

## DE ONSTERFELIJKHEID VAN DE WIJSHEID

Augustinus' zoektocht naar de transpolitieke overwinning van het kwaad

door dr. Bart Jan Spruyt

Hij verkeerde in het schaamteloze gezelschap van de *eversores*, de omkeerders die alles ondersteboven haalden door zich aan kwaadaardig plezier over te geven. Hij was negentien jaar oud, en studeerde in Carthago retorica, eerzuchtig als hij was om 'de menselijke onbenulligheid te plezieren'. Maar toen kwam er onverwacht een boek op zijn levensweg, een boek van 'een zekere Cicero', die destijds 'meer om zijn welsprekendheid dan om zijn nobele karakter werd bewonderd'. Dit boek bracht 'een ommekeer' in zijn leven teweeg. Zijn wensen en begeerten veranderden. 'Met een ongelooflijke gloed van het hart ging ik naar de onsterfelijkheid van de wijsheid verlangen [...] Door dat betoog [van Cicero] werd ik opgewekt en aangevuurd en brandde ik van verlangen, niet om dit of dat filosofische systeem, maar om de wijsheid zelf – hoe en wat die ook was – lief te hebben en te zoeken en te verkrijgen en vast te houden en met kracht te omhelzen'.

Zo omschrijft Aurelius Augustinus (354-430) het zelf in een boek waaraan hij in de jaren 397-401 werkte en dat hij de titel *Confessiones* meegaf – *Belijdenissen* in de dubbele betekenis van het woord: een belijdenis van zonde en schuld, en een belijdenis van geloof, een lofprijzing.<sup>1</sup> Zijn mensen immers slecht, dan is een belijdenis 'niets anders dan aan mijzelf mishagen'; zijn zij vroom, dan is het 'niets anders dan die vroomheid niet aan mijzelf toeschrijven' (*Conf. X.ii.2*).

De taal die Augustinus hier bezigt, in deze autobiografie gegoten in de vorm van een lang gebed, was het uiteindelijke resultaat van de zoektocht waartoe de filosofie – de liefde tot de wijsheid – hem had aangespoord. Die zoektocht leidde tot ontdekkingen, tot een visie op het goede en het kwaad, die in hun consequenties anders waren dan het klassieke, Grieks-Romeinse denken zoals dat in de positie van Cicero was samengevat (met name in diens boek over de deugden, *De officiis*), en daaraan zelfs tegengesteld en daarmee onverzoenlijk waren. Tegelijk kon en wilde Augustinus aan de klassieke deugdenleer een zekere ruimte laten, maar alleen binnen het aardse, publieke leven.

De harmonie tussen het klassieke en christelijke denken, zoals bijvoorbeeld vormgegeven in de *Expositio in Job seu Moralia* van paus Gregorius de Grote (590-604), en zoals die gedurende de gehele Middeleeuwen het christelijke denken heeft gedomineerd, is slechts ten dele door Augustinus voorbereid. Of beter, in de woorden van de Leidse mediëvist C. C. de Bruin: 'De betekenis van Gregorius, als scheppende geest de mindere van Augustinus, in wiens voetspoor hij scheen te gaan, is [...] niet zozeer gelegen in eigen oorspronkelijke bijdrage tot de ontwikkeling van het dogma [de christelijke geloofsleer – BJS] als wel in het feit dat door zijn toedoen de ombuiging van de augustiniaanse theologie in semi-pelagiaanse zin, die in de tijd vóór zijn optreden reeds op gang gekomen was, definitief haar beslag heeft gekregen. Langs deze weg heeft hij de brug geslagen, die van de Vroege Kerk naar

de Middeleeuwen leidt.<sup>2</sup> Om die reden kon Maarten Luther met een zeker recht schrijven dat Augustinus ‘geheel de onze’ (*totus noster*) was, en is het niet verwonderlijk dat hij Aristoteles’ *Ethiek* ‘het slechtste boek’ noemde dat hij ooit had gelezen. De behandeling van Augustinus in een van de literaire hoogtepunten uit de Anglicaanse, *middle-of-the-road*-traditie is daarom evenmin onverdeeld positief: zijn verzoeningsleer had immers ‘de dogmatische achtergrond van het *revivalism*’ (opwekkingsbewegingen en -theologieën) geboden.<sup>3</sup>

De bekering dankzij Cicero, de distantie tot Cicero, en de uiteindelijk relatieve waardering van het klassieke denken zoals Cicero dat belichaamde – met name in het denken over de menselijke strijd tegen het kwade – is het thema van deze bijdrage.

