

Discretio en innerlijke hervorming bij Dionysius de Kartuizer

Dit jaar is het (ongeveer) 600 jaar geleden dat in het dorp Rijkel, bij Sint-Truiden in het huidige Belgisch Limburg, een man werd geboren met een grote theologische loopbaan in het verschiet. Deze man, door Johan Huizinga ook wel "het volledigste type van de machtige godsdienstige enthousiast"¹ genoemd, zou niet veel later reeds als één van de meest productieve theologen van de Lage Landen te boek staan. We hebben het hier over Dionysius van Rijkel, beter bekend als Dionysius de Kartuizer of ook wel de *doctor extaticus*, een eretitel die hij kreeg vanwege zijn indrukwekkende mystieke theologie.

Men zou kunnen zeggen dat in het omvangrijke corpus van zijn geschriften mystieke ervaringstheologie en intellectueel theologisch weten zich op dynamische wijze verenigen. Dionysius was niet alleen sterk beïnvloed door het mystieke denken van beroemde voorgangers als Pseudo-Dionysius de Areopagiet, maar ook door het scholastieke denken van Albertus Magnus en Thomas van Aquino en hun navolgers. Intellectueel begrip en mystieke kennis stonden voor Dionysius op één lijn, zoals hij ook in zijn eigen leven op evenwichtige wijze gebed en beschouwing met studie en wetenschap combineerde.

Wanneer we ten eerste bedenken dat Dionysius het grootste gedeelte van zijn leven monnik is geweest in de kartuis St.-Bethlehem Mariae te Roermond, ten tweede dat hij meer dan eens het *manibus praedicare* met meer wereldse activiteiten binnen of buiten het klooster afwisselde, en ten derde dat hij ook in zijn geschriften blijkt geeft van "de praktische zin voor het dagelijks godsdienstleven"², moeten we dezelfde Huizinga weer gelijk geven als die vervolgens wijst op de combinatie van een strenge, mystieke oriëntatie met een praktische, nuchtere invulling van zijn spirituele leven. Inderdaad is er sprake van een praktische, ascetische

(1) J. Huizinga, *Herfsttij der middeleeuwen. Studies over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Leiden 1997²⁵, p. 194.

(2) *Ibidem*, p. 233.

inslag die zijn mystieke ervaringsdenken een heel specifieke, altijd monastieke kleur geeft.

Met de vraag echter, hoe de verhevenheid en afzondering van het beschouwende leven te combineren met de verplichtingen ten aanzien van de dagelijkse praktijk, moet ook Dionysius geworsteld hebben. Twee spanningen kenmerken ook hier het lot van de mysticus: die tussen zijn eigen menselijke tekortkoming en Gods volmaaktheid, en die tussen een actief en een contemplatief leven. Beide spanningen vertaalden zich in moeilijkheden en uitdagingen voor het leven van de monnik, omdat beide op onvermijdelijke wijze authentieke (dat wil zeggen: door Dionysius werkelijk beleefde) momenten van de mystieke opgang doorbraken met aardse zorgen en afleiding.

Het probleem van Dionysius kent een maatschappelijke, meer uiterlijke, en een persoonlijke, meer innerlijke dimensie. Ten eerste waren er de vijftiende-eeuwse excessen in de scholastiek (de *vana curiositas* van de *via moderna* en de aristotelische en thomistische theoretici) en de misstanden in Kerk en maatschappij (bijvoorbeeld het morele verval en de geldzucht van de kloosters), waartegen ook Dionysius wilde optreden. De kartuizerorde waartoe hij behoorde, zag zich in ieder geval voortdurend genoodzaakt haar *vita monastica* in dienst te stellen van de bestrijding van deze toestanden. Ten tweede was er het innerlijke leven dat verstoord werd door passies en menselijke feilbaarheid. Hoelang nog maakte de kwelling van zonden en verlangens een mystieke *unio* onmogelijk? Deze spanningen komen met name in Dionysius' leven op exemplarische wijze tot uitdrukking.

Hoe dus, gezien de moeilijkheden waarin mens en maatschappij verwickeld waren, op juiste wijze het leven in te richten, op een wijze die recht doet aan de eigen levensvervulling en aan de medemens, en niet in de laatste plaats aan de wil van God? Daarvoor nu hebben we volgens Dionysius *discretio* (onderscheidingsvermogen) nodig. *Discretio* is de deugd die ons de wil van God toont op elk moment, op elke plaats en in elke zaak³. *Discretio* leert ons de juiste plaats en het geschikte moment en hoe we ons in alles moeten gedragen⁴. *Discretio* wijst ons de juiste weg⁵.

