

De Cultus van Het Gelijk



De tijd beidt niet

6B. Big brother in heaven

‘Das Vorurteil zugunsten den Siegreichen ist
unmenschlich,
unbiblisch,
unchristlich,
es ist kirchlich’
(Jaspers, Von der Wahrheit, blz. 75)

Colofon:

- Titel: De tijd beidt niet
6B: Big brother in heaven
Editie twee
- Uitgave stichting Dubitatio Liberat, Antwerpen/Utrecht, 2017
- Emailadres: Info@dubitatioliberat.org
- Geschreven door Maarten van den Oever
- Alle rechten voorbehouden
- Deze uitgave kan kosteloos gedownload worden, als E-boek worden gelezen en ook in print te bestellen tegen kostprijs van print en levering.
- Overnames dan wel weergaves van deze uitgaves dan wel delen daaruit kunnen enkel plaatsvinden na instemming van de uitgever tevens copyrighthouder
- ISBN: 9789492752000
- Bestelnr bij de Stichting Dubitatio Liberat: DL009
- Er is van deze uitgave ten tijde van het verschijnen alleen een Nederlandstalige versie.
- Utrecht, november 2018

Alle uitgaven van de stichting Dubitatio Liberat zijn vanaf 15 januari 2017 te lezen op de website www.dubitatioliberat.org. Papieren versies zijn op aanvraag leverbaar tegen kostprijs inclusief verzendingskosten

Www.dubitatioliberat.org

Info@dubitatioliberat.org

Titels en gegevens van de delen

Reeksnummer	Titel	Uitgavenummer	isbn
0	Voorwoord en leeswijzer	dl0012	9789082464528
1	Hoe zo probleem? Waar of niet waar	dl003	9789082464535
2	Over cultuur en cultuurkritiek	dl004	9789082464542
3	Zorgen voor elkaar	dl005	9789082464566
4	De graal van de kennis	dl006	9789082464573
5	Waarachtigheid als levenswijze	dl007	9789082464580
6	De tijd beidt niet, A: En de wereld schiep God	dl008	9789082464597
	De tijd beidt niet, B: Big brother in heaven	dl009	9789492752000
7	Revelatio	dl010	9789082464559
8	Bibliografie en leeswijzer	dl011	9789492752017

Inhoudsopgave 'Big Brother in heaven'

Hfdst titel	pg. nr
0. Inleiding	6
1. Het gemak van een stigma: Arianisme	11
2. Ambrosius	13
3. Van kerk tot overheid	21
4. Augustinus	37
5. Bekentenissen	44
6. De civitate dei	63
 Bijlagen	 79

6b: Big Brother in heaven



0. Inleiding

Een zege zoals in Nicea¹ behaald vestigt zich. Wie gewonnen heeft, mag zich orthodox en recht in de leer noemen, wie verloren heeft wordt gestigmatiseerd als afvallige en ketter. En als iets gebleken was in de strijd die aan Nicea voorafging dan is het dat gelijk hebben altijd gevolgd wordt door gelijk krijgen: de bezitters van de orthodoxie maakten van hun verworven gelijk een machtsmiddel tegen al degenen die hen niet aangenaam waren. Allereerst trof dat uiteraard de Arianen en al degenen die met hen geassocieerd konden worden. Eusebius van Nicomedia, Nestorius² en Pelagius werden allemaal bestreden door associatie met de verliezers van Nicea.

Maar waren die verliezers wel zo duidelijk in identiteit? De analyse in het vorige hoofdstuk (6A) maakt duidelijk dat de veroordeling van Arius een bijproduct van het concilie was, maar overigens wel een kernpunt van het christelijk geloof betrof, want de Chrestos tot de tijdelijkheid terugbrengen zou de grond onder het christendom vandaan hebben kunnen halen.

Wat Nicea deed, ging niet zozeer over Arius, ook al werd het later in de geschiedschrijving wel onder die vlag verkocht. Het ging om de strijd tussen theologie en religie, om Origenes versus Athanasius, om een speurtocht naar de waarachtigheid versus het transcendentaal empirisme. De vraag was of het christendom draaide om de vleeswording, om het offer van de Chrestos, om de opstanding, kortom om het mythisch tot werkelijkheid verklaarde narratief, of dat het ging om de aanschouwing en aanvaarding van de werkelijkheid achter de werkelijkheid, om het begrip ervan in plaats van om de materialiteit, om de essentialiteit in plaats van om de hypostasering.

Wat Nicea had gedaan, was twee geloven scheppen, een geloof voor de gewone gelovigen en het andere voor de theologen. In de periode die volgde, begon men voor de gelovigen een religie te ontwikkelen, een ritueel in te richten. De gelovige moest gaan inzien dat Christus hem bevrijd had in de vleeswording en het lijden en de opstanding. Men ontwikkelde een rite met een heilige mis en dergelijke, waarin de gelovige aanschouwelijk werd getoond dat het verlossingsverhaal realistisch en fysiek was (Christus werd voor zijn ogen vlees en ging voor zijn ogen ten hemel), waarin het transcendente empirisme haar *kerygma*³ uitdrukte: aanvaard alles wat het evangelie zegt als letterlijk gegeven. De gelovigen gingen niet meer naar de kerk om te overleggen of te bidden maar om de werkelijkheid te aanschouwen, letterlijk voor zich te zien. Ze mochten geen symbolische waarde zien in de Bijbelse verhalen maar moesten die

¹ 'Nicea' verwijst naar het concilie van Nicea in 325, dat uitvoerig in het vorige deel, 6A, aan de orde is gekomen.

² De strijd om Nestorius was in wezen een herhalingsoefening van enerzijds de Alexandrijnen onder Cyrillus van Alexandria (376-444) en anderzijds Antiochië onder leiding van patriarch Johannes. Cyrillus maakte faam omdat hij de graad van onverdraagzaamheid van de katholieke kerk tegenover andere groepen naar het voorbeeld van Ambrosius opvoerde tot een graad van religieus racisme, waardoor Novatianen, Joden en Arianen fysiek uit Alexandria verdreven werden.

³ Dit is: de boodschap, de verkondiging.

letterlijk nemen: alle wonderen waren echt gebeurd, en alle ongerijmdheden waren wonderen. God werd daardoor een menselijk voorstelbaar persoon, een figuur die boven ons op de wolken zat.

De visie van Clemens van Alexandria en van Origenes was een heel andere (die overigens aanvankelijk ook door Athanasius gedeeld werd) waarin onderzoek van de werkelijkheid door de bril van het gegeven van de schrift vooropstond en God niet zozeer de letterlijke persoon, linksboven in de wolkenflat was, maar de grootmacht achter het gebeuren van de natuur, achter het zijn op zich. Zij volgden Plato in zijn opvatting dat de werkelijke zijnskern van de dingen áchter de dingen lag, er deel van uitmaakte, veel meer dan enkel een bestanddeel en het begrip ervan te zijn (waardoor de allegorische interpretatie veel belangrijker werd dan de letterlijke beschrijvingen). De bevrijding van de mens bestaat eruit zich het begrip van het zijn eigen te maken, niet zich er willoos aan over te geven. Die tweede weg drong niet in het *kerygma* van de hoofdstroom van de kerk door, en dat zou zich uiteindelijk op de nagedachtenis van Origenes en vele medestanders wreken.

Contemplatie als Origenistisch perspectief

Niet dat de gedachte aan beschouwing als zodanig werd opgeheven, integendeel. Er was ten tijde van Origenes en Athanasius al een hele traditie en historie van personen en groepen die zich aan introspectie en studie wijdde, vaak gecombineerd met extreme ascese om zich te ontdoen van het aardse om zo tot betere inzichten in staat te zijn.

Die stroming ging zich na en tijdens Nicea uitkristalliseren in het werk van allerlei groepen en personen. De meest geprofileerde van die stromingen waren de zogeheten Cappadocische kerkvaders: Basilius de Grote van Caesarea, zijn broertje Gregorius van Nyssa en Gregorius van Nazianza. Dit illustere gezelschap etaleerde bij uitstek de optiek van het Origenisme als medeoverwinnaar in Nicea en niet als verliezer.

De Cappadocische vaders hadden een tweetal opvattingen gemeen, die veelzeggend waren voor hun opvattingen: zij zagen God apofactisch, dus als voor de menselijke geest wezenlijk onkenbaar. En zij zagen God als een substantie, een essentie, en daarin verenigend drie personen: de vader, de zoon, de heilige geest. Het was een typisch Origenistische zienswijze: het Goddelijke als almacht van de essenties achter de dingen, en de aardse verschijningen ervan als drie personen. Natuurlijk afficheert de katholieke kerk hen vooral als bestrijders van het Arianisme, maar hun bijdragen liggen elders. Zo was Basilius de Grote geen aanhanger van de *homoousia*-gedachte en was Gregorius van Nazianza juist een voorstander en ontwikkelaar

van het idee van de pneumatologie door de heilige geest, en van de *theosis*⁴ als motto voor de gelovigen, het idee dat de gelovige kon gered worden door zoals God, d.i. Christus, te leven.

Bovendien was Gregorius van Nyssa, die een erkende Origenist was, van mening dat God uiteindelijk al het bestaande zou redden waarop er een toestand van *apocatastasis* zou komen, het beeld dat ook Origenes had.

De Cappadocische vaders waren, met andere woorden, duidelijk van mening dat de mens een actieve rol kon spelen in het verwerven van redding door zich naar het voorbeeld van de Chrestos te gedragen en zich op het verlichtende inzicht te richten dat hem nader zou brengen tot die ene grote substantie die achter al het bestaande zat: God. Dit Origenistische beeld brachten zij ook over, onder andere op Johannes Cassianus, die de grote bepalende invloed zou worden op het ontstaan van de Benedictijnen met hun klooster op Monte Cassino.

Cassianus haalde zijn denkbeelden niet enkel van hen. In het Egyptische achterland van Athanasius was er al ten tijde van Nicea een beweging ontstaan, die we in de moderne tijd waarschijnlijk een basisbeweging in de kerk zouden noemen. Cassianus zou daar veel van zijn denkbeelden opdoen. Het streven naar inzicht in het Goddelijke had een stroom van strevers op gang gebracht, die, gedachtig de hoop die Origenes en Clemens hadden gevestigd op het verkrijgen van inzicht, zich daarop gingen toeleggen. De *kenosis*, die ze door ascese wilden bereiken, ging dienen als voorbereiding op het verwerven van het inzicht in het Goddelijke om zo het Goddelijke deelachtig te worden.

Er deden zich daarbij meerdere vormen voor, maar degenen die door afzondering hun ascese wilden opvoeren, traden historisch sterk op de voorgrond: de heremieten (afgezonderde eenlingen) en de cenobieten (van het Griekse Koinologon=samenleven), de voorlopers van de latere kloosterorden. Athanasius, die uiteraard in hen een groot gevaar moet hebben gezien vanwege de origenistische bijsmaak van hun streven, stelde zich steeds constructief naar hen op en kende hen daardoor een grote historische rol toe. De grote voormannen als Evagrius Ponticus⁵, Pachomius de Grote en Antonius de Grote waren allen opgenomen in de grote monnikengroepen die de Egyptische woestijn bevolkten.

Het is vooral Pachomius geweest die de voorafgaande heremitische traditie omzette in vormen van georganiseerd samenwonen van monniken in kloosters. Athanasius zocht daarom toenadering tot hem maar Pachomius wist dat contact te ontlopen.

⁴ In de soteriologie (leer van hoe gered te worden) ligt dit denkbeeld heel dicht bij de opvatting dat het voorbeeld, of de morele invloed van het kruis in ons de liefde tot God doet ontwaken en we dan gaan leven zoals Christus zelf leefde; dit denkbeeld werd later gekoesterd door onder meer Pelagius en Abelardus. In dit denkbeeld is een volledige predestinatie dus niet mogelijk, omdat een moment van 'nee zeggen' impliciet mogelijk wordt geacht.

⁵ Evagrius (345-399) kwam uit het westen naar de Cappadocische kerkvaders, Basilius de Grote en Gregorius van Nazianze, bij wie hij zijn voornaamste ideeën opdeed. Hij arriveerde daarna in een hopeloze zoektocht naar het reddende heil in Jeruzalem, waar het tot hem doordrong dat de enige weg om door te dringen tot het reddende inzicht de volledige afzondering en ascese was, om zo een volledige *kenosis* te bereiken. Daarom voegde hij zich bij de monnikengroepen van lager Egypte.

Evagrius is beroemd vanwege zijn vereniging van de spiritualiteit van de kerkvaders met het Platoonse gedachtegoed van Origenes en Plotinus. De *theurgy*, die de latere Proclus zal verkondigen als weg tot God, wordt bij hem omgezet in een in stilte aanschouwen, een alsmaar verder verdiepen in zichzelf onder beroeping op God. In later tijden wordt uit deze gedachtegang het *hesychasme* gedestilleerd, het idee dat God bezworen kan worden (ik noemde dat eerder gekscherend ‘naar beneden bidden’)⁶. Het idee is dat de monnik zich door ascese en gebedsoefeningen uit zichzelf kan verwijderen dat hij een toestand van *apatheia* kan bereiken, waarin het aardse onverschillig is geworden en enkel God overblijft.

Antonius de Grote (251-356!!!, heiligen leven lang volgens de katholieke kerk) had zich al ver voor Nicea gevestigd in een kolonie van heremieten en monniken bij het Lareotismeer, dat al door Philo van Alexandria was vermeld. Hij is bekend als een van de eerste monnikenleiders en heeft eigenlijk enkel de verdienste dat Athanasius hem gebruikte om in een idealiserende biografie van hem zijn pact met dit geestelijk leven te bekrachtigen, en zo impliciet te benadrukken dat hij de Origenistische zienswijze niet helemaal had afgezworen, maar die had voorbestemd voor hen die zich erop toelieden, dus voor hen die theologisch georiënteerd waren. Origenisme was goed maar niet voor gewone gelovigen, een opvatting die zal blijven bestaan.

Voor hen die zich toelieden op het leven als een heilige was daarmee de standaard gezet en Cassianus zou die gaan overbrengen naar elders, naar Europa, naar Benedictus. Die zag Cassianus, niet Athanasius of Irenaeus, als inspiratie:

‘... het is duidelijk dat de heilige Benedictus zich heeft laten inspireren door bepaalde bronnen. Zelf spreekt hij herhaaldelijk over de heilige Schrift, over de katholieke en rechtgelovige vaders, over Sint Basilius, over Cassianus, over de levens van de vaders... Vooral Cassianus legde veel gewicht in de schaal.’⁷

Cassianus, de zienswijze, niet het narratief heeft de overhand.

Maar er is meer. Benedictus praat niet over Jezus, hij praat over God. Hij ziet in Jezus geen mens, hij ziet in de Chrestos een God, die hij soms Dominus noemt, soms God, soms Abba (= vader – mvdo). God is dus suprematie, is heerschappij, is de macht over alles, en niet een willekeurige menselijke persoon. Hij ziet drie bezigheden voor de monnik: liturgie, geestelijke lezing die het woord Gods brengt, en handenarbeid. Let wel: het is de geestelijke lezing, dus de schrift die het woord Gods brengt; dat is het standpunt van Clemens en van Origenes, dat zegt dat door de schrift te lezen pas het echte begrip van het bestaan ontstaat.

⁶ Hesychasme baseert zich wezenlijk op de apofactische idee dat God ondoorgrondelijk is en dus niet gekend maar enkel aangeroepen kan worden. Om dat te bereiken roept de hesychast onophoudelijk en zo nodig steeds luider de naam van God aan totdat hij in een staat van monotonie en innerlijke rust vervalt door het voortdurend en automatisch repeteren van die naam. In de Russisch orthodoxe kerk bestaat deze praktijk nog altijd.

⁷ Maure Standaert, in: *Benedictus, pater Europae*, blz. 46.

Zo zet het discours van Origenes zich voort, door de Sisyfusarbeid van de monniken, eerder dan door de aanvankelijk ontbrekende theologen à la de Cappadocische vaders.

1. Het gemak van een stigma: Arianisme

Nu we weten hoe het origenisme zich in de zijlijn van de hoofdstroom van de kerk kon doorzetten, keren we terug naar de beginvraag in de inleidende alinea's van dit hoofdstuk: waren de verliezers van Nicea wel zo duidelijk van identiteit?

Laten we als voorbeeld eens de keizers nemen, van wie de kerk beweert dat het Arianen waren.

Constantijn de Grote een Ariaan? Hij was duidelijk de man die Nicea het besluit liet nemen dat ze namen. Gratianus of Valens of zijn broer Valentinianus Arianen? Nee, eerder keizers die hoe dan ook op stabiliteit uit waren, op evenwicht tussen de groepen. Theodosius daarentegen een christen? Evenmin.

Wat het punt is met de keizers is dat zij eerst keizer waren en dan pas mogelijk een gelovige van wat dan ook, en niet andersom. Keizers willen qualitate qua dat hun keizerschap gerespecteerd wordt, en niets anders. Een religie die geen last opleverde kon bestaan, of die zich nu Arianisme noemde of iets anders, dat deed er niet toe. Keizers waren geen christenen of Arianen, ze waren keizers.

Dus de keizers waren de tegenstander niet. Maar wie dan wel?

Het gegeven op zich is duidelijk: de kerk bestempelde elke onwelgevallige persoon of groep tot Ariaan. Maar in hoeverre waren die dat ook? Als we hier even vooruitlopen op de tegenstanders van Ambrosius in Milaan: het is duidelijk dat zij geen Arianen waren, althans niet in de zin dat zij de tijdigheid van de Chrestos proclameerden, want dat deden ze niet. Ze proclameerden de zelfstandigheid van de christelijke gemeenten, alternatieve ideeën over hoe de christen op deze aarde gered kon worden, verschillende opvattingen over de mate van mogelijke vergevingsgezindheid tegenover afgefallen christenen. Maar de tijdelijkheid van Christus... dat kwam nauwelijks voor.

Het is eerder zo, lijkt het toch, dat het etiket 'Arianisme' door de orthodoxe en geleidelijk op Rome gerichte stroming gebruikt werd als stok om de hond te slaan. Zo ongeveer als heden ten dage iedereen die voor goede sociale voorzieningen pleit voor communist wordt uitgemaakt. Het gemak diende de mens: toen het idee dat je iedereen kon vervolgen onder de noemer 'Arianisme' was doorgedrongen in de nu door het keizerrijk erkende christelijke gemeenten was de beer los. Nestorius en medestanders werden er het eerste slachtoffer van. Cyril van Alexandria zag de mogelijkheid de eerste antisemitische campagnes te starten die de kerk zo'n goede faam zouden bezorgen. Ambrosius zag de optie om er zijn Origenistische concurrent-bisschoppen in Pannonia mee te verdrijven, Augustinus zag het als legitiem verwijt tegen Pelagius. Het woord Ariaan werd synoniem met crimineel: wie zich dat opgeplakt zag, had de brandstapel en de hakbijl in het verschiet.

Overal mobiliseerden de aanhangers van het idee van een sterke centrale kerk de notie dat iedereen die het niet met hen eens was, dat wil zeggen iedereen die het narratief van de

vleeswording, de opstanding en de *homoousia*, in twijfel trok of althans niet als prioriteit had, geschrapt diende te worden uit het bestaan en uit de kerk. Arianisme was een effectieve campagne om een cultus van het vooropgestelde eigen gelijk op te zetten die niet erkend en niet bestaand was in het begin (het zou tot 1870 duren voor de paus echt onfeilbaar werd verklaard) maar wel ten doel had elke mening die divergeerde uit te schakelen. De jacht op de Arianen werd eerst de jacht op de Origenisten⁸ (zonder dat openlijk toe te geven) en daarna de jacht op iedereen die een andere mening had dan de kerk verkondigde.

Dat macroplaatje gaan we nu in microformat bekijken als het gaat over Ambrosius.



⁸ Mennas van Constantinopel, patriarch aldaar, dwong een veroordeling van Origenes af in 543 en 553. Justinianus, de keizer in die tijd, vaardigde een edict tegen Origenes uit in 545.

2 Ambrosius⁹



Beeltenis van onbekende kunstenaar uit kerk Sint Ulrik in Sint-Ulriks Kapelle.

⁹ Voor de verkenning die ik in dit hoofdstuk uitvoer over de betekenis van het optreden van Ambrosius maak ik vooral gebruik van Neil McLyn's, *Ambrose of Milan, Church and Court in a Christian Capital*. Het is een biografie die inneemt door zijn, kennelijk in de school van Peter Brown (de biograaf van Augustinus) aangeleerde morele verplichting om bij de uitleg van de werkelijkheid zoveel mogelijk de feiten te laten spreken zonder de verplichting tot een plausibele uitleg te verzaken. Hier spreekt niet de katholieke kerk van achter de coulissen, maar de integere historicus.

2.1 Inleiding

Het optreden van Bisschop Ambrosius is door de katholieke kerk op de voorgrond van de religiegeschiedenis geplaatst en dat is door de geschriften van Augustinus (al lijkt het met enige tegenzin van diens kant) bekrachtigd. Ambrosius markeert een overgang, en het is voor onze doeleinden noodzakelijk die overgang goed te begrijpen. Want na zijn optreden en dat van Augustinus is geloven in de wereld niet meer hetzelfde als daarvoor. Dat is niet zo omdat zij dat in hun eentje zouden hebben bewerkt, maar omdat hun werk als markeringspunt mag gelden van een paar beslissende facetten van de religie in de tijd die na 400 aanbreekt.

Ambrosius laat als door een vergrootglas zien hoe en waarom deze veranderingen zich voltrekken.

Een echt nieuw fenomeen was het niet: een ambtenaar zoals Ambrosius, die geestelijk voorman werd. Maar dit geval was anders dan in voorgaande gevallen. Dat komt deels door de specifieke voorgeschiedenis die het optreden van de brave ambtenaar een heel andere lading gaven. En het komt deels doordat het geloof van de brave ambtenaar niet het geloof meer was van veel van zijn voorgangers. Beide invloeden zien we terug als we zijn optreden nader gaan bekijken

2.2 Na Nicea

Wat Constantijn de Eerste naliert met het bereiken van de akkoorden van Nicea was de inzet van een keizerlijk beleid dat zo diende te blijven en dat hij zag als de bevestiging van een maatschappijbeeld dat houdbaar en stabiel zou zijn. Zijn eigen persoonlijke overtuiging had daar niets mee te maken, en het is zeker zo dat hij ook bewust keizerlijk beleid en persoonlijk geloof als twee los van elkaar staande zaken zag.

Tegenover de opkomende nieuwe sekten in zijn rijk, waarvan hij steeds nieuwe varianten zag opduiken, had hij maar één belang, en dat was dat ze elkaar niet in de haren zouden vliegen en niet door hun twisten opgehitst zich zouden aansluiten bij partijen die de keizer niet goed gezind waren: het keizerlijk beleid joeg eenvoudig het eigen belang na.

En er was ook geen reden voor een Romeinse keizer om die opvatting te veranderen, want de grootste geestelijke stroming van zijn tijd was het heidendom, en dat hield, afgezien van korte tussenpozen zoals die onder Diocletianus en Julianus, niet van actieve strijd tegen andere geloofsopvattingen. Er was geen reden toe, omdat het zogeheten heidens geloof nu eenmaal uitging van de idee dat het bestaan van meerdere volken het bestaan van meerdere Godendommen impliceerde. God was per definitie veelvuldig. Als er toch conflicten ontstonden ging dat niet om het principe van de Godsdienst maar veeleer om de praktische kant van wie welke kerk mocht hebben en wie welk ritueel mocht inpalmen, en niet om de vraag wat je de anderen wilde verbieden.

Natuurlijk betekende dat niet dat de keizers vonden dat alles wat de religie betrof zonder hun instemming kon gebeuren - eerder het tegendeel, zij vonden dat vrijwel alles hun instemming nodig had - maar zij getroostten zich geen moeite om de inhoud of richting van welk geloof dan ook te bepalen. Waar de kerkgeschiedenis hen achteraf een negatieve houding tegenover de katholieke kerk toeschrijft, ging het meestentijds niet om een actief bestrijden van de katholieke kerk maar om een niet instemmen met het streven van de katholieke orthodoxie bij het vervolgen van hun tegenstanders. Het beleid van Constantius II (317-361), de overwinnende zoon (van de drie) van Constantijn I (kan best Arianen zijn geweest al is daar niets van bewezen) bestond niet uit het onteigenen van katholieke kerken ten behoeve van de Arianen of iets dergelijks maar uit het beletten van het tegendeel, d.i. het onteigenen en plunderen door katholieken van Arianen geachte kerken... Keizer Jovianus (na het korte heidense intermezzo van Julianus) dacht daar niet anders over. En ook Valentinianus I (keizer van 363 tot 375), de stichter van het grote keizershuis van de Valentinianen, dacht daar net zoals al zijn familiale afstammelingen¹⁰ op de troon, zo over. De staatsomgeving van het opkomende christendom was op tolerantie en stabiliteit ingesteld, niet op onderdrukking. Het was een beleid van leven en laten leven.

