

Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus' « De Trinitate »

Het tractaat over de H. Drieëenheid bevat een ontleding van de menschelijke geest in zijn act van kennen en beminnen. Omdat Augustinus hierbij vooral zijn aandacht wijdt aan de act van kennis van zichzelf en aan de act van Godskennis, bestaat de mogelijkheid, om Augustinus' opvatting omtrent deze twee enigszins naar voren te halen. Een voorafgaande omschrijving van de geest (*mens*) is daartoe onontbeerlijk. We onderzoeken daarom eerst Augustinus' opvatting omtrent de geest; daarna zullen we de gegevens opsporen omtrent de zelfkennis en omtrent de Godskennis; tenslotte zullen we het verband tussen beide trachten aan te tonen. Daar Augustinus slechts de theorie van het Godsbeeld wil uiteenzetten en geenszins een systematisch tractaat over de geest wil schrijven, voelen we ons gedwongen om telkens terug te grijpen naar de leer over het Godsbeeld. Slechts in het kader van deze leer menen we een bevredigend antwoord te kunnen geven op de gestelde kwesties.

I. DE ZIEL EN HAAR VERMOGENS.

De menselijke geest wordt door Augustinus aangeduid met het woord *mens*. Deze *mens* is niet gelijkwaardig aan *anima* (ziel), maar hij is iets daarvan: het hoogste deel, het verstandelijke deel. De *mens* is de geestelijke ziel ¹⁾. Toch is deze geen deel van de totale ziel in die zin, dat zij zoals stoffelijke delen met andere

¹⁾ *De Trin.*, XV, VII, 11: « Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens, tamquam caput eius, vel oculus, vel facies: sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur ». Vgl. *Ibid.*, XII, VIII, 13: « Animae partes ».

een geheel zou vormen. Dan zou de hele mens bestaan uit lichaam, ziel en geest. Er zijn echter geen drie delen, maar slechts twee, want de mens is een wezen bestaande uit lichaam en ziel ²⁾. *Spiritus* en *mens* zijn als twee zijden van één zielswezenheid, de *anima rationalis* ³⁾.

De ziel is een substantie ; evenzeer is ook de geest substantie, omdat hij iets is van die ziel en zeker niet als een bijkomstigheid aan de ziel toekomt. Augustinus spreekt dan ook van de substantie van de geest, hoewel hij zeker niet die strikte substantialiteit van het opzichzelfstaande bedoelt, maar een bestaanswijze, die niet die van een bijkomstigheid is ⁴⁾.

De werkingen, die Augustinus aan die geest toeschrijft, steunen op zijn redelijkheid. Hem komt het toe de onveranderlijke wezenheden te schouwen, zich te beraden over de menselijke daden en daarover een oordeel uit te spreken. Dit oordeel hangt af van de eeuwige waarheden, waaraan de geest onderworpen is en die hij in zichzelf beschouwt. Volgens deze oordelen geeft hij ook leiding bij alle activiteiten, die de mens uitoefent ⁵⁾.

Hoe verhoudt zich de geest tot zijn activiteiten ? Is het door van hem onderscheiden vermogens, dat de geest redelijk werk-

²⁾ *Ibid.*, XV, VII, 11: « Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore ».

³⁾ Vgl. *De Civ. Dei*, X, XXIX, 2. Voorzover Augustinus zich houdt aan terminologie, noemt hij een ziel in het algemeen « spiritus », de ziel als geestelijk noemt hij « mens ». Vgl. *De Trin.*, XV, XVI, 22: « Spiritus, quae mens est ». Zie verder M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster i. W., 1927, blz. 311.

⁴⁾ *Ibid.*, XII, III, 3: « Nostrae mentis substantia ». *Ibid.*, II, VIII, 14: « Anima... substantia spiritualis ». Deze kwestie werd door ons in een ander artikel breder uitgewerkt. Zie Th. HUIJBERS, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus' « De Trinitate »*, in *Augustiniana* II (1952), blz. 91-94.

⁵⁾ *Ibid.*, XII, III, 3: « Rationali nostrae mentis substantia... subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati ». *Ibid.*, XV, XXVII, 49: « Mens... cui tamquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti, iudicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus ».

Aan de geest komt het verstand toe (intellectum), het beraad (consilium), de redenering (rationem). Van hem gaat de handeling uit (actionem), de uitvoering (exsecutionem), het streven (appetitus rationalem). Dit verklaart Augustinus *Ibid.*, XII, III, 3.

Vgl. *Lib. De Div. Quaest.*, XLVI, 2: « Anima vero negatur eas (ideas) in-
tueri posse nisi rationalis, ea sui parte, qua excellit, id est, ipsa mente atque
ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili ».

zaam is of is hij uit zichzelf werkzaam ? Deze vraag lijkt ons van overwegend belang bij het bepalen van Augustinus' opvatting over de geest. We mogen daarom een antwoord niet schuldig blijven.

Waar Augustinus in het negende en tiende boek van *De Trinitate* een onderzoek instelt naar het beeld-zijn van de ziel, daar zoekt hij naar een blijvend beeld ⁶⁾. Hij concludeert dan echter niet onmiddellijk tot een triade van geheugen, verstand en wil als van blijvende potenties, maar tracht eerst zekerheid te verkrijgen over een object, dat duurzaam bij de ziel aanwezig is. Pas daarna komt hij tot de vaststelling van drie potenties, die hij echter onmiddellijk weer met het blijvend object verbindt, alsof van dat object het bestaan van de potenties zou afhangen ⁷⁾. Waarom evenwel deze bezorgdheid om het object zover doorgedreven, als een blijvende drieëenheid met de natuur van de ziel, d. w. z. met haar eeuwig rationele natuur gegeven was, m. a. w. als de vermogens blijvend van de ziel onderscheiden zouden zijn ? Het antwoord kan hier luiden: de vermogens zijn één met de rationele ziel, zij zijn de ziel. Blijvend zijn voor Augustinus slechts de kennis *van zichzelf*, het begrip *van zichzelf*, het beminnen *van zichzelf*. Het vinden van deze blijvende verhouding van de ziel tot zichzelf is daarom een absoluut vereiste, om het voortdurend bestaan van drie onderscheiden realiteiten in de ziel te kunnen bevestigen.

Wanneer men vervolgens nauwgezet acht slaat op de drie termen van de triade, waarin Augustinus een beeld van de H. Drieëenheid zoekt, dan komt men tenslotte tot deze verrassende ontdekking, dat Augustinus uiteindelijk, waar hij de betrekking van die drie tot elkaar tracht vast te stellen, het beeld van God niet plaatst in de vermogens, maar in de *inhoud* van het geheugen, in de *kennis*, die de geest bezit bij het begrip, in de *liefde* als act van de wil: kennis, woord en liefde substitueren geheugen,

⁶⁾ Dit wordt in de volgende paragraaf, waar we spreken over de zelfkennis, nader uitgewerkt.

⁷⁾ Zie *De Trin.*, X, XII, 19. Dezelfde wijze van redeneren vinden we herhaald in het XIV^{de} Boek (IV, 6 - VII, 10), waar Augustinus uitdrukkelijk zegt, dat hij al het voorgaande daar veronderstelt. *Ibid.*, XIV, IV, 6: « Sed ea, quae in superioribus libris, et maxime in decimo, de anima humana vel mente diximus, si lectoris vel memoria teneantur atque recolantur, vel diligentia in eisdem locis in quibus conscripta sunt, recenseantur, non hic desiderabit prolixiorum de rei tantae inquisitione sermonem ».

verstand en wil. Hier wordt wederom ons inzicht in de structuur van de geest versterkt. Immers, is de ziel enkelvoudig, dan kan men slechts van een drieheid van vermogens spreken, als er een drievoudige act aanwezig is. Vóór de act is er niet meer als de éne ziel, die een verhouding kan hebben tot een object. Feitelijk bestaan er dus geen vermogens, maar alleen een menigvuldigheid van acten en werkingen. Dit is reden genoeg om ook de potentialiteit van de geest met verschillende namen aan te duiden: geheugen, verstand en wil. Deze bestaan voor Augustinus slechts als verhouding van de éne geest tot meerdere objecten in de act ⁸⁾. Ook deze « omvorming » van het beeld is dus een aanwijzing, dat een onderscheid tussen de verschillende vermogens niet aanwezig is in de geest. Om tot een drieheid te besluiten is Augustinus afhankelijk van een voorwerp, van een act, waarin de potentialiteit van de geest bij verschil van objecten op telkens andere wijze naar buiten treedt. Het geheugen is onderscheiden van de andere potentialiteiten alleen omdat de inhoud en dus de act van andere onderscheiden is. Hetzelfde geldt voor het verstand, dat in een woord tot uitdrukking komt en voor de wil, die zich in liefde uit. Maar al zijn er geen onderscheiden vermogens in de éne ziel, toch is de redelijke ziel altijd tot kennen, begrijpen en beminnen in staat. Pas bij een werking, als nl. de geest daadwerkelijk één van zijn functies uitoefent, gaat een drieheid van potentialiteiten zich openbaren: geheugen, verstand en wil, of — wat voor Augustinus hetzelfde is — de geest in betrekking tot een object door middel van kennis, woord en liefde ⁹⁾.

Met deze realiteit voor ogen van een enkelvoudige ziel, waarbij het uitgaan naar een object het aanzijn geeft aan drie verschillende werkingen van de éne ziel, zijn o. i. de teksten uit het negende boek volmaakt verklaarbaar, zodat men niet op grond daarvan

⁸⁾ Vgl. Th. HUIJBERS, *Het beeld van God...*, in *Augustiniana* II (1952), blz. 219-222.

⁹⁾ Deze opvatting komt tot uiting in een tekst van *Epist. CLXIX*, II, 6 (P. L. XXXIII, c. 745): « Tria haec, memoria, intelligentia, voluntas animae insunt; non eadem tria est anima; illa vero Trinitas non inest, sed ipsa Deus est... non ibi aliud est esse, aliud intelligere... anima vero quia est, etiam dum non intelligit, aliud est, quod est, aliud quod intelligit ». Augustinus had dus de act van « intelligere » op het oog, terwijl hij toch de vermogens als triade aangaf. Men kan nl. in de acten onderscheid maken, niet in de vermogens van éne ziel.

tot een werkelijk onderscheid kan besluiten. Men vraagt zich af, hoe men de vermogens met de ziel kan identificeren, als ze ongelijk zijn aan elkaar en veranderlijk, kortom een hele reeks verschillen vertonen, die men toch niet tot een eenheid kan terugbrengen. Hoe kan men alle onderscheid tussen kennis en liefde wegnemen, als zij een geheel verschillende verhouding hebben tot de geest ? ¹⁰⁾ Het antwoord luidt in beide gevallen hetzelfde. Augustinus beziet hier de geest — natuurlijk met de hem eigen individueel-subjectieve aanleg ¹¹⁾ — in zijn werking t. o. v. een zeker voorwerp. Liefde is een streven naar het goede, kennen een bevatten van het ware. Augustinus vindt het dus klaar, dat de éne geest, hoewel hij één geest is, toch verschillend werkt, omdat hij verschillende potentialiteiten bezit en omdat het voorwerp verschillend is ¹²⁾. Alleen voorwerp en werking zijn onderscheiden ; de geest is enkelvoudig.

We mogen hier wel bedenken, dat aan Augustinus de noties van potentie en act vreemd zijn. Zonder dit inzicht kan Augustinus niet tot een onderscheid tussen de ziel en haar vermogens besluiten, omdat een juist begrip van beider verhouding een inzicht in de verhouding van potentie en act noodzakelijk veronderstelt. Bovendien bestaat er niet dezelfde dwingende noodzaak voor Augustinus als b. v. voor St. Thomas om de vermogens als bijkomstigheden te beschouwen, omdat de ziel volgens Augustinus haar eigen wezen door zichzelf kent, niet door een bijkomstige act. In dit proces vinden afzonderlijke vermogens geen plaats ¹³⁾.

¹⁰⁾ Zie *De Trin.*, IX, V, 8 en XV, XXIII, 43. Beide argumenten zijn genomen uit Ch. BOYER, *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne*, in *Gregorianum*, XXVII (1946), blz. 187-189 en 346-347.

¹¹⁾ *Ibid.*, X, XI, 17.

¹²⁾ We gaan hier niet in op een moeilijkheid, die zich aan Augustinus opdringt wat betreft de liefde als act van de wil, omdat hij ook hier evenals bij de kennis meent te doen te hebben met een voortbrengst (Zie *Ibid.*, IX, XII, 18). Hij vindt toch een zekere oplossing, een eindterm van de wilsact, die onderscheiden is van het woord als term van het kennen. Zie hierover Th. HUIJBERS, *Het beeld van God...* in *Augustiniana* II (1952), blz. 226-227.

