

Augustinus als monnik

Kanttekeningen bij een studie

Niet ten onrechte heeft Zumkeller er in het voorwoord van zijn studie over het kloosterleven van Augustinus ¹⁾ op gewezen, dat men in de Augustinus-studie en -literatuur van de laatste eeuw bij de God-zoeker, de filosoof en de theoloog, de monnik Augustinus wel wat veel over het hoofd heeft gezien ²⁾. Het wel zeer aantrekkelijk werkje van Mellet ³⁾ immers is van uiterst bescheiden proporties. En hetzelfde moet gezegd worden van de artikelen van Dom Besse ⁴⁾ en het boekje van Merlin ⁵⁾. Zumkeller heeft er dan ook goed aan gedaan ons in zijn studie de eerste wetenschappelijke monographie van enige omvang over het kloosterleven van Augustinus te schenken. Daar we nu reeds jaren eenzelfde voornemen koesterden en het materiaal ervoor reeds verzameld hadden, moge het ons daarom vergund zijn hier uitvoerig op het werk van Zumkeller in te gaan in de hoop dat de lezers en gebruikers van zijn studie ook met deze onze kanttekeningen erop eveneens hun voordeel zullen kunnen doen.

Zumkeller heeft de practische waarde van zijn werk nog aanzienlijk verhoogd doordat hij in zijn boek naast een historische studie van ruim 200 bladzijden in nogmaals ongeveer 150 bladzijden de voornaamste passages over het kloosterleven uit de geschriften van

¹⁾ DDr. A. ZUMKELLER O. E. S. A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*. Augustinus-Verlag, Würzburg 1950. (Cassiciacum XI. 1. Reihe, 5. Band).

²⁾ I. c., blz. 10.

³⁾ M. MELLET, *L'itinéraire et l'idéal monastiques de saint Augustin*. Parijs 1934.

⁴⁾ Dom BESSE, *Les origines du monachisme africain*, in *Revue du Monde Catholique*, XXXVIII (1899), T. 138, blz. 463-480; T. 139, blz. 78-89 en 214-225; T. 140, blz. 34-42 en 181-190.

⁵⁾ N. MERLIN, *Saint Augustin et la vie monastique. Etude historique et critique*. Albi 1933.

Augustinus in een goede en prettig lezende Duitse vertaling heeft opgenomen. Deze bladzijden immers zijn meestal voor de doorsnee-lezer, die niet vruchtbaar kan beschikken over de oorspronkelijke Latijnse tekst van de Opera omnia van de Heilige, moeilijk of niet toegankelijk. Dit was inderdaad te betreuren, want vele passages eruit zijn kostbare parelen en verrassen ook nu nog de in het kloosterleven ervaren lezer door hun frisheid, levensechtheid en wijsheid. De brief aan Laetus b. v. ⁶⁾ zou ook in onze dagen door een geestelijk leidsman geschreven hebben kunnen zijn. En het prachtige hartverkwikkende stuk over het leven in de geestelijke stand en het klooster met zijn eeuwige ontgoocheling van jong idealisme uit de verklaring op Psalm 99 ⁷⁾ beantwoordt wel zozeer aan de ervaring van alle tijden, en geeft naar inhoud en vorm zo zuiver de gevoelens van menig een in onze dagen zowel in als buiten het klooster weer, dat men er zich eigenlijk over verwondert, dat het een stuk is uit een preek van meer dan 1500 jaar geleden. Uiterst waardevol voor de lezer zijn verder in het bijzonder de verklaring van Psalm 132, waarin hij op wel enige wijze de ideële gedachten van het augustijnse kloosterleven leert kennen, en de preken 355 en 356, waarin Augustinus zelf ons een inzicht geeft in de historische verwerkelijking ervan met zijn meer praktische grondslagen en de voor hem in het menselijke leven onvermijdelijk ermee verbonden vreugden en teleurstellingen.

Zumkeller heeft uit de aard der zaak in deze bloemlezing wel niet per se alles op willen nemen. Maar toch betreuren we het, dat hij quaestio 71 uit de De 83 Quaestionibus niet opgenomen heeft. Want deze is wel haast zeker een « conferentie », die Augustinus in de eerste jaren van zijn kloosterleven te Hippo over het verdragen van elkaar voor zijn jonge communiteit gehouden heeft. Ze is tevens een illustratie van de onderlinge spanningen, die juist in de kloosters van Augustinus als gevolg van de sociale en culturele tegenstellingen gemakkelijker mogelijk waren dan in onze dagen, zoals Zumkeller terecht uiteenzet ⁸⁾. De gedachten van deze quaestio, die van grote liefde en tegelijk van diep psychologisch inzicht en wijze levenservaring getuigen, hebben ook nu nog hun waarde. Dat de schrijver het briefgedeelte van Epistula 211 niet opgenomen heeft,

⁶⁾ Epistola 243; ZUMKELLER, blz. 307-314.