¹⁰ Zie voor de familiale banden van de keizers in deze periode: Bijlage 1.

Binnen een stabiel keizerschap zou het katholicisme zich moeilijk hebben kunnen opwerken ten koste van de andere stromingen, maar het keizerschap was niet stabiel. Integendeel. Want niet alleen aan de onderkant van de samenleving, waar allerlei stromingen met elkaar streden om de gunst van de bevolking, was er sprake van hevige onrust en revolutionaire ontwikkelingen, maar ook aan de bovenkant van de samenleving, waar heerschappijen werden bepaald en meedogenloze oorlogen werden uitgevochten, was er heftige roering. Geen enkele keizer kon zich onbetwist keizer noemen. Voortdurend waren er usurpatoren, voortdurend waren er invallen van buiten, voortdurend waren er samenzweringen van binnen. Grote delen van de bevolking werden tot deelname in het leger gedwongen, hele streken werden geplunderd ten behoeve van de belastingen, rooftochten langs de grenzen onttelden buurvölker van hun weerbare mannen ter versterking van de Romeinse legers, en de keizers vertoonden een bijna weerzinwekkende mobiliteit als het ging om het bestrijden van hun vele tegenstanders, daarbij een gestaag spoor van verwoesting achter zich latend. In die context moesten er bijna voortdurend vormen van een machtsvacuüm ontstaan, een situatie waarin het keizerlijk gezag niet aanwezig was en moest worden waargenomen door de plaatselijke administraties¹¹ zonder dat die ruggenspraak konden houden met hun keizerlijke meesters. Daardoor doken overal kleine potentatjes op en was de ambitie om zelf voor keizer te spelen overal aanwezig, met grote aantallen machtsconflicten tot gevolg.

Dat had uiteraard weer tot gevolg dat naarmate het keizerschap versplinterde in tweemans-, driemans- en viermansschappen of nog meer, al die deelkeizers steeds afhankelijker werden van die machtig geworden lokale administraties. Het absolutisme van de keizers was in de vijfde eeuw en kort daarvoor zeker niet meer zo absoluut als het ooit geweest was. En bange keizers zijn geobsedeerd door het handhaven van de stabiliteit.

De geleidelijke destabilisatie van het keizerschap had ook tot gevolg dat de keizers zich kwetsbaar gingen voelen. Dat gevoel gold in de eerste plaats de erfgenamen van het Romeinse *plebicitisme*, het idee dat de heersers zich alles aan het volk gelegen moesten laten liggen, zoals Cicero als bijna laatste der Mohikanen had gedaan. Keizers als Augustus Octavianus en zijn directe nakomelingen waren zich scherp bewust van de druk die een door de bevolking gesteunde senaat op hen kon uitoefenen, ook al was Cicero niet meer aanwezig om ze daar op te wijzen. De volkswil en de macht van de grote oude Romeinse families was letterlijk een blok aan het been. Daardoor was het een goede maar gedeeltelijke oplossing om de zetel van de keizerlijke macht te verplaatsen, eerst naar Milaan, daarna naar Triëst, dan weer terug naar Milaan en ten slotte naar Ravenna, alles om maar niet in Rome binnen het bereik van het machtige gepeupel te hoeven zijn.

¹¹ Constantijn had dit probleem min of meer willen regelen door een soort departementaal systeem te installeren waarin de praetoriaanse prefect het hoofd van de deelstaat (diocesen) was (zowel executief als juridisch) geholpen door de magister peditum (bevelhebber infanterie), de magister equitum (bevelhebber cavalerie) en de praesessen. Maar het systeem was voortdurend uitgebouwd en er kwamen steeds meer provincies en deelprovincies bij zodat er zich geleidelijk een reusachtige rijksadministratie ontwikkelde.

Het plebs werd daarmee op de vuilnisbelt achtergelaten, maar de senaat had langere armen. In de tijd van Ambrosius werd de partij van de senaat geleid door Symmachus, een aristocraat van een oude familie, en een traditionalist pur sang, overtuigd van de heilige waarden die Rome hadden grootgemaakt en zouden beschermen, waaronder die van de heidense¹² godsdiensten. Symmachus bestookte met zijn partijgenoten zowel in woord door brieven als in persoon voortdurend het keizerlijk hof met verzoeken en protesten waarin hij de stem van het oude Rome laat gelden. De keizer was het die, gedreven door een grote afkeer van zijn afhankelijkheid van de Romeinen, soms toegeeft¹³ maar zich met hand en tand verzette als de Romeinse senatoren zich verzetten tegen de druk van de door de keizer in bescherming genomen heerszuchtige sekten. De keizer wist maar al te goed dat de opstand van sommige sekten hem meer kwaad zou kunnen berokkenen dan het verzet van de Romeinse senaatfamilies.

Milaan, de zetel van de keizer, en Rome, de zetel van de senaat, vormden zo samen een onwillige en door het noodlot tot elkaar gedreven as: keizer en senaat konden niet zonder elkaar, maar helaas konden ze ook maar heel beperkt met elkaar. De as Milaan-Rome was het geheim van het late keizerrijk: de keizer had de senaat nodig om zijn hulpbronnen te mobiliseren, om zijn legers te organiseren, en zo om zijn macht te laten gelden. De senatoren waren enkel nog machtig door de keizer; hun landgoederen in Italië en Afrika, hun welvaart en rijkdom konden enkel bestaan zolang de keizer bereid was ze te beschermen.

Dat laatste gold ook de familie waar Ambrosius toe behoorde. Als rijke Romeinse familie waren Ambrosius en zijn broer Satyrus bedeed met een omvangrijk pakket aan Afrikaanse landgoederen, dat door Satyrus werd beheerd. De taakverdeling tussen de twee was duidelijk: Satyrus deed de exploitatie en Ambrosius de status. Toen de laatste in 367 in Sirmium, hoofdstad van de praetoriaanse Prefect voor beneden Pannonia¹⁴, arriveerde om daar juridisch raadsman te worden, was dat een logische stap voor de bepaald niet overmatig bescheiden jongeling. De prefect was binnen de constellatie van het keizerlijk bestuur zowel uitvoerend als rechtsprekend de hoogste instantie ter plekke na de keizer. Ambrosius moet daar hebben geleerd hoe hij zich binnen de kaders van de wet kon handhaven, maar veel voldoening gaf het hem kennelijk niet. In 370 vertrekt hij naar Milaan om daar voor vijf jaar provinciegouverneur te worden. Dat soort promoties kwam in het Romeinse rijk van die tijd niet tot stand op basis van verdienste: baantjes werden gekocht en verkocht, zij het dat de keizer elke benoeming kon dwarsbomen of terugdraaien. Het is dan ook duidelijk dat Satyrus hier een niet onverdienstelijke hand in gehad moet hebben.

¹² De term 'heidens' zij me hier vergeven; ik gebruik die enkel omdat het erkend taalgebruik is, niet omdat hun geloof meer heidens zou zijn dan dat van de christenen.

¹³ Legendarisch is de door Symmachus gevoerde strijd om het altaar van de heidense halfgodin Victoria om wie de stad Rome jaarlijks een festival pleegde te organiseren. Vrijwel geheel Symmachus' lange leven werd er met het altaar gesleept, soms om het te verwijderen, dan weer om het terug te plaatsen, en uiteindelijk natuurlijk na Symmachus' verscheiden om het definitief weg te halen.

¹⁴ In die tijd Probus.

Milaan was in die tijd een grote smeltpan van allerlei groepen en opvattingen. Zoals in het hele rijk was het christendom in opkomst, en het had zich ook in Milaan laten gelden, onder het licht geërgerde oog van de keizer, Valentinianus I. In Milaan bestonden allerlei christelijke stromingen naast elkaar. Het gevolg van de Niceense besluiten was daar niet verder doorgedrongen dan dat de verschillende stromingen zich al in de stad gemanifesteerd hadden. De overheersende groep was een stroming die zich niet klakkeloos tot de opvatting van de Niceense orthodoxie wilde bekennen die door de religieus fanatieke bisschop van Alexandria, Athanasius werd uitgedragen. Hun voorman heette Auxentius, en zij bezetten in de stad de bisschopszetel en de voornaamste kerken die bestemd waren voor de christelijke gebedsdiensten¹⁵. In die situatie trof Ambrosius Milaan aan, en het was aan hem om in te schatten hoe de machtsverhoudingen lagen en wat voor hem de beste kansen zou bieden. Want als rasechte representant van een Romeinse machtsfamilie was het spel van intrige en machtsmanipulatie, dat de Romeinse families zo in het bloed zat, van nature gegeven. Deze vertegenwoordiger van Rome beseftte al gauw dat er zich een maatschappelijke verandering voltrok in de stad, en dat hij er wijs aan zou doen om zich daarbij aan te sluiten. Dat is ook exact wat hij deed. Maar om te begrijpen wat hij zag, moeten we ons eerst verdiepen in de veranderende eigenschappen van een geloof dat zich als een Niceense richting vestigde.

¹⁵ Er bestonden veel meer kerken, maar dat waren begraafplaatsbasilieken, kerken die bestemd waren voor de diensten ten behoeve van de doden en niet voor de dagelijkse diensten.

2.3 Morfologie van een nieuw geloof

Nicea vestigde niet enkel de suprematie van de *homoousia*; die werd nog erg lang bestreden. En ook niet enkel de opvatting dat het narratief van de christologie veel belangrijker was dan de onderzoekende blik van de origenisten. Nee, Nicea vestigde vooral het idee dat er maar één kant gelijk kon hebben, dat er maar één waarheid was. Dat was een gedachte met gruwelijke en verstrekkende gevolgen. Er werd zoiets gevestigd als het bestaan van 'weten' in een wereld waar enkel opinies hadden bestaan. Tot Nicea konden allerlei opvattingen naast elkaar bestaan omdat ze even zovele meningen waren. Na Nicea kon dat niet meer, want er was een onderscheid gekomen tussen weten en dommigheid, tussen beschaving en barbarij, tussen moraal en criminaliteit. Opinies hadden geen geldigheid meer, er waren feiten die geweten werden, en voor de rest was er onwaarheid, leugen, waanzin, het kwaad.

De verabsolutering van de openbaring zette de deur open naar een maatschappelijk beeld van 'kennis', wat inhield dat er maar één soort feit kon zijn en nooit een ander. De gedachte dat opvoeding van kinderen in een andere opvatting misdadig was, dat kerken van anderen blasfemie waren, dat het denken van anderen een ontkenning van de feitelijkheid was, werd gemeengoed. Het nieuwe geloof was absoluut, het was het weten op zich. Wie anders dacht moest in een gesticht of onder de grond, omdat anders denken de samenleving benadeelde. Er viel niets te denken, de waarheid was gegeven.

Dat idee, de wensdroom van elke dictator, was de kern van het nieuwe geloof: de waarheid was hier in absolute vorm voorhanden. Er was weten, en er was onzin, er was waarheid, en er was leugen, en daartussen bestond geen tussenweg. Dat is de opvatting die de Niceanen¹⁶ dreef. Daardoor werden zij de enige stroming in het roerige Milaan die geen enkele andere stroming zou verdragen, de enige die altijd wilde verjagen en vernietigen, de enige die tot geen enkel compromis bereid was. De anderen zouden als Arianen worden weggezet, als Joden, als Manicheeën, maar in elke geval als niet-Niceners.

Dat was niet het enige element. Marcion had al benadrukt dat men zich aaneen moest sluiten, dat het geloof als individuele kwaliteit geen overlevingskans had. De *ecclesia* moest het lichaam Gods op aarde zijn. Dat betekende dat de christen zich geen persoon meer mocht voelen, niet meer een individueel geweten kon hebben, want hij was nooit iets anders dan deel van die *ecclesia*, soldaat in Gods leger. Niet de individuele verantwoordelijkheid tegenover God, maar de *fide*, de geloofsplicht en trouw tegenover de kerkgemeenschap werd het bindende element voor de gelovige. Elke gelovige wist hoe gemakkelijk de dwalingen opdoken – ze hadden ze met

¹⁶ Tot de groep geharde strijders voor het Niceanisme, die ten tijde van Ambrosius geregeld in Italië waren, behoorden ook Hilarius van Poitiers en Hiëronymus, adviseur van paus Damasus en schrijver van de Vulgaat, en de exorcist Martinus van Tours. In Frankrijk bestond het merendeel van de bisschoppen uit volgelingen van Irenaeus maar met een zeer matige interesse in de Niceense kwesties, waardoor diehards als Hillarius en Martinus het niet makkelijk hadden met het doordrijven van de Niceense onverdraagzaamheid.

eigen ogen gezien - en ze wisten dat dat het kwaad was. Ze wisten dat hun enige houvast om bij het ware geloof te blijven de *ecclesia*¹⁷ was.

Maar wie was de *ecclesia*? De kerk had vanaf het begin van het ontstaan van haar gemeenschappen de traditie van de apostolische opvolging. Wie haar leidde waren de personen die het dichtst stonden bij de oorspronkelijke lijn van de apostelen en de oude kerkvaders. Nu, nu de *ecclesia* verenigd werd door een bindende waarheid, nu het volk van de orthodoxen tot een leger Gods' moest worden, dat ten strijde zou trekken voor het weten en tegen de onwetendheid, nu had men leiding nodig. Er waren eerder leiders geweest maar die waren *primi inter parii*. Nu zou dat niet meer volstaan, want de gelovigen werden immers geleid door de waarheid, door het geloof, door de verplichting voor het weten tegen de onwetenden op te komen. Dan hadden ze leiders nodig die dat geloof wáren, die de waarheid in persoon waren.

Dat is de voedingsbodem waarop het episcopaat zich zijn machtspositie gaat verwerven, en van die machtspositie is Ambrosius de echte pionier. Door het ontstaan van een episcopaal leiderschap werd de *ecclesia* niet alleen van een organisatorisch corpus voorzien, maar ze werd er ook door bepaald. Want het zijn van de bisschoppelijke zetel en de aanwezigheid van de episcopale leider gingen op hun beurt ook de *ecclesia* definiëren: de gelovigen behoorden niet langer tot elkaar en tot elkaars gemeenschap, ze behoorden het bisdom en de bisschop toe. Je was Ambrosiaan of Auxentiussiaan, de bisschop als his masters voice maakte uit wie er tot zijn gemeenschap, zijn *ecclesia* behoorde, en wie niet. Het was een omkering van de voorafgaande situatie waarin kerkgemeenschappen hun bisschop kozen; hier ging de bisschop zich zijn kerkgemeenschap kiezen¹⁸.

Dat ging natuurlijk niet zomaar. Er waren machtsmiddelen nodig, er was een duidelijke verbindende symboliek, en een verbindende taal nodig. Het geloof had zijn propaganda apparatus van node. Daarvoor werd een scala van middelen en technieken ontwikkeld, waarvan Ambrosius er zelf enige doeltreffend in praktijk bracht in de strijd met de overheid, die op zijn machtsstreven onvermijdelijk moest gaan volgen.

¹⁷ 'Ecclesia' is een aan de Griekse stadstaat ontleende term, die zoiets aanduidt als de stadsvergadering, d.w.z. van alle burgers van de stad. In het meestal in het Grieks geschreven canonieke uitgaven bestand, wordt de kerk al snel als 'ecclesia' gezien, en na Augustinus' 'nieuwe stad' natuurlijk nog veel meer: de gemeenschap van de gelovigen wordt vereenzelvigd met de bewoners van de stad van God.

¹⁸ Toen het principe eenmaal was aanvaard dat de bisschop een superieur soort christen was en daarmee gerechtigd tot leiderschap boven en niet naast de gelovigen, was de weg vrij voor de opbouw van een kerkelijke hiërarchie waaruit uiteindelijk een oppermachtig pausdom zou resulteren.



3 Van kerk tot overheid

Het eerste wat moest gebeuren was dat maatschappelijke macht in dienst van de waarheid moest komen te staan, dat wil zeggen in dienst van het geloof. De maatschappij zou niet zijn of theocratisch zijn. Ambrosius was er zich volledig van bewust dat hij zich als vertegenwoordiger van de waarheid, God, op aarde, niet in het openbaar de les kon laten lezen door de keizer. De keizer was een onverdraaglijke weerspreking van de rol van de bisschop als enige die Gods

woord kon spreken. Van het begin van Ambrosius' aanwezigheid in het bisschoppelijk ambt was dan ook zijn enige streven om de wereldlijke macht van de keizer uit de macht te drukken. De enige die macht mocht hebben in deze wereld was God, en dus ook diens plaatsbekleder op aarde, bisschop Ambrosius. De almacht van God was altijd daar: quod erat demonstrandum. En dat deed Ambrosius.

Maar behalve de ruimte van de macht was er de ruimte van de taal, van de symboliek. Ambrosius wist dat hij zijn gelovigen niet enkel het verhaal kon geven, maar ook symboliek moest scheppen, beelden als gouden kalveren waar ze tegen op konden kijken. Dat deed hij met ongeëvenaarde handigheid. Ambrosius was de geestelijke die het ambt van martelaar zijn status gaf. Hij verbond de status van de door hem gebouwde kerken met het gewicht van het belang van martelaren die voor de gelegenheid uitgevonden werden. Op onverklaarbare wijze wist hij steeds als er martelaren nodig waren voor de inwijding van een nieuwe kerk martelaren te vinden in verborgen graven, waarbij onverwachte getuigen van duistere allure opdoken om hun identiteit en martelaarschap te bevestigen. Het martelaarschap van relieken gaf kerken aanvaardbaarheid, het gaf ze Goddelijke status los van de priesters die erin rond liepen (en in de ogen van gelovigen in later dagen toch wat van twijfelachtige kwaliteit konden zijn). Met de martelaren schiep Ambrosius een systeem van tekens en iconen. Het waren de vaandels waarmee de gelovigen in processie konden lopen, de symbolen die ze op hun schouw konden zetten.

Het bestaan van één waarheid, het representeren van God op aarde door de bisschop, het absoluut verklaren van de openbaring, het vullen van de openbaarheid met christelijke heiligende symbolen als martelaren... Het waren allemaal elementen van een nieuwe morfologie van het geloof, een zijnsstructuur van het denken waarin de gelovige nog maar één ding moest weten: dat zijn redding als gelovige afhing van zijn absolute onderwerping aan deze morfologie: hij moest alles absoluut en niet relatief aanvaarden.

3.1 Bisschop versus keizer

Christus zegt 'geef de keizer wat des keizers is'. Nu, dat was precies wat Ambrosius niet vond. Het is hier niet nodig om het hele leven van Ambrosius met al zijn conflicten weer te geven¹⁹. Enkel die incidenten die veelzeggend waren voor zijn opstelling als bisschop/politicus zullen we hier summier aanhalen.

Het eerste incident, door McLynn²⁰ smakelijk verhaald, spreekt boekdelen. In Milaan heerste vanaf 359 het geloof van Rimini, de opvatting die in het concilie van Rimini in 359 (door de kerk uit de lijst van concilies geschrapt) was aangenomen, en als Ariaans werd betiteld omdat Paus Liberius zich tegen de uitkomsten van dat concilie had gekeerd. Auxentius, bisschop van Milaan, was bij dat concilie geweest en werd derhalve gerekend tot de Ariaanse groep. Dat had tot gevolg dat de Romeinse bisschop, die zich op dat moment nog niet met recht superieur kon wanen boven de andere patriarchale zetels van Alexandria, Antiochië en Constantinopel, meende hierin een goede kans te zien om zijn machtspositie te versterken; Athanasius van Alexandria (de overwinnaar van Nicea) was hierbij zijn grote steunpilaar.

Bisschoppen waren in die tijd nog altijd vertegenwoordigers van hun *ecclesia* maar ze konden dat enkel worden en blijven met keizerlijke goedkeuring, en Auxentius had van keizer Valentinianus die goedkeuring. De Roomse bisschop kon hem dus niet wippen, maar was uiteraard wel geïnteresseerd in het vergroten van zijn macht in zijn uiteindelijk streven om even machtig of machtiger te worden dan Constantinopel en Alexandria. Milaan had een handvat, namelijk de beschuldiging van Arianisme via die deelname aan het concilie van Rimini²¹, waarmee Rimini onderworpen kon worden.

De Liberius²² opvolgende paus Damasus begon daarom een propagandacampagne, ook weer met het gebruikelijke opvolgen van elk concilie door een tegenconcilie. Dat vond plaats in Rome

¹⁹ Buiten het biografische werk van McLynn is er de hagiografische versie van Angelo Paredi uit 1964, uitgegeven onder de veilige hoede van The ambrosian Library in Milaan, uitgegeven onder het veelzeggende *Nihil obstat: Jozeph Hofman, C.S.C., censor deputatus*. De kerk zag er dus geen bezwaar in, en met reden, want alle uit kerkelijke bron afkomstige verheerlijking wordt kritiekloos opgenomen, waardoor het gebrek aan historiciteit buiten kijf staat.

²⁰ McLynn omzeilt waar mogelijk de apologetische kerkelijke historici Paulinus en Rufinus, maar kan soms op cruciale punten niet om hun weergave heen. Zo is de idee dat Ambrosius door de kerkgangers gesmeekt wordt om hun bisschop te worden afkomstig van deze beide heren, maar dat is verder niet te bevestigen.

²¹ In Rimini werd eerst de Niceense geloofsbelijdenis aanvaard, maar daarop werd als toespitsing van deze uitspraak in Tarse in Thracia een verklaring opgesteld namens het concilie, die later ook door de meeste Oosterse bisschoppen werd mede ondertekend, waarin de homoiaanse opvatting onderschreven werd, dat God en de zoon op elkaar leken maar niet van dezelfde substantie waren, dit waarschijnlijk onder druk van de keizer die in het oosten van zijn rijk ondertussen een duidelijk overwicht voor dat standpunt had vastgesteld. De opvatting van Rimini was al een compromis, want op de daaraan voorafgaande synode van Sirmium van 357 was de *homoousios* helemaal verboden, en Rimini was een poging dat verbod af te zwakken.

²² Liberius had tijdens zijn ambtsvervulling gezelschap van tegenpaus Felix II die dat was geworden omdat Liberius geweigerd had keizer Constantius II 's opdracht om Anastasius van Alexandria wegens hetzery te veroordelen op te volgen.

in 371, waarbij Damasus in de uitnodiging listig liet opnemen dat de bijeenkomst plaats vond op voorstel van de keizer, wat niet waar was omdat de keizer enkel had voorgesteld om de in Gallia heersende geloofsverwarring op te lossen. “De bijeenkomst diende in hoofdzaak de propaganda van de kerk”²³. Dit werd gedaan door plechtig te verklaren dat het Niceense geloof van toepassing was in de kerk en niet de opvatting van Rimini²⁴. Die laatste opvatting was door de bisschop van Rome veroordeeld, een vorm van gelijk willen hebben omdat men gelijk meent te hebben. De verklaring van dit synodaal gezelschap kreeg vreemd genoeg steun van de stroming van Meletius²⁵ van Antiochia²⁶, die in feite een meer Rimini gezind standpunt had, maar steun zocht tegen de machtige Anastasius van Alexandria en daarom kennelijk bereid was met de vijand te heulen.

Gesteund door deze verklaring en door aansporingen van Anastasius²⁷ om Auxentius uit Milaan te verdrijven, vestigde zich namens het Roomse Nicenisme ene Filastrius in Milaan maar deze werd snel met pek en veren weer de stad uitgejaagd. De Roomse bisschop, die het Nicenisme tot de ideologie van zijn machtsuitbreiding had gemaakt, had dus een probleem van formaat in Milaan.

Er ontstond een nieuwe optie om de Milanezen eronder te krijgen: ene Ambrosius kwam uit Sirmium om *consularis* te worden in Aemilia en Liguria met als zetel Milaan in 372/73. Toeval? Geen idee, maar gratis kreeg je dit soort banen niet, dus het is aannemelijk dat Ambrosius en zijn broer Satyrus hier door hun aankoop een bewuste move maakten. Het lot van Filastrius had duidelijk gemaakt dat de autoriteiten in Milaan, i.c. de keizer met zijn hof en functionarissen, niet van plan waren om de bisschop van Rome zomaar hun eigen bisschop te laten verdrijven

²³ Letterlijk van McLynn, blz. 41.