De vraag nu is wat Dionysius eigenlijk precies onder *discretio* verstaat en wat de plaats ervan is in zijn mystieke theologie. Wat

(3) *Summa de vitiis et virtutibus*, Lib.II, Art.34; XXXIX, p. 217D'.

(4) *De consolatione philosophiae*, Lib.I, Art.24; XXVI, p. 137C'.

(5) *De doctrina scholarium*, Art.2; XXVII, p. 343B.

bedoelt hij als hij zegt dat deze deugd ons naar ware volmaaktheid voert⁶, waar we God schouwen en Hem hartstochtelijk liefhebben⁷? Hier kruisen zich immers ethiek en mystiek, menselijke regels met de goddelijke belofte van *visio beata*. Om te begrijpen hoe moraliteit hier voorwaarde wordt voor mystieke vervolmaking, wil ik nu eerst, heel in het kort, Dionysius' omvangrijke deugdenleer behandelen. Dit om te laten zien hoe belangrijk de deugden zijn voor Dionysius' probleem van de menselijke feilbaarheid, maar nog meer voor zijn mystieke theologie.

Dionysius' oeuvre van bijna 200 werken⁸ kenmerkt zich meer door een uitzonderlijke belezenheid en compilerende werkzaamheid dan door een originele en vernieuwende denkkracht⁹. Dit geldt zeker ook voor de vele verschillende deugdenschema's die hij hanteert: veelal heeft hij daarvoor teruggesproken op wat gangbaar was in de middeleeuwse moraaltheologie. Een belangrijk onderscheid daarin is ten eerste dat tussen verworven (*acquisitae*) en ingegoten (*infusae*) deugden en het daarmee samenhangende onderscheid tussen natuurlijke (*naturales*) en bovennatuurlijke (*supernaturales*) deugden. Dionysius brengt dit onderscheid voortdurend ter sprake waar het gaat om de vraag naar het aandeel van de mens zelf en het aandeel van God in de morele en spirituele progressie. Het heil kan in geen geval op natuurlijke wijze, door de ontwikkeling van natuurlijke deugden alleen, bereikt worden¹⁰.

Alle natuurlijke, verworven en bovennatuurlijke, ingegoten deugden krijgen concrete gestalte in een ander beroemd schema, dat van de theologale, intellectuele en morele deugden. Dit schema, bekender dan overige, eveneens door Dionysius gehanteerde schema's¹¹, stelt de goddelijke of bovennatuurlijke deugden geloof (*fides*), hoop (*spes*) en liefde (*caritas*) naast de deugden die het intellect vervolmaken, namelijk wijsheid (*sapientia*), verstand

(6) *De vita et fine solitarii*, Lib.I, Art.12; XXXVIII, p. 276B.

(7) *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci*, Art.42; XXXVIII, p. 503B.

(8) Uitgegeven als: *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia* I-XIV en XVIIIF (Montreuil 1898-1901); XIVbis, XVf. en XIX-XLII (Tournai 1902-1913), XXVbis (Parkminster 1935). Het betreft 42 delen [en 2 bis-delen] in 44 banden.

(9) P. Nissen, "Dionysius von Rijkel", in: P. Dinzelsbacher (ed.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, p. 117.

(10) *De divinis nominibus*, Cap.VIII, Art.84; XVI, p. 282D'.

(11) Zoals dat van de monastieke deugden (afkomstig uit de *Regula Benedicti: paupertas, castitas, obedientia, humilitas, timor Dei, pietas, caritas*) of dat van Macrobius (*Commentarii in somnium Scipionis*, 1, 8,5 e.v. Het gaat hier niet om soorten deugden, maar om de verschillende posities en rangen die zij bekleden: *virtus politica, virtus purgatoria, virtus purgati animi* en *virtus exemplaris*).

(*intellectus*), kunde (*ars*) en weten (*scientia*), en de twaalf deugden van het morele leven: de deugd die de eer liefheeft (*virtus honorum amativa*), grootmoedigheid (*magnanimitas*), welwillendheid (*liberalitas*), fierheid (*magnificentia*), zachtzinnigheid (*mansuetudo*), eerlijkheid (*veritas*), vriendelijkheid (*affabilitas*), gezelligheid (*socialitas*), bezonnenheid (*prudentia*), rechtvaardigheid (*iustitia*), gematigdheid (*temperantia*) en dapperheid (*fortitudo*)¹².

