

---

<sup>247</sup> Vgl. Ganzevoort & Visser, *Zorg voor het verhaal*, 394.

De vertaalslag van de Regel naar de geestelijk verzorger en diens begeleidende rol bij processen van innerlijke omvorming is tweeledig geweest. Ten eerste heb ik getracht de waarde van de noties luisteren en gehoorzaamheid aan te tonen voor een aantal uit de vakliteratuur geselecteerde competenties. Ten tweede heb ik onderzocht in hoeverre benedictijnse praktijken als het gebed en *lectio divina* door de geestelijk verzorger kunnen worden gepraktiseerd en aan cliënten aangereikt.

Zoals Rollin aangaf dat geestelijke wijsheid zich moeilijk laat omzetten in een logisch systeem vond ik het lastig de betekenis en waarde van de benedictijnse spiritualiteit voor de geestelijk verzorger te verwoorden in een wetenschappelijk betoog. Benedictus geeft geen uitgewerkte theorie maar een doorleefde ervaring en zijn Regel laat zich vooral omschrijven door eenvoud. Dit is dan ook meteen een belangrijke bijdrage die Benedictus levert aan de geestelijke verzorging. Benedictijnse spiritualiteit is aards. Benedictus draagt de monniken op God te loven in de alledaagse bezigheden. Deze ogenschijnlijke eenvoud vertegenwoordigt tegelijkertijd een rijkdom aan ervaring en een eeuwenlang beproefde spiritualiteit. In het zich leren toe-eigenen van spirituele kennis en ervaring, die ik voor de personele competentie van groot belang acht, schuilt de moeilijkheid in de eenvoud, één van de vele benedictijnse paradoxen.

Een zeer interessant gegeven uit de Regel zie ik in de onlosmakelijke verbinding die er volgens ingewijden is tussen luisteren en gehoorzamen. Vertaald naar de hermeneutische competentie zou het luisteren dan voor de pool van het individuele levensverhaal staan en de gehoorzaamheid voor de pool van het hermeneutische kader (ik gebruik gemakshalve het omstreden ‘kader’), waarover de geestelijk verzorger beschikt. Gehoorzaamheid in de betekenis van respons geven op een appèl, brengt dan de verantwoordelijkheid met zich mee om die bronnen of ‘echte woorden’ (Jorna) aan te reiken die het ‘werkelijke verlangen’ van de ander bevestigen en de identiteit versterken. Ook Benedictus wijst herhaaldelijk op de bronnen van de woestijnvaders voor hem. Behalve als een verantwoordelijkheid kunnen we het ook milder opvatten, namelijk als een uitnodiging. Uitgaande van zijn eigen uitspraak: ‘De inrichting ervan (van de school voor de dienst van de Heer) zal, naar wij hopen, niets lastigs of bezwaarlijks opleveren’, ga ik ervan uit dat Benedictus dit zou onderschrijven. In de benedictijnse oproep van gehoorzamen kunnen geestelijk verzorgers een uitnodiging zien om hun krampachtigheid voor wat betreft het vertellen van verhalen, voor ‘preken’, wat meer los te laten. Levenskunst, zo stelt ook Dohmen, draagt ook in zich dat mensen weer leren leiding en autoriteit te aanvaarden om te groeien. *Living human documents*, dat zijn de woorden van Ter Linden uit de inleiding van deze scriptie, kunnen mensen iets leren. Na al het vorenstaande kom ik hierop terug en citeer verder: ‘Spelen met verhalen, beelden, symbolen, gestalten: wanneer zielenherders en andere hulpverleners het weer leren, leren hun schapen het ook weer’.<sup>248</sup>

Ook het aspect van evenwicht zie ik als een kernthema binnen de benedictijnse traditie, die op een vruchtbare wijze kan worden ingebed in de verschillende competenties. Daarin biedt de Regel niet alleen levensoriëntatie maar ook vooral levensinrichting. ‘Benedictijns tijdmanagement’, het leven in een heilzaam ritme, kan ook voor geestelijk verzorgers een hulpmiddel zijn om hun leven op een evenwichtige manier in te richten. Dit

---

<sup>248</sup> Nico ter Linden, ‘Op verhaal komen. Verhalen als geestelijke bagage van cliënt en hulpverlener’, aldaar 53.