⁷⁾ Enarratio in Ps. 99, 8-14; ZUMKELLER, blz. 318-326.

⁸⁾ ZUMKELLER, blz. 139 v.; vgl. blz. 63 v. en 72 v.

is van zijn standpunt uit ⁹⁾ slechts konsekwent. Zo lang echter het bewijs van de juistheid van dit standpunt niet in het openbaar geleverd is, zullen zij, die daarom nog niet van de juistheid van dat standpunt overtuigd zijn, het ontbreken van deze tekst terecht als een pijnlijk gemis voelen.

De in het 2° gedeelte van zijn boek door Zumkeller geboden teksten worden telkens voorafgegaan door een korte inleiding, die voldoende over de erop volgende tekst oriënteert. Het meeste ervan is trouwens al eerder in het eerste gedeelte van het boek, het historische gedeelte, ter sprake gekomen.

In zijn uitvoerige en over het algemeen genomen gedegen historische studie, die aan de opgenomen teksten voorafgaat, en zoals reeds gezegd het grootste gedeelte van het werk uitmaakt, behandelt de schrijver in een eerste gedeelte het historische verloop der augustijnse kloosterstichtingen, en vervolgens in een tweede gedeelte de grondgedachten van het augustijnse kloosterideaal. Dit gedeelte, om hiermee te beginnen, bevat tal van uitstekende bladzijden. Met name noemen we o. a. de uiteenzettingen over het gemeenschappelijk leven als de vorm waarin zich in het kloosterleven van Augustinus zijn liefdegedachte te uiten en te ontwikkelen heeft ¹⁰⁾, die over het « Rücksicht üben » ¹¹⁾, en o. a. de passage over het persoonlijke gebed en het eigen kloosterlijke oratorium, dit laatste vooral door het in het licht van de historische ontwikkeling te plaatsen ¹²⁾. Toch komt in dit gedeelte het historische perspectief en de plaatsing ervan in het geheel der augustijnse mentaliteit en van het oud-christelijk leven en denken nog niet voldoende tot zijn recht, hoezeer de schrijver er ook zijn best voor doet en er voor het grootste gedeelte ook in slaagt. Zo hadden o. i. de gedachten van het kloosterleven als uitgewerkt beeld van de Kerk ¹³⁾, van de maagdelijkheid als anticipatie van het leven in de hemel ¹⁴⁾, en het enigszins Platonisch-philosophisch aandoende motief, dat het stoffelijke verdeelt, het geestelijke daarentegen verenigt ¹⁵⁾ nog iets scherper tot hun recht moeten komen. Verder is b. v. de passage over het

⁹⁾ I. c., blz. 216 vv.; blz. 78, aant. 4.

¹⁰⁾ I. c., blz. 121 vv.

¹¹⁾ I. c., blz. 189 vv.

¹²⁾ I. c., blz. 155 vv.

¹³⁾ I. c., blz. 128 v.

¹⁴⁾ I. c., blz. 205 v.

¹⁵⁾ I. c., blz. 134 v.; vgl. *Confessiones* X, 29, 40, aangehaald op blz. 210.

kloosterleven als martyrium ¹⁶⁾ tamelijk vlak, omdat ze het historische perspectief van het martyrium als oud-christelijk volmaaktheidsideaal volkomen mist. De uiteenzettingen over Augustinus' houding ten opzichte der hartstochten ¹⁷⁾ zijn voor zijn latere tijd ongetwijfeld juist. Het ontbreken van historisch perspectief schept hier echter vals licht. Tot in de eerste jaren van zijn priesterschap ¹⁸⁾ heeft Augustinus wel degelijk het ideaal van de Stoïcijnse apatheia gehuldigd !