Van deze morele deugden worden de laatste vier ook wel kardinale deugden genoemd, omdat zij het hengsel (*cardo*) zijn waaromheen de deur van de overige deugden draait¹³. Hun naam en aanzien en het feit dat ze onder de morele deugden uitblinken als meest nuttige deugden¹⁴, hebben ze te danken aan de moeilijke taak die zij weten te volbrengen: het beteugelen van de aangeboren en daarom zeer moeilijk uit te roeien bekingen¹⁵. Hoewel ze de mens daarmee geschikt maken voor de hoger in rangorde staande theologale deugden¹⁶, hebben ze ook een eigen, meer directe taak: de mens gelijkvormig te maken aan God¹⁷.

Dit gebeurt als volgt: wanneer de mens door rechtvaardigheid (*iustitia*) aan eenieder het zijne geeft, wordt hij gelijk gemaakt aan de goddelijke gerechtigheid; wanneer de mens zich door gematigdheid (*temperantia*) afhoudt van de genietingen van het vlees, wordt hij gevormd naar de heiligheid en de zuiverheid van de goddelijke Geest; wanneer hij door dapperheid (*fortitudo*) doodsgerevaren overwint en zijn geduld bewaart bij tegenslagen, wordt hij als het ware gelijk aan de almacht van God; wanneer hij door bezonnenheid (*prudentia*) in alles met regelmaat en voorzichtigheid voortgaat, imiteert hij de Hoogste, die alles naar het juiste aantal, het juiste gewicht en de juiste maat gemaakt heeft¹⁸.

Zoals de kardinale deugden de voornaamste van de morele deugden zijn, zo is *prudentia* de voornaamste van de kardinale deugden. *Prudentia* is ten eerste de stuurvrouw (*auriga*) van de overige kardinale deugden¹⁹, de leidster, de raadgeefster²⁰: zij is voorttreffe-

(12) Dionysius vult de bekende twaalf elders nog aan met *gratia verbi, abstinentia, mititas, patientia, sobrietas en castitas*.

(13) *Enarratio in Cap. VIII libri Sapientiae*, Art.8; VII, p. 502A.

(14) *Ibidem*.

(15) *De praeconio et dignitate Mariae*, Lib.III, Art.12; XXXV, p. 544B.

(16) *Commentaria in IV libros Sententiarium*, Lib.III, Dist.33, Quaest.1; XXIII, p. 520A.

(17) *Ibidem*.

(18) *Ibidem*.

(19) *Enarratio in Cap. III Cantici Cantecorum*, Art.11; VII, p. 358D'.

(20) *De origine, ordine et subjecto poenitentiae*, Dist.14, Quaest.2; XXIV, p. 361D'.

lijker dan dapperheid²¹ en niemand kan rechtvaardig of gematigd zijn zonder ook verstandig te zijn²². Ten tweede is men nooit echt *prudens* als men niet ook de overige (ook andere dan de kardinale) deugden bezit²³. Die deugden worden in het handelen door *prudentia* (als *auriga*) aangestuurd²⁴. *Prudentia* is wat haar essentie betreft een intellectuele deugd: ze moet gelokaliseerd worden in de *ratio*, in het intellect, en specifiek: in het praktische deel ervan²⁵. Daarom is het haar taak alles naar de norm van de *ratio* te richten²⁶. Maar volgens haar object is zij een morele deugd: rechtstreeks²⁷ gericht op gepast en redelijk handelen, op een regelmatig en voorzichtig leven, op het op een verstandige wijze goed doen. Waar *prudentia* aanwezig is, wordt eenvoudigweg niets goeds boven God gesteld²⁸.

Prudentia bestuurt het menselijk handelen²⁹. Zij is de juiste manier van handelen³⁰, wanneer zij weet wat te verlangen is en wat te ontwijken, wat te doen is en wat na te laten³¹. Slechte mensen bezitten haar niet³², noch mensen die door zonden en passies beheerst worden³³. Zij maakt de mens juist onwankelbaar, eenvormig, bestendig en rechtschapen³⁴. *Prudentia* is de wetenschap (*scientia*) van de goede dingen en de liefde daarvoor, en de slechte dingen en de afkeer daarvan³⁵. Deze wetenschap is niet ongevormd en naakt, maar gevormd en praktisch³⁶: zij laat ons in de praktijk weten wat het goede is dat gedaan moet worden en wat

(21) *Epistola ad principes catholicos*, Art.11; XXXVI, p. 514C.