voorkomt eenzijdigheid en cultiveert bovendien de innerlijke ruimte, waarop alle spirituele oefening is gericht.<sup>249</sup> In de bespreking van de mogelijke waarde van deze, maar ook de andere eigenschappen, heb ik telkens een aantal punten waarin de toepassing zich zou kunnen manifesteren uitgelicht, echter er is meer over te zeggen, waarvoor de tijd die stond voor het schrijven van deze scriptie te kort was. Breder getrokken zou kunnen worden geconcludeerd dat het evenwicht verwijst naar het grens- of tussengebied waar het werkveld van de geestelijk verzorger zich afspeelt, namelijk de grens tussen autonomie en heteronomie: het verlangen om tegelijkertijd onafhankelijk en afhankelijk te zijn, de grens tussen immanentie en transcendentie. Van Knippenberg noemt dit grensgebied ‘ziel’ en ik kan me, gelet op deze meer specifieke duiding van het ‘object’ van geestelijke verzorging, dan ook goed vinden in de term die hij aan geestelijke verzorging toekent: zielzorg. Steeds zoeken geestelijk verzorgers naar het juiste evenwicht op het snijpunt van polariteiten en weten ze deze op een zinvolle manier die richting geeft met elkaar te verbinden. De fundamentele tegenstellingen confronteren ons met de vele paradoxen waarop Benedictus wijst: om te leren leven moeten we leren sterven, om de waarheid te leren kennen moeten we tegenstelde visies toelaten, om te kunnen groeien is rust nodig. Het beoefenen van die rust is een belangrijk onderdeel van de laatste vraag waarin ik me heb gericht op de benedictijnse praxis.

Een eerste conclusie is dat de beoefening met name is gericht op het ontwikkelen van wat De Wit perceptuele kennis noemt. Dit is kennis die, anders dan intellectuele of conceptuele kennis, niet door denken tot stand komt maar door ervaren. Dat levert inzicht, ‘eerste-persoonskennis’ op, die niet begripsmatig is maar waarvan in christelijke tradities wordt gezegd dat het een kennen met het hart is. Zeker omdat geestelijk verzorgers in hun werk veel te maken hebben met mensen die zich in contingente levenssituaties bevinden, is het aanreiken van dergelijke oefeningen naar mijn mening van groot belang. In ieder geval kan de beoefening hun eigen innerlijke ruimte vergroten, waardoor zij steeds beter in staat zijn de ander en zijn levensverhaal vanuit het ‘hier en nu’ belangeloos te benaderen. Behalve dat de *lectio* en het gebed de cultivering van de innerlijke ruimte beogen, heb ik geconcludeerd dat het gebed de narratieve competentie kan vergroten. Door het uitspreken van wat iemand ‘op zijn hart’ heeft, kan hij steeds beter onderscheid maken tussen ‘schijn en zijn’, tussen een vals en een werkelijk zelf. Het gaat er om dat iemand steeds meer komt tot een authentieke identiteit.

De vraagstelling in z’n totaliteit overziend, kan ik zeggen dat de Regel van Benedictus een rijkdom aan inzichten en praktische oefeningen aanreikt waar de geestelijk verzorger uit kan putten in de begeleiding bij processen van innerlijke omvorming. Deze processen kunnen meer of minder ‘groots’ van aard zijn. Met een voorbeeld heb ik trachten aan te geven dat het grote zich juist in het kleine kan manifesteren. Het gaat er ook niet om een oordeel te vellen over het al dan niet gaan van een spirituele weg. Sommige mensen slaan zo’n weg in, anderen niet. Belangrijk is dat geestelijke begeleiders leren te ‘beluisteren’ waar het bij mensen ten diepste om gaat.

---

<sup>249</sup> Anselm Grün, *Innerlijke rust*, 64.

