

43e jaargang nummer 4

december 2010

# Augustinus en onderwijs



# AMPAS

tijdschrift voor classici

# LAMPAS

Tijdschrift voor classici

Jaargang 43 nummer 4, december 2010

## Redactie

dr. Bert van den Berg (Antieke Filosofie, Universiteit Leiden), prof.dr. Gerard Boter (Grieks, Vrije Universiteit Amsterdam), dr. Casper de Jonge (voorzitter; Grieks, Universiteit Leiden), dr. Hugo Koning (klassieke talen, St Stanislascollege Delft), prof.dr. Caroline Kroon (Latijn, Vrije Universiteit Amsterdam), drs. Suzanne Luger (klassieke talen, vcn, het 4e Gymnasium, ILO/POWL), dr. Stephan Mols (Klassieke Archeologie, Radboud Universiteit Nijmegen), dr. Frits Naerebout (Oude Geschiedenis, Universiteit Leiden), prof.dr. Ruurd Nauta (Latijn, Rijksuniversiteit Groningen), drs. Kokkie van Oeveren (klassieke talen, Vrije Universiteit Amsterdam, St. Ignatiusgymnasium Amsterdam), Maruulke Prins, MPhil (redactiesecretaris, Vrije Universiteit Amsterdam), dr. Rolf Strootman (Oude Geschiedenis, Universiteit Utrecht), prof.dr. Gerry Wakker (Grieks, Rijksuniversiteit Groningen)

## Redactieadres

Redactiesecretariaat Lampas / M.U. Prins  
Vrije Universiteit – Faculteit Letteren, afdeling Oudheid  
De Boelelaan 1105  
1081 HV Amsterdam  
lampas@verloren.nl

Voor reacties op of ideeën over de inhoud van Lampas: lampas@verloren.nl

## Uitgever, administratie en abonnementen

Uitgeverij Verloren bv  
Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum  
telefoon 035-6859856, fax 035-6836557  
e-mail bestel@verloren.nl  
www.verloren.nl

Nederlands  
**Uitgeversverbond**  
Groep uitgevers voor  
vak en wetenschap

Lampas verschijnt vier keer per jaar.

Prijzen voor 2010: Jaarabonnement €39,-; Studentenabonnement €25,- (stuur a.u.b. een kopie van de collegekaart naar de uitgever); Abonnement voor instellingen en bibliotheken €53,-; Losse nummers €11,-

Betaling gaarne binnen 30 dagen na toezending van een rekening door de uitgever. Abonnementen worden aangegaan voor een jaargang en automatisch verlengd, tenzij bij opgave uitdrukkelijk anders wordt aangegeven. Opzegging dient te geschieden bij de uitgever vóór ingang van de nieuwe jaargang, dus vóór 1 januari van het nieuwe jaar.

# Van de gastredactie

Augustinus van Hippo (354-430) geldt als een van de meest invloedrijke kerkvaders in het Westen. Dat is ook de reden waarom zijn leven en werk vanuit vele invalshoeken en wetenschapsdisciplines worden bestudeerd. Immens is de hoeveelheid secundaire literatuur over Augustinus. Hij wordt onder meer belicht als neo-platonist, manicheeër, retor, zoon van zijn moeder Monica en als *doctor gratiae*, die de bouwstoffen heeft aangereikt voor allesomvattende doctrines over de verhouding van de menselijke natuur tot de goddelijke rechtvaardiging en bovenal Gods genade. Daarom zou het schriftwoord ‘Ik zag een grote menigte, die niemand tellen kon’ (Openbaring 7:9) als wanhoopskreet kunnen gelden van een wetenschapper die het Augustinus-onderzoek volledig moet beschrijven: het zou een vrijwel onmogelijke taak zijn. Daarbij blijven er nieuwe artikelen en boeken over Augustinus verschijnen. Een belangrijke factor daarbij is dat Augustinus de klassieke filosofie de grondslag laat zijn van zijn denken over God. Daardoor blijft de kerkvader een van de meest fascinerende auteurs voor studie, nu en in de toekomst.

Veel is er inmiddels ook gezegd over het leraarschap van Augustinus. Maar zijn ontwikkelingsgang als leraar en zijn gedachten over deze taak lenen zich goed voor nadere analyses, terwijl Augustinus’ invloed op anderen ook na zijn leven is doorgedaan. Voor dit themanummer van *Lampas* is daarom als centraal thema gekozen voor ‘Augustinus en onderwijs’.

In het openingsartikel van Jan den Boeft staat de vraag centraal naar de manier waarop Augustinus zich als leerling de standaard onderwijsstof uit de oudheid toe-eigende en aldus zijn vertrouwdheid met de antieke literatuur deed groeien.

De bijdragen van Ineke Sluiter, Hans van Reisen en Ingrid Bruggink zijn gericht op de *Confessiones*, waarin Augustinus zelf zijn eigen leerproces als jongeling en als volwassene tot onderwerp van bezinning maakt. De analyse van twee modeltoespraken in *De catechizandis rudibus* door Joost van Neer leert niet alleen hoe Augustinus de eigen theorie in de praktijk toegepast wil zien, maar ook dat zijn kracht als didacticus gelegen is in de wijze waarop

hij zich in zijn publiek weet te verplaatsen. De deugd die vandaag ‘empathie’ heet, blijkt een van de redenen van zijn succes als didacticus.

Ook de wijze waarop Augustinus zijn leraarschap vervult binnen zijn geloofsgemeenschap, namelijk als predikant en als zielzorger, komt in dit themanummer nadrukkelijk in beeld via de bijdragen van Antony Dupont en Vincent Hunink.

Een geniale leraar als Augustinus is in zekere zin tijdloos. Dat valt af te leiden uit het feit dat grote geesten uit latere perioden zijn gedachten ter harte nemen. Bert Blans schetst Augustinus’ invloed op een aantal moderne filosofen, en Jos Joosten zoekt naar sporen van Augustinus in de Nederlandse literatuur. Zelfs in de praktijk van een klas anno 2010 kan Augustinus nog altijd een rol vervullen. De bijdrage van Paula Rose laat zien hoe de kerkvader in een lessenreeks concreet aan de orde kan komen.

Als een van de grootste leraren die de christenheid heeft gekend weet Augustinus steeds weer tot een nieuw publiek door te dringen. Hoe kan dat? Een mogelijk antwoord geeft Augustinus zelf als hij in *De catechizandis rudibus* 4 bespreekt hoe een docent *met plezier* onderwijs kan geven: ‘Want hoe meer hij dat kan, des te prettiger is hij om naar te luisteren’. In die opmerking ligt een zelfmededeling besloten: Augustinus had plezier in zijn leraarschap.

Een kort overzicht van recente Nederlandstalige publicaties over Augustinus rondt dit themanummer af. De gastredactie en de redactie van *Lampas* hopen dat de verschillende bijdragen nieuwe belangstelling wekken voor de veelzijdige denker, schrijver én leraar Augustinus.

De gastredactie,  
Vincent Hunink  
Hans van Reisen  
Paul van Geest

# Zilver en goud uit Egypte

## Augustinus' omgang met de klassieken

JAN DEN BOEFT

*Summary:* Augustine's references to classical Latin literature have been gathered by Harald Hagendahl in an indispensable handbook. In this thesaurus quotations from the four main authors in the Roman educational system, Cicero, Sallust, Vergil and Terence form 60% of the total. References to Varro's encyclopedic works take 15%. These data show the impact of traditional education and learning. Augustine used his familiarity with the literature in question in various ways: 'ornamental' phrases, factual information, and polemics with pagan convictions. On the Greek side of classical culture some Neoplatonic writings in Latin translations play a significant part in the formation of his thought. Augustine renders account of his use of pagan accomplishments by an allegorical interpretation of Exodus 11,2-3 and 12,35-36.

Op de vraag van een vooraanstaande Romeinse christen, waarom hij in zijn geschriften soms voorbeelden ontleende aan de 'heidense' literatuur, geeft Hieronymus in zijn 70<sup>e</sup> brief een vrij uitvoerig antwoord. Daarin wijst hij op het onmiskenbare feit dat her en der in de bijbel, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament, de auteurs het een en ander ontleend hebben *de gentiliū libris*, 'aan geschriften van heidenen'. Het mag dus geen verbazing wekken dat hij dat ook doet, zij het na 'allegorische' toepassing van Deuteronomium 21,11-12.<sup>1</sup> Evenmin als Hieronymus kon Augustinus afzien van zijn trouwdheid met de klassieke letteren, zoals we vaak in zijn uitgebreide oeuvre kunnen waarnemen. Die eruditie dankte hij voor een groot deel aan de traditionele schoolopleiding, waarin lectuur en uitleg van de geschriften van een canon van auteurs op het programma stonden. Ook Augustinus verantwoordde zijn gebruik van heidense schrijvers onder meer met een passage uit het Oude Testament, zoals aan het eind van deze bijdrage zal blijken.

Twee vragen dienen zich aan. Wat heeft Augustinus zoal gelezen op het gebied van de 'klassieke letteren' en welk gebruik maakte hij ervan voor zijn eigen geschriften? De beantwoording van beide moet berusten op de resultaten van gedetailleerd speurwerk. Zulke resultaten zijn voorhanden, maar vooral met de tweede vraag zal men voorlopig nog bezig blijven.

1 Een Israëliet mag een mooie krijgsgevangene tot vrouw nemen, maar dan moet ze haar hoofd kaalsheren en haar nagels knippen.

## Augustinus' belezeneid in het algemeen

Wat heeft Augustinus zoal gelezen? Een dergelijke vraag is en wordt ook bij andere auteurs gesteld en uitvoerig beantwoord. Twee recente voorbeelden: in 1992 publiceerde Bouffartigue een kolossaal overzicht van auteurs en geschriften die Julianus Apostata (332-363) gelezen heeft. Niet uit elk citaat of toespeling in zijn oeuvre kan zonder meer tot eigen lectuur worden geconcludeerd, het gaat veelal om een beredeneerde waarschijnlijkheid, maar het totale resultaat is verhelderend. Elf jaar later verscheen de studie van Carriker waarin een reconstructie van de befaamde, door Origenes gestichte bibliotheek in Caesarea ten tijde van Eusebius gepresenteerd wordt.<sup>2</sup> In het geval van Augustinus was deze monnikenarbeid voor de Latijnse niet-christelijke letteren al veel eerder verricht, namelijk door de Zweedse Latinist Harald Hagendahl, die naast eigen spuurwerk ook gebruik kon maken van reeds beschikbare beperkte overzichten. Zijn verzameling is nog altijd maatgevend.<sup>3</sup>

In het onderwijsstelsel van Augustinus' tijd speelden vier auteurs een hoofdrol: de dichters Terentius en Vergilius en de prozaïsten Cicero en Sallustius.<sup>4</sup> Samen leveren zij 60 procent van de testimonia, hetgeen vooral te danken is aan Vergilius (18%) en bovenal Cicero (33%). Naast deze *quadriga* valt Varro op met maar liefst 15%, voornamelijk citaten uit de niet als zodanig bewaarde geschriften, dus buiten *De lingua Latina* en *De re rustica*.

De helft van de citaten en toespelingen is dus afkomstig uit Cicero en Vergilius, hetgeen niet verwonderlijk is. De eerste was het model van klassiek proza en had ook inhoudelijk veel te bieden, Vergilius was in de late Oudheid niet slechts de nationale dichter bij uitstek, zijn gedichten golden als bron van kennis op alle terreinen, eigenlijk was zijn oeuvre een bijna heilige tekst. Men leze de gesprekken in Macrobius' *Saturnalia* om de Vergilius-verering te proeven.<sup>5</sup>

Naast de reeds genoemden hebben vooral Apuleius, Horatius, Livius en Lucanus een noemenswaardig, zij het veel kleiner, aantal testimonia geleverd, maar Propertius, Tibullus, Tacitus, Martialis zijn volledig absent. Dat geldt ook voor vrijwel de hele Griekse niet-filosofische literatuur. Plato, althans de platoonse filosofische traditie, voornamelijk Plotinus en Porphyrius, komt men bij Augustinus geregeld tegen. Overigens vormen de citaten van christelijke auteurs en bovenal de bijbel een veelvoud van de citaten uit niet-christelijke geschriften.<sup>6</sup>

2 Bouffartigue (1992); Carriker (2003).

3 Hagendahl (1967).

4 Men duidt dit viertal vaak aan als de *quadriga Messii*. Deze uitdrukking is te vinden in Cassiodorus, *Institutiones diuinarum et saecularium litterarum* 1,15,7. De 4<sup>e</sup>-eeuwse grammaticus Arusianus Messius biedt in zijn *Opus grammaticum* een alfabetische lijst van als voorbeeld te gebruiken uitdrukkingen in het werk van de vier auteurs.

5 Den Boeft (1998).

6 Een opmerkelijke afwezigheid is in dit geval Prudentius.

Het globale overzicht moge een heel voorlopige indruk hebben gegeven van het bereik van Augustinus' literaire eruditie. Van groter belang is het inhoudelijke gebruik daarvan. De citaten en toespelingen variëren van 'ornamentele' verfraaiingen van het betoog en signalen van eruditie tot onderdelen van een diepgaande discussie met een bepaalde auteur. Het geval van Terentius, *Andria* 305-306 *quoniam non potest id fieri quod uis, / id uelis quod possit*, 'als je niet kunt hebben wat je wilt, moet je hebben willen wat je kunt' (vertaling J. Hemelrijk sr), door Augustinus enkele malen geciteerd als een soort toepasselijk spreekwoord,<sup>7</sup> verschilt grotelijks van Vergilius, *Aeneis* 6,327-328 *nec ripas datur horrendas et rauca fluenta / transportare prius, quam sedibus ossa quierunt*, 'want niemand mag die boze stroom met zijn gevreesde oevers bevaren voor zijn beenderen ter ruste zijn gelegd' (vertaling M. d'Hane-Scheltema), dat in *De cura pro mortuis gerenda* wordt aangehaald in het kader van een bespreking van de heidense overtuiging dat een ordentelijke begrafenis voor de overledenen onontbeerlijk is. Vergilius is hier een getuige van een door Augustinus fundamenteel verworpen visie: het citaat getuigt van verwerpelijke 'dichterlijke fantasieën'.

### Augustinus' gebruik van de klassieke auteurs

Om het inhoudelijke gebruik van de geschriften in kwestie te kunnen beschrijven is het wenselijk om eerst vast te stellen of Augustinus' verwijzingen steeds berusten op recente consultatie van de desbetreffende tekst of op zijn geheugen. Hagendahl staat erg sceptisch tegenover de laatste mogelijkheid, maar O'Donnell denkt hier anders over.<sup>8</sup> In een verhelderende beschouwing betreft hij de omvang, intensiteit en clustering van citaten in een bepaalde passage. Een kort, ook uit andere bronnen bekend filosofisch citaat verschilt wezenlijk van de uitvoerige discussie met Porphyrius in boek 10 van *De ciuitate Dei*. In dat en vergelijkbare gevallen is het aannemelijk dat Augustinus een passage kort tevoren had gelezen of zelfs tijdens het schrijven bij de hand had. Met het oog op dit onderscheid ordent O'Donnell het materiaal van Hagendahl, waaraan hij vrijwel niets wil af- of toedoen, op een andere manier. Deze opent niet alleen de mogelijkheid voor aannemelijke veronderstellingen over Augustinus' daadwerkelijke lectuur van niet-christelijke geschriften, het eigenlijke thema van O'Donnell, maar ook om zijn gebruik ervan beter te begrijpen. Korte citaten en opmerkingen kunnen vaak ook een opvatting van Augustinus ter zake illustreren, maar een omvangrijkere kritische bespreking van een beargumenteerde zienswijze van een auteur brengt meer aan het licht.

7 Augustinus heeft steeds *possis*.

8 O'Donnell (1980).

Ik zal in het hierna volgende een aantal voorbeelden uit de meest aangehaalde auteurs ter sprake brengen.

### Cicero<sup>9</sup>

De reden om met de meest geciteerde auteur te beginnen is van chronologische aard. We ontmoeten hem in de vroegste werken, namelijk de dialogen van Cassiciacum, waar Augustinus zich in de herfst van 386, na ontslag te hebben genomen uit zijn prestigieuze Milanese functie in de retorica, met enkele vrienden en jeugdige leerlingen aan de filosofie wijdde. Meermalen komt Cicero's *Hortensius* ter sprake, steeds in heel positieve zin, zoals in *De beata uita* 4: *Ego ab usque undevicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius uocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer*, 'nadat ik in mijn negentiende levensjaar bij mijn retorische opleiding Cicero's *Hortensius* in handen had gekregen, ben ik zo warm gelopen voor de wijsbegeerte, dat ik erover dacht naar dat vakgebied over te stappen'. Verwijzingen naar de tot beoefening van de wijsbegeerte aansporende dialoog *Hortensius* komen in ettelijke fasen van Augustinus' leven voor. Helaas is het geschrift verloren gegaan en zijn we aangewezen op reconstructies, waarin Augustinus' verwijzingen een aanzienlijke rol spelen. Of deze op hernieuwde lectuur wijzen, is niet goed vast te stellen. Het kan immers zijn dat dankzij de onuitwisbare indruk die de *Hortensius* op hem gemaakt had een aantal uitspraken voorgoed in zijn geheugen was vastgelegd.

*De re publica*, Cicero's Romeinse pendant van Plato's *Politeia*, komt in diverse geschriften ter sprake, maar het meest frequent in *De ciuitate Dei*. In dit geval geeft Augustinus een paar maal expliciet aan dat het om een direct citaat gaat, bijvoorbeeld in 2,9: *Haec ex Ciceronis quarto de re publica libro ad uerbum excerpta arbitratus sum*, 'deze passage uit het vierde boek van Cicero's *De re publica* meende ik letterlijk te moeten citeren' (vertaling Wijdeveld). De discussie met Cicero gaat vooral om het wezen van de staat. Daarvan zegt het dialoog-personage Scipio: *hoc uerissimum esse sine summa iustitia rem publicam regi non posse*, 'het staat als een paal boven water dat voor het bestuur van de staat de hoogste graad van rechtvaardigheid onontbeerlijk is' (2,21). Volgens Augustinus is daarmee de deconfiture van de Romeinse republiek vastgesteld. Sallustius' beschrijving van wat ervan geworden is toont haar verwording *ad oculos*. Echte rechtvaardigheid is alleen mogelijk *in ea re publica cuius conditor rectorque Christus est*, 'in die staat waarvan Christus de stichter en bestuurder is.' Dit gebruik van klassieke teksten in het debat met heidense

9 Zie Testard (1994) voor Cicero's betekenis voor Augustinus.



tegenstanders is karakteristiek voor de eerste vijf boeken van *De ciuitate Dei*.

Van heel andere orde als zulk echt inhoudelijk gebruik zijn de om stilistische redenen aangehaalde treffende uitdrukkingen. Een mooi voorbeeld is *magnum opus et arduum*, ‘een omvangrijk en moeilijk karwei’ (*Orator* 33 en 75), dat in de preambule van *De ciuitate Dei* Augustinus’ besef van de taak waarvoor hij staat tot uitdrukking brengt.<sup>10</sup>

## Sallustius

In hoofdstuk 43 van zijn *Retractationes*, ‘Heroverwegingen’, brengt Augustinus *De ciuitate Dei*, zijn omvangrijkste werk, ter sprake. Over de bedoeling van de boeken 1-5 zegt hij dat daarin diegenen weerlegd worden die de traditionele polytheïstische cultus als een noodzakelijke voorwaarde voor menselijk succes beschouwen. De veronachtzaming van die cultus door de christenen is volgens hen desastreus gebleken. Augustinus gaat nu als een advocaat van de beklagde dit verwijt weerleggen. Daarbij maakt hij veel gebruik van de tegenaanval, een strategie die Tertullianus twee eeuwen eerder in zijn *Apologeticum* met verve had gehanteerd.<sup>11</sup> Hij wil laten zien dat ook, of liever: juist, toen de traditionele goden werden vereerd, tegenslagen en pure rampspoed niet ontbraken. Daarbij bedient hij zich van getuigen à charge. Boven werd reeds aangestipt dat Cicero’s *De re publica* zo gebruikt werd. Het is echter vooral de scherpe kritiek van Sallustius op de ontwikkelingen in de Romeinse staat, die aan Augustinus efficiënt materiaal levert.