### **Leven**

Over het leven van Augustinus zijn we uitzonderlijk goed geïnformeerd. In de eerste plaats natuurlijk vanwege zijn autobiografische belijdenissen, die van een scherp psychologisch inzicht in zijn eigen persoon en ontwikkeling getuigen, en die ontwikkeling, ook in relatie tot zijn uiterlijke levensloop, gedetailleerd volgen. Augustinus is bovendien een reus in het landschap van de geest. Levend op de scheidslijn van de klassieke Oudheid en de Middeleeuwen, was hij de erfgenaam en vormgever van eeuwen van christelijke reflectie, en een van de belangrijkste grondleggers en erflaters van de onversneden-christelijke traditie.<sup>4</sup> In de canon van de westerse beschavingstraditie neemt hij een grote en belangrijke plaats in. Om die reden hebben talloze geleerden uit vele disciplines zich de eeuwen door en tot op de dag van vandaag intensief met hem beziggehouden, wat tot een onoverzienbare stroom aan publicaties heeft geleid. De laatste jaren verschijnen er ook steeds meer verhandelingen en preken in Nederlandse vertaling. En wie de *Confessiones* heeft gelezen en genoten, en dan natuurlijk meer wil weten, kan zich tegoed doen aan twee meesterwerken: de biografie van Peter Brown, en het ongeëvenaarde boek van F. van der Meer, met het beroemde hoofdstuk over ‘Zondag in Hippo’.<sup>5</sup>

Bij zijn geboorte, in het jaar 354, hadden kerk en geloof zich al door het gehele Romeinse Rijk verbreid, ook in de provincie Africa, waar Augustinus in de plaats Thagaste – nu het dorpje Soukh-Ahras in Algerije – ter wereld kwam. Zijn vader Patricius († 372) was voor dat geloof niet gewonnen, maar zijn moeder Monnica des te meer. Als Augustinus als jongeman rebels blijkt, en zijn zucht naar ‘de grootsheid des levens’ (I Johannes 2:16) met Noord-Afrikaanse passie najaagt, achtervolgt zij hem met tranen en gebeden.<sup>6</sup> Augustinus is vooralsnog niet van plan daaraan toe te geven, en zijn tomeloze ambitie brengt hem, in 371, in de havenstad Cartago, hoofdstad van Africa, waar hij retorica studeert en er een concubine op nahoudt die hem in 372 een fabelachtig begaafde zoon schenkt, Adeodatus (dat wel), die al in 390 overlijdt.

Als hij die studie heeft afgerond, gaat Augustinus lesgeven in zijn geboorteplaats Thagaste (waar zijn moeder hem vanwege zijn opvattingen het huis uit zet; *Conf.* III.xi.19), daarna in Carthago, waarna zijn carrière een hoge vlucht neemt: hij vestigt zich in Rome als retor – wat betekent dat hij daar niet alleen lesgeeft maar bij festiviteiten en officiële gelegenheden ook lofredes uitsprekt – en daarna in Milaan,

inmiddels de keizerlijke residentie. Die positie dankte Augustinus zowel aan zijn taalvirtuositeit als – ironisch genoeg – aan de voorspraak en aanbeveling van Quintus Aurelius Symmachus, de man die het laat-Romeinse verzet tegen de katholieke kerk leidde. Maar Milaan was ook de stad van kerkvader Ambrosius (339-397), auteur van een werk dat tot in de titel door Cicero was geïnspireerd (*De officiis ministrorum*).

Als we ons Augustinus in onze tijd zouden voorstellen, dan moeten we denken aan iemand die zich de vaardigheden heeft aangeleerd zoals die aan een vakgroep bestuurskunde worden bijgebracht, en die het vervolgens heeft geschopt tot *speechwriter* van de leider van een politieke partij. Met dit verschil: Augustinus had een boek gelezen. En hij werd achtervolgd – ondanks zijn succes en de vervulling van zijn maatschappelijke ambities – door een onrust en honger naar wijsheid die door de lectuur van dat boek was ingegeven.

Dat boek was dus, zoals al gememoreerd, een traktaat van die zekere Cicero. De titel ervan luidde *Hortensius*, en bevat ‘dan ook’, aldus Augustinus, ‘een aansporing om de filosofie te beoefenen’. Dat is waarschijnlijk een woordspeling tussen de titel en het Latijnse *exhortatio* (aansporing). Cicero’s verhandeling, in 45 voor Christus geschreven, is zo goed als geheel verloren gegaan.<sup>7</sup> Veel van wat we ervan weten, danken we aan wat Augustinus erover meedeelt (*Conf.* III.iv.7; VIII.vii.17). Alle mensen, aldus Cicero in de *Hortensius*, streven naar geluk: ‘wij willen allen gelukkig zijn’. Het probleem is echter dat mensen dat geluk in rijkdom en eer zoeken. Als gevolg daarvan raken zij verstrikt in hun hartstochten, en dat leidt er weer toe dat mensen juist ongelukkig zijn, en bang voor de dood. Er is alleen maar redding te vinden in de filosofie, want die leert ons dat niet het zinnelijke leven maar het geestelijke leven het ware leven is: zij brengt zielenrust en doet ons de dood kalm tegemoet zien.