²⁴ De verwijten die aanhangers van Rimini naar hun hoofd kregen, betroffen het in Rimini overigens niet aanvaarde standpunt van het Anomoeanisme, wat inhoudt dat God en zijn zoon niet gelijkend zijn maar juist verschillend, een idee dat zelfs de Arianen absoluut onaanvaardbaar vonden.

²⁵ Meletius was ook de leermeester van Johannes Chrysostomus en wijdde die in 381 tot diaken. Veelzeggend is dat deze laatste later wegens Origenistische opvattingen uit zijn ambt in Constantinopel (dat hij sinds 397 bekleedde) werd verdrongen door de invloed van het Niceense gezinde Alexandria en zijn patriarch Theophilus.

²⁶ De steun van Meletius wordt veroorzaakt door het gegeven dat er in Antiochia in deze periode drie concurrerende bisschoppen waren, van wie er een, Paulinus, gesteund werd door Anastasius, die er kennelijk op uit was via die steun de macht van het concurrerende patriarchaat van Antiochia te verzwakken. Op aandringen van Anastasius zal Rome, dat de steun van Anastasius nodig heeft om de eigen superioriteit te kunnen claimen, uiteindelijk toch Paulinus steunen. Mede onder druk van Ambrosius liet men Meletius vallen, die geacht werd Ariëers te zijn, omdat hij aan het begin van zijn carrière keizer Constantius II had gesteund die het standpunt van de twee gelijkaardige naturen wel als compromisformule wilde.

²⁷ Athanasius trad op als patriarch. De catechetische school van Alexandria werd geleid door de mede door Athanasius aangestelde erkende Origenist Didymus de blinde. Tot zijn roemruchte leerlingen hoorden Hiëronymus, de monnikenleider Evagrius, de geschiedenschrijver Rufinus, en Ambrosius' tegenstander in Pannonia, de toekomstige bisschop Palladius van Ratiaria. Deze merkwaardige verdeeldheid in Alexandria leidde niet tot conflicten, integendeel. Athanasius had de aanstelling van Didymus zelf geregeld en bewonderde Evagrius en het monnikenleven zeer, wat te meer bewijst dat hij het Origenisme niet als zodanig afwees maar wel als kern van de geloofsbelijdenis. Het geloof van de christenen moest het narratief betreffen, niet de zienswijze.

en dus trok men in Rome de conclusie dat dan de autoriteiten moesten veranderen. Ambrosius' benoeming tot toeziende overheidsfunctionaris (*consularis*) was zo'n verandering.

3.2 De acties van Ambrosius

Als Ambrosius daar is aangekomen, zien we plots een wonder: de Niceense gelovigen, hoewel in Milaan in de minderheid, vallen de bisschoppelijke basiliek met veel tumult binnen, en de gezaghebber ter plaatse, Ambrosius, acht het verrassenderwijze niet nodig hen te verdrijven. Integendeel, hij gaat de kerk binnen en verklaart dat het in de geest van de keizer is dat alle stromingen hun zegje kunnen doen in de christelijke gemeenschap. Een juiste vertaling op zich van het keizerlijk streven, maar wat erop volgt is dat niet.

Het kerkvolk (ik ga hier de katholieke mythe volgen) barst daarop in jubel uit over zoveel vreedzaamheid en wil plots de vrede-stichter (die dan te boek staat als heiden en noch gedoopt noch gewijd is) spontaan als bisschop. Zo geschiedt natuurlijk, met als consequentie dat nu de andere stroming, die van de volgers van Auxentius, uit de kerk verdreven wordt en het gebrek aan vrede in ere is hersteld.

De verklaring voor dit 'spontane' gebeuren ligt in de as Rome-Milaan. De Romeinse senatoren en de Romeinse paus wilden geen onafhankelijke Milanese bisschop, ze wilden een prelaat die de macht van Rome²⁸ zou versterken. Met het wapen van het Arianisme-verwijt in de hand konden ze nu, zo bleek wel, elke onwelgevallige machtsbekleder aanpakken. Dat was wat Ambrosius ook trouw zou doen, waarbij zijn machtsstreven zo groot werd dat hij vaak machtiger bleek dan Rome zelf. De strategie die uit de actie bleek was veelzeggend: de Roomse senaat en de Roomse paus wensten greep te krijgen op het keizerlijk Milaan en ze waren bereid daarvoor leden van de eigen elite in te zetten om die posities te verwerven.

Een tweede incident is eveneens kenmerkend voor de man en de positie die hij innam.

In 375 volgt Gratianus zijn vader als keizer op en wordt hij in Milaan verwelkomd door bisschop Ambrosius. Gratianus vaardigt een tolerantiewet uit, waarin alle geloven worden toegestaan, met uitzondering van drie kleinere sekten²⁹, en hij handelt daar ook naar en verdrijft niemand uit kerkelijke posities noch uit kerken.

In die context valt in Pannonia, in Sirmium, waar Ambrosius in overheidsdienst gewerkt had, een van de drie Ariaanse(?)³⁰ bisschopszetels vrij, en dan wil Ambrosius daar dezelfde machtsgreep uitvoeren als in Milaan. Alleen stuit hij daar op regentes-moeder Justina, die het beheer voert over Gratianus' kleine broertje, Valentinianus II, en zij wil met de kerkgemeenschap Ambrosius stoppen wanneer deze met veel geweld een Niceense kandidaat, Anemius, wenst te installeren. In het kerkkoor en op het altaar komt tot een handgemeen

²⁸ Niet van de keizer dus, want die hield altijd vast aan zijn politieke middenpositie en zou in dit partij kiezen nooit deelnemen.

²⁹ Manicheeën, Photinianen en Eunomianen.

³⁰ In Sirmium zat Germinius, die het op onderdelen aan de stok had gekregen met twee Ariaans genoemde collega's in dezelfde regio, Uracius en Valens. Door die onenigheid raakte de kerkgemeenschap in Sirmium verscheurd, hoewel ze zeker geen Niceense richting koos, en moest er een nieuwe verkiezing voor een bisschop komen.

tussen Ambrosius en enkele Ariaanse maagden ('term voor nonnen in die tijd). Ze trekken hem aan zijn kleren over het altaargebied en de brave bisschop is hevig ontsteld, al zou hij volgens de weergave van een auteur van het Instituto Ambrosiana te Milaan (Stacy Paul) zich niet verzet hebben. Hij slaagt er wel in (althans dat schrijft hij zelf) om Anemius benoemd te krijgen maar het is duidelijk dat de lokale kerkgemeenschap hem daarin niet vrijwillig volgt en het zal blijken dat Pannonia als geheel niet Niceens zal worden na zijn ingrijpen.

Het moet de brave bisschop aan het denken hebben gezet. Zijn macht was niet onbeperkt en Gratianus had hem al eerder te verstaan gegeven niet van zijn eigenmachtig optreden gediend te zijn. Wat kon hij doen? Ergens in die periode moet hij het besluit hebben genomen dat kerkelijke macht en keizerlijke macht elkaar niet verdragen: een samenwerking was niet mogelijk, slechts een van beiden kon werkelijk de baas zijn. Dus zal hij het conflict met de keizer opzoeken.

Dat leidt tot het derde voorbeeld van het optreden van onze brave bisschop.

De ideale gelegenheid deed zich voor toen, na het overlijden van Gratianus, onder zijn broer Valentinianus II in januari 386 een wet werd uitgevaardigd waarin de vrijheid van samenkomen werd gegarandeerd voor iedereen die de concilies van Rimini en Constantinopel aanvaardde. Voor de goede verstaander, gezien de teksten die daar gepasseerd zijn: dat was vrijwel iedereen, want zowel Niceense als Ariaanse en andere geloofsartikelen waren daar aangenomen.³¹ De auteur van dat epistel was, volgens Ambrosius, Auxentius van Durostorum, een leerling van de profeet Ulfila, die juist onder de toen Ariaans geworden Goten had gepredikt. De wet moest dus als een Ariaanse wet worden opgevat, indachtig het principe dat Arianisme het juiste predicaat was om iemand tot vijand te verklaren. Daarbij preekte Auxentius ook veelvuldig voor de Ariaanse Milanese gemeenschap.

Het was voor Ambrosius duidelijk: hij moest met kracht bestreden worden.

In de versie van Ambrosius werd het startschot voor de vijandelijkheden gegeven toen keizerlijke afgevaardigden op 27 maart 386 aanklopten bij hem met het verzoek de Basilica Nova, de grote kerk in het centrum van Milaan, te mogen gebruiken voor enige rituelen, een ongewoon verzoek omdat de religiebeleving van keizerlijk hof en openbare kerk tot dan toe strikt gescheiden plaatsvond. Er volgde een typisch Ambrosiaans antwoord: 'Een tempel van God kan niet door een priester overgegeven worden'.³²

Zo zag hij het: niet hijzelf maar God was hier in het spel. Het realisme van God als antropomorfe verschijning in de wolken, vertegenwoordigd door Ambrosius op aarde, had tot gevolg dat

³¹ Het is heel goed mogelijk dat dat mede was ingegeven doordat de nieuwe troepen die Valentinianus had verzameld in zijn machtsstrijd met Theodosius en Maximus voornamelijk uit Goten bestonden, die wel christelijk waren maar geen Nicene-aanhangers.

³² McLynn, blz. 187.

Ambrosius niet beweerde zichzelf, of zijn gelovigen, of de paus, of de Romeinse senaat te vertegenwoordigen, maar God. Voor de keizer was hij God.

In werkelijkheid was er echter wel iets aan voorafgegaan: in de eerste helft van 385 had Valentinianus II gevraagd om het gebruik van een van de buiten basilieken (dat waren kerken bij en op begraafplaatsen, die normaal niet voor erediensten gebruikt werden), de Portiana, voor een eredienst van het hof, waarbij priesters zouden optreden die Ambrosius niet tot zijn gevolg mocht rekenen. De Portiana was niet van enig belang voor de uitoefening van de kerkdienst, maar het was een kerkgebouw en kon dus door alle christelijke sekten betwist worden. Ambrosius had zijn instemming geweigerd.

Toen Ambrosius op de dag na zijn bruuske weigering van de Basilica Nova hoorde dat keizerlijke functionarissen bezig waren de Portiana klaar te maken met versieringen voor de erediensten was zijn plan snel klaar: geheel onvoorzien en onbedoeld uiteraard trok plots die dag een grote groep van zijn volgelingen naar de Basilica Portiana, sloegen als het ware per ongeluk een Ariaanse priester Castulus in elkaar, en startten vervolgens een sit-in in de basiliek. Ambrosius hield zich ondertussen, zoals het een katholieke bisschop betaamt, ver van dit aards gedoe en zat te bidden in zijn Basilica Nova dat zijn volgelingen toch maar elk ongeluk bespaard zou blijven. Die wens ging in vervulling want zijn groep was veilig in de Basilica Portiana³³ aangekomen.

Keizer Valentinianus II zat nu met een probleem. Hoewel hij formeel medekeizer was, was Theodosius I van het Oosten de echte machthebber, en die was meer Niceens gericht. Hardhandig optreden tegen de bezetters van de Portiana kon een conflict met die kant veroorzaken, zachtzinnig optreden betekende gezichtsverlies. Dus deed hij wat alle bestuurders doen die een helder zicht hebben op hun eigen belang: hij deed vrijwel niets op het opstellen van enige dreigende groepjes soldaten na.³⁴ Ambrosius riep vanaf zijn kansel in de Basilica Nova dat 'de zondaars tot berouw zullen worden gebracht' en natuurlijk arriveerde prompt het nieuws dat de soldaten waren teruggetrokken.

Het hof was niet van plan in deze eerste nederlaag te berusten. Men maakte Ambrosius duidelijk (vanuit een kennelijk goed zicht op de kern van de geschillen) dat hij zich beschikbaar moest houden voor een openbaar dispuut met Auxentius³⁵, de bisschop die in de zijlijn op het vrijmaken van zijn bisschopszetel wachtte. Ambrosius reageerde door zijn volgelingen bijeen te roepen in zijn Basilica Nova en hen aan te praten dat zij daar onder belegering van de keizerlijke soldaten waren. Hij vertelde hen dat als ze goed luisterden ze het geklingel van helmen en schilden konden horen. Opgeroepen door de bisschop dat slechts eensgezindheid in God hen

³³ McLynn, blz. 189.

³⁴ De verklaring van Ambrosius daarvoor is dat veel van zijn soldaten het Niceens licht zagen waardoor een plots en hardhandig militair ingrijpen niet uitgevoerd zou zijn geworden.

³⁵ Auxentius was een leerling en volgeling van Palladius van Ratiaria, de grote voorman van de niet-Nicenen, van wie Ambrosius zich had proberen te ontdoen door hem op een regionale vergadering van bisschoppen in Aquileia te dagen, en hem daar zonder enige realistische kans op verdediging uit de kerk te zetten.

kon redden, bleven zij daar dagen en nachten onder het opzeggen van gebeden en het zingen van christelijke gezangen³⁶.

Na enige dagen arriveerde de notarius van de keizer, Dalmatius, om Ambrosius te melden dat hij zijn scheidsrechters voor het dispuut diende aan te wijzen, zoals Auxentius eerder gedaan had, en dat geen gevolg geven aan deze opdracht zou beschouwd worden als *contumacia*, vrijwillige ongehoorzaamheid, een halsmisdrijf. Dat was voor Ambrosius het ultieme moment om zijn mensen te bewijzen dat hijzelf gold als hun verdediging. Hij was hun politieke wil tegenover de macht van de keizer. En dan was het logisch, zoals hij hen in een preek meldde, dat hij als hun herder hen nooit zou verlaten en dat hij Gods kerk nooit zou overleveren. (Wat impliciet ook inhield dat hij zich liever maar niet blootstelde aan een dispuut binnen het keizerlijk hof.).

In het echte schriftelijke antwoord aan de keizer drukte hij zich iets anders uit. Het was een strikt juridisch betoog (hij was ten slotte van beroep eigenlijk rechtsadviseur) vol met academische argumenten, maar gevolgd door een direct verschuilen achter zijn eigen volk: 'Hij zou inderdaad gekomen zijn, als zijn bisschoppen en mensen het hem maar hadden toegestaan; maar die zeiden dat discussies over het geloof in de kerk dienen te worden gehouden voor het volk.'³⁷

Hij bleef dus in zijn kerk en noch hij en zijn volgelingen noch de keizer met zijn aanhang zagen kans om zonder grote schade die patstelling te doorbreken.

³⁶ Augustinus, *Confessies*, blz. 200, vertelt hierover dat Ambrosius er naar 'oosters gebruik' mee was begonnen om het gemeenschapsgevoel van de gelovigen te verbeteren omdat de gezangen gevoelens van 'vertrouwing en opwekking' teweegbrachten.

³⁷ McLynn, blz. 208.



3.3 Het effect van het optreden van Ambrosius

Dat lijkt op gelijk spel, maar dat is het helemaal niet. De keizer had tot dan toe bepaald wie bisschop was en wat die uiteindelijk mocht doen, waarbij hij zelfs zover ging dat hij de uitkomsten van concilies dicteerde. Die uitkomsten waren niet zelden op tolerantie en mogelijkheid van meerdere geloofsopties gericht. Hier had een bisschop, die kennelijk enkel zijn eigen geloofsopvatting wilde laten gelden, moedwillig de keizer uitgedaagd en het was die laatste niet gelukt de bisschop tot de orde te roepen. Dat was niet enkel een morele overwinning voor de bisschop, verre van, dat was een doorbreking van de wereldlijke macht.

De kerk had in het optreden van Ambrosius in één klap bewezen dat zij van plan was de maatschappelijke orde en de kennisorde te bepalen. Er was geen Niceense stroming meer naast andere, er was de unisono geloofsopvatting van de maatschappij en de staat, het geloof, het kennen zonder meer, de opvatting die geen opvatting meer was maar synoniem zou worden voor waarheid en recht en moraal.

Het optreden van Ambrosius richtte zich rechtstreeks tot de keizer. Diens aanpak, geheel in de traditie en lijn met de Romeinse keizers voor hem, was gericht geweest op het bij elkaar brengen van partijen als gelijken en er dan via disputen en discussie uit te komen. Maar de stroming die Ambrosius vertegenwoordigde, wilde nergens uit komen. Ze wilde erboven staan, ze zag zichzelf als weten en de rest als kwakzalvers. Ambrosius veranderde zo de kwaliteit van wat geloof is. Geloof was geen opinie, geloof was weten, en de keizer moest gedwongen worden te aanvaarden dat er maar één soort weten kon bestaan. Daarmee schoof Ambrosius de Roomse paus in de positie van Wissensfuhrer: alleen de kerkelijke leiding wist wat was en wat er achter het zijnde lag. De maatschappelijke macht, i.c. de keizer kon alleen in zoverre de leiding van de samenleving hebben als hij erkende dat er voor het weten aparte instituties bestonden, namelijk de kerk. Daarmee verdwenen onderwerpen als moraal, gedrag, samenlevingsvormen, openbare orde, opvattingen over ziek en gezond, sterven en begraven, fysische ontdekkingen, de kosmologie, enzovoort, allemaal van de keizerlijke agenda. De keizer werd gereduceerd tot legeraanvoerder, enkel uit het oogpunt van noodzakelijkheid aanvaarde crimineel.

Dat gebeurde natuurlijk niet allemaal tegelijk en van de ene dag op de ander. Het zou nog eeuwen duren en veel strijd kosten³⁸ voor de greep van het geloof en de kerk compleet was.

³⁸ Veelzeggend is het lot van Ambrosius' tijdgenoot de patriarch van Constantinopel Johannes Chrysostomus, die kort na het overlijden van Ambrosius in 405 in de problemen kwam omdat hij, zelf gewijd door Meletius van Antiochia, onderdak en bescherming gaf aan vier Origenistisch geachte monniken die wegens dat misdrijf van Origenisme door patriarch Theophilus van Alexandria bedreigd en gestraft waren. Theophilus zag er een uitstekende mogelijkheid in om zich samen met Rome en de heidense echtgenote van keizer Arcadius te ontdoen van de macht van de patriarch, en zo werd Chrysostomus in ballingschap gestuurd, wat hij niet overleefde. Deze geschiedenis laat zien dat kerkleiders rekening moesten houden met de macht van de keizers waardoor hun lot ongewis was. Veelzeggend is dat Chrysostomus in het Oosten een kerkvader is en in het Westen niet.



Portret van Johannes Chrysostomus

Maar wat Ambrosius hier inzette, kwam wel daarop neer omdat hij twee stappen combineerde:

- 1 Andere geloven zijn geen weten.
- 2 De keizer kan niet over Gods zaken beslissen.

Het is een machtsaanspraak met absolutistisch karakter, die zich geleidelijk aan in de komende 200 jaar verder zal ontploffen. De middelen zijn een zich verder intensiverende en ontwikkelende geloofsopvatting met monopolistische aanspraken, zoals we die bij Augustinus gaan zien, en het door concilies en vervolgingen weg werken van andere meningen en opvattingen dan de ene ware. Op die manier zal er een corpus aan beweringen ontstaan die samengesteld het geloof gaan heten, en waarin de uitgevochten discussie van de concilies een constituerend deel vormen. Geen wonder hierbij dat allegoriserende interpretaties van de

Schrift, die immers qualitate qua niet meer dan interpretaties zijn, daarmee impliciet uit den boze moesten worden verklaard. Wat allegorisch was gevonden en opgesteld in voorgaande eeuwen werd tot absolute empirische en unieke waarheid verklaard, zij het in de zin van een empirie³⁹ die transcendentiaal moest worden opgevat. Die machtsaanspraak werd zo verwoord:

Paus Gregorius I (Gregorius de Grote (paus die in 590 aantreedt) verklaart samenvattend:

‘Ik beken dat ik aanvaard en vereer de vier concilies (Nicea, Efese, Constantinopel en Chalcedon) en de vier boeken van het Evangelie.⁴⁰’

Het geloof van de 150 vaders (het concilie van Constantinopel uit 381) luidt als volgt:

‘We believe in one God the Father all-powerful, maker of heaven and of earth, and of all things both seen and unseen. And in one Lord Jesus Christ, the only-begotten Son of God, begotten from the Father before all the ages, light from light, true God from true God, begotten not made, consubstantial with the Father, through whom all things came to be; for us humans and for our salvation he came down from the heavens and became incarnate from the holy Spirit and the virgin Mary, became human and was crucified on our behalf under Pontius Pilate; he suffered and was buried and rose up on the third day in accordance with the scriptures; and he went up into the heavens and is seated at the Father's right hand; he is coming again with glory to judge the living and the dead; his kingdom will have no end. And in the Spirit, the holy, the lordly and life-giving one, proceeding forth from the Father, co-worshipped and co-glorified with Father and Son, the one who spoke through the prophets; in one, holy, catholic and apostolic church. We confess one baptism for the forgiving of sins. We look forward to a resurrection of the dead and life in the age to come. Amen.’

Wellicht ten overvloede memomeer ik nog eens wat aan deze teksten nu zo relevant is voor onze vraagstelling.

Gregorius zegt expliciet dat de genoemde conciliebesluiten deel uitmaken van het geloof. Maar dat is nogal wat, want dat betekent dat niet de oorspronkelijke vertelling enkel het geloof is, maar de opvattingen over God, hemel en bestaan van een stel bisschoppen. Hun scherpslijperij

³⁹ ‘Waarnemen’ is dan ook precies dat: ‘voor waar aannemen’.

⁴⁰ De uitkomst van Chalcedon en de geloofsbelijdenis van Athenasius die op Nicene is gebaseerd, worden door de Oosterse kerken niet aanvaard en vormen de kern van het meningsverschil waardoor de kerken van Oost en West uit elkaar zijn gegaan.

over gelijkheid en consubstantialiteit wordt tot absolute waarheid verheven. Niet zozeer de inhoud van het geschil is relevant (die is immers door de loop van de geschiedenis allang tot de futiliteit herleid die het uiteraard was) maar wel dat hiermee het streven naar absolute kennisoppermacht, en daarmee naar de dictatuur van de ene mening die overwint, is gelegitimeerd. Wie erin slaagt de overhand te halen, wint het recht de rest van de christelijke mensheid zijn mening op te leggen⁴¹. Dat leidt uiteindelijk tot het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid in 1870⁴², dat in al zijn epistemologische dommigheid uitspreekt dat de kerk het exclusieve recht heeft op de waarheid (die in die tijd als een volledige correspondentiewaarheid werd opgevat: wat de paus zei, waren uitspraken die overeenstemden met fysieke realiteiten).

Daar blijft het natuurlijk niet bij: de onverdraagzaamheid van de Nicenen lijdt ertoe dat de christelijke kerk de opvatting uitdraagt dat alle weten exclusief is: er kan maar één versie zijn van een feit, want er is maar één waarheid⁴³. Het hele idee dat er een opperste kennis is, een kennis die als enige aanspraak kan maken op het etiket 'weten' en die als enige waarheid kan zijn, wordt hier geïnstitutionaliseerd. De waarheid is nu uniek geworden en niet veelvoudig of veellagig.

Wat de 150 vaders uitspreken heeft daarnaast nog met iets anders te maken. Natuurlijk volgen ze in hun openingsregels braaf Nicea. Met Origenes moest afgerekend worden. (Zijn excommunicatie komt wel pas 170 jaar later.) Maar dan volgt in extenso het narratief: naar hun idee is gelovigheid vasthouden aan de kerntrekken van het evangelisch verhaal, omdat ze daarin duidelijk het Messianisme in zich zien verwezenlijken. Het is de menselijke droom, waarin de mens een bevrijder ontmoet, iemand die hem van de misère bevrijdt. Het is ook de schets van een leven dat hoop laat zien: 'He is coming again with glory to judge the living and the dead; his kingdom will have no end.' Dit is die oude al te menselijke droom van de eeuwigheid winnen en zich van de tijdelijkheid ontdoen, de maniakale mix van Platonisme en Messianisme. Als je maar het goede doet, dan wacht je de eeuwigheid. Het is de dwangbuis van

⁴¹ Gemanipuleer was regel tijdens alle concilies, al dan niet erkend. Er werd gretig gebruikgemaakt van reisvertragingen van genodigden, aanwezigen werden geschrapt van de presentielijsten, gedaagden werden veroordeeld zonder ze te horen, verslagen werden vervalst, er werden postconciliaire besluiten gemaakt, die de conciliebesluiten weer tegenspraken, enzovoort. Wie zich verdiept in enigszins onafhankelijke bronnen kan niet anders dan daarop stuiten. Zelfs in de door kerkelijke bronnen gestuurde wikipedia-entries zijn deze manipulaties terug te vinden.

⁴² Ingesteld door de openlijk antisemitische Pius IX.