## Literatuur

- Aalders, C., *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu* ('s-Gravenhage 1969).
- Anbeek, Christa, 'Ervaringen van een geestelijk verzorger met mindfulness in de ggz' in: Eric Stoppelenburg red., *Mindfulness. Spirituele traditie of therapeutische techniek?* (Tilburg KSGV, 2009) 65-73.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen 1999).
- Bartelink, G.J.M., *De bloeiende woestijn. De wereld van het vroege monachisme* (Baarn 1993).
- Benedictus van Nursia, *De regel van Sint-Benedictus*, vertaald door Vincent Hunink (Amsterdam 2000).
- , *De Regel van Benedictus*, vertaling met Latijnse brontekst door Patrick Lateur. Met commentaar van br. Benoît Standaert osb en Wil Derkse (Tielt 2010) 188.
- , *Regula*, Timothy Fry ed.; Imogene Baker e.a. associate eds., *RB 1980: the rule of St. Benedict in Latin and English with notes* (1981 Collegeville, Minnesota).
- Blommestein, Hein en Frans Maas, 'Aandacht voor God – geestelijke gezondheid als neveneffect' in: Eric Stoppelenburg red., *Mindfulness. Spirituele traditie of therapeutische techniek ?* (Tilburg KSGV, 2009) 97-123.
- Bras, Kick, 'Wat is spiritualiteit?', in: Bouwman, K. en Bras, K., *Werken met spiritualiteit* (Baarn 2001).
- Butler, Cuthbert, *Benedictine monachism : Studies in Benedictine life and rule* (2<sup>e</sup> druk; Londen 1924)
- Dam, Gideon van, 'Hier ben ik. De lectio divina als model voor het ontwikkelen van protestantse identiteit' in *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 10(2007)54-61.
- Derkse, Wil, *Een levensregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven* (Tielt 2002).
- Dohmen, Joep, *Het leven als kunstwerk* (Diemen 2008).
- Fijen, Leo, *Het jaar dat mijn vader stierf. Briefwisseling met Anselm Grün* (2007).
- Ganzevoort, Ruard en Jan Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (Zoetermeer, 2007).
- Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus*, uit het Latijn vertaald en ingeleid door F. van der Meer en G. Bartelink (Nijmegen, 1980).
- Grün, Anselm, *Innerlijke rust. Hoe kom ik in harmonie met mezelf* (Tielt 2003) 49.



Grün, Anselm en Friedrich Assländer, *Spiritueel leidinggeven. Benedictijnse praktijklessen voor mens en bedrijf* (Tielt 2007).

Have, H.A.M.J. ten e.a., *Medische ethiek* (Houten 2006) Hoofdstuk 4 Verlichtingstraditie: respect voor autonomie, 81-114.

Hijweege, Nicolette, 'Wat betekent dat' en 'Waar staat dat voor?', *Psyche en Geloof. Tijdschrift van de Christelijke Vereniging voor Psychiaters, Psychologen en Psychotherapeuten* 21 (2010).

Hillesum, Etty, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum, 1941-1943* (Bussum, 1981).

Jamison, Christopher, *Levenslessen van een abt. De 7 stappen naar een leven volgens Benedictus* (Tielt 2009).

Jorna, Ton, *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding* (Amsterdam 2008).

Jorna, Ton, 'Als ik het zelf niet was, help jij me dan zeggen wie ik ben. Over processen van innerlijke omvorming'. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 14(2011) 44-51.

Jorna, Ton, 'Echte woorden, waar haal je die vandaan? Mystieke bronnen in geestelijke verzorging'. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 12(2009) 12-23.

Knippenberg, Tjeu van, *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit* (Zoetermeer, 2005).

Kunneman, Harry, *Vorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritische humanisme* (Amsterdam 2005).

Lans, J.M. van der, *Religieuze ervaring en meditatie. Een godsdienstpsychologische studie* (Deventer 1980).

Leget, Carlo, *Ruimte om te sterven. Een weg voor zieken, naasten en zorgverleners* (Tielt 2003).

Leget, Carlo, *Van levenskunst tot stervenskunst. Over spiritualiteit in de palliatieve zorg* (Tielt 2008).

Linden, Nico ter 'Op verhaal komen. Verhalen als geestelijke bagage van cliënt en hulpverlener. In: *Ad van Heeswijk e.a., Op verhaal komen. Religieuze biografie en geestelijke gezondheid* (Tilburg, KSGV 2006) 37-65.

Merton, Thomas, *Zaadkorrels van contemplatie* (Antwerpen 1961).

Nissen, Peter 'Leren is geduldig luisteren naar het leven', *Speling* 62(2010) 73-78.

Nouwen, Henri, *Spiritueel begeleiden. Gids voor de lange weg van het geloof* (Tielt, 2008).

Rollin, Bertrand, *De regel van Benedictus beleven* (Tielt, 2008).