Over het algemeen trouwens lijkt ons de vraag gewettigd, of de uiteenzettingen over de leer van Augustinus over het geestelijk leven niet meer aan diepte hadden kunnen winnen, indien ze gegeven waren vanuit het geheel van de oud-christelijke gedachten-gang in het algemeen en van die van Augustinus in het bijzonder. De overigens op zich juiste en nuttige bladzijden b. v. over de ascese van Augustinus ¹⁹⁾ lijken ons toch nog teveel opgesteld vanuit de tegenwoordige gangbare opbouw en geestelijke literatuur hierover en te weinig vanuit de augustijnse gedachtenstructuur. Nog veel sterker geldt deze opmerking ten opzichte van het gebedsleven van Augustinus. Wat de schrijver hierover zegt ²⁰⁾, is ongetwijfeld juist en waardevol. Maar er is teveel wat de schrijver niet zegt. Over Augustinus als de naar het « intelligere Deum », naar de « sapientia » strevende, over zijn gebedsleven als « mystiek », over zijn leer van de opbouw van het geestelijk leven, horen we helemaal niets. En men zal toch bezwaarlijk juist van deze dingen kunnen zeggen dat ze buiten de monnik Augustinus omgingen, of dat ze tenminste de ideële gronden van zijn kloostergedachten niet raakten, noch dat ze feitelijk geen betekenis gehad zouden hebben voor zijn vele vrienden, volgelingen en leerlingen. Had het kloosterideaal van Augustinus eigenlijk niet juist temidden vanuit deze onderwerpen gezien moeten zijn en behandeld ? Een der meest wezenlijke stukken over Augustinus is met dit stilzwijgen uit de monnik Augustinus verdwenen, terwijl ze er o. i. toch wezenlijk in thuis horen. Of eisen we teveel, en bewijst het slechts, hoe uiterst moeilijk, zo niet onmogelijk het is, voor één schrijver om de gehele Augustinus

¹⁶⁾ I. c., blz. 201 v.

¹⁷⁾ I. c., blz. 182.

¹⁸⁾ Door Zumkeller zelf trouwens vermeld althans voor de jeugdschriften van Augustinus in aant. 5 op blz. 53.

¹⁹⁾ ZUMKELLER, blz. 180 vv.

²⁰⁾ I. c., blz. 152 vv.

te omspannen? We hebben uitstekende werken over Augustinus als filosoof, als theoloog, als leraar van het geestelijk leven, als bisschop en zielzorger, en thans ook als kloosterling, en toch kan men zich bijna niet aan de indruk onttrekken telkens als met een andere Augustinus te doen te hebben, die vaak zelfs van zijn andere veelvormige « ik » niets doet vermoeden.

Ons inziens zou het ook de vorming van een afgeronder en juist oordeel over het augustijnse kloosterideaal bevorderd hebben, indien de auteur niet alleen op de sterkte maar ook op de zwakte ervan gewezen had, d. w. z. hoe de sterkte onder omstandigheden tot zwakte worden kan en worden moet. Augustinus is ten allen tijde een man geweest wars van vele bepalingen en wetten, hoezeer hij ook de eventueel bestaande met straffe hand handhaafde. Hij wilde het bewust vermeden hebben dat de vrijheid der kinderen Gods weer terug zou vallen in de slavernij van het Oude Verbond met zijn vele wetsbepalingen, die, waar de liefde heerst, bovendien grotendeels overbodig zijn. Deze opvatting veronderstelt echter edelmoedige zielen. Waar de liefde van binnen uit minder hevig is, de grootheid van geest ontbreekt, en de steun van de uitwendige organisatie met haar vele voorschriften evenmin aanwezig is, zal het kloosterleven noodzakelijk onmiddellijk tot slapheid vervallen. Mogelijk heeft de schrijver dit probleem echter niet aangevoeld. Want onjuist is o. i. wat hij over de gehoorzaamheid bij Augustinus schrijft. Het aparte hoofdstuk hierover, een van de drie over de levenswet van de gemeenschap ²¹⁾, zou de indruk kunnen wekken, dat die gehoorzaamheid in de structuur van het augustijnse kloosterleven met een zekere nadruk naar voren komt. Zulks te meer, daar de schrijver onmiddellijk bij het begin al zegt, dat Augustinus vaak over het hoge goed van de gehoorzaamheid gesproken heeft ²²⁾. Niets is er nu minder waar dan dat. De schrijver zelf zegt trouwens terecht al aanstonds verderop, dat Augustinus onder de gehoorzaamheid in wijdere zin de gehoorzaamheid verstaat aan God en zijn geboden. Inderdaad heeft Augustinus daar vrij vaak over gesproken. Over de gehoorzaamheid daarentegen in eigenlijke zin, over de gehoorzaamheid aan het in de menselijke samenleving aan mensen verleende gezag, en in het bijzonder dan nog over de religieuze gehoorzaamheid, vinden we in het gehele oeuvre van de Kerkleraar ondanks

²¹⁾ I. c., blz. 146 vv.