Alhoewel Augustinus dit soort opmerkingen blijkbaar voor het eerst in deze verhandeling van Cicero tegen kwam, is de gedachtegang een *topos* (gemeenplaats). Aristoteles bijvoorbeeld, had al geschreven dat het kwade onder de mensen de bovenhand heeft omdat de meeste mensen veel krachtiger worden aangetrokken door het goed van de zintuigen dan door het goed van de ziel. De waarheid van de beschouwende rede bestaat immers in overeenstemming tussen geest en object, terwijl de waarheid van de praktische rede in de overeenstemming met het rechte streven bestaat. Een pijnlijke bekering van de liefde tot materiële goederen tot de liefde tot geestelijke goederen is daarom nodig.<sup>8</sup> Met deze traditionele gedachte is eerst aan het einde van de Middeleeuwen gebroken, toen Machiavelli een nieuw realisme ging bepleiten dat zich niet langer wilde richten op wat de mens kan zijn maar alleen op hoe hij daadwerkelijk is. Het project van de moderniteit is begonnen met deze verwerping van het klassieke en middeleeuwse denken als ‘denkbeeldige wetten voor denkbeeldige landen’ (Francis Bacon), als ‘prachtige paleizen die slechts op modder en zand zijn gebouwd’ (Descartes), als ‘utopistische geschriften’ (Spinoza) en als ‘luchtkastelen’ (Hobbes).<sup>9</sup>

Het was Cicero’s *Hortensius* die in Augustinus’ geest ‘het onlesbare verlangen naar de onsterfelijkheid van de wijsheid’ opwekte. Die zoektocht naar wijsheid heeft in het leven van Augustinus dertien jaar geduurd, van 373-386, van zijn studietijd in

Carthago tot een jaar na zijn benoeming tot hoogleraar in de rhetorica in Milaan (385).

### **Zoektocht**

Augustinus zocht de wijsheid aanvankelijk, verrassend genoeg, in de Bijbel. Maar dat heilige boek stelde hem om twee redenen teleur. Hij vond de stijl bepaald niet indrukwekkend, geschoold als hij was in de grote, gecultiveerde en gepolijste werken van dichters en denkers uit de klassieke oudheid,<sup>10</sup> en de oudtestamentische moraal – zoals de polygamie van Abraham – vervreemde hem van de boodschap van het boek (*Conf.* III,iv,8; III,vii,12). ‘Ik kreeg de indruk’, schrijft Augustinus, ‘dat de Schrift het niet verdiende vergeleken te worden met de verheven waardigheid van een [Marcus] Tullius [Cicero]’. Later zou hij zich dit standpunt natuurlijk verwijten, en de Schrift vergelijken met een gebouw met een lage ingang. Wie erin wil binnen gaan dient zijn nek te buigen. ‘Ik echter achtte het beneden mij klein te zijn’ (*Conf.* III,v,9).

Augustinus sluit zich dan aan bij de gnostisch-christelijke sekte van de Manicheeërs, een esoterisch genootschap van Perzische origine, genoemd naar de derde-eeuwse stichter van deze geloofsrichting, Mani (216-277), die in Augustinus’ tijd veel aanhangers vond. Om de aanwezigheid van het kwaad in de wereld te verklaren hadden de Manicheeërs een leer bedacht waarin goed en kwaad elkaars absolute tegenpolen zijn. Vanaf het begin, van alle eeuwigheid af, zijn er twee volstrekt tegengestelde en niet tot elkaar herleidbare krachten, een goede en een slechte god, de ‘Vader der grootheid’ en de vorst der duisternis. Hier op aarde zijn goed en kwaad vermengd en verstrengeld, en verkeren zij in een staat van permanente oorlog met elkaar. De mens kan het kwade, het fysieke en lichamelijke, overwinnen door via ascese naar zuivering te streven. Het kwade is in deze gedachtegang niet iets dat uit de mens zelf voortkomt, maar dat van buiten komt en in dit ondermaanse dominant is. Het goede ligt voortdurend onder bij het kwade.<sup>11</sup>

Augustinus is nooit tot de binnenste cirkel van het Manicheïsme doorgedrongen. Hij is negen jaar lang ‘toehoorder’ (*auditor*) geweest, en hoefde zich om die reden niet te houden aan de strikte naleving van alle beperkingen zoals de kleine groep van de *electi*, de uitverkorenen, dat wel deden.

Het aantrekkelijke van deze sekte bestond voor Augustinus onder andere hierin dat zij zijn kritische reserves ten opzichte van de wereld van het Oude Testament deelde en Christus voorstelden als de Wijsheid zelf. Toch voldoet de leer van de Manicheeërs hem uiteindelijk niet. Hij kon hun mythische kosmologie niet accepteren en vond hun visie op het geestelijke leven te simplistisch, met te weinig aandacht voor strijd en groei (*Conf.* V,x,18).

Intellectuele desillusies zoals Augustinus die hier ervoer, kunnen in de omhelzing van het scepticisme een staat van respectabiliteit bereiken. Die uitweg krijgt Augustinus aangereikt wanneer hij, in de herfst van 384 in Milaan, opnieuw Cicero leest en op de filosofie van de ‘Nieuwe Academie’ stuit (*Conf.* V,x,19). De leer van de Academiici, in de tweede eeuw voor Christus uitgewerkt door de Griekse logicus Carneades, benadrukte de onzekerheid van alle menselijke kennis en het belang om het oordeel voortdurend op te schorten. Niets is zo gevaarlijk als de overhaaste omhelzing van één bepaalde mening.

