

Augustinus

als religieuze persoonlijkheid

(Vervolg *)

Christus en zijn Kerk

De religieuze beleving is uit de aard der zaak een aangelegenheid van de eigen ziel en God. Wel heel uitdrukkelijk, en oorspronkelijk ook wel erg exclusief, heeft Augustinus dit op de voorgrond gesteld : « God en de ziel begeer ik te kennen. Niets meer ? Neen, hoegenaamd niets » ³²⁾. De vraag is daarom gerechtvaardigd : welke plaats namen in Augustinus religieuze beleven de mens geworden Zoon van God, Christus, de christelijke Kerk en de christelijke naastenliefde in ?

Hoezeer Christus als mens geworden Zoon van God bij Augustinus in het middelpunt van zijn gedachten stond, we hebben vaker gelegenheid gehad erop te wijzen. Het was een blijvende vrucht van Monnica's invloed op Augustinus als kind. Had hij toen niet in een voorbijgaande ongesteldheid vurig verlangd naar het christelijke Doopsel ? Later zou de naam van Christus beslissend zijn bij zijn overgang naar het Manicheïsme en bij zijn kennismaking met en aanvaarding van het Neoplatonisme. Het zevende en het tiende boek van de « Confessiones » eindigen beiden op voorname punten in zijn leven, bij zijn pogen en bij zijn slagen in het in aanraking komen met God, met een uitvoerige passage over Christus als de noodzakelijke Middelaar. Christus was het, Die hem de genade en de kracht gaf God te vinden en God te genieten : « Ik zocht de weg om de kracht te bekomen, die mij bekwamen zou om U te

*) Zie *Augustiniana*, jrg. I (1951), blz. 91-106, 175-191 en jrg. II (1952), blz. 5-18.

³²⁾ Sol. I, 2, 7.

genieten, en ik vond hem niet, totdat ik omhelsde de Middelaar tussen God en de mensen, de mens Jesus Christus, die God is, boven alles gezegend in eeuwigheid »³³⁾. Christus ook zou hem in de jaren van zijn priesterschap en bisschopsambt de kracht geven deze zware last dapper en moedig volgehouden ten einde toe te blijven dragen : « Verschrikt door mijn zonden en de last mijner ellende had ik in de geest gedacht en overlegd te vluchten naar de woestijn, maar Gij hebt mij tegengehouden en mij bevestigd, zeggende : « Daarom is Christus voor allen gestorven, opdat zij, die leven, niet meer voor zichzelf zouden leven, maar voor Hem, die voor hen gestorven is »³⁴⁾.

Toch had Augustinus in de tijd voor zijn bekering in Christus niet meer gezien dan een buitengewoon mens, en had zijn opvatting over Hem niet verschild van die van de liberaal-protestantse theologie : « Ik echter had een andere opvatting en zag in Christus, mijn Heer, slechts een man van uitnemende wijsheid, met wie niemand vergeleken kon worden, vooral daar hij, die op wonderbare wijze geboren werd uit een maagd, om een voorbeeld te zijn, hoe men het tijdelijke moet verachten om de onsterfelijkheid te verwerven, door de goddelijke zorg voor ons een zo groot gezag in zijn leraarsambt scheen verdiend te hebben. Doch welk een geheimnis er lag in de zin : « Het Woord is vlees geworden »³⁵⁾, kon ik niet eens vermoeden »³⁶⁾.

Eerst het volle aanvaarden van het katholieke geloof door Augustinus bracht hem samen met het Neoplatonisme tot de diepte van het mysterie der Menswording, dat Augustinus om de vernedering van de mens geworden God altijd buitengewoon is blijven treffen. Zag hij in de eerste tijd na zijn bekering in Christus bijna uitsluitend de goddelijke Waarheid en de Openbaring hiervan, zo zelfs dat hij in neoplatoonse geest de mensheid dreigde te vervluchten, later zou Augustinus evenzeer en steeds meer begrip krijgen voor de verlossingsdaad van Christus en daarmee voor de volle heilsbetekenis van Christus' lichaam en gehele menselijke natuur. Toch bleef Augustinus liever in de geestelijke eeuwigheid verkeren dan te wandelen in de aan de stof gebonden tijd. Het

³³⁾ Conf. X, 18, 24.

³⁴⁾ Conf. X, 43, 69, onder aanhaling van 2 Cor. 5, 15.

³⁵⁾ Joh. 1, 14.

³⁶⁾ Conf. VII, 19, 25.

Evangelie van Sint Jan was dan ook Augustinus' meest geliefkoosde boek uit de gehele Heilige Schrift. De verhouding van Augustinus tot de mens geworden Zoon van God, tot de historische en verheerlijkte Christus, was niettemin een zeer persoonlijke. Vaker in zijn werken spreekt Hij hem aan, en een enkel mooi gebed van Augustinus tot Hem is ons bewaard.