⁴³ Dat op zichzelf is al een machtig wapen: elk dispuut moet beslist worden om die ene waarheid boven tafel te krijgen, zelfs als die niet bestaat. Van dat mechanisme werd patriarch Nestorius (381-451) van Constantinopel het slachtoffer. Cyrillus van Alexandria had in zijn machtsstreven om de macht van Alexandria te vergroten tot de heersende macht in het Oosten het nodig dat de patriarch van Constantinopel zou vallen. Hij beschuldigde hem daarom van een foutieve Ariaans gekleurde uitleg, inhoudende dat Maria Christus enkel als mens en niet als God geboord zou hebben (ontkenning van de *theotokos*), maar Nestorius had zich juist van die uitleg gedistantieerd in een brief aan de bisschop van Rome. Die ontkenning convenieerde wegens het bondgenootschap van Rome en Alexandria niet, zodat de brief per ongeluk in de la bleef liggen. Nestorius werd op een zwaar gemanipuleerd concilie onder leiding van Cyrillus in Efese in 431 geëxcommuniceerd en afgezet als patriarch, waarbij de doorslag werd gegeven door de handtekeningen van de pauselijke afgevaardigden, die dus het bewijs van het tegendeel in hun la hadden liggen.

de christelijke mens: hij moet het goede doen, hij mag niet, hij moet, het is een verplichting. Als hij dat doet, dan wacht hem de eeuwigheid. Maar dat houdt niet in dat hij zelf mag bepalen wat goed is, want dat doet de geestelijke leiding, degenen bij wie de waarheid gevestigd wordt.

Dat laadt op die geestelijke leiding wel een last. Want de Schrift is de bron waaruit de kennis komt; dat hielden ze aan Origenes over. Maar hoe moest zich dat realiseren? Welke moraal, welke levenswijze, welke zienswijze zou die waarheid naar het brein van de geestelijken leiden? De praktische werkelijkheid was dat de Schrift niet alle levensvragen beantwoordde. De werkelijkheid van het bestaan is voor het kennen een stalen muur. Dus hadden de kerkelijke voormannen een probleem. Zoals in de eerste paragrafen van dit hoofdstuk beschreven was de in zichzelfkering die het kloosterleven en het ascetisme inhielden een strategie om door verdieping die kennis te bereiken. Niet voor niets schreef Gregorius I een bewonderende biografie⁴⁴ over Benedictus van Nursia, de stichter van de Benedictijnen. Weliswaar droeg hij het narratief van de officiële geloofsbelijdenis van de 150 uit naar de gewone gelovigen, maar hij erkende het bestaan van de zoektocht naar geloof, naar de kennis van God wel. (Uit de biografie blijkt ook dat hij zich goed van het de Benedictijnen inspirerende bestaan van Johannes Cassianus bewust was, die zo een duidelijke link naar Origenes vormde⁴⁵.)

Die kenmerkende en inspirerende zoektocht, die in de kern op het Origenistische perspectief teruggaat, waarin de wereld toch met een relatief open blik vanuit de Schrift bekeken kan worden, vormde het vertrekpunt voor de geloofsexploratie van een niet heel onbevooroordeelde afgevaardigde van Rome in Milaan: Augustinus.

Ambrosius vormde voor het Westerse deel van de kerk een markant punt in de evolutie van het christelijk denken, ook al deed hij dat met allerlei minder gerechtigde middelen en technieken.⁴⁶ Hij vormde voor de Westerse kerk het punt waarop zij van een stroming overging

⁴⁴ Overigens wel de vrijwel enige authentieke bron van kennis over deze persoon, terwijl Gregorius de man zelf ook nooit in levenden lijve heeft meegemaakt. De biografie was duidelijk hagiografisch bedoeld, een prozaïsch verheerlijkingsgedicht.

⁴⁵ Johannes was een leerling van Evagrius Ponticus, die op zijn beurt weer leerling was van Basilius van Caesarea, een van de drie Cappadocische vaders. Basilius schreef een kloosterregel, maar ook samen met zijn broer Gregorius van Nazianza tijdens hun gezamenlijke tijd in Athene een biografie van Origenes, waarmee ze goed bekend waren omdat hun ouders van Origenistische huize waren. Tijdens het bewind van Basilius in Caesarea poogde deze, laverend tussen de Ariaans geachte keizer Valens, en het Alexandria van Athenasius, voortdurend tot compromisoplossingen te komen tussen Niceanen en semi-Arianen, maar deze oplossingen zijn steeds van Niceaanse kant verworpen. Kortom: de oorsprong van het denken van Cassianus ligt duidelijk in een stroming die niet zozeer Ariaans of Niceens was, maar wel Origenistisch en kloostergericht dacht.

⁴⁶ Een van de fraaiste voorbeelden van Ambrosius gebrek aan scrupules als hij overwinningen moest binnenslepen beschrijft McLynn (blz. 211-214) wanneer het erom gaat de Basilica Ambrosiana die Ambrosius liet bouwen waardigheid te verlenen. Hij had daarvoor de symboolcreatie als middel tot heiligverklaring op het oog, en wel door het vinden van martelaars, dat wil zeggen de relieken daarvan. Omdat er niet zoveel bekend was waar de resten van de onthoofde en anderszins gekeelde beklagenswaardige christelijke voorgangers waren, ontdekte de bisschop geheel toevallig een plek waarnaar zijn door God ingegeven inzicht wel martelaars zouden liggen, die ook prompt gevonden werden en waarbij een kennelijk voorgeprogrammeerde door de duivel bezeten vrouw plots in luid en hysterisch gebed uitbarstte omdat zij zich de namen van de twee martelaars herinnerde, Gervasius en Protasius. Ambrosius erkende deze martelaars direct en bracht de resten ervan in zijn kerk onder waardoor die

tot een theocratie, van een geloof in een wetenschap, van een politieke groep naar een nieuwe rechtsstatelijkheid. Zijn herhaalde optreden als bemiddelaar tussen politieke partijen, als beslechter van geschillen tussen en met keizers, benadrukte de rol die de kerk was gaan spelen: zij was als wereldlijke macht minstens evenwaardig aan de keizer geworden.



waardigheid verwerf. (Augustinus vermeldt in zijn Confessies op pg 201 dit gebeuren ook, maar meent dat ze niet bij toeval gevonden werden omdat brave Ambrosius zich plotseling herinnerd zou hebben waar ze lagen; waarvan akte.)

4 Augustinus

4.1 Een speciale retor

De kerk schrijft het jaar 384. In Rome maakt Symmachus zich op voor de zoveelste poging zijn druk op het keizerlijk hof in Milaan te vergroten. In zijn streven daarnaar zoekt hij bondgenoten, en dat zijn bij voorkeur zijn lotgenoten. Want het geluid van de totale onverdraagzaamheid die de kerk laat horen, aangevoerd door de venijnige bisschop van Milaan die met zware drukmiddelen grote invloed op het hof probeert te krijgen, roept onheilspellende verwachtingen op. Dat gold niet alleen voor de aanhangers van de oude Romeinse goden maar ook voor de aanhangers van andere religieuze opvattingen die er in de oude stad Rome bestonden. De meesten van hen onderkennen dat de nieuwe christelijke opvatting een breuk met het verleden betekent. De aloude consensus waarin men het eens was over het algemene gebrek aan eensgezindheid hield op te bestaan. De nieuwe opvatting van de christenen, waarin hun geloof tot algemeen aanvaarde common sense is verbouwd en de rest van de religieuze opvattingen tot bijgelovige kwakzalverij zijn gedegradeerd, ondermijnt het klimaat van open discussie en daarmee de gelijkwaardigheid van mogelijke gesprekspartners.

Symmachus, die dat met zijn aanhang aan den lijve ervaart, zoekt steun en vindt die onder meer bij de Manicheïsche stroming. Ook zij willen de invloed van hen die geen religieus gezag boven zich willen aan het hof vergroten en zijn daarom graag bereid op het verzoek van Symmachus een van hun meest talentvolle nieuwe aanhangers naar Milaan af te vaardigen voor de post van professor in de retorie, retor, dus. Dat talent, Aurelius Augustinus geheten, was het jaar daarvoor in Rome aangekomen vanuit de Afrikaanse koloniën en was een bekwaam academisch geschoold leraar met ervaring als docent in Carthago en Rome. Hij ging naar Milaan, waar Valentinianus II door het wegvallen van zijn stiefbroer Gratianus (vermoord door de opstandige generaal Andragathius in 383) de handen vrij had gekregen maar direct belaagd werd, enerzijds door de usurpator Magnus Maximus, die in Triëst hof hield, anderzijds door de agressieve christelijke Bisschop Ambrosius, die in de stad Milaan het vuur van de dreigende christelijke opstand met graagte onderhield.

De dan 30-jarige leraar zal het gekrakeel waarin hij belandde met verbazing bekeken hebben. Het was wat anders dan hij van huis uit gewend was.

4.2 Zuiver zijn, zuiver zijn, boven alles

Het idee van de zuiverheid is het idee van het ontdaan zijn van, van leegte, de *kenosis*, van bevrijding met de negatieve connotatie van het vrij zijn van... Geen smet, geen toegeven aan de vervuilingen met het aardse, geen andere passie dan die van de liefde tot God.

Die liefde tot God heeft altijd een balans met de verwerping van het aardse, en die balans ligt van streek tot streek, van volk tot volk, verschillend. De oorzaak van dat verschil kan divers zijn. De ene keer is het de voorafgaande cultuur, de andere keer zijn het de keuzes die gemaakt zijn. Maar zeker is dat overal het idee van de zuiverheid ontstaat door het idee dat God gelijk staat met zuiverheid an sich, zuiverheid als zuiverheid. Juist door de strijd om het gelijk in het christendom, die zo eufemistisch met de term 'ontstaan van de canon' wordt aangeduid in de christelijke historische theologie, wordt het idee dat maar één van beide zijden vrij van smetten kan zijn en de andere als het ware door zijn ongelijk besmet is en daarom anathema moet worden, steeds verder aangescherpt. Elk gevecht, elk conflict, gaat om het opvoeren van de zuiverheid. Elke roep om hervorming, elke aanval op de verloedering van het ambt van bisschop, elke aanval op hen die onder de martelingen van de vervolgingen toegaven (en soms letterlijk de boeken van de schrift overgaven – de *traditio*), al die scherpslijperij is erop gericht zichzelf zuiverder te voelen dan voorheen. Naarmate de ander meer als onzuiver kan worden aangemerkt, verbetert de eigen zuiverheid. Het wordt tot een strijd om de zuiverheid. Het is begrijpelijk dat steeds nieuwe bewegingen en persoonlijkheden opduiken die de strijd tegen de smet met genoegen aangaan. Wie het aardse bestrijdt, eert God, zo lijkt het vaak.

In Noord-Afrika vond dit denken een goede voedingsbodem. Tertullianus van Carthago (155 - 240) was een van de eersten die als christen het christendom aanviel vanwege de sporen van secularisering die hij erin waarnam. Zijn overstap naar het Montanisme, die beweging die de christen helemaal wilde laten opgaan in de geestelijke vervoering en al het aardse wilde afzweren, was een vroege uiting van het gevoel in Noord-Afrika dat het geloof tot uiterste zuiverheid moest worden opgevoerd naar een volledige afhankelijkheid aan de openbaring, in de schrift (en niet aan de schrift als kennisinstrument).

Direct na hem ontstond onder bisschop Cyprianus van Carthago (bisschop van 248 tot 259) een conflict rondom de Lapsi, de mensen die onder druk van de vervolgingen uit het christelijk geloof waren gestapt. Het is het conflict bij uitstek als het gaat om de zuiverheid te bereiken. Het probleem van de Lapsi ontstond door de tegenstrijdige en zichzelf tegensprekende idee van de almacht van God. Als er mensen waren die afvallig werden, dan kon dat alleen zo zijn als God dat wilde, want God was almachtig, zo stelden de critici van de Lapsi. Die afvalligheid willen tegengaan of opheffen was dus in strijd met Gods wil en derhalve blasfemie. Dat idee van de totale letterlijke onherroepelijkheid van Gods wil maakte het feitelijk onmogelijk en blasfemisch om de afvalligen terug op te nemen in de kerk. Dit standpunt zou het standpunt van de Novatianen worden.



Paus Cornelius, de overwinnaar van Novatianus

Daartegenover ontstond onder de almaar meer twijfelende bisschop Cyprianus⁴⁷ van Carthago het idee dat er juist een mogelijkheid moest zijn voor God om in te grijpen in de loop der dingen, precies vanwege die almacht, zodat de optie van genade en vergeving niet aan God ontzegd kon worden. (Daaruit ontstond het latere idee van het sacrament van de biecht.) De

⁴⁷ Er bestaat een vermakelijk verhaal waarin Cyprianus in de strijd tussen paus en tegenpaus per ongeluk de kant van de feitelijk verliezende partij van Novatianus had gekozen omdat de schepen die de berichten overbrachten met vertraging binnen kwamen. Daardoor kreeg hij wel het bericht van de pausverkiezing van Novatianus binnen maar niet die van de pausverkiezing van tegenstander Cornelius. Toen die via een frauduleus inderhaast bijeengetrommelde synode van 60 Italiaanse bisschoppen toch de overhand wist te halen, draaide hij zijn 'mening' ijlings weer terug en verwerd zo plots tot tegenstander van de Novatiaanse Rigoristen.

aanhangers van deze rekkelijke richting onderwierpen de teruggekeerde voormalige afvalligen aan een wederdoop om hun *kenosis* te herstellen. De Donatisten⁴⁸ daarentegen verzetten zich tegen de opvatting dat het geloof zo flexibel uitgelegd mocht worden dat priesters die de boeken hadden afgegeven (de *traditores*) weer in hun ambt hersteld mochten worden. Zij vonden dat deze afvalligen hun door God bestemde lot van martelaar moesten ondergaan als een zegening en een bevrijding van het aardse.

Het was deze strikte rechtlijnige erkenning van de totale onderworpenheid aan het Goddelijke en de afkeer van het aardse die het leven bepaalde van de christelijke gemeenschappen in de bergen rond Thagaste en de laagvlakte tussen Thagaste en Hippo. Het waarderen van de ondergang door marteling als een bevrijding van het leven correspondeerde met de wijze waarop de levensomstandigheden daar werden ervaren. De Donatisten hadden er grote aanhang onder de boeren en er ontstonden vele kerken en bisdommen in het achterland. Het fanatisme voerde er tot grote hoogten. Er ontstond, juist onder de armsten, een beweging van vrijwillige martelaren, zij die zich maar wat graag van de misère van het leven wilden ontdoen en daarbij de gelegenheid te baat wilden nemen om tot het hemelse op te stijgen, de Circumcellions. Zij vielen alles aan wat zij als onrein en afvallig dan wel heidens beschouwden met het doel in deze aanvallen de verlossing van het aardse te vinden in hun strijd voor God. (Om die reden werd er bij voorkeur met zeer inferieure wapens gestreden want het was niet de bedoeling om te overwinnen maar enkel om als martelaar onder te gaan.) In extremo waren deze aanvallen een aanval op het bestaan zelf, dat als onaanvaardbaar werd beleefd en als onaanvaardbaar verworpen.

Het is in die sfeer dat een kleine Romeinse burger in de heuvels van Thagaste met zijn streng christelijke vrouw Monica een zoon probeert op te voeden. De meeste van de leeftijdgenoten van zoon Aurelius kennen hun lot van tevoren: ploeteren op de kleine akkers van de bergdorpen. Maar de ouders van de kleine Aurelius hebben hun zoon met veel kracht een andere kant op gedreven, ook al maakte de drankzuchtige vader zich daarbij niet geliefd in de ogen van zijn zoon. 'Ik was een gelovige zoals heel het gezin, behalve vader: maar hij kon in mij niet de rechtvaardigheden van mijn moeders vroomheid tenietdoen... Want zij trachtte oprecht, mijn God, te bereiken dat U mijn vader zou zijn, niet hij.'⁴⁹ Het idee dat de aardse gegevenheden beter vervangen kunnen worden door de Goddelijke belofte zal zijn leven blijven beheersen. Dat het aardse bestaan nietswaardig is en gelukkig met het laatste oordeel⁵⁰ verlaten zal kunnen worden, dat is een soort basaal geloof dat hij in deze omgeving opdoet. Weliswaar gebruikt hij het ook als dreigement en als drukmiddel om zijn gelovigen op betere gedachten te brengen, maar zelf gelooft hij er ook in: dit leven kan geen ander doel hebben dan het zo snel mogelijk achter je te laten

⁴⁸ Navolgers van Donatus, de bisschop die in 313 Majorinus als stichter van de stroming opvolgde, die in Carthago de partij van de Rigoristen waren.

⁴⁹ Aangehaald door Brown op blz. 19 uit de Confessies I,x,17.

⁵⁰ Brown blz. 191: 'The backbone of the authority of Augustine: the last judgment.'

Zijn ouders verwezenlijken dat ondertussen wat meer praktisch. Augustinus krijgt een klassieke opvoeding en daarmee maatschappelijke kansen. Hij wordt leraar (in 376) in Carthago, en daarna (in 382) leraar in Rome, en ten slotte (in 384) leraar in de retorica in Milaan. Zijn vader laat hij met graagte achter, zijn vrouw (die als zijn concubine wordt beschouwd) na enige tijd in Milaan ook⁵¹. Over de zoon wordt niet meer gerept. Enkel moeder Monica houdt hij als familielid in ere.

Dat zijn geen normale stappen voor een nakomeling uit een traditioneel milieu, en echt gewoon is hij dan ook niet. Hij komt Italië binnen als 'vrij' man, want het Manicheïsme, waar hij nog in gelooft, geeft hem de optie om in het leven vrijwillig aan het goede toe te geven. Maar de bedruktheid van zijn Afrikaanse oorsprong heeft hem niet verlaten. Hij wantrouwt het bestaan. In Milaan aangekomen belandt hij in het gevecht tussen keizer en kerk. Niet dat hij bekend staat als een actieve participant in de strijd, maar hij zit er bovenop, ontmoet de bisschop ook. Die ziet hem blijkbaar niet staan, verzonken als hij meestentijds is in zijn eigen gedachten en beslommingen. Augustinus doet van hem wel de vechtlust op maar niet de innerlijke overtuigingen. Toch maakt de houding van Ambrosius indruk. Het is het wereldbeeld van een kerk die de samenleving inricht en niet de keizer die dat doet.⁵² Een theocratisch bestuurd samenleving, waar het geloof gaat bepalen hoe men leeft. Ambrosius' voortdurend pogen het geloof aan te scherpen en er een strijdbare ideologie tegenover de wereld van te maken spreekt hem daar aan, waar die aansluit bij zijn Noord-Afrikaanse gevoel van verwerping van de wereld, bijvoorbeeld daar waar Ambrosius enthousiast de absolute maagdelijkheid verdedigt.⁵³

Ook de opvatting van Ambrosius dat de religie niet van deze wereld kon zijn en juist niet anders kon betekenen dan dat door haar de gelovige uit dit tranendal werd weggeleid, want pas achter de onaanvaardbare werkelijkheid lag de ware werkelijkheid, viel bij Aurelius in goede aarde.⁵⁴ Maar kennelijk is het in de ogen van Aurelius niet zo dat de Milanese ecclesia samenvalt met die samenleving, want later zal hij heftig afgeven op al het wereldlijk gebeuren dat hij in Rome en Milaan aantrof. Hij verfoeit het leven van de Milanezen, hun toneel, hun vermaak, hun toegeven aan passie, het is een bestaan weg van God. De Noord-Afrikaanse achtergrond hindert hem in het herformuleren van het bestaan. Hij kan het leven niet zien als een aards paradijs. Sterker nog, hij verafschuwt vanaf een moment van bezinning zijn eigen toegeven aan

⁵¹ Brown vermeldt (blz. 79) dat hem daar via zijn moeder een 'wettige' echtgenote werd opgedrongen, maar aangezien dit enkel van Augustinus zelf afkomt, kan het evengoed zijn dat de ene wettige echtgenote voor de andere werd ingeruild, iets wat in christelijke kringen niet kon en dus beter niet gestipuleerd kon worden.

⁵² Met *De Civitate Dei* zal Augustinus later zijn beeld van de verhouding tussen staat en ecclesia neerzetten, waarin hij de gelovigen oproept eerder aan de *lex aeterna* dan aan de tijdelijke wet, i.c. die van de keizer of andere heersers, te gehoorzamen.

⁵³ Brown, blz. 73.

⁵⁴ Brown blz. 75: 'One thought runs through Ambrose's preaching: beneath the opaque and rebarbative 'letter' of the old testament, this 'spirit', the hidden meaning, calls to our spirit to rise and fly away into another world.' Philo had het nauwelijks beter kunnen formuleren.

de geneugten, hij ziet dat als een laffe overgave. Dan komt er het moment, als hij zich teruggetrokken heeft met enkele vrienden op een buiten Milaan gelegen landgoed, dat het tot hen doordringt dat zij niet werkelijk passen binnen die samenleving, niet in de zin van een zich eraan overgeven en erin opgaan. Het leven voelt als een zelfbevlekking, ze moeten er weg.

Achteraf zal Augustinus schrijven dat hij al in Milaan tot inkeer was gekomen, maar zeker is dat niet. In zijn confessies doet hij wel uitgebreide pogingen zijn conversie toe te lichten, maar op dat proces van tot inkeer komen is het adjectief 'rationaliserend' zeker van toepassing. Wat vaststaat is dat hij, eenmaal aangekomen in Afrika, niet meer de wereldlijke retor van voorheen is. Er is een knop in zijn hoofd omgegaan, en dat besef zet hem in beweging.

Hij gaat na een tussenstop in Carthago naar een dorp bij Hippo in 391 waar hij een klein convent met vrienden wil opzetten, het aloude door hem verlangde *beata vita* nastrevend. Maar al in 392 of 393 weet hij zich verkozen tot bisschop van het naburige Hippo. Zoals gebruikelijk in de christelijke hagiografie doet hij dat alleen uit christelijke verplichtheid en tegenstribbelend omdat het alleen zijn gelovigen zouden zijn die hem en masse daar wilden hebben. Over de werkelijkheid daarvan is niets bekend, maar hij zal een bisschop blijken te zijn waarvan de invloed al tijdens zijn leven heel de oostelijke helft van de Middellandse Zee omvat.

Zijn aantrede als bisschop zou echter niet rimpelloos verlopen!



Stoelenstraat 15, Antwerpen

5 Bekentenissen

Augustinus kon niet zomaar in Afrika aankomen en roepen: 'Hallo, daar ben ik weer.' Hier was een man die Afrika en zijn bedrukkende atmosfeer had verlaten en vrolijk het volle Romeinse leven was ingestapt en van wie iedereen nu ineens moest geloven dat dat gewoon een kortstondige vergissing was. En dat in het land waar ze de Lapsi niet terug wilden en de Traditores niet meer priester wilden maken!! Want let wel: het donatisme, de stroming die bij uitstek de afvalligheid elk recht en geloof ontzegde, was geen stiekeme ondergrondse stroming, maar de kerk van Noord-Afrika, met verreweg de meeste aanhang, de meeste kerken en een volledige deelname aan christelijke vergaderingen en instituten. De discussie tussen donatisten en de traditionele christelijke kerk was die als in een politiek spectrum: de vleugels van de discussie bepaalden wat er in het midden gebeurde, en dus was juist het punt van het verlaten van het geloof en het er weer terugkeren een centraal punt van debat tussen de partijen. Hier hielp niet zomaar een mededeling, hier moest bekend worden wat hem dreef zich bij het verkeerde kamp te voegen. Daartoe dienen zijn *Confessies*. Ze zouden hem legitimeren als leidsman (in navolging van Ambrosius, die er immers in geslaagd was om in één klap als volstreckte leek bisschop te worden binnen de kerk. En en passant kon hij zijn in Milaan opgedane overtuiging dat er een puur geestelijke werkelijkheid achter al het bestaande lag⁵⁵ neerleggen als een geloofsbelijdenis: hij positioneerde zo zich in de discussie en koos een positie die hem aanvaardbaar kon maken.

⁵⁵ Brown, blz. 76.