Uit het historische overzicht in *Coniuratio Catilinae* 5-13 citeert en parafraseert Augustinus treffende passages. Na die beschrijving van het gestage morele verval keert Sallustius in 14,1 terug naar zijn eigenlijke onderwerp, de opkomst van Catilina, met de woorden *In tanta tamque corrupta ciuitate*, die Augustinus ook goed van pas komen, evenals een nog krassere uitdrukking in de *Historiae*. Na de definitieve uitschakeling van de oude rivaal Carthago in 143 *maiorum mores non paulatim ut antea, sed torrentis modo praecipitati*, ‘de traditionele zedelijke normen vervielen niet geleidelijk, zoals voorheen, maar stortten als een bergstroom naar beneden.’ (fragment 16, alleen bewaard in *De ciuitate Dei* 2,18 en 19). Deze en vergelijkbare oordelen van niet de eerste de beste, maar van een *nobilitate ueritatis historicus*, ‘een geschiedschrijver met een memorabele waarheidsliefde’, tonen dat lang voor de *Christiana tempora*, toen de polytheïstische cultus nog floreerde, het verval van Rome aan de gang

10 Met de variant *onus* had Augustinus het citaat eerder al gebruikt in *De doctrina christiana* 1,1,1.

11 *Nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo qui obiciunt*, ‘ik ga niet alleen de verwijten die ons gemaakt worden weerleggen, maar deze ook terugvuren op hen die ze maken’ (*Apol.* 4,1).

was. Het is dus dwaas *mala* exclusief de christenen aan te rekenen.<sup>12</sup> Kijk bijvoorbeeld eens naar de talrijke tegenslagen tijdens de Punische oorlogen: als ik die allemaal ging opsommen, *nihil aliud quam scriptores nos erimus historiae*, ‘ga ik nog op een geschiedschrijver lijken’ (*ciu.* 3,18). Dat laat Augustinus echter over aan Orosius,<sup>13</sup> het gaat hem om de analyse en de interpretatie van het historische proces, en daarvoor kwam Sallustius precies van pas. Het ziet ernaar uit dat hij diens werken herlezen had en bij de hand had bij het schrijven van de eerste boeken van *De ciuitate Dei*.

## Varro

Van Varro's kolossale oeuvre zijn alleen *De re rustica* en *De lingua latina*, de boeken 5-10 bewaard gebleven.<sup>14</sup> Augustinus maakte echter in *De ciuitate Dei* ruim gebruik van andere werken van Cicero's tien jaar oudere tijdgenoot (116-27), die door hem beschouwd werd als *uir doctissimus apud eos et grauissimae auctoritatis*, ‘hun zeer gezaghebbende topgeleerde’ (*ciu.* 4,1). De belangrijkste zijn de 41 boeken *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum*, en *De gente populi Romani*, samen met *De uita populi Romanis* 8 boeken. Deze encyclopedische thesaurus op het gebied van cultuur, geschiedenis en godsdienst was ook voor Augustinus onmisbaar. Dat had ook tot gevolg dat veel van de verzamelde fragmenten te danken zijn aan zijn citaten en parafrases. Wat die laatste betreft is een observatie van Hagendahl interessant. In *ciu.* 6,7 geeft Augustinus Varro's verklaring van de Larentalia. De bewuste passage is zo rijk aan ritmische figuren (*clausulae*) dat ze onmogelijk letterlijk aan Varro kan worden toegeschreven.<sup>15</sup> Dat neemt niet weg dat veel informatie over de genoemde werken van Varro aan Augustinus te danken is. Zo is bijvoorbeeld het aantal boeken van de *Antiquitates* en de verdeling in 25 over het terrein van de mens en in 16 over dat van de goden alleen dankzij Augustinus aan ons bekend.

Aan Augustinus danken we ook onze kennis van Varro's *tria genera theologiae*. Die drie typen zijn, zo horen we in *ciu.* 6,5, *mythicon* (in het Latijn *fabulosum*), *physicon* (*naturale*) en *ciuile*. Het eerste gebied, dat van de mythologie, vind je, aldus Varro, vaak bij dichters, inclusief allerlei verhalen *contra dignitatem et naturam immortalium*. In het tweede gebied, waaraan Varro

12 Het gaat dus vooral om zedelijk kwaad, maar het heidense verwijt betrof materiële tegenslagen. Zie voor dit probleem Schindler (1987).

13 Orosius, *Historia aduersus paganos*.

14 Zie voor een handig beknopt overzicht Cardauns (2001). Cardauns heeft ook het onderdeel ‘Varro’ in Hagendahl (1967) vervaardigd.

15 Hagendahl (1967: 591). Hagendahl was op dit gebied een expert. Zijn in 1937 verschenen studie over het metrische proza van Arnobius is van groot belang voor de tekstconstitutie van diens *Aduersus Nationes*.

de grootste waarde toekent, horen de filosofische theorieën thuis. Burgers en vooral priesters moeten op het derde gebied goed geïnformeerd zijn, want zij moeten alle rituele voorschriften in praktijk brengen. Augustinus' kritiek op Varro is dat hij er niet aan wil dat de goden waarom men in het theater licht in de tempels worden vereerd en dat ondanks zijn grote kennis en scherpzinnigheid: *O Marce Varro, cum sis homo omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus* (6,6). Met deze emotionele apostrophe begint hij zijn uitvoerige kritische beschouwing van de traditionele godsdienst (*genus ciuile*).

Van de 38 fragmenten van *De gente populi Romani* zijn 26 afkomstig uit *De ciuitate Dei*, vrijwel allemaal uit boek 18. Ze betreffen de (cultuur)geschiedenis vanaf de tijd van Abraham. Augustinus had de gegevens nodig voor de beschrijving van de ontwikkeling van de *ciuitas terrena*. In de eerste capita van boek 19 gaat het om een geschrift waarvan onze kennis uitsluitend afkomstig is uit Augustinus, namelijk *De philosophia*. Daarin wordt een totaal van 288 potentiële wijsgerige scholen verondersteld, dat echter uiteindelijk tot drie gereduceerd kan worden.<sup>16</sup>

## Apuleius

*Nobis Afris Afer est notior*, 'wij Afrikanen zijn beter bekend met deze Afrikaan' (dan met Apollonius van Tyana, die in het voorgaande was genoemd), aldus Augustinus in *Epistula* 138,4. Hagendahl geeft ruim dertig testimonia, waaronder geen uit Apuleius' bekendste werk, de roman *Metamorphoses*. Merkwaardig is wel dat hij als enige de alternatieve en thans meer gangbare titel van de roman heeft bewaard: *Apuleius in libris, quos asini aurei titulo inscripsit*, 'het werk waaraan hij de titel 'Gouden ezel' heeft gegeven' (*ciu.* 18,18). Hij citeert er echter niet uit. Het gaat Augustinus om Apuleius als *Platoniscus nobilis*, 'de gekende platoonse denker', en wel in het bijzonder diens geschrift *De deo Socratis*, een Midden-platoons overzicht van de demonologie.<sup>17</sup> Omdat het bestaan en de activiteiten van demonen alom als vanzelfsprekend werd beschouwd, was bij wijze van spreken in elke systematische filosofische reflectie een daaraan gewijd hoofdstuk nodig. In boek 8-10 van *De ciuitate Dei* gaat Augustinus uitvoerig op de materie in en bespreekt hij herhaaldelijk passages uit Apuleius' traktaat. Hij stemt in met elementen uit Apuleius' definiëring van de demonen, bijvoorbeeld dat zij in lichamelijk opzicht *aeria*, 'luchtig', zijn, maar wijst de hen toegekende bemiddelende rol tussen goden en mensen af evenals het bestaan van *goede* demonen. Met de hele vroegchristelijke traditie en in tegenstelling tot de niet-christelijke gewoonte gebruikt

<sup>16</sup> Zie Cardauns (2001: 20).

<sup>17</sup> Zie voor een Nederlandse vertaling Apuleius (1994: 61-83).

Augustinus het woord *daemon* uitsluitend ter aanduiding van boze geesten.

Op grond van de uit de verwijzingen blijkende duidelijke presentie van Apuleius' traktaat in Augustinus' betoog is het aannemelijk dat hij een exemplaar van *De deo Socratis* bij de hand had. O'Donnell veronderstelt dat contacten met in de filosofie geïnteresseerde kringen omstreeks het jaar 412 hem dit mogelijk hebben gemaakt.

## Poëzie

Dichtkunst en dichters verschijnen regelmatig in Augustinus' geschriften. Die verwijzingen hebben vaak een generaliserend karakter, maar individuele dichters en hun poëzie komen ook ter sprake. In het algemeen zijn Augustinus' opmerkingen ter zake nogal kritisch, als ze al niet regelrecht negatief gekleurd zijn. Dat komt natuurlijk in sterke mate doordat de dichters in kwestie geen christenen waren, zodat hun gedichten vaak de Grieks-Romeinse mythologie betroffen en ook getuigden van opvattingen die niet te verenigen waren met het christelijke geloof. Dichters vervaardigen ficties, onecht en onwaar. Je vindt ze alom: op school *figmentorum poeticorum uestigia errantes sequi cogebamur* (*conf.* 1,27), 'werden we genoopt in de sporen van dichterlijke verzinsels mee te dwalen,' in de theaters *regnant figmenta poetarum* (*ciu.* 2,8), allemaal tot vreugde van de demonen: *ludorum obscenitatibus et poetarum figmentis delectantur* (*ciu.* 8,14). Voorts gaat wat de dichters produceren vaak het niveau van *nugae*, 'trivialiteiten', niet te boven. Laten wij dus *omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis diuinarum scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum* (*uera rel.* 51), 'afrekenen met die banaliteiten van het theater en de dichtkunst en onze geest voeden door de overdenking en uitleg van de Schrift.'

Wanneer men dergelijke passages leest, wekt het geen verwondering dat Augustinus instemming betuigt met Plato's besluit dichters uit zijn ideale stad te verbannen: *Graeco Platoni potius palma danda est, qui cum ratione formaret, qualis esse ciuitas debeat, tamquam aduersarios ueritatis poetas censuit urbe pellendos*, 'de hoofdprijs moet bij voorkeur toegekend worden aan Plato: toen deze een ontwerp maakte van de ideale staat, besloot hij daaruit dichters als tegenstanders van de waarheid te verbannen' (*ciu.* 2,14).<sup>18</sup> Augustinus laat zich elders minder negatief uit over de dichtkunst, maar het algemene beeld is toch dat van reserves en argwaan. Daarin heeft zijn persoonlijke ervaring met drie talentvolle Latijnse dichters geen verandering kunnen aanbrengen: in chronologische orde Vergilius, Ambrosius en Licentius. Aan de eerste zal verderop een paragraaf worden gewijd.

<sup>18</sup> Dit is nogal ongenueanceerd. Volgens *Politeia* 3,398a moet een bepaald type dichters verdwijnen; ernstige dichters van opbouwende poëzie hebben volgens Plato daarentegen een nuttige functie voor de samenleving.

In 384 werd in Milaan de prestigieuze post van *rhetoricae magister* vacant. Augustinus, die op dat moment in Rome onderwees, solliciteerde en kreeg met steun van de welbekende *praefectus urbis* Symmachus de begeerde betrekking. *Et ueni Mediolanium ad Ambrosium episcopum*, “zo kwam ik naar Milaan, naar bisschop Ambrosius” (*conf.* 5,23). Het fraaie ἀπροσδοκητόν in de tweede helft van dit kleine zinnetje markeert het begin van een beslissende fase in zijn leven, met een hoofdrol voor de formidabele Milanese bisschop. Voor mijn onderwerp is slechts een aspect van Augustinus’ ervaringen in Milaan van belang, namelijk zijn tranen *ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae*, ‘bij de liederen in de kerk in de eerste fase van mijn herwonnen geloof’ (*conf.* 10,50). Daaronder waren de hymnen van de hand van Ambrosius zelf, waarin de bisschop zijn talent voor lyrische poëzie van hoog niveau demonstreerde.

Onder het studieuze gezelschap in Cassiciacum<sup>19</sup> was een jongen uit Augustinus’ geboortestad Thagaste, die opviel door zijn impulsieve reacties, zijn snelle verstand en zijn dichterlijke gaven. Augustinus hield kennelijk van deze grillige en van het gewone en gemiddelde afwijkende knaap. Zijn naam was Licentius. Af en toe ging hij helemaal op in zijn poëtische inspanningen: hij werkte aan een polymetrische versie van het verhaal van Pyramus en Thisbe. Augustinus was bang dat de muur die Licentius aan het bouwen was tussen zichzelf en de waarheid gevaarlijker was dan die tussen de twee befaamde gelieven. Hij was dus dolblij dat de jeugdige dichter in spe nog steeds in staat was tot consistent filosofisch denken: *toto impetu in mediam uenire philosophiam* (*ord.* 1,6,16), ‘(hij bleek) met volle inzet in het hart van de filosofie te kunnen doordringen.’ De lyrische poëzie van Ambrosius noch het dichterlijke talent van de charmante Licentius kon Augustinus echt winnen voor de poëzie, en de lectuur van Vergilius vermocht dat evenmin. Tegen die achtergrond is het begrijpelijk dat verwijzingen naar dichters niet talrijk zijn en binnen de context waarin ze voorkomen vaak geen inhoudelijke rol van betekenis spelen. Dat impliceert niet dat bijvoorbeeld het beperkte aantal citaten van Horatius of Lucanus louter berust op het geheugen. Enige consultatie van hun werk neemt ook O’Donnell aan.

## Vergilius

Bijna de helft van de Vergilius-testimonia is afkomstig uit *De ciuitate Dei*. De rest is verspreid over een groot aantal andere geschriften. Vooral voor dat deel van de testimonia is O’Donnell geneigd die toe te schrijven aan Augustinus’

19 Zie voor een instructieve analyse van wat er in Cassiciacum aan de hand was Lane Fox (2006).

geheugen. Mits men hernieuwde lectuur niet uitsluit, is dit plausibel. Vergilius behoorde tot de standaard culturele bagage en de dactylische versmaat ondersteunt de herinnering.

Augustinus ontmoette Vergilius voor het eerst tijdens zijn schooljaren. Daar las hij de *Aeneis*, en 'noopte men hem de dwaaltochten van ene Aeneas te memoriseren en te huilen om Dido die zelfmoord pleegde om haar liefde', *tenere cogebat Aeneae nescio cuius errores ... et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore* (*conf.* 1,20). Drie decennia later keek hij daarop met wrevel terug en verweet hij zichzelf niet te hebben gehuild om zijn eigen geestelijke dood. Desondanks verraadt de herinnering toch een emotionele betrokkenheid bij Vergilius' tekst. Een andere passage wekte later zijn regelrechte verontwaardiging, namelijk Anchises' korte samenvatting van Romes historische missie in *Aeneis* 6,847-853: anderen (bedoeld worden de Grieken) zullen blijken Rome de baas te zijn in de verworvenheden van kunst en cultuur; Rome heeft een andere rol, die in 851-853 zo onder woorden is gebracht:

*Tu regere imperio populos, Romane, memento  
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,  
parcere subiectis et debellare superbos.*

In de vertaling van M. d'Hane-Scheltema:

'maar jij, Romein, jouw opdracht is te heersen over volken,  
daar ligt jouw kunst: een vaste vorm van vrede vestigen,  
mild zijn voor overwonnenen, hoogmoedigen bestraffen'.

In het Voorwoord van *De ciuitate Dei* wordt in het bijzonder vers 853 onder vuur genomen als een uitdrukking van de arrogantie van de *terrena ciuitas*, die in haar passie voor macht daarvan in feite zelf de slavin wordt: *ipsa ei dominandi libido dominatur*: 'uitgerekend de passie om de baas te zijn is haar de baas'.

In deze beide reacties wordt men gewaar dat er in Augustinus' houding tegenover Vergilius' oeuvre meer aan de hand is. Zoals boven werd aangestipt, werd dit oeuvre gezien als het centrum van niet louter de literaire cultuur, maar van de cultuur *tout court*. Voor Augustinus werd die plaats ingenomen door de bijbel. Van daaruit bouwde hij zijn eigen visie op. Dat is een radicale cultuuromslag. Binnen dat kader wil Augustinus ook de discussie aangaan met Vergilius. In 1998 publiceerde Sabine MacCormack een zeer instructieve studie over wat ze in een treffende uitdrukking 'Augustine's engagement with Vergil' noemt.<sup>20</sup> Haar boek is niet een overzicht van alle passages uit Vergilius' oeuvre waarnaar Augustinus ergens verwijst. Het is veeleer andersom: ze laat zien hoe Augustinus zich op belangrijke punten in de ontwikkeling van zijn denken tot Vergilius wendt en de inhoud van voor zijn eigen gedachten rele-

20 MacCormack (1998).

vante verzen onderzoekt. Een goed voorbeeld is de verhouding van lichaam en ziel. In *De civitate Dei* 14,5 bestrijdt Augustinus de platoonse idee dat menselijke fouten en tekortkomingen, in christelijke terminologie de zonde, te wijten zijn aan het lichaam. In zijn verwerping hiervan verwijst Augustinus naar *Aeneis* 6,719-721, waar Aeneas met verbijstering ziet dat de gereinigde zielen weer in een lichaam willen terugkeren: *quae lucis miseris tam dira cupidō?*, ‘hoe komen de ongelukkigen tot dit zo gruwelijke verlangen naar het levenslicht?’ (Eduard Norden vat *miseris* proleptisch op: ‘tot hun ongeluk’). Kennelijk is dit verlangen niet afkomstig van het lichaam. Vergilius’ tekst bewijst dus dat ook heidenen de schuld van het lichaam ontkennen. ‘For him, as we have seen, the perturbances, to be defined as acts of will, arose from the soul, not the body’, aldus MacCormack.

## Platonici

Indien vroegere aanhangers van Plato de ontplooiing van de christelijke godsdienst zouden kunnen waarnemen, *paucis mutatis uerbis atque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt*, ‘zouden ze met adaptatie van een klein aantal woorden en stellingen christen worden, zoals heel veel Platonici in het recente verleden en in onze tijd hebben gedaan’, aldus Augustinus in *De uera religione* 4,23. Dit geschrift kwam tot stand in 389, dus niet lang na zijn verblijf in Milaan, waar hij kennis maakte met het Neoplatonisme, een term die toen nog niet bestond. Bijna veertig jaar later komt hij in zijn tamelijk uitvoerige terugblik op dat geschrift in zijn *Retractationes*, ‘Heroverwegingen’, op deze koene uitspraak niet terug.

Dat is niet verwonderlijk, want in die tussentijd is de filosofie van Plotinus en Porphyrius herhaaldelijk op zijn agenda verschenen. In *conf.* 8,3 vertelt hij: *legisse me quosdam libros Platoniorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset*, ‘ik heb (tijdens mijn verblijf in Milaan) enkele geschriften van de Platonici gelezen, die in het Latijn vertaald waren door Victorinus, een vroegere leraar in de retorica te Rome, die, naar ik gehoord had, als christen was gestorven’.<sup>21</sup> Augustinus’ studie van het Platonisme begon dus met Latijnse vertalingen, vermoedelijk van enkele werken van Plotinus en Porphyrius. Zijn Griekse leesvaardigheid is, zo lijkt het, pas in de loop van zijn carrière naar een redelijk niveau gegroeid. In het kader van deze bijdrage kunnen slechts twee belangrijke Neoplatonische thema’s even worden aangeduid: de realiteit van een immateriële wereld, die niet voor de zintuigen toegankelijk

21 Marius Victorinus schreef na zijn overgang naar het christendom enkele theologische traktaten.

is, en de idee dat het kwaad niet een zelfstandige macht is, maar de afwezigheid van het goede. Het eerste thema is zichtbaar in een wezenstrek van Augustinus' denken: *per corporalia ad incorporalia*, het tweede contrasteert scherp met het Manicheïsme, waarvan Augustinus tot in zijn Milanese periode een aanhanger was.<sup>22</sup>

## Afsluiting

In de geschriften van vroegchristelijke auteurs ziet men dat naast soms heftige polemiek tegen de traditionele cultuur ook op allerlei manieren gebruik wordt gemaakt van haar verworvenheden. Van dat laatste wordt dan rekenschap afgelegd, in die zin dat het nu gaat om het juiste gebruik, dat strookt met de ware godsdienst. Een treffend voorbeeld is het beknopte aan de christelijke jeugd gerichte geschrift van Basilius van Caesarea (± 330-379) 'Hoe men profijt kan trekken van de Griekse letteren'. Daarin wijst de auteur op het voorbeeld van de bijen: 'De bijen vliegen niet lukraak op alle bloemen af, en bij de bloemen waar ze op neerstrijken proberen ze niet alles mee te nemen, maar ze puren eruit waar ze wat aan hebben voor hun bezigheden, de rest laten ze voor wat het is' (vertaling J. Bloemendal).<sup>23</sup>

Augustinus bedient zich van een andere mogelijkheid, namelijk de allegorische interpretatie van Gods opdracht aan het joodse volk bij de uittocht uit Egypte: 'Zeg tegen het volk dat iedereen zilveren en gouden sieraden aan zijn burens moet vragen, de mannen aan hun buurman, de vrouwen aan hun buurvrouw' (Exodus 11,2 in de versie van de NBV). De effectivering van het gebod staat in Exodus 12,35-36. Allegorisch uitgelegd verbeeldt deze passage de adapterende usurpatie door christenen van het Grieks-Romeinse erfgoed. In deze interpretatie, die men in een aantal christelijke auteurs kan vinden, is mede gebruik gemaakt van eerdere joodse uitleg.<sup>24</sup> De genoemde interpretatie komt meermalen in Augustinus' oeuvre voor, het meest uitgewerkt in het aan de uitleg van de bijbel gewijde *De doctrina christiana*, namelijk in de laatste hoofdstukken van Boek 2. Een kort citaat daaruit moge functioneren als slot van deze bijdrage: *Illud enim in Exodo factum sine dubio figuratum est ut hoc praesignaret*, 'wat daar in Exodus staat, is zonder twijfel een voorafschaduwende, een aanduiding vooraf van het heden'.

Commanderijpoort 4-6, 2311 WB Leiden  
j.denboeft@freeler.nl

<sup>22</sup> Voor een snelle oriëntatie zijn de beknopte overzichten van Geerlings (1997) en Fuhrer (2004: 73-76) heel geschikt. Zie voor een uitgebreid overzicht Courcelle (1948: 137-209).