¹³⁾ Een verdere uiteenzetting van de zelfkennis volgens Sint Augustinus geven we in de volgende paragraaf. Vgl. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931, blz. 270-271: « Dans la doctrine de Saint Bonaventure, l'âme, qui est une substance, se connaît et s'aime elle-même: elle est présentée à elle-même comme un intelligible à une intelligence; une telle interprétation sera toujours un des traits particuliers de

Een verder onderzoek naar de verhouding van de geest t. o. v. zijn « vermogens » — die we misschien beter met een minder technische term functies kunnen noemen — kan nog meer licht brengen, wanneer we ook de z. g. *ratio* in ons onderzoek betrekken. Wat te verstaan onder *ratio* ? Zo zonder meer is dat moeilijk uit te maken, omdat het woord in alle toonaarden voorkomt. Soms betekent het eenvoudig geest (*mens*) ¹⁴⁾, soms dat deel van de geest, dat schouwend is. *Ratio* staat dan tegenover *ratiocinatio*, dat het zoeken van de geest betekent ¹⁵⁾. Vragen we evenwel naar de meest ruime betekenis van het woord, dan kan *ratio* niets anders zijn als de redelijkheid van de menselijke ziel, datgene, wat de mens tot mens, tot verstandelijk wezen maakt, die kracht, die

l'augustinisme, qui « conserve de son origine le respect de la spontanéité de l'entendement » (E. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 349). Puisque l'âme peut se saisir elle-même, indépendamment de ses accidents, les puissances d'intelligence et de volonté ne devront pas être considérées elles-mêmes comme des accidents. Or c'est là une conséquence, qui n'est pas admise dans le thomisme. L'âme se connaît elle-même, sans doute, mais elle se connaît seulement par ses actes, et c'est pour cela que les puissances ne peuvent être identifiées ni même ramenées « par réduction » à l'essence de l'âme ».

Dat Augustinus vasthoudt aan de identiteit tussen de ziel en haar vermogens, vinden we bij GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 3^e éd., 1949, blz. 290; bij SCHMAUS, o. c., blz. 272: « Die Seele ist unmittelbar durch sich tätig »; bij VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de Saint Augustin d'après les travaux du Centenaire in Rev. Néoscol. de Phil.*, XXXV (1933), blz. 257: « Sans doute, S. Augustin ne distingue pas plusieurs âmes dans l'homme, ni même plusieurs puissances de l'âme, au sens technique de principes accidentels distincts de la substance, dont ils émanent... Mais il distingue de multiples fonctions de l'âme, qui reçoit, de ce chef, des appellations diverses. (sensus, memoria, cogitatio, mens, ratio, intellectus, etc.) »; bij REYENS, « âme » in *Dict. de Spir.*, I^a, Paris 1934, c. 438: « Augustin est trop préoccupé de trouver en elle l'image de la Trinité, pour que son attention aille à la distinction réelle entre l'essence et les puissances ».

De literatuur over deze kwestie (van vóór 1927) geeft SCHMAUS, blz. 272, nota.

¹⁴⁾ *Sermo XLIII*, II, 3 (P. L. XXXVIII c. 255): « Quid habemus ? Mentem, rationem, consilium, quod non habent bestiae, non habent volucres, non habent pisces; in eo facti sumus ad imaginem Dei ». *De Gen. ad Litt.*, III, 20: « in quo irrationalibus animantibus antecellit... Id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia ».

¹⁵⁾ *De Quant. Animae*, XXVII, 53: « ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est aspectus illius, per ea, quae aspicienda sunt, motio ». *De Immort. Animae*, VI, 10: « ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur ».

hem tot verstandelijk inzicht, tot redelijk handelen in staat stelt ¹⁶⁾. Afgezien van alle activiteit blijft nog de redelijkheid van de menselijke ziel, omdat de geest naar zijn wezen redelijke geest is, d. w. z. hij kan verstandelijk kennen en het gekende kan hij in vrijheid beminnen. *Ratio* betekent dus in zijn originele betekenis niet hetzelfde als begrijpen of kennen, want er zijn heel veel zaken, die de mens niet begrijpt, niet kent, maar die hij toch kan kennen en begrijpen: de redelijkheid blijft altijd ¹⁷⁾.

We zien hier, dat, hoewel misschien niet altijd een werking (intelligere, intellectus) in de ziel behoeft te zijn, er wel altijd de redelijkheid aanwezig is, waardoor de ziel boven andere wezens staat. Van de andere kant doet deze *ratio* zich toch ook niet voor als een eigenlijk vermogen, onderscheiden van de ziel, maar als de capaciteit tot verstandelijk kennen van de ziel zelf, die van nature redelijk is. We kunnen dan tenslotte toch weer in plaats van *ratio mens* gebruiken: zij beide zijn de verstandelijke ziel, niet het verstand van de ziel (intellectus), hoewel *ratio* meer de activiteit, de dynamiek van de geest aanduidt, *mens* de substantie van de geest ¹⁸⁾.

In het twaalfde boek van *De Trinitate* — waar Augustinus be-

¹⁶⁾ *De Ordine*, II, XI, 31: « procedit ratio ab anima rationali, scilicet in ea, quae vel fiunt rationabilia, vel dicuntur ». *De Ordine*, II, XI, 30: « Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens ».

¹⁷⁾ *De Quant. Animae*, XXVII, 52: « ratio... semper inest menti sanæ ». *De Quant. An.*, XXVII, 53: « cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur; cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum, inscitia vel ignorantia dicitur... Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus... rationem autem habet homo, per quam vix ad scientiam pervenitur ». *Sermo* XLIII, II, 3 (P. L. XXXVIII c. 255): « aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intelligamus; sed intelligere non valemus, nisi rationem habeamus. Est ergo animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intelligat, iam rationem habet. Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit ». *De Trin.*, XIV, IV, 6: « numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana ».

¹⁸⁾ Zie F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après Saint Augustin*, Paris, 1933, blz. 31: « Ce mot « ratio » désigne l'esprit considéré moins en lui-même que dans son activité, soit cette activité supérieure, simple, intuitive, qui perçoit les idées premières ou le pur intelligible (objet de l'intellectus) soit plutôt cette activité discursive, qui juge, associe et distingue, dans tous les domaines ».

gint te handelen over de innerlijke mens, d. i. de rationele mens, de *mens* — maakt hij voor het eerst een onderscheid tussen een hogere en een lagere *ratio*¹⁹⁾. We moeten ons deze verdeling echter niet zo voorstellen, alsof deze « verdeling », deze « splitting » van de geest een werkelijke dualiteit zou teweeg brengen. In feite is er één geest, maar met onderscheiden functies: de hogere functie voor de beschouwing van de eeuwige waarheden, de lagere voor het rationele handelen: twee in één geest²⁰⁾. Nu zijn er sommigen, die deze twee elementen, hogere en lagere rede, willen gebruiken in een triade. Het is nog slechts zaak een derde element te zoeken, om tot een waar beeld-zijn van de ziel te kunnen besluiten. Ze nemen daarom de hogere en lagere rede in figuurlijke zin voor de man en de vrouw; de man verbeeldt de hogere rede, de vrouw de lagere; het derde element zou dan het kind moeten zijn, dat uit de verbinding van man en vrouw voortkomt. Hiertegen verzet zich Augustinus, en het argument, dat hij aanhaalt is van betekenis voor ons onderzoek. Niet in drie geesten moet een beeld van God gevonden worden, maar reeds in één geest. Augustinus redeneert aldus: zouden we werkelijk, zo zegt Augustinus, de geest in tweeën delen en zouden we dan een Godsbeeld aannemen in de hogere zowel als in de lagere rede, dan zou het beeld wegvallen, zogauw de handeling ophoudt: de geest zou dan geen beeld meer zijn, omdat de tweede term zou ontbreken. Welnu, als hieruit volgt, dat één verdeelde geest geen beeld kan zijn, omdat die verdeling niet blijvend is, dan kan het Godsbeeld ook niet bestaan in drie onderscheiden personen, drie onderscheiden geesten, waarvan twee, man en vrouw, de hogere en lagere rede verzinnebeelden. Wanneer men de vrouw dus ziet als symbool van de lagere rede, dan kan zij voor het Godsbeeld niet in aanmerking komen. We mogen bij deze redenering aanstippen, dat de éne geest dus niet in vaste functies verdeeld is, nl.

¹⁹⁾ Vgl. *Ep.* XIII, 3 en 4 (P. L. XXXIII c. 78), waar dezelfde verdeling nog onduidelijk naar voren komt.

Plato maakt dezelfde verdeling in *Rep.* IV, 441 en VI, 504 (geciteerd bij Lawrence F. JANSEN, *The divine ideas in the writings of St. Augustine*, in *Modern Schoolman*, XII (1944-1945), blz. 128).

Ook Plotinos kent dit onderscheid. Zie *Enn.*, V, III, 3.

²⁰⁾ *De Trin.*, XII, IV, 4: « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus ».

niet zo, dat een gedeelte bestemd zou zijn voor de handeling, een ander deel voor de beschouwing. Dan bleef immers wel degelijk de tweevoudigheid in de geest bestaan, welke Augustinus juist ontkent. De geest is derhalve volstrekt één: eenzelfde geest beschouwt en handelt ²¹⁾).

Een tweede tekst van Paulus wordt in dezelfde zin uitgelegd: de vrouw, gezien als symbool voor de lagere rede, kan niet voldoen aan de eisen, die aan het beeld gesteld mogen worden, omdat de lagere rede niet blijvend is ²²⁾).

Het is er Augustinus in deze redeneringen om te doen goed te laten uitkomen, dat het Godsbeeld bestaat in één geest. Hij eist een absolute eenheid, een eenheid, die zelfs niet toelaat, dat de geest in vaste functies zou worden onderverdeeld. De woordkeus van Augustinus is in deze al niet minder sprekend. De handeling, zo zegt hij, kan ontbreken; de geest kan geheel opgaan in het beschouwen, zodat er niets vanuit de geest wordt « afgevaardigd », niets voor een bemoeiing met het lagere als het ware uit de geest wordt « afgeleid »; de hele geest wijdt zich dan aan de beschouwing, omdat er niets vanuit de geest wordt « uitge-deeld » ²³⁾. Zowel de leer als de terminologie, waarin deze leer wordt weergegeven, wijzen er dus op, dat er van verdeling in de geest geen sprake kan zijn, dat de act, de handeling uitgaat van de éne geest, dat er nl. geen blijvend vermogen voor het rationele handelen aanwezig is. De « verdeling » moet nog plaats hebben als gevolg van de intentie van de geest zich bezig te houden met

²¹⁾ *Ibid.*, IV, 4: « Sed in tota natura mentis in trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium... in una numquam dispartita mente trinitas inveniatur ». Zie verder *Ibid.*, IV, 4 - VII, 12; dit argument leidt Augustinus in met « Proinde » (*Ibid.*, XII, V, 5, in princ.).

²²⁾ *Ibid.*, VII, 10: « Cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet, non est imago Dei ».

Nog een andere mystieke uitleg geeft Augustinus *Ibid.*, VII, 11; de vrouw betekent daar het voortbrengen van goede werken.

²³⁾ *Ibid.*, XII, III, 3: « Illud... quod in actione... versatur... rationale quidem est sed ex... rationali nostrae mentis substantia... *deputatum* est ».

Ibid., IV, 4: « ad haec inferiora administranda *derivetur* aliquid mentis ». De mogelijkheid bestaat, dat de geest geheel ophoudt met de handeling en zich geheel geeft aan de beschouwing. *Ibid.*, IV, 4: si desit actio temporalium... »; *Ibid.*, VII, 10: « si tota contempletur veritatem ». Bij het overgaan tot de handeling spreekt Augustinus van een verdeling van de geest. *Ibid.*, VII, 10: « distribuitur » *Ibid.*, IV, 4: « et facta iam ista distributione ».

tijdelijke zaken ²⁴). We mogen dus zeggen, dat de lagere rede, als de mens ophoudt zich met het lagere te bemoeien, geheel en al verdwijnt in de éne geest, zonder nog een spoor van zichzelf achter te laten; een afvaardiging is nodig, om opnieuw tot actie over te gaan. De absolute eenheid van de geest is hier gewaarborgd.