5.1 Het verlangen te weten

Die positie kwam niet uit de lucht vallen: ze was salonfähig. In 386 had Augustinus met enkele vrienden het plan opgevat zich op kosten van Romanianus⁵⁶ een tijd terug te trekken in het *beata vita*, de term voor het schone leven dat filosofen zich konden permitteren. Ze zouden zich wijden aan de filosofie van de in 270 gestorven neoplatonist Plotinus door middel van de over deze uitgegeven boeken van Porfyrius. Deze boeken waren in het Latijn vertaald door Victorinus, een tijdgenoot en bekende van Augustinus. Het plan ging weliswaar niet door maar de studie en discussie wel. Het bracht Augustinus in contact met een trant van denken die hij later zal verketteren in *De Civitate Dei*, maar die niettemin een enorme en bepalende invloed op hem zou hebben, namelijk die van de neoplatonisten. Daar stond hij niet alleen in. Simplicianus, de geestelijk leidsman en leraar van Ambrosius, die ook zijn leidsman werd⁵⁷ behoorde tot de christelijke Platonisten die in Milaan de toon zetten. Het belang van zijn studie bij hem bestond eruit dat Augustinus het beeld over het bestaan van Plotinus volledig overnam. Plotinus gaf overigens een flagrante vertekening van de oorspronkelijke bedoelingen van Plato met betrekking tot de wereld van de vormen doordat hij die volledig transcendentaliseerde. Augustinus ging in navolging van Plotinus twee werelden zien, degene die hij materieel voor zich zag, en de achterliggende, die hij als de werkelijke maar transcendente zag. Plotinus had zich in zijn studies gefocust op de mogelijkheid van het bestaan van schoonheid, onder meer door zich af te vragen waarom symmetrie zo'n gewaarwording van schoonheid kon oproepen⁵⁸. Hij concludeerde dat er een achterliggende kwaliteit was die de voorliggende kwaliteit, die van de schoonheid, haar identiteit gaf. De achterliggende kwaliteit was van bovenmenselijke aard, en maakte deel uit van wat mede door Plotinus' toedoen de Ene is gaan heten. Augustinus realiseert zich in de *Confessies* dat er iets moet zijn dat hem in staat stelt schoonheid te onderscheiden, en dat dat iets niet in zijn veranderlijke geest besloten kan liggen, omdat schoonheid van eeuwigdurende waarde en waarheid is, die zijn individualiteit te buiten gaat.

‘Toen ik namelijk naging op welke grond ik de schoonheid van lichamen, hetzij in de hemel, hetzij op aarde, beaamde, en wat mij ten dienste stond wanneer ik over veranderlijke dingen een zuiver oordeel velde en zei: ‘dit dient zo te zijn en dat niet zo’- toen ik dus naging op welke grond ik oordeelde bij het uitspreken van een dergelijk oordeel, had ik boven mijn geest die veranderlijk is, de onveranderlijke, de ware, in eeuwigheid bestaande waarheid gevonden.’⁵⁹

Het is een typische uitspraak: mijn oordeel is gebrekkig want voortkomend uit de veranderlijke, lees: aardse geest. De onveranderlijkheid, de tijdloosheid die staat voor al het zuivere waarvan

⁵⁶ Dit was de landheer uit Thagaste die voorheen zijn vader in staat had gesteld zijn gezin een goede staat van leven te geven; hij was in Milaan voor een proces dat daar in verband met een betwisting gevoerd werd.

⁵⁷ *Confessies*, hfdst. VIII, blz. 168.

⁵⁸ In hoofdstuk 5 is al gememoreerd dat het hier een opvatting van de Pythagoreërs betreft.

⁵⁹ *Confessies*, blz. 161.

de mens het tegendeel is, maakt het mogelijk de schoonheid te erkennen. Het zuivere oordeel dat niet aards is. Want zuiverheid was nog steeds zijn Noord-Afrikaanse doel:

‘En ik deed pogingen om u te denken, ik, een mens, en zo’n mens, u te denken, de hoogste en enige ware God, en met heel mijn ziel geloofde ik in uw onbederfelijkheid, onaantastbaarheid, en onveranderlijkheid, want ook al wist ik niet waarom en hoe, ik zag toch duidelijk en was er zeker van dat iets dat voor bederf vatbaar is minder goed is dan het voor bederf onvatbare, en het onaantastbare stelde ik zonder aarzelen boven het aantastbare, en ik wist ook dat wat geen verandering ondergaat beter is dan het veranderlijke. Luid roepend ging mijn hart tekeer tegen al mijn fantasiebeelden en zo probeerde ik met een slag de zwerm van onzuiverheid die om mij hen vloog weg te jagen van de blik van mijn geest.⁶⁰

Het is geen statisch beeld dat hij hier beoogt. Augustinus kende zijn schaapjes en kende de moeilijkheid van het oprecht geloven. Zo makkelijk werd de echte zuiverheid niet bereikt. Hij kende ook de optie die Plotinus had verkondigd en Proclus later tot *theurgy* zou omdopen: er moet een weg zijn, een weg naar God en het Goddelijke, er moet een wijze zijn waarop de logos van het zijn zich zal laten vinden zoals de aloude ideale doelstelling van de hele filosofie was. Plotinus zag in de mystieke in-zichzelf-kering de methode om de Ene in jezelf te vinden. De rationalistischer ingestelde Augustinus zag eerder iets van een ontwikkelingsproces, een systematische onderzoeksopzet:

‘En zo ging het toen trapsgewijs omhoog: van de lichamen naar de ziel, die door middel van het lichaam gewaarwordt, en vandaar naar dat innerlijke vermogen van de ziel, waaraan de zinnen van het lichaam de dingen die van buiten komen melden, zover als ook de dieren kunnen komen, en vandaar weer verder naar het redelijk vermogen, waarvoor ter beoordeling gebracht wordt wat door het lichaam wordt opgenomen; en ook dit vermogen, etc....

En toen bereikte het datgene wat is in een flits van bevend aanschouwen. Toen heb ik uw onzichtbaarheden begrepen en gezien door wat geschapen is.⁶¹

Het is het aloude Platoonse beeld dat wij aan het aardse, aan de schaduw, kunnen zien wat de oorzaak van de schaduw is, als we maar begrijpen. Voor Augustinus is dat een systematisch, bijna wetenschappelijk opklimmen van de ene trap van het kennen naar de andere, een kwestie van uitzuiveren van de menselijke fantasie totdat het beeld van de echtheid overblijft.

Kennis is daarbij in zijn ogen geen eenduidig begrip. In het kennen zitten twee componenten, die van de kennis als kennis van het aardse, en die van kennis als wijsheid, als begrip van het zijnde achter de zijnden, van het eeuwige en onveranderlijke:

⁶⁰ *Confessies*, blz. 147.

⁶¹ *Confessies*, blz. 161.

'25. If therefore this is the right distinction between wisdom and knowledge, that the intellectual cognizance of eternal things belongs to wisdom, but the rational cognizance of temporal things to knowledge, it is not difficult to judge which is to be preferred or postponed to which. But if we must employ some other distinction by which to know these two apart, which without doubt the apostle teaches us are different, saying, "To one is given by the Spirit the word of wisdom; to another the word of knowledge, by the same Spirit:" still the difference between those two which we have laid down is a most evident one, in that the intellectual cognizance of eternal things is one thing, the rational cognizance of temporal things another; and no one doubts but that the former is to be preferred to the latter.⁶²

Hier zie je de scheiding in twee klassen van kennis waartoe de gelovige qualitate qua toegang heeft uit hoofde van zijn geloof⁶³, die van het begrip en die van het weten, dus die met betrekking tot de essentie en substantie, de *ousia*, en die van de kennis der zaken, de *episteme*. Het is een onderscheid dat niet alleen het kennen tot op de dag van vandaag parten is blijven spelen maar in die tijd van Augustinus ook al⁶⁴. Hij deliberereert er uitgebreid over, niet alleen in deze *Confessies*, maar later ook in *De Civitate Dei*, waar hij allerlei vermeende tegenstanders, zoals ook weer de Platonisten, te lijf gaat. Het meest van al breekt hij zich er het hoofd over in *De Trinitate*, dat meer gaat over de relatie tussen epistemologie en metafysica dan werkelijk over de drie-eenheid. De afstand tot God, in zijn apofactisch Godsbeeld nooit echt te overbruggen want God is uiteindelijk onkenbaar, weet hij noch te aanvaarden noch te hanteren. Het is waarschijnlijk daarom dat hij in zijn gedrag terugkeert tot een Pauliaanse stijl. Hij spreekt God in de *Confessies* voortdurend rechtstreeks aan, hij roept God als het ware toe van achter de muur van het kenonvermogen die het onkenbare van God van het menselijke gebrekkige kenvermogen scheidt. Hij smeekt hem, hij spreekt, stelt vragen en benadert hem dan weer onderzoekend, maar hoe onkenbaar ook wil hij hem toch als persoon, als aanspreekbaar iemand zien, zoals Paulus het hem had voorgedaan. God als persoonlijke metgezel, als de onzichtbare steun en toeverlaat! Augustinus wordt daarom behalve als Platoons ook vaak als Pauliaans betiteld.

Dat zou gezien onze voorstudie over Nicea en de kerk vreemd zijn: het betekent dat Origenes en Athanasius in het hoofd van Augustinus verenigd zouden worden. Zowel Origenistisch geloof in de kenbaarheid van de wereld als Niceaans blind vertrouwen op het narratief en ontkennen van de eigenstandige kenbaarheid van de wereld. Morrison⁶⁵ wijst er in dat verband op dat

⁶² *De Trinitate*, boek XII, hfdst. 15, par. 25.

⁶³ Harnack, Duitse versie, blz. 186, wijst erop dat: 'In weiten Kreissen war man doch auch davon uberzeugt, dass der christlichen Glaube nach der Nacht des Irrtums, die vollen Erkenntniss alles wissenswürdige einschliesse, dass diese in den wichtigsten Stucke den Menschen auf jeder Stufe der Bildung zugängliche seie, und das in ihr, in den allen zugänglichen Aletheia, eines der wesentlichsten Güter des Christenthums liege.'

⁶⁴ Emily Cain (blz. 259 in *Studia patristica*, vol. 18), wijst erop dat hier het onderscheid gemaakt wordt tussen kennis van de veranderlijke dingen, de *scientia*, en kennis van de onveranderlijke dingen, de *sapientia*.

⁶⁵ Morrison, blz. 160, 161.

Augustinus werkelijk tweeslachtig is in zijn denken over kennis. Enerzijds breekt hij zich niet het hoofd over de betrouwbaarheid van zijn fysieke kennis zoals hij die om zich heen waarneemt, want dat levert zonder twijfel voor hem betrouwbare kennis op. Maar anderzijds is het daar waar God aangaat een voor hem vaststaand postulaat dat God onkenbaar is en al zijn kennen achter het bestaande realiteit moet vinden, want God is immers de enige realiteit. Het is als bij kunst: wat je ziet is werkelijk daar, maar wat het wezen ervan, dus de echtheid is, ligt achter wat je ziet. Twijfelachtig wordt deze visie wanneer Augustinus aanneemt dat door introspectie het onzichtbare toch gezien wordt, zoals het zichtbare buiten zich te zien is. Dan is zijn kennisbegrip tegenstrijdig geworden, want het zien heeft dan resultaten met werkelijkheidswaarde terwijl het tegelijkertijd het onkenbare ziet.

5.2 Cupiditas

Wat in Plotinus (en impliciet daarmee Origenes) en zijn opvatting van wijsheid is nu eigenlijk het beeld dat Augustinus en vele anderen zo aantrekt. Het is een beeld dat Plato (in de *Timaios*) beslist niet kende, althans zeker niet op de manier zoals Plotinus dat zag. Het beeld gaat uit van een vooronderstelde Ene, die gezien moet worden als het intellect van het bestaan an sich, als het brein ervan, maar meer dan enkel brein ook bezieler. Die Ene ontbindt zich, of beter: zaait zich uit in steeds meer verwijdende kringen en lagen van het bestaan. Zijn intellect verdunt zich, wordt minder naarmate het meer in de buitenste kringen belandt; hoe meer naar buiten, hoe meer het aardse het besmet, hoe minder de geest heerst.⁶⁶ Nog altijd zit in elk wezen het spoor van haar oorsprong, als het ware de herinnering aan de bron van haar bestaan, maar hoe verder af van die bron, hoe minder die herinnering. Er is een immanente onvrede in de wezens in die buitenste kringen, elk bestaande wordt gekweld door die herinnering, elk bestaande wil terug naar het voorafgaande hogere stadium, het voelt zich geroepen door de Ene, het lagere intellect wil zich herenigen met zijn bron⁶⁷. Het wil zien, het is nieuwsgierig en wil genieten van de aanblik (*concupiscentia oculorum*). Maar als de aanblik zo zou kunnen troosten, als het enkel zien ons dichterbij de Ene zou kunnen brengen, waarom waren wij dan daar niet al lang?

De directe aanblik troost niet. Niet het weten van de aanschouwing helpt, maar wat achter het aanschouwelijke is. Die kracht achter het zichtbare is wat trekt.⁶⁸

Pas hier op. Mijn formulering gaat niet per ongeluk uit van troosten. Zoals Plotinus het ziet moet de mens naar de Ene, hij wordt erdoor geroepen, en het niet bereiken ervan is een nederlaag, een bron van verdriet. De kennis van de Ene wordt verlangd. (Ahrendt⁶⁹ spreekt van een craving uit appetite; de liefde tot God is een aangetrokken worden vanuit verlangen.)

Hier gaat een wijs wordende Augustinus een ander pad in dan Plotinus. Want hij weet van zijn ervaringen in Milaan en van zijn eigen gelovigen in de kerk dat het niet zo kan zijn dat verlangen op zich goed is: toegeven aan de passie is toegeven aan verlangen maar dat verlangen is begeerte, *cupiditas*, geen omzien naar het dierbare (*caritas*), geen liefdevolle omhelzing, maar een belust grijpen. Begeerte bedriegt, maakt blind, maar de *caritas* opent ogen en harten. De nieuwsgierigheid op zich is dan ook niet meer dan een grijpen naar de makkelijke actuele werkelijkheid⁷⁰. De volle, als het ware liefdevolle, nieuwsgierigheid is die, die achter de actuele

⁶⁶ De man die mij in mijn veertiende levensjaar de allereerste noties van inhoudelijk nadenken over het bestaan bijbracht, Ko Borens, dominicaan en toentertijd verbonden aan het Dominicus klooster, en laatstelijk aan de Dominicuskerk in Amsterdam, trachtte mij daarbij het beeld (waarvan hij niet zei het aan Plotinus te ontleen) bij door te zeggen dat je God en het bestaan kon zien als een tapijt dat je aan een punt omhoog trok, waarbij in wezen alle draden en delen af gingen hangen van die ene alsmaar hoger reikende punt. Ik moet er vast wat glazig bij gekeken hebben, maar ik ben hem wel dankbaar voor dit enigma want sindsdien heb ik mij beziggehouden met dit beeld proberen te begrijpen.

⁶⁷ Heidegger: 'In het zijn van de mens ligt wezenlijk de zorg om te zien', *Sein und Zeit*, blz. 171.

⁶⁸ Zoals dat natuurlijk ook bij alle oude Griekse filosofen tot en met Plato en Aristoteles was geweest.

⁶⁹ Ahrendt, *Love and St Augustine*, blz. 12/13.

⁷⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, blz. 347.

werkelijkheid naar de eeuwige werkelijkheid wil kijken, die toegeeft aan het Plotiniaanse willen naar het hogere, en in liefdevolle hunkering gaat streven naar de Ene.

Het is het beeld van de opstijging (*ascendancy*) naar God, naar Plotinus Ene, dat Augustinus' *Confessies* beheerst: hij verlaat de aardse, wulpse aantrekkingskracht om 'hogerop' te komen. Inderdaad heeft hij het voortdurend over de liefde tot God, maar het is de vraag of hij het over hetzelfde heeft als Heidegger en Ahrendt.

5.3 Willen

Augustinus ziet de mens in eerste instantie niet eenvoudig als een willoos slachtoffer van het lot en God's wil, maar eerder als een schepsel dat zich uit willen tegen God kan keren:

'En al zoekende naar wat eigenlijk de ongerechtigheid, de slechtheid was, kwam ik tot de bevinding dat het geen substantie was, maar een verkeerdheid van de wil die zich afgewend heeft van de hoogste substantie, van u die God zijt, en zich heeft gekeerd naar de laagste dingen, zijn innerlijk vergooiend en opzwellend naar buiten.⁷¹

Dat is anders dan de filosofische Plotinus. Het is geen opmerking meer over de metafysica, maar een onwillekeurige aanname over het willen van mensen, een aanname die in wezen een vrije wil veronderstelt, die de ontwikkeling van geloof kan beïnvloeden. Het betreft hier een kernpunt in de gespletenheid die het geheel van Augustinus denken en werken bepaalt. De *Confessies* ademen van voor tot achter een verpletterend beeld van Gods almacht, maar steeds als je die almacht als allesomvattend ziet, plakt hij er gauw een bepaling achteraan of tussen die die toch lijkt te reduceren. Zie deze maar eens:

'Want uw Woord⁷², de eeuwige waarheid, hoog uitreikend boven de hogere delen van uw schepping richt hen DIE ZICH ONDERWORPEN HEBBEN opwaarts tot waar zij zelf is.⁷³

Door die ene in kapitalen geschreven tussenbepaling maakt hij duidelijk dat hij zich bewust is van het bestaan van hen die zich niet onderwerpen⁷⁴. Er is de optie van niet aan God gehoor geven. Dat geeft in de latere confrontatie de grond van het probleem met Pelagius⁷⁵: als de mens kan kiezen voor de zonde, dan kan, zegt Pelagius, hij dus als mens en vanuit zijn menselijkheid een bijdrage leveren aan zijn toetreding tot het Goddelijke, dan is zijn opstijging tot het Goddelijke minstens gedeeltelijk te bewerken. Het is het aloude thema van de menselijke factor, groot bij Plotinus en Proclus, die meenden zich als het ware naar God toe te kunnen werken. Dit is bij Pelagius afgezwakt tot de erkenning dat er nu eenmaal het element

⁷¹ *Confessies*, blz. 160.

⁷² Let hier op de dubbelbetekenis van de term 'woord', want dat wijst niet enkel op woord in de zin van tekst en dus in de zin van de schrift, maar ook nog steeds op de oude betekenis als woord in de zin van synoniem met de orde van de natuur en Christus zelf. Die laatste betekenis als Woord staande voor Christus vinden we ook in *De Civitate* bijvoorbeeld op blz. 525, waar staat: 'Wij verkondigen dat de vader het Woord heeft verwekt, dat wil zeggen de Wijsheid waardoor alles is geschapen, zijn eengeboren Zoon.'

⁷³ *Confessies*, blz. 162.

⁷⁴ Het is niet zo dat Augustinus overall ondubbelzinnig duidelijk is over de wil. In *De Civitate Dei*, blz. 633 schrijft hij: 'Een goed-gerichte wil is dus een goede, een slecht-gerichte wil een slechte liefde' daarmee implicerend dat er toch de keuze aan de mens is tussen beide willen.

⁷⁵ De pelagiaanse controverse is de tweestrijd tussen de ambitieuze opkomende theoloog Pelagius en Augustinus. Aanvankelijk denken beiden dat ze het verregaand eens zullen worden, maar alras verandert Augustinus, mogelijk ook naar aanleiding van correspondentie met de hardliner Hiëronymus, van mening en beschuldigt Pelagius van Origenisme en toegeven aan het idee dat de mens zijn lot, als het ware tegen Gods wil in, kan bepalen. Dat is uiteraard blasfemisch.

van de menselijke keuze moet zijn om God het bewijs van gelovigheid te leveren: zonder wil geen geloofskeuze. Augustinus erkent, zoals in het citaat te zien is, eigenlijk vanuit het neoplatonisme, die eigen inbreng, maar schrikt er later van terug⁷⁶ en veroordeelt Pelagius⁷⁷.

Het beeld dat Augustinus in zijn hoofd heeft, is daadwerkelijk tegenstrijdig als hij wil volhouden dat tijd en bestemming puur gegevens van God zijn en filosofisch en theologisch gesproken niet door de mens bewerkbaar kunnen zijn. Dus valt hij snel terug op het andere gezichtspunt: als de mens fout gaat, is het niet hijzelf die zich tot het goede kan opwerken, want ook daarin is het God die dat doet, en wel door zijn genade te verlenen:

‘Wat moet de ongelukkige mens aanvangen? Wie zal hem bevrijden van het lichaam van deze dood, tenzij uw genade door Jezus Christus, onze heer, door u als uw mede-eeuwige verwekt, etc.’⁷⁸

Dat heeft tot gevolg dat zelfs als de mens Gods bestemming tot het aardse heeft opgevolgd en zich vol plezier van God heeft afgewend door zich in de aardse genoegens te storten, hij tot God kan terugkeren door zijn wil, maar dat dat alleen kan door de genade van God, die die eigen wil mogelijk heeft gemaakt. Uiteindelijk is ook hierin, daar waar de mens wil, die wil door God bepaald. De tegenstelling tussen determinatie en vrije wil wordt door Augustinus voor de volle honderd procent beslist ten gunste van de determinatie: de vrije wil is er alleen voor zover God die wil en door zijn genade mogelijk maakt.

⁷⁶ Zoals verderop in dit hoofdstuk zal blijken zelfs helemaal: hij laat geen ruimte meer voor de vrije wil.

⁷⁷ Peter Van Egmond zet bij de gegrondheid van die veroordeling van Pelagius, en vooral bij de bewering van Augustinus dat Pelagius volhardde in zijn dwaling vraagtekens, omdat Pelagius tijdens zijn ballingschap in Palestina zich geschaard had aan de zijde van Hieronymus, de strijdmakker van Ambrosius in Rome, die, de verworpenheid van het arianisme uitbreidend tot Origenes, deze laatste had gebruikt als voorwendsel om Johannes van Jeruzalem aan te vallen, in welke aanval Pelagius hem gesteund had. *Studia Patristica*, vol. 18, blz. 631 e.v.

⁷⁸ *Confessies*, blz. 165.

5.4 Gevangen in verlangen

Wat is dat dan? Wat is een vrije wil die niet echt vrij kan zijn, een verlangen dat gevangengehouden wordt, een liefde⁷⁹ die wurgt? Wat is een keuze tussen onvrijheid die het gevolg is van het toegeven aan de begeerte (*cupiditas*), een troosteloos genoegen van opgaan in de passie enerzijds, tegenover een smachten dat als het ware uit ons geperst wordt, een verlangen dat met onderdrukt gekrijs ontsnapt omdat het een willen is waarin we verbranden (de warmte van de *caritas*), van mens tot gelovige worden gereduceerd zodat niets dan as overblijft? 'Fear and trembling' schrijft Kierkegaard, wanneer zijn Abraham zich met afschuw gebonden weet om in Gods opdracht zijn zoon te doden. Mijn God, in wat voor verschrikking belanden wij als we geloven? Ja, ik weet het, Kierkegaard zegt dat Abraham juist door wel te geloven, te betrouwen op God, zoals de calvinisten zouden zeggen, zijn zoon gered weet, zelfs als hijzelf in opdracht van God met het mes in de aanslag staat om hem in opdracht van diezelfde God te doden. Abraham's *fide*⁸⁰ is loyaliteit, en niet zozeer geloof. Het is zelfs blinde loyaliteit, zoals Kierkegaard niet ophoudt te benadrukken. Abraham heeft geen enkel zicht op het overleven van zijn zoon, hij moet er blindelings van uitgaan dat zijn heer en meester hem en zijn gezin niet kwaad zal behandelen en dus zal behoeden. Maar juist die blindheid, dat stomweg op bevel handelen, tekent zijn loyaliteit: die is niet ziend, die ontzegt zichzelf het recht om te zien en te overwegen wat er gebeurt en wat hij gaat doen. God ontzegt de mens zien, ontzegt hem kennis, want het geloof moet blind zijn, door verlangen gedreven, niets ziend. Zo zegt ook Saxton dat Job enkel na het verlies van vrouw, rijkdom en kinderen (in die volgorde ongeveer) zich gered weet door God omdat hij liever in God blijft geloven dan hem te loochenen. Hij blijft op zijn mesthoop zitten, in de totale miserie gestort door zijn God, maar de *fide* verlaat hem niet, want die is blind en moet blind zijn om God waardig te zijn. Altijd liever die dwang van God tot willen. Onwankelbaar, maar volslagen blind vertrouwen, niets meer ziende onderworpenheid. Augustinus pleit er pagina na pagina voor. Een ideaal zo totalitair als er nooit een voor hem en na hem geformuleerd werd. Hannah Ahrendt heeft totalitarisme naarstig en nauwkeurig proberen te formuleren in haar boek. Ze somt 28 eigenschappen op en noemt als eigenschappen die in die buurt komen: totale loyaliteit (nr. 9)⁸¹, het transformeren van de aard van de mens (nr. 10)⁸², afgedwongen gedragsuniformiteit (nr. 19)⁸³, diepe angst (nr. 20)⁸⁴, afzien van de consensus iuris (nr. 24)⁸⁵. Dit zijn allemaal zeer herkenbare totalitaire trekken maar geen van alle zo verregaand als het idee dat het willen zelf overheerst wordt, dus

⁷⁹ Voor Heidegger en Ahrendt is dit juist het verlangen naar God (wat *caritas* wordt genoemd, in tegenstelling tot de aardse *cupiditas*), een vrije wil, maar die is dat dus, zoals hier aangetoond, niet echt, want geconditioneerd door het toestaan door God middels de door hem verleende genade.