<sup>23</sup> Deze vergelijking is zelf een voorbeeld van het profijt: zie Plutarchus, *Moralia* 79 c-d.

<sup>24</sup> Zie Allen (2008).



## Bibliografie

- Allen, J.S. 2008. *The Despoliation of Egypt in Pre-Rabbinic, Rabbinic and Patristic Traditions*. Leiden.
- Apuleius, 1994. *Pronkpassages, Démonen*, vertaald door Vincent Hunink, Amsterdam.
- Augustinus, 1999. *Wat betekent de bijbel?*, vertaald door Jan den Boeft en Ineke Sluiter, Amsterdam–Leuven.
- Basilius, 2008. *Aan de jeugd. Hoe ze kan profiteren van de heidense literatuur*, vertaald door Jan Bloemendal.
- Boeft, J.den. 1998. 'Nullius disciplinae experts: Virgil's Authority in (Late) Antiquity', in: L.V. Rutgers e.a., *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 175-186.
- Bouffartigue, J. 1992. *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris.
- Cardauns, B. 2001. *Marcus Terentius Varro, Einführung in sein Werk*, Heidelberg.
- Carriker, E.J. 2003. *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden.
- Courcelle, P. 1948<sup>2</sup>. *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris.
- Fuhrer, Th. 2004. *Augustinus*, Darmstadt.
- Geerlings, W. 1997. 'Libri Platoniorum. Die philosophische Bildung Augustins', in: Kobusch, Th. & B. Mojsisch, *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, 60-70.
- Hagendahl, H. 1967. *Augustine and the Latin Classics*. Vol. I. *Testimonia*, Vol.II. *Augustine's Attitude*, Stockholm et al.
- Lane Fox, R. 2006. 'Augustine's Soliloquies and the Historian', *Studia Patristica* 43, Leuven, 172-189.
- MacCormack, S. 1998. *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley.
- O'Donnell, J.J. 1980. 'Augustine's Classical Readings', *Recherches Augustiniennes* 15, 144-175.
- Schindler, A. 1987, 'Augustin und die römischen Historiker', in: Boeft, J. den en J. van Oort, *Augustiniana Traiectina*, Paris, 153-168.
- Testard, M. 1994. 'Cicero', in: *Augustinus-Lexikon*, vol. I, Basel, 913-930.

# Aanstekelijke verhalen

## De bekering van Augustinus

INEKE SLUITER

*Summary:* This paper investigates how Augustine construes the story of his own conversion as the culmination of a carefully crafted account of his formative years. Recent research on autobiographical memory suggests that such a construction is not incompatible with the authenticity of the memories, but focuses on their function in presenting a meaningful account of the *present*. After discussion of a number of earlier episodes, the paper concentrates on the succession of conversion narratives in book 8 and demonstrates their interrelationships and their protreptic effects. The scenarios of conversion and coming-out are brought to bear on the Marius Victorinus episode. In the garden scene, Augustine is portrayed as a figure in whom aspects of Marius Victorinus, Nathaniel, Antony, Ambrose and Paul are reflected. The scenario of his conversion resembles that of the previous narratives in book 8 and evokes the prodigal son. It also echoes the earlier stories in its effect on the internal audience of the narrative and potentially in its effect on the reader.

De fameuze scène in de tuin die bekend staat als de bekering van Augustinus is een climax in Augustinus' autobiografische relaas. Het is ook een passage uit de *Confessiones* waarin veel elementen uit de voorgaande boeken als een soort puzzelstukjes op hun plaats vallen. En het is één stap in een hele serie bekeringsverhalen, waarbij de ene bekering tot de andere lijkt te leiden. Het is niet het einde van de *Confessiones*, en zelfs niet het einde aan de momenten van twijfel en onzekerheid van Augustinus.

In dit artikel zal ik enkele 'highlights' van de *Confessiones* bespreken die aan de tuin-scène voorafgaan en vooral aandacht besteden aan het domino-effect van de steeds dichter op elkaar volgende bekeringsverhalen. Een bekeringsverhaal is een herkenbaar verhaaltje, waarin je bepaalde meer of minder vaste elementen verwacht. Een van de belangrijke verhalen die Augustinus tegenkomt kort voor zijn eigen grote moment is dat van de bekering van de grote redenaar en neoplatonist Marius Victorinus, een van de sterren in het pagane Rome van zijn tijd. Dat verhaal zal ons aanleiding geven om het bekerings-

\* Dit artikel is gebaseerd op een lezing, gehouden voor het Augustijns Instituut in Eindhoven ter gelegenheid van de presentatie van de nieuwe vertaling van Augustinus' *Belijdenissen* door Wim Sledens. De vertalingen in dit artikel komen uit die vertaling, soms met een kleine aanpassing waar mijn betoog dat nodig maakte. Ik dank dr Christoph Pieper en de groep Leidse studenten met wie ik in het najaar van 2008 delen van de *Confessiones* las voor hun bijdragen, evenals de gastredacteuren Vincent Hunink en Hans van Reisen.

scenario nader tegen het licht te houden en het te vergelijken met een scenario dat we ook uit onze eigen tijd kennen: dat van de ‘coming-out’.

### Augustinus’ zoekende woorden tot God

In de *Confessiones* luisteren wij als lezers als het ware mee met één helft van een gesprek, het gesprek van Augustinus met zijn God. Die zegt weliswaar niet direct iets terug, maar wel maakt Augustinus zelf bij voortdurend gebruik van het woord Gods. Zijn Latijn biedt een unieke mix van Ciceroniaanse stijl, diepgaande kennis van de pagane literatuur en bijbels Latijn. Vooral de psalmen gebruikt hij bijzonder intensief. Uit de *Confessiones* komt een indringend beeld naar voren van een mens die worstelt met verschillende problemen. Nog vóór het einde van de schitterende beschrijving van Augustinus’ vroegste herinneringen, zijn baby- en kindertijd, hebben we ze allemaal al een keer gezien. Ik rubriceer ze hier korthedshalve:

- a) het probleem van de taal: Augustinus zoekt voortdurend hardop naar de juiste woorden. Raken die echt het wezen van wat hij wil zeggen?
- b) het probleem van de herinnering: de herinnering is een kernfunctie in de *Confessiones*, maar hoe werkt die? Augustinus moet ons zaken vertellen over zijn baby- en kindertijd die hij zich zelf eigenlijk niet herinnert, maar die anderen hem hebben verteld. Augustinus gebruikt ook zijn observaties van andere babies.
- c) het probleem van de kennis: dit probleem is gerelateerd aan dat van de herinnering. Wat zijn precies de bronnen van kennis? Wat is de rol van God zelf daarin?
- d) het probleem van de communicatie. De baby kan niet spreken, hij bevindt zich nog in zijn *in-fantia*; de etymologie van ‘niet spreken’ wordt duidelijk gevoeld. Maar zelfs voor hij praten kan probeert de baby de volwassenen te laten doen wat hij wil, en dat leidt tot het volgende probleem:
- e) het probleem van de wil, en daarmee onmiddellijk verbonden:
- f) het probleem van de menselijke zwakte en slechtheid. De baby is een dwingeland, hij is jaloers op andere kinderen. De baby is niet onschuldig, alleen ‘machteloos’. Hij kan geen kwaad doen, maar niet omdat hij dat niet zou willen.

Tegenover al deze zorgelijke zaken staat echter tegelijkertijd de schoonheid van de mens als product van het goede, van God. Gegeven alle eerder genoemde beperkingen is ook dat bijna een probleem, maar toch is het er. Augustinus wijst bijvoorbeeld op de goedheid waarmee vrouwen voedsel ‘doorgeven’. Zijn observaties van de menselijke strevingen (*conatus*) leiden tot een onophoudelijke lofprijzing van God. De *Confessiones* vormen zijn bekende-

nissen (in de zin van zijn relaas van zijn vroegere leven), zijn belijdenissen (in de zin van zijn erkenning van de rol van de christelijke God in zijn leven) en zijn lofprijzingen van die God. Dat alles is in de ene Latijnse term vervat.

Augustinus selecteert, zoals iedereen die een verhaal vertelt, de incidenten en gebeurtenissen uit zijn leven, waarvan hij op het moment van schrijven en reflecteren het gevoel heeft dat ze bepalend zijn geweest voor wie hij geworden is en dus voor wie hij nu is. De scène in de tuin is niet het einde van de *Confessiones*, maar het is wel een knooppunt waarop we veel elementen uit zijn eerdere verhalen zien terugkeren. Ik licht er enkele passages uit.<sup>1</sup>

Augustinus' relaas van zijn baby- en kindertijd (1,7-8) is al even ter sprake gekomen. Hij is bang voor de hardhandigheid van zijn leraren, maar op het moment van de crisis in de tuin blijkt hij de methode te hebben geïnternaliseerd: hij 'geselt' daar zijn eigen ziel.

Als adolescent wordt Augustinus een baldadige hangjongere. Samen met anderen steelt hij peren uit de tuin van een buurman (2,9-18). Het lijkt een onschuldige kwajongensstreek, maar voor Augustinus betekent het veel meer dan dat. Hij benadrukt dat de jongens geen honger hadden, en dat de vruchten niet bijzonder aantrekkelijk waren. Ze hadden gewoon zin om ze te stelen (*et ego furtum facere uolui*). Daarmee wordt de perendiefstal een voorbeeld van het ongemotiveerde kwaad, of beter nog: een kwaad dat zelf de enige reden is om het te doen. De jongens zijn bezig met een 're-enactment' van de zondeval uit het bijbelboek *Genesis*. Daarmee zitten we diep in een theologisch discours over zonde en het kwaad. Maar bij Augustinus zie je tegelijkertijd ook steeds een manier van denken en verwoorden die door en door 'klassiek' is en die het verhaal dus ook laat echoën op Romeinse voorbeelden. In dit geval gebeurt dat door een opvallende allusie op Sallustius' verhaal over een van de beruchtste booswichten uit de Romeinse republiek: Catilina. De eigenlijke *narratio* van de perendiefstal begint met 2,9: *arbor erat pirus ... 'er was een perenboom' ... ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adolescentuli perreximus nocte intempesta* 'midden in de nacht trokken wij door en door slechte jongens eropuit om die boom leeg te schudden en alles mee te nemen.' Vergelijk hoe Sallustius schrijft over Catilina (*Cat.* 27,3): *intempesta nocte coniurationis principes conuocat* 'midden in de nacht roept hij de leiders van de samenzwering bij elkaar.' Ook die samenzweerders worden elders bij Sallustius en Cicero aangeduid met de term *adulescentuli*.<sup>2</sup> En voor wie ook dat nog gemist had, noemt Augustinus Catilina ook nog eens expliciet aan het eind van zijn analyse van de hele episode in 2,11:

1 Deze passages zijn allemaal geschikt als deel van een Augustinuspensum. Zie Appendix.

2 Bijvoorbeeld Sallustius, *Catilina* 14,5. Zie Courcelle (1971=1984) voor een analyse van het verband tussen de perendiefstal en Sallustius' versie van het Catilina-verhaal. O'Donnell (1992) wijst er terecht op dat de Sallustiaanse subtekst niet betekent dat de echo van de zondeval geen rol speelt. Zie verder in dit *Lampas*-nummer de bijdrage van Ingrid Bruggink.

Een verhaal over een onzinnig en intens wreed iemand zegt dat hij met zijn slecht en wreed handelen niets op het oog had. Maar toch reikt het verhaal een reden aan: als hij niets deed, zou zijn hand of zijn geest maar stijf en stram worden, heet het. ... Ook Catilina ging het dus niet om zijn wandaden zelf maar om iets anders, en dáárom beging hij ze.

Augustinus verwijst hier rechtstreeks naar Sallustius, *Bellum Catilinae* 16,3 (*scilicet, ne per otium torpescerent manus aut animus, gratuito potius malus atque crudelis erat*), en noemt ook Catilina's naam. Het verbluffende aan de redenering hier is dat zijn perendiefstal nog ernstiger blijkt dan de misdaden van Catilina! Pas enkele paragrafen verderop kan Augustinus toch een reden voor zijn eigen misdaad bedenken: groepsdruk en de wil om erbij te horen (2,16-17).

Augustinus dus als Adam en als Catilina, maar er is nog ten minste een derde 'model': de jongens 'gooien de peren voor de zwijnen'.<sup>3</sup> Dat roept verschillende parallellen op uit het Nieuwe Testament, natuurlijk het 'paarlen voor de zwijnen gooien' van Matteüs 7,6, maar ook het verhaal van de verloren zoon die varkens moet voeren en zelf zoveel honger heeft dat hij ook de schillen die hij aan de varkens voert wel zou willen eten (Lucas 15,15). Die verloren zoon is belangrijk voor Augustinus: het is nadrukkelijk een van de rollen die hij in de hele *Confessiones* speelt. De episode van de perendiefstal is dus een herinnering, maar één die literair wordt verwoord in een intertextuele relatie met de Romeinse literaire traditie en met de bijbelse traditie van zowel het Oude als het Nieuwe Testament. Het is een ogenschijnlijk onschuldig voorval dat een geweldige lading krijgt in de wordingsgeschiedenis van Augustinus.

Zo gaat het ook met de verhalen over zijn vriendschappen, een ander belangrijk thema. Zowel in de episode over een jong gestorven vriend (4,1-4,11) als in zijn vriendschap met Alypius is Augustinus een slechte invloed op zijn vrienden. In het eerste geval spot Augustinus op het sterfbed van de jongen met het feit dat zijn familie hem nog snel had laten dopen. Zijn vriend wijst hem terecht en overlijdt kort erna. Achteraf realiseert Augustinus zich schuld bewust wat een kwalijke invloed hij probeerde uit te oefenen. En Alypius probeert hij over te halen om te trouwen omdat hijzelf ook naar een huwelijk blijft verlangen.<sup>4</sup> Het relaas van dergelijke vriendschappen dient als negatief voorbeeld van wat vriendschap uiteindelijk moet zijn.

En dan is er de zoektocht van Augustinus naar inzicht en waarheid. Hij beproeft zijn geluk bij verschillende denkers, stromingen en leermeesters, maar de ene na de andere weg blijkt onbegaanbaar en de vermeende leermeesters vallen door de mand. Dat gebeurt ofwel meteen, ofwel met de wijsheid achteraf, wanneer Augustinus eindelijk betere modellen identificeert.

3 *Conf.* 2,4,9 en O'Donnell *ad loc.*

4 Voor de rol van Alypius in de *Confessiones*, zie Stock 1996: 77-89.

Een voorbeeld is zijn ontmoeting met de vermaarde manicheese bisschop Faustus (5,10). Faustus blijkt een aardige allemansvriend. Hij maakt speciaal tijd vrij voor Augustinus en is zeer welbespraakt, maar toch kan hij hem niet helpen: welsprekendheid is niet hetzelfde als de waarheid kennen. Vóór Faustus pleit dan wel weer het feit dat hij ook geen ijdele pretenties heeft: hij weet wat hij niet weet. In die zin is hij een 'half-way station'. Het contrast wordt hier gevormd door Augustinus' ontmoeting met Ambrosius als hij eenmaal naar Milaan is gegaan. In dit geval is Augustinus juist vooral in Ambrosius' vermaarde welsprekendheid geïnteresseerd, maar naar blijkt komt de inhoud vanzelf mee (5,24). De aanblik van de studerende en stil lezende Ambrosius (6,3-4) maakt diepe indruk. In tegenstelling tot Faustus maakt Ambrosius helemaal niet speciaal tijd vrij voor Augustinus; die moet hem gewoon in de kerk beluisteren, maar hoort daar wel intelligenter interpretaties van de bijbel dan hij tot die tijd voor mogelijk zou hebben gehouden. De toegankelijkheid van Faustus staat tegenover de strengheid van Ambrosius. Maar Faustus had geen wijsheid te bieden, terwijl Ambrosius diepe inzichten blijkt te hebben. Het doet denken aan de keus tussen het brede en het smalle pad (Matteüs 7,13). Ambrosius zal dan ook Augustinus' grote voorbeeld blijven wanneer hij zelf bisschop wordt.

Ook 'bekering' wordt op zichzelf een thema. Boek 8, waarop dit artikel zich verder zal concentreren, staat vol van verhalen over bekeringen. Augustinus is al heel ver gekomen, maar hij kan de laatste stap niet zetten. Hij wendt zich tot de oudere priester Simplicianus, die hem vertelt van de bekering van een oudere tijdgenoot, Marius Victorinus. Dat luidt een hele serie vergelijkbare verhalen in die ten slotte uitmonden in Augustinus' eigen verhaal van zijn ervaring in de tuin. Voor we die verhalen preciezer gaan bekijken komt een preliminaire vraag aan de orde: wat is een bekering?

### Wat is een bekering?

De *locus classicus* voor de vraag wat een bekering is, blijft nog altijd het boek van Arthur Nock: *Conversion*. Nock (1933) beschrijft een fenomeen dat in de oudheid speelt binnen het jodendom, het christendom en in filosofische scholen. Bekering gaat om een stap die een individu zet, waardoor hij een nieuw levensbeschouwelijk domein betreedt. Het heeft zowel een empathische als een formele kant: je neemt een nieuwe levensbeschouwelijke identiteit aan, je belijdt die levensbeschouwing en je wordt opgenomen in de nieuwe groep.

'Bekering' verwijst dus naar een aantal samenhangende concepten en er zijn 'scenario's' of scripts voor. Dat wil zeggen dat er een aantal vaste stappen zijn aan te wijzen voordat wij iets een 'bekering' noemen. Onze term 'bekering' veronderstelt eenzelfde soort conceptualisering als het Latijnse *conuersio*,

waar ‘bekering’ een calque van is: *conuersio* is een zich omdraaien, het inslaan van een nieuwe weg. De Griekse term legt de nadruk op iets anders: *μετα/νοια* wijst op de *verandering* in je geest, een andere manier van denken, een ‘omdenken’. Je bekeert je tot iets (dat is *conuersio*), en je bekent je tot iets (dat is *metanoia*); aan bekering zit dus als het ware een uitwendige en een inwendige kant, een element van doen en van denken. Voor Augustinus is ook het aspect van ‘bevrijding’ heel belangrijk. In de *Confessiones* komt met grote regelmaat de terminologie van boeien en ketenen, van zuchten onder het juk van gevangenschap voor.

Het is de vraag of een bekering een *omslag* moet zijn. Volgens Nock is dat het geval: een bekering is een transformatief moment, het is een blikseminslag in je persoonlijke beleving. Het gaat volgens Nock bovendien om een snelle en dramatische omslag. Vaak zal er sprake zijn van een ‘defining moment’ in hoe een mens zichzelf ziet en identificeert. Bovendien kan die omslag niet meer ongedaan worden gemaakt. Tegenover die visie van Nock van een snelle, dramatische en permanente transformatie staat het idee dat een bekering ook een *proces* kan zijn, dat gradueel kan verlopen.<sup>5</sup>

Bij Augustinus is zeker sprake van een lange aanloop, en het is ook niet zo dat het proces, de worsteling, geheel is afgerond na de beroemde *tolle legescène* in de tuin. Ook in de boeken 9 en 10 gaat die nog door. Dat hangt ook samen met nog een laatste stap in het bekerings-scenario: bekering is enerzijds een privé-aangelegenheid, een beslissing die je voor jezelf neemt, en daaraan tillen we vermoedelijk tegenwoordig het zwaarste. Maar in het algemeen vraagt een bekering ook om een publieke erkenning van je nieuwe identiteit.

Dat laatste past ook heel goed in de antieke belevingswereld, waar je ‘public face’, de manier waarop anderen je zien, zo essentieel is voor wie je bent. In boek 8 van de *Confessiones* zal dan ook blijken dat de *reacties* op bekeringen belangrijk zijn: binnen elk bekeringsverhaal is een publiek aanwezig dat reageert op de gebeurtenissen. Voor Augustinus’ eigen bekering geldt dat ook: hij deelt zijn ervaring eerst met zijn vriend Alypius en vervolgens met zijn moeder. Daarna besluiten ze echter om voorlopig discreet met het gebeurde om te gaan, evenals met zijn besluit om zijn ambt als leraar in de welsprekendheid neer te leggen. Alleen Augustinus’ beste vrienden krijgen het te horen (9,2). Augustinus wil daarmee de indruk vermijden dat hij alleen maar de aandacht wilde trekken met een spectaculaire bekendmaking (9,3). De publieke belijdenis volgt pas bij de doop in Milaan (9,14).

Hoewel Augustinus’ bekering als proces tot en met de bekendmaking dus nog niet is voltooid in de tuin-scène, is duidelijk dat die wel als een beslissende stap wordt gepresenteerd. En het meesterschap van de denker en schrijver Augustinus blijkt ook hieruit dat die beslissende stap volkomen logisch

5 Cf. Morrison (1992).

voortvloeit uit wat hij al eerder verteld heeft. Alles valt in de tuin op zijn plaats. In het vervolg zal ik me concentreren op de bekering *als verhaal* en minder aandacht besteden aan alle bijbelse verwijzingen en betekenislagen. Maar wel laat dit thema ruimte voor de interactie van de Romeinse Augustinus, door en door gevormd door de klassieke literatuur en retorica, en de christelijke Augustinus.