Vanuit Christus' historische mens zijn groeiden de gedachten van Augustinus aan de hand van de Heilige Schrift en de kerkelijke leertraditie uit naar Christus' mystieke lichaam, de Kerk. De gedachte, dat de historische Godmens Jesus Christus samen met de in Hem gelovenden één lichaam met Hem uitmaken, waarvan Hij het hoofd is en zij de ledematen zijn, is wel het meest voorkomende thema in de meerdere delen van Mignes Patrologie omvattende preken van Augustinus. Al zijn commentaren op de Psalmen gaan bewust en systematisch zelfs van deze gedachte uit. Bijbelse grondslagen zijn hier vooral het woord van Christus tot Sint Paulus voor Damascus: «Saulus, waarom vervolgt Gij mij?»³⁷⁾, en verder o. a. de parabel van de wijnstok en de ranken, waarbij Christus de wijnstok is en wij de ranken zijn³⁸⁾. En het liefst wilde Augustinus, zoals al eerder Athanasius, Cyprianus en Ambrosius voor hem, de gehele Heilige Schrift vanuit deze waarheid zien.

Christus is de nieuwe Adam, de stamvader van het hernieuwde mensengeslacht. Hij is de Bruidegom van Zijn Bruid, de Kerk, en zij samen vormen één vlees. In Zijn Kerk ook brengt Christus de christenen voort. Wanneer de Kerk bidt, bidt Christus, wanneer de Kerk lijdt, lijdt Christus; wanneer de Kerk onderwijst, vermaant, voorschrijft, het offer opdraagt, en zonden vergeeft, is het Christus, die onderwijst, vermaant, voorschrijft, het offer opdraagt, en zonden vergeeft. In Zijn Kerk leeft Christus en zet Hij Zijn zending hier op aarde voort. Het is een geloofsmysterie, evenzeer mysterie, maar ook even reëel als onze eenheid in Adam en onze verbondenheid met hem in zijn zondesschuld en zondestraf.

Deze Kerk, die de voortlevende Christus is, en als het ware een verlenging, een uitgroeien van Hem, is innerlijk en uiterlijk tegelijk, zoals ook de Godmens zelf innerlijk God en uiterlijk mens was. De uitwendige, zichtbare kerkgemeenschap is voor de afzonderlijke mens evenzeer heilsorgaan en heilsnoodzakelijk als Christus'

³⁷⁾ Hand. 9, 4.

³⁸⁾ Joh. 15, 1-6.

menselijkheid voor Zijn verlossingsdaad aan het Kruis ten bate der gehele mensheid heilsorgaan en heilsnoodzakelijk was. Op het Kruis is de Kerk geboren in water en bloed. Door de Kerk komt Christus tot de afzonderlijke mens en heiligt Hij hem.

De innerlijke kant van de Kerk, de onzichtbare genadegemeenschap in Christus, Augustinus' oog is ervoor gescherpt in zijn genadestrijd tegen het Pelagianisme. De uiterlijke zichtbare, organisatorische, het Heil bemiddelende kant van de Kerk van Christus, Augustinus heeft er zich lang en uitvoerig mee bezig moeten houden in zijn strijd om Kerk en Sacramenten tegen het Donatisme. Maar beide kanten, ze vormden voor Augustinus een eenheid, zoals ook in Christus God en mens één was, zoals in de mens ziel en lichaam een eenheid vormen. De organische, noodzakelijke en wezenlijke eenheid van deze beide aspecten, ze heeft Augustinus aangegrepen ondanks het feit, dat het Neoplatonisme met zijn dualisme en parallellisme tussen geest en stof, ook in de mens, hem hiertoe zeker niet disponeerde, maar er eerder een sta in de weg voor was.

Van deze historische Christus zowel als van deze mystieke Christus tegelijk was het Heilig Sacrament des Altaars, het eucharistische Lichaam, het Sacrament, het aanduidende en tevens het bewerkende symbool. De omstandigheden en de consequenties van Augustinus' eigen denken hebben er aanleiding toe gegeven, dat hij in zijn bezinning op dat Sacrament minder aandacht heeft geschonken aan Christus' werkelijke tegenwoordigheid dan aan zijn zin en waarde voor het kerkelijke gemeenschapsleven en de mystieke genadeverbondenheid met Christus, de Zoon van God ³⁹⁾.

Deze Kerk, deze grote Christusgemeenschap, in haar geestelijke rijkdom en diepte optredend in de historische, op aarde pelgrimerende zichtbare en organisch gebouwde Kerk, Augustinus heeft ze hartstochtelijk liefgehad. In de Kerk heeft hij Christus gediend, onmiddellijk ! Voor haar heeft hij geleefd en dit mysterie heeft hij beleefd als de concrete Openbaring van God voor hem en voor iedere mens. God is één in Zijn inwendige verlichting en uitwendige leiding. « Credamus, fratres, quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum » (« Geloven we

³⁹⁾ Vgl. hiervoor verder Dr. E. HENDRICKX, o. e. s. a., *Augustinus en de Transsubstantiatie*, in *Theologische Opstellen, opgedragen en aangeboden aan Mgr. Dr. G. C. van Noort* (Utrecht 1944), blz. 106-117.

het, broeders, in die mate dat iemand de Kerk van Christus liefheeft, in die mate ook bezit hij de Heilige Geest ») ⁴⁰⁾.