De conclusie, dat de lagere rede tot de éne geest behoort, geeft het recht om ook alle vermogens met de geest te identificeren. Men behoeft daartoe slechts de inhoud van die lagere rede nader te bezien. Aan de lagere rede komt het handelen toe, de uitvoering van een besluit en het redelijk streven ²⁵). Maar dit is nog zeer algemeen en betekent eigenlijk niets anders als activiteit uitoefenen in de orde van het tijdelijke: de ziel kan door de lagere rede redelijk handelen, redelijk streven. Er ligt echter ook een triade opgesloten in de lagere rede, waarmee de bronnen van activiteit in de geest zelf worden aangegeven. Handelt de ziel inderdaad, dan moet men een erkennen, begrijpen, beminnen onderscheiden in de rationele ziel, de *ratio*, waarvan al het tijdelijke het voorwerp is ²⁶). We zeiden, dat deze activiteiten daarin liggen opgesloten, want de lagere rede omvat heel het terrein van het rationele handelen, zoals de hogere rede het terrein van de beschouwing omvat: ze zijn twee in één geest, ze omsluiten alle menselijke rationele werkzaamheid ²⁷). De conclusie is dus gerechtvaardigd, dat — als heel de lagere rede zich oplost in de éne geest — geheugen, verstand en wil, die in de lagere rede een triade vormen, tot dezelfde éne geest moeten worden gerekend. Juist omdat er hier geen blijvende acten zijn, mag men het Godsbeeld niet in de lagere rede zoeken; kennen, begrijpen en willen met betrekking tot een tijdelijk voorwerp zijn er niet altijd. Zij zijn dus niet onderscheiden in de

²⁴) *Ibid.*, VII, 10: « et cum ex ea distribuitur aliquid et quadam intentione derivatur... ».

Hiermee wordt Augustinus' enigszins minachtende houding ten overstaan van de kennis van het lagere ook psychologisch aanvaardbaar. Deze lagere kennis wederstreeft nl. de natuur van de ziel, de « mens », die — ook in het lichaam! — uit zichzelf alleen op het hogere gericht is. De geringe waardering voor al wat niet tot de beschouwing behoort, is dus niet enkel een uitvloeisel van de morele beschouwingswijze, dat de kennis van het tijdelijke de geest zou verhinderen, zichzelf en God te kennen en lief te hebben. Vgl. Plotinos, *Enn.*, III, VIII, 8.

²⁵) *Ibid.*, XII, III, 3: « actionem... executionem... appetitum rationalem ».

²⁶) *Ibid.*, IV, 4: « etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri ».

²⁷) Vooral in XII, IV, 4 komt deze eenheid duidelijk aan het licht.

geest ; ze zijn afhankelijk van het voorwerp, dat hier van tijdelijke aard is. In een voorbijgaande triade kan geen blijvend beeld gevonden worden ²⁸⁾).

Hetzelfde zou ook gelden voor de hogere rede, die ook niet meer dan een functie is — Augustinus stelt ze volkomen gelijk ²⁹⁾ —, tenzij hier van een blijvende activiteit sprake is. En dit ligt blijkbaar in de bedoeling van Augustinus, omdat hij alleen voor de lagere rede van een mogelijke afwezigheid spreekt. We zullen hierop later nog terug komen. Wat hier betekenis heeft is, dat er twee functies zijn in de geest, die ieder het kennen, het begrijpen en het willen in zich sluiten en samen de totale activiteit van de geest omvatten. De functies zullen echter, wanneer de handeling ophoudt, verdwijnen in de éne geest, zodat er van eigenlijke vermogens geen sprake is. De vermogens en de ziel zijn dus één, of, wat op hetzelfde neerkomt: de ziel werkt bij het rationele kennen onmiddellijk door zichzelf. Wat Augustinus aanduidt met functie, is niet meer dan de éne geest in betrekking tot een bepaalde categorie van voorwerpen. De betrekking van de geest met de eeuwige waarheden noemt hij hogere rede, de betrekking met tijdelijke voorwerpen noemt hij lagere rede ³⁰⁾. Deze namen duiden niet op een eigenlijk onderscheid in de geest. Het is de taak van St. Augustinus om in deze enkelvoudige geest een triade te ontdekken, die aan hem een blijvend beeld-zijn van de Drieëne God verzekert.

II. ZELFKENNIS EN GODSKENNIS.

De geest bemint zichzelf, zegt Augustinus reeds in het negende boek van *De Trinitate* ; hij kent dus ook zichzelf, want er is geen

²⁸⁾ *Ibid.*, XIII, XX, 26: « Imago Dei... nondum in ipsa est ».

Ibid., XIV, III, 4: « Non igitur in fidei retentione, contemplatione, dilectione, quae non erit semper, sed in eo, quod semper erit, invenienda est quam dici oporteat imaginem Dei ».

²⁹⁾ *Ibid.*, XII, IV, 4: « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus ».

³⁰⁾ We wijzen erop, dat men de hogere rede als kennis van de eeuwige waarheden niet mag identificeren met blijvende kennis. « Eeuwige waarheid » betekent de hogere waarheid, die de geest niet van buiten ontvangt, maar in de ziel zelf beschouwt. We spreken over het al of niet blijvend zijn van de hogere rede en haar kennis in de volgende paragrafen.

liefde zonder kennis. We krijgen dus drie elementen: de geest, de kennis, de liefde. Het beeld van de H. Drieëenheid bestaat dus in de zichzelf kennende en beminnende geest ³¹). In het tiende boek komt langzamerhand een tweede triade naar voren. Als de geest zichzelf oplettend beschouwt, bemerkt hij, dat er krachten in hem aanwezig zijn, die absoluut zeker tot zijn natuur behoren, waar zelfs niemand ooit aan twijfelt, o. a. ook deze drie: geheugen, verstand en wil. Dit is een nieuwe triade, een nieuw beeld van de Triniteit: de geest kent zichzelf, begrijpt zichzelf, bemint zichzelf ³²).

Deze zelfkennis is eigen aan de geest en noodzakelijk met hem verbonden. Men kan wel zoeken zichzelf te kennen, maar alle zoeken veronderstelt toch reeds een kennen, hoe onvolmaakt ook. Er moet dus vóór ieder onderzoek in de geest een kennis van zichzelf gevonden worden, waardoor hij ertoe wordt aangespoord om te streven naar groter kennis. Het zoeken naar zichzelf is dus geen zoeken naar het totaal onbekende, maar een verwijderen van alle verkeerde voorstellingen, die de volle kennis van zichzelf in de weg staan ³³). « De geest moet zich niet zoeken, alsof hij niet bij zichzelf zou zijn... Wat is zo dicht bij de geest als deze zelf? » ³⁴). De geest kent zich dus altijd, en de diepste reden daarvan is, dat hij aanwezig is bij zichzelf. Augustinus herhaalt het verschillende malen: de aanwezigheid van de geest bij zichzelf betekent ook het kennen van die geest ³⁵). De geest is daarmee ook het aller-eerste, wat de geest kent, als het ware het eigen object: « niets kent de geest zozeer als dat wat bij hem zelf aanwezig is, en

³¹) *De Trin.*, IX, II, 2 - IV, 4.

³²) *Ibid.*, X, XI, 17 - XII, 19. SCHMAUS (o. c., blz. 283) is van mening dat de vraag naar het object niet gesteld wordt in X, X en XI. Toch gaat het o. i. over de geest zelf als voorwerp van kennis. Augustinus brengt zijn bedoeling duidelijk naar voren in X, XII, waar hij juist een moeilijkheid vindt in het herinneren van zichzelf en begrijpen van zichzelf. « Mentem talem reperiebamus... » slaat toch duidelijk terug op het voorafgaande, betekent dus, dat het ging over de zelfkennis van de geest.

³³) *Ibid.*, X, III, 5 en IX, 12: « Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat ».

³⁴) *Ibid.*, X, VII, 10: « Ideoque non se tamquam sibi desit, mens requirat... Quid tam menti adest, adest, quam ipsa mens? ».

³⁵) Vgl. *Ibid.*, VIII, VI, 9 (c. 953); X, VII, 10; VIII, II; IX, 12; XIV, IV, 7; V, 8; VI, 8.

niets is zozeer bij de geest aanwezig als deze zelf »³⁶⁾. Deze kennis, hoewel ze geen bewust kennen is, is werkelijk kennen, omdat werkelijk iets, het Ik, bij de geest aanwezig is. Evenals een mathematicus, die tegelijk ook musicus is, maar zich op een ogenblik niet met muziek bezighoudt, op datzelfde ogenblik toch muziek kent, begrijpt en ervan houdt, zo heeft de ziel van het begin af aan een ware kennis van zichzelf, een begrijpen van zichzelf, een liefde voor zichzelf³⁷⁾. Er bestaat derhalve geen ziel zonder deze fundamentele kennis en liefde t. o. v. zichzelf.

Deze zichzelf kennende en beminnde geest is een beeld van God. Dit blijkt uit heel het negende en tiende boek, maar nog duidelijker in het veertiende, waar Augustinus zijn lezers als het ware vraagt: Wilt gij het beeld van de H. Drieëenheid zien? Het antwoord is: « ziedaar dan: de geest kent zichzelf, begrijpt zichzelf, bemint zichzelf; als we dat zien, zien we een triniteit, nog wel niet God, maar toch het beeld van God »³⁸⁾. Waarom Augustinus de nadruk legt op kennis *van zichzelf* en liefde *voor zichzelf*, blijkt uit verschillende teksten. Deze kennis van het eigen Ik is nl. niet iets, wat van buitenaf komt, zoals dat het geval is bij kennis van stoffelijke lichamen; zij is ook niet iets bijkomstigs in de ziel, maar deze kennis komt van binnen uit en behoort tot het wezen van de ziel³⁹⁾. En waar Augustinus definitief de be-

³⁶⁾ *Ibid.*, XIV, IV, 7: « Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi ».

Vgl. PLOTINOS, *Enn.*, V, III, 8 en BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, 2^e éd., Paris, 1948, blz. 95 e. v.

³⁷⁾ *Ibid.*, XIV, VII, 9: « Rectissime vero dicimus, iste quem perspicis de geometrica disputantem, etiam perfectus est musicus; nam et meminit disciplinae ejus et intelligit eam et diligit: sed quamvis eam noverit et amet, nunc illam non cogitat, quoniam geometricam, de qua disputat, cogitat. Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim seipsa mens, et meminisse, et intelligere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat ».

³⁸⁾ *Ibid.*, XIV, VIII, 11: « Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei ».

³⁹⁾ *Ibid.*, VIII, 11: « Non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus... nec imaginem rei quae foris visa est, quodam modo raptam et in memoria reconditam cogitatio cum ad eam converteretur invenit, et inde formatus est recondantis obtutus, iungente utrumque tertia voluntate... nec sicut fiebat vel apparebat, quando de illa scientia

handeling van het Godsbeeld aanvangt, schrijft hij: het beeld (van God) moet in ons gezocht en gevonden worden in het beste, dat onze natuur bezit. Maar eerst moet de geest in zich beschouwd worden en daarin moet een beeld gevonden worden. We zeiden immers, dat het Godsbeeld ook bij verlies van deelhebbing... blijft. Hij is immers daardoor beeld, doordat hij Hem bevatten kan... ziedaar dan, de geest kent zichzelf, begrijpt zichzelf, bemint zichzelf: als we dit zien, zien we... reeds het beeld van God » ⁴⁰⁾. De triade, die ook het beeld van God is, bestaat dus in de zichzelf kennende geest, omdat deze zelfkennis blijvend is.

Uit de opzet van deze laatste redenering, waarmee Augustinus definitief tot een beeld-zijn van de geest in kennis van zichzelf, begrip van zichzelf en liefde voor zichzelf besluit, mogen we concluderen, dat het Augustinus eerst en vooral te doen is om een blijvend beeld. Juist daarom wordt er voorlopig van afgezien, om een beeld te zoeken in het beste van de mens. Waarin dat beste van de mens bestaat blijkt uit dezelfde tekst: « Hij is immers daardoor beeld, doordat hij Hem bevatten kan ». Het is bijgevolg niet het vermogen om zichzelf te kennen, dat de geest tot beeld verheft, maar het vermogen van die geest om God te kennen; dat is het beste in de mens ⁴¹⁾. « Hierdoor is de ziel gemaakt naar het beeld van God, dat zij het verstand en het intellect gebruiken kan om God te kennen en te begeren » ⁴²⁾. « Niet daarom is de drieheid van de geest beeld van God, omdat de geest zichzelf kent, zich begrijpt en zich bemint, maar omdat hij Hem kan

disserebamus, iam in hominis interioris operibus constituta, quae distinguenda fuit a sapientia; unde quae sciuntur velut adventitia sunt in animo... ».

Ibid., X, 13: « Porro in mente non sic est: neque enim adventitia sibi ipsa est, quasi ad seipsam quae iam erat venerit aliunde eadem ipsa quae non erat; aut non aliunde venerit, sed in seipsa quae iam erat, nata sit eadem ipsa quae non erat ». Zie ook *Ibid.*, IX, 12.

⁴⁰⁾ *Ibid.*, XIV, VIII, 11: « Imago... ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo... natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione... permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est... Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se...; hoc si cernimus, cernimus... iam imaginem Dei ».

⁴¹⁾ *De Trin.*, XIV, III, 4: « Id quo nihil melius habet ».