Augustinus kan echter geen genoegen nemen met het niet meer dan waarschijnlijke, en accepteert dat de mens een autoriteit nodig heeft die hem de weg naar de waarheid wijst. Het eerste werk dat van Augustinus dat bewaard is gebleven, geschreven in november 386, is een bestrijding van het scepticisme: *Contra Academicos*.

Het belang en de noodzaak van autoriteit wordt hem vooral duidelijk in zijn confrontatie met het neo-Platonisme, de variant van Plato's leer zoals die in de vierde eeuw was uitgewerkt door Plotinus en diens leerling Porphyrius. Hun filosofie, verbreid geraakt door de Latijnse vertaling van de *Enneaden* door Marius Victorinus, zocht het goddelijke in de mens zelf en leerde de weg om van daaruit op te stijgen tot het Ene (God). Dat opstijgen was iets dat binnen het bereik van de on-geholpen menselijke geest lag. Augustinus gelooft het ook een tijdje, en probeert het etherische van het neo-Platonisme te ondersteunen met lectuur van de Bijbel.<sup>12</sup>

In augustus 386 vindt dan in een tuin in Milaan de omwenteling in zijn leven plaats die talloze malen is beschreven maar nooit zo goed als door Augustinus zelf in zijn *Belijdenissen*. Een 'storm in mijn binnenste' had hem de tuin ingedreven van het huis waar hij met enkele vrienden verbleef.

*Ik morde in mijn geest, woedend van wilde verontwaardiging dat ik maar niet ging naar wat mij goed leek, naar het verbond met u, mijn God, terwijl heel mijn gebeente riep dat ik daarnaar toe moest gaan, en terwijl het dat verbond hemelhoog prees. En het gaan daarnaar toe gebeurde niet met schepen of wagens of met de voeten; ik hoefde er niet eens de afstand voor te gaan, die ik van huis was gegaan naar de plaats waar wij zaten; niet alleen daarnaar toegaan, maar ook daar aankomen was namelijk niets anders dan willen gaan, maar dit willen gaan moest krachtig en onverminderd gebeuren en niet bestaan in het her- en derwaarts draaien en duwen van een halfverlamde wil, die met zijn opwaarts strevende deel optornde tegen een ander deel, dat neerwaarts ging.*  
(Conf. VIII,viii,19)

In de ervaring van Augustinus is de wil dus verdeeld, zijn er twee willen in zijn ziel die met elkaar in gevecht zijn. De geest weet wat goed is, hij geeft de geest opdracht dat goede te omhelzen, maar er volgt verzet.

*Wat is de grond van dit wonderlijke verschijnsel? Waarom is dat zo? De geest geeft het lichaam een bevel en er wordt onverwijld gehoorzaamd. De geest geeft zichzelf een bevel en er volgt verzet. De geest beveelt dat de hand beweegt, en het gebeurt zo vlot, dat bevel en uitvoering amper te onderscheiden zijn. En de geest is de geest, terwijl de hand lichaam is. Maar nu beveelt de geest dat de geest wil, en het is geen ander dan de geest en toch doet hij het niet.*  
(Conf. VIII,ix,21)

Omdat de wil verdeeld is, niet 'algeheel' is, beveelt hij ook niet 'algeheel'. Augustinus noemt dat 'een ziekte van de geest', die immers niet in zijn geheel 'opwaarts' komt: 'door de waarheid laat hij zich omhoog beuren, door de gewoonte omlaag sleuren'.

*Toen ik daar aan het overwegen was om eindelijk de Heer, mijn God, te gaan dienen, zoals ik me dat al lang had voorgenomen, toen was ik degene die wilde, ik degene die niet-wilde; ik was het, ik. En ik wilde niet ten volle en ik niet-wilde evenmin ten volle. Daarom vocht ik met mijzelf en werd ik van mijzelf weggetrokken, en al had dat weggetrokken-worden ook tegen mijn wil plaats, het deed toch niet de natuur van een vreemde geest blijken, maar de straf van de mijne. En in die zin was ik al niet meer degene die dit uiteengetrokken-worden teweegbracht, maar werd het gedaan door de zonde die in mij woonde en die voortkwam uit de straf voor een vrijer bedreven zonde, omdat ik een zoon van Adam was.*  
(Conf. VIII,x,22)

Toen er een 'geweldige storm' los brak, 'die een geweldige tranenregen met zich meedroeg', liet Augustinus zijn vriend Alypius, die tot dan bij hem was gebleven, achter, en ging hij verderop in de tuin onder een vijgenboom liggen. Hij voelde zich vastgehouden door 'oude ongerechtigheden', en bad: 'Hoe lang nog, hoe lang nog, dat "morgen" en weer "morgen"? Waarom niet meteen? Waarom niet op dit moment een eind aan mijn verfoeilijkheid?' En terwijl hij daar ligt te bidden, hoort hij uit een naburig huis een zingende stem, de stem 'als van een jongetje of van een meisje', en die stem zingt: 'Neem en lees! Neem en lees!' ('Tolle, lege') Augustinus legt dit uit als en bevel van God om het boek te openen en de eerste passage waar zijn oog op valt te lezen. Hij rent terug naar de plaats waar hij Alypius had achtergelaten, want daar had hij 'het boek van de apostel' laten liggen.