(22) *Commentaria in IV libros Sententiarium*, Lib.II, Dist.30, Quaest.1; XXII, p. 382A.

(23) *De regimine politiae*, Art.6; XXXVIII, p. 16D.

(24) *De donis Spiritus Sancti*, Tract. 2, Art.1; XXXV, p. 207C.

(25) In tegenstelling tot het speculatieve deel, waarin de andere *habitus* zich bevinden. *Elementatio Philosophica*, Prop.96; XXXIII, p. 99B.

(26) *Summa de vitiis et virtutibus*, Lib.II, Art.34, XXXIX, p. 216D.

(27) *Ibidem*, Lib. II, Art.23; XXXIX, p. 197C'.

(28) *Commentaria in IV libros Sententiarium*, Lib.III, Dist.33, Quaest.1; XXIII, p. 519.

(29) *De doctrina et regulis vitae christianorum*, Lib.II, Art.15; XXXIX, p. 550C.

(30) *Ibidem*. Hier volgt Dionysius Aristoteles.

(31) *De vita et regimine principum*, Lib.I, Art.8; XXXVII, p. 382D'. Hier volgt Dionysius Augustinus; zie bijv. diens *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Quaest. 61, r. 145.

(32) *Ibidem*; Lib.I, Art.13; XXXVII, p. 388D'.

(33) *Ibidem*; XXXVII, p. 388D.

(34) *De professione monastica*, Art.5; XXXVIII, p. 557C. Met "eenvormig" wordt hier waarschijnlijk bedoeld: naar de volmaakte vorm (d.w.z. naar het beeld van God).

(35) *Summa de vitiis et virtutibus*, Lib.II, Art.34; XXXIX, p. 216A'.

(36) *Feria quarta pentecostes*, Serm.5; XXXII, p. 164B.

het slechte is dat ontweken moet worden³⁷. Zij richt de algemene beschouwing op bepaalde werken³⁸.

In het algemeen kan men over *prudentia* zeggen dat zij (net als de overige deugden) een *habitus*³⁹ is, een gesteldheid krachtens welke we ons ten opzichte van de passies goed of slecht verhouden⁴⁰. Zij is de voortdurende geneigdheid en bereidheid van de ziel zich op het goede handelen te richten⁴¹. Zij is, nog anders gezegd, een goede eigenschap van de geest waardoor op juiste wijze wordt geleefd, waardoor niets slechts in praktijk wordt gebracht, en die God in ons, zonder ons, laat werken⁴².

Met dit deugdenoverzicht keren we terug naar bovengenoemde *discretio*. Die toonde ons reeds hoe we ons op juiste wijze moeten gedragen⁴³. Maar wat is de plaats van deze deugd in bovengenoemde schema? Dionysius brengt *discretio* op de eerste plaats ter sprake te midden van de bevattelijkheid (*docilitas*), de omzichtigheid (*circumspectio*) en de behoedzaamheid (*cautio*). Dit zijn de vier werkzame bestanddelen (*actus*) van *prudentia*⁴⁴. Op de meeste plaatsen wordt *discretio* echter *gelijkgesteld* met *prudentia*: het is dan niets anders dan een andere aanduiding voor dezelfde deugd⁴⁵ en in dat geval is ook zij *mater virtutum*⁴⁶ en *auriga virtutum*⁴⁷.

De deugd *discretio* is ons met name bekend van de Regel van Benedictus, de beroemde kloosterregel uit het begin van de zesde eeuw⁴⁸. In deze regel schrijft Benedictus over *discretio* onder meer, dat zij de moeder der deugden is⁴⁹ en dat men haar nodig heeft als

(37) *Ibidem*.

(38) *Dominica post ascensionem Domini*, Serm.4; XXX, p. 61C.

(39) *De donis Spiritus Sancti*, Trac.3, Art.22; XXXV, p. 225C.

(40) Definitie van Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 2,5.

(41) Definitie van N. Maginot, *Der actus humanus moralis unter dem Einfluss des Heiligen Geistes nach Dionysius Carthusianus*, München 1968, p. 217.

(42) *Elementatio theologicae*, Prop.146; XXXIII, p. 218C'. Hier volgt Dionysius Thomas; zie diens *Summa theologiae*, prima secunda, 55,4.

(43) Zie noot 4.

(44) *De dignitate et laudibus B.V. Mariae*, Lib.II, Art.21; XXXVI, p. 97C'.