Zwaar heeft Augustinus daarom geleden onder de scheuring in de Africaansche Kerk door het schisma van het Donatisme, en niet tevergeefs heeft hij een zeer groot gedeelte van zijn energie en zijn leven, maar voor alles van zijn liefde, er aan gewijd om de scheuring ongedaan te maken en de eenheid te herstellen. Evenzo mocht het hem gelukken de laatste Tertullianisten te Carthago weer terug te doen keren tot de eenheid der Moederkerk.

Augustinus' liefde tot de Kerk deed hem o. a. ook hierom het kloosterleven liefhebben. De kloostergemeenschappen immers waren voor hem de volmaakste uitingsvorm van de liefde in de Christusgemeenschap. Zij waren de zichtbare concretisatie hiervan zelfs in het dagelijkse leven, de hernieuwde voortzetting van het apostolische ideaal der eerste christenkerk van Jerusalem, waar allen één van hart waren en één van ziel, en waar allen alles gemeenschappelijk was en aan ieder van hen werd uitgedeeld al naargelang hij er behoefte aan had ⁴¹⁾. In het augustijnse klooster-ideaal herleefde aldus de gemeenschapsgedachte der oudste Christus-gemeenschap van Jerusalem, zoals deze zelf op haar beurt geprobeerd had de levensgemeenschap van Jesus met Zijn apostelen voort te zetten, welke samen rondgetrokken waren door het land van Palestina en samen geleefd hadden uit één gemeenschappelijke beurs. De natuurlijk-bovennatuurlijke levensgemeenschap van het klooster was aldus voor Augustinus de mooiste, rijkste en meest vanzelfsprekende vormgeving van de bovennatuurlijke genadeverbondenheid der gelovigen in Christus. Het meeste wel hierom had hij haar hartstochtelijk lief.

Levend voor de Kerk op aarde, zag Augustinus haar toch bij voorkeur niet in de tijd maar in de eeuwigheid, zoals zij los van de tijd van alle eeuwigheid af bestond in het heilsbesluit van God, zag hij haar bij voorkeur als de Kerk der gepraedestineerden, als de gemeenschap der tot het eeuwige geluk in God en Christus geroepen, als de Civitas Dei, de Stad van God. Augustinus zou geen neoplatoons georiënteerde geest geweest zijn, als dit anders ware geweest.

⁴⁰⁾ In Joh. Ev. tr. 32, 8.

⁴¹⁾ Hand. 2, 44 v. en 4, 32-35.

De Stad Gods

Had Augustinus in de « Confessiones » de leiding van God in zijn leven tot uitdrukking gebracht, de gebeurtenissen der wereld-geschiedenis vergrooten zijn gezichtsveld en stelden hem tegenover het probleem van Gods leidende Voorzienigheid, nu niet alleen in het leven van een enkele mens maar in dat van de gehele mensheid. De uitwerking van het antwoord hierop door Augustinus viel chronologisch samen met de uitwerking van zijn leer over erfzonde, genade en uitverkiezing. Dezelfde rampen, die het Rijk troffen, waren zowel aanleiding voor Augustinus tot het schrijven van zijn « De Civitate Dei » als zij voor Pelagius en Coelestius aanleiding waren geweest om vanuit Italië naar Africa over te steken en er het genadedispuut met Augustinus en de Kerk te beginnen. Dat Augustinus daarom het wereldgebeuren Gods leiding erin zou zien in het licht van de genadeleer, lag na de « Confessiones » dubbel voor de hand.

31 December van het jaar 406 werd de Rijn grens door enkele Germaanse volksstammen doorbroken. Moordend, plunderend en verwoestend trokken zij door Gallië, waar de meeste steden hun ten offer vielen. Vandaar trokken zij in 409 gedeeltelijk naar Spanje, terwijl andere, nieuwe stammen hen in Frankrijk volgden. Door Italië zwierf sedert de dood van Stilico in 408 Alaric met zijn Gothen rond, nu eens als verbondene, dan weer als vijand, maar altijd als de baas. Zowel in 408 als in 409 sloeg hij het beleg om Rome om zijn eisen kracht bij te zetten, wat hem zonder bloedvergieten gelukte. In schrik en ontzetting, met diepe droefheid in het hart, en met een angstige zorg om de toekomst zag een beschaafde maar machteloze wereld toe bij deze rampen, die het Rijk troffen en aan de hand van het graf brachten. In een brief van 409 deed Augustinus er met oprechte droefheid zijn beklag over, dat hem over de rampen in Italië zo weinig berichten bereikten. En in het verre Bethlehem stelde Hiëronymus met ontzetting vast, dat Rome zelfs niet meer vocht voor zijn naakte bestaan.