⁸⁰ *Fide* staat in de katholieke kerk voor geloof, maar betekent taalkundig in het Latijn 'trouw'. De verdraaiing is veelzeggend: het geloof wordt juist als loyaliteit gezien.

⁸¹ Ahrendt, *On Totalitarianism*, blz. 22.

⁸² Idem, blz. 45.

⁸³ Idem, blz. 136.

⁸⁴ Idem, blz. 159.

⁸⁵ Idem, blz. 160.

het willen als eigen eigenschap van de mens niet meer door hem geïnitieerd kan worden, niet meer afhankelijk kan zijn van zijn eigen inzicht, maar enkel nog door stimuli van buitenaf, i.c. de genade van God, kan ontstaan: zelfs de instemming met de dictator⁸⁶ wordt niet meer door de mens voortgebracht, want de dictator bepaalt dat willen. Een levenloze geestloze eenzame blijft over. Wat daarvan het gevolg is omschrijft Ahrendt treffend in haar laatste en meest doeltreffende kwalificering (nr. 28)⁸⁷:

‘What makes loneliness (= nr. 27) so unbearable is the loss of one’s own which can be realized in solitude but confirmed in its identity only by the trusty and trustworthy company of my equals. In this situation man loses trust in himself as the partner of his thoughts and that elementary confidence in the world which is necessary to make experiences at all. Self and world, capacity for thought and experience are lost at the same time.’⁸⁸

⁸⁶ Harnack wijst er zonder enige ironie op (blz. 182 Duitse versie) dat God in de regel met de Griekse term *despotes* wordt aangeduid.

⁸⁷ Idem, blz. 175.

⁸⁸ *De Trinitate* is als werk formeel veel later geschreven dan de *Confessies* en pas tegen het einde van het leven van Augustinus afgemaakt. Niettemin zijn er veel thema’s en teksten in de *Confessies* te vinden die in *De Trinitate* terugkomen, vaak zelfs als bijna-parafrases van wat in de *Confessies* staat.

5.5 Het aardse

Maar het blijft niet bij de vaststelling hoe de wil kan bestaan, namelijk enkel doordat God die optie laat door zijn genade. Want door de vaststelling dat de wil aardse is en tot het kwade in staat is, wordt het kwaad zelve ook in de wil gesitueerd⁸⁹. Dat past in de opvatting van Augustinus dat al het aardse⁹⁰ verzaakt moet worden (een opvatting die hij ten onrechte aan Plato toeschrijft maar bij Plotinus thuishoort). Zijn uitgebreide uithalen tegen de genieting van theater en toneel kaderen in dat frame. Want de *cupiditas*, die de mens naar het aardse drijft, is hem eigen. Daarmee opgezadeld zit hij, de mens naar het model van Augustinus, in radeloosheid gevangen in het boze, dat zijn lichaam als omhulsel van de geest vertegenwoordigt:

‘Wat moet de ongelukkige mens aanvangen? Wie zal hem bevrijden van het lichaam van deze dood, tenzij uw genade door Jezus Christus, onze heer, door u als mede eeuwige verwekt en door u geschapen in het begin van uw wegen, hem in wie de vorst van deze wereld niets heeft gevonden dat de dood verdiende, en die hij gedood heeft, en toen is de schuld tegen ons teniet gedaan.’⁹¹

Het beeld is geheel en al Pauliaans: het sterven van de Messias ontdoet ons van het kwade, schept een nieuwe zuivere leegheid, en vanaf dat punt hebben we de optie (die Paulus beslist ongeconditioneerd bedoelde) om het goede te doen. Als mens waren we zonder meer schuldig maar ‘toen is de schuldbrief tegen ons teniet gedaan’. Als we daarna toch in de fout gaan, toegeven aan het aardse en de passies, zijn wij het niet die dat doen, ook al doen we het fysiek wel:

‘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 (die van het paradijs – mvdo) was.’

Zo zijn wij zelfs in de zondigheid niet onze eigen meester. (Op grond hiervan kon Pelagius ontkend worden.)

Wat moeten wij met dit aardse anders dan eraan ontsnappen? Waarheen? De voorstelling van Augustinus over de plek waar wij naartoe moeten ontsnappen, is sterk platonisch gekleurd. Hij

⁸⁹ Vgl. Bert Blans, blz. 16, in *Augustinus, modern en postmodern gelezen*: ‘Maar waar het Platonisme het kwaad met de materie vereenzelvigt, wordt door Augustinus het kwaad gesitueerd in de vrije wil.’

⁹⁰ Ibidem, blz. 8. Riessen omschrijft de vraag of dat zo is als de kernvraag die Ahrendt aan Augustinus stelt. Ahrendts uiteindelijk slotteksten in haar boek over de liefde bij Augustinus illustreren dat zij de verzaking van het aardse bij Augustinus onvruchtbaar en onleefbaar acht.

⁹¹ *Confessies*, hfdst. VII, blz. 165. Dit is het hoofdstuk waarin Augustinus zich ondubbelzinnig tot het Paulianisme bekent, en dus een Origenistische benadering op de achtergrond zet, ook al is hij het Platonistisch perspectief in andere opzichten genegen.

ziet geen plekje in de hemel maar zoekt het eerder in termen van tijd en eeuwigheid waartoe we kunnen komen door opklimmen, door een zich-naartoe-ontwikkelen:

‘... richtten wij ons in nog vuriger bewogenheid opwaarts naar ‘hetzelfde’ en doorwandelden wij trapsgewijs alle materiële dingen en ook de hemel zelf, waaruit de zon, de maan, en de sterren hun licht over de aarde laten stralen. En nog bleven we klimmen, innerlijk denkend en sprekend en uw werken bewonderend, en wij kwamen aan ons verstand en overstegen dat om het oord te bereiken van de onuitputtelijke overvloed, waar gij Israël tot de eeuwigheid weidt met de waarheid als voedsel, en daar is het leven, de wijsheid, waardoor al de geschapen dingen worden, ook de dingen die geweest zijn en zullen zijn, terwijl zij zelf niet wordt, maar zo is als zij geweest is en steeds zijn zal. Of liever: er is in haar geen geweest-zijn en geen zullen-zijn, maar enkel zijn, aangezien zij eeuwig is, want noch geweest-zijn noch zullen zijn is eeuwig.⁹²’

Het aardse wordt verlaten door er als het ware uit te klimmen, door de waarheid te doen want ‘wie de waarheid doet, hij komt tot het licht’.⁹³ De plek waar we komen door ernaartoe te klimmen is die van de on-tijd, de niet-tijd, waarin men is zonder ooit te zijn, of is door er altijd te zijn. Het is de plek, het zijn van het eeuwige, waar de logos van het bestaan zich hypostaseert, vorm en bestaan heeft als substantie. Voor Augustinus is er geen post mortem paradijs, er is eeuwigheid, en dat is voor hem het heerlijkste dat hij zich kan indenken, bevrijding van de dood, van de aarde, niet meer ten onder gaan.

⁹² *Confessies*, hfdst. IX, blz. 207. Ook op blz. 223: ‘mijn trapsgewijze opklimming naar hem’.

⁹³ *Ibidem*, blz. 217.

5.6 Opgang

Voor Augustinus is het opgaan naar de Ene een kwestie van leren, en leren is een proces van herinnering⁹⁴, althans dat leren dat betrekking heeft op de 'die dingen, waarvan wij niet door de zintuigen beelden in ons opnemen'. (Het overige leren gaat volgens hem ook via het geheugen, want 'het geheugen is de maag van de geest'⁹⁵.) Dat leren begint bij de geboorte, maar Augustinus had een probleem met de geloofsleer die door zijn voorganger Cyprianus verspreid was. Deze had namelijk ondubbelzinnig gesteld dat 'infants are pure at birth'⁹⁶ en dat moest zo zijn omdat nieuwgeborenen nu eenmaal een gift uit God's hand waren en God kon geen onzuivere giften geven⁹⁷. Voor Cyprianus (en Origenes) betekende de geboorte dat de geest het lichaam betrad en daardoor besmet (*contagium*) raakte met de sterfelijkheid van het lichaam. De doop waste dat wel weer af maar door het plegen van zonden kon die besmetting terugkeren, zodat per saldo die zonden afgelost moesten worden door het geven van aalmoezen. Voor Cyprianus en zijn voorganger Tertullianus bestond op die manier het concept van de vrije wil, zoals ook de Donatisten die zouden kennen: de besmetting met de zonden deed je zelf, wat alleen kon als je over de wil daartoe beschikte.

In het denken van Augustinus, die zoveel rechtlijner was, was het idee dat de zuiverheid die de mens wilde bereiken al zou bestaan bij de geboorte ondenkbaar. Want het zou betekenen dat het Pauliaanse denkbeeld van de vervulling, de *pleroma*, zinloos was omdat de zuiverheid al bij de geboorte voorhanden was. Hij benoemde derhalve de mens als besmet bij de geboorte. Er was de originele zonde van het mens-zijn zelf. Dat betekende dat de doop een andere invulling kreeg, namelijk die van de schoonwassing van de erfzonde van het mens zijn zelf. De menswording als vloek van het bestaan werd het kernstuk van zijn geloof. Maar het tegendeel daarvan ook: het gelukkige leven, dat 'geen lichamelijk iets is'⁹⁸, dat 'de vreugde om de waarheid, want dat is hetzelfde als om U, die waarheid zijt'⁹⁹ is. Zo ziet Augustinus het bestaan: als een tocht vanaf de vloek van het mens worden tot een staat van geluk. Die tocht is getekend, de mens lijdt een getormenteerd bestaan. Voortdurend moet hij zich teweerstellen tegen de vloek van de aan de lichamelijkheid aanklevende begeertes, zelfs als het om eten en drinken gaat: 'zo voer ik alle dagen strijd tegen mijn begeerlijkheid naar eten en drinken'¹⁰⁰. Niets wat het lichaam betreft, is deel van het geluk. Van de geboorte tot de dood wordt de mens verteerd door de besmettingen (concept van Cyprianus) en verlokkingen van het bestaan. Ook de opvattingen van anderen die hij niet deelt, worden niet gezien simpel als andere opvattingen maar als besmettingen, indachtig het idee dat zijn geloof gelijk staat aan 'weten' en het geloof van de anderen dus een ziekte moet zijn. Het verschil wordt niet gemaakt door

⁹⁴ *Confessies*, blz. 228.

⁹⁵ *Confessies*, blz. 230.

⁹⁶ Geciteerd door K.M. Wilson in *Studia Patristica*, vol. 18, blz. 38.

⁹⁷ Zie verder het betreffende artikel van Wilson, 'Sin as contagious in the writings of Cyprian and Augustine'.

⁹⁸ *Confessies*, blz. 237.

⁹⁹ *Confessies*, blz. 239.

¹⁰⁰ *Confessies*, blz. 247.

het onderwerp van de bekoring maar door het bekoren zelf. Hij komt dan tot de volgende opmerkelijke vaststelling :

‘Behalve de begeerlijkheid van het vlees, die zich in de genieting van alle zintuigen en lusten doet gelden en in wier dienst diegenen te gronde gaan die zich van u verwijderden, zit er namelijk in de ziel nog een ijdele en nieuwsgierige begeerte die zich van diezelfde lichamelijke zintuigen bedient: deze begeerte gaat niet uit naar genieting in het vlees, maar naar ervaring door middel van het vlees en zij wordt bemanteld met de naam kennis en wetenschap.¹⁰¹’

Want kennis en wetenschap betreft zich op datgene wat de ogen begeren en dat is menselijk en dus slecht. Het is het rechtstreeks tegenover elkaar stellen van openbaring versus kennis en wetenschap: de openbaring brengt het geluk, is niet door begeerte gedreven; kennis en wetenschap brengen zonde, omdat ze door de begeerte van de ogen gedreven zijn.

De opgang van de mens naar God, vanaf zijn erfzonde tot aan zijn intrede in het rijk van de Ene, is er dus een van het ontwikkelen van wijsheid, niet van het materiële weten.

Maar hoe kan de mens dat doen? In *De Trinitate*¹⁰² zoekt Augustinus naar het antwoord op die vraag. Hij gaat uit van de Socratische opvatting dat dat wat we willen weten vooraf als ongebruikte herinnering in onze geest aanwezig is, zodat het beeld van God wel in ons aanwezig is, maar ongeweten. De wijsheid is die welke ons dat beeld van God in onszelf doet benaderen, maar dat is – en hij gebruikt daarbij uitspraken van Paulus die voor hem het grote voorbeeld is – het enigma oplossen van de wijze waarop God in ons is. Dat kan niet door uitspraken te doen en God is ook zomaar niet bij wijze van spreken ‘af te lezen’. Het kan enkel door in onszelf het woord van de Geest op te pakken, alsof we, zo schrijft hij Paulus toe, we God als door een glas¹⁰³ zien, als een raadsel in de zin van een ‘troop’, d.i. een figuurlijk verwijzende aanwezigheid (letterlijk: ‘we kijken door een glas in een raadsel’¹⁰⁴). Onze geest ‘schrijft’ God maar niet direct maar indirect, doordat wij hem kunnen ontcijferen uit wat hij met ons bestaan voorheeft en doet en vormt. Wij zijn de schrift van God.

De innerlijke zoektocht, de opgang naar God, is tegelijk doel en gang van het bestaan. En, zegt Augustinus, het is een paradoxaal gedreven zoektocht, want eigenlijk is het zo dat hij die zoekt dat niet doet uit verlangen naar wat hij gaat vinden, want dat kent hij immers niet, anders zou hij ernaar niet hoeven zoeken¹⁰⁵. Hij doet dat uit verlangen om te weten, niet omwille van dat wat hij gaat weten (een hunkering naar kennis, *craving* zou Hannah Ahrendt zeggen). De geest is volgens Augustinus een drievoudig wezen: begrip, wil en herinnering, en als zodanig een

¹⁰¹ *Confessies*, blz. 251.

¹⁰² Hier gebruik ik met name hfdst. XV, deelhfdst. 8-15.

¹⁰³ *De Trinitate*, Bk. XV, hfdst. 8: ‘We have endeavored, then, to do so; in order that we might see in some way or other by this image which we are, Him by whom we are made, as by a glass.’

¹⁰⁴ *De Trinitate*, Bk. XV, dl. Hfdst. 9, par. 16.

¹⁰⁵ *De Trinitate*, hfdst. X.

weergave van de drie-eenheid, waarvan geen enkel deel zonder de andere twee kan: ze zijn één, één leven, één substantie¹⁰⁶. Volgens Augustinus is daarmee aangetoond dat in de geest de drie-eenheid zich uitdrukt, en in hoofdstuk 6 beklemtoont hij dat dit is het gevolg is van wat in het boek Genesis is gezegd en het uitgangspunt vormt voor de mensopvatting van het christendom: 'So God created men in the image of God'.¹⁰⁷

De mens is dus Gods handschrift op aarde, is deel van God (begrijpelijk als God de logos is). In deze visie, waar noch willen noch eigenheid van de mens bestaat, is er geen reden voor de mens op zichzelf te vertrouwen want de enige echte goede kracht die in de mens aanwezig kan zijn is Gods genade:

De Trinitate, Bk. IV, hfdst. 1: 'And this is intimated in the psalm, where it is said: 'You, oh God, sent a spontaneous rain, whereby you made your inheritance perfect, when it was weary.' For by 'spontaneous rain' nothing else is meant than grace, not rendered to merit, but given freely, whence also it is called grace; for he gave it, not because we were worthy, but because He willed. And knowing this, we shall not thrust; and this to be made 'weak'. But He Himself makes us perfect, who says also to the apostle Paul, 'My grace is sufficient for you, for my strength is made perfect in weakness.'

Zo is de mens uiteindelijk tot praktisch niets anders dan de smet van het lichamelijke teruggebracht. Noch zijn geloof, noch zijn wil gaat hem helpen, enkel Gods genade is daar als kracht die hem bij de opgang tot het goede zou kunnen brengen (zoals ook in het citaat in paragraaf 6B.5.1 in gloedvolle termen werd verwoord). Als klap op de vuurpijl meldt hij dat Gods perfectie pas echt ontstaat bij de zwakheid van de mens. In volstrekte afhankelijkheid en behept met een volslagen gebrek aan vertrouwen in zichzelf moet hij het leven doorbrengen.

¹⁰⁶ *De Trinitate*, hfdst. X, hfdst 11.

¹⁰⁷ Even eerder (hfdst X, dlhfdst 4) zegt hij wel dat slechts in dat deel van de geest dat bestemd is voor het aanschouwen van de eeuwige zaken een beeld van God kan worden gevormd.

5.7 God als waarheid

Het is een bar en onbarmhartig plaatje dat Augustinus van het menselijk bestaan schetst. Nietswaardig is hij, die mens, zonder wil, zonder kennis van God, zonder vertrouwen, geen wezen om op te bouwen. Dat doet Augustinus dus ook niet. Hij gelooft enkel zichzelf. In hoofdstuk XII van de *Confessies* laat hij zich uit over de kwaliteit van zijn tegenstanders en hun argumenten, die 'verliefd zijn op hun eigen mening, niet omdat die waar is, maar omdat die de hunne is.'¹⁰⁸ Het komt niet in hem op dat de mening van een ander een zeker respect zou kunnen verdienen. Hij gaat zonder enige schroom zelfs zo ver de mening van anderen enig waarheidsgehalte te ontzeggen, zelfs al is het zo wat zij zeggen.¹⁰⁹ Hij beroept er zich nadrukkelijk op dat hij dat mag zeggen omdat het de waarheid van God is die hij uitdraagt. Het is niet hij, Augustinus, die hier weersproken werd, maar God zelf¹¹⁰. Omdat het God is die spreekt¹¹¹ en de opponent vanuit zichzelf spreekt, d.i. de mens aan wie de smet eigen is, moet het een leugen zijn: 'Want wie leugen spreekt, hij spreekt uit eigen wezen.'¹¹² Daarmee is de sluitsteen op het graf van het menselijk bestaan gezet: zelfs als de mens spreekt is ongeacht wat hij spreekt leugen omdat zijn wezen niet dat van God is, want God is de waarheid zelf.

¹⁰⁸ *Confessies*, blz. 308.

¹⁰⁹ *Confessies*, blz. 309: 'Maar die bewering van hen, dat Mozes niet bedoeld heeft wat ik zeg, maar wat zijzelf zeggen, die bewering is iets wat ik niet aanvaard en wat mij niet bevalt, want ook al is het zo, dan nog is die toevallige treffer geen gevolg van weten, maar van wagen, geen vrucht van zien maar van verwaandheid.'

¹¹⁰ *Confessies*, blz. 341: 'want indien ik de waarheid zeg, dan doe ik dat - zo geloof ik - op ingeving van geen ander dan u, aangezien gij de waarheid zijt maar elk mens leugenachtig is.'

¹¹¹ Brown haalt Augustinus aan (EP, 22, 5) waar die zegt: 'If any threats are made, let them be made from the Scriptures, threatening future retribution, that it should not be ourselves who are feared in our personal power, but God in our words.'

¹¹² *Confessies*, blz. 309.

5.8 *Uia interior*

Ook al spreekt de mens dan niet zelf, hij kan nog wel zelf kennen. Dat moet ook zijn doel zijn, want de innerlijke weg, de *uia interior* staat hem daartoe open. Het is de kennis van God, die hem door de *sapientia* kan bereiken (niet door de *scientia*), die hem de gelukzaligheid kan brengen. De innerlijke weg¹¹³ is die van het zoeken in zichzelf van wat daar door de herinnering aan Gods zuiverheid van God is overgebleven, d.i. de ziel. Kennis van de ziel is kennis van God.

De mens is daartoe in staat omdat zijn kenvermogen (dat volgens Geybels vierdelig is bij Augustinus: uiterlijke waarneming, innerlijke receptie, *sensus interior* en *ratio*¹¹⁴) hem in staat stelt het menselijk ervaren te ordenen, d.i. te verbinden wat verbonden moet worden en te ontbinden wat ontbonden moet worden. Dat laatste is het kernbelang dat Augustinus aan het kenvermogen toekent: het is het instrument van de mens om contra-intuïtief te zijn: het kan hem van het wereldse losmaken en de kracht van de belagende passies tijdig onderkennen om eraan te kunnen ontkomen.

Op zichzelf is het natuurlijk vreemd om een man die zo bezeten is van spiritualiteit een kenvermogen te zien aanprijzen dat zich richt op het onderscheiden van het goede en het kwade in het aardse, maar dat is noodzakelijk doordat de houding van het Oude Testament helemaal niet zo negatief stond tegenover het aardse als Augustinus het voor zichzelf zag: 'God zag dat het goed was' zegt Genesis. Hoe zou Augustinus dus met Plotinus kunnen beweren dat dat niet zo is. Nee, een appreciatie van het aardse kan hij niet helemaal voor onmogelijk verklaren, maar door deze formulering van het kenvermogen kan hij wel een pad omschrijven waarover de mens in dit leven kan gaan zonder zich over te geven aan het aardse. Het kennen stelt hem in staat in al dat aardse het werkelijk Goddelijke terug te vinden. De schoonheid en harmonie kunnen onmiskenbaar zijn, maar ze zijn slechts tekenen van God. De *sapientia* zal de mens in staat stellen dat onderscheid te zien en zo God in de schepping terug te herkennen. Het zijn zelf is zo het boek geworden waaruit God te lezen valt. Door de zo gevonden Godservaringen in innerlijke contemplatie uit te diepen, kan de mens God vinden, en naar hem opstijgen.

Zo is het kenvermogen typisch anti-aards geworden: het dient om het aardse te scheiden van het Goddelijke met het doel het aardse te verwerpen en het Goddelijke te aanvaarden; zo wordt via de achterdeur het positieve leven van het Oude Testament naar buiten gewerkt.

Voor Augustinus blijft uiteindelijk, ook al propageert hij dat niet graag openlijk wegens de onverenigbaarheid daarvan met de kerkelijke leer, het Nieuwe Testament de enige echte boodschap en blijft er een bondgenootschap met het Platoonse denken in vele opzichten, zelfs al zal hij de Pauliaanse boodschap altijd vooropstellen.

¹¹³ Term onder meer van Morrison in *Studia Patristica*, vol. LXX, en van Geybels in *Het Goddelijk gevoel*.

¹¹⁴ Geybels, blz. 29.

Tot zover de bespreking van de voor ons belangrijke hoofdlijnen in de *Confessies* van Augustinus. Dit in het Westen meest bekende werk van hem mag echter niet op zichzelf gezien worden. Hans-Urs von Balthasar, schrijver van een doorwrochte verhandeling en de erkende grote Augustinus kenner van de vorige generatie, wijst er direct bij het begin van zijn tekst op dat niet de Augustinus van de *Confessies* de na hem komende tijd heeft bepaald maar dat de Augustinus van de *Civitate Dei* en van *De Trinitate* dat deed.¹¹⁵

In het geval van dat laatste boek is dat zonder meer begrijpelijk omdat de strijd over Nicea, de *homoousia* en de drie-eenheid nog zeker 400 jaar na Augustinus door zal zinderen en de verhouding tussen de kerk als institutie en de kerk als geloof nog zeer lang zal bepalen, het onderwerp waarover *De Trinitate* formeel gaat.

In het geval van dat andere boek, *De Civitate Dei* en de overige geschriften gaat het over drie thema's die juist voor de middeleeuwen een grote betekenis zouden krijgen maar in de *Confessies* niet echt een grote rol speelden, namelijk: de predestinatie, de eschatologie van het geloof en het geloof als wereldlijk machtsmiddel.

¹¹⁵ H.U. von Balthasar, in *Augustinus' Bekenntnisse*, Fischer, München, 1955, blz. 214.