*Ik pakte het, deed het open en las zwijgend de passage waar mijn ogen het eerst op vielen: 'Niet in brasserij en dronkenschap, niet in slaapkamers en oneerbaarheden, niet in twist en najjver, maar trekt de Heer Jezus Christus aan en vertroetel niet het vlees in begeerlijkheid'.  
Verder lezen wilde ik niet en het was ook niet nodig. Want meteen, bij het einde van deze zin, stroomde er al een licht van zekerheid in mijn hart binnen en vluchtte al de duisternis van mijn weifelen heen.*  
(Conf. VIII,xii,29)

De rest van Augustinus' leven is geschiedenis. Hij wordt priester (391) en bisschop (395/6), preekt, bestuurt en spreekt recht, schrijft boeken over bijbelexegese (waarop Spinoza met zijn *Politiek-theologisch traktaat* de aanval opende) en over de christelijke leer en verdedigde die leer tegen Manicheeërs, Donatisten en de volgelingen van Pelagius. In een kamer waarvan de wanden bedekt waren met de tekst van de zeven boetsalmen overleed hij in het jaar 430, terwijl de Vandalen zijn woonplaats Hippo Regius belegerden.

### **Goed en kwaad**

Deze wending, zoals door Augustinus zelf beschreven, verdiende enige uitvoerige aandacht, omdat deze passages getuigen van 'de verbrijzeling van de trots' waar het in de christelijke traditie uiteindelijk allemaal om draait. Zij markeren een breuk met de klassieke traditie.

Natuurlijk kent ook de klassieke traditie de 'beking', de innerlijke ommekeer (*metanoia*).<sup>13</sup> Zij is het resultaat van een inzicht, een bewustwording. Met afschuw kijkt men terug op de eigen daden en aandriften, op de schade die zij hebben aangericht, en dat resulteert in de wil zich te verbeteren, het kwade onder controle te krijgen, orde in de ziel te brengen, en innerlijke rust en sociale vrede te bereiken. Dit inzicht impliceert daarom ook de erkenning dat alles niet vanaf het begin goed is geweest, maar dat mensen tot het kwade geneigd zijn, dat er sprake is van een menselijk tekort, zowel cognitief (het kennen) als conatief (het streven). Deze mensvisie vormt de basis van het vormingsideaal van de eruditie, in de zin van het ontbolsteren van de menselijke natuur door het ruwe en onbeschaafde (*rudis*) te overwinnen. Opvoeding in het gezin en het onderwijs op school zijn gericht op karakter- en gewetensvorming die resulteert in de cultivatie van de vier kardinale deugden: gematigdheid, zelfbeheersing, dapperheid en rechtvaardigheid. Dit proces voltrekt zich binnen het domein van de menselijke autonomie. Het inzicht is een redelijk inzicht, dat leidt tot een keuze en de wil om de strijd tegen de eigen ondeugden aan te gaan, waarbij de *thymos* de rede helpt om de begeerten in goede banen te leiden.

Bij Augustinus is het kwaad niet een tekort, maar zonde. Het kwaad bestaat niet in een reeks van misstappen, maar is de bron in de mens van alle misstappen. Zonde is niet alleen je doel missen, maar ook rebellie: het bewuste verzet tegen het goede, ook al wordt het goede als het goede gekend. In de klassieke traditie liggen kennis en deugd veel meer in elkaars verlengde. In de christelijke traditie kiezen mensen het kwaad vanwege het kwaad, niet omdat ze het goede niet kennen of door een onpersoonlijke macht worden verleid. Het christelijke leven bestaat niet in de strijd van de wil tegen de ondeugden, maar in de strijd tussen twee willen. In Paulus' brief aan de Romeinen (7:15) heet het dat de christen datgene wat hij niet wil (het kwaad), toch doet.

In een later werk (*De stad van God*, waaraan hij van 413 tot 425 heeft geschreven)<sup>14</sup> contrasteert Augustinus twee steden, de stad van God en de stad van de mens. Beide steden herbergen twee verschillende soorten burgers, en het verschil tussen die twee wordt bepaald door de tegenstelling tussen geloof en ongeloof, natuurlijke geboorte en wedergeboorte, hoogmoed (rebellie) en ootmoed (gehoorzaamheid), eigenliefde (*amor sui*) en liefde tot God (*amor Dei*). Deze eigenschappen van de burgers van de stad van God liggen buiten hun natuurlijke mogelijkheden. Het is niet een leven dat zij zich eigen kunnen maken door de beoefening van de klassieke deugden, want die zijn slechts bereikbaar wanneer zij worden opgericht op het fundament van de theologale deugden: geloof, hoop en liefde. Geloof staat daarbij voor de 'vreze' voor God, hoop voor het vooruitzicht dat de strijd eens gestreden zal zijn, en de liefde zowel voor de liefde tot God en de naaste als tot de vijand (een notie uit de christelijke traditie die in de geschiedenis van de ethiek geheel nieuw was). Alleen wanneer die deugden in de geest van de mens aanwezig zijn, is er een begin van orde in de menselijke ziel.