²²⁾ I. c., blz. 146.

de omvang hiervan in verhouding tot het geheel vrijwel niets. De zo juist aangegeven en door de schrijver zelf overigens zeer goed uiteengezette structuur van het augustijnse kloosterleven in zijn ideële lijnen zou trouwens a priori al niet anders doen verwachten. Dit door de schrijver met zoveel nadruk naar voren brengen van de gehoorzaamheid en wel zonder deze beperkingen, menen wij als een ernstige mistekening van het augustijnse kloosterideaal te moeten beschouwen.

Met nadruk zij gezegd, dat we met de overweldigende meerderheid van de details van harte instemmen, wanneer we menen toch bij de volgende punten een vraagteken te moeten plaatsen : Slaat de tekst En. in Ps. 132, 6 van blz. 125, aant. 3 op kloosterlingen of niet veel meer op christenen in het algemeen, al is hij dan waarschijnlijk ook op de kloosterlingen van toepassing ? In hoever motiveren de bronnen (blz. 141, aant. 4) het aannemen van dit franciscaanse armoedsideaal ? In hoever erkent Augustinus de menselijke cultuur (blz. 165, en aant. 4) ? In hoever hebben de augustijnse stichtingen ertoe meegeholpen het goed van de antieke cultuur te bewaren (blz. 169) ? En in hoever sloegen de bibliotheken en het afschrijven van boeken bij Augustinus en Fulgentius op de profane literatuur (aant. 3) ? Was het studieprogram van de Doctrina Christiana niet meer gewoon dan « erstaunlich » (blz. 173) ? In hoever is niet eerder het tegendeel van waardering aanwezig (aant. 7 aldaar) ?

Is het juist te zeggen dat *alle* stichtingen van Augustinus *gemengd* waren (blz. 176), dat het augustijnse kloosterleven wezenlijk actief is (blz. 178) ? En het eerste klooster dan, dat door Augustinus te Hippo gesticht werd ? Was de activiteit van Augustinus niet veel meer een vaak in liefde te aanvaarden noodzakelijk kwaad dan een na te streven ideaal ? Het wil mij voorkomen dat hier latere opvattingen door de schrijver terugverlegd zijn in de gedachten van Augustinus. Is het trouwens juist te zeggen dat het eigen type van het augustijnse kloosterleven duidelijk blijkt in de Ordes en Congregaties met zijn regel (blz. 371) ? Zonder het helemaal te willen ontkennen zou ik het in deze volle omvang toch nog minder helemaal mede durven bevestigen.

Moet de opvatting van het kloosterleven als militia noodzakelijk op antieke, profane heidense schrijvers en ideeën steunen (blz. 201, aant. 2) ? Is het niet veel meer voor de hand liggend aansluiting te zoeken bij de gedachte van St. Paulus en van de oude Kerk van

de militia Christi ? Kenden de Romeinse baden inderdaad geen scheiding van de geslachten (blz. 208, aant. 2)²³ ? Schrijver wijst blz. 211, aant. 4 op de pax-gedachte als specifiek Benedictijns tegenover de caritas-gedachte van Augustinus. Het zou interessant zijn na te gaan in hoever de pax-gedachte ook Augustinus bezielt heeft. In de eerste jaren na zijn bekering, toen de pax-gedachte samenviel met de apatheia-gedachte, was zij zeker ook voor Augustinus het hoogtepunt van het hier op aarde bereikbare ideaal van christelijk leven. In de latere jaren werd de pax in haar absoluteitheid door Augustinus als onbereikbaar in dit leven beschouwd, maar zij bleef hem toch de bekroning van de opgang naar God, volledig bereikbaar in het hiernamaals²⁴).

Op blz. 136 is het de schrijver overkomen Augustinus de opvatting in de mond te leggen dat het in het geheim aannemen van geschenken als diefstal beschouwd moet worden en hiervoor te verwijzen naar het achtste hoofdstuk van de Regel, zulks ondanks het feit dat in de vertaling van de betrokken passage op blz. 227 de hier bedoelde zin terecht ontbreekt, daar zij in de critische uitgaven als niet oorspronkelijk verworpen wordt.

Merken we tenslotte op, dat de in het verdere gedeelte van deze bespreking te voeren discussie over de Regel van geen enkele invloed is op het in dit gedeelte van het werk door de schrijver behandelde. De ideeën over het kloosterleven van Augustinus worden door de echtheid of onechtheid van de Regula prima en de mannen- of vrouwenregel vrijwel niet beroerd, zo uitstekend beantwoorden zij eraan, terwijl de tekst van de mannen- en vrouwenregel niet wezenlijk verschilt.