6 De Civitate Dei

Centraal staat in dit werk van Augustinus het aloude Afrikaanse idee van de zuiverheid, dat kenmerk dat de ware gelovige scheidt van alle anderen. Hij hemelt door de creatie van het idee van het nieuwe Jeruzalem, de stad Gods, diegenen op die zuiver in de leer zijn, de heiligen. Zij zullen in hun stad van God niet geraakt kunnen worden als het Romeinse rijk ten onder gaat (wat lijkt te gaan gebeuren als hij dit boek schrijft), want hun geluk ligt elders, niet in dit leven maar ná dit leven. Zij zijn door hun heiligheid verzekerd van de gelukzaligheid, want uit hun heiligheid blijkt hun voorbestemdheid daartoe. Hun stad is niet enkel vrede maar vrede om de toekomst, want elke stad streeft naar vrede, maar die van God streeft naar de hemelse vrede, en hun verblijf in het hier en nu is een consumptief verblijf, zij verbruiken het aardse om het hemelse:

‘Een huis van mensen die niet uit het geloof leven, streeft naar een aardse vrede, voortkomend uit de goederen en gemakken van dit leven. Een huis van mensen die uit het geloof leven is echter in afwachting van de eeuwige goederen, die voor de toekomst zijn beloofd; van de aardse en tijdelijke goederen maakt het als in den vreemde vertoevend tijdelijk gebruik, niet zo dat het er zich door laat overmeesteren en laat afkeren van het streven naar God, maar zo dat het erdoor gesteund wordt om de lasten van het bederfelijk lichaam waardoor de ziel wordt bezwaard lichter te dragen en ze zeker niet te verzwaren.’¹¹⁶

Het tekent het beeld dat Augustinus in dit werk schetst. De heiligen ziet hij als een zichzelf uitverkiezend volk dat zich op God beroept voor een superieure levensstandaard en een onbeperkt recht haar eigen vrede te vestigen en het aardse te gebruiken. Hun heiligheid impliceert wel standaarden van gedrag, want aardse passie is het meest verfoeilijke wat de heilige kan ondergaan, en dus is het gebruik van het aardse goed veroorloofd, maar niet om erin op te gaan. Het is het beeld dat vooral kloostermonniken en ascetische priesters zullen gaan uitdragen: de heilige is degene die niet zwelgt in het aardse maar het zich omwille van God wel toe-eigent. Hij kent zijn bestemming, hij weet waar hij naartoe gaat, en dat God de loop van de geschiedenis zo inricht dat dat voorbestemde zal gaan gebeuren, maar ondertussen bij alle aanvaarding van de openbaring moet de heilige zijn heiligheid voortdurend bewijzen door de juiste uitstraling en het juiste gedrag, waaronder de weerstand tegen passies. De vele discussies die Augustinus in de hoofdstukken van dit boek met allerlei opponenten en discussiepartners (vooral de Platonisten) voert, gaan er vooral over wat de juiste gedragscodes voor de heiligen zijn en hoe ze de balans moeten zoeken tussen het aardse en de demonstratie van de heiligheid.

¹¹⁶ *De Civitate Dei*, blz. 968

6.1 Predestinatie

De hele idee van doem, die de Noord-Afrikaanse mens beheerste, werd bevestigd door de leer die Augustinus predikte. Hij passeerde zogezegd de Donatisten op rechts. Hij was strenger in de leer dan zij in die zin dat hij de mens elk eigen potentieel ontzegde. Dat scherpslippen, die rigoureuze jacht naar de zuiverheid, sprak zijn gelovigen aan. Het was daarom dat Augustinus impliciet en expliciet Gods bepalend zijn niet alleen uitstrekke tot de menselijke wil, het menselijke zijn an sich en het menselijk denken, maar ook tot de tijd die de mens had. De mens leefde in zijn optiek in een tijdvak, in een bepaaldheid van de geboorte tot de dood, een tijdvak waarin hij een onontkoombare – want niet eens noodzakelijkerwijs door hemzelf gewilde – opgave had, namelijk het goede te doen, i.c. dat te doen wat zijn kerk en zijn bisschop wilde. De tijd drong zich op, want wat er te doen stond, was door God bepaald, per definitie gezien diens almacht. Als zelfs het verloop van de dingen bepaald was, zou het pure blasfemie zijn je daartegen te verzetten: het goede doen was daardoor geen daad van de menselijke wil, maar een uitvoering van Gods wil. De mens moest vooruit, van stap tot stap, van moment tot moment, want nalatigheid werd met de smet van de echte, dat wil zeggen de onherroepelijkheid van de dood gestraft. De tijd verdroeg het niet om niet met het goede gevuld te worden, elk volgend moment moest niet ledig gelaten worden.

In het denken van de predestinatieleer was nalatigheid geen zonde omdat het goede niet gedaan werd maar wel een zonde omdat Gods wil niet gedaan werd. Niet de negatieve kwaliteit van de daad telde, maar het feit dat niet goed doen in tegenspraak was met Gods wil telde. De opstand tegen het gezag woog zwaarder dan het moreel verwerpelijk karakter van de daad. God moest gehoorzaamd worden, dat was wat telde, omdat het bestaan en het lot zelf door God waren voorbeschikt. Het zal wel ongeveer deze afweging geweest zijn die de kruisvaarders in hun hoofd moeten hebben gehad toen zij hele christelijke en islamitische bevolkingen afslachtten uit de naam van God: gehoorzaamheid telde, niet of de daad goed of slecht was.

Het is later in de tijd van Calvijn en Luther juist deze tweeslachtigheid als het op de moraal aankomt die de gelovige gemeenschap der christelijke hervormers zou doen splijten: was er een inherente afweging van goed en kwaad of was er alleen het Woord dat telde? De moraal of het gezag, Michael Servet en Sebastiano Castellio, of Calvijn?¹¹⁷

Natuurlijk kwam de leer van de predestinatie in botsing met elke idee van vrije wil dat een gelovige nog kon hebben. Wanneer de Donatisten riepen dat de afvalligen van het geloof de

¹¹⁷ Michael Servet bepleitte behalve de menselijkheid van de logosfiguur in plaats van zijn Goddelijkheid ook dat rechtvaardiging niet door het geloof alleen kon komen zodat de goedheid van de daad zelf ook in het geding kwam. Hij werd daarvoor door Calvijn c.s. in Geneve levend verbrand. Sebastiano Castellio, protestants prediker in Geneve, werd door Calvijn verdreven en vervolgd omdat hij meende dat de Bijbel geen reden gaf tot de grote absolute zekerheid die Calvijn eraan ontleende en waaraan deze laatste zijn rechtvaardiging voor het vermoorden van Servet ontleende. Het werk van Castellio, *De Arte Dubitandi*, oftewel 'Over de kunst van het twijfelen' is nog altijd een monument voor de kracht van het geloof in de rede van de mens.

verspreiding van de kerk over de wereld in gevaar brachten, vat Augustinus dit op als de stelling dat menselijk ingrijpen de wil van God door de predestinatie, die immers inhield dat het was voorbestemd dat God overal zou heersen op aarde, zou kunnen tegenspreken en weerstreven. Hij beet ze toe: 'Wie zal de voorbepaalde koers (de [predestinatie] van God verwijderen?'¹¹⁸ De voorbestemming bepaalde zo niet alleen het handelen zelf van de mens maar ook zijn volgorde en afloop. Het betekende dat hij ervoor moest zorgen dat elke volgende gebeurtenis moest getuigen van zijn voorbestemdheid. Bleek immers dat die gebeurtenis niet zijn verkozenheid demonstreerde, dan was het Gods wil dat hij niet verkozen werd.

Die laatste implicatie voor het gedrag van de predestinatiegedachte ging een grote rol spelen in *De Civitate Dei*. Augustinus voorzag daarin twee steden. De eerste was die van de gemeenschap van gewone gelovigen, de aardse stad. De tweede, die van de stad Gods, was die van de verkozenen, zij van wie God bevonden heeft dat zij door hun heilig gedrag tot zijn nabijheid moesten behoren.¹¹⁹ Die verdeling tussen massa van de gelovigen en geestelijkheid diende ook een doel, want weliswaar moest de gelovige geloven in zijn bepaaldheid, maar zo nodig was daar de klasse der verkozenen, de geestelijkheid, die tot taak had de strijd (het offensief zegt Augustinus¹²⁰) aan te gaan, kennelijk om de predeterminatie toch maar een handje te helpen, en dat met harde hand 'for the rod has its own kind of charity.'¹²¹ Voor zover het lot anders mocht beslissen dan de predeterminatie voorzien had, was er de geestelijke om de werking van het lot dan toch maar wat te helpen! Maar de heiligen hoeven het niet voor niks te doen, terwijl de anderen maar moeten afzien:

'De Goddelijke voorzienigheid heeft het namelijk zo beschikt dat zij voor later goede dingen bereid heeft voor de rechtvaardigen, waarvan de onrechtvaardigen niet zullen genieten, en slechte dingen voor de onvromen, waardoor de goeden niet gekweld zullen worden.'¹²²

Natuurlijk vroegen de als zodanig door Augustinus aangeduide goeden zich af waarom hen toch alle miserie overkwam als God die duidelijk alleen voor de slechten bedoeld had, en het antwoord van Augustinus spreekt boekdelen:

'Die goede mensen worden dus niet tegelijk met de slechten getuchtigd omdat ze samen met hen een slecht leven leiden, maar omdat ze samen met hen aan het tijdelijke leven gehecht zijn, wel niet in gelijke mate maar toch samen, dat tijdelijke leven waarover de goeden gering moesten denken, zodat die anderen door hun berisping en verbetering het eeuwige leven zouden kunnen krijgen.'

¹¹⁸ Brown, blz. 217.

¹¹⁹ *De Civitate Dei*, blz. 623: 'De ene is de stad van de mensen die volgens het vlees, de andere de stad van de mensen die volgens de geest -...- willen leven, en die, als ze het nagestreefde bereiken, ook ieder zijn eigen soort van vrede leven.'

¹²⁰ Brown citeert hiervoor: C. Ep. Parm III, i, 3.

¹²¹ Brown, blz. 219.

¹²² *De Civitate Dei*, blz. 51.

Hier spreekt een zeker bitter fatalisme uit Augustinus. In het besef dat hij zijn heiligen wel heilig wilde laten zijn terwijl ze dat in werkelijkheid niet echt waren wegens hun gehechtheid aan het aardse verklaarde hij hun miserie als onontkoombaar: zelfs al ben je geestelijke, dan nog verdien je de roede van het lot.

Hetzelfde fatalisme spreekt als hij het heeft over de ontijdige dood van vele christen-martelaren:

‘Een ding weet ik zeker: er is niemand gestorven die niet vroeg of laat had zullen sterven.’

En vergoelijkend:

‘Een slechte dood wordt immers ook alleen maar slecht door wat erop volgt.’¹²³

Het is duidelijk: de miserie is onontkoombaar en het door God gegeven lot van de gelovige. Het lijkt barbaarser dan het is, want ook de Stoa zou het in wezen niet veel anders formuleren: *fatum*, d.i. de natuurlijke orde van de logos die ook de werkelijke betekenis van God is, beslist. Het verschil zit erin dat Augustinus de bewoners van zijn stad der heiligen beloofde dat na de dood, en zelfs deels tijdens hun leven, zij een uitverkoren en beter lot hadden. De gekozenen deelden in het rijk Gods en dat werd vertaald in de materiële positie die ze in de kerk innamen. Heiligen en gewone gelovigen, dat zal een wereld van verschil zijn, en het waren niet voor niks twee verschillende steden.

Het is dit model van de scheiding tussen gekozenen en gewone gelovigen waarop de katholieke kerk in de tijden na Augustinus haar organisatorisch model gaat bouwen. Er zijn zij die leven in heiligheid, leven met de schrift, en zij die leven vanuit het ontzag voor de macht en vanuit het besef van de eigen onmacht, de gelovigen. Wie voorgaat en wie volgt is niet aan twijfel onderhevig. De kerk wordt op lokaal niveau geleid door bisschoppen met hun assistenten, maar het geloof zelf wordt beheerd en beheerst door de bewakers van de canon, zij die de heiligheid letterlijk in pacht hebben, de kanunniken met hun taak de canon te beschermen en verdedigen, die rondom de bisschoppelijke kerken gegroepeerd worden en als soldaten Gods vanuit hun kapittels het land van God, c.q. de private eigendommen van kerk en bisschop, beheren. De kapitteldekens, bijgestaan door hun proosten, zullen zich de komende vijftien eeuwen als de aristocratie van God gedragen, fabelachtig rijk worden in veel gevallen en door het bestaan van de prebenden, de aan hun ambt verbonden betalingen die hun ambt tot handelswaar maakte, een van de voornaamste stenen des aanstoots worden die tot de protestatie zullen leiden in de vijftiende en zestiende eeuw.

Toch is het niet enkel negatief wat voortkomt uit de instelling van dit ambt van beroepshalve heiligen: het zijn de kapittels en de kapittelscholen die in later tijden door hun aandacht voor de inhoudelijkheid van het geloof en door hun voortdurend intensief teruggrijpen op de ‘ogen’ die

¹²³ *De Civitate Dei*, blz. 59.

de Schrift hen biedt de voedingsbodem vormen voor veel vormen van intellectuele evolutie. Dit wordt de basis voor het soort universitaire wetenschappelijkheid zoals wij die kennen. Dat daarbij de rol van de grote leidende kloosters in Frankrijk werd geïncorporeerd in hun eigen activiteit maakt hun rol niet kleiner maar eerder groter: zij vertaalden het pionierswerk van de vernieuwende monniken naar de samenleving.

Wat blijft staan is dat in de ogen van de Augustinus van de vierde eeuw het de algehele bepaaldheid was die voorop stond, het besef dat wij mensen slachtoffers van het bestaan waren en niet de makers ervan.



6.2 Eschatologie

Het christelijk geloof was tijdens zijn leven niet zo Platonisch en Pauliaans als Augustinus het graag zou hebben gewild. De sporen van de Joodse oorsprong speelden nog een grote rol, en die rol kon zeker ten aanzien van de gewone gelovigen niet verwaarloosd worden.

Vooraf een grote rol speelde het idee dat er een tweede herkomst van Christus op aarde zou plaatsvinden, waarop een duizendjarig rijk zou volgen van God, die de wereldmacht zou vernietigen. Harnack (dl. 1, blz. 187) wijst er in een zeer uitvoerige noot op dat dat concept in allerlei varianten doorleefde binnen de christelijke gemeenschappen, ook al waren er diverse vooraanstaande christelijke leiders, zoals Augustinus, die er liever van afzagen daaraan grote afhankelijkheid te betuigen.

Het idee dat er een bevrijding, een dag des oordeels zou moeten volgen, bleef als kernconcept van het chiliasme in leven toen de verwachting van de tweede wederkomst van de Messias al uitgestorven was en verwerd tot een soort ongeschreven aanvulling van de evangeliën.

Augustinus, als bisschop van Hippo belast met de taak zijn schare gelovigen hoop te geven, kon niet blijven volharden in enkel het uitdragen van het gitzwarte beeld van het menselijk bestaan dat hij in de *Confessies* schetst. De gelovigen hadden iets nodig om naar uit te zien: hoop doet leven.¹²⁴ Das Prinzip Hoffnung leidt ertoe dat de gelovigen, de familia dei¹²⁵, leefden in een anticiperend bewustzijn¹²⁶ waarin zij in de verwachting van een toekomst het heden uitstelden. Als ze zelfs dat, die verwachting, niet meer zouden hebben, zouden ze het heden niet meer aanvaarden. De messianistische hoop was te belangrijk om weersproken te worden door Hippo's bisschop, en daarom maakte hij van de nood een deugd. Als de gelovigen dan zo'n hoop stelden op dat waar ze naar toe gingen, dan was het daarmee ook mogelijk ze als schapen door de herdershond in de kudde terug te drijven. Hij spoort ze daarom aan¹²⁷:

‘We bevinden ons immers nog in het kwade dat we geduldig moeten verdragen, totdat wij die goede toestand zullen bereiken waar alles ons onuitsprekelijk zal verheugen en waar niets meer zal zijn dat wij nog moeten verdragen.’

Het laatste oordeel werd daarom behalve een hoop voor de gelovigen ook de roede van de bisschop: ‘This real terror of the last Judgment was the backbone of Augustine’s authority.’¹²⁸

¹²⁴ Augustinus meent dat niet het zichtbare hoop kan geven maar enkel dat wat wij nog niet kennen. Juist het idee ‘hoop’ moet ons redden en hij citeert Paulus (Romeinen 8,24-25, *De Civitate Dei*, blz. 947): ‘Want in de hoop zijn wij gered. Een hoop die gezien wordt is echter geen hoop. Waarom immers zou iemand ook nog hopen wat hij ziet? Als wij echter hopen wat wij niet zien, verwachten wij het in geduld. Zoals wij dus in de hoop gered zijn, zo zijn wij ook in de hoop gelukkig: Zowel die redding als dat geluk hebben wij niet als nu reeds aanwezig, maar wij verwachten ze als toekomstig, en wij doen dat in geduld.’

¹²⁵ Brown, blz. 189.

¹²⁶ Term van Ernst Bloch uit zijn hoofdwerk *Das Prinzip Hoffnung*.

¹²⁷ *De Civitate Dei*, blz. 947.

¹²⁸ Brown, blz. 217.

Tegenover deze 'real terror' stelde hij het perspectief dat 'de Middelaar' (= zijn term voor de figuur van Jezus Christus - mvdo) had geboden. Die had door zijn verblijf in de menselijkheid en de ontsnapping daaraan met de sterfelijkheid als zodanig afgerekend, en daarmee van de doden onsterfelijken gemaakt, maar ook 'aan de ongelukkigen de gelukzaligheid' geschonken. En de ongelukkigen, dat waren alle mensen, omdat ze zolang ze sterfelijk zijn, ongelukkig zijn.¹²⁹

De mens gaat dus van sterfelijkheid naar onsterfelijkheid, van ongeluk naar gelukzaligheid, dat is het pad van de immanente weg in zijn bestaan. Komt hij daar door inzicht in zichzelf, om door onderzoek daarvan God terug te vinden (Pauliaanse benadering) of komt hij daar door de Schrift, door het begrijpen van het Goddelijke vanuit de Schrift (zoals Marcion en Origenes het hadden gezien). Daar geeft Augustinus een polemiserend antwoord op dat niet misverstaan kan worden:

'H. Neen, onze Middelaar is Hij omdat Hij een mens is:....'

Niet als Woord maar als mens is de Middelaar onze bevrijder. Noch de schrift, noch zelfinzicht in Pauliaanse zin zal ons uit dit bestaan helpen, enkel de daad van de Middelaar verlost ons. Dat is een afscheid van het geloof als verlichting, als perspectief op het bestaan. De mens is enkel hier om daar, in de onsterfelijke gelukzaligheid die niet in het bestaan kan zijn, te komen. Zijn om er niet te zijn, leven om tijdens het leven al dood te zijn, dat is wat Augustinus wil.

Hij verwerpt daarbij de schrift niet, integendeel, maar hij vindt niet langer, zoals anderen voor hem, dat de letterlijke tekst van de schrift de bevrijding levert en valt daarom terug¹³⁰ op de allegorische interpretaties van Philo en Origenes, die dat alleen heel anders bedoeld hadden, namelijk als uitleg van het bestaan; voor Augustinus is de allegorische uitleg uitleg van het geloof, want 'let the scriptures be the countenance of God'¹³¹. De schrift is God's gezicht, niet het bestaan.

Hoe kan dan het begrip van God ontstaan dat ons het bestaan doet ontstijgen? Daar komt Augustinus' begrip van liefde naar voren. Om God te benaderen moet je van hem houden. Dat 'houden van' zegt Hannah Ahrendt, is feitelijk eerder hunkeren naar (*craving*). De mens verlangt naar God omdat hij bevrijd wil worden, de liefde is niet onbaatzuchtig maar uit eigen belang. Zijn liefde drijft de mens voort op het pad van de weg van het leven, maar dat pad is vanaf het begin besmet door de Val, dat is: de val in het verderf. Hij moet zijn geest zuiveren, maar zijn geest is beschadigd. God heeft hem met de liefde toegerust (want ook dat komt van God en niet van de mens zelf¹³²) en hij is voorbestemd om dat hopeloos verlangen dat liefde heet hem te laten voortjagen: gedrogeerd door Godsverlangen dendert de mens in zijn verslavend dwangbuis langs Gods wegen. (Hannah Ahrendt ziet dan ook geen hoopvol concept in Augustinus' idee van liefde, zoals haar leermeester Heidegger dat wel had gezien.)

¹²⁹ De Civitate Dei, blz. 423.

¹³⁰ Brown, blz. 257.

¹³¹ Brown, blz. 259 die citeert serm 22,7.

¹³² Brown, blz. 277: 'the capacity to love, on which understanding depends, was itself a gift of God'.

Als dat dan zo is, als zelfs de eigen liefde van de mens niets anders is dan wat God hem opdringt, zelfs als hij het niet zou willen, dan blijft de mens niets anders dan het besef dat zijn eschaton God zelf is en er niets anders in het leven over is gebleven. In plaats van vol van zijn bestemming zijn en van de wil om die te bereiken is de mens doelloos en willoos geworden, want niets is nog van hem zelf. Als mens is hij niets dan ongeluk, enkel als deelgenoot van God is hij. Platonischer kan het haast niet, maar als je het Augustinus vraagt ziet hij het zelf toch liever Pauliaans: de Christus als bevrijder bevrijdt de mens door zijn Zijn zelf, en die bevrijding is zo totaal en onontkoombaar dat de mens geen ander lot rest dan los van de wereld zijn¹³³.

Wat Augustinus zo in al zijn aspecten omschrijft is een levensverloop, een doorbrengen van de tijd, waarin alles al is vastgelegd als drijvend en stuwend naar dat wat hij als doel ziet. 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven' zegt de Heer.¹³⁴ De tijd wordt niet door de mens beleefd, maar de mens wordt door de tijd beleefd, en die wacht niet, want de tijd is de tijd van God en niet van de mens. En de tijd beidt niet. Hij dwingt de mens op zijn onontkoombaar pad door te gaan.

¹³³ Ahrendt, blz. 105: 'What actually enables the person to relate to his source, as the creature to the creator, is a historical fact: God's revelation in Christ. As a historical fact this is revealed to human beings living together in a historical world. Just as faith, the being in God's (..) presence (*coram deo esse*), recalls the individual from entanglements with the world...'

¹³⁴ Zegt Augustinus in *De Civitatio Dei*, blz. 491, daarbij IS 2,2 aanhalend.

6.3 Het geloof als wereldlijk machtsmiddel

‘Voor ieder die enigermate redelijk kan denken, staat het vast dat alle mensen gelukkig willen zijn’ zegt Augustinus aan het begin van hoofdstuk X van *De Civitate Dei*. Hij erkent het om er praktisch direct op te laten volgen dat hij het juist daarin met de Platonici eens is dat dat geluk alleen bereikt kan worden door de gelukzaligheid in de Ene, d.i. God te vinden. God staat voor het bereiken van de gelukzaligheid en het eeuwige leven

‘Het eeuwige leven is het hoogste goed, de eeuwige dood het hoogste kwaad. Om dat leven te verwerven en die dood te ontgaan dienen wij dus op de juiste wijze te leven. Daarom staat er geschreven: ‘de rechtvaardige leeft uit het geloof’.¹³⁵

Een niet mis te verstane aanbeveling: alleen wanneer je vanuit het geloof leeft en dus niet vanuit de staatswetten kan het eeuwige leven verworven worden. Wie niet vanuit het geloof maar vanuit de staat leeft, wacht de eeuwige dood. Het geloof wordt hier als machtsmiddel ingezet: de kerkelijke autoriteiten dreigen hun aanhang dat ze het heil niet zullen krijgen als ze Gods plaatsvervaarders niet zullen volgen in de strijd om de macht, die de kerk zal gaan omschrijven als het doen van werken van barmhartigheid, d.i. het brengen van de nodige offers in de vorm van geld, goederen en fysieke opofferingen.

Het uiteindelijke heil moet coûte que coûte bereikt worden. Daarvoor moet de mens offers brengen, en daarvan zijn er vele verkeerde die eerder de ijdelheid van de mens strelen, dan wel zijn bedoeld om God om te kopen en daarom verkeerd zijn. Nee, de echte offers zijn de werken van barmhartigheid, die om geen andere reden worden verricht dan om ons uit het ongeluk te bevrijden, en ons daardoor gelukkig te maken ‘God aanhangen is mijn goed’!¹³⁶ Daaruit volgt dat dat het is dat met ‘de hele vrijgekochte stad’, dat wil zeggen de vergadering en de gemeenschap van de heiligen, aan God als een veelomvattend offer wordt aangeboden door de Hogepriester (andere term van Augustinus voor Christus – mvdo). Het is deze gemeenschap, de stad van God die gevormd wordt door de heiligen, die geheel God toebehoort, en waaraan Augustinus als enige werkelijk recht van bestaan geeft, die hij onvernietigbaar acht en als enige gerechtigd om uitspraken te doen over het doen en laten van de gelovigen.