⁴²⁾ *Ibid.*, XIV, IV, 6: « Secundum hoc facta est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et concupiscendum Deum potest ».

kennen, begrijpen en beminnen, waardoor hij werd gemaakt » ⁴³⁾. Toch plaatst Augustinus het beeld van God ook in de zelfkennis van de ziel, hoewel de ziel geen beeld is, omdat zij zichzelf kent. Uit de tegenstelling, waarmee Augustinus zijn wijze van redenering zoekt te rechtvaardigen, blijkt nog eens duidelijk, waar de nadruk komt te liggen bij de triade van de zichzelf kennende en zichzelf beminnende geest: het beeld van God moet altijd bestaan in de éne geest; welnu, kennis van God is niet altijd aanwezig; vandaar is de ziel reeds beeld van God, als zij zichzelf kent en bemint ⁴⁴⁾. Twee dingen staan hier tegenover elkaar: zelfkennis is er altijd; kennis van God is er niet altijd. Meende Augustinus het beeld van God in de Godkennende ziel te plaatsen, hij is gedwongen ook de zichzelf kennende geest vanwege zijn voortdurend in-act-zijn in te schakelen.

Waarom dit beroep op een blijvende triade in de geest, als het beeld-zijn van de geest steunt op de kennis van God, waartoe iedere ziel geroepen is? De enige en voor de hand liggende verklaring is, dat het gezag van Gods Woord Augustinus dwingt om in iedere ziel een beeld van God te zien. Het beeld mag niet verloren gaan, omdat God de mens schiep naar Zijn beeld. Welnu, het enige wat altijd blijft, wat eigen is aan de natuur van de geest, is de kennis en het begrijpen van zichzelf, de liefde voor zichzelf. Een (overigens curieuse) uitleg van een psalmtekst — *quamquam in imagine ambulat homo* — volgt dan ook onmiddellijk de stelling

⁴³⁾ *Ibid.*, XII, 15: « Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est ». We menen, dat Gardeil niet de juiste zin weergeeft, waar hij deze tekst uitlegt, alsof de ziel niet slechts beeld is, omdat ze zich herinnert, zich kent en zich bemint, maar ook omdat ze God kan kennen (*La Structure...*, I, blz. 118); o. i. bestaat voor Augustinus alleen de laatste reden.

⁴⁴⁾ *Ibid.*, VIII, 11: « Sed prius mens in seipsa considerata est, antequam sit particeps Dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim imaginem permanere ». Het beeld blijft: daarom moet, buiten de (niet altijd blijvende) triade van Godskennis, een andere triniteit gezocht worden. Dit beeld bestaat in de zichzelf kennende geest: « Ecce ergo... etc. » (*Ibid.*).

Augustinus eist een blijvend beeld. Zie *Ibid.*, XIV, II; IV, 6; III, 4; VIII.

Dit blijvend beeld zocht Augustinus vanaf het negende boek — zonder ons te waarschuwen — in de zelfkennis,

van St. Augustinus, dat het Godsbeeld in de natuurlijke ziel te vinden is ⁴⁵⁾).

We kunnen hier even wijzen op een tekst, die in dit verband nogal moeilijkheden biedt. We constateerden immers, dat Augustinus een voorkeur heeft voor de kennis van zichzelf, omdat deze blijvend is, voor de kennis van God, omdat de ziel beeld van God is ten gevolge van de mogelijkheid om God te kennen. Later blijkt evenwel, dat ook de hele geest voor het beeld in aanmerking komt, hoewel niet alle kennis van blijvende aard is ⁴⁶⁾. Augustinus is zich echter volkomen bewust van wat hij beweert, zozeer dat hij op dezelfde plaats nog eens benadrukt, dat de geest bij kennis van het lagere, het tijdelijke geen Godsbeeld is ⁴⁷⁾. Er moet dus een oplossing voor deze schijnbare tegenspraak te vinden zijn. Wanneer we de eenheid van de geest voor ogen houden, dan kan er, dunkt ons, van antinomie geen sprake zijn. Als we de geest in tweeën delen en de lagere rede afzonderlijk beschouwen, dan kan deze geen beeld van God zijn, omdat deze lagere functie niet blijvend is ⁴⁸⁾. Het beeld moet evenwel blijvend zijn. Beschouwen

⁴⁵⁾ *Ibid.*, IV, 6.

Hoewel bij St. Augustinus de nadere determinering van St. Thomas: « *imago est similitudo secundum speciem* » ontbreekt, komt Augustinus toch nog tot de aanname van een « *imago secundum analogiam* » (terminologie van St. Thomas, De Ver., q. 10, a. 7).

Volgens Augustinus is de ziel beeld van God, omdat zij God kan kennen. De ziel met God als voorwerp van kennen is bij St. Thomas « *imago secundum conformitatem* ». De ziel is echter tevens beeld in zichzelf (*imago secundum analogiam*). Volgens Thomas, omdat een gelijkenis « *secundum speciem* » aanwezig is; volgens Augustinus, omdat de ziel, de facto God niet kennend, toch nog altijd God kan kennen. De eigenlijke en eerste beweegreden van Augustinus kan echter niets anders zijn, dan de noodzaak een blijvend beeld te zoeken, zoals we zoeven hebben aangetoond.

⁴⁶⁾ *Ibid.*, XV, X, 17: « *Sed nunc de iis loquamur, quae nota cogitamus, et habemus in notitia, etiam si non cogitemus, sive ad contemplativam scientiam pertineant, quam proprie sapientiam, sive ad activam, quam proprie scientiam nuncupandam esse disserui. Simul enim utrumque mentis est unius, et imago Dei una* ».

⁴⁷⁾ *Ibid.*: « *Simul enim utrumque (sapientia en scientia) mentis est unius et imago Dei una. Cum vero de inferiore distinctius et seorsum agitur, tunc non est vocanda imago Dei, quamvis et tunc in ea nonnulla reperitur similitudo illius Trinitatis* ».

⁴⁸⁾ De verhouding van de geest tot deze tijdelijke voorwerpen duidt Augustinus aan met « *adventitia* », toevallig toekomend. Zie hiervoor *Ibid.*, XIV, VIII, 11; IX, 12; X, 13.

we echter de ene geest, dan mogen we zeggen dat deze beeld is bij welk soort kennen ook, zo dikwijls kennis en liefde met de act gegeven zijn, op voorwaarde echter, dat de ziel reeds beeld genoemd mag worden door een blijvende drieëenheid in de ziel. Deze uitleg klopt volkomen met het beweerde in het twaalfde boek, waar Augustinus leerde, dat de éne geest altijd beeld is, de lagere rede echter niet, als we die alleen beschouwen, daar het tijdelijke niet in aanmerking kan komen voor een blijvend Godsbeeld in de ziel ⁴⁹⁾. Het komt m. a. w. hier op neer, dat Augustinus tot in het veertiende boek onderzoekt, of er een beeld mogelijk is in de ziel, of er een blijvende triade aanwezig is. De lagere rede kan de vervulling van deze eis niet geven, omdat een tijdelijk voorwerp verdwijnen kan ⁵⁰⁾. Alleen de zelfkennis biedt hier een vaststaand fundament: de ziel kent en bemint zichzelf altijd; zij is dus beeld van de Drieëne God. Is dit beeld-zijn eenmaal vastgesteld, dan komt het er niet meer zozeer op aan een blijvend voorwerp te zoeken. Iedere kennis en liefde openbaren dan een nieuwe triade en tevens een nieuw beeld van de Drieëne God ⁵¹⁾.

⁴⁹⁾ *Ibid.*, XII, IV, 4: « in una numquam dispartita mente trinitas inveniatur... in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri ».

⁵⁰⁾ Dit blijkt uit het twaalfde boek. Augustinus maakt daar juist een onderscheid tussen hogere en lagere rede, om deze *alleen* te beschouwen, in verband met de triade: man, vrouw, kind. Op zich beschouwd is de lagere rede echter geen beeld van God, omdat men daar, ook al vindt men een triade, toch geen blijvende triade ontdekken kan (XII, IV, 4). Augustinus zoekt echter naar het al of niet beeld zijn en daartoe is een blijvende triade vereist. Schmaus, die zich dit probleem niet gerealiseerd heeft, weet dan ook met deze tekst uit het twaalfde boek geen weg (IV, 4). Hij schrijft: « Die Gottebenbildlichkeit der Seele ist in ihrer Vollendung nur dann gegeben, wenn die ewigen, unkörperlichen, unveränderlichen Dinge Inhalt der Seelenkräfte sind. Ja, Augustinus bezeichnet in seiner die Wirklichkeit manchmal überfliegenden literarischen Eigenart, die sich öfters zu begeisterten, seine wahre Meinung hinter sich lassenden Aeusserungen hinreissen lässt, die von ewigen Inhalten erfüllte Trias der Seelenkräfte allein als Bild Gottes » (o. c., blz. 304). Augustinus spreekt echter alleen over de geest, nadat hij in tweeën werd verdeeld (et facta iam ista distributione...); in dat geval — dit houdt hij ook later staande — is de geest bij kennis van het lagere geen beeld.

⁵¹⁾ We vinden hierin een aanwijzing temeer, dat Augustinus met elke drieëenheid in de ziel genoegen neemt. Dat hij toch niet wijst op de aanwezigheid van drie potenties, heeft zijn grond in het feit, dat er geen vermogens zijn, onderscheiden van de ziel.

Kennis van God is niet altijd in de ziel ⁵²⁾. Wel echter is de ziel altijd in staat om God te kennen en daardoor is zij een grote en wonderbare natuur ⁵³⁾. Wat is dit in-staat-zijn van de ziel, deze mogelijkheid om God te kennen ? ⁵⁴⁾.

Er bestaat een grote natuur, zegt Augustinus, hoog boven de ziel verheven, maar toch dicht bij haar, omdat de ziel in haar het leven heeft, het bewegen en het zijn. Dit heeft zij met alle dingen gemeen, die alle ook in God het zijn bezitten. God is echter nog op heel speciale wijze tegenwoordig bij de ziel, omdat deze een verstandelijke natuur bezit. Van deze tegenwoordigheid getuigt God, als Hij zegt: Ik ben altijd met U. Deze tegenwoordigheid ligt ook vervat in de Christelijke zegewens: De Heer zij met U. « Een grote ellende is het daarom voor de mens om niet met God te zijn, zonder Wie hij niet kan zijn. Als hij immers in Hem is, dan is hij ongetwijfeld niet zonder Hem ; en toch, als hij zich God niet herinnert, Hem niet kent en bemint, dan is hij niet met Hem » ⁵⁵⁾.

In deze teksten heeft het met-God-zijn behalve de betekenis van verstandelijk bij-God-zijn daarenboven nog de zin van vertrouwvol, liefdevol bij-God-zijn. De grote ellende, waarin de mens zonder God verkeert, is een toestand van zonde, van vijandschap met God: de zondige mens is wel in God, niet met God. Even verder zegt Augustinus dan ook: de heidenen zullen zich God herinneren en zich bekeren. De Godskennis, die hier wordt bedoeld, is dus de christelijke bekering, de bovennatuurlijke Godskennis door geloof en genade ⁵⁶⁾. De kwestie is dan: hoe kan de zondaar tot de staat van genade komen, die het ware met-God-zijn is.

⁵²⁾ Zie nota 40.

⁵³⁾ *De Trin.*, XIV, IV, 6: « Secundum hoc facta est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et concupiscendum Deum potest ». *Ibid.*: « Magna et mira natura ».

⁵⁴⁾ Augustinus handelt over de kennis van God in VIII, II, 3 - VI, 9 en in XIV, XII, 15 - XV, 21.

⁵⁵⁾ *Ibid.*, XIV, XII, 16: « Proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt ? Non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dictum est, Ego semper tecum. Nec ipse cum omnibus eo modo quo dicimus, Dominus vobiscum. Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est ».

⁵⁶⁾ *Ibid.*, XIV, XIII, 17: « Convertuntur ad Dominum... cuius eas habebat oblivio ». In dezelfde zin spreekt Augustinus van zijn verhouding tot God voor

Vast staat, dat de zondaar of de heiden God nooit totaal kan vergeten. Zou dat het geval zijn, dan konden zij zelfs na een vermaning niet tot Hem terugkeren, terwijl toch de Psalmist van de heidenen zegt, dat zij door een vermaning aan God herinnerd werden en tot Hem terugkeerden. Er moet dus in de zondige ziel, in de ziel van de heiden iets zijn, waardoor zij aan God kan herinnerd worden, waardoor de mogelijkheid openstaat om zich tot God te bekeren. Er moet m. a. w. een kennis zijn, waaruit het streven naar God verklaarbaar wordt ⁵⁷).

Nu eist Augustinus in het achtste boek van *De Trinitate* een zekere voorafgaande kennis van de gerechtigheid: de mens moet weten, wat « gerechtigheid » wil zeggen; anders bestaat er geen mogelijkheid tot bekering. Niemand komt er immers toe om het onbekende te begeren ⁵⁸). Dit begrip ziet de mens in de aanwezige Waarheid in het binnenste van de ziel ⁵⁹). Het kennen en beminnen

zijn bekering: « Ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam... mecum eras et tecum non eram » (*Confess.*, X, 27).