Zo naderde de zomer van het jaar 410, waarin Alaric opnieuw het beleg om een door hongersnood reeds zwaar geteisterd Rome sloeg, het de 24^e Augustus innam, en er drie dagen lang door zijn soldaten liet moorden, brandschatten en plunderen. Van bij-

zondere politieke betekenis was dit niet, want Rome had al lang opgehouden het hart van het Rijk te zijn; en ook na de plunderingen en verwoestingen bleef Rome nog altijd een stad, die haar bezoekers imponeerde. Maar toch kunnen we ons moeilijk een voldoende voorstelling vormen van de indruk, die de val van Rome bij de tijdgenoten teweeg bracht. Want al had Rome opgehouden een macht te zijn, des te meer was het een begrip geworden. Het heilige « eeuwige » Rome, waar men bij voorkeur van sprak, het gold als een onaantastbaar symbool van het Rijk en van de gehele beschaafde wereld. Wanneer wij nu nog spreken over het Romeinse Rijk ook voor de tijd van de 4^e en 5^e eeuw, toen Constantinopel gesticht was, en het hof zich niet meer te Rome bevond, dan was nog veel meer voor de eigen tijdgenoten het Romeinse Rijk desondanks nog altijd het Rijk van Rome.

Toen het bericht van de val van Rome Bethlehem bereikte, was Hiëronymus er zo van onder de indruk, dat hij, die toch lang niet altijd overgevloed had van waardering voor Rome, er gedurende enige tijd niet van kon werken. Dat Hiëronymus niet alleen stond in zijn ernstig geschokt zijn door de ramp van Rome, bewijzen ons de verschillende preken, die Augustinus naar aanleiding ervan gehouden heeft. Meer nog dan naar Palestina waren velen over zee naar het nabij gelegen Africa gevlucht, en onder hen waren er met klinkende oud-adellijke Romeinse namen, zoals uit de geslachten der Anicii, der Valerii, der Ceionii, enz. En met hun eigen rampzalige lijf en leven brachten deze vluchtelingen de schrik en de ontzetting mee, nog verhoogd door de mogelijkheid, dat na Italië Sicilië en Africa, die toen tot de welvarendste gedeelten van het Rijk behoorden, aan de beurt zouden komen. Algemeen verwachtte men het einde van de wereld. Men kon ze zich gewoon niet zonder Rome en het Rijk voorstellen. Ook in de preken van Augustinus treft ons vooral deze zwaar eschatologische stemming. De wereld is oud geworden. Haar tijd is voorbij.

Waren aldus de gedachten der christenen en der Kerkvaders, voor wie Rome toch eigenlijk meer het zondige Babylon was, nog ernstiger waren de in het bijzonder in de kringen der geletterden en hoge staatsambtenaren nog altijd vrij talrijke aanhangers van het oude heidendom, voor wie het oude Rome nog onnoemelijk veel meer betekende dan voor de christenen, in hun gedachten en gevoelens geschokt. Het eeuwige Rome, dat tot macht en aanzien was gekomen onder de heidense goden, ging ten gronde onder de

christelijke keizers. Wat lag er voor hen meer voor de hand dan om in het *post hoc* een *propter hoc* te zien en het Christendom aansprakelijk te stellen voor de ondergang van het Rijk ! Omdat de eredienst van de oude goden verwaarloosd was, lieten zij als straf Rome, Rijk, en wereld ten onder gaan.

Sedert Nero voor het eerst de schuld van zijn brand van Rome op de christenen af had weten te schuiven, was het in de erop volgende nog heidense eeuwen gebruikelijk geweest de christenen aansprakelijk te stellen voor alle publieke onheilen. In de loop van de vierde eeuw geleidelijk verstomd, leefde het verwijt door de rampen der jaren 408-410 vooral na de val van Rome weer met kracht op. Het Christendom werd weer feller misschien dan ooit tevoren aansprakelijk gesteld voor de catastrophen, die de wereld onderging.

Het was daartegen, dat Augustinus op verzoek van de tribuun en keizerlijke kabinetssecretaris Marcellinus in de jaren 413-426 zijn « *De Civitate Dei* », Over de Stad Gods schreef, een van zijn grootste werken, in 22 boeken. Het probleem waarvoor Augustinus zich hierbij gesteld zag : Gods Voorzienigheid en het Romeinse Rijk, werd door hem verwijt tot het probleem : Gods Voorzienigheid en de gehele mensheid in verleden, heden en toekomst. In verband met de actualiteit van het onderwerp heeft Augustinus met de publicatie van dit werk niet gewacht tot het helemaal af was. Maar ieder boek ervan verscheen afzonderlijk, telkens als het klaar was. Dit had het grote voordeel, dat Augustinus er telkens ook die problemen in ter sprake kon brengen, die op dat ogenblik een behandeling nodig hadden. Het had het nadeel, dat deze vele uitweidingen afbreuk hebben gedaan aan de strakke lijn van het gehele werk. De eenheid van opzet is van het begin af echter aanwezig geweest en in grote lijn ook tot het einde toe volgehouden.