Gaan we thans over tot een bespreking van het eerste, het historische gedeelte van het werk van Zumkeller. De monniksbiograaf van Augustinus staat voor een schets van het augustijnse kloosterleven in zijn concrete vorm voor twee grote moeilijkheden. Voor eerst het feit dat de concrete gegevens in de geschriften van Augustinus uiterst schaars zijn, heel wat spaarzamer dan die over het ideële gedeelte. Vervolgens het probleem van de regel. Het eerste

²³) Vgl. hiervoor J. ZELLINGER, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche* (München 1928), blz. 34-46.

²⁴) Vgl. b. v. *Confessiones* XIII, 35, 50 vv. en *De Civitate Dei* XIX, 10 vv. en XXII, 30. Zelfs de *civitas terrena* heeft als haar eigen goed, waar ze zich terecht over verheugt, de *pax* (*De Civ. Dei* XV, 4). Vgl. hiervoor verder verschillende hoofdstukken uit het XIX^e boek van *De Civitate Dei*.

kan hij oplossen, al is het dan maar voor een klein gedeelte, door gebruik te maken van de ook alweer schaarse archeologische gegevens en van het weinige, dat de andere Africaanse bronnen uit de 5^e en 6^e eeuw ons over het Africaanse kloosterleven vertellen; vervolgens door een voorzichtig gebruik maken van het overvloedige materiaal, dat het oude monniksleven ons overal elders ter wereld biedt, in de gedachte dat er bij de wederzijdse relaties en afhankelijkheden ongetwijfeld veel punten van overeenstemming in het concreet alledaagse bestaan moeten hebben, al blijft het altijd min of meer een sprong in het duister. In de regelkwestie zal hij een standpunt moeten bepalen. Want hoe weinig belangrijk deze kwestie is voor het ideële gedeelte, zo belangrijk is zij voor het concrete en historische. Het archeologische materiaal is door Zumkeller buiten beschouwing gelaten. Van het overige, ontleend aan de overige bronnen, heeft hij wel terecht een spaarzaam gebruik gemaakt, al had misschien het specifiek Africaanse materiaal rijker uitgebuit kunnen worden. In de regelkwestie en daarmee samenhangende problemen tenslotte heeft Zumkeller resoluut een geheel nieuw en eigen standpunt ingenomen, daarbij steunend op de studies van Hümpfner ²⁵⁾.

Het zo moeilijke en ingewikkelde probleem van de Regel tot het laatste bewarend, willen we ons eerst met het overige van het eerste gedeelte bezig houden. Ook hier heeft Zumkeller over het algemeen goed werk verricht. Met name noemen we zijn uitstekende schets over het leven van Augustinus te Cassiciacum en te Thagaste, al zouden we persoonlijk graag gezien hebben dat voor het tekenen van de sfeer te Thagaste gebruik gemaakt was van de daar door Augustinus geschreven werken en in het bijzonder van zijn daar (en te Hippo in het eerste klooster) ontstane *De 83 Quaestionibus*. Toch menen we ook in dit gedeelte — afgezien nog van de Regelkwestie — op sommige onjuistheden te moeten wijzen en bij enkele andere punten een vraagteken te moeten plaatsen.

Vooreerst lijkt het ons minder juist, dat het pas door het verhaal van Pontitianus geweest zou zijn dat christen worden voor Augustinus zou zijn gaan betekenen: naar de christelijke volmaaktheid

²⁵⁾ R. ARBESMANN - W. HÜMPFNER, *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum* (New York 1943). — W. HÜMPFNER - A. ZUMKELLER, *Die Regeln des heiligen Augustinus*, in H. URS VON BALTHASAR, *Die grossen Ordensregeln* (Einsiedeln 1948), blz. 99-133.

streven (blz. 29). Wat Augustinus tot aan het verhaal van Pontitianus had doen aarzelen was juist, dat hij in volkomen onthouding van het aardse voor de goddelijke wijsheid alleen wilde gaan leven. Door het verhaal van Pontitianus ontdekte hij — en dat was voor hem een grote schok —, dat in feite reeds velen in het christelijk monnikendom volbrachten wat hem al zo lang als een naar het scheen onbereikbaar ideaal voor ogen had gestaan.