(45) *Summa de vitiis et virtutibus*, Lib.II, Art.34; XXXIX, p. 216 e.v.. Dionysius verwijst voor deze gelijkstelling naar de kerkvaders: *Feria quarta pentecostes*, Serm.5; XXXII, p. 165C.

(46) *Enarratio in Cap.XI Libri Ecclesiastici*, Art.11; VIII, p. 69B'.

(47) *Summa de vitiis et virtutibus*, Lib. II, Art.34; XXXIX, p. 217A.

(48) Voor een kritische editie van de regel zie: R. Hanslik (ed.), *Benedicti Regula*, Wien 1977. Deel LXXV van *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

(49) *Benedicti Regula*, 64, r. 47.

middel tegen onbeheerst gedrag tegenover anderen⁵⁰. Ook Dionysius was monnik. Hij moet de betekenis van Benedictus' *discretio* voor het monastieke milieu gekend hebben. Sterker nog, zijn gelijkstelling van *prudentia* aan *discretio* laat zien hoezeer zijn denken in de monastieke traditie geworteld is. Deze verbinding is voor hem een logische stap, want hij overdenkt de betekenis van de deugden, en specifiek: *prudentia*, binnen het kader van de praktijk van zijn klooster. Daarom is het ook niet verbazingwekkend dat Dionysius in artikel 34 van het tweede boek van zijn *Summa de vitiis et virtutibus*⁵¹, een belangrijk artikel als het gaat om de verbinding van *prudentia* en *discretio*, Thomas nauwelijks ter sprake brengt, terwijl des te meer gezag wordt toegekend aan vaders als Augustinus, Bernardus, Johannes Climacus en Cyrillus.

Het begrip *discretio* heeft immers een veel ruimere betekenis in de monastieke dan in de thomistische traditie en Dionysius spreekt hier dan ook veel liever over de woestijnvaders (*i.c.* Antonius), die *discretio* de moeder en bron van alle deugden noemden⁵², Bernardus, die *discretio* de *moderatrix virtutum* en *auriga virtutum* noemt⁵³, en andere monastieke vaders. Op plaatsen als deze blijkt überhaupt de monastieke richting van Dionysius' denken⁵⁴. *Discretio* is voor hem de deugd die de mens niet in vijandelijke hinderlagen of gevaren laat lopen, maar onbelemmerd en via de kortste route op de koninklijke weg (*via regia*) naar de ware volmaaktheid leidt⁵⁵. Deze koninklijke weg is de *vita monastica*. In het klooster wordt gebeden en gestudeerd en door deze dingen onophoudelijk te doen, verwerft men *discretio*⁵⁶. *Discretio* zorgt voor de regelmatige verrichting van de plichten van het dagelijks leven, het vroom, ijverig en aandachtig bidden, vieren van de mis, et cetera⁵⁷, en men moet zich dag en nacht aan deze oefeningen en bezigheden wijden opdat men niet door onbestendigheid wankelt, maar door de *discretio* geleid wordt⁵⁸.

(50) *Ibidem*, 70, r. 13. In dit hoofdstuk gaat het over het eigenmachtig slaan van zijn broeders.

(51) XXXIX, p. 216-218C'.

(52) XXXIX, p. 217D.

(53) XXXIX, p. 217A'.

(54) Niet voor niets verbindt Dionysius *discretio* meer dan eens aan de monastieke *virtutes*. Zie bijvoorbeeld: *De vita et fine solitarii*, Lib.I, Art.12; XXXVIII, p. 276B.

(55) *Ibidem*.

(56) *Dominica XX post Trinitatem*, Serm.5; XXX, p. 560A.

(57) *De laude et commendatione vitae solitariae*, Art.19; XXXVIII, p. 352B'.

(58) *Ibidem*; XXXVIII, p. 352C'.

Discretio is de deugd die de mens leidt in zijn dagelijkse bezigheden en die onbestendigheid tegengaat. Onbestendigheid manifesteert zich daar waar men afwijkt van de kloosterregel en van de monastieke regelmaat. Men ontspoot en valt (weer) ten prooi aan de passies omdat men de eisen en de aard van de verschillende noodzakelijke deugden uit het oog verloren heeft. Die zijn immers elk voor zich een “gesteldheid krachtens welke we ons ten opzichte van de passies goed of slecht verhouden”⁵⁹, een habitus van de rede ook, die het “juiste midden” waarborgt.