In de Nederlandse taal bezitten wij uit deze eeuw geen volledige vertaling van dit werk van Augustinus ⁴²⁾. Een vertaling in uittreksel werd voor enkele jaren bezorgd door J. Wytzes (Kampen 1947). Zij is een uitvoerige en goede inleiding rijk, waarbij echter de katholieke graag enige kanttekeningen zou willen plaatsen. Katholieke en calvinistische opvatting over Staat, cultuur, Kerk en

⁴²⁾ Oudere Nederlandse vertalingen zijn : *Van de Stadt Gods*, vertaald door Johannes Fenacolijs (Delft 1621 ; opnieuw Amsterdam 1646) ; *De Stad Gods*, vertaald door Noordzij (Lemmer 1878).

zonde wijken nog al van elkaar af, en onwillekeurig doet dit zijn invloed gelden op de behandeling en beoordeling van dit werk van Augustinus. Ditzelfde moet in dit verband enigszins gezegd worden van de biographie over Augustinus van de hand van O. Noordmans (Haarlem 1933), welke hoofdzakelijk een biographie is vanuit « *De Civitate Dei* ».

Zij, die het Latijn niet machtig zijn en toch met het volledige werk kennis willen maken, zullen dus aangewezen zijn op een vertaling van het werk in een der moderne talen. Het grootste is hier de keuze in het Engels, waarin het vertaald werd door Dods (Londen 1871 en 1934, en New York 1950), Barker (Londen 1931), Healey (Londen 1610, 1620, 1931 en 1945). In het Duits bezitten we alleen de vertaling in de Bibliothek der Kirchenväter van de hand van Schröder (Kempten en München 1911-1916). In het Frans zijn de laatste afzonderlijke vertalingen die van Moreau (Parijs 1845, 1846 en 1899) en die van Saisset (Parijs 1855), terwijl er tevens voorkomen in de *Œuvres Complètes* van Augustinus, uitgegeven door Raulx en Poujoulat (Parijs 1872) en door Péronne (Parijs 1872). Een nieuwe vertaling wordt thans door de Labriolle en Perret uitgegeven. Het eerste deel hiervan, boek I-V omvattende, verscheen in 1941 (Parijs), en het tweede deel (boek VI-X) in 1946; het overige is nog niet verschenen.

Het werk valt uiteen in twee gedeelten: boek I-X en boek XI-XIII. Het eerste gedeelte hiervan, boek I-X, weerlegt de heidense beschuldigingen. Boek I-V tonen aan, dat het heidendom niet in staat is aards geluk en welvaart te schenken. Deze vijf boeken behandelen achtereenvolgens: de verovering van Rome (I), de onmacht der goden (II en III), de ware oorzaken der grootheid van Rome: de « natuurlijke » deugden van zijn burgers (IV), en de leer van het noodlot (V). De boeken VI tot en met X gaan na, hoe het heidendom ook het hemelse geluk niet bieden kan. Achtereenvolgens hebben zij tot onderwerp: een vernietigende kritiek op het populaire veelgodendom (VI en VII), de verwerping van de theologie der filosofen (VIII), en de verwerping vooral van de neoplatoonse daemonologie (IX en X). Augustinus neemt bij deze uiteenzettingen hoofdzakelijk het oude heidendom, zoals het zich al lang overleefd had, tot het punt van zijn uitgang, en niet het heidendom, zoals het syncretistisch in de mysteries van de 3^e en 4^e eeuw ook in Rome leefde. Hij steunt daarbij vooral op de « *Antiquitates romanae* » van Varro. Met dat oude heidendom waren

echter staat en traditionele schoolvorming het meeste vergroeid. En hij is er niet uitsluitend bij stil blijven staan, zoals zijn uiteenzettingen in de boeken IX en X over Porphyrius getuigen.

Om nu aan te tonen, dat het Christendom niet alleen af kan breken, maar ook positief een geschiedenis op kan bouwen, zet Augustinus vervolgens in het tweede gedeelte, dat de boeken XI tot en met XXII omvat, Gods plan met de mensheid uiteen, waarvan Gods plan met de Romeinse Staat slechts een onderdeel uitmaakt. In dit tweede gedeelte behandelt Augustinus achtereenvolgens telkens in vier boeken het begin (XI-XIV), de ontwikkeling (XV-XVIII), en het einde der twee staten of steden ⁴³⁾, van de Stad van God, en van de stad van de aarde. Het plan en de grote lijn van dit tweede deel stonden al voor Augustinus vast, toen hij met het eerste boek het eerste deel begon.

Het werk, al de 22 boeken, omvat dus de beide Civitates, maar is naar de voornaamste, de Stad van God, genoemd ⁴⁴⁾, de « gloriosissimam Civitatem Dei » ⁴⁵⁾. De uitdrukking 'Civitas Dei' is aan de Psalmen ontleend, waar ze enkele keren voorkomt, en de Stad Gods Jerusalem is, in tegenstelling met de stad des duivels, Babylon ⁴⁶⁾. In het oog van de Psalmist echter vertegenwoordigen beide steden twee rijken, rijken zonder grenzen, welke tijd en eeuwigheid omspannen, het geheel van heiligen en het geheel van goddelozen.