## De bekeringen van boek 8

Boek 8 opent met de volgende woorden (8,1):

Mijn God, dankbaar roep ik in herinnering (*recorder*) uw barmhartigheid tegenover mij en belijd (*confitear*) ik haar voor u. Laat mijn gebeente overgoten worden met liefde voor u en zeggen: ‘Heer, wie is aan u gelijk?’ U hebt mijn boeien losgemaakt (*dirupisti vincula mea*), ik wil u een dankoffer (*sacrificium laudis*) brengen. Hoe u dat hebt gedaan ga ik nu verhalen (*narrabo*), en als uw gelovigen dit horen zullen ze allemaal zeggen: ‘Gezegend de Heer, in de hemel en op aarde. Zijn naam is groot en wekt verwondering’.

Ook in dit boek gaat het dus om herinnering (*recordari*) en het daarvan getuigen (*confiteri*). Augustinus gebruikt de woorden van de psalmist om zijn bekering te typeren als een bevrijding van boeien; hij zal God daarom prijzen (de andere betekenis van *confiteri*, hier uitgedrukt als een ‘offer van lofprijzing’ (Psalm 116,16-17). De herinnering, belijdenis en lofprijzing nemen de vorm aan van een verhaal (*narrabo*), en Augustinus weet dat dat verhaal een publiek zal hebben en stelt zich ook de reactie van dat publiek al voor: ook die mensen zullen God prijzen vanwege zijn grote en verwondering wekkende (*mirabile*) naam. In deze openingszin verbindt Augustinus dus onmiddellijk weer zijn belangrijke thema’s. Hij schetst ook zijn eigen uitgangspositie op dit punt in zijn relaas: hij *weet*, zegt hij, van Gods eeuwigheid, in die zin is er geen twijfel meer. Maar hij *doet* niets. Daarmee zit hij middenin een probleem dat Plato al bezighield. Is het mogelijk de waarheid te kennen en er niet naar te handelen? Augustinus krijgt de ingeving om naar Simplicianus te gaan, en dat blijkt een beslissende stap: daar wordt een begin gemaakt met een keten van bekeringsverhalen die aanstekelijk blijken te werken. Hij anticipeert al op dit punt, het begin van boek 8, dat zo’n aanstekelijk effect er ook zal zijn op degenen die Augustinus’ verhaal lezen. Zijn verhaal wordt verder geardeerd met bespiegelingen over de wil, een thema dat al vanaf het begin in de *Confessiones* aanwijsbaar is.



## De bekering van Marius Victorinus I: maken muren de christen?

Simplicianus is een oudere priester die ook Ambrosius heeft begeleid voor diens doop. Als hij van Augustinus heeft gehoord dat hij neoplatoonse geschriften leest in de vertaling van Marius Victorinus (ook in de Oudheid werd met vertalingen gewerkt ...), vertelt hij hem ‘ter aanmoediging’ de geschiedenis van Victorinus. Daarmee wordt het verhaal van Victorinus nadrukkelijk als een voorbeeld ter navolging gepresenteerd.

Victorinus is in dit stadium een perfect rolmodel voor Augustinus: hij leefde van circa 285 tot ergens in de jaren 60 van de vierde eeuw en was in Rome een van de meest vooraanstaande intellectuelen in de generatie voor Augustinus. Hij is bekend als een filosoof en leraar in de welsprekendheid, een groot kenner van Cicero, op wiens werk hij ook commentaren schreef die nog steeds belangwekkend zijn,<sup>6</sup> en een expert op het gebied van het neoplatonisme, de filosofische stroming die zich in veel opzichten goed verhiel tot het christendom. Deze man was een icoon van de pagane wereld in deze periode, alom geëerd en gerespecteerd, hij had zelfs een standbeeld op het forum gekregen. Tot op hoge leeftijd had hij in het openbaar deelgenomen aan pagane religieuze plechtigheden. En toch had hij zich in het jaar 355 bekeerd tot het christendom (8,3).

Wanneer we nadenken over bekerings-scenario's zit de crux voor Victorinus precies in het laatste stukje daarvan, de omzetting van persoonlijke overtuiging naar publieke *persona*. Dit is hoe Simplicianus zijn gesprekken met Victorinus tegenover Augustinus beschrijft (8,4):

[Victorinus] las de Heilige Schrift ... en bestudeerde zorgvuldig en ijverig de hele christelijke literatuur. En dan zei hij tegen Simplicianus, niet in het openbaar maar vertrouwelijk (*non palam, sed secretius et familiaris*): ‘Weet je, ik ben al christen’. Die antwoordde dan: ‘Daar geloof ik niets van. Voor mij ben je pas christen als ik je in de kerk van Christus zie’. Dan lachte Victorinus en zei: ‘Dus de muren maken iemand tot christen?’ Dat zei hij wel vaker, dat hij al christen was, en Simplicianus reageerde daar dan op en dan kwam weer het grapje over de muren.

Victorinus gebruikt als defensief grapje een christelijke *topos* tegen Simplicianus: christenen weten zelf maar al te goed dat de muren van de kerk iemand niet tot christen maken. Prima, zegt Victorinus, dan hoeft ik daar dus ook niet te zijn.<sup>7</sup> Het is ook riskant voor hem, gezien zijn grote publieke zichtbaarheid en zijn ambt dat wel erg verknoot is met de klassieke pagane traditie, om uit te komen voor zijn nieuwe overtuiging. Hij vreest de kritiek van zijn pagane ‘vrienden’ en houdt het dus voorlopig bij confidenties aan Simplicianus.

6 Zie Copeland-Sluiters (2009: 104-124) voor een korte inleiding op en vertaling van een deel van Marius Victorinus' commentaar op Cicero's *De inventione*.

7 Zie O'Donnell (1992: *ad loc*).

## Bekering en ‘coming-out’

Wie met moderne ogen naar deze tekst kijkt, zal niet in eerste instantie aan het scenario van ‘bekering’ denken: wat we hier te pakken hebben is het probleem van een ‘coming-out’, het vrijwillig bekend maken van je identiteit.<sup>8</sup> Wij gebruiken het concept van de ‘coming-out’ vooral als het gaat om seksuele oriëntatie of ‘gender identity’, maar in feite is dat te beperkt. Er zijn allerlei omstandigheden waaronder aspecten van je identiteit gevaar kunnen opleveren. In onze oudste Griekse literatuur hoeven we maar te denken aan Odysseus.<sup>9</sup>

Bij Odysseus gaat het om individuele identiteit, niet om een coming-out van een individu die voor zichzelf en anderen toegeeft dat hij tot een bepaalde groep behoort. Maar dat laatste is wel aan de orde in het bijbelboek Ester, de basis voor het joodse Poerimfeest. Ester is de vrouw van koning Ahasveros, die niet weet dat zij eigenlijk joods is. Als de boze minister Haman de joden dreigt uit te roeien is zij de aangewezen persoon om te trachten dat tegen te houden. Ze ziet kans een diner te organiseren met de koning en Haman en dan gebeurt het volgende (Ester 7,2-6.):

Ook op deze tweede dag zei de koning, terwijl de wijn geschonken werd, tegen Ester: ‘Wat wilt u vragen, koningin Ester? Het zal u gegeven worden. Wat is uw wens? Al was het de helft van mijn rijk, uw wens zal vervuld worden’. Koningin Ester antwoordde: ‘Majesteit, als u mij goedgezind bent en als het de koning goeddunkt, schenk mij en ook mijn volk dan het leven; dat is wat ik wil vragen, dat is mijn wens. Want we zijn verkocht, mijn volk en ik, om gedood te worden en volledig te worden uitgeroeid. Als we waren verkocht als slaven en slavinnen, dan zou ik hebben gezwegen, want zo’n ramp zou de belangen van de koning niet schaden’. ‘Wie is die man, waar is die man die zijn zinnen erop heeft gezet om zo iets te doen?’, vroeg koning Ahasveros aan koningin Ester. En Ester antwoordde: ‘Die meedogenloze vijand, dat is die ellendeling daar, Haman!’

De coming-out van Ester is subtiel, maar het is er wel degelijk een: ‘mij en ook mijn volk’, ‘wij’, ‘mijn volk en ik’. Tegelijkertijd ‘out’ ze natuurlijk ook de boosdoener, Haman, die een aanzienlijk kleiner probleem zou hebben gehad als niet ook de koningin tot zijn beoogde slachtoffers had gehoord. Coming-out vergt moed: hier is er zelfs sprake van levensgevaar, elders gaat het om verlies van status, aanzien, acceptatie en standing in de groep. Het is Eve Sedgwick-Kosofsky (1990) die het verhaal van Ester verbindt met de situa-

8 Het ‘identity model’ van Vivienne Cass (1979) onderscheidt verschillende stadia in een gradueel proces (‘identity confusion’, ‘identity comparison’, ‘identity tolerance’, ‘identity acceptance’, ‘identity pride’, ‘identity synthesis’). Zie ook Kaufman en Johnson (2004).

9 Zie Murnaghan (1987). Het verborgen houden of ontdekken van eigen of andermans identiteit is ook cruciaal in veel Griekse tragedies. Vergelijk Aristoteles, *Poetica* 1452a29 vv.

tie van een (homoseksuele) coming-out. Zij ziet ook nog wat lichtpuntjes in Esters variant: als de te onthullen identiteit zoiets is als ‘joods zijn’ is er weinig kans dat de reactie luidt, ‘kind, dat is maar een fase’, of ‘dat verbeeld je je maar’.

## De bekering van Marius Victorinus II: blijdschap en verwondering

Het verhaal van Marius Victorinus begint dus volgens een coming-out scenario: hij weet zelf wel wat zijn ware identiteit is, maar heeft die nog niet onthuld aan de buitenwereld, behalve aan de enkele vertrouweling Simplicianus.<sup>10</sup> Het verhaal gaat verder: Marius Victorinus schept langzaam de moed voor zijn coming-out en ontleent die onder andere aan zijn lectuur.<sup>11</sup> Zou hij niet durven uitkomen voor de waarheid? Net als alles lijkt aan te sturen op zijn coming-out schakelt het verhaal toch nog over naar het narratieve patroon van een meer typisch bekerings-scenario (8,4):

*Plotseling en onverwacht* (*subitoque et inopinatus*) zei hij tegen Simplicianus, zoals deze vertelde: ‘Kom we gaan naar de kerk: ik wil christen worden’ (*christianus volo fieri*). Die wist van blijdschap niet hoe hij het had en ging met hem mee. Hij deed mee aan de catechese en meldde zich daarna al gauw aan om het doopsel van de wedergeboorte te ontvangen. Rome was verbaasd, de kerk was blij.

De omschakeling wordt gemarkeerd door het plotselinge en onverwachte karakter van Victorinus’ besluit. En misschien nog meer door het feit dat nu plotseling blijkt dat hij *niet* allang een christen *was* (zoals hij eerder gezegd had: *noueris me iam esse christianum*), maar dat hij er een wil *worden* (*fieri*).

De reactie van het publiek op de openlijke bekering wordt sterk benadrukt: Simplicianus is buiten zichzelf van blijdschap (*non se capiens laetitia*), Rome staat versteld (*mirante Roma*), de hele kerk verheugt zich (*gaudente ecclesia*). Dat effect is ook van groot belang in het verhaal van Victorinus’ uiteindelijke belijdenis zelf. Priesters hadden hem aangeboden om in kleinere kring belijdenis te doen en gedoopt te worden, juist om rekening te houden met de mogelijke verlegenheid waarin Victorinus zou verkeren. Maar de leraar in de welsprekendheid, die nooit bang was geweest om over wereldlijke zaken *en plein public* te spreken, vond dat hij nu ook niet bang kon zijn. Zo gauw de mensen in de kerk Victorinus op het podium herkenden begonnen ze vol blijdschap zijn naam te roepen: ‘Victorinus! Victorinus!’ en dan werden ze gauw weer stil, want ze wilden hem kunnen verstaan. Golven van sympathie kwamen op hem af bij zijn belijdenis. De mensen pakten hem vast en sloten

<sup>10</sup> Voor het thema van verbergen en onthullen, zie Stock (1996: 92).

<sup>11</sup> Cf. Chin (2008: 64-66) voor de rol van lezen in de bekering van Victorinus.

hem in hun hart, vertelt Simplicianus, met hun liefde en hun vreugde: dat waren de handen waarmee ze dat deden (8,5).<sup>12</sup>

Het verhaal van Marius Victorinus doet Augustinus sterk denken aan dat van de verloren zoon – het verhaal dat ook voor zijn eigen eerdere leven een subtekst was, bijvoorbeeld bij de perendiefstal. Wat is dat toch, vraagt Augustinus zich af, dat de vreugde over zo'n onverwachte goede afloop zoveel groter is dan wanneer er nooit gevaar was? (8,6-9). Het verhaal van Marius Victorinus 'werkt': het heeft een krachtige uitwerking op Augustinus, zeker als hij hoort dat Victorinus zijn ambt opgeeft om zich helemaal aan zijn nieuwe geloof te wijden. Augustinus zelf merkt dat hij nog vast zit, vastgebonden in de ketenen van zijn wil. Hij voelt een oude wil en een nieuwe wil – het is het thema dat eveneens al vanaf boek 1 terugkeert (8,10-12), en het preludeert op de visie van bekering als een 'bevrijding'.

### De verhalen van Ponticianus<sup>13</sup>

Na het verhaal van Simplicianus over de bekering van Marius Victorinus komt er een andere verhalenverteller langs: Ponticianus. Die bezoekt de woning waarin Augustinus woont met zijn vriend Alypius en ziet toevallig een boek op tafel liggen. *Tulit, aperuit, inuenit apostolum Paulum, inopinate sane* 'hij pakte het, deed het open en zag dat het van de apostel Paulus was. Dat had hij niet verwacht' (8,14).

Alweer een onverwacht moment dat tot verwondering leidt (*miratus est; repente*). Ook Ponticianus blijkt namelijk christen te zijn. Hij vertelt aan Alypius en Augustinus het verhaal van de Egyptische monnik Antonius. Het verhaal was in die tijd wijd verbreid onder christenen, maar de beide mannen waren er volstrekt onbekend mee. Daar kijkt Ponticianus van op (*admirans*), terwijl Augustinus en Alypius op hun beurt weer versteld staan (*stupebamus*) van het wonderbaarlijke verhaal dat nog maar zo kort geleden gebeurd was. *Omnes mirabamur*, zegt Augustinus ten overvloede nog eens, 'we waren allemaal verbaasd,' de beide toehoorders over het opmerkelijke verhaal en Ponticianus over het feit dat ze het niet kennen (8,14). Nabijheid en toch niet kennen: het is de situatie waarin Augustinus zich op dit punt zelf bevindt.

Het eigenlijke verhaal van Antonius is hier uitgespaard, maar iedereen kende het natuurlijk. Het is het relaas van een plotselinge bekering door het horen van een preek over de bijbeltekst Matteüs 19,47: 'We hebben alles achterge-

<sup>12</sup> Markus (1974: 7) wijst erop dat het onwaarschijnlijk is dat het verhaal over Victorinus' bekering in de *Confessiones* Victorinus' eigen visie op die gebeurtenissen correct reflecteert.

<sup>13</sup> Zie voor de Ponticianus-episode Stock (1996: 95-102); voor de rol van boeken Hunink (2009: 263-265).

laten en u gevolgd.’ Antonius betreft die tekst direct op zichzelf, geeft al zijn aardse bezittingen weg en gaat een ascetisch leven leiden.

Ponticianus zit inmiddels op zijn praatstoel en alweer gaat het over een plotselinge bekering: Ponticianus was met drie collega’s uit de keizerlijke dienst gaan wandelen in Trier; ze lopen paarsgewijs een andere kant op. De twee anderen komen bij een huis waar ‘dienaren Gods’ wonen, en daar vinden ze een boek (*inuenisse codicem*). Het is het leven van Antonius (inmiddels dus in boekvorm!).<sup>14</sup> Een van de twee gaat erin lezen en wordt van verbazing of bewondering vervuld (*mirari*). Hij overweegt zelf ook zijn oude leven op te geven, geeft daarvan blijk in een geëmotioneerde speech vol twijfel over de zin van zijn bestaan, leest door en weet het dan opeens: ter plekke besluit hij om God te gaan dienen.

Waar Antonius dus de bijbeltekst op zichzelf betrok, doet deze man dat met het *verhaal* van Antonius: een domino-effect. Hij kondigt zijn besluit aan tegenover zijn wandelpartner, die prompt verklaart dat hij meedoet. We hebben dus eerst het verhaal van Ponticianus over Antonius aan de twee mannen Augustinus en Alypius, en dan het verhaal over het *effect* van het verhaal van Antonius op twee andere mannen. Een van die twee beleeft een kort maar hevig bekeringsproces met alle innerlijke onrust van dien, de andere volgt in één keer de keus van zijn vriend. Ponticianus en de vriend die met hem aan het wandelen was staat dus een verrassing te wachten, maar ze sluiten zich niet aan. De vriendinnen van het bekeerde tweetal doen wel meteen mee: die wijden hun maagdelijkheid aan God. Alweer dus reageert er een publiek binnen een verhaal.

### De crisis van Augustinus

Dan komt het moment waarop Augustinus, zoals hij zelf zegt, ‘naakt tegenover zichzelf staat’ (8,16 en 18). Er is geen uitvlucht meer. Het is niet zo dat hij de waarheid niet kent of erkent. Hij voelt zich overweldigd door schaamte. Hij geselt zijn ziel om die te laten meegaan in zijn pogingen om God te volgen. Zijn ziel verzet zich en weigert zonder opgaaf van reden (8,18: *renitebatur, recusabat et non se excusabat*). Het ging niet meer om argumenten, wat restte was een sprakeloze angst (*muta trepidatio*). Hij raakt in crisis en schreeuwt tegen Alypius (8,19) ‘Wat is er toch met ons aan de hand? Wat heeft dit te betekenen? Jij hebt het toch ook gehoord? Gewone mensen staan op en bestormen de hemel, en wij met al onze geleerdheid zonder hart, wij blijven ons maar ronddraaien in vlees en bloed!’

Augustinus loopt de tuin in en Alypius komt achter hem aan. Maar het wordt weer een cliff-hanger: Net als na het verhaal van Simplicianus volgt

14 Cf. Stock (1996: 100). Zie de vertaling van Hunink (2002).

ook hier na de gesprekken met Ponticianus een lange verhandeling over de *wil* (8,20-24). Wat is de verhouding tussen willen en kunnen? De geest wil iets van het lichaam, en het lichaam doet het ook. De geest wil iets van de geest, en de geest verzet zich. In de kwestie waarom het hier gaat zegt Augustinus dat als hij het echt zou willen, hij het ook zou kunnen. Er is dus iets met de aard van het willen aan de hand. Kunnen er twee willen in een mens leven? We zijn ver verwijderd (en ook weer niet) van de tirannieke baby die wel wil maar niet kan.

Augustinus is er bijna, maar nog zit hij gevangen in zijn boeien (*in uinculo meo*, 8,25). Levendig beschrijft hij zijn zielestrijd:

In mijn innerlijk zei ik tegen mezelf: ‘Vooruit, nu! Nu moet het gebeuren!’ En met deze woorden was ik op weg naar een besluit. Ik was er zo goed als bijna en toch deed ik het niet. Ik ging ook niet terug, ik bleef in de buurt. Even op adem komen en het opnieuw proberen. Ik was weer iets dichterbij en nog iets, en, ja, nu zou ik het grijpen, nu had ik het! En nee, ik had het nog niet! Ik kon het niet pakken, ik kreeg het niet in handen. Want ik wilde nog niet sterven aan de dood om te leven voor het leven. Het ingesleten kwaad was nog altijd sterker dan het onwennige goede. En hoe meer het ogenblik van veranderen naderde, des te meer schrik joeg het me aan. Toch stiet het me niet af en het deed me ook niet weggaan maar uitstellen (*suspendebat*).

‘Uitstel’, dat is het cruciale woord. Het geldt niet alleen voor wat Augustinus overkwam, maar ook voor het verhaal dat van *suspendere*, suspense, aan elkaar hangt.

Er is ook alweer een toeschouwer die zwiingend afwacht hoe dit gaat aflopen: Alypius, die niet wijkt van Augustinus’ zijde (8,27). De enorme tweestrijd die Augustinus levert, mondt uiteindelijk uit in een storm, een stortbui van tranen (8,28). Dat is het moment waarop ook de aanwezigheid van Alypius teveel is: Augustinus trekt zich nog dieper terug in de tuin, werpt zich op de grond onder een vijgenboom en geeft zich over aan een enorme huilbui: ‘Hoe lang nog?’ roept hij uit.