De gedachte van de auteur, dat de augustijnse kloosters geen afzonderlijke cellen maar dormitoria gekend zouden hebben, waarvoor hij zich beroept op het voorbeeld van Benedictus²⁶⁾, lijkt in zover minder waarschijnlijk, als in de beide enige tot nu toe opgegraven Africaanse kloosters van Tébessa en Timgad de monniken zeker geen slaapzalen doch eigen cellen hadden, al gaat het hierbij waarschijnlijk om clerici-kloosters. De opgravingen, die thans te Hippo aan de gang zijn, zullen waarschijnlijk ook voor Hippo vroeg of laat het definitieve antwoord brengen.

Onjuist lijkt ons ook de te absolute formulering, dat Augustinus niemand tot priester of zelfs clericus wijdde, die zich niet tot de professie van het gemeenschappelijke leven en de kloosterlijke armoede wilde verplichten (blz. 70). Dit is ongetwijfeld waar voor de clerici aan zijn eigen bisschoppelijke kerk. Maar het gold zeker niet voor de talrijke andere clerus, die zijn diocees buiten het stadsgebied en mogelijk zelfs nu en dan erin kende. In de correspondentie van Augustinus is herhaaldelijk sprake van zijn « land »-clerus en van zijn visitatiereizen door zijn diocees.

Onjuist is ook dat de enige maaltijd het prandium was (blz. 73). De juiste zin der verschillende teksten over het vasten schijnt trouwens aan Zumkeller ontgaan te zijn (blz. 187). Door hen, die konden vasten, werd inderdaad slechts één maaltijd gebruikt, zoals dit op vastendagen in de Africaanse kerk en elders de gewoonte was. Het normale bij Augustinus was dus, dat er behalve op de Zon- en feestdagen (en als de regula prima echt is, te Hippo ook op de Zaterdag) altijd gevast werd. Deze enige maaltijd was echter de coena, niet het prandium, zoals het trouwens nu nog is in de vastenliturgie van de Kerk. De coena viel na de noon. Zij die niet konden vasten, mochten overeenkomstig Romeins gebruik een prandium

²⁶⁾ ZUMKELLER, blz. 63, waar het gezegd wordt van het klooster in de tuin to Hippo.

nemen, terwijl alleen zij die ziek waren ook buiten het uur van het prandium nog iets tot zich mochten nemen ²⁷⁾).

Vervolgens een aantal vraagtekens ter overweging. Kan Augustinus bij zijn geschriften over de vrije kunsten nog als leraar der vrije kunsten beschouwd worden (blz. 42, aant. 1) ? Worden in die geschriften werkelijk nog de vrije kunsten onderwezen ? Dienen zij niet uitsluitend voor het ongetwijfeld filosofische georiënteerd religieuze mediteren van Augustinus ?

Heeft Augustinus de Handelingen al in Rome gekend (blz. 45) ? Waarom heeft hij er dan in *De moribus ecclesiae catholicae* geen gebruik van gemaakt ? De in aantekening 2 gegeven documentatie bewijst het bedoelde nu niet bepaald op overtuigende wijze ²⁸⁾.

Is Augustinus wel zo'n kenner en uitlegger van de H. Schrift geweest, dat de oude Kerk voor en na hem geen grotere gehad zou hebben (blz. 59-60) ? Doet een dergelijke uitspraak aan Hiëronymus en anderen niet ernstig tekort ?

In hoever is er van een gelofte van zuiverheid bij Augustinus geen sprake ? Zouden de Continentes niet evengoed als de Virgines een gelofte gekend hebben, misschien onderscheiden van de kloosterlijke professie ? En in hoever is er van een eigenlijke professie (formule) sprake ? Worden de woorden misschien onwillekeurig niet wat teveel gelezen naar hun tegenwoordige scherper omlijnde inhoud (blz. 64, 65 en 132) ? In hoever kan er van een school voor clerici gesproken worden (blz. 71 en aant. 2) ? Waren de lectoren per se kloosterlingen ? In hoever gold ook voor hen het celibaat (blz. 71, aant. 6) ?

In hoever kan er bij het Africaanse kloosterleven van organisatie gesproken worden (blz. 106) ? Ging niet veel meer onder inspi-

²⁷⁾ Vgl. b. v. *Regula* cap. 4 en *Sermo* 356, 13; vgl. verder W. ROETZER, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschiedtliche Quelle* (München 1930), blz. 29. De vertaling van *prandium* door Tischzeit, zoals Zumkeller het in de Regel doet (blz. 223), is dan ook onnauwkeurig. In *Sermo* 356 vertaalt hij het terecht nauwkeuriger door Mittagessen, in tegenstelling tot de *coena*, het Abendessen (blz. 358).