Die laatste gedachte van Dionysius, van een “midden” dat juist moet zijn, gaat terug op Aristoteles. Die zegt in zijn *Ethica Nicomachea*: “De deugd is dus een gesteldheid die weet te kiezen en het op ons afgestemde midden houdt, hetwelk bepaald wordt door de rede en wel zo, als een verstandige mens het zou bepalen. Zij is een midden tussen twee ondeugden, waarvan de ene door een teveel, de andere door een te weinig wordt bepaald. Ook is zij nog een midden, in zover de ondeugden hetgeen op het gebied van de passies en handelingen passend is te boven gaan of daarin te kort schieten, terwijl de deugd het midden én vindt én kiest”⁶⁰. Verder zegt Aristoteles: “de deugd nu gaat over de passies en de handelingen, waar het teveel fout is en het te weinig gelaakt wordt, maar waar het midden wordt geprezen en het juiste is”⁶¹.

De deugd houdt dus het midden tussen twee ondeugden en daardoor wijkt men niet af, maar blijft men op de juiste weg. Dit bedoelt Dionysius wanneer hij zegt dat *discretio* ons de juiste weg wijst⁶² en het juiste midden⁶³. Daarmee staat zij tegenover de passies, die juist excessen in de oefeningen veroorzaken⁶⁴ waardoor men wel moet afwijken van de juiste weg. De passies moeten ten eerste in toom gehouden en beheerst worden, opdat zij niet laakbaar worden en men weggevoerd wordt van het “midden” van de rede en van de deugden⁶⁵. Ze moeten krachtig beteugeld worden, opdat ze de rede niet overhalen tot de zonde en de wil bezoedelen⁶⁶. Ten tweede moeten ze hervormd worden, opdat de rede en

(59) Zie noot 40.

(60) *Ethica Nicomachea*, boek 2, h.6, 1106/1107. Vertaling van R.W. Thuijs, *Aristoteles Ethica Nicomachea*, Amsterdam & Antwerpen 1954.

(61) *Ibidem*, 1106.

(62) *De doctrina scholarium*, Art.2; XXVII, p. 343B. Zie noot 5.

(63) *Enarratio in Cap. XIV Lucae*, Art.37; XII, p. 92B’.

(64) *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci*, Art.41; XXXVIII, p. 502C’.

(65) *De discretionem et examinationem spirituum*, Art.20; XL, p. 299B’.

(66) *De passionibus animae*, Art.10; XL, p. 339A’.

de wil hervormd worden en geperfectioneerd⁶⁷. De beteugeling van de passies is het beste mogelijk door onophoudelijk te werken, de hulp van God in te roepen, de leer en het voorbeeld van de heilige vaders te overdenken en moedig tegen zichzelf te vechten⁶⁸. Werken, bidden en studeren. Zelfdiscipline. Het kloosterleven biedt als geen ander leven de mogelijkheid tot perfectionering door een hervorming van onze passies, van onze rede en van onze wil.

Met het bovenstaande zijn twee nieuwe elementen geïntroduceerd die een wezenlijk bestanddeel vormen van Dionysius’ “nuchtere mystiek”⁶⁹: de begrippen *refrenatio* en *reformatio*. Met *refrenatio* bedoelt Dionysius de *refrenatio passionum*, de beteugeling van de passies. Deze wijkt in zoverre van Thomas’ *moderatio passionum* af, dat de grote kerkleraar een voorwaarde bedoelt voor een algemeen verstandig handelen, terwijl Dionysius spreekt over het ascetische ideaal dat men in de monastieke wereld tegenkomt⁷⁰. Het gaat daar dan om de dagelijkse strijd tegen het lagere deel van de mens, het affectieve leven waar ook de passies zich manifesteren en waar een natuurlijke neiging aanleiding geeft tot een pessimistische antropologie en een streven naar zelfoverwinning⁷¹.

Deze zelfoverwinning geschiedt wanneer de beteugeling van de passies oproept tot een algehele beteugeling, een *refrenatio hominis*, een beteugeling van de hele persoon waardoor de mens van “natuurlijke” mens tot “spirituele” mens (*homo spiritualis*) wordt⁷². Om “spirituele” mens te worden volstaat de *refrenatio* echter niet: er moet ook een *reformatio* plaatshebben. Dit begrip, van Augustinus afkomstig, duidt op de hervorming die de mens moet ondergaan om naar zijn oerbeeld, *imago Dei*, omgevormd te worden⁷³. Deze omvorming kan pas geschieden wanneer hij zijn na-

(67) *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci*, Art.42; XXXVIII, p. 503A. Perfectie betekent hier voor Dionysius dat men met zuivere en onwankelbare geest God schouwt en Hem hartstochtelijk liefheeft: *Ibidem*. Zie verder noot 78.