Al deze elementen zijn belangrijk: Alypius is in veel opzichten een verdubbeling van Augustinus zelf. Dat hij even uit het verhaal wordt gehaald benadrukt nog eens Augustinus’ eenzaamheid op dit moment. De tranen zijn eveneens belangrijk: ook als leraar in de welsprekendheid en als predikant benadrukt Augustinus dat om mensen werkelijk in beweging te krijgen, grote emoties moeten worden opgewekt. Als je de mensen in tranen krijgt, weet je zeker dat er echt iets veranderd is.<sup>15</sup> Ten derde is daar ook nog de vijgenboom, die verwijst naar Johannes 1,47-48: Jezus had Natanaël zien zitten *sub arbore fici*, precies dezelfde woorden als hier. Ook bij Natanaël is er een abrupte overgang van *sub arbore fici* naar bekering; je bevinden *sub arbore fici* interpreteert Augustinus als de toestand van een mens die genade nodig heeft,

15 *De doctrina christiana* 4,53.

die leeft in de schaduw van de dood.<sup>16</sup> Natuurlijk past de vijgenboom ook in het rijtje van de appelboom in het paradijs en de perenboom van *Confessiones* boek 2. En ten slotte is er de uitroep ‘hoe lang nog’: *non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi*, ‘niet precies met deze woorden, maar wel in deze geest riep ik tot u, telkens opnieuw’. De woorden waarin Augustinus zijn uitroep hier formuleert zijn die van de psalmen: *usquequo, usquequo, domine, irasceris*, ‘hoe lang nog, hoe lang nog, Heer, zult u vertoornd zijn’ (vergelijk Psalm 6,2 en 13,2). ‘Niet precies met deze woorden’, zegt Augustinus. Je vraagt je af wat hij dan wel precies heeft gezegd: het Ciceroniaanse *quousque tandem, Catilina, abuteris patientia nostra* dringt zich ongewild op. Sprak Augustinus nog één keer de aarts misdadiger in hemzelf toe?

We naderen het hart van de scène. Augustinus roept en huilt, en dan gebeurt er iets (8,29):

En daar hoor ik een stem uit een huis in de buurt telkens weer: ‘Neem en lees, neem en lees’ (*tolle lege, tolle lege*). Was het een jongen of een meisje? Ik kon het niet zeggen.

Hij weet meteen dat dit iets bijzonders is. Augustinus betoont zich hier een echte Romein. Hij beschouwt de woorden die hij hoort als een *omen*, een significant voorteken. Als *omen* zijn juist dit soort toevallig opgevangen woorden belangrijk. Een Romein heeft de mogelijkheid om zo’n *omen* te accepteren (*omen accipio*) of te verwerpen (*absit omen*), maar hoe dan ook moet je het eerst herkennen.

In dit geval zijn de woorden *tolle lege* gezegd door een kinderstem (kinderen zijn speciaal geschikt voor het produceren van *omina* omdat ze geen kwade bijbedoelingen zullen hebben). De woorden lijken deel uit te maken van een spel, maar Augustinus kent zo’n spel niet. Ze komen bovendien uit een andere tuin. Het is Augustinus die ‘herkent’ dat de woorden op hem van toepassing zijn en ernaar handelt.

Het moet wel gaan, redeneert Augustinus, om een opdracht om het boek open te slaan en de eerste de beste tekst te lezen. Augustinus herinnert zich het verhaal van Antonius die een toevallig gehoorde evangelie-tekst op zichzelf betrok. Ponticianus heeft hem net dat verhaal verteld. Bij zijn weergave van het verhaal van Ponticianus vertelde Augustinus *niet* meteen hoe de bekeering van Antonius precies in zijn werk gegaan was. Ook toen de twee collega’s van Ponticianus het boek over Antonius vonden werd niet vermeld wat Antonius precies was overkomen. Die (natuurlijk opzettelijke) omissie maakt Augustinus hier goed, vlak voor het relaas van zijn eigen consultatie van de *sortes biblicae*. Antonius had een preek gehoord over Matteüs 19,21 en die tekst had hij op zichzelf betrokken.

16 Zie de uitstekende noot van O’Donnell (1992: *ad loc*).

Zo'n persoonlijke bijbelconsultatie staat Augustinus nu ook voor ogen. Hij gaat terug naar waar hij Alypius heeft gelaten en opent lukraak de tekst van Paulus die daar lag: *arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei*. De woorden *arripui, aperui et legi* (8,29) zijn niet alleen de uitvoering van de opdracht *tolle lege*, ze herinneren ook aan de acties van Ponticianus, toen die opeens een Paulustekst in huize Augustinus aantroef: *tulit, aperuit, inuenit apostolum Paulum* (8,14). Augustinus leest de Paulustekst *in stilte*, en brengt daarmee een ander groot rolmodel het verhaal binnen. Hij imiteert al Antonius in de manier waarop hij een voor hem persoonlijk bestemde tekst vindt, hij leest de apostel Paulus, maar hij leest *als* Ambrosius, dus niet hardop, maar in stilte!

De tekst zelf kon niet toepasselijker zijn. Romeinen 13,13-14 gaan over de wereldse genoegens waarmee Augustinus gedurende de hele *Confessiones* heeft geworsteld, maar vooral gaan ze weer over het grote probleem van de *wil*. 'Geen bras- en slemppartijen, geen ontucht en losbandigheid, geen tweespalt en jaloezie. Bekleed u met de Heer Jezus Christus en geef niet toe aan uw eigen wil die begeerten in u opwekt.'

De reactie van Augustinus lijkt nog een keer te zinspelen op het belang van Paulus, het derde voorbeeld naast Antonius en Ambrosius. Niet alleen is het diens tekst die Augustinus leest, maar hij heeft ook een ervaring van licht en verlichting die misschien doet denken aan de verblindende licht-ervaring van Saul op weg naar Damascus, het moment van de bekering van Paulus (*Handelingen* 22,6) (8,29):<sup>17</sup>

Verder lezen wilde ik niet en het was ook niet nodig. Opeens, aan het eind van deze zin, stroomde er zoiets als een licht van zekerheid mijn hart binnen en alle duistere twijfels vluchtten weg.

*Nec ultra uolui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationes tenebrae diffugerunt.*

Ook hier zien we weer het plotselinge, bliksemflitsachtige karakter uit het bekeeringscenario van Nock (*statim*). Augustinus vertelt aan Alypius wat er gebeurd is. Omdat Augustinus in stilte had gelezen weet Alypius nog niet om welke bijbeltekst het gaat. Augustinus laat het hem zien, Alypius leest nog een regel verder, en daar is ook zijn bekering een feit, precies zoals het gegaan was bij de twee collega's van Ponticianus die op de tekst van het leven van Antonius waren gestuit. De ene beleeft een complete bekering, de tweede gaat zonder meer met zijn vriend mee. Augustinus is benieuwd wat zijn vriend gelezen heeft (en de lezer van zijn tekst ook). Het is de tekst: 'Aanvaard mensen met een zwak geloof.'

<sup>17</sup> Ik dank deze suggestie aan Christoph Pieper.



Ook bij Augustinus is er een publiek, net als bij Marius Victorinus en bij de collega's van Ponticianus: de beide mannen gaan naar binnen waar de moeder van Augustinus zich bevindt en melden haar hun besluit (*indicamus*): *gaudet*, 'zij is blij'. Dan vertellen ze hoe dat gebeurd is (*narramus, quemadmodum gestum sit*): *exultat et triumphat et benedicebat tibi* 'ze juicht, ze is verrukt, en ze bleef U maar zegenen.' Ook hier dus een reactie van overweldigende vreugde bij een moeder die haar verloren zoon gered ziet.

### Aanstekelijke verhalen

Het verhaal dat Augustinus vertelt in de *Confessiones* (een verhaal dat verstopt zit in zijn woorden tot God) is een ge(re)construeerd verhaal. Zelfs in de beperkte selectie van teksten die hier besproken is wordt dat al duidelijk. Soms zijn er omkeringen, zoals Ambrosius, die een succesvolle uitvoering is van de manicheese bisschop Faustus. Soms is er een thematische ontwikkeling: Augustinus als vriend ontwikkelt zich van iemand die meeloopt met een groep en daardoor slechte dingen doet, tot iemand die een rampzalige invloed probeert uit te oefenen op zijn jong gestorven vriend, tot een verleider (als hij Alypius probeert te interesseren voor een huwelijk) tot, uiteindelijk, een ware vriend in gedeeld geloof. En steeds zijn er echo's: Augustinus is in zijn bekeringsverhaal net zo'n stille lezer als Ambrosius, zijn bekering via een tekst lijkt op die van Antonius, de vriend die zich in één keer meebekeert lijkt op de vriend uit het verhaal van Ponticianus. Ook zijn er de intertextuele echo's van bijbelverhalen, zoals de reminiscenties aan het verhaal van de verloren zoon, of aan de bekering van Natanaël (wanneer opeens die vijgenboom opduikt), en ook bijbelteksten klinken steeds door het verhaal heen, zoals het *usquequo*, 'hoe lang nog', uit de psalmen. Vaak zegt Augustinus er dan bij dat hij het zich niet meer heel precies of letterlijk herinnert.

De scène in de tuin is voorwerp (geweest) van een fel wetenschappelijk debat over de vraag hoe letterlijk het verhaal genomen moet of mag worden. Hoe zat het met die kinderstem? Tegenwoordig wordt er behoorlijk genuanceerd naar die kwestie gekeken.<sup>18</sup> Het feit dat het om een geconstrueerde representatie van ervaring of herinnering gaat hoeft ook geen afbreuk te doen aan de authenticiteit van Augustinus' ervaring. Recent psychologisch onderzoek is bij uitstek geïnteresseerd in verschillende typen van herinnering – eigenlijk net als Augustinus zelf. Eén vorm van herinnering is de autobiogra-

18 Zie O'Donnell (1992: *ad loc*). De controverse was ontbrand vanwege Courcelle (1950: 190), die min of meer suggereerde dat de hele bekering een soort wanhoopsactie voorstelde omdat Augustinus vanwege zijn slechte gezondheid zijn wereldlijke carrière zag stranden (genuanceerder in Courcelle (1963)). Voor verschillende manieren om naar de bekeringscène te kijken, zie Madec (1987).

fische herinnering.<sup>19</sup> Die functie van ons geheugen regelt de vorm die ons levensverhaal in verschillende stadia van ons leven in onze herinnering aanneemt. Ons geheugen selecteert elementen uit ons verleden, die bij elkaar het heden bevredigend verklaren; daarmee wordt met terugwerkende kracht op een specifieke manier betekenis toegekend aan die incidenten en fenomenen. Als iemand niet meer in staat is een levensverhaal te vertellen, dus zijn ervaringen in woorden te ordenen tot een logisch gestructureerd geheel van oorzaak en gevolg, kan dat een teken zijn van ernstige psychische ontregeling.

We vertellen dus *allemaal* ‘geconstrueerde’ verhalen, maar die kunnen op het moment dat we ze vertellen naar eer en geweten de authentieke herinnering representeren. ‘Dit is wáár,’ denken we dan. Augustinus vertelt ons de gedachten en gebeurtenissen die terugkijkend saillant waren voor zijn leven en voor zijn zoektocht naar zichzelf en zijn God. Wij treffen structurerende elementen (zoals spiegelen of echoën), omdat een goed verteld leven zulke elementen bijna wel *moet* hebben. Augustinus zelf was zo ‘tekstbewust’ dat de notie dat tekst en leven elkaar versterken en bevestigen hem niet zal hebben verbaasd. Hij kent de functies van verhalen, van vervangers van directe herinnering (denk aan hoe hij aan kennis over zijn eigen baby-tijd komt) tot instrumenten die gedrag beïnvloeden.

Verhalen hebben een persuasief en aansporend effect. Het bekeringsverhaal van Augustinus is het laatste van een reeks domino-stenen: Augustinus is een publieke figuur in Milaan, iemand van de intellectuele standing van een Marius Victorinus; hij zal evenals Victorinus zijn bekering publiek maken bij de paasdoop in Milaan het jaar erop. Het verhaal van Antonius werkte aanstekelijk voor het accepteren van een toevallig gehoord *omen* en het raadplegen van de bijbel op zoek naar een strikt persoonlijke boodschap. Het verhaal van de collega’s van Ponticianus werkt aanstekelijk op het duo Augustinus en Alypius. Verhalen worden geëchood en gespiegeld in de *Confessiones*. En nu vertelt Augustinus op zijn beurt een bekeringsverhaal, dat van zijn eigen ervaring in de tuin. Een ervaring waarin hij aspecten van Antonius, Ambrosius en Paulus in zich verenigt.

Hoe zou Augustinus gedacht hebben over de gevolgen voor zijn lezers van dat verhaal, gezien onze ervaringen met de eerdere verhalen in de *Confessiones*? Zouden ook die lezers zich in zijn optiek niet heel goed kunnen spiegelen aan Augustinus en zo de volgende schakel kunnen worden in de keten van aanstekelijke verhalen?

Louis Couperussingel 1, 1187 vx Amstelveen  
i.sluiten@let.leidenuniv.nl

19 Zie hierover Draaisma (2001 en 2008).

## Bibliografie

- Bavel, T.J. van. 1986. 'De la Reason à la Foi. La conversion d'Augustin', *Augustinianum* 36, 5-27.
- Brown, Peter. 2000 [new edition]. *Augustine of Hippo – A Biography*, Berkeley-Los Angeles.
- Cass, Vivienne. 1979. 'Homosexual Identity Formation: A theoretical model', *Journal of Homosexuality* 4, 219-235.
- Cave, Terence. 1988. *Recognition: a study in poetics*, Oxford.
- Chin, Catherine M. 2008. *Grammar and Christianity in the Late Roman World*, Philadelphia.
- Copeland, Rita, en Ineke Sluiter (red.). 2009. *Medieval Grammar and Rhetoric. Language Arts and Literary Theory, AD 300-1475*. Oxford.
- Courcelle, Pierre. 1950 [1968<sup>2</sup>]. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris.
- Courcelle, Pierre. 1963. *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*, Paris.
- Courcelle, Pierre. 1971. 'Le jeune Augustin, second Catiline', *Revue des Études Augustiniennes* 73, 141-150 (= *Opuscula Selecta*, Paris 1984).
- Draaisma, Douwe. 2001. *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt: over het autobiografisch gebeugen*, Groningen.
- Draaisma, Douwe. 2008. *De heimweefabriek: gebeugen, tijd en ouderdom*, Groningen.
- Hunink, Vincent. 2002. *Het leven van Sint-Antonius*, vertaald en toegelicht door Vincent Hunink, Amsterdam.
- Hunink, Vincent. 2009. 'Hating Homer, Fighting Virgil. Books in Augustine's *Confessions*', in Michael Paschalis, Stelios Panayotakis, Gareth Schmeling (red.), *Readers and writer in the Ancient Novel*, Groningen, 254-267.
- Kaufman, Joanne, en Cathryn Johnson. 2004. 'Stigmatized Individuals and the Process of Identity', *The Sociological Quarterly*, 45, 807-833.
- Larsen, Kasper Bro. 2008. *Recognizing the Stranger: recognition scenes in the Gospel of John*, Leiden.
- Madec, Goulven. 1987. 'La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté', *Lumen Vitae* 42, 184-194.
- Markus, R.A. 1974. 'Paganism', in J.W. Binns (red.), *Latin Literature of the Fourth Century*, London-Boston, 1-11.
- Morrison, Karl F. 1992. *Understanding Conversion*, Charlottesville.
- Murnaghan, Sheila. 1987. *Disguise and Recognition in the Odyssey*, Princeton.
- Nock, Arthur D. 1933. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine*, Baltimore.
- O'Donnell, James J. 1992. *Augustine – Confessions: Introduction, Text and Commentary*, Oxford (3 vols). [ook on-line te raadplegen: [www.stoa.org/hippo](http://www.stoa.org/hippo)]
- Sedgwick Kosofsky, Eve. 1990. *Epistemology of the Closet*, Berkeley-Los Angeles.
- Sleddens, Wim. 2009. *Aurelius Augustinus, Belijdenissen* [Confessiones], Budel.
- Stock, Brian. 1996. *Augustine the Reader: meditation, self-knowledge and the ethics of interpretation*, Cambridge.

## Appendix

Mogelijke passages voor een leatuurpensum *Confessiones* (t/m boek 8; ook in de latere boeken staat veel dat ook voor leerlingen leesbaar en interessant is, maar dat gaat het kader van dit artikel te buiten).

De opening van de *Confessiones*; Augustinus' babytijd: 1,1-8: hieruit speciaal 1,1 en 1,7-8.

Leren spreken; 'lagere school'; eerste gebed; Grieks leren: 1,13-23: hieruit speciaal 1,13-14; 1,20-23.

Zonde: de perendiefstal: 2,9-18: hieruit speciaal 2,9; 2,12; 2,16-17.

Vriendschap: 4,1-11: hieruit speciaal 4,7-11.

De studerende Ambrosius: 6,3-4.

De bekering van Marius Victorinus: 8,3-5.

De bekering van Augustinus: 8,6.14-8,12.30: hieruit speciaal 8,14-16; 8,19; en vooral natuurlijk: 8,28-30.

# Het eigen leven als scheppingsverhaal

## Een literaire benadering van Augustinus' *Confessiones*

HANS VAN REISEN

*Summary:* This article focuses on Robert McMahon's study *Augustine's Prayerful Ascent: an Essay on the literary form of the Confessions*. Challenging the widely held view that the *Confessions* lack unity and structure, McMahon shows how Augustine carefully organized his work in order to achieve special effects. In the 13th book, Augustine identifies the allegory of Genesis 1 as the paradigm for the *Confessions* as a whole. The nine distinguished divine acts in Genesis 1 parallel Augustine's autobiographical account of his conversion in books 1-9. On another level they also reflect Augustine's extraordinary power of interpretation: in his view all creation (and human history as outlined in church history) gains a new, rich layer of meaning.

De literaire nalatenschap van Augustinus (354-430) beslaat een tijdvak van bijna een halve eeuw en is door geleerden gerubriceerd in meer dan honderdertig titels. Zijn geschriften hebben een gezamenlijke omvang die ongeveer tienmaal zo groot is als alle bijbelboeken bij elkaar. De *Confessiones* zijn Augustinus' verreweg bekendste werk. Dat valt alleen al af te leiden uit het aantal vertalingen en herdrukken in het Nederlands taalgebied.

In 2009 verscheen een nieuwe vertaling van Wim Sleddens O.S.A. De vertaling waarmee de meeste lezers van dit tijdschrift in de afgelopen decennia kennis hebben kunnen maken, is die van Gerard Wijdeveld. Zijn uitgave verscheen in 1963 en behaalde in 2007 maar liefst een achtste druk. In de twintigste eeuw waren toen al vier verschillende vertalingen en nog meer herdrukken gerealiseerd.<sup>1</sup> De oudste volledige vertaling in het Nederlands is die van Adrianus van Loo uit 1706, waarvan in 1756 een derde druk verscheen. De geschiedenis van Nederlandse vertalingen van Augustinus' *Confessiones* reikt nog verder terug, maar dan gaat het uitsluitend om vertalingen van de eerste tien boeken. De oudste is van Johannes Semmius uit 1603 met een herdruk in 1635.<sup>2</sup>

1 De vertaling van Th.P. van Baaren verscheen in 1954; in 1930 publiceerde J.A. van Lieshout een vertaling, die in 1955 een vierde druk beleefde. In 1928 publiceerde A. Sizoo zijn vertaling, die tot 1965 in zeven drukken werd uitgebracht. De vertaling van Frans Erens verkreeg tussen 1903 en 1924 vier drukken.

2 In 1606 verscheen een soortgelijke vertaling van een anonieme jezuïet die tot 1872 zevenmaal werd

Alles bij elkaar genomen tellen we over ruim vier eeuwen verspreid minstens zeven volledige vertalingen in 28 uitgaven en zes vertalingen in 15 drukken van de boeken 1-10.

### Raadsels over opzet

Wie de geschiedenis van die vertalingen overziet, ontdekt dat er tussen 1703 en 1922 vertalingen van Augustinus' *Confessiones* in tien of in dertien boeken werden uitgebracht. Dat suggereert enige onduidelijkheid bij de overgang tussen de boeken 10 en 11. Sleddens (2009: 18 en 26) hanteert nog weer een andere indeling en onderscheidt een overgang tussen de boeken 9 en 10. Over aard en samenhang van het werk is in de afgelopen eeuw veel te doen geweest. Daarover is ook in het Nederlands gepubliceerd.

Sommigen verdelen de *Confessiones* in drieën: de boeken 1-9 gaan dan over Augustinus' eigen verleden; in boek 10 behandelt Augustinus een punt in het heden door na te denken over het wezen van het geheugen en in de boeken 11-13 staat de uitleg van het eerste hoofdstuk van het bijbelboek Genesis centraal. Geleerden die deze onderverdeling voorstaan zien het geheel min of meer als drie afzonderlijke projecten.<sup>3</sup> Anderen ontwaren een bescheiden samenhang tussen alle boeken: soms noemt men die samenhang stilistisch en legt men nadruk op het *confessio*-karakter;<sup>4</sup> soms onderkent men thematische samenhangen in bijvoorbeeld Augustinus' aandacht voor tijd en eeuwigheid (Cooper (1971)), voor taal (Flores (1975)), voor het zoeken naar waarheid (Pfligersdorffer (1970)) of voor liturgie (Foley (2006)). Trapè (1982) heeft zo maar liefst twintig voorstellen geïnventariseerd. In dit verband zien we er dan nog van af om literaire raakvlakken te vermelden van Augustinus' *Confessiones* met vertegenwoordigers van de klassieke literaire traditie. Hunink (2009) heeft daarvan recent een bondig overzicht aangeboden.

### Geplande spontaniteit

Veel geleerden beschouwen Augustinus' *Confessiones* simpelweg als een lang gebed tot God. Anderen zoals Mohrmann (1961: 282) zijn vooral uitgegaan van het geschreven karakter en benadrukken de slechte compositie ervan.

gedrukt. De priester J. Spruit verzorgde in 1741 een vertaling; in 1829 verscheen er een vertaling van Schrant, die nog in 1922 werd herdrukt; in 1847 verscheen er een anonieme vertaling van een trap-pist L (*sic*) en in 1887 verscheen eveneens een anonieme vertaling van een priester uit het bisdom Luik, waarvan in 1922 een herdruk werd uitgebracht.