- Sorabji, Richard, *Emotion and peace of mind* (Oxford 2000).
- Standaert, Benoît, *Spiritualiteit als levenskunst. Alfabet van een monnik* (Tielt 2007).
- Störig, Hans Joachim, *Geschiedenis van de filosofie* (30<sup>e</sup> druk; Utrecht 2007).
- Stufkens, H. e.a., *Een innerlijk avontuur: Het Benedictijner kloosterleven van binnenuit belicht* (Baarn 1999).
- Taylor, Charles, *De malaise van de moderniteit* (Kampen 1994).
- VGvZ, Beroepsstandaard voor de geestelijke verzorging in zorginstellingen, 2002, via [www.vgvz.nl](http://www.vgvz.nl).
- Vogüé, Adalbert de, *Benedictus en zijn Regel in zijn tijd en nu* (IJsselstijn-Antwerpen 1983).
- Vogüé, Adalbert de, *La règle de Saint Benoît I* (Parijs 1972), deel V.
- Vrensen, Hedwig, *Een oud document herlezen. Aantekeningen bij de Regel van Benedictus van Nursia* (Bonheiden 1996).
- Vuijsje, Herman, *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag* (Amsterdam/Antwerpen 2007).
- Waal, Esther de, *Zoeken naar God. De weg van Benedictus* (Kampen 2007).
- Waal, Esther de, *A life-giving way. A commentary on the Rule of St. Benedict* (Londen en New York, 1995).
- Waaijman, Kees, *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden* (Kampen 2000).
- Wagenaar, Christoffor, *Woestijnvaders. Een speurtocht door de vaderspreuken* (Nijmegen 1981).
- Wit, Han de, *De verborgen bloei. Over de psychologische achtergronden van spiritualiteit* (2<sup>e</sup> druk; Kampen 1994).
- Zegveld, André, *Een plaats om te wonen. Over spiritualiteit en menswording* (juni 1993).
- Zegveld, André, 'Over de Spiritualiteit van het Leven van Sint Benedictus', in: Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus* (Nijmegen 1980) 119-133.
- Zock, Hetty, *Niet van deze wereld? Geestelijke verzorging en zingeving vanuit godsdienstpsychologisch perspectief*, oratie Rijksuniversiteit Groningen (Tilburg KSGV 2007).
- Zwart, Theo A.R. de, 'Zorgethiek zoekt heel radicaal het perspectief op van degenen voor wie gezorgd wordt. Interview met Carlo Leget', *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 52(2009) 2-7.

**Websites:**

[www.sionline.nl](http://www.sionline.nl)

[www.pkn.nl/vacare](http://www.pkn.nl/vacare)

[www.vgvz.nl](http://www.vgvz.nl)

# Bijlage I

## De contemplatieve disciplines

De contemplatieve tradities hebben een enorme rijkdom aan disciplines en methoden ontwikkeld die de groei naar fundamentele menselijkheid kunnen ondersteunen. Het woord ‘discipline’ kan bij menigeen op weerstand stuiten vanwege de strenge, bijna militante bijklank die het heeft. In contemplatieve zin betekent het ‘systematische oefening’. Kenmerkend voor de oefeningen is dat ze met mildheid moeten worden verricht. De contemplatieve tradities hanteren een klassieke indeling die schematisch als volgt kan worden weergegeven.

Disciplines van de geest/ mentale disciplines	→ disciplines van bewust zijn  → disciplines van denken	→ disciplines van aandacht → disciplines van inzicht → intellectuele disciplines → disciplines van verbeelding
Disciplines van het woord en de daad/  disciplines van het handelen en spreken		→ oefeningen in nederigheid en zelfacceptatie → oefeningen in mededogen

De **mentale disciplines** hebben tot doel inzicht te verwerven in de aard van onze geest: onze gedachten en onze levensinstelling. We kunnen ze in afzondering beoefenen. De **disciplines van handelen en spreken** zijn gericht op het ontwikkelen van een zorgzame manier van omgaan met de medemens en de omgeving, op het cultiveren van de zichtbare vruchten van de verborgen bloei. We zouden ze ook praktische disciplines kunnen noemen.

De *disciplines van het denken* kent twee kanten: een *intellectuele* en een *verbeeldende*. Het intellect wil begrijpen, kennis opdoen en de logica van zaken zien. Iedere traditie beschikt over eigen begrippenkaders om het denken over existentiële thema's als de eendigheid van het bestaan, het kwaad en het lijden te verhelderen. Veelal voeren deze terug op de heilige boeken. De intellectuele disciplines zorgen voor conceptuele kennisverwerving en doen dat middels taal.