(68) *De profectu spirituali et custodia cordis*, Art.12; XL, p. 485A’: “Ad istam passionum refrenationem et virtutum constantiam indesinenter laborare debemus, Dei auxilium jugiter invocando, sanctorum Patrum doctrinam et exempla diligenter pensando, et contra nos ipsos viriliter praeliando”.

(69) Huizinga, *Herfsttij*, p. 233.

(70) D. Wassermann, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg 1996, p. 123.

(71) *Ibidem*, p. 124.

(72) *Ibidem*, p. 123.

(73) Zie de noten 17 en 34.

tuurlijke, door driften geregeerde oriëntatie heeft ingeruild voor een bovennatuurlijke, op de goddelijke wil gebaseerde levenswijze.

De innerlijke hervorming die *refrenatio* en *reformatio* veronderstellen, is niet zozeer een bewustwordingsmoment als wel een proces. Pas na een langdurige en pijnlijke gang naar vervolmaking is de mens *homo spiritualis*. Aan *perfectio*, de vervolmaking naar Gods beeld, gaan immers *purificatio* en *illuminatio* vooraf. Hoewel de godsvruchtige “onbelemmerd en via de kortste route op de koninklijke weg naar ware volmaaktheid”⁷⁴ wil geraken, moet hij toch eerst gezuiverd worden van zijn menselijke fouten en verlicht door goddelijke kennis. Dit pseudo-Dionysiaanse schema van *purgatio-illuminatio-perfectio* structureert het monastieke, ascetische leven en krijgt concreet gestalte in de diverse praktische, religieuze oefeningen die de kloosterregel voorschrijft.

Die kloosterregel vindt overigens innerlijke weerklank als de oorspronkelijke, goddelijke *ordo* weer door *refrenatio* en *reformatio* in de mens hersteld is. De voorbeeldige *ordo* van het klooster kan daarbij door persoonlijke oefening geïnterioriseerd worden. In de oorspronkelijke, goddelijke *ordo* en de daarvan afgeleide monastieke *ordo*, geconcretiseerd in de kloosterregel, vindt de kloosterling in elk geval een voorgegeven regel, waarop hij zich kan oriënteren. De deugden van het godvrezend leven, zoals *humilitas* en *caritas*, maar zeker de *discretio*, wijzen de mens op die regel. Eigenlijk is de “discrete” mens zichzelf tot regel, wanneer hij zijn feilbare individualiteit overwonnen heeft en de oorspronkelijke *ordo* in zichzelf heeft erkend. Niet voor niets leert deze deugd ons om ons in elk opzicht ordelijk (*ordinate*) te gedragen⁷⁵.

Refrenatio en *reformatio* zijn daarom slechts mogelijk met behulp van de deugden. De morele deugden hebben we nodig om de passies te kunnen beteugelen⁷⁶. Zonder deze deugden is niemand geschikt voor een *vita contemplativa*⁷⁷, want wie ongeduldig is, driftig of begerig, is niet geschikt voor de contemplatie van en liefde voor God. Directer gezegd, en dit nu is de boodschap van onze *doctor extaticus*: als de passies niet beteugeld of hervormd zijn, belemmeren zij de beschouwing en de liefde⁷⁸.

(74) Zie noot 55.

(75) *In solemnitate dedicationis templi*, Sermon 7; XXXII, p. 691C.

(76) *De profectu spirituali et custodia cordis*, XL, p. 105C'.

(77) *De mortificatione vivifica et reformatione interna*, Art. 8; XL, p. 103A.

(78) *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci*, Art. 42; XXXVIII, p. 503B. *Dilectio* moet hier daarom opgevat worden als de hartstochtelijke en alomvattende liefde die verband houdt met de contemplatie.

Hier moeten we het verband tussen ethiek en mystiek zoeken, dat Dionysius' mystieke theologie zo kenmerkt. Deze theologie, ontwikkeld vanuit een monastieke denk- en leefwereld, kent een zeer pragmatische kijk op het spirituele leven. Weliswaar moet iedereen door de fasen van *purgatio* en *illuminatio* heen om *perfectio* te bereiken, maar dit is op de eerste plaats een moreel traject en pas daarna een mystieke opgang. Het volmaakte leven begint niet bij de contemplerende beschouwing, maar in de dagelijkse praktijk van het kloosterleven, in de “nuchtere invulling” van het spirituele leven, in het leren omgaan met de passies, in de strijd tegen de verlokkingen van het leven, in het doen van gebed en studie, in de beteugeling en de hervorming van de eigen persoon. De ware contemplatie begint bijgevolg in de oefeningen van de praktische ascese.