<sup>3</sup> Zie Courcelle (1963) en O'Meara (1980).

<sup>4</sup> Zie Solignac (1962) en Landsberg (1936).

In 1989 publiceerde Robert McMahon zijn studie *Augustine's Prayerful Ascent: an Essay on the Literary Form of the Confessions*. Het boek ontving in het buitenland lovende kritiek, maar ontsnapte indertijd grotendeels aan de aandacht van het Nederlands publiek. McMahon (1989: 1-21) signaleert dat je dieper in het karakter van het boek kunt doordringen, als je ervan uitgaat dat het spontane karakter geen blijk van onvermogen van de schrijver is om een evenwichtige literaire structuur aan te brengen, maar een geschikt middel is om een tekst te componeren die het karakter heeft van een dialoog. De *Confessiones* zijn aldus op te vatten als het literaire resultaat van een dialoog met God. Augustinus presenteert zich in de tekst als iemand die in gesprek is met God en in dat gesprek veronderstelt dat God met hem begaan is. De stijl die Augustinus daarvoor gebruikt beweegt zich tussen zoekend vragen en uitbundige lofprijzing. In die lofprijzingen liggen elementen verscholen voor wat kan worden opgevat als goddelijk antwoord op zijn biddend zoeken.

Een gevolg van die literaire stijl is dat je als lezer of luisteraar sympathie krijgt voor Augustinus in zijn dubbele rol van schrijvende spreker en sprekende schrijver. Je gaat dan als het ware deelnemen aan de persoon van Augustinus. Daardoor verdwijnt gemakkelijk het problematische karakter van sommige inconsistenties. In *conf.* 2,9-12 erkent Augustinus bijvoorbeeld dat de perendiefstal die hij als kind bedreven had, volkomen zinloos was; toch geeft hij even later in 2,16 toe dat het hem toen te doen was om de vriendschap van de jongens met wie hij samen peren uit een boomgaard had gejat. In *conf.* 11,3 – een ander voorbeeld – neemt Augustinus zich voor de hele bijbel te willen doorvorsen, maar in 12,43 neemt hij genoegen met zijn uitleg van slechts enkele bijbelverzen. Door zulke inconsistenties lijken de *Confessiones* een werk dat nooit echt is herzien.

Door de stijl van zogeheten geplande spontaniteit wordt een analogie gesuggereerd tussen de manier waarop God Augustinus' leven en diens schrijven van de *Confessiones* heeft geleid: zoals het leven van Augustinus wordt gekenmerkt door morele fouten, zo wordt zijn boek gekenmerkt door literaire onvolkomenheden; zoals Augustinus' leven aanvaarding vindt bij God, zo ontvangen zijn *Confessiones* door Gods genade hun literaire vorm. Er ontstaat aldus een paradox: het werk lijkt een min of meer spontaan uitgesproken tekst, maar als schrijver moet Augustinus van tevoren over een compositie hebben nagedacht en tijdens het schrijven wijzigingen of verbeteringen hebben aangebracht.

## Chiasme

Dat de spontane passages in de *Confessiones* liggen ingebed in een tevoren bedacht werkplan, blijkt alleen al uit enkele analyses die Stephany (1982) voor

de boeken 1-9 heeft opgesteld.<sup>5</sup> In zijn analyse fungeert boek 5 om te beginnen als middelpunt van een driedubbele overgang, waarin Augustinus afstand neemt van het manicheïsme, Faustus en Africa en zich aansluit in Italië bij Ambrosius voor het katholieke christendom.

Maar boek 5 vormt in de analyse van Stephany vooral het middelpunt van een viervoudige chiasmatische structuur waarmee belangrijke thematische lijnen kunnen worden blootgelegd: in boek 1 staat de lichamelijke geboorte centraal, in boek 9 gaat het om de geestelijke geboorte. In de boeken 2 en 8 staan gebeurtenissen in een tuin met een vruchtenboom centraal en vormen de grenzen van de menselijke wil en de rol van de vriendschap belangrijke thema's. In de boeken 3 en 7 speelt Augustinus' ontdekking van cruciale teksten uit de heidense wijsbegeerte een grote rol; in boek 3 is dat Cicero's *Hortensius* en in boek 7 zijn dat de geschriften van de platonici. In de boeken 4 en 6 krijgt Augustinus' concubine een verbindende rol toebedeeld; verder gaat het daar vooral om de manier waarop hij eerst vrienden tot het manicheïsme verleidt en hen er daarna weer aan weet te onttrekken. In boek 5 ten slotte bevindt Augustinus zich – precies halverwege het op zijn leven gerichte deel van het werk – het verst van de genade; vanaf dan begint zijn moreel en geestelijk genezingsproces tot Christus, naar wie volgens sommige commentatoren de chiasmatische structuren verwijzen.<sup>6</sup>

### Het verband met Genesis 1

Het hart van de studie van McMahon (1989: 38-117) wordt gevormd door een lang hoofdstuk van 80 pagina's. Daarin wordt een literaire samenhang aangegeven tussen Augustinus' eigen levensverhaal in *conf.* 1-9, de letterlijke uitleg van Genesis 1 in *conf.* 11-12 en de allegorische uitleg van Genesis 1 in *conf.* 13.

Cruciaal voor die samenhang is om eerst in te zien dat er in Genesis 1 sprake is van negen goddelijke daden. In moderne bijbelvertalingen laten die zich niet zomaar reconstrueren. De Latijnse bijbeltekst die Augustinus las verschilt namelijk op een enkel punt van de Hebreeuwse grondtekst. Volgens Augustinus staan in Genesis 1 acht scheppingsdaden vermeld over zes dagen verspreid, omdat er achtmaal wordt vermeld: *Et uidit Deus quod esset bonum* ('En God zag dat het goed was'). Op de eerste dag wordt dat gezegd van het licht (1). In de bijbeltekst van Augustinus wordt op de tweede dag ook de schepping van het hemels firmament (2) als goed bestempeld (Genesis 1,8). Op de derde dag ziet God dat de aarde (3) en alle planten (4) goed zijn; op de vierde dag staat dat vermeld over de zon, maan en sterren (5); op de vijfde dag over alle levende wezens in het water en in de lucht (6); op de zesde dag over

<sup>5</sup> McMahon (1989: 136-141).

<sup>6</sup> McMahon (1989: 140-141).



alle levende wezens op aarde (7) en over de mens (8). De bisschop van Hippo leest zo op de derde en zesde scheppingsdag elk twee scheppingsdaden en op de eerste, tweede, vierde en vijfde dag elk één scheppingsdaad. Die acht scheppingsdaden vormen met de heiliging op de zevende dag in totaal negen daden.

McMahon toont vervolgens aan dat die negen goddelijke daden literaire samenhang vertonen met de thema's in de eerste negen boeken van Augustinus' *Confessiones*. Aldus wordt een bijzonder licht geworpen op het verband tussen de schepping van Augustinus als katholiek christen en die van de wereld. Er valt met andere woorden samenhang te ontwaren tussen de persoonlijke geschiedenis van Augustinus en de algemene heilshistorie van God en de mensen. Die onderlinge samenhang wordt getoetst door deze te leggen naast de allegorische uitleg van Genesis 1 zoals Augustinus die uiteenzet in het laatste, dertiende boek. Daarin wordt steeds samenhang gezocht tussen de schepping van de wereld en het ontstaan van de katholieke geloofsgemeenschap.

De verbanden tussen Gods daden in Genesis 1, het verloop van Augustinus' leven in *conf.* 1-9 en zijn uitleg van het scheppingsverhaal in *conf.* 13 leveren zo een reeks fascinerende drieluiken op, waarin steeds bijzonder licht valt op de samenhang in literaire kleuren.

### Licht in duisternis

De samenhang tussen Genesis 1 en *conf.* 1 was al ontleed door Durling (1982). McMahon (1989: 42-48) trekt de lijn door en wijst op het verband met de allegorische uitleg van de bijbelverzen in *conf.* 13. Zo ontstaat er rondom de eerste scheppingsdag een drieluik met a. de schepping van licht in duisternis; b. de taal als licht in het leven van Augustinus en c. het ontstaan van de kerk in een heidense wereld. In de drie passages zijn verschillende overeenkomsten.

Het is bijvoorbeeld opvallend welke rol in de drie teksten het Latijnse *tenebrae* (duisternis) speelt. Het betreffende vers in Genesis 1,2 is bekend genoeg: *Et tenebrae erant super faciem abyssi et spiritus dei ferebatur super aquas* ('Duisternis lag over de afgrond, maar Gods geest zweefde over het water'). In 1,12 merkt Augustinus over zijn babytijd op: *Quantum enim attinet ad obliuionis meae tenebras, par illi est, quam uixi in matris utero* ('Voor mij ligt die babytijd in een even duistere vergetelheid als de periode in de schoot van mijn moeder').<sup>7</sup> En in *conf.* 13,13 tekent hij in verband met de kerk aan: *Et terra nostra antequam acciperet formam doctrinae, inuisibilis erat et incomposita, et ignorantiae tenebris tegebamur, quoniam pro iniquitate erudisti hominem, et iudicia tua sicut multa abyssus.* ('En voordat onze aarde de vorm van

7 Voor de Nederlandse vertaling van Augustinus' *Belijdenissen* maak ik zo veel als mogelijk gebruik van Sleddens (2009).

Christus' onderricht aanvaardde, was ze onzichtbaar en ongeordend en waren wij gehuld in de duisternis van onwetendheid. Om zijn ongerechtigheid hebt u de mens immers onderricht en uw uitspraken zijn diep als de afgrond').

Naast het thema van de duisternis verhaalt Genesis 1,3-5 verder over Gods eerste scheppingsdaad: Hij scheidt licht, ziet dat het goed was, scheidt het licht van de duisternis en noemt het licht 'dag' en de duisternis 'nacht'. Samenhang met *conf.* 1 valt te ontdekken voor wie ziet hoe Augustinus grote betekenis toekent aan de taalbeginselen bij het leren lezen en schrijven (1,22) en in de beoefening van de retorica (1,27-30), ondanks het verkeerde gebruik ervan. Augustinus benadrukt bovendien aan het slot van *conf.* 1 het grote goed van de kindertijd (1,31).

Het thema van het licht verbreedt McMahon (1989) door verband te leggen met *conf.* 13,13: *Sed quia spiritus tuus superferebatur super aquam, non reliquit miseriam nostram misericordia tua, et dixisti: Fiat lux; paenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum, paenitentiam agite; fiat lux.* ('En terwijl uw Geest zweefde boven deze wateren heeft uw mededogen onze ellende willen zien en hebt u gezegd: 'Er moet licht zijn!' Kom tot inkeer, want het koninkrijk der hemelen is nabij! Kom tot inkeer, laat er licht zijn.')

Wie zo heen en weer bladert tussen Genesis 1 en het eerste en het laatste boek van de *Confessiones* ontdekt aldus McMahon nog andere samenhangen. Hij wijst zo op de manier waarop Augustinus de wateren uit Genesis 1 in verband brengt met de wisselvallige vormloosheid in het zedelijk leven van de mensen (en dus ook van Augustinus zelf) voordat er sprake is van enige vorming in het geloof door de kerk (vergelijk *conf.* 1,25-26 met 13,8). In *conf.* 1 en 13 zijn er bovendien op subthema's nog meer samenhangen. McMahon wijst in dit verband bijvoorbeeld op de schepping van ziel en lichaam van het kind enerzijds en de schepping van de geestelijke en lichamelijke leden van de kerk in engelen en mensen anderzijds (vergelijk 1,7 en 13,14).

### Water scheiden: boven van beneden

Op de tweede scheppingsdag scheidt God de watermassa's boven van die van beneden (Genesis 1,7). Alleen de watermassa's boven worden geordend: die worden hemel genoemd. De watermassa's beneden blijven nog zonder naam. Augustinus concludeert daaruit dat deze de aarde nog woest en leeg en onzichtbaar houden.

Het onderscheid tussen de wateren boven en beneden blijkt een belangrijk structurerend beginsel in *conf.* 2. Zoals de wateren beneden woest en ledig blijven, zo blijft het morele leven van Augustinus woest en ledig. Het is aldus McMahon (1989: 48-57) fascinerend te ontdekken hoe dat beeld uit Genesis functioneert in Augustinus' beschrijving van zichzelf als puber in *conf.* 2:

*Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis. ... et iactabar et effundebam et difflebam et ebulliebam per fornicationes meas.*

En wat anders wilde ik graag dan liefde geven en liefde ontvangen? Maar verwantschap van geest was voor mij niet voldoende. Die maakt vriendschap helder, maar uit de modderpoel van mijn lichamelijke begeerte en uit de bron van mijn puberteit stegen dampen op rond mijn hart. Ik had er geen idee van wat heldere liefde was en wat donkere begeerte. ... Ik dreef rond en liet me gaan, ik stroomde uit naar alle kanten en kookte over in losbandigheid.

Aan het slot van *conf.* 1 was het kind Augustinus nog geprezen als schepsel van God; in *conf.* 2 wordt de jonge Augustinus bekritiseerd, omdat hij zichzelf verwoest zoals de verloren zoon (Lucas 15, 11-32). De wateren beneden blijven dus betrekking hebben op lichamelijke lusten, maar daarop niet alleen. Ze worden ook in verband gezien met de heidense normen en waarden die de lichamelijke lusten opwekken. Als scholier is Augustinus verslingerd geraakt aan de klassieke literatuur. *Conf.* 2 is dan ook het enige boek waarin de hoofdfiguur niet ergens een bijbeltekst hoort, leest of bestudeert.

*Conf.* 2 vormt zo als het ware een spiegel van de allegorische uitleg in *conf.* 13. Daar besprenkelt de Schrift als een bron van boven het leven op aarde en beschouwt Augustinus de hemel als Heilige Schrift. In *conf.* 13,16 schrijft hij: *Aut quis nisi tu, deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in scriptura tua diuina?* ('En wie anders dan u, onze God, heeft voor ons dat firmament van gezag over ons heen gespannen, uw goddelijke Schrift?')

Boven de hemelse wateren van de bijbel ontwaart Augustinus dan nog andere wateren, die van de onvergankelijke engelen. Zij hebben directe kennis van Gods Woord. Hun onvergankelijke manier van lezen is verheven boven het firmament van de Schrift. En daaronder ploeteren wij op zoek naar zin en betekenis van de bijbel, daarbij dikwijls gehinderd door wolken (*conf.* 13,16-18).

## Ordering van de watermassa's beneden

Op de derde dag ordent God eerst de watermassa's beneden (Genesis 1,9-10). Deze scheppingsdaad werpt aldus McMahon (1989: 57-66) een bijzonder licht op *conf.* 3. Daarin besteedt Augustinus aandacht aan zijn contact met de manicheeën. Hij schrijft daarover in *conf.* 3,20: *Nam nouem ferme anni secuti sunt, quibus ego in illo limo profundi ac tenebris falsitatis, cum saepe surgere conarer et grauius alliderer* ('Want er volgden nog bijna negen jaren waarin ik diep in die modder bleef ronddraaien, in de duisternis van mijn dwaling.

Herhaaldelijk probeerde ik op te staan, maar dan viel ik nog dieper terug’).

Het blijft verder opvallend hoe in de beschrijvingen van de manicheese groeperingen de beeldende taal van bitter of zout water en van woelige wateren blijft functioneren. Daarmee wordt de negatieve betekenis die al in *conf.* 1 en 2 aan de watermassa’s van beneden was toegekend, nog versterkt.

In *conf.* 3 is bovendien ook een ander soort zout water sterk aanwezig: dat van de tranen. In *conf.* 3,2 analyseert Augustinus zichzelf messcherp als theaterbezoeker: waarom kijken naar treurige gebeurtenissen die je jezelf nooit zou toewensen? Toch ga je ernaar kijken om er zelf verdrietig van te worden en er toch genoeg aan te beleven. Er bestaat blijkbaar geen beter vermaak dan leedvermaak.

Ook in *conf.* 3,19-20 spelen tranen een belangrijke rol: zijn moeder Monica stortte er meer dan een moeder vergiet bij de dood van haar kind. Kortom, de twintiger Augustinus wentelt zich nog in bitter of zout water en maakt nog geen deel uit van de aarde.

In *conf.* 13,20 wordt de derde scheppingsdaad allegorisch uitgewerkt. De wereldzeeën verwijzen daarin naar schismatieke bewegingen, die een bedreiging vormen voor de katholieke geloofsgemeenschap.

### De aarde versieren

Op de derde dag verricht God eveneens zijn vierde scheppingsdaad door de aarde te versieren met grassen, planten en bomen die vruchtbaar zijn (Genesis 1,11-13).

In *conf.* 4 wordt dit scheppingswerk waarmee de vruchtbare gewassen soort bij soort tot stand komen, verbonden met de vriendschappen van Augustinus. In *conf.* 4,7 vertelt hij dat hij als leraar bevriend raakt met iemand die evenals hij in de bloei van zijn jeugd was: *conflorentem flore adulescentiae*. In die vriendschappen wordt de waarde van gemeenschappelijke interesses verwoord: vrienden lijken aldus op planten die soort bij soort verzameld zijn (zie *conf.* 4,7).

De samenhang tussen Genesis 1 en *conf.* 4 moet men volgens McMahon (1989: 66-74) eigenlijk omgekeerd zien te ontdekken, omdat Augustinus de helft van *conf.* 4 besteedt aan het verlies van vriendschap en het verdriet erover. Met andere woorden: het lijkt nog steeds te gaan om bittere tranen en zout water. Toch gebruikt hij in de beschrijving van zijn verdriet over een gestorven vriend beeldende taal die associaties oproept met de beschrijving van Gods vierde scheppingswerk. In *conf.* 4,10 schrijft Augustinus: *Vnde igitur suavis fructus de amaritudine uitae carpitur gemere et flere et suspirare et conqueri?* (‘Hoe komt het dat we van de bitterheid van het leven toch zoete vruchten kunnen plukken, met ons zuchten en huilen en kreunen en klagen?’) En aan het slot van dit boek in *conf.* 4,29 merkt hij op: *Iusseras enim, et ita fie-*

*bat in me, ut terra spinas et tribulos pareret mihi et cum labore peruenirem ad panem meum.* ('Op uw bevel bracht de aarde distels en doornen voort – ook voor mij – en moest ik zwoegen voor mijn brood.')

Maar door het verlies van een vriend komt wel de waarde van echte vriendschap aan het licht en ontdekt Augustinus dat niet hijzelf maar God de bron van vriendschap is. God spoort hem dan ook in zijn ziel aan: *Veritati commenda quidquid tibi est a ueritate, et non perdes aliquid, et reflorescent putria tua et sanabuntur omnes languores tui et fluxa tua reformabuntur renouabuntur et constringentur ad te.* ('Breng bij de waarheid onder wat er aan waarheid in je is, en je zult niets verliezen. Wat afgestorven was in je bloeit weer op en je pijn zal genezen. Wat wankel geworden was, wordt hersteld en vernieuwd en gaat weer volledig deel van je worden.')

In *conf.* 13,21 ziet Augustinus de gelovigen als planten die door hun goede werken vrucht voortbrengen. Aldus drukken zij de vruchtbaarheid van de aarde uit, die besprenkeld wordt door zoet water van omhoog, de sproeiers van Gods Woord in de Heilige Schrift.

### Lichten aan de hemel

De schepping van de hemellichten (Genesis 1,14-19) vormt het middelpunt van de scheppingsweek op de vierde dag.

McMahon (1989: 74-81) ziet *conf.* 5 als een overgang in het werk als geheel, omdat het contact met bisschop Ambrosius van Milaan (339-397) in Augustinus' leven de overgang markeert van het manicheese naar het katholieke christendom. Ambrosius is dan ook voor Augustinus op te vatten als een ster aan het firmament.

Het is opmerkelijk hoe in *conf.* 5 het beeld van het water ontbreekt in vergelijking met het vorige en volgende boek. Het komt prachtig overeen met de achtereenvolgende scheppingsdaden van God. Het is in dit verband misschien ook veelzeggend dat Augustinus in *conf.* 5,4 afstand neemt van de opvattingen van de manicheeër Faustus over astronomische berekeningen: *Tanto ante solis defectum futurum praeuident et in presentia suum non uident.* ('Een zonsverduistering kunnen ze lang tevoren voorspellen, maar hun eigen verduistering van dit moment zien ze niet.')

Dit boek eindigt eveneens met een nautisch beeld (*conf.* 5,25): Augustinus besluit in de katholieke kerk te blijven als catechumeen – *donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem* ('tot er een zekerheid zou dagen waarop ik mijn weg kon richten').

Bij de allegorische uitleg van Genesis 1 in *conf.* 13 verbindt Augustinus de schepping van de hemellichamen met de functie van de Heilige Schrift. Hij ziet daarin een belichaming van de overgang tussen het actieve en het contemplatieve leven. De allegorische uitleg wordt verrijkt door de lichten aan de

hemel in verband te zien met de vuurtongen in de bovenzaal van Jeruzalem of met de gaven van de Heilige Geest in elke kerkelijke samenkomst (*conf.* 13,25). Aldus ontstaat er ook samenhang tussen Petrus, die op Pinksteren een toespraak in Jeruzalem houdt (Handelingen 2,14-36), en Ambrosius, die voor Augustinus de traditie van Petrus vertegenwoordigt.