Tot de Civitas Dei behoren alle goeden, tot de « civitas huius mundi » ⁴⁷⁾, terrena, de stad dezer wereld, de aardse stad, alle slechten, zowel zij, die nog hier op de aarde zijn, alsook zij, die reeds in het hiernamaals verblijven, en zij, die er in de toekomst nog zullen zijn ⁴⁸⁾. Scheppende kracht van de Stad Gods is de Godsliefde, scheppende kracht van de aardse staat de eigenliefde :

⁴³⁾ 'Civitas' kan zowel door 'stad' als door 'staat' vertaald worden, eveneens door 'burgerij', wat misschien beter zou zijn. In zijn meer abstracte en primaire betekenis betekent het 'burgerrecht(en)'. Te denken is hierbij aan de oud-klassieke stadsstaat, die oorspronkelijk altijd slechts een stadsgemeenschap met haar naaste omgeving omvatte om dan later door oorlog en verovering dikwijls uit te groeien tot een staatsgemeenschap. Bij Augustinus in « De Civitate Dei » heeft het begrip echter meer een sociale dan een politieke betekenis

⁴⁴⁾ Retr. II, 43, 2.

⁴⁵⁾ De Civ. Dei I, Praef.

⁴⁶⁾ De Civ. Dei XI, 1.

⁴⁷⁾ Retr. II, 43, 2.

⁴⁸⁾ De Civ. Dei I, Praef.

« Tweeërlei liefde stichtte zo tweeërlei staat, en wel eigenliefde, die gaat tot verachting van God, de aardse ; de liefde tot God, die gaat tot zelfverachting, de hemelse. De ene roemt in zichzelf, de andere in de Heer. Want de ene zoekt eer van mensen, voor de andere is God, de getuige van het geweten, de hoogste roem. De een verheft zijn hoofd in eigen roem, de andere zegt tot zijn God : « Mijn eer en die mijn hoofd opheft » ⁴⁹⁾. Over de ene heerst de machtswellust, zowel in de vorsten als in de onderdrukte volkeren ; in de andere dienen elkaar wederkerig in de liefde : de regeerders door goede zorg, de onderdanen door gehoorzaamheid. De ene bemint in zijn machtigen eigen sterkte ; de ander zegt tot zijn God : « Ik zal U hartelijk liefhebben, Heer mijn sterkte » ⁵⁰⁾ » ⁵¹⁾.

De oorsprong van beide Rijken ligt buiten de zichtbare schepping. De Civitas Dei ontstond bij de schepping der engelen, de civitas terrena begon met de afval der slechte engelen. Met Adam komt dan de tegenstelling der beide rijken ook op de zichtbare wereld. Door de val van Adam behoorde eigenlijk de gehele mensheid tot de civitas terrena, de massa damnata. In Christus, Hoofd en Middelpunt van de Civitas Dei, kiest God er echter uit, die onder haar weer de Civitas Dei zullen vormen. Adam wordt weer in genade aangenomen. Cain en Abel vertegenwoordigen weer beide rijken in hun onderlinge strijd. Met hen ook treedt hier op aarde een eerste definitieve scheiding op. Cain wordt de bouwer van de eerste stad, symbool en verpersoonlijking van de aardse staat, in tegenstelling tot zijn broer Abel, die door hem vermoord werd. Van dan af beheerst de spanning tussen beide staten, de strijd tussen goed en kwaad, tussen God en de duivel, de wereldgeschiedenis. God leidt in Zijn ondoorgrondelijke raadsbesluiten die ontwikkeling.

Bij Noë treedt weer alleen de hemelse staat op. De toren van Babel is het werk van de aardse staat. Sedert Abraham, de Vader der gelovigen, komt de Godsstaat weer meer op de voorgrond. In de grote wereldrijken van Assyrië en Rome geraakte de aardse staat tot wereldhistorische betekenis. Omgekeerd neemt de hemelse staat op zijn beurt bijzonder gestalte aan in het Joodse volk als

⁴⁹⁾ Ps. 3, «.

⁵⁰⁾ Ps. 17, 2.

⁵¹⁾ De Civ. Dei XIV, 28 (vertaling naar Wytzes).

uitverkoren volk van God om zich tenslotte te concentreren in Christus en in de door Hem gestichte Kerk.

Wel zijn hier op aarde beide staten niet zuiver gescheiden. De aanhangers van beide staten leven hier met en door elkaar. De hemelse staat bedient zich van de natuurlijk goede dingen van de aardse staat, in het bijzonder van de vrede. Door dit met en door elkaar wonen is ook een zekere rust en orde op aarde mogelijk. In het verloop der ontwikkeling treedt echter een geleidelijke verscherping van de tegenstellingen in, welke haar hoogtepunt bereikt in de vervolging door de antichrist op het einde der tijden, totdat tenslotte beide staten geheel en definitief gescheiden worden bij het laatste oordeel, als de tijd in de eeuwigheid overgaat. De burgers van de aardse staat worden dan aan de eeuwige pijnen der hel overgeleverd, en voor hen bestaat er slechts strijd en verwarring zonder einde. De burgers van de Godsstaat, het hemelse Jerusalem, zullen daarentegen in de visio Dei, de aanschouwing van God, de eeuwige vrede en gelukzaligheid bezitten.