De *discretio* is daarbij een cruciale deugd, want zij leidt de geest van het lichamelijke naar het geestelijke⁷⁹. Zij zorgt ervoor dat wij snel veel voortgang boeken en nog sneller volmaakt worden⁸⁰. Volmaakt worden wil nu eenmaal zeggen: God schouwen en Hem hartstochtelijk liefhebben⁸¹. Voor Dionysius' theologie, die op dergelijke wijze *vita contemplativa* met een morele praktijk identificeert, gelden dan ook de volgende woorden van K. Emery: “perfection in the moral life opens the way to mystical theology and contemplation, the crown of Christian wisdom toward which the whole Christian life is directed”⁸².

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

Deze middelen en mogelijkheden liggen in de hervorming van het eigen leven, die begint in de praktijk van het dagelijks leven.

(79) *De laude et commendatione vitae solitariae*, Art. 19; XXXVIII, p. 352D'. De lichamelijke behoeften houden de geest namelijk zeer vaak af van spirituele, innerlijke, goddelijke zaken.

(80) *Dominica XX post trinitatem*, Sermon 4; XXX, p. 558C.

(81) *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci*, Art. 42; XXXVIII, p. 503B.

(82) “Denys the Carthusian and the invention of preaching materials”, in: *Viator* 25(1994), p. 402.

Hij die er in slaagt vroom en nederig, in geloof, hoop, en liefde, zijn passies te beteugelen en zijn deugden te ontwikkelen, wordt tegelijk gezuiverd en verlicht en leert juist en wijs te leven. Want door zuivering en verlichting komt het volmaakte leven in zicht en dit leven is een wijs leven, een leven dat inzicht heeft gekregen in de wil van God.

Dit wijze leven krijgt op exemplarische wijze gestalte in het klooster, is echter een voorbeeld voor allen binnen of buiten de kloostermuren. Het monastieke leven vervult überhaupt een voorbeeldfunctie door zijn vruchtbare combinatie van werken, bidden en studeren. De dagelijkse praktijk van het klooster is zodanig geordend en gereguleerd dat praktische (ascetische, morele, oratieve of meditatieve) oefeningen een stimulans kunnen zijn voor innerlijke groei en spirituele voortgang.

De kardinale deugden, en met name *discretio (prudentia)*, hebben een speciale plaats hierin. Het zijn de deugden die de menselijke geest zo'n kwaliteit verlenen, dat die zich van het lichamelijke en wereldse kan gaan oriënteren op het geestelijke en bovennatuurlijke. Voor wie in moreel opzicht zo'n vooruitgang heeft geboekt dat hij als verstandige rechtvaardige gematigde en moedige mens door het leven gaat, is de beschouwing van God ook niet ver meer. Maar daarvoor moet eerst het menselijk handelen geperfectioneerd zijn. Daarvoor moeten eerst de "rechte weg" en het juiste "midden" gevonden worden. Daarvoor moeten eerst discipline en discretie aangeleerd zijn.

De deugd *discretio* heeft zodoende twee functies: een "horizontale" en een "verticale". Zij toont eerst de juiste wijze van handelen en het juiste "midden" ("horizontaal"), vervolgens leidt ze ons naar het einddoel ("verticaal")⁸³. Deze beweging vormt mijns inziens de kern van Dionysius' theologie, hoe moeilijk die ook vanwege het, zelfs voor middeleeuwse begrippen, vaak opportunistische en weinig systematische gebruik van zijn bronnen achterhaald kan worden. In feite kenmerken Dionysius' leven en werk zich door een intellectueel-mystieke, maar tegelijk praktische zoektocht naar wijsheid voor het leven in al zijn dimensies. Daartoe behoren vanzelfsprekend het natuurlijke ("horizontale") én bovennatuurlijke ("verticale") domein. De wijsheid (*sapientia*) is het, die moraliteit aan mystiek verbindt: "want hoe meer iemand in goddelijke liefde en ware vervolmaking van de geest vooruitgaat, des te meer groeit de wijsheid in hem"⁸⁴.

(83) *Inter Jesum et puerum dialogus*, Art.9; XXXVIII, p. 204C.

(84) *De donis Spiritus Sancti*, Tract.II, Art15; XXXV, p. 188C.