De *disciplines van de verbeelding* werken met mentale voorstellingen of beelden: godsbeelden of godsvoorstellingen, verhalen uit de traditie, mantra's, religieuze voorstellingen, muziek. Bij de lezing van een tekst of kijken naar een ikoon gaat het dan om het opdoen van perceptuele in plaats van conceptuele kennis. Vertrouwdheid krijgen met een tekst of ikoon kan leiden tot een waarachtige ontmoeting, tot een contemplatieve dialoog. In christelijke zin kan worden gezegd dat de mens beelden en begrippen nodig heeft om tot God te komen. Het gaat er in contemplatieve zin om de beelden die onze egocentrische belevingswereld voeden los te laten en in te ruilen voor beelden die tot overgave (van ego) of toewijding aan de werkelijkheid of God bewegen. Beide disciplines hebben hun beperking en

zijn onderdeel van de contemplatieve weg, maar niet de weg zelf. Zo is er de valkuil van het gevangen raken in een beeld, wat uiteindelijk slechts een middel is.

Er zijn twee soorten *disciplines van bewustzijn*: *disciplines van aandacht en van inzicht*. Alle contemplatieve tradities kennen oefeningen om inzicht te verwerven in de geest en om te gaan met gejaagdheid en psychologische blindheid. Ze bieden mogelijkheden aan om humaniteit tot bloei te brengen.

De *disciplines van aandacht* maken ons bewust van de verstrooidheid van de geest. Door de aandacht te concentreren op één punt, bijvoorbeeld de adem, wordt geoefend in het wakker worden uit de bevangenheid van de gedachtenstroom en de werkelijkheidsbeleving, die hierdoor telkens wordt gevoed. De bevangenheid in gedachten kan namelijk worden opgemerkt. Dan is er de keus om de aandacht op de gedachtenstroom te richten of deze terug te brengen naar het ene punt. Door op deze manier de aandacht te richten kunnen we gedachten loslaten en onbevangenheid cultiveren. Drie aspecten vormen de contemplatief-psychologische kern van deze oefeningen: rust of stabilitas, eenvoud of simplicitas en zuiverheid of purificatio. Ze leggen de basis voor het beoefenen van de *disciplines van inzicht*.

De *disciplines van inzicht* worden ook wel vormloze meditatie genoemd omdat ze geen gebruik maken van concepten of beelden maar bestaan uit een direct en onbevangen *schouwen* van de geest en de werkelijkheidsbeleving. Er is geen bepaalde techniek voor maar ze is de vrucht van de discipline van aandacht. Door deze disciplines leren we de wereld van de verschijnselen te zien in hun eigen samenhang, in theïstische termen als de wereld van God of Gods schepping, in plaats van in relatie tot ego, tot mij. Het gaat om het cultiveren van geestelijke overgave, een loslaten van de dualistische mentaliteit, vrij van angst.

De *disciplines van handelen en spreken* bestaan uit het naleven van bepaalde gedrachtsrichtlijnen. Voor het contemplatieve leven is de motivatie voor dergelijke voorschriften niet zozeer een morele aangezien ethische overwegingen niet leiden tot een werkelijke transformatie. Het gaat er bij deze tradities niet om braaf te zijn maar om het ego te frustreren. Daartoe zijn oefeningen in zowel nederigheid als zelfacceptatie ontwikkeld. In de christelijke traditie zijn de contemplatieve disciplines voor een belangrijk deel geformuleerd in de *Regel van Benedictus*. De boeddhistische traditie kent de *Vinayana*, een verzameling voorschriften, die tijdens het leven van de Boeddha onstond en later werd opgeschreven. In deze voorschriften worden zowel algemene als specifieke voorschriften gegeven voor het handelen en spreken. De mate waarin deze disciplines worden toegepast hangt af van motivatie en inzicht in de functie ervan. Door de beperkingen die de oefeningen opleggen lopen mensen aan tegen egocentrische gedragsneigingen en zorgen er tegelijkertijd voor dat deze niet verder inslijpen. Veel tradities kennen een bepaalde volgorde van verboden en geboden in hun disciplines van handelen en spreken tot volgens Benedictus iemand “niet langer handelt uit angst voor de hel maar uit liefde tot Christus en gedreven door de gewoonte zelf om het goede te doen en door de vreugde die hij vindt in de deugd.” (Benedictus, 35). Dit is de discipline die voorbij voorschriften ligt en onvoorwaardelijk mededogen beogen.<sup>250</sup>

---

<sup>250</sup> De Wit, *De verborgen bloei*, 114-174.