⁵⁷) *Ibid.*, XIV, XIII, 27: « Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut eius nec commemoratae recordarentur... Commemoratae vero convertuntur ad Dominum ».

Ibid., XIV, XII, 16: « Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri eius utique potest ». Vgl. GARDEIL, *Structure de l'âme et l'expérience mystique*, I, Paris, 1927, blz. 115-117; 121-123. GILSON, *Introduction...*, blz. 296-297. Over de kennis van de zondaar zie LE BLOND, *Les conversions...*, blz. 208-209.

⁵⁸) *Ibid.*, VIII, IV, 6: « Sed quis diligit, quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum potest ».

Ibid., VI, 9: « Non enim vult quisquam esse quod non diligit. Ut autem sit justus qui nondum est, volet utique justus esse: ut autem velit, diligit justum. Diligit ergo justum et qui nondum justus est. Diligere autem justum non potest, qui quid sit justus ignorat. Proinde novit quid sit justus, etiam qui nondum est ».

⁵⁹) *Ibid.*, IX, 13: « in Deo conspiciamus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus. Valet ergo fides ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestus, et quo firmiter diligatur ».

De zin van deze tekst is deze: reeds vóór het geloof is een kennis in de eeuwige Waarheid vereist, waardoor de mens ziet, hoe hij moet leven. Kennis en liefde van die vorm brengt de mens tot het geloof, omdat zij voert tot liefde voor de naaste, die tevens ook reeds liefde is tot God. Schematisch kunnen we dus de weg tot Godskennis aldus voorstellen: 1) zien van een vorm in de eeuwige waarheid. 2) beminnen van die vorm. 3) geloof in God. 4) liefde tot God. 5) kennis van God. Deze kennis van God geeft Augustinus aan als een « mente conspiciere » (*Ibid.*, IV, 6). Op dezelfde plaats vinden we ook de volgorde van de laatste drie. Deze laatste kennis van God mogen we dus niet verwarren met de kennis in de eeuwige Waarheid, die onder 1) genoemd wordt. Zij is de hogere

van een idee in de eeuwige Waarheid is dus een noodzakelijke voorwaarde voor de terugkeer van de ziel tot God. Het maakt de overgang tot het geloof mogelijk en daarmee ook tot de liefde, die de geloofskennis begeleidt ⁶⁰). Deze kennis moet een kennen zijn in de eeuwige Waarheid, omdat de mens, wil hij zich tot God keren, boven zijn eigen tijdelijke beslommingen moet uitgaan, die hem aan het veranderlijke binden. Kennis van God en leven volgens zedelijke normen sluit immers een beschouwing in van hogere waarden, van het onveranderlijke en eeuwige, om op hetzelfde plan zijn leven in te richten en vanuit een hoger niveau over de dingen te kunnen oordelen. De ideeën vervullen dus een « rôle ministériel » in de geloofsact ⁶¹). Augustinus vordert kennis en liefde van de *gerechtigheid*, om tot het geloof in God te komen. Dit is niets anders dan de begeerte naar een eerbaar leven, derhalve een praktische en effectieve kennis. Dit blijkt uit heel het achtste boek, waar Augustinus vooral insisteert op de naastenliefde ⁶²). Zo zal de intuïtie van de idee « gerechtigheid » de mens

kennis, die op het geloof volgt. Vgl. *Ibid.*, XV, II, 2: « Fides gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei ». *Sermo* 44 (P. L. 38, c. 253) handelt over de verhouding tussen geloof en deze hogere kennis. De aard van de kennis in het licht van de eeuwige Waarheid — van Plotinische oorsprong — zullen we niet verder trachten te bepalen.

⁶⁰) *Ibid.*, VI, 9: « Quod unde esse poterunt (nl. justī), nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur, ut inde formentur et sint justī animi... Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando ? ».

⁶¹) F. CAYRÉ, *Contuition et vision médiate de Dieu d'après saint Augustin*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 1929, blz. 214.

Augustinus definieert de ideeën aldus in zijn *Lib. de div. quaest.*, q. 46: « Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur ». Voor een beknopt overzicht over Augustinus' ideeënleer, vooral gezien in verband met de leer van Plato, zie: Lawrence P. JANSEN, o. c., blz. 117-131.

⁶²) Zie b. v. *Ibid.*, VIII, 12: « quo nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione ? ». Vgl. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris 1933, blz. 103-104.: « Les idées, qui dirigent la conscience morale sont particulièrement fécondes (voor de kennis van God). L'amour du bien suppose sa connaissance: une certaine vue du bien précède la vertu. Avant de l'aimer et de le rechercher le pécheur lui-même en a une notion sommaire: il l'approuve, il l'estime, et c'est pourquoi il peut se convertir à la justice, qu'il n'a pas encore ». Augustinus gebruikt « justitia » dikwijls in de algemene betekenis van deugdzaam leven, dus als rechtvaardigheid in de brede zin van het woord. Zie b. v. *Ep.*, 120, 4, 19-20 (P. L. 33, c. 461-462): « Quid est

naar God voeren en het geluk brengen ; het morele aspect is daarom essentieel met het psychologisch aspect verbonden. De Godskennis, waarover we hier spreken, draagt dan ook van het begin af aan niet zozeer een verstandelijk als wel een ethisch karakter ; zij is geheel afhankelijk van de ethische gesteltenis van de mens ⁶³).

Is het misschien vanwege dit kennen in de eeuwige Waarheid, dat Augustinus zeggen mocht, dat de heidenen God niet geheel vergeten waren ? In ieder geval blijft staan, dat God in de ziel aanwezig is en dat een kennis in de eeuwige Waarheid noodzakelijk is voor een terugkeer van de ziel tot God. Aangezien de mogelijkheid om God te kennen van blijvende aard moet zijn, zou dus ook het kennen in de eeuwige Waarheid van blijvende aard moeten zijn. Nu onderscheidt Augustinus drie categorieën van mensen volgens de ethische maatstaf, die de graad van Godskennis bepaalt. Er zijn mensen, die niet in staat zijn de eeuwige Waarheid te beschouwen ; anderen beschouwen wel de gerechtig-rechtigheid in de eeuwige Waarheid ; een derde groep beschouwt en bemint de gerechtigheid door zich te hechten aan de aanwezige idee, waardoor dan de beschouwende ziel zelf tot gerechtigheid wordt omgevormd ⁶⁴). Dezelfde verdeling vinden we juist in verband met de heidenen, die God niet kennen, uiteengezet. « Iedere rechtvaardige wet... wordt in het hart van de mens, die rechtvaardig handelt, overgebracht, niet door overhuizing, maar als het ware door een indrukking, zoals een beeld in het was overgaat, terwijl het toch de ring niet verlaat. Die echter niet rechtvaardig handelt, maar toch ziet, hoe hij moet handelen, dat is hij, die zich afkeert van dat licht, waardoor hij desondanks wordt aan-

autem aliud iustitia, cum in nobis est, vel quaelibet virtus, qua recte sapienterque vivitur, quam interioris hominis pulchritudo ?... in virtute intelligibili, qualis est iustitia, mentem dicimus, seu novimus, seu volumus pulchram, et secundum hanc pulchritudinem reformamur ad imaginem Dei ».

⁶³) Zie MARÉCHAL, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, in *N. R. Th.*, LVII (1930), blz. 106.

Vgl. CAYRÉ, *Les sources...*, blz. 104: « Notre idéal moral est un reflet de Dieu... aussi la connaissance et l'amour de l'un sont-ils accompagnés d'une connaissance et d'un amour de l'autre ».

Vgl. *De Trin.*, VIII, IX, 13.

⁶⁴) *Ibid.*, VIII, VI, 9 (c. 955): « An illud, quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri ? Neque omnes valent: et qui intueri valent, hoc etiam quod intuentur non omnes sunt, hoc est, non sunt etiam ipsi iusti animi, sicut possunt videre ac dicere quid sit iustus animus ».

geraakt. Die daarentegen niet ziet, hoe hij moet leven, is meer te verontschuldigen, wanneer hij zondigt, want hij overtreedt geen bekende wet ; maar ook deze wordt soms door de schittering van de alom aanwezige Waarheid geraakt, wanneer hij na vermaning zijn schuld belijdt » ⁶⁵).

Er zijn dus volgens Augustinus ook mensen, die de ethische waarden, waardoor een bekering tot Christelijk leven mogelijk wordt, niet kennen, hoewel de Waarheid zich in de ziel bevindt. Terwijl de aanwezigheid van God bij de rechtvaardige ziel als het ware een indruk in de ziel veroorzaakt, terwijl zij voor hen, die het licht wel zien, maar zich afkeren, als het ware een raken is van God, is die aanwezigheid bij de mens, die het licht niet ziet, niet meer als een simpele tegenwoordigheid, waardoor de mogelijkheid tot aanraking bestaat ; alleen van tijd tot tijd wordt deze mogelijkheid bij hen ook werkelijkheid. Hiermee wil Augustinus niet beweren, dat deze laatsten in het geheel niet zouden kennen in de eeuwige Waarheid. Zoals uit het voorgaande blijkt, gaat het hier om een praktische ethische kennis, waarvan Augustinus de kennis van God afhankelijk stelt. Het gaat om een heilzame inwerking van God, die zich manifesteert door het aanwezige licht van de Waarheid in de ziel. Slechts door zulke praktische kennis, kennis die tevens een vermaning is, een aansporing tot bekering, komt de mens tot kennis van God ⁶⁶). Sommige mensen geven er

⁶⁵) *Ibid.*, XIV, XV, 21: « Omnis lex justa... in cor hominis, qui operatur justitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non reliquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est, qui ab ipsa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Qui autem nec videt quemadmodum sit vivendum, excusabilius quidem peccat, quia non est transgressor cognitae legis: sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur, quando admonitus confitetur ».

⁶⁶) *Ibid.*, « quando admonitus confitetur » (De volledige tekst vindt men in de vorige nota). Uit deze teksten menen we te mogen concluderen, dat alleen praktische kennis (d. w. z. kennis met liefde) van ethische waarheden — die een vermanende kennis is — tot Godskennis voert. Augustinus redeneert dus vanuit een christelijk geloofsstandpunt. Vgl. B. JANSEN, *Zur Lehre des Hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae*, in *Festschrift der Görresgesellschaft*, Köln, 1930, blz. 116. Kennen in de eeuwige Waarheid is echter niet noodzakelijk een heilzame inwerking van God, een kennen van de hoogste « rationes », tenzij men het kennen « in quadam luce sui generis incorporea » (*Ibid.*, XII, XV, 24) geen kennen in de eeuwige Waarheid noemt. Tegen dit laatste pleit evenwel de interpretatie, die Augustinus zelf aan deze tekst geeft in zijn « *Retractationes* » (*Ibid.*, I, IV, 4; P. L. 32, c. 590): « praesens est eis (nl. de hei-

zich geen rekenschap van, dat de kennis in de eeuwige Waarheid tevens een vermaning inhoudt: zij zien niet; zo nu en dan wordt evenwel ook hun ziel geraakt. Anderen zien wel, hoe ze moeten handelen, maar ze keren zich af, ze geven geen gevolg aan de vermaning, die het zien in de eeuwige Waarheid voor hen betekent; zij daarentegen, die ertoe overgaan rechtvaardig te handelen, worden gerechtvaardigd door een indruk van de gerechtigheid in ziel, die niets anders is als een deelhebbing aan God zelf.

Wanneer Augustinus dus toch aan de heidenen een zekere kennis van God toeschrijft, omdat ze God nooit geheel kunnen vergeten, dan kan deze kennis, deze Godsherinnering niets anders zijn dan de blijvende aanwezigheid van God in de ziel, die als minimum op de weg der rechtvaardiging aan de laatste categorie toekomt. Heilzame kennis in de eeuwige Waarheid is er immers niet altijd, maar God is wel altijd in de ziel, en daarom kan de mens zich altijd tot Hem keren.