Deze deugden zijn in de christelijke theologie niet iets wat mensen zichzelf eigen kunnen maken, maar een gave van Gods genade. Zoals het klassieke denken wordt bepaald door het begrippenpaar natuur en cultuur, gaat het in de christelijke traditie

(in de Augustiniaanse lijn) om de blijvende tegenstelling tussen natuur en genade. In de reformatorische traditie zou die tegenstelling evolueren tot een plichtethiek. Genade en natuur blijven daar vreemd aan elkaar. Een deugdeethiek is volgens deze christelijke stroming op een te optimistische antropologie is gebaseerd.<sup>15</sup>

### **De staat en het kwaad**

‘Nadat ik uw brief had ontvangen verscheen Cicero voor mijn ogen, opgeroepen door uw welsprekendheid’, schreef Nectarius in 408 aan Augustinus.<sup>16</sup> Nectarius was een hoge Romeinse ambtenaar en riep Augustinus’ hulp in om opstandjes die in de stad Calama waren uitgebroken tussen heidenen en christenen, tot een goed einde te brengen. Misschien was Augustinus eventjes gevlod, maar in zijn antwoord benadrukte hij toch vooral dat Nectarius weliswaar de deugd van het patriottisme bezat, en dat die hem sierde, maar dat die deugd verkeerd gericht en vruchteloos zou zijn, wanneer hij niet accepteerde dat ‘de hemelse stad’ zijn ware vaderland was. Uit de briefwisseling met Nectarius wordt duidelijk dat Augustinus’ waardering van de klassieke deugdenleer ambivalent was.

In Augustinus’ opvatting van de christelijke *paideia* (culturele vorming) speelde het gebruik van de rede en de filosofie een belangrijke rol, maar dan vooral bij zaken waar het geloof niets over zegt of om het geloof beter te begrijpen, uit te leggen en te verdedigen. Voor het werkelijke heil – het heil van de burgers van de hemelse stad – zijn de klassieke filosofie en deugdenleer, zoals we al hebben gezien, echter ontoereikend. Heidense deugden heten zelfs ‘schitterende zonden’.<sup>17</sup> In een brief aan Macedonius, een hoge ambtenaar in Africa, benadrukte Augustinus het contrast tussen de christelijke genadeleer en het geloof van heidense filosofen in de autonomie van de ‘wijze man’. Terwijl de grondleggers van de moderniteit – Machiavelli, Descartes, Hobbes en Spinoza – de klassieke deugdenleer bekritiseerden omdat de eisen te hoog waren en dus niet praktisch genoeg, was Augustinus van mening dat de eisen nog niet hoog genoeg waren en, vooral, dat de klassieke deugdenleer niet wist waar de remedie tegen het menselijke cognitieve en conatieve tekort te vinden was, niet wist dat alleen genade de menselijke natuur helpt om de menselijke natuur te overwinnen.

Anderzijds erkende Augustinus dat klassieke deugden noodzakelijk en voldoende zijn voor het welzijn van de aardse stad. Hier en daar voegde Augustinus daar weliswaar aan toe dat die deugden het best gegarandeerd zijn wanneer zij door het christelijke geloof worden gedragen en gevoed, maar op andere plaatsen is de erkenning van het belang van de Ciceroniaanse filosofie zonder meer volmondig. Bijvoorbeeld in de volgende passage uit een brief aan de hoge militair Flavius Marcellinus uit 411/412:

De eerste Romeinen gebruikten hun deugden inderdaad om het rijk te vestigen en uit te breiden, ook al beoefenden zij niet de soort van ware vroomheid voor de ware God die hen door het ware geloof ook tot de hemelse stad had kunnen brengen. Maar toch beschermden zij hun eigen soort van integriteit, die adequaat was om hun aardse stad te vestigen, uit te breiden en te bewaren. Want God heeft in de rijkdom en roem van het Romeinse Rijk



geopenbaard hoe machtig burgerlijke deugden zijn, zelfs zonder de ware godsdienst.<sup>18</sup>