Krachtens hun begrip zelf sluiten beide staten elkaar uit. Niemand kan tot beide gemeenschappen tegelijk behoren. Toch zullen beide staten samen naast elkaar blijven bestaan, zullen de afzonderlijke mensen altijd over beide staten verdeeld blijven zijn. In de practijk zullen dus beide staten een *modus vivendi*, welke aan de Staat Gods niets tekort doet, moeten zien te vinden. Dit zal vooral nodig zijn overal daar, waar het terrein van het geestelijke raakt aan en aangewezen is op het terrein van het stoffelijke.

Het gevaar en de neiging is aanwezig in de teksten van Augustinus de begrippen Kerk en Staat samen te laten vallen met en gelijk te stellen aan de begrippen Godsstaat en aardse staat. Niets is minder de bedoeling van Augustinus zelf. De *civitas terrena*, de *civitas huius mundi*, de aardse staat, de staat dezer wereld, is niet dé Staat. Tot deze laatste immers behoren alle mensen, goede en kwade. Men kan dan ook de *civitas terrena*, de aardse staat, die zich aan tijd en ruimte onttrekt, in geen van beide opzichten grenzen heeft, en uit de zonde geboren is en door de zonde in stand gehouden wordt, niet gelijk stellen met de wel aan tijd en ruimte gebonden concreet historisch optredende staten, waarvan ook de goeden deel uitmaken.

Nog minder is omgekeerd de zichtbare hiërarchische Kerk de Godsstaat. De Godsstaat immers is de gemeenschap van alle uitverkorenen in verleden, heden en toekomst. De Kerk is daarom

jonger dan de Godsstaat. Er waren immers uitverkorenen vóór Christus' komst op aarde, zelfs voor en buiten het Joodse volk om. Uitverkorenen kunnen thans nog vijanden en vervolgers van de Kerk zijn, zoals eens Sint Paulus, en omgekeerd behoren vele leden der Kerk, zelfs onder haar hiërarchie, tot de gemeenschap der verworpenen. De begrippen Staat Gods en aardse staat zijn dan ook volgens Augustinus zelf allegorische, mystieke begrippen : « ... het menselijk geslacht, dat wij in twee groepen verdeelden : de ene van hen, die naar de mens, de andere van hen, die naar God leven. Deze noemen we ook allegorisch (' mystice ') twee staten, dat is twee gemeenschappen van mensen, waarvan de ene voorbestemd is om met God in eeuwigheid te regeren, de andere om de eeuwige straf te ondergaan met de duivel » ⁵²).

Deze twee gemeenschappen beschouwt Augustinus liefst in de eeuwigheid, niet in de tijd. Trouwens, het is telkens slechts een klein gedeelte dezer gemeenschappen, dat in het nu van de tijd leeft. Ver weg het grootste gedeelte ervan behoort tot verleden en toekomst. In de tijd speelt zich slechts af, wat in Gods idee en Gods plan van alle eeuwigheid af vast staat. Deze meta-historische gemeenschappen, in het bijzonder deze meta-historische Godsstaat, zij zijn de werkelijke inhoud dezer augustijnse begrippen.

Hier op aarde, zo lang zij aan tijd en ruimte onderworpen zijn, zijn beide staten noodzakelijk met elkaar vermengd, zowel in de Kerk als in de Staat : « Immers de beide staten zijn in deze tijd vervlochten en met elkaar vermengd, totdat ze met het laatste oordeel gescheiden worden » ⁵³). Historisch gezien kan het echter gebeuren, dat in Kerk en Staat de Godsstaat zowel als de aardse staat geconcretiseerd worden. Zo b. v. toen het Romeinse Rijk de Kerk op leven en dood vervolgde, vervolgde in deze beide machten de aardse staat de Godsstaat. Ook in zover kan bijna altijd de Staat als verlichamelijking van de aardse staat beschouwd worden, in zover hij gewoonlijk door onrecht tot stand komt en vaak door onrecht zich in stand houdt.

Dat is de inhoud van Augustinus' « De Civitate Dei ». Niet de geschiedenis van een of andere uitwendige organisatie, Kerk of Staat, maar die van de wereldgeschiedenis, in haar beheerst zijn door het mysterium iniquitatis, in haar ontstaan, ontwikkeling en

⁵²) De Civ. Dei XV, 1 (vertaling van Wytzes).

⁵³) De Civ. Dei I, 35 (vertaling van Wytzes).

afloop. Wel is vaak historisch materiaal gebruikt, maar dit is ontleend aan de geschiedschrijving van zijn tijd en vooral aan het Oude Testament. Gebruikt zijn verder o. a. de « Kroniek » van Eusebius in haar vertaling door Hiëronymus, de « Antiquitates » van Varro, en de werken van Cicero, terwijl ook Vergilius heel veel geciteerd wordt. Een aanvulling op profaan gebied zou op verzoek van Augustinus geleverd worden door Orosius in zijn zeven boeken der « Geschiedenis ».