Soms spreekt Augustinus ook van een *kunnen* herinneren, niet van een herinnering, om deze toestand van de heiden aan te duiden. Ook deze uitdrukking is verstaanbaar. De aanwezigheid van God mag Augustinus reeds een herinnering noemen, want God is altijd en geheel en al aanwezig, ook al is Hij diep verborgen in de ziel. Een vermaning vanuit de eeuwige Waarheid is voldoende om zich weer geheel tot Hem te wenden. We mogen toch ook spreken van een *kunnen* herinneren, omdat de herinnering, waarvan sprake is, eigenlijk niet meer is als de blijvende tegenwoordigheid van God bij de ziel, waardoor de ziel *in staat gesteld* wordt, om zich God daadwerkelijk te herinneren. De Godsherinnering is in dit geval de eigenlijke bekering tot God. Tussen deze beide staat het zien van de gerechtigheid in de eeuwige Waarheid, waardoor de mens, ook als hij zich afwendt, nog enigszins wordt aangeraakt. Dit is nog een onvolledige Godskennis, daar

denen) quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt. (Hierover) in libro duodecimo de Trinitate disserui. Er is dus (natuurlijke) illuminatie, zonder de liefde die tot God voert. Vgl. CAYRÉ, *Initiation...*, blz. 240: « Dans l'ordre purement naturel, l'intuition soutenue par le concours divin ordinaire suffit à fixer l'âme dans la possession de la vérité ». *Ibid.*, blz. 239: « Cette aide divine (quant à l'action) prend deux formes: dans la connaissance de la vérité, elle est illumination; dans l'amour du bien elle est inspiration ».

Vgl. *De Trin.*, VIII, 13.

Augustinus dit woord reserveert voor de bekering tot een godsdienstig leven, die volgen moet op het zien in de eeuwige Waarheid. Misschien betreft Augustinus ook het zien, waarop geen bekering volgt, in zijn verdeling, waar hij in dezelfde passage de bekering een zich-goed-herinneren noemt ⁶⁷⁾. We zouden dan het zien van de goddelozen, die zich afkeren, een *herinnering* (geen *goede* herinnering) kunnen noemen, de aanwezigheid van God bij de ziel een *kunnen* herinneren. Dit laatste moet het fundament zijn van de blijvende mogelijkheid van de geest om God te kennen en te begeren ⁶⁸⁾.

Het resultaat van ons onderzoek komt dus op het volgende neer. Er is altijd een blijvend kennen en begrijpen van zichzelf, een liefde voor zichzelf in de geest. Er is geen blijvend kennen, begrijpen en beminnen van God. Er is niets meer als de mogelijkheid om zich na een vermaning op God te richten. Deze constatering is van doorslaggevend belang voor het onderzoek naar het beeld van God in de geest ⁶⁹⁾.

III. DOOR DE GEEST NAAR GOD.

Omdat de ziel geschapen werd naar Gods beeld, moet het Godsbeeld blijvend zijn en door geen enkele zonde kunnen worden vernietigd. Daarom aanvaardt Augustinus de *zichzelf* kennende en beminnende geest als beeld van God, hoewel hij het voornaamste en eigenlijke beeld wil plaatsen in de geest, die *God* kent en bemint. De enige reden van het feit, dat de ziel beeld is van God, is immers deze, dat zij God kan kennen en beminnen. Kennis

⁶⁷⁾ *Ibid.*, XIV, XV, 21: « Quando autem bene recordatur Domini sui ».

⁶⁸⁾ *Ibid.*, XIV, XV, 21.

GARDEIL (*La structure...* I, blz. 117) noemt de tegenwoordigheid van God in de ziel een habituele illuminatie. Deze term drukt enigszins de verhouding uit van de ziel tot God, die zich tot Hem kan bekeren. *Illuminatie* betekent dan, dat de ziel Gods inwerking voor een heilzaam zien in de eeuwige Waarheid nodig heeft; *habitueel* wil zeggen, dat alleen de mogelijkheid tot terugkeer bestaat: de zondige ziel ontvangt niet voortdurend een daadwerkelijke vermaning.

⁶⁹⁾ Onze conclusie komt overeen met andere duidelijke teksten van Sint Augustinus. Zie *Enarr. in Ps.*, LII, 2; *Sermo* 70, 23; *In Jo. Ev. tract.* 106, c. 17, n. 4 etc.

Vergelijk ook GILSON, *Introduction...*, blz. 10-13 en SANDERS, *Augustinus en God*, in *Miscell. august.*, blz. 306-322.

van God, begrip van God en liefde voor God zullen dus vanzelfsprekend de voornaamste triade moeten vormen. We staan echter voor de constatering, dat deze triade niet blijvend is en dus onmogelijk een blijvend beeld-zijn kan garanderen. Er is slechts sprake van een mogelijkheid om God te kennen en lief te hebben dank zij de aanwezigheid van God bij de ziel. Hoe is dit echter een blijvend reële mogelijkheid? Er zijn immers heidenen, die slechts van tijd tot tijd door de eeuwige Waarheid worden geraakt. Bestaat dan de mogelijkheid om zich op God te richten alleen van de kant van het voorwerp, God, die soms de mens verlicht? We weten, dat er, subjectief gezien, in de ziel geen potentie aanwezig is, want een « potentie » is niets anders dan de geest in zijn verhouding tot een bepaald object, terwijl er hier dikwijls geen verhouding bestaat door het feit alleen, dat de geest God niet altijd actu kent. De enige oplossing kan dan zijn, dat de hele geest van nature op God gericht is, dat hij krachtens zijn structuur op het kennen van God en beminnen van God is aangelegd.

We staan hier werkelijk voor een fundamentele stelling van Augustinus, een stelling, die allerbelangrijkst is voor een goed verstaan van Augustinus' hele wijsbegeerte, en wel heel in het bijzonder van zijn beeld-theorie in *De Trinitate*. De kwestie is deze. De geest kent God niet altijd. Zou nu het kennen van God geen blijvende activiteit zijn van de geest — zoals dat bij de lagere rede het geval was — dan zou er van een Godgerichtheid van de geest en van een blijvend vermogen om God te kennen en lief te hebben evenmin sprake zijn. De mogelijkheid om God te kennen en lief te hebben moet dus met de natuur van de geest zelf verbonden worden; deze moet essentieel op God gericht zijn. Is er die gerichtheid niet, dan valt het hele beeld-zijn van de ziel, wat totaal steunt op het vermogen van de geest om God te kennen, en zelfs de blijvende triade van de geest, die zichzelf kent, zichzelf begrijpt, zichzelf bemint, houdt dan nog slechts de waarde van een vernuftig gevonden drieheid. Beeld van God is zij alleen, wanneer de geest het werkelijk vermogen bezit om God te kennen volgens de duidelijke uitspraak van Augustinus: « niet daarom is de geest beeld van God, omdat hij zichzelf kent, zichzelf begrijpt, zichzelf bemint, maar omdat hij Hem kan kennen, begrijpen en beminnen, door Wie hij werd gemaakt » ⁷⁰⁾.

⁷⁰⁾ Zie paragraaf II, nota 43.

Een laatste reflectie is dus nodig op het kennen van God in de geest.

We zullen trachten hier een ander aspect van de Godskennis te belichten, de Godskennis in mystieke zin. Daarin vooral komt Augustinus' opvatting over de natuur van de geest tot uiting. Het is echter zaak hierbij acht te slaan op de zeer nauwe verbinding, die hij heeft tot stand gebracht tussen neoplatoonse en Christelijke elementen ⁷¹⁾. Reeds vonden we de Godskennis van de ongelovigen, die door Augustinus werd gekarakteriseerd als een mogelijkheid om in de eeuwige Waarheid te schouwen. Dit zien in de eeuwige Waarheid betekent voor sommigen ook een vermaning om zich te bekeren; het is een noodzakelijke voorwaarde voor de Godskennis door het geloof ⁷²⁾. Deze kennis verwijst dus uiteindelijk naar een bekering tot God, een opstaan uit de zonde door de kracht van Gods genade. Daarnaast bestaat er nog een andere kennis van God, ontleend aan Plotinos, voor wie alle kennis een zuiver filosofisch inzicht in zichzelf betekent met aan het eindpunt de mystieke beschouwing van God, die in het diepst van de ziel aanwezig is. De weg tot deze Godskennis is een zuivering van de ziel; we moeten ook deze zuivering daarom in ons onderzoek betrekken. We wijzen hier slechts op de voor ons doel noodzakelijke stellingen, zoals we die terugvinden bij Sint Augustinus ⁷³⁾.

Reeds op het horen van « God is Waarheid » ziet de geest als in een bliksemflits, wat het zeggen wil: Waarheid. Maar onmiddellijk komen stoffelijke beelden dit begrip verduisteren. Door aardse gedachten overstelpt, kan de geest zich niet op God gericht

⁷¹⁾ CAYRÉ schrijft over *De Trinitate*: « Ce traité longuement mûri... est le type de l'œuvre augustinienne complexe, mais très riche, précisément parce qu'elle associe trois points de vue...: l'ordre naturel, l'ordre surnaturel ou théologique, l'ordre mystique » (*Initiation...*, blz. 137). Deze vermenging, wederzijdse doordringing, vertoont zich uiteraard vooral, waar sprake is van kennis van God.

⁷²⁾ *De Trin.*, XIV, XV, 21: « Nam hinc est, quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? ».

⁷³⁾ Augustinus zelf bekent de weg tot Godskennis te hebben ontdekt bij de « Platonici ». Zie *Conf.*, VII, 20 in princ.

Het opnemen van neo-Platoonse gedachten betekent echter geen slaafse overname volgens PORTALIÉ, in *D. T. C.*, c. 2325: « L'empreinte, laissée dans l'âme d'Augustin vient plutôt du fond platonicien que des idées spécialement néo-platoniciennes ».

houden ⁷⁴). Bij deze kennis ontmoet de mens dus eenzelfde hindernis als hij ondervindt bij zijn streven naar ware kennis van zichzelf. Ook daar onttrekt zich de ziel, die zo gehecht is aan het aardse en tastbare ⁷⁵), slechts met moeite aan alle soort stoffelijke voorstellingen, die wel *voorwerp* van kennen mogen zijn, maar niet mogen verward worden met het *subject* van kennen, dat de menselijke geest zelf is. Men moet zich bijgevolg, om tot een juist begrip van zichzelf te komen, los maken van alle uitwendige fantasie en tot zichzelf inkeren, door de liefde voor het voorbijgaande, voor het tijdelijke in te tomen. Want het is de liefde, die wil, die de richting van het kennen bepaalt. De geest wordt dus gezuiverd door het uitroeien van alle begeerlijkheid, zodat men tenslotte in zijn binnenste de geest in zich kan schouwen ⁷⁶).

Eenzelfde zuivering voert de mens tot kennis van God ⁷⁷). Men moet daartoe de begeerte naar het aardse beteugelen en God aanhangen in oprechte liefde. Niet door een buiten zichzelf treden

⁷⁴) *De Trin.*, VIII, II, 3: « Ecce vide, si potes: Deus Veritas est... Noli quaerere, quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena ».

⁷⁵) *Ibid.*, XI, I, 1: « tanta facta est in corporibus consuetudo, et ita in haec miro modo relabens foras se nostra projecit intentio, ut cum ab incerto corporum ablata fuerit ut in spiritum multo certiore ac stabiliore cognitione figatur, refugiat ad ista, et ibi appetat requiem unde traxit infirmitatem ».

⁷⁶) Deze zuivering wordt door Augustinus beschreven in het tiende boek. Het uitgangspunt ervan, zegt hij, is het richten van de intentie, de wil, op zichzelf. Zie *Ibid.*, V, 7, en VIII, II. Vandaar het ethisch karakter ervan. Vgl. HENDRIKX, *Augustinus' wetenschap en haar beteekenis voor onzen tijd*, in *Miscell. august.*, blz. 117: « De afrekening met het lagere kreeg in deze filosofie de typische ethische kleur van zuivering der ziel ». Zie eveneens *Ibid.*, blz. 122-123.

⁷⁷) *Ibid.*, IV, II, 4: « Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae, quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles, et minus idonei eramus, propter immunditiam peccatorum. Mundandi ergo eramus ».

Sermo CXVII, X, 15 (P. L. XXXVIII, c. 670): « Vis illum (Creatorem) mente contingere? Purga mentem, purga cor tuum... possumus mente vel cordis acie interiore videre Deum ». *Ibid.*, III, V (c. 664): « quis ergo oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, actu quodam attingit in corporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est ».

komt de mens tot kennis van God, want God is inwendig zoals de ziel zelf ⁷⁸⁾).

Volgens eenzelfde schema wordt door Sint Augustinus het bereiken van het Goede ontwikkeld. Als de mens, na verwijdering van dit of dat particuliere goed, het Goede in zich kan schouwen, dan beschouwt hij God. Als de wil dit Goede aanhangt, dan wordt de geest door deze heenwending van de wil naar God volmaakter, d. w. z. deelachtig aan het Goede, aan God zelf ⁷⁹⁾. De mens heeft dus, tenminste in zekere ogenblikken, daadwerkelijke kennis van God, die de hoogste Waarheid en de hoogste Goedheid is.

⁷⁸⁾ *De Trin.*, VIII, VII, 11: « Interiora sua deserunt, quibus interior est Deus ». Deze zuivering geschiedt door een richten van de wil op zichzelf, op God.

Ibid., X, VIII, 11: « Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet ».