### Dieren in de zee en in de lucht

De zesde scheppingsdaad op de vijfde dag van de week verhaalt over de krioelende beesten in de zee en over de vogels in de lucht (Genesis 1,20-23).

In *conf.* 6 keert van begin tot eind aldus McMahon (1989: 81-90) het beeld van de zeewateren en stranden terug. In *conf.* 6,1 schrijft Augustinus: *Et ambulabam per tenebras et lubricum. ... et ueneram in profundum maris.* ('Ik ging mijn weg door het donker en over glibberige grond. ... Ik was terechtgekomen in een diepe zee.') Vervolgens verhaalt hij in hetzelfde hoofdstuk over de zeetocht van Monica op zoek naar haar zoon. McMahon (1989: 81-90) tekent hierbij aan hoe Augustinus – feitelijk op het droge – eigenlijk in de zeediepte dreigt te verdwijnen, terwijl Monica op de woelige zee dankzij haar rotsvast geloof zelfs ervaren matrozen bemoedigt en een behouden aankomst belooft: als christin behoort zij bij het droge, vruchtbare land van de schepping.

In *conf.* 6,20 beschrijft Augustinus zijn eigen hart als een schip op zee dat door de winden in verschillende richtingen wordt meegesleurd: *Alternabant hi uenti et impellebant huc atque illuc cor meum* ('De wind waaide zus en de wind waaide zo en stuurde mijn hart nu eens de ene kant uit en dan weer de andere').

En op het einde in *conf.* 6,26 overheerst opnieuw de beeldende taal van het water als metafoor van zijn eigen ziel. Augustinus verzucht daar: *Aderat iam iamque dextera tua raptura me de caeno et ablatura, et ignorabam. Nec me reuocabat a profundiore uoluptatum carnalium gurgite nisi metus mortis et futuri iudicii tui.* ('Uw rechterhand was al bij me om me uit de modder te trekken en schoon te wassen, maar ik wist het nog niet. Van nog dieper ondergaan in de afgrond van lichamelijk genot, daarvan weerhield me alleen de angst voor de dood en voor uw toekomstig oordeel.')

Niettemin wordt het hart van dit boek gevormd door de klank van klare vogelstemmen ter verkondiging van het geloof. Dit gebeurt in figuren als Ambrosius en Alypius. In dit boek besteedt Augustinus meer aandacht aan andere personen dan in de andere boeken van de *Confessiones*. En de vraag waarom dat juist in dit boek gebeurt kan volgens McMahon alleen goed worden beantwoord wanneer men let op de samenhang met de allegorische uitleg.

In de allegorische uitleg verbindt Augustinus de schepping van de dieren in het water en die van de vogels in de lucht namelijk met het kerkelijk onder-

richt aan de heidenen (*conf.* 13,49); vooral de vogels spelen daarin een belangrijke rol.

### Dieren op het land

Ook op de zesde dag vinden er twee scheppingsdaden plaats. Eerst schiep God op het land alle mogelijke soorten levende wezens (Genesis 1,24-25).

*Conf.* 7 heeft volgens McMahon (1989: 90-102) in vergelijking met het vorige boek andere accenten. De zeereismetaforen komen voor het laatst aan de orde in 7,7 en maken plaats voor die van een reis over land vanaf 7,23. Daarmee wordt dit boek ook afgesloten:

*Et aliud est de siluestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire et frustra conari per inuia circum obsidentibus et insidiantibus fugitiuis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris*

Vanaf een beboste bergtop het vaderland van vrede zien, maar de weg daarheen niet kunnen vinden, het dan vergeefs proberen via een weg die niet begaanbaar is en met aan alle kanten loerende blikken en hinderlagen van voortvluchtige deserteurs, onder aanvoering van een vorst, de leeuw en de draak; dat is heel iets anders dan daarheen gaan over een weg waarop de aanvoerder van de hemel toezicht houdt (*conf.* 7,27).

Bij de allegorische uitleg in *conf.* 13 wordt de schepping van alle dieren op het land verbonden met de hogere morele wezens; de schepping van een levende ziel met de liefde tot God en het land van *continentia*. McMahon wijst er in dit verband op dat de samenhang in *conf.* 6 tot en met 8 getypeerd kan worden met het begrip *continentia* op intellectueel en moreel vlak (*conf.* 13,29).

### Schepping van de mens

Gods achtste scheppingsdaad is die van de mens (Genesis 1,26-27).

McMahon (1989: 102-108) wijst erop dat in *conf.* 8 sprake is van maar liefst zes bekeringen: die van Marius Victorinus in 8,3, verteld door Simplicianus; die van twee *agentes in rebus* in 8,13-15, verteld door Ponticianus en die van Augustinus zelf in 8,16-30, waardoor ook Alypius zich bekeert. De zesde bekering, die van de woestijnvader Antonius, wordt alleen vermeld maar niet uitgewerkt in 8,14 en 29. In vijf bekeringsverhalen gaat de *conuersio* gepaard met seksuele *continentia*. Daarbij moet de mannelijke *ratio* de vrouwelijke *appetitus* besturen.

Het geloof in Gods menswording komt in dit boek pas in 8,29 aan de orde. Augustinus neemt daar de raad van Paulus ter harte om Christus aan te trek-

ken. Zoals Gods Woord door de incarnatie de wereld heeft verlost, zo heeft Gods Woord nu Augustinus zelf gered. Het ware Beeld van God vernieuwt Augustinus, geschapen in de eerste Adam, naar het beeld van God.

De allegorische uitleg van Gods achtste scheppingsdaad is op te slaan vanaf *conf.* 13,32. Daarin beschrijft Augustinus hoe de ziel zich uit liefde bekeert van morele *continentia* tot God. Ook daarin maakt de vrouwelijke *appetitus* zich ondergeschikt aan de mannelijke *ratio*.

### Heiliging van de zevende dag

De negende scheppingsdaad betreft de heiliging van de zevende dag die geen avond kent (Genesis 2,3).

In *conf.* 9 vormt de rust een karakteristiek thema, aldus McMahan (1989: 108-116). In dit boek komt bijvoorbeeld het overlijden van vijf personen aan de orde; in alle andere boeken slechts twee. Het gaat hier om vader Patricius, zoon Adeodatus, de vrienden Verecundus en Nebridius, en moeder Monica. Augustinus' beschouwing over het sterven van Monica mondt uit in een lang gebed voor haar rust en met een aansporing aan de lezer om dat ook voor haar te doen. Eveneens vinden in dit boek vijf mensen hun geestelijke rust in de doop, evenveel dus als er gestorven zijn. Het gaat dan weer om Verecundus en Nebridius, en vooral om Augustinus, zijn vriend Alypius en zijn zoon Adeodatus. Middenin dit boek klinkt voorts het verhaal van twee onbedorven heiligen in ruste: dat van Protasius en Gervasius in Milaan.

In *conf.* 13 wordt de heiliging van de zevende dag verbonden met de vrede zonder avond (13,50), omdat heiliging van God met eeuwigheid samenvalt. De rust van God op de zevende dag kondigt de rust van ons mensen aan op de sabbat van het eeuwig leven. Dan rust God op dezelfde manier in ons zoals Hij nu werkzaam is in onze goede daden.

### Gods schepping in het eigen leven

De beschreven literaire verbanden in de *Confessiones* laten als voornaamste zien dat Augustinus als schrijver samenhang aanbrengt tussen het scheppingsverhaal in Genesis 1, het verloop van zijn eigen leven en het ontstaan van de katholieke geloofsgemeenschap in de allegorische uitleg van het scheppingsverhaal. Het leven van Augustinus ligt als het ware ingebed in het ontstaan van de kosmos en het verloop van de geschiedenis. Augustinus schrijverswerk ligt zo gezien ingebed in Gods voorzienigheid.

De literaire analyse geeft aan Augustinus' *Confessiones* een diepere betekenis: zoals hij zijn eigen leven als een scheppingsverhaal interpreteerde, zo kan



ook de lezer door Augustinus' verhaal worden gestimuleerd om het eigen levensverhaal als scheppings- of verlossingsverhaal te begrijpen.

Augustinus toont zich in de *Confessiones* in een dubbele rol: hij is een meesterlijke verteller en een verhalende leraar. Door zijn levensverhaal te verbinden met het scheppingsverhaal en de geschiedenis van de kerk overstijgt Augustinus al in de vierde eeuw de nog regelmatig terugkerende debatten in onze tijd over de vraag of het verhaal van Gods schepping nu wel of niet letterlijk moet worden genomen. Zo bezien blijft de bisschop van Hippo een boeiende geloofsleraar en verrassende bijbeluitlegger.

Augustijns Instituut, Augustijnendreef 15, 5611 CS Eindhoven  
hansvanreisen@augustijnsinstituut.nl

## Bibliografie

- Cooper, John C. 1971. 'Why Did Augustine Write Books XI-XIII of the *Confessions*', in *Augustinian Studies* 2, 37-46.
- Courcelle, Pierre. 1963. *Les "Confessions" de saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris.
- Durling, Robert M. 1982. *Platonism and Poetic Form: Augustine's Confessions. Public lecture delivered at Princeton University*, Princeton.
- Flores, Ralph. 1975. 'Reading and Speech in St. Augustine's *Confessions*', in *Augustinian Studies* 6, 1-13.
- Foley, Michael P. 2006. 'The Liturgical Structure of St. Augustine's *Confessions*' in *Studia Patristica* 43, 95-99.
- Hunink, Vincent. 2009. 'Hating Homer, Fighting Virgil; books in Augustine's *Confessions*', in Michael Paschalis e.a. (ed), *Readers and Writers in the Ancient Novel*, Groningen, 254-267.
- Landsberg, Paul Louis. 1936. 'La conversion de saint Augustin', in *La Vie Spirituelle* 48 (supplement), 31-56.
- McMahon, Robert. 1989. *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*, Athens (Georgia, USA).
- Mohrmann, Christine. 1961. 'Considerazioni sulle confessioni di Santi Agostino 1: Le Confessioni come opera letteraria', in *Études sur le latin des chrétiens. Volume 2: Latin chrétiens et médiéval*, Roma.
- O'Meara, John. 1980. *The Young Augustine: An Introduction to the Confessions of St. Augustine*, New York.
- Pfligersdorffer, Georg. 1970. 'Das Bauprincip von Augustins *Confessiones*', in *Festschrift Karl Kretzka zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 124-147.
- Pizzolato, Luigi Franco. 1968. *Le "Confessioni" di Sant'Agostino. Da biografia a "Confessio."* [=Saggi e ricerche, serie 3: Scienze filologiche e letteratura 7], Milan.
- Pizzolato, Luigi Franco. 1972. *La fondazione dello stile delle "Confessioni" di Sant'Agostino.* [=Saggi e ricerche, serie 3: Scienze filologiche e letteratura 12], Milan.
- Solignac, A. 1962. 'Introduction', in: *Les Confessions* [=Bibliothèque Augustinienne 13], Paris.
- Sleddens, Wim. 2009. *Aurelius Augustinus – Confessiones*, Budel.
- Stephany, William A. 1982. 'Thematic Structure in Augustine's *Confessions*', Paper presented at the 1982 Patristics, Medieval, and Renaissance Conference held at Villanova University.
- Trapè, Agostino. 1982. 'Introduzione', in *Le Confessioni* [=Nuova Biblioteca Agostiniana 1], Roma.
- Verheijen, Luc. 1949. *Eloquentia pedisequa, observations sur le style des "Confessiones" de saint Augustin* [=Latinitas Christianorum Primaeva 10], Nijmegen.

# De les van de perendiefstal

Augustinus' *Confessiones* 2, 9-18

INGRID BRUGGINK

*Summary:* Augustine does not treat any single topic in his *Confessions* at greater length than the pear-theft in book 2. The short story became a famous scene. The main theme of this book is the description of evil as a privation of the good, and of sins as deceptive imitations of the good. If the scene of the pear theft is analysed within this larger thematical context, two motifs emerge: the deceptive imitation of absolute power and the deceptive imitation of friendship, with the former outweighing the latter. By means of the pear theft scene in book 2, Augustine aims to show how man can be seduced to act wrongly, which alienates him from God.

Augustinus stal eens peren. Als tiener schudde hij 's nachts met zijn vrienden een perenboom leeg en nam een hele lading vruchten mee. Waarom eigenlijk? Zo lekker waren die peren niet. Wat men tegenwoordig veelal afdoet als puberaal gedrag, wat volgens de wet een overtreding is, interpreteert Augustinus als een misdrijf. Het recherchewerk naar zijn motivatie om deze diefstal te plegen en er ook nog van te genieten maakt hem voor ons interessant en houdt hem actueel.

## De *Confessiones* als vorm van exegese

Terugblikkend op zijn jonge jaren herinnert Augustinus zich de diefstal niet graag. Hij wil niet opscheppen over wat hij heeft gedaan, integendeel, de herinnering smaakt hem bitter (*conf.* 2,1). Maar om God te loven en te danken en om zijn schulden te belijden, vertelt hij zijn wandaad en analyseert hij zijn motivatie ervoor (*conf.* 2,15). *Et nunc, domine, deus meus, quaero quid me in furto delectauerit* ('En nu, Heer, mijn God, probeer ik te achterhalen waar toch het plezier van die diefstal voor mij in lag').<sup>1</sup> (*conf.* 2,12). Dit voortdurende gesprek met God, waarin hij soms ook de lezer betreft (zie *conf.* 2,15), geeft aan de schaarse maar uitvoerig besproken biografische gegevens een extra lading mee, waardoor de *Belijdenissen* meer zijn dan een biografie en

<sup>1</sup> De gebruikte teksteditie is die van James J. O'Donnell, zowel in druk als online (zie bibliografie) te raadplegen. De gebruikte vertaling is die van Wim Sleddens.

bekeringsgeschiedenis: het werk vormt ook een eerlijk en open gesprek met God.

*Cui narro haec? Neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut uidelicet ego et quisquis haec legit cogitemus de quam profundo clamandum sit ad te.*

Aan wie vertel ik dit eigenlijk allemaal? Nee, niet aan u mijn God, maar wel onder uw ogen aan mijn medemensen, aan die paar mensen die dit geschrift misschien in handen krijgen. En waarom? Natuurlijk om mijzelf en iemand die dit ooit leest te laten beseffen dat wij tot u moeten roepen uit wat voor diepte ook (*conf.* 2,5).

De opzet van Augustinus' werk wijkt af van toen bekende biografieën van beroemde filosofen. In de late oudheid werd het leven van een filosoof beschreven om te laten zien hoe dicht de betreffende wijsgeer al bij de goden leefde dankzij zijn superieure zelfdiscipline en zijn intellectuele capaciteiten. De levensstijl van de filosoof is een uiting van zijn filosofische principes en daarmee is zijn leven een inspirerend voorbeeld voor zijn studenten (Clark: 1993, 47). In tegenstelling tot de filosofen is Augustinus niet als een verheven figuur aanwezig. Zijn levensstijl is niet perfect. Augustinus laat zijn eigen misstappen zien, om zo de medemensen bij God te brengen. Hij is daarmee heel benaderbaar en navolgbaar.

Augustinus combineert gebeurtenissen uit zijn leven met teksten uit de bijbel tot een nieuwe vorm van evangelisatie. Hij nodigt de lezer uit zijn leven mee te beleven en selecteert daartoe uiterst zorgvuldig de ervaringen die hij vertelt. De perendiefstal is voor exegese zeer geschikt: het voorval is zo onbeduidend en tevens zo herkenbaar (ook voor latere generaties lezers) dat iedereen durft toe te geven dat hij ook wel eens zoiets heeft gedaan.

In *conf.* 2,1-8 geeft Augustinus een beeld van zijn jeugd. Hij is een gewone tiener van 15 jaar die literatuur en retorica studeert, maar wordt teruggeroepen naar zijn ouderlijk huis in Thagaste. Zijn vader kan zijn opleiding niet langer bekostigen en zoekt andere wegen. Later zal Romanianus, een vriend van zijn ouders, zijn opleiding tot retor betalen. Augustinus is een intelligente puber die de rest van dit jaar niets te doen heeft. Met enige retorische overdrijving maakt hij hiervan een crisisjaar vanwege zijn ontluikende lichamelijke puberteit, de houding van zijn ouders (die te zeer gericht zijn op zijn carrière als retor en te weinig oog hebben voor zijn geestelijke opvoeding), maar vooral vanwege de invloed van verkeerde vrienden. Hij wil erbij horen. Om niet te worden afgewezen, om zich te kunnen meten met hun wandaden en hun sterke verhalen gaat hij bluffen (*conf.* 2,7). De jonge, taalvaardige Augustinus is er ongetwijfeld goed in. Hij schetst zijn puberteit naar het verhaal van de verloren zoon (Lucas 15, 11-32): hoe een zoon die alles heeft, in de wereld gaat zwerfen en er een tijd lang op los leeft, voor hij tot inzicht komt (Ferrari, 1977).

## De perendiefstal

*Furtum certe punit lex tua, domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas. ... et ego furtum facere uolui et feci, nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re uolebam frui quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato.*

*Arbor erat pirus in uicinia nostrae uineae pomis onusta nec forma nec sapore inlecebrosis. ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adolescentuli perreximus nocte intempesta (quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus) et abstulimus inde onera ingentia, non ad nostras epulas sed uel procienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet quo non liceret.*

*... dicat tibi nunc, ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amaui eam. Amaui perire, amaui defectum meum, non illud ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amaui, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens. (conf. 2,9)*

‘Diefstal wordt zeker door uw wet gestraft, Heer, evenals door de wet die in het hart van de mens geschreven is en die door het kwaad niet uitgewist wordt. .... Ik had ook zin om te stelen en ik heb het ook gedaan. Niet uit gebrek aan iets, behalve aan rechtvaardigheid én uit minachting daarvoor, en louter uit kwaadwilligheid. Wat ik weghaalde had ik zelf, meer en veel beter. Dus niet om te genieten van wát ik ging stelen, maar van dát ik ging stelen en van de zonde.

Naast onze wijngaard stond een perenboom vol vruchten. Ze zagen er niet mooi uit en ze waren ook niet lekker. Midden in de nacht trokken wij kwajongens eropuit om die boom leeg te schudden en alles mee te nemen. Tot dat late uur waren we, naar onze slechte gewoonte, doorgestaan met ons spel op het plein. We namen grote vruchten mee, niet om er zelf van te smullen maar om ze desnoods aan de varkens te geven. We hebben er misschien wel wat van gegeten, maar het ging ons om het plezier in iets dat niet mocht.

... Laat dit hart nu tegen u zeggen wat het wilde met dit slecht zijn zonder ander motief dan het slechte. Het is afstotelijk, maar mij trok het aan. Ik wilde mijn ondergang, ik wilde fout zijn, niet om dit of dat maar alleen om fout te zijn. Mijn ziel was mismaakt en sprong weg uit uw firmament, haar ondergang tegemoet. Het ging haar niet om iets op een verkeerde manier te willen maar om het verkeerde zelf.’

Pas nadat Augustinus een beeld geschetst heeft van zichzelf als een soort hangjongere die met verkeerde vrienden omgaat en die nauwelijks door zijn ouders wordt gecontroleerd, verhaalt hij zijn perendiefstal. *Conf.* 2,9 opent weliswaar met *furtum* maar de wet van God en de wet die in ieders hart geschreven staat vormen het onderwerp. Je mag niet stelen en diefstal is strafbaar: dat weet iedereen. De wet is bekend en Augustinus’ motivatie nu ook. Als lezers mogen we echter niet laconiek reageren op deze jeugdsonde, want

het verbod op stelen was voor Augustinus juist het motief voor zijn handelen.

Vervolgens beschrijft Augustinus bondig de locatie (perenboom), het misdrijf (diefstal), het tijdstip (midden in de nacht), en de daders (jongeren). Toch is dit verslag geen proces-verbaal dat zich beperkt tot de waargenomen feiten; dan hadden er geen waardeoordelen en gevolgtrekkingen in mogen staan. Die motivatie is een essentieel onderdeel van het voorval en het verontrust Augustinus. Wellicht uit vrees dat wij als lezers schouderophalend het voorval beoordelen (zoals in de eeuwen daarna gebeurde), interpreteert hij zijn diefstal met zwaarder wordende accenten: de daad groeit uit van *malitia* naar *foeda* (*malitia*) naar *dedecus*. Tevens beschrijft hij de conditie van zijn ziel, die haar ondergang tegemoet gaat.

Augustinus mag zich dan nederig opstellen in dit werk, hij blijft een retor die weet hoe hij de aandacht van zijn publiek moet vasthouden om een boodschap over te brengen. Voor laag geschoolden is de inhoud duidelijk genoeg ingekaderd, de hoger opgeleiden genieten van zijn stijl en herkennen de directe en indirecte citaten uit de bijbel, de klassieke literatuur en filosofie. De summier beschreven perendiefstal is namelijk rijk aan associaties. Zo wordt de perenboom geassocieerd met de boom der kennis van goed en kwaad in het paradijs (Genesis 3,1-8). Willens en wetens overtraden Adam en Eva de wet. Het verboden fruit smaakte uitstekend, veel beter dan deze peren. Na het eten van het fruit werden hun ogen geopend en zagen ze dat ze naakt waren.