De stad Gods is niet enkel de stad van de heiligen maar ook de tegenpool van een aards gebeuren dat Augustinus voor zijn ogen ziet ondergaan, namelijk het Romeinse rijk. Ten tijde van zijn schrijven van *De Civitate Dei* was het westen van het Romeinse rijk bezig ten onder te gaan. Was Ambrosius’ aanval in 386 er nog op gericht geweest de macht in het Romeinse rijk te grijpen, dan was dat nu een vergeefse onderneming geworden omdat die macht als zodanig dreigde te verdwijnen. Alaric nam met zijn, overigens grotendeels christelijke (door de kerk als Ariaans beschouwde) Visigoten in 410 Rome in al bleef de stad inclusief haar kerken grotendeels gespaard voor vernieling. Daarmee ging niet enkel een stad maar een wereldbeeld

¹³⁵ *De Civitate Dei*, blz. 941.

¹³⁶ *De Civitate Dei*, blz. 446.

ten onder. Rome was niet enkel een hoofdstad van een militaire macht, maar het natuurlijke eindpunt van een beschaving. Na Rome viel er eigenlijk geen verbetering meer te behalen omdat het de hoogst haalbare beschaving was¹³⁷. Na Rome leek de beschaving op te houden met bestaan zolang je het Arianisme niet als beschaving wilde zien¹³⁸. Augustinus zag het imperialistisch perspectief van het katholieke machtsstreven bedreigd (Arianen waren voor hem uit te roeien barbaren) en stelde daar met *De Civitate Dei* een perspectief tegenover: de echte samenleving was niet die van de Romeinen, maar die van het mystieke lichaam, de kerkgemeenschap geleid door Christus dan wel diens opvolgers. De theocratische structuur van de kerk moest niet meer de macht grijpen in de Romeinse staat, zij moest die staat als zodanig vervangen en overtreffen. Wellicht keek hij voor die gedachte naar het optreden van Theophilus van Alexandria, een tijdgenoot, die in Alexandria de macht had gegrepen en de wereldlijke macht in die provincie van tafel had geveegd zonder zich veel aan te trekken van de Oost-Romeinse keizers van Constantinopel, daarbij tegenstanders opjagend en uitmoordend, waarbij ongebreideld antisemitisme¹³⁹ en het vernietigen van tempels een essentieel element waren gebleken¹⁴⁰.

In een dergelijke strijd stelde Augustinus zich op als degene die namens God claimde dat zijn beschreven stad door God gesticht was ('the heavenly Jeruzalem'¹⁴¹) en met alle middelen tegen het boze en de demonen verdedigd mocht worden: de demonen moesten verjaagd worden met exorcisme, niet met verzoeningsrituelen. Brown noemt hem zelfs de oprichter van de inquisitie, al vindt hij het te ver gaan om hem zelf inquisiteur te noemen. Het was een geharnaste bisschop die hier sprak, een voorloper van vele bisschoppen-krijgers zoals de latere bisschop van Munster die de wederdopers van zijn stad uitmoordde. In nomine christi mocht elke bisschop moorden.

¹³⁷ Natuurlijk welt hier onweerstaanbaar de gedachte op aan het bespottelijke eindtijdverhaal van Fukuyama, die in het kapitalisme een tweede Rome zag, en er net zo roemloos mee ten onder ging, althans met zijn reputatie als doorwrocht historicus.

¹³⁸ Alaric was niet zomaar een uit de bush opgedoken Gotische barbaar, maar een voormalige Romeinse generaal, die grote aanhang onder zijn volk kreeg nadat keizer Honorius het gepresteerd had om de families, vrouwen en kinderen inclus, van 30.000 Gotische huursoldaten over de kling te jagen, waarna deze zich met Alaric bij hun eigen volk voegden en zo ,sterk geworden, Rome onder de voet liepen. Dit leger der Goten was dus in wezen een orthodox Romeins leger en met een geloof dat door meer dan de helft van het Romeinse rijk, zeker in het Oosten, werd aangehangen.

¹³⁹ Antisemitisme is bij Augustinus niet zo uitgesproken, maar je voelt het wel als hij bijvoorbeeld zegt van hen: 'hoe verkeerd en kwaadaardig ze ook zouden zijn', *De Civitate Dei*, blz. 695. Hij bestrijdt hen ook actief met verwijten over hoe zij de Christus behandeld zouden hebben: blz. 838: 'Ze (= de Joden – mvdo) hebben mij gal gegeven als spijs en mij, toen ik dorst had, azijn laten drinken.' (Augustinus schrijft deze daden aan de Joden toe, terwijl de Bijbel ze mijns inziens aan Romeinse soldaten toeschrijft.) Hij laat dit dubieuze citaat direct volgen door wat hij de Joden toewent: 'Hun tafel moge hun tot een valstrik worden en tot een vergelding en een aanstoot. Hun ogen mogen verduisterd worden, zodat ze niet zien. En houd hun rug altijd gekromd.' Er zijn veel historische krachten in de geschiedenis geweest die deze aanbeveling nauwgezet gevolgd hebben.

¹⁴⁰ Dat niet alleen, want in zijn vernietigingsdrift van alles wat niet christelijk was, sneuvelde ook het Serapeum.

¹⁴¹ Brown, blz. 285.

Maar ook hier identificeerde Augustinus zichzelf als Gods plaatsvervanger. In uitgebreide beschouwingen in *De Civitate Dei* (boek XV en XVI) liet hij zien wat voor voorlopende vormen van de stad van God er in zijn ogen waren ten tijde van de histories uit het Oude Testament. Zijn boek en zijn handelen waren erop gericht namens God het nieuwe Jeruzalem op aarde te stichten, de voortzetting en realisatie van die oude aanzetten. De stad Gods zou een stad van heiligen zijn, en die zou de aardse stad vervangen: Domunus aedificans Jeruzalem. De stad Gods was ook de vervulling in de tijd van Gods beloften; haar ontwikkelingsgang, haar gang door de tijd was die van de wording van het Goddelijk rijk en als dusdanig realiseerde de stad Gods het bestaan zoals God dat wilde en waardoor de mens bevrijd werd¹⁴². Daarmee was de wording, de ontwikkelingsgang, inclusief de expansie en uitbouw van de stad, de door God gewilde realisatie in de tijd geworden: de kerk moest de macht over de wereld krijgen, want God wilde dat.

‘Dat is wat de orde van de natuur voorschrijft: zo is de mens door God geschapen. ‘Hij moet heersen’, zegt Hij immers, ‘over de vissen van de zee, over de vogels van de hemel en over al de kruipende dieren die over de aarde kruipen.’¹⁴³

De wijze, die naar zijn idee de vertegenwoordiger van het geloof per definitie is, mag oorlogen voeren als het om een gerechtvaardigde zaak gaat:

‘... waren ze niet rechtvaardig, dan hoefde hij ze immers niet te voeren en zouden er dus voor de wijze geen oorlogen zijn. Het is namelijk de onrechtvaardigheid van de tegenpartij die de wijze ertoe dwingt rechtvaardige oorlogen te voeren.’¹⁴⁴

Wie zichzelf als wijze ziet, kan geen ongerechtvaardigde oorlog voeren, en dat Augustinus de stad van God als een gemeenschap van heiligen en dus wijzen ziet, staat vast. Kortom, de onbeperkte en eeuwige oorlogvoering wordt hiermee mogelijk.

De taak van een katholieke kerk was het een staat te worden, en als dat niet kon zonder de Romeinse staat dan met de Romeinse staat¹⁴⁵, maar als het wel zonder die Romeinse staat kon of moest, dan zij het zo. Het patroon dat hij uitzette gaat de strijd tussen kerk en staat van de komende 1000 jaar bepalen.

De eerste periode daarvan, tot circa 1050, trokken kerk en staat samen op. Toen de Franken mijn stad Utrecht binnentrokken rond 700, brachten ze hun bestuursapparaat in de vorm van

¹⁴² *De Civitatio Dei*, blz. 829: ‘De beloofde plaats, waar men zo vredig en veilig kan wonen ligt dus in de eeuwigheid en is bestemd voor hen die eeuwig zullen wonen in het vrije Jeruzalem, dat hun moeder is: daar zal het volk Israël waarlijk Israël zijn want die naam betekent: “God ziende”. Uit verlangen naar die beloning moeten wij hier, tijdens dit moeilijk verblijf in den vreemde (de aarde – mvdo), gelovig een vroom leven leiden. Terwijl dus de stad van God haar weg door de tijden aflegde, is...’

¹⁴³ *De Civitate Dei*, blz. 965.

¹⁴⁴ *De Civitate Dei*, blz. 952.

¹⁴⁵ *De Civitate Dei*, blz. 873: ‘... de stad Rome werd gesticht, ..., de stad door wie God de hele wereld wilde laten onderwerpen en tot één gemeenschap van staatsbestel en wetten heeft willen brengen, om die wereld aldus wijd en zijd vrede te geven.’ Een duidelijke vereenzelviging van het Romeinse belang met het kerkelijk belang dus.

bisschop Willibrordus en zijn staf mee, en die begonnen onverwijd in opdracht van de Frankische vorst het platteland te domesticeren en overal hun bezitsrechten te vestigen tot in het uiterst noordelijk gelegen Groningen toe. De Utrechtse kapittelkerken veroverden binnen enkele eeuwen grote rijkdommen over de rug van de lokale bevolking; de immense kerken die bekostigd werden, getuigden van de grote opbrengsten die de kapittels binnen wisten te slepen. Sticht en Oversticht wisten zich tot de grootmacht van de lage landen uit te bouwen ondanks invallen van Noormannen en anderen, juist omdat de kerkelijke macht hen ruggensteun van bij het kerkelijk verbond aangesloten wereldlijke machthebbers garandeerde. Het consortium van kerk en staat was een wereldmacht, waarvan Augustinus aan de wieg stond.

De kerk werd door Augustinus' opvatting van de stad Gods als uitvoering van Gods wil op aarde het bestuursapparaat van de staat. Pas wanneer rond de eerste millenniumwisseling de pauselijke aanspraak op de keizerlijke macht ontstaat valt het verbond geleidelijk aan uiteen en worden kerk en staat concurrerende wereldlijke machten. De concurrentiestrijd die daarvan het resultaat werd, zal de wereldlijke macht van de kerk daarna snel uithollen.



Dispuut van Thomas van Aquino, in kathedraal van Lyon, voorheen St. Dominicus kerk.

6.4 Krijger voor het fundamentalisme

Was de Augustinus van de *Confessies* de man van het onderzoek van de weg naar God, van het geloof als de neergelegde kennis van de openbaring, dan is de Augustinus van *De Civitate Dei* de man die Gods greep op de mens en de wereld uiteenzette. Na de in zijn leven gevoerde discussies met Manicheëen, met Donatisten, Pelagianen, Platonisten en heidense denkers zoals die van de Stoa, weet hij dat er maar één groot gevaar is voor de groei van de katholieke kerk

en het geloof, en dat is het geloof van de mens in de eigen mogelijkheden. Steeds weer duikt het thema van de vrije wil op, dat hij met hart en ziel bestrijdt omdat hij meent dat het de keerzijde van een munt is waarop aan de andere kant de almacht van God staat. Steeds weer ziet hij door tegenstanders geopperde mogelijkheden de geschiedenis te bepalen en het lot zelf te regelen. Dan weet hij dat als Gods almacht gerelativeerd wordt ook de kerkelijke almacht en die van Gods plaatsbekleders gerelativeerd worden. Dus keert hij zich tegen elk idee van de maakbaarheid van de geschiedenis en de maakbaarheid van het bestaan. Ja, hij heeft in de *Confessies* veel macht toegekend aan de mens in het bewandelen van de weg Gods in zijn innerlijk, in zijn vermogen met kennis bij God te komen, maar dat is geen vermogen in vrijheid te doen en laten wat de mens wil. Integendeel, het is eerder kennis in technische zin, en zijn kennis is enkel wijsheid als het op God gericht denken is en anders niet.

Augustinus, ook kind van zijn tijd, een tijd waarin bisschoppen rondom de Middellandse Zee grepen deden naar de wereldlijke macht, is een katholieke militant die gelooft in het alleenrecht van het katholicisme op waarheid in de wereld: hij bestrijdt niet alleen de ketters en afdwalenden te vuur en te zwaard, waarbij hij zich verheugt in de vernietiging en overgave van hun kerken en tempels, maar hij is ook een staatsdenker, die een autoritaire theocratie nastreeft waarin de inquisitie als eigenschap van die staat noodzaak is. Met de inrichting van het idee van een kerkelijke elite, een leger Gods, zet hij de kerk neer als de uitvoerende arm van een wereldlijke maar christelijk denkende macht, die in de volgende eeuwen zal worden uitgerold over heel West-Europa. Tegelijk volvoert hij met de scheiding tussen aardse en hemelse stad de Niceaanse tweedeling, waarin het aan de heiligen is toebedeeld de wereld te aanschouwen en doorgronden door het Woord van de schrift, terwijl voor de gewone gelovigen het Pauliaans perspectief moet overheersen: de vleeswording die in zijn symboliek het bevrijdende icoon is.

De volken en mensen van het Oude Testament staan in de wereld. Ze leven er hun bestaan met alle ups en downs van de geschiedenis. Ze beleven er hun hartstochten, verkondigen er hun ideeën, voeren campagnes voor hun gelijk en verketteren naar hartenlust hun tegenstanders. Het zijn mensen van vlees en bloed, die vaak hun onmacht beseffen, maar niet ophouden te geloven in de strijd voor hun volk en hun land. Dat heeft allemaal zin voor hen. Het Nieuwe Testament, in de Augustiniaanse opvatting, is een vertrek uit de wereld, die enkel nog verdragen moet worden omdat de mens tijdens zijn leven nu eenmaal moet bestaan, maar waarin elke investering en inspanning eigenlijk voor de vaak is. De openbaring omvat al het kennen en zet in de ogen van Augustinus de mens neer als een noodlottig bedrijfsongeval van de geschiedenis. Met die mens heeft God erbarmen en Hij bevrijdt hem, maar die bevrijding is relatief want enkel zeggend dat er maar één uitweg uit dit erbarmelijke bestaan is, namelijk de hemel. De kennis van dat lot is definitief, er blijft geen andere optie in het bestaan. Van geboorte tot dood is de mens uit zichzelf verwijderd, hij is geen mens meer, maar enkel uitvloeisel van Gods vergissing. Zijn vermogen om door kennen te emanciperen en te begrijpen, de wereld steeds beter te beheersen, wordt hem door het Augustiniaanse geloof ontnomen, want liefde voor het aardse is verboden en enkel de hunkering naar God is een toegestane liefde.

Van de 'sprengende' kracht van het kennen, die Plato, Philo en Origenes zo helder voor zich zagen, is niets meer over.



Augustinus wordt gezien als een groot denker in de geschiedenis van de Westerse filosofie. Zijn uitvoerige exposés zijn echter eerder de neerslag van een reflectieve evolutie binnen de christelijke openbaarheid van die tijd. Zijn opvattingen zijn niet echt nieuw maar vatten samen en structureren wat uit zijn omgeving en zijn tijd naar voren kwam. De herbeleving van de spiritualiteit, zoals hij die weergaf, was in de christelijke gemeenschap vanaf het begin een voortdurend terugkerend thema. Het militante optreden tegen andere opvattingen was vanaf Athanasius de overheersende toon bij de katholieke voormannen. Augustinus maakte van dat alles een samenvattend concept voor de katholieke kerk en haar ideologie en strijdmethoden, en garandeerde zo een ijzeren greep op het leven van de gelovigen en de inrichting van de Westerse samenleving, waarbij en passant de vrijheid van denken verloren ging.

Bijlagen

Bijlage 1. De keizers na Nicea

Constantijn 1 (280-337) – Stichter van de eerste Rome-vervangende hoofdstad Constantinopel.

Constantius II (317-361) – zijn als enige van de drie zonen overlevende opvolger. Niet-Niceaan, die in 359 in Sirmium Homoër en Homoousianen tot een vergelijk bracht.

Julianus Apostata (362-363) – de laatste christenvervolger.

Jovianus (364) – stelde zich op tegenover de school van Antiochia, maar was wel uitvaardiger van het edict van tolerantie.

Het gespleten keizerschap: Valentinianus I (364-375) – voor het Westen in Milaan, gehuwd met Justina, en zijn broer Valens (364-378) – Pretoriaans prefect voor het Oosten in Constantinopel.

Gratianus (367-383) – zoon van Valentinianus I en Marina Servera, samen met zijn broer Valentinianus II (371-392), kind van Valentinianus I en Justina (deze was ook de moeder van de latere keizerin Galla). Hij was de laatste keizerlijke Pontifex Maximus. Na hem werd die titel overgenomen door de pausen. Heerste vanuit Milaan en was christelijk maar niet per se Niceens en tolereerde zowel Arianisme als paganisme. Valentinianus II moest geruime tijd medekeizer Magnus Maximus (383-388) naast zich dulden, die zetelde in Triëst.

Tegenkeizer Eugenius (392-394) – aanhanger van tolerantie tegenover alle richtingen.

Theodosius I (379-395) – echtgenoot van Galla, een dochter van Justina; de laatste die als enige keizer heerste over Oost en West. Neigde naar het tolereren van de christelijke kruistocht tegen andersdenkenden. Galla's kinderen hoefden niet noodzakelijk van Theodosius te komen want deze avontuurlijke dame onderhield diverse liaisons en huwelijken (niet altijd vrijwillig). Dit echtpaar stond aan de wieg van de latere keizers Honorius (395-423), Arcadius (voor het Oosten) (383-408) en als laatste Valentinianus III (425-455), voor wie Galla van 429 tot 432 als regentes optrad.

Honorius (395-423) . Hij was getrouwd met Galla Placidia nadat zij was losgekocht van de Gotische koning Athaulf, met wie zij in haar gevangenschap gehuwd was. Onmachtige keizer die tolerantie uit noodzaak hanteerde.

Arcadius (383-408) – heerser van het Oosten, christen, niet noodzakelijk Niceens maar wel antiheidens; het was zijn echtgenote Eudoxia die Johannes Chrysostomus ten val bracht.

Theodosius II (408-450) – zoon van Arcadius en Eudoxia, keizer van het Oosten, Nestoriaan, rehabiliteerde Johannes Chrysostomus, maar stond onder invloed van zijn antisemitische zuster Pulcheria, met als gevolg antisemitische vervolgingen ten behoeve van de christelijke kerk. Maakte de Codex Theodosianus in 438, de voorloper van de Codex Iuris Civilis.

Valentinianus III (425-455) – zoon van Constantius III en Galla Placidia, gehuwd met Licinia Eudoxia, de dochter van Theodosius II van het Oosten. Was fanatiek Niceens en probeerde de macht van de paus te versterken, wat impliciet het definitief uithollen van de keizerlijke macht ten behoeve van de pauselijke macht inhield.

Kanttekening: zeer opmerkelijk is gezien deze opeenvolging de bepalende rol in het centrum van de macht van de drie grote vrouwen van het keizerlijk ambt: Justina, Galla placidia en Eudoxia.

Bijlage 2. Pausen tijdens de 'Ariaanse' strijd

Sedisvacatie	250-251
Novatianus	251-258 (= tegenpaus)
Cornelius	251-253
Lucius 1	253-254
Stefanus 1	254-257

Acht pausen en twee sedisvacaties

Miltiades	311-314
Sylvester I	314-335
Marcus	336-336
Julius I	337-352
Liberius	352-366
Felix II	355-365 (= tegenpaus)
Damasus I	366-384
Ursinus	366-367 (= tegenpaus)
Siricius	384-399
Anastasius	399-401
Innocentius I	401-417
Zosimus	418-418
Bonifatius I	418-422
Eulalius	418-419 (= tegenpaus)
Celestinus I	422-432
Sixtus III	432-440
Leo I	440-461

Hilarius	461-468
Simplicius	468-483
Felix III	483-492

Dan volgen zestien pausen en drie tegenpausen tot 590.

Gregorius I 590-604 Eerste Pontifex Maximus, erkenner Benedictijnen, stichter van de uitgebreide canon, inclusief de concilies.

Literatuur

Ambrosius:

Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan, Church and court in a christian capital*, University of California press, London, 1994.

Angelo Paredi, *Ambrose, his life and times*, University of Notre Dame press, Notre Dame, Indiana, 1964.

Stacy Paul, *Lives and religion of Justina, Galla Placidia and Pulcheria*, The academy for the study of St. Ambrose of Milan.

Neil B. McLynn, 'From Palladius to Maximinus', in: *Journal of early Christian studies*, vol. 4, nr. 4, 1996.

P. van Egmond, 'Ambrosius van Milaan over christelijke barmhartigheid', in: *Marturia*, jrg. 7, nr. 12, juli 2015.

Op www.advent.org/fathers/ zijn alle werken van Ambrosius in Engelse vertaling terug te vinden.

Augustinus:

Peter Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, London, 1967 (Hannah Ahrendt wordt in de bibliografie niet genoemd).

Augustinus, *Bekenntnisse*, Fischer, München, 1955.

Augustinus, *Belijdenissen*, Ambo, Baarn, 1985.

Augustinus, *On holy trinity (De Trinitate)*, www.newAdvent.org onder 'fathers'. T.J. Van Bavel voerde de redactie over Nederlandse uitgave hiervan m.m.v. Augustijns instituut, uitgave Peeters, 2005, maar deze uitgave is niet meer verkrijgbaar.

Augustinus, *Confessionum, libri tredecim, Apud fratres perisise*, Bibliopolas, 1838.

Paul van Geest, Vincent Hunnink, 'Met zachte hand', Damon, Budel, 2012.

Augustinus, *De stad van God ('De Civitate Dei')*, Ambo c.s., Baarn, 1983.

Hans Urs von Balthasar, *Nachwort bei Bekenntnisse*, Fischer, München, 1955.

Hans Geybels, *Het Goddelijk gevoel*, Pelckmans, Kapellen, 2005.

Hannah Ahrendt, *Love and St Augustine*, University of Chicago press, London, 1996 (door een productiefout ontbreekt hierin de tekst van de noten).

Hannah Ahrendt, *Totalitarianism, part Three of The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, London, 1968.

Young-Bruehl, *Hannah Ahrendt, for love of the world*, Vail-Baillou Press, Binghamton, 1982.

Van Riessen e.a., *Augustinus, modern en postmodern gelezen*, Damon, Budel, 2009.

Studia patristica, edited by M. Vinzent, Uitgeverij Peeters, Leuven, vol LXX: 'St Augustine and his opponents'.

Waarin onder meer:

- Laela Zwollo, CPO, 'St. Augustine on the soul's divine experience: visio intellectualis and imago dei from book XII of the *Genesi ad litteram* libri XII';
- Paul van Geest, CPO, 'St. Augustine on God's incomprehensibility, incarnation and the authority of St. John';
- Peter van Egmond, CPO, 'Pelagius and the Origenist controversy in Palestine';
- G.P. Boersma, 'Enjoying the trinity in the vera religione';
- Emily Cain, 'Knowledge seeking wisdom: a pedagogical pattern for St Augustine's de trinitate';
- K.M. Wilson, 'Sin as contagious in the writings of Cyprian and Augustine';
- K.F. Morison, 'Augustine's project of self-knowing and the paradoxes of Art'.

Diversen:

Hannah Ahrendt, *Love and St Augustine*, University of Chicago press, London, 1996.

Hannah Ahrendt, *Totalitarianism*, HBJ book, Orlando 1951.

E. Young-Bruehl: *Hannah Ahrendt, for love of the world*, Yale university press, London, 1982.

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Tl. 1, 2, 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M

Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.

Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2002.

Søren Kierkegaard, *Fear and trembling??*

Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode??*

Soren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*

Alexander Saxton, 'Religion and the human prospect', in: *Monthly Review Press*, New York, 2006.

M. Heidegger: *Zijn en tijd*, SUN, Nijmegen, 1998.

Hans Jürgen Rheinberger, *Historische epistemologie*, Junius, Hamburg, 2007.

Marcus Vorlop, *Historische Epistemologie im Forschungsfeld Wissenschaft*, Grinn Verlag, Norderstedt, 2014.

Overige bronnen:

Augustijns instituut Eindhoven (tot 2017, daarna Utrecht).

CPO centrum voor patristisch onderzoek, Tilburg, Amsterdam, Utrecht, waaraan de professoren Van Geest en Smalbrugge verbonden zijn als Augustinusspecialisten.

Biblioteca Ambrosiana te Milaan.

www.livius.org.

lucepedia.

www.gutenberg.org.

www.claasics.mit.edu.

Www.patristiek.eu.