²⁸⁾ De *Regula prima* is wel zeker uit later tijd, zoals we verderop uiteenzetten (verondersteld altijd dat hij echt is). Ook Possidius schijnt o. i. eerder het tegendeel te suggereren. De tekst van cap. 5 wil wel eerder zeggen, dat de formele aansluiting van Augustinus' kloosterlijke hoofdbeginsel aan de tekst van de Handelingen eerst te Hippo gebeurde, hoewel ook reeds eerder in Thagaste in feite overeenkomstig dat beginsel geleefd werd. Alle overige door Zumkeller gegeven argumenten stammen ook volgens hem zelf uit later tijd.

ratie van Augustinus ieder klooster min of meer zijn eigen weg ? Wat bewijst de belangstelling van Augustinus voor de andere kloosters eigenlijk precies ? Hier zouden alle, ook de niet-augustinse Africaanse gegevens volledig bestudeerd moeten worden. Zelfs de brieven van Augustinus lijken ons hier door Zumkeller onvoldoende uitgebuit, hoewel ze in dit opzicht toch belangrijk zijn zowel om wat ze mededelen als misschien nog meer om wat ze niet mededelen. Over de andere kloosters vertelt Zumkeller niets, hoewel we er toch wel iets van af kunnen weten. Waren het niet veel eerder de persoonlijke verhoudingen tussen Augustinus en zijn vrienden en leerlingen die de doorslag gaven dan de organisatorische ? In hoever mogen in het bijzonder de kloosters die nog na de dood van Augustinus in Africa ontstonden, als augustijns worden beschouwd (blz. 106-107) ? In hoever b. v. leefden al deze en ook de reeds tijdens het leven van Augustinus in Africa gestichte kloosters overeenkomstig zijn Regel ? Nog meer klemmen deze vragen voor de verschillende kloosters, die door de Africaanse ballingen in Europa werden gesticht (blz. 114 vv.).

Aldus komen we aan het vrijwel onontwarbare probleem van de Regel, waarop naar het schijnt voorlopig nog iedere monniksbiographie van Augustinus zal moeten stranden. Want hoeveel studies er ook de laatste halve eeuw aan gewijd zijn, het blijft een « crux », analoog aan dat van de Synoptische kwestie bij de Evangelieën. Het enige dat langzamerhand duidelijk mag zijn geworden, is, dat de door Erasmus voor het eerst geïnsinueerde en na hem algemeen aanvaarde oplossing, die de echtheid zowel van de *Regula prima* ²⁹⁾ en van de mannenregel zonder meer loochent, een toch wat al te simpele oplossing is. Beiden blijken als één stuk al in de 6^e eeuw algemeen verbreid te zijn geweest over vrijwel geheel Europa en er een zeer groot gezag te hebben bezeten. Tevens zijn zij van het begin af met de naam van Augustinus verbonden geweest. Maar daarnaast heeft de vrijwel letterlijk met de mannenregel overeenkomende vrouwenregel bestaan, die eveneens van het begin af met een ander stuk verbonden schijnt te zijn geweest, nl. met het z. g. briefgedeelte van *Epistola* 211. Over het algemeen heeft men de laatste eeuwen — in tegenstelling tot de hele Middeleeuwen en blijkbaar ook tot de Oudheid — aangenomen, dat alleen

²⁹⁾ Aldus bij Zumkeller. Door andere auteurs wordt hij gewoonlijk de *Regula secunda* of *De ordine monasterii* genoemd.

de vrouwenregel door Augustinus geschreven was, en dat de beide andere regels hiervan een omwerking en aanvulling zouden zijn. Dateerde men deze vroeger vrij laat, zo hebben de studies der laatste decennia ze steeds meer teruggedateerd, totdat men tenslotte uit is gekomen in de 5^e eeuw en in Africaans milieu. Voor de *Regula prima* bestaan inderdaad stijlbezwaren, terwijl andere punten weer voor een augustijnse oorsprong spreken ³⁰⁾.