Ibid., VIII, III, 5: « Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis, unde est et illud quod non amittitur nec aversione voluntatis ». Zie hierover E. VON IVANKA, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin*, in *Scholastik*, 1938, blz. 538-543: de morele dispositie maakt Augustinus tot voorwaarde van een kennen van de hoogste « rationes » (Liefde tot God).

⁷⁹⁾ *Ibid.*, VIII, III, 5: « si ergo potueris, illis detractis (nl. quae participatione boni bona sunt) per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum ».

Ibid.: « perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis... ».

Ibid., XIV, XII, 15: « et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit ». 'n Prachtige beschrijving over het opstijgen van de ziel tot God geeft Augustinus in zijn commentaar op psalm 41. Over de extase bij Plotinos zie *Enn.*, VI, VII, 26. Volgens Plotinos kan de ziel uit eigen kracht tot kennis van God geraken. Vgl. *De Trin.*, IV, XV, 20: « Sunt autem quidam, qui se putant ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari; quos ipsa superbia maxime maculat ». Dit is zeker niet de intentie van Augustinus, die alleen de kenwijze nl. door middel van een zuivering van de ziel, van Plotinos overneemt. Inwerking van de genade wordt bij hem altijd verondersteld. Vgl. *Ibid.*, XIV, XIX, 26 (c. 1058): « Iste cursus (nl. regressus ad Deum) qui constituitur in amore atque investigatione veritatis, non sufficit miseris, id est, omnibus cum ista sola ratione mortalibus sine fide Mediatoris ». MARÉCHAL noteert (in *N. R. Th.*, 1930, blz. 101, nota 1): « On remarquera le point de vue resté bien « platonicien »: l'accent est mis sur la « purification »; une fois l'âme purifiée elle voit Dieu, par une conséquence immédiate ».

LE BLOND (*Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950, blz. 225-237) geeft het verschil aan tussen de mystiek van Augustinus en die van Plotinos,

We moeten hierbij opmerken, dat ook deze mystieke Godskennis een kennen is *in* of liever *van* de eeuwige Waarheid in de ziel, want de zuivering voert de geest tot het inwendige, waar God op intelligibile wijze bij de geest aanwezig is. Op dit punt sluit deze Godskennis dus aan bij de Godskennis, die we in het vorig nummer bespraken. Daar ging het over het kennen *in* de eeuwige Waarheid, noodzakelijk om tot het geloof in God te komen; hier spreken we over het kennen *van* de eeuwige Waarheid, dat een vollediger zuivering veronderstelt ⁸⁰). Het zou moeilijk zijn om na te gaan *in hoeverre* de geest naar de aangehaalde teksten God kent, daar we in het tractaat over de H. Drieëenheid onvoldoende elementen voorhanden vinden, om tot een geldige oplossing te kunnen besluiten ⁸¹). Deze kwestie valt echter ook buiten ons terrein, wanneer we slechts het verband willen aantonen tussen de Godskennis en de zelfkennis in een ziel, die beeld is van God. Het is daartoe voldoende te weten, dat de ziel tot een of andere Godskennis in staat is, en het is van minder belang te weten, welke betekenis deze Godskennis heeft. In alle geval staat vast, dat de kennis van God door het geloof reeds een waarachtig kennen is, een kennen, dat tot hoger en volmaakter kennen voeren moet ⁸²). Augustinus verbindt dus feitelijk het mystiek en gelovig kennen; met reden, omdat de zuivering ook voor de Christelijke bekering, de kennis in het geloof, wordt verondersteld. Wanneer wij de zuivering slechts behandelen als middel om tot volmaaktere kennis te komen, dan was dat enkel om te doen zien,

⁸⁰) Vgl. *In Jo. tract.*, 29, 6; 40, 9; 48, 1; *De Trin.*, VIII, IX, 13: « valet ergo fides ad cognitionem... ». Eveneens: MARÉCHAL, in *N. R. Th.*, blz. 196 en GILSON, o. c., blz. 108: « ... deux cas: celui où nous connaissons des objets créés, par la lumière divine, sans voir cette lumière elle même, ce qui est le cas normal: celui où nous voyons cette lumière, ce qui est le cas de l'expérience mystique ». Door een inconsequentie weet Augustinus het ontologisme, dat ook het kennen *in* de eeuwige Waarheid logisch zou betekenen, te vermijden. Vgl. B. JANSEN, *Zur Lehre...*, blz. 124-125; 129-130.

⁸¹) Vgl. MARÉCHAL, in *N. R. Th.*, blz. 191, die juist in betrekking tot de aangehaalde teksten uit het achtste boek (VIII, II, 3) schrijft: Dit hoogste zien van God kan verbonden worden met de middellijke visie van God, d. w. z. met de beschouwing van God in zijn beeld, residerend op de hoogste top van het verstand. « Et cette dialectique augustinienne, dont l'affinité avec celle des Ennéades est manifeste, mérite d'être soulignée ». Het zien van God is dus volgens deze geleerde onmiddellijk, maar toch in het beeld. Zie ook LE BLOND, o. c., blz. 216-225 en CAYRÉ, in *Eph. Th. Lov.*, blz. 214-219.

⁸²) Zie paragraaf II, nota 59.

hoe het tussenschuiven van neoplatoonse begrippen in het Christelijk denken van Sint Augustinus hem een oplossing bieden voor de problemen van het Godsbeeld in de ziel.

Eenzelfde zuivering voert de ziel tot kennis van zichzelf en tot kennis van God. Deze overeenkomst doet vermoeden, dat de Godskennis evenals de kennis van de eigen ziel tot het wezen van de ziel behoort, dat de ziel, die wezenlijk op zichzelf gericht is, daarmee ook wezenlijk gericht is op God. En Augustinus laat ons daaromtrent niet in twijfel. Het gebod: Bemin de Heer uw God, zegt hij, is het voornaamste en meest bekende gebod, want niemand bemint wat hij niet kent. « Derhalve », laat hij onmiddellijk volgen, « is de natuur van de mens zo ingericht, dat het nooit voorkomt, dat de mens zich niet kent, zich niet begrijpt, zich niet bemint » ⁸³). Het blijkt dus, dat de zelfkennis behalve kennis van zichzelf ook een initiale Godskennis is, een begin van Godskennis in de ziel. En dan is de mogelijkheid om God te kennen inderdaad iets, wat tot het wezen van de ziel behoort. Immers: « De liefde voor zichzelf is de ziel van nature ingestort ». Ook al handelt de mens slecht — dan is de geest als het ware een vijand van zichzelf; de liefde voor zichzelf is als het ware een haten van zichzelf — toch bemint hij zich altijd. Bemint de geest zich echter op de juiste wijze, nl. volgens Gods gebod, dan betekent deze liefde tegelijk ook een liefde voor God. De zuivering van de ziel is dus een toewending van de ziel naar zichzelf, maar tevens ook naar God. Door de kennis van het eigen wezen komt de geest tot kennis van God ⁸⁴).

⁸³) *De Trin.*, XIV, XIV, 18: « Nemo diligit cuius non meminit, et quod penitus nescit. Unde illud est notissimum praecipuumque praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum. Sic itaque condita est mens humana, ut numquam sui non meminerit, numquam se non intelligat, numquam se non diligit ».

⁸⁴) *Ibid.*: « Qui ergo se diligere novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit, quod sibi adversatur, et seipsum tamquam suus inimicus insequitur ».

Vgl. HENDRIKX, in *Misc. aug.*, blz. 123: « Boven de afkeer van het zinnelijke rijst de liefde voor de intelligibilia, voor de eigenlijke wereld Gods. Die liefde is niets anders dan de liefde van de ziel voor zichzelf, oorzaak en gevolg van de verstandelijke en zedelijke reiniging: Mores perducunt ad intelligentiam ».

Vgl. *In Jo. tract.*, 18, 7.

Met het aanvaarden van deze stelling sluit Augustinus zich ten nauwste aan bij de Plotinische opvatting over de natuur van de geest. Vgl. *Enn.*, V, III, 7 e. v.

Het is begrijpelijk, dat Augustinus in dit verband, waar het gaat over de Godkennende ziel als beeld van Hem, nogmaals insisteert op de altijd aanwezige zelfkennis⁸⁵⁾. Alles hangt hiervan af; het hele Godsbeeld staat of valt met de kennis van het eigen Ik. De geest is beeld van God omdat hij God kan kennen. Er is evenwel geen kennis van God mogelijk dan langs de weg van de zelfkennis. Wanneer dan ook de kennis van zichzelf verbonden is met het wezen van de ziel, dan is de mens inderdaad wezenlijk, dat is: naar zijn natuur, geschapen naar het beeld van de Drieëne God. Kent de geest zich echter niet van nature en bijgevolg niet altijd, dan bestaat het beeld van de Drieëenheid niet de geest. « De geest zou zichzelf niet beminnen, als hij zich op geen enkele wijze kende, d. w. z. zich zichzelf niet zou herinneren; hij zou zich ook niet begrijpen. In dit beeld van God is de geest zo machtig, dat hij zich hechten kan aan Hem, wiens beeld hij is »⁸⁶⁾. De macht om God te kennen schuilt dus in dit *beeld*: in de zich van nature kennende ziel. Zo wordt de blijvende kennis van zichzelf een kennis van de hogere rede, omdat zij een eerste stap is van de Godskennis in de geest. De hogere rede is daarmee ook een blijvende functie van de geest, die nooit mankeren kan: zij is de grond en het wezen

⁸⁵⁾ *De Trin.*, XIV, XIV, 19 - XIV, 20.

⁸⁶⁾ *Ibid.*, XIV, 20: « Diligere porro seipsam non posset, si se omnino nesciret, id est si sui non meminisset: nec se intelligeret: qua in se imagine Dei tam potens est, ut ei cuius imago est valeat inhaerere ».

SCHMAUS (o. c., blz. 304) meent bij Augustinus een dubbele gedachtengang te ontdekken. De Godsgelijkenis biedt de geest de mogelijkheid om tot God op te stijgen; van de andere kant is de ziel juist Godsgelijkenis, omdat zij met God in contact kan treden. Voor het eerste deel citeert Schr. de hier weergegeven tekst. Van deze antinomie kan echter geen sprake zijn, als men deze tekst opvat in die zin, dat de blijvende kennis van zichzelf en liefde voor zichzelf voor de geest niet slechts voorwaarde zijn om tot God op te kunnen stijgen, dus om beeld van God te zijn, maar zelf ook reeds de eerste trede zijn van die opstijging. Hieruit volgt, dat de ziel dan ook reeds beeld is bij zelfkennis, maar juist omdat deze de mogelijkheid tot Godskennis insluit. Het lijkt ons daarom ook juist, wat CAYRÉ schrijft (o. c., blz. 123, nota 2): Herinnering, kennis en liefde voor God zijn gebaseerd op de herinnering, kennis en liefde van de geest voor zichzelf, « mais de soi, en tant qu'image de Dieu ». Het beeld-zijn ontvangt de ziel immers tegelijk met zijn trinitaire structuur, waarin de mogelijkheid tot Godskennis ligt vervat. De geest komt dan tot actuele kennis van God door een vervulling van de kennis en liefde voor zichzelf, juist als mogelijkheid om God te kennen en te beminnen, dus juist als beeld. Augustinus kan dus zeggen, dat de geest in dit *beeld* zo machtig is, dat hij zich op God kan richten,

van iedere rationele natuur. En terecht zei Augustinus dan ook in het twaalfde boek, waar hij nog naar een blijvend beeld uitzag: de hogere rede is altijd beeld, ook als we die alleen beschouwen, omdat daar altijd een voorwerp van kennen en beminnen en dus ook kennis en liefde aanwezig zijn. De redelijke natuur van de geest bestaat derhalve in kennis en liefde voor zichzelf, waardoor hij tevens wezenlijk gericht is op het meest intieme van zichzelf, op de eeuwige waarheden en op de eeuwige Waarheid zelf. Omdat de geest introvert is, is hij wezenlijk gericht op God in de geest; omdat hij bij zichzelf is, is hij ook bij God. Daarentegen is kennis van het stoffelijke, van het uitwendige geen essentiële eigenschap van de geest, doch slechts bijkomstig, hoewel noodzakelijk in een wezen, dat een lichaam draagt ⁸⁷).

De mogelijkheid om God te kennen is dus pas in de ware zin een blijvende mogelijkheid, omdat ze subjectief — niet slechts objectief door de vermanende aanwezigheid van God in de ziel — begrond is in de altijd blijvende kennis van zichzelf. Daardoor is de geest positief op het kennen van God gericht als op zijn eigen voorwerp. God is kenbaar in de geest en de geest is erop gericht om God te kennen, omdat hij *zichzelf* altijd kent. Daardoor immers bezit hij de kracht om tot ware kennis van zichzelf te komen en tot ware kennis van God. De weg tot de volle Godskennis bestaat dus in het tot act brengen van de kennis van de eigen ziel ⁸⁸). Vandaar ook is God niet in het intieme van de mens, in het geheugen, maar Hij is inwendiger dan het meest

⁸⁷) Vgl. BENZ over de persoon bij Sint Augustinus: « Das metaphysische Formprinzip der « Person » ist die trinitarische Entfaltung des Geistes als Intellekt, Wille und Bewusstsein auf das eigene Selbst bezogen » (*Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willens-Metaphysik*, Stuttgart, 1932, blz. 384). Zie ook BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, 2^e éd., Paris, 1948, blz. 95 e. v.: « Avec le mouvement, issu de Socrate, apparaît un idéal nouveau; la sagesse est avant tout la connaissance de soi-même et de ses propres pouvoirs ».