Die waardering past in Augustinus' geschiedfilosofie en zijn daaruit voortvloeiende visie op de staat. Na de val van Rome in 410 leefden er twee grote kwesties. De Romeinen herinnerden zich dat Rome groot was geworden en machtig was geweest toen het zijn oude goden in ere had gehouden. Na de verheffing van het christendom tot staatgodsdienst was Rome vervallen en door de barbaren ingenomen. De christenen en hun nieuwe deugden waren dus de schuld van de val van de 'eeuwige stad'. Christenen zelf waren sinds de geschiedwerken van de hoftheoloog Eusebius van Caesarea (c. 260 – c. 340) gaan geloven dat met Constantijn en de officiële erkenning en bevoordeling van de christelijke kerk het mysterieuze duizendjarige rijk op aarde was aangebroken. Maar ook dat duizendjarige rijk was na nog geen eeuw al weer voorbij. In die verwarring schreef Augustinus zijn grote werk, het al genoemde *De stad van God (De civitate Dei)*, waarin hij een christelijke visie op de geschiedenis ontvouwde, en niet alleen met de Romeinse critici van de christelijke kerk polemiseerde maar ook met al die christenen die al te triomfantelijk in een aards vrede-rijk waren gaan geloven.

Zo deelde Augustinus, naar analogie met de zeven scheppingsdagen, de geschiedenis in zeven perioden in: van Adam tot de zondvloed, van de zondvloed tot Abraham, van Abraham tot David, van David tot de ballingschap, van de ballingschap tot Christus, en van Christus tot de wederkomst – waarna de laatste, zevende dag, de eeuwige rust, zou aanbreken. Die periodisering betekende dat de heilsgeschiedenis tot een einde was gekomen en dat de resterende tijd, de periode van de kerkgeschiedenis, geen nieuwe heilsfeiten meer zou brengen, laat staan een duizendjarig vrede-rijk hier op aarde. De tijd biedt geen ruimte voor de vestiging van een christelijk, aards rijk; zij biedt slechts een volstrekt provisionele orde, een tijdelijk huis dat christenen spoedig zouden verlaten.<sup>19</sup> Het enige wat telde, was dat het koninkrijk van God zich door het instrument van de kerkelijke heilsmiddelen over de gehele aarde zou verbreiden. De rol van de staat is in deze fase slechts van relatief belang. Het is een ordening van God om de chaos te beteugelen en daarmee vrijheid en ruimte voor de ontplooiing van het menselijke leven (inclusief het christelijke leven) mogelijk te maken.

Deze Augustiniaanse ontgoddelijking van het publieke domein biedt dus een negatieve utopie, een anti-ideologie, waarin de staat als apart, zelfstandig domein slechts een orde van vrede en vrijheid dient te scheppen en te bewaren en, anders dan de kerk, geen bron of medium van heil kan worden. De kerk heeft wel een sociaal programma maar geen politiek programma omdat het Nieuwe Testament geen politieke theologie bevat. Christus zelf heeft immers de scheiding van kerk en staat al uitgeroepen ('Mijn koninkrijk is niet van deze wereld'), en de christelijke deugden zijn ongeschikt als politieke categorieën. Het Nieuwe Testament en de christelijke openbaring zijn dus transpolitiek van karakter. Het reikt geen wet aan, anders dan Jodendom en Islam, die het geestelijke en tijdelijke leven van hun aanhangers volledig reguleert. Het is geen wet maar een geloof, dat het domein van de overheid zelfstandig laat zolang de staat de muren van de vrijheid overeind houdt.

## **Conclusie**

Politiek in het spoor van Augustinus biedt een doordachte combinatie van hoge idealen (de noodzaak en het belang van klassieke deugden) en gematigde verwachtingen. Het staat daarmee haaks op de moderne politiek die veeleer – sinds Machiavelli, Descartes, Hobbes en Spinoza – gekenmerkt wordt door een combinatie van gematigde idealen (ga niet uit van de mens zoals die kan zijn maar zoals die is) en hoge, bijna absolute verwachtingen.

## Literatuur

Van Augustinus:

Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld (Amsterdam: Ambo-Olympus, 1997).

Aurelius Augustinus, *De stad van God*, vertaald door Gerard Wijdeveld (Baarn-Amsterdam: Ambo, Athenaeum – Polak & Van Gennep, 1984).

Over Augustinus:

Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Londen: Faber and Faber, 1967).

F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger: een studie over de praktijk van een kerkvader* (Utrecht-Brussel: het Spectrum, 1947).

Gary Wills, *Augustinus* (Amsterdam: Balans, 2001).

## Noten

---

<sup>1</sup> Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld (Amsterdam: Ambo-Olympus, 1997). Alle citaten uit de *Belijdenissen* zijn aan deze uitstekende vertaling ontleend. Om het aantal noten te beperken, heb ik de verwijzingen in de lopende tekst tussen haakjes toegevoegd, voorafgegaan door de afkorting *Conf.* De citaten die ik tot nog toe heb gegeven, zijn te vinden in *Conf.* III.iii.6, III.iv.7 en III.iv.8.

<sup>2</sup> C. C. de Bruin, *Handboek der kerkgeschiedenis, II: De middeleeuwen* (zesde druk; Leeuwarden: De Tille, 1980), p. 16. Met 'semi-Pelagiaans' is de leerstellige positie bedoeld die het midden houdt tussen de radicale theologie van de genade van Augustinus, enerzijds, en de kritiek daarop, anderzijds, van de Ierse monnik Pelagius, die meer ruimte wilde toekennen aan de menselijke vrije wil.