Zumkeller neemt nu de echtheid van de *Regula prima* zowel als van de mannenregel aan en beschouwt de vrouwenregel samen met de hele *Epistola* 211 als een latere falsificatie. Hij bewijst deze opvatting niet, doch verwijst hiervoor naar de publicaties van Hümpfner ³¹⁾ (blz. 215 v.) en de aldaar eveneens in uitzicht gestelde nadere studie van Hümpfner (blz. 217), welke echter tot nu toe niet verschenen is. In de voorlopige aankondiging van zijn definitieve studie beroept Hümpfner zich voor de onechtheid van *Epistola* 211 zowel op inwendige als uitwendige criteria. Tal van interne criteria van de brief zouden voor de onechtheid spreken, terwijl de overlevering vooral der Spaanse handschriften aan zou tonen, dat de falsificatie in Spanje ontstaan is, en wel in de 7^e eeuw, waarschijnlijk door of in de kringen van Fructuosus van Braga. Over dit laatste kan bezwaarlijk geoordeeld worden zolang de gegevens niet gepubliceerd zijn. En juist zij zullen de beslissing moeten brengen. Want het argument der inwendige kritiek is uiterst zwak, zoals mag blijken uit het feit dat, hoewel er altijd veel aandacht aan deze brief is geschonken, nog nooit iemand aanleiding heeft gevonden aan de echtheid van het eerste gedeelte van *Epistola* 211 (het z. g. brief-gedeelte) te twijfelen.

Zumkeller neemt dus o. a. met Mandonnet de echtheid van de door hem *Regula prima* genoemde regel aan. Hij plaatst hem in de tijd van Thagaste (388-391) en laat hem de regel zijn, die Augustinus daar toen voor zijn communiteit geschreven zou hebben. Nu is o. i. uitgerekend Thagaste de enige plaats in augustijns milieu, waar hij nooit voor geschreven kan zijn. In de regel wordt nl., zoals veelal in het Oosten en ook in Africa, de Zaterdag gelijkgesteld aan

³⁰⁾ Zie M. VERHEYEN, *La « Regula Sancti Augustini »*, in *Vigiliae Christianae* VII (1953), blz. 27-56. Zie ook van dezelfde auteur: *Autour de la Règle de Saint Augustin*, in *L'Année Théologique* XI (1951), blz. 345-348, en *Les Sermons 355-356 de Saint Augustin et la Regula Sancti Augustini*, in *Recherches de Science Religieuse* XLI (1953), blz. 231-240.

³¹⁾ Zie nota 25.

de Zondag. Nu volgde men echter juist in de Kerk van Thagaste het Romeinse gebruik, dat de Zaterdag niet tot Zondag maakte maar hem als dag van vasten en boete beschouwde, zoals we met zekerheid weten uit de vragen van Monnica aan Ambrosius. Dat Augustinus zichzelf in Thagaste niet aan de aldaar heersende kerkelijke gewoonte gehouden zou hebben, is ondenkbaar, daar hij het standpunt van Ambrosius, dat zelfs vreemdelingen zich aan het gebruik van de plaatselijke Kerk moeten houden, tot het zijne gemaakt heeft ³²⁾. Als door Augustinus zelf bewoond klooster zou daarom voor de *Regula prima* alleen maar zijn eerste klooster in Hippo in aanmerking kunnen komen. Dat daarmee het gebruik van de *Regula prima* voor de beschrijving van het klooster en het kloosterlijke gebedsleven te Thagaste geheel of grotendeels komt te vervallen, is duidelijk. Op grond daarvan zouden de bladzijden over Thagaste door Zumkeller helaas opnieuw geschreven moeten worden, zulks ondanks de vele goede kwaliteiten die haar ongetwijfeld eigen zijn en die we boven terecht genoemd hebben.

Wat de mannenregel betreft, zo de vrouwenregel inderdaad onecht is, kan deze alleen maar echt zijn. Zumkeller laat hem geschreven zijn voor het eerste klooster van Augustinus te Hippo, en wel vóór zijn bisschopswijding. Het zou echter ook denkbaar zijn, dat Augustinus de Regel misschien eerst geschreven zou hebben kort nadat hij als bisschop dat klooster verlaten had, als een soort van geestelijk testament.

Gaarne willen we er aan het slot nog eens uitdrukkelijk de aandacht op vestigen, dat onze zo uitvoerige bespreking en kritiek van het werk van Zumkeller allerminst als een argument voor de mindere kwaliteit van dit werk beschouwd mag worden. Integendeel, juist omdat we het hogelijk waarderen en blij zijn om de verschijning ervan, omdat we overtuigd zijn van zijn belangrijkheid, hebben we ons van harte de moeite getroost er zo uitvoerig op in te gaan. Beter is ongetwijfeld een onvolledige en onvermijdelijk onvolmaakte studie over dit onderwerp, waaraan behoefte bestaat en die in feite verschijnt, dan een volledig en volmaakt werk, dat echter nooit tot werkelijkheid wordt, het krachtens de aard van zijn onderwerp zelfs niet kan worden.

E. HENDRIKX, O. E. S. A.

³²⁾ *Epistola* 36, 14, 32 en 54, 2, 2 en 3.