⁸⁸) In deze geest spreekt ook VON IVANKA over de wil, omdat juist de wil de richting van de ziel bepaalt (*Scholastik*, 1938, blz. 525): « Die Richtung des Willens auf Gott (ist) nicht nur eine Bedingung der Erkenntnis Gottes in eigenen Selbst, wie beim Neuplatonismus, sondern sie ist das Mittel und der eigentliche Quell dieser Erkenntnis, ja sie ist sogar diese Erkenntnis selbst, da das Abbild Gottes in der Seele, das die Erkenntnis Gottes im eigenen Selbst ermöglicht, eben die Liebe zu Gott, d. h. der die Gottähnlichkeit gründende Gott zugewandte Willens-act selbst ist ».

De gerichtheid van de wil op God ligt nl. vervat in de menselijke natuur,

innerlijke van de mens ⁸⁹⁾. Pas langs en over de zelfkennis heen, die zetelt in het innerlijke van de mens, in het geheugen, bereikt de mens het meer innerlijke, de altijd aanwezige God ⁹⁰⁾.

Een terugblik op het voorafgaande openbaart nu Augustinus' voorkeur voor twee triaden, die van de Godkennende en van de zichzelfkennende geest, hoewel toch de hele geest eveneens beeld is, de éne onverdeelde natuur van de geest. Er moet immers een beeld gevonden worden, dat met de natuur van de geest werd geschapen, dat in die natuur zelf verankerd is, terwijl de geest ook krachtens zijn natuur op God gericht moet zijn. De ziel is immers slechts beeld, omdat zij van nature in staat is God te schouwen. De oplossing van deze moeilijkheden vindt Augustinus in zijn opvatting over de menselijke geest. De hogere functie, het schouwen van de eeuwige Waarheid, is nl. eigen aan iedere geest; het ligt in de lijn van de geestelijke natuur om God te schouwen; krachtens zijn metaphysische constitutie is de geest naar God heengewend. Het uitgangspunt van deze richting wordt — geheel volgens de platoonse gedachtengang van Augustinus — in de zelfkennis van de geest neergelegd. Dit uitgangspunt, nl. de kennis, het begrijpen, de liefde van de geest zijn naar binnen gekeerd,

die zich altijd kent en bemint. Zie *De Trin.*, XIV, XIV-XVIII-XIX. Door de gerichtheid van de wil komt tenslotte ook de ware Godskennis tot stand: de christelijke bekering door geloof en genade. Vgl. VON IVANKA, blz. 530-532.

⁸⁹⁾ *De Trin.*, VIII, VII, 11: « Interiora sua deserunt, quibus interior est Deus ». *Conf.* III, VI, 11: « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo ». *En. in Ps.* 130, 12 (P. L. XXXVII, c 1712): « Nec pervenit anima, ut contingat eum nisi transierit se ».

⁹⁰⁾ Augustinus geeft de voorwerpen van zijn filosofie in de juiste volgorde weer in het bekende: « Noverim me, noverim Te » (*Soliloquia*, II, I, 1).

CAYRÉ (in *Eph. Theol. Lov.*, 1929, blz. 112) spreekt van een impliciete kennis van God, aanwezig in iedere ziel. Hij determineert deze als « le virtuel de la tendance, qui est déjà commencé et peut se développer comme un germe, mais reste fort imparfait tant qu'il est éloigné de son terme » (blz. 111). Van de ene kant staan dus de ideeën, van de andere kant de mogelijkheid van de geest, om die ideeën en daarmee God te bereiken. Het lijkt ons, dat onze conclusie feitelijk op hetzelfde neerkomt, hoewel de uitkomst anders zou doen vermoeden. We hebben inderdaad redenen, om deze toestand van de ziel als een niet-kennen, slechts als een mogelijkheid tot kennen, te beschouwen, juist omdat Augustinus niet tot een blijvende Godskennis kan besluiten, zoals hij dat vermocht voor de kennis van de ziel zelf. Het is dus het onderscheid van deze impliciete « kennis » en de kennis van de eigen ziel, dat hier benadrukt wordt: zij staan tegenover elkaar als niet-kennen tegenover kennen,

naar het wezen van de ziel zelf en daarmee ook naar God, die in het binnenste zelf verblijft ⁹¹⁾. Krachtens dit uitgangspunt staat de ziel open voor een hoger licht, voor de dingen van God; zij is van nature Godsgelijkenis, beeld van God. De triade van herinnering, kennis en liefde voor God is daarmee een rechtstreekse ontwikkeling van de kennis en de liefde, die de geest blijvend bezit van zichzelf.

De diepste grond van de voorkeur van Sint Augustinus voor de triade van de zichzelf kennende geest ligt dus in het formele element, dat de geest tot beeld van God maakt, nl. zijn vermogen om God te schouwen. Omdat dit vermogen blijvend is, is de geest een blijvend beeld van de Drieëne God. Is echter eenmaal het beeld in de natuur van de geest vastgelegd, dan mogen we zeggen, dat de hele geest beeld is, ook als hij lagere dingen kent en bemint, omdat deze kennis en liefde niets anders zijn dan de kennis en liefde, die de geest heeft voor zichzelf en voor God. Het volmaaktere beeld bestaat daarom als normale gevolgtrekking

⁹¹⁾ Vgl. PLOTINOS in de V^{de} Enneade.

Deze Plotinische gedachtengang komt goed tot uiting in de diepzinnige studie van VON IVANKA, waarvan we hier voortdurend een dankbaar gebruik maakten (in *Scholastik*, 1938). We moeten echter toegeven op een punt van zijn inzichten af te wijken. De gerichtheid op God is voor v. I. « ein Funken unverlierbar im Innern der Seele » (blz. 543), terwijl we meenden te mogen vaststellen, dat het blijvende uitgangspunt — ook gerichtheid op God — voor Augustinus de altijd blijvende zelfkennis is. Hierdoor menen we meer recht te doen aan de teksten, die de zelfkennis door aanwezigheid als iets primairs aangeven. De redenering van Sint Augustinus, zoals we die in dit en in het vorige nummer weergaven, dwong ons, om de kennis van God niet als iets permanents te zien. De ziel *kan* God kennen — daardoor reeds is zij beeld van God — maar zij kent God niet van nature: « Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest » (XIV, XII, 15). Zichzelf kent de ziel altijd maar ze denkt zich niet altijd. De reden, dat de geest zichzelf en God niet altijd ziet, is dan het gemis aan zuivering van de ziel. Augustinus bekent, de diepste reden niet te weten: « Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit ipsa... invenire non possum » (XIV, VI, 8).

De geest kent dus zichzelf, omdat hij bij zichzelf aanwezig is. Beeld is hij evenwel, omdat die blijvende kennis de mogelijkheid biedt, om ook God te kennen. De heenwending van de wil op God is o. i. slechts voorwaarde voor *actueel* kennen en zal dus ook alleen van invloed zijn op het *volmaakte* beeld-zijn van de ziel (XIV, XVII, 23 e. v.). Het onbewuste kennen en beminnen bestaat echter reeds vóór deze wilsact en begrondt de Godsgelijkenis (zie VON IVANKA, blz. 522-538).

van Augustinus' opvatting over de geest in de God waarlijk kennende en beminnende ziel, in een bovennatuurlijk kennen en beminnen van God ⁹²⁾).

Aan het einde van ons betoog mogen we even de aandacht vestigen op de waarlijk neoplatoonse houding van Sint Augustinus. Zijn gedachte is niet geëvolueerd; hij heeft zelf geen nieuwe wijsbegeerte opgebouwd. Hij heeft alleen de neoplatoonse filosofie aanvaardbaar gemaakt voor een Christen. « Deum et animam scire cupio » zei Augustinus. Dit weten is neoplatoons gebleven, ondanks zijn soms verrassende realiteitszin tegenover de mens als wezen bestaande uit lichaam en ziel. Nergens heeft hij echter deze zienswijze wijsgerig uitgewerkt, maar integendeel blijkt uit zijn rijpste werk nog weer eens overduidelijk, dat de geest een reine geest is, vastgehouden in de stof, dat zij tot een autonome persoonlijkheid wordt verheven, op het spirituele ingesteld, op het schouwen van zichzelf en van God. We menen dan ook niet te veel te beweren met te zeggen, dat het mystisch aangelegde Platonisme de philosophische bron is, waaruit het werk van Augustinus over de ziel als Godsbeeld ontstond.

Dr. Th. HUIJBERS, O. S. C.

⁹²⁾ We zien hier hoe het voorwerp van kennen en willen belangrijk is, niet slechts voor de formele volmaaktheid van het beeld: het beeld-zijn van de ziel is essentieel afhankelijk van het voorwerp van de vermogens van de ziel. Augustinus verwerpt immers alle lagere triaden, juist omdat hun voorwerp niet geschikt is, nl. niet tot de natuur van de ziel behoort. Is aan deze eis die Sint Augustinus vooropstelt, voldaan, is dus het beeld-zijn eenmaal vastgelegd, omdat Godskennis en zelfkennis tot de natuur van de ziel behoren, dan mogen we zeggen: de hele geest is beeld, nl. als we de natuur van de geest mede-beschouwen, niet de lagere functie afzonderlijk. SCHMAUS — van mening dat alleen de formele volmaaktheid van het beeld van het voorwerp afhangt (o. c., bz. 283-285) — keert hier o. i. de redenering van Sint Augustinus om: wat voor Augustinus conclusie is, maakt hij tot praemisse. Zich herinneren, zich kennen en beminnen komt van nature toe aan de ziel; derhalve is ook het beeld van God iets natuurlijks. Aldus Schmaus. Augustinus daarentegen redeneert: het beeld in de ziel moet iets blijvends zijn (op gezag van de H. Schrift), dus bestaan in iets, wat tot de natuur van de ziel behoort. Hieraan voldoen de kennis van zichzelf en de mogelijkheid tot kennis van God. Augustinus spant zich in te bewijzen, dat beide van blijvende aard zijn, omdat het hele beeld-zijn van de ziel daarvan afhangt. Behalve in het X^{de} boek bewijst hij dat nog eens in het XIV^{de}: IV, 7 - VII, 9; XII, 15 - XV, 21.

Summarium

1. Secundum S. Augustinum mens humana omnes potentialitates ad agendum in seipsa continet; quare potentiae ab anima realiter distinctae in philosophia S. Augustini admitti non possunt. Triades mentis: *memoria, intelligentia, voluntas*, et *notitia, verbum, amor* eandem rem significant, nempe mentem, sed secundum relationem aliam et aliam ad obiecta. Ex textibus hoc satis clare elucet.

Etiam ratio superior et inferior nil aliud sunt ac ipsa mens, considerata in relatione activa ad diversa objecta. Distinctio inter superiorem et inferiorem ab hac sola relatione originem ducit. Unde mens plene una est et simplex.

2. Mens semper cognoscit se, intelligit se et amat se; hinc imago est SS. Trinitatis. Ab hac thesi deducimus, S. Augustinum ab initio sui tractatus de imagine Dei quaesivisse trinitatem *permanentem*, sc. an mens sit revera ad imaginem Dei. Nondum quaerit, quanam sit imago perfecta Trinitatis in mente.

Ex alia parte mens est imago Dei, « quia potest cognoscere et amare eum a quo facta est ». Hic logice sequitur examen de cognitione Dei: quomodo haberi possit cognitio Dei in natura mentis. Inquisitione facta apparet hanc potestatem cognitionis Dei revera non esse nisi praesentiam Dei in mente, quae proprie cognitio non est, nequidem notitia habitualis, uti habet mens de seipsa.

3. Sicut in doctrina Plotini mens nonnisi per seipsam Deum, qui apud ipsam intelligibiliter adest, attingere valet. At insuper cognitio sui de se iam ordinatur ad cognitionem Dei, cum utraque a purificatione mentis proveniat. Inde mens semper cognoscens se etiam semper positive ordinatur ad cognoscendum Deum. Inde etiam ratio superior permanens est, quia ad ipsam attinet permanens cognitio sui et amor sui. Quapropter revera mens *natura sua* potest cognoscere et amare Deum, in qua potestate imago Dei est.

Conclusio est: etiam in opere maturae aetatis « De Trinitate » conceptus mentis S. Augustini remansit neoplatonicus.