<sup>3</sup> R. A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, With Special Reference to the XVII and XVIII Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 580.

<sup>4</sup> Vgl. C. S. Lewis, *Mere Christianity* (Londen: Geoffrey Bles, 1952), door Arend Smilde in het Nederlands vertaald als *Onversneden christendom* (Kampen: Kok, 1999).

<sup>5</sup> Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Londen: Faber and Faber, 1967); F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger: een studie over de praktijk van een kerkvader* (Utrecht-Brussel: Het Spectrum, 1947). Aanbeveling verdient ook het recentere en beknoptere boek van Gary Wills, *Augustinus* (Amsterdam: Balans, 2001).

<sup>6</sup> Zie Jacques Chomarat, 'Les Confessions de Saint Augustin', *Revue française de psychanalyse* 1 (1988) 153-174.

<sup>7</sup> *Ciceronis Hortensius*, Albert Grilli, ed. (Milaan: Istituto editoriale cisalpina, 1962).

<sup>8</sup> *Ethica Nicomachea* VI.1139a.

<sup>9</sup> Machiavelli, *Il principe*, hoofdstuk XV; Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, II.23.49; Descartes, *Discours de la méthode* I,7; Hobbes, *De hominis natura*, voorwoord; Spinoza, *Tractatus politicus*, hoofdstuk I.

<sup>10</sup> Hierbij dient te worden aangetekend dat de Afrikaanse kerk Latijnse vertalingen van de Bijbel tot haar beschikking had die eeuwen eerder door eenvoudige schrijvers waren vervaardigd, en die pas later door de beroemde vertaling van Hieronymus (de *Vulgata*) zou worden vervangen.

<sup>11</sup> Over de rol van het manicheïsme in het leven en denken van Augustinus, zie J. van Oort, *Jeruzalem en Babylon: een onderzoek van Augustinus' De Stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)* (Den Haag: Boekencentrum, 1986).

<sup>12</sup> Voor het belang van deze Platoonse, propedeutische fase in het leven van Augustinus, zie W. Aalders, *Plato en het christendom: over het Griekse, het christelijke en het ideologische denken* (Den Haag: Voorhoeve, 1984).

<sup>13</sup> Zie Andreas Kinneging, *Geografie van goed en kwaad: filosofische essays* (Utrecht: Het Spectrum, 2005), pp. 125, 452-457.

<sup>14</sup> Aurelius Augustinus, *De stad van God*, vertaald door Gerard Wijdeveld (Baarn-Amsterdam: Ambo, Athenaeum – Polak & Van Gennep, 1984).

---

<sup>15</sup> In een van de belijdenisgeschriften van de calvinistische kerken in Nederland – de *Dordtse Leerregels* – heet het (hoofdstuk III/IV,4) dat er na de val van de mens weliswaar ‘enig licht der natuur’ is overgebleven, maar zelfs voor het publieke domein is dat niet genoeg. ‘Maar zo ver is het vandaar dat de mens door dit licht der natuur zou kunnen komen tot de zaligmakende kennis Gods, en zich tot Hem bekeren, *dat hij ook in natuurlijke en burgerlijke zaken dit licht niet recht gebruikt*, ja veelmeer, het, hoedanig het ook zij, op onderscheiden wijze geheel bezoedelt en in ongerechtigheid ten onder houdt; en dewijl hij dit doet, zo wordt hem alle verontschuldiging voor God benomen’ (cursivering toegevoegd).

In de neocalvinistische traditie van Abraham Kuyper is deze radicale notie (die natuurlijk alleen maar in een pleidooi voor theocratie kan uitmonden) wat verzacht door de gedachte van de ‘algemene genade’, die het geweten in de mens onderhoudt en de orde in het tijdelijke leven overeind houdt. Zie George Harinck, ‘Abraham Kuyper als conservatief denker’, *Radix* 29-1 (2003) 37-50.

<sup>16</sup> Zie H. Huisman, *Augustinus’ briefwisseling met Nectarius* (Amsterdam: dissertatie Vrije Universiteit, 1956); zie ook Augustine, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 1-22.

<sup>17</sup> Augustinus, *De stad van God*, V,12 en XIX,25.

<sup>18</sup> Augustine, *Political Writings*, p. 41. Een hoge waardering van die ‘rijkdom van burgerlijke deugden’, van Rome en het Romeinse rechtssysteem, bestond vanaf het begin van de christelijke geschiedenis, omdat de vrijheid van christenen achter de muur van het Romeinse recht volgens de eerste christenen de laatste garantie (*katechon*) tegen de aanslagen van de ‘mens der wetteloosheid’ was (Paulus’ brief aan de Thessalonicenzen 2:2)

<sup>19</sup> Zo dacht Gregorius de Grote er ook over. Zie het aan de ‘eschatologie’ gewijde deel in C. Dagens, *Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne* (Parijs, 1977).