Zijn grootste verdienste bezit het werk van « De Civitate Dei » als geschiedenisphilosophie. Terecht grijpt deze op Augustinus terug. Als zodanig is « De Civitate Dei » een originele schepping, alleen mogelijk op de bodem van het Christendom. De hele antieke filosofie kent ze niet. De voorwaarde ertoe : de mensheid als één geheel te beschouwen, ontbrak. Dat was een gave van het Christendom, dat de nationale grenzen doorbroken heeft. Binnen het Christendom en de Openbaring waren de gedachte en de begrippen voor Augustinus voorbereid door de Heilige Schrift en de gematigd donatistische schrijver Tychonius.

« De Civitate Dei » is echter geen geschiedenisphilosophie maar een geschiedenis-theologie. De uitgangspunten van Augustinus zijn gegevens van de Openbaring. Aan het begin van de mensheidsgeschiedenis staan paradijs en zondeval, aan het einde ervan hemel en hel. In het verloop ervan is de menswording van Gods Zoon en het drama van Goede Vrijdag en Pasen het alles beheersende en alles beslissende middelpunt. En inderdaad, Augustinus heeft gelijk. Een geschiedenisphilosophie is in diepste zin onmogelijk. De geschiedenis van de mensheid staat van het begin af op boven-natuurlijk plan.

Het karakter van « De Civitate Dei » vertoont veel overeenkomst met dat van de « Confessiones ». In de « Confessiones » beschrijft Augustinus de afdwaling en terugkeer van een mens (Augustinus zelf) tot God ; in « De Civitate Dei » is het thema hetzelfde, maar nu voor de gehele mensheid. Beide werken worden beheerst door de twee problemen : de oorsprong van het kwaad en de leiding van de goddelijke Voorzienigheid. In de « Confessiones » beschrijft Augustinus zijn eigen worsteling met het probleem van het kwaad als manicheër, zowel in theorie als in praktijk. « De Civitate Dei » biedt de oplossing voor de mensheid. God schiep de aarde, de engelen en de mensen goed. Vrij wendden ze zich van God af, en aldus ontstond de civitas terrena. Civitas Dei en civitas terrena

vallen daarom niet samen met de manicheïsche begrippen van het rijk van het licht en het rijk van de duisternis. Deze laatsten waren gelijk eeuwig en gelijk machtig, en ook gelijk zelfstandig.

De « *Confessiones* » schilderen de leiding van de goddelijke Voorzienigheid in het leven van Augustinus, stellen het probleem van de praedestinatie en van de genade. Nog heel veel scherper komt dit uit in « *De Civitate Dei* ». God kiest zich uit de massa damnata een groep uit, en verwerkelijkt met hen Zijn plan, dat Hij doorzet ondanks alle menselijke weerbarstigheid. Ondanks en tegen het mysterium iniquitatis in blijft Hij in laatste instantie de Leider en Beheerder van de wereldgeschiedenis. Zo is « *De Civitate Dei* » een loflied op Gods oneindige majesteit.

In de preken, die Augustinus in de jaren 410 en 411 naar aanleiding van de rampen van het Rijk en de val van Rome gehouden heeft, verwachtte hij evenals al zijn tijdgenoten het onmiddellijk voor de deur staande einde van de wereld. Al klinkt de hoop door, dat het nog niet zijn zal, dat Rome nog zal blijven leven. Wereld en Rijk waren toen ook voor hem nog onscheidbare begrippen. De gedachten van de Stad Gods verwijdden zijn gezichtskring en doordrongen hem van het betrekkelijke, ook van het Romeinse Imperium. God is er niet aan gebonden. Wereld en Christenheid kunnen ook zonder Rome bestaan. Van 419 af zien we dan ook, hoe Augustinus tegen zijn tijdgenoten in volhoudt, dat het einde der wereld zeker nog niet gekomen is. God heeft niet alleen de Romeinen maar alle volkeren van de gehele aarde tot de Heilsoodschap van Christus geroepen. De verkondiging van het Evangelie en de Missie staan niet voor hun voltooiing maar eerst aan hun begin. En als in een prophetisch visioen ziet Augustinus vele volkeren, thans nog heidense barbaren, maar die eens christelijke volkeren zullen zijn zonder daarom tot het Romeinse Rijk behoord te hebben of te behoren⁵⁴). Dat dit prophetische visioen werkelijkheid kon worden, is heel sterk mede te danken aan « *De Civitate Dei* » van Augustinus zelf. Het heeft de Middeleeuwen gevormd en werd er nog meer gelezen dan de « *Confessiones* », na de Heilige Schrift en misschien de « *Moralia* » van Gregorius de Grote het meest van allen.

Dr Ephraem HENDRIKX, O. E. S. A.

⁵⁴) Epp. 197, 4 en 199, 12, 46-51. Cfr. *De Civ. Dei* XVIII, 53, 1; XX, 19, 2 en 3.