Relevant is hier de parallel tussen Augustinus' verwijdering van God en de zondeval van Adam en Eva. Je zou bij het gestolen fruit kunnen denken aan seksuele lust. Maar het gaat Augustinus helemaal niet om seks, ook al noemt hij zijn opspelende hormonen in het begin van boek 2. Moderne commentatoren als Wills (2003: 5-6) maken duidelijk dat die associatie ónze obsessie is, niet die van Augustinus. Augustinus blijft herhalen dat hij niet uit gebrek, niet uit verlangen de peren roofde. Hij genoot van het stelen en de zonde op zich (*ipso furto et peccato*). Smaak kan een excuus zijn om te stelen, maar niet in zijn geval, want hij at nauwelijks van de peren. Hij roofde ze om ze desnoods aan de varkens te geven.

Met het noemen van varkens verwijst de auteur naar de verloren zoon, die pas wanneer hij de varkens voert beseft dat zelfs die dieren meer te eten hebben dan hij zelf (Lucas 15,15). De jonge Augustinus lijkt hier de verloren zoon die zich steeds verder van God verwijderd. De vertelling van de perendiefstal kan tot een minimum beperkt blijven omdat de verwijzing naar de zondeval al het werk doet. De bijbel laat in verhalen zien wat intellectuelen beredeneren. In feite verwijst Augustinus met deze gelijkenis naar het motief dat pas in *conf.* 2,14 benoemd wordt (Cavadini, 2003: 29): ongelimiteerde macht.

Als ex-manicheeër weet Augustinus dat manicheeërs verbijsterd op zijn wandaad zullen reageren. De nacht behoort immers tot het rijk van de duis-

ternis, de kosmische macht van het Kwaad die de strijd heeft aangeboden met het rijk van het Licht, waar God heerst. Bovendien is het plukken en snijden van fruit een onreine handeling die de uitverkorenen binnen de kring van manicheeërs niet verrichten. Dat laten zij aan de toehoorders over die de maaltijd aan de uitverkorenen mogen aanbieden. Met het nuttigen van de maaltijd door de uitverkorenen worden de toehoorders gereinigd en naar het licht gebracht. Augustinus wil zich niet reinigen, hij biedt het kostbare fruit aan onreine beesten aan, hij gooit het als parels voor de zwijnen (Ferrari, 1970: 236-237).

Het holst van de nacht (*nocte intempesta*) is het tijdstip waarop eerlijke mensen slapen, criminelen hun slag slaan en heiligen hun extase beleven. Met *nocte intempesta*, *adulescentuli* en wellicht *quousque* klinken hier taalkundige echo's door over de beroemdste crimineel uit de oudheid, Catilina, die in 63 v.Chr. een complot beraamde tegen de staat en door consul Cicero veroordeeld werd tot de doodstraf. Met deze drie echo's wordt de verwijzing naar de crimineel Catilina voorbereid wiens naam en misdaden in caput 11 expliciet worden genoemd. De perendiefstal wordt door de associatie met Catilina neergezet als een zwaar vergrijp: Catilina rebelleerde tegen de staat, Augustinus verzette zich tegen de wet. In Augustinus' tijd zal men de taalkundige verwijzingen naar Cicero en Sallustius direct hebben herkend, want beide schrijvers behoorden tot het schoolpensum. *Adulescentuli* is de term die Sallustius en Cicero gebruiken voor Catilina's samenzweerders (Sallustius, *De Catilinae coniuratione* 14,5 en 18,4 en Cicero, *Orationes in Catilinam* 1.6,13). Met *nocte intempesta* citeert Augustinus Sallustius' *De Catilinae coniuratione* 27,3 en 32,1 en met *quousque* Cicero's *Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?* ('Hoelang nog, Catilina, zul je ons geduld blijven misbruiken?') (Cicero, *Orationes in Catilinam* 1,1). Overigens wordt ook van de lezer enig geduld gevraagd. Het verhaal van de perendiefstal is zeven regels lang. Augustinus heeft de rest van boek 2 om zijn motivatie te achterhalen.

### Er zijn vele zonden: elke misdaad heeft een reden

De wereld is vol verleidingen. De Griekse filosofen wisten al dat ze over een superieure zelfdiscipline moesten beschikken om gericht te blijven op het Ene en zichzelf niet te verliezen in het vele. De wil, het verstand moet de begeerten leiden, zoals de wagenmenner zijn paarden (Plato, *Phaedrus* 246a-247e). Wie zich door zijn zintuigen laat leiden en aards geluk najaagt in de vorm van genot, bezit en macht, verliest zichzelf. Dat is een neoplatoonse gedachte die Augustinus in christelijke vorm toepast. Anders dan de antieke filosofen en de manicheeërs beschouwen de christenen deze wereld niet als inferieur, de aarde is immers door God geschapen. *God keek naar alles wat Hij had ge-*

maakt en zag dat het zeer goed was (Genesis 1,31). In *conf.* 2,10 zegt Augustinus dat ons leven hier op aarde aantrekkelijk is, zoals goud en zilver aantrekkelijk zijn of een eervolle functie in de samenleving.

*... et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, domine, neque deviandum a lege tua. ... propter uniuersa haec atque huius modi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, domine deus noster, et ueritas tua, et lex tua. (conf. 2,10)*

... maar om al deze dingen in handen te krijgen mogen we God niet loslaten en niet afwijken van zijn wet. ... Vanwege deze en nog andere dingen maken wij soms ruimte voor de zonde, namelijk als wij er te veel naar verlangen. Het zijn immers goede dingen, maar van de laagste orde en soms geven we er iets voor op dat veel beter is, en zelfs ons hoogste goed, u, Heer, onze God, uw waarheid en uw wet.

Dit is de *uti-frui*-leer van Augustinus. We mogen deze aardse, tijdelijke bezittingen gebruiken (*uti*), we hebben ze in zekere mate nodig, maar we mogen er niet zó van genieten (*frui*) dat het aardse genot ons einddoel wordt. We moeten ons niet richten op de schepping, maar op de Schepper. In hem vindt de rechtvaardige de eeuwige vreugde (*frui Deo*) (*conf.* 2,10).

Met het noemen van aantrekkelijkheden in 2,10 verwijst Augustinus indirect naar de drie begeerten zoals verwoord in 1 Johannes, 2,16: *Al wat in de wereld is – zelfzuchtige begeerte, afgunstige inheligheid, pronkzucht – dat alles komt niet uit de Vader voort maar uit de wereld (conf. 1,16 en 10,41)*. We maken fouten omdat we ons niet richten op God, maar ons laten (ver)leiden door wereldse zaken. Als bisschop was Augustinus in het dagelijks leven ook rechter. Hij hield elke dag zitting waarbij hij in kleine kwesties zoals burenruzies en in grote zaken zoals machtsmisbruik door grootgrond eigenaren moest rechtspreken. Vanuit zijn ervaring als rechter kan hij in 2,11 moeiteloos motieven voor een misdrijf aandragen: jaloezie, iets willen hebben of juist de angst het te verliezen, tekort, wraak. Augustinus die in 2,9 met *nocte intempesta* al verwees naar Catilina, noemt hem in 2,11 met naam en toenaam om aan te geven dat bij elke misdaad een motief hoort. Zelfs de gewetenloze Catilina moordde niet ongemotiveerd. Hij genoot niet van het moorden maar van iets anders waarvoor hij een moord beging.

En Augustinus? De verbalisant vraagt de verdachte nogmaals naar het motief. Augustinus antwoordt opnieuw dat het hem alleen om het stelen ging. ... *epulatus inde solam iniquitatem qua laetabar fruens. Nam et si quid illorum pomorum intrauit in os meum, condimentum ibi facinus erat* ('... gegeten heb ik alleen van het onrecht, daar heb ik van genoten. En als er al iets van die vruchten in mijn mond is gekomen, geproefd heb ik alleen mijn wandaad') (*conf.* 2,12). Augustinus heeft de neoplatoonse leer toegepast op zijn perendiefstal, maar zonder resultaat. Hiervoor moet je immers naar iets verlangen en er viel niets te begeren (Brachtendorf, 2005: 65). Wat is de achterliggende

motivatie van stelen om het stelen? Augustinus rechercheert verder, dieper zijn ziel in.

Hij zoekt niet langer naar een concrete verleiding als motivatie voor het stelen, maar concentreert zich nu op het kwaad zelf. De door hem gepleegde diefstal was niet fraai, terwijl heel de door God geschapen natuur dat wel is. Aan zijn slechte daad ontbreekt vorm en schoonheid (*species*), die de rechtvaardigheid, het inzicht, het geheugen, de zintuigen, het leven op aarde en in de zee wel bezitten (*conf.* 2,12). Hier gebruikt Augustinus een van zijn favoriete stilistische middelen, de apostrofe, om de diefstal als persoon een filosofische vraag te stellen: *Non enim pulchrum eras, cum furtum esses. aut uero aliquid es, ut loquar ad te?* (*conf.* 2,12) ('Want je was niet mooi, je was immers diefstal. Ja, ben je eigenlijk wel iets en kan ik iets tegen je zeggen?')

De manicheese, dualistische leer waarin goed en kwaad zelfstandig bestaan, wijst Augustinus af. In *conf.* 7 en 8 legt hij uitvoerig uit waarom het kwaad niet kan bestaan. Hij volgt de neoplatoonse leer, waarbij het kwaad een beroving van het goede is (*priuatio boni*). God is Goed, Een, Constant, Eeuwig. Heel zijn schepping is goed, maar veelvorming, veranderlijk en vergankelijk. Al het goede dat wij mensen in deze wereld aantrekkelijk vinden, is afkomstig van God. Wanneer we deze aardse dingen van hun goede eigenschappen beroven, bederven ze. Zouden ze volledig beroofd worden van het goede, dan blijft er niets over (*conf.* 7,18), ook geen geconcentreerd kwaad. Niets blijft er over. Stelen is leger dan leeg. Onze fraai gecamoufleerde misdragingen lossen helemaal op in de filosofische taal in de laatste zin van *conf.* 2,12: *Non saltem ut est quaedam defectiua species et umbratica uitiiis fallentibus.* ('[en dan denk ik nog helemaal niet aan] de vluchtige schaduw van schoonheid die ondeugden er zo bedrieglijk uit laat zien.')

### Zonden zijn misleidende imitaties van het goede

Stelen is leeg, schone schijn, het lijkt op iets anders. Ondeugden schijnen deugden, maar schijn bedriegt. Zonden zijn misleidende imitaties van het Goede dat alleen bij God te vinden is. Augustinus geeft in *conf.* 2,13 een groot aantal voorbeelden van zonden. Verrassend genoeg gebruikt hij hierbij klassieke filosofische vragen als: Wat is eer, roem, macht, liefde? En de antwoorden komen bij God uit. Zo is de hoogmoed (*superbia*) een zonde want het is een misleidende imitatie van de verhevenheid (*celsitudo*) die alleen God bezit. We vrezen het grimmige optreden van machthebbers (*saenitia potestatum*) terwijl dat een valse imitatie is van de macht van God, aan wie niets ontnomen kan worden en voor wie we echt ontzag moeten hebben (*conf.* 2,13). Er zijn zonden in overvloed. Volgens de filosofen hebben onze zintuigen dan ook meestal de teugels in handen en menen zij onze wil.



Ook Augustinus stelt dat onze wil verkeerd gericht is (*conf.* 8,10): te veel op de schepping, te weinig op de Schepper. Om het met een van Augustinus' voorbeelden te verduidelijken: wij streven naar echte kennis (*studium scientiae*), die alleen bij God is, maar steken onze neus liever in andermans zaken en onder het mom van het verkrijgen van inzicht zijn we louter nieuwsgierig (*conf.* 2,13). Zonden, misleidende imitaties, ontstaan doordat we ons afwenden van God. We richten onze wil verkeerd. Stelen is dus een misleidende imitatie, maar van wat?

*Quid ergo in illo furto ego dilexi, et in quo dominum meum uel uitiose atque peruerse imitatus sum? An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram ut mancama libertatem captiuus imitarer, faciendo impune quod non liceret tenebrosa omnipotentiae similitudine? Ecce est ille seruus fugiens dominum suum et consecutus umbram.* (*conf.* 2,14)

Waar ging het mij dan om in die diefstal? Hoe heb ik dan geprobeerd om mijn Heer te imiteren, al was het met mijn onechte en gebrekkige daad? Of was het mijn bedoeling om dan maar met bedrog tegen uw wet in te gaan, omdat ik het met macht niet kon? Was ik een gevangene die een onecht soort vrijheid wilde laten zien door straffeloos te doen wat niet mag, met een duistere parodie van almacht? Ja, dit is de slaaf die wegloopt bij zijn meester en uitkomt bij diens schaduw.

Straffeloos doen wat niet mag is dus het motief van stelen om het stelen. En zelfs als je in je onmacht probeert de macht van God te imiteren, erken je daarmee zijn macht. Met de slaaf die wegloopt bij zijn meester en uitkomt bij diens schaduw verwijst Augustinus zowel naar een vrijwel identieke tekst in Job 7,2, als naar de verloren zoon (Lucas 15) als naar de zondeval van Adam en Eva die zich trachten te verbergen voor God (Genesis 3). Het eten van de boom waarvan het verboden was te eten (Genesis 3,8) leidde tot een verwijdering van God.

Augustinus' conclusie is verstrekkend: ongelimiteerde macht (het motief) leidt tot een perverse imitatie van Gods almacht (de zonde). Een futiele perendiefstal als voorbeeld van hoogmoed, het begin van alle zonden (MacDonald, 2006: 61). *O putredo, o monstrum uitae et mortis profunditas!* (*conf.* 2,14) ('Wat een verrotting, wat een karikatuur van het leven, wat een afgrond van dood!')

## God zij dank

Augustinus last vervolgens een pauze in om God te loven omdat hij zich deze nare ervaring zonder vrees kan herinneren en om Hem te danken voor zijn vergeving die al Augustinus' zonden als ijs heeft laten wegsmelten. *Gratiae*

*tuae deputo et quaecumque non feci mala. Quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amaui?* (*conf.* 2,15) ('Aan uw genade heb ik ook te danken al het kwaad dat ik niet gedaan heb. Want wat had ik niet allemaal kunnen doen, ik, die hield van het kwaad om het kwaad?') Gods genade heeft hem hiervan weerhouden. Augustinus wil laten zien dat wij Gods genade nodig hebben om onze wil goed te richten en het goede te kiezen. Gods genade is nodig als preventie en remedie tegen onze misdrijvingen: wij danken het niet aan onszelf maar aan God wanneer we geen kwaad begaan.

Met deze opvatting staat Augustinus lijnrecht tegenover zijn tijdgenoot Pelagius. Volgens Pelagius, die de erfzonde niet zo zwaar neemt, heeft de menselijke wil wel de kracht om uit zichzelf het goede te kiezen. Als we alles danken aan Gods genade, zo vraagt Pelagius zich af, wat blijft er dan over van de vrije wil die God aan de mens gegeven heeft? Dan zou het voor de mens überhaupt onmogelijk zijn om aan Gods wet te gehoorzamen. God vraagt ons in dat geval namelijk iets te doen wat we duidelijk niet zelf voor elkaar kunnen krijgen (Clark, 1995: 132).

Augustinus heeft inmiddels het filosofische taalregister verlaten en is overgegaan op het emotionele taalgebruik door het aanroepen van God. Ook de lezer wordt aangesproken, niet in de tweede, maar in de derde persoon. Augustinus probeert zich namelijk voor te stellen hoe de lezer op zijn tekst zal reageren. Een superieure of spottende houding als 'dat heb ik nog nooit gedaan' of 'mij overkomt dat niet' ligt voor de hand. Hij pareert deze mogelijke opmerking met: *Quis est hominum qui suam cogitans infirmitatem audet uiribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam?* (*conf.* 2,15) ('Wie is zich bewust van zijn eigen zwakheid en durft zijn eigen reinheid en onschuld dan toch toe te schrijven aan eigen kracht?') Dan zou de lezer God minder gaan beminnen, ten onrechte. Als de lezer de fouten vermeden had die Augustinus beging, dan zou dat niet zijn verdienste zijn, maar die van God. De zieke, maar genezen Augustinus en de gezonde lezer worden behandeld door dezelfde arts, God, die alle patiënten geneest of besmetting voorkomt (*conf.* 2,15).

### Verkeerde vrienden

Augustinus had zijn publieke 'verhoor' kunnen beëindigen met zijn lof aan God en het advies aan de lezer. De bewijsvoering lijkt rond: tijdstip (nacht), locatie (perenboom), misdrijf (diefstal), dader (Augustinus) en uiteindelijk ook het motief (macht). Hij heeft een schuldbekentenis afgelegd, zijn schuld tegenover God beleden. Nu hij zijn verklaring overziet, vraagt hij zich nog een keer af wat het was dat hem de peren deed stelen om het stelen. Niet dat hij twijfelt aan zijn eerste antwoord: de diefstal heeft hem niets opgeleverd en het enige waar het hem om ging was de diefstal zelf, niets anders (*Quem fruc-*

*tum habui ... ipsum furtum amavi, nihil aliud*). Maar de verklaring is onvolledig: er waren medeplichtigen; alleen had hij het echt niet gedaan.

Deze gedachte leidt tot een doorbraak: hij genoot dus ook van de groep met wie hij de diefstal pleegde (*consortium eorum cum quibus id feci*). Augustinus redeneert dat hij zonder vrienden die peren gestolen zou kunnen hebben, als het om de smaak van de peren was gegaan. Maar het ging niet om de peren, het genot lag in de misdaad die de groep beging. In het groepsgedrag schuilt een tweede motief. Augustinus preciseert: *consortium eorum cum quibus id feci* wordt *consortium simul peccantium*: het plezier lag in het feit dat ze sámen iets deden wat niet mocht. Het plezier lag binnen de groep, zeker niet bij de onaangenaam verraste buitenstaanders die er zeer op tegen waren. Door samen de fout in te gaan krijg je samen het prestige, de waardering die je alleen of buiten de groep niet krijgt. Tot zes keer toe zegt Augustinus, steeds zekerder van zichzelf, dat hij het alleen echt niet gedaan zou hebben. Dat zegt hij niet om zijn eigen aandeel te minimaliseren. Elke dief blijft verantwoordelijk voor de door hem verrichte daad, en Augustinus blijft de ik-vorm gebruiken.

Wat vormt dan, in samenhang met de groep, het tweede motief? *Cur ergo eo me delectabat quo id non faciebam solus? An quia etiam nemo facile solus ridet?* (conf. 2,17) ('En waarom had ik er dan plezier in, als ik het alleen niet zou doen? Omdat je niet gauw in je eentje lacht?') Samen plezier hebben kan het motief niet zijn: ook mensen die alleen zijn kunnen in de lach schieten bij een bepaalde gedachte. Wat Augustinus kwalijk vindt is de verkeerde trouw, de groepsdwang, waardoor de leden zich ervoor schamen niet mee te doen. ... *sed cum dicitur, 'eamus, faciamus,' et pudet non esse impudentem* (conf. 2,17). ('Iemand roept: 'Kom op, dat gaan we doen!' En je er dan voor generen dat je zoiets gênant vindt!') Dit is niet de vriendschap die in 2,10 een gloedvolle beschrijving kreeg, dit is een misleidende imitatie ervan. *O nimis inimica amicitia, seductio mentis inuestigabilis.* (conf. 2,17). ('Ja, vriendschap, je bent gewoon vijandschap, op een ondoorgroendelijke manier weet je iemand te verleiden.') Adam at de hem aangeboden vrucht om niet achter te blijven bij Eva; ook zij vormden een team. Augustinus wilde bij de groep horen. Als een slang kronkelt de groepsdwang door ons hoofd. De negatieve invloed van verkeerde vrienden werkt destructief. God schiep uit niets de wereld, deze bende maakt er weer een chaos van.

Eindelijk heeft Augustinus het gebruikelijke motief gevonden dat hij in conf. 2,11 zocht en als rechter regelmatig als motivatie voor een overtreding zal hebben horen noemen. De vriendschap heeft hem verleid en dat rekent hij zich minder zwaar aan dan het stelen om het stelen, dat hij alleen nooit gedaan zou hebben. Beide motivaties, de ongelimiteerde macht en de groepsdwang, zijn misleidende imitaties van het goede. Zij ondersteunen zijn standpunt dat het kwaad geen zelfstandig bestaan heeft. Met het najagen van deze verkeerde vormen van 'houden van' (*amare et amari*, conf. 2,2) is Augustinus aan het

einde van boek 2 weer terug bij het thema in het begin, hoe hij zich in zijn jeugd verwijderde van God.

Hoe grondig en diep menselijk Augustinus' analyse van het stelen en de dynamiek in de groep is, blijkt bijvoorbeeld uit een onderzoek van de politie Groningen (juni 2009) waarbij 140 jongeren voor winkeldiefstallen zijn aangehouden: 'Als motief gaven de jongeren op dat ze de diefstallen pleegden om er "bij te horen". Het werkte statusverhogend als je openlijk sprak over de gepleegde diefstallen.' Dat straffeloos iets doen wat niet mag een misleidende imitatie van Gods almacht is, voelen de meeste mensen niet. Maar de waarschuwende kreet van de winkelier is een begin voor zelfonderzoek: 'Hé, laat dat! Wie denk je wel dat je bent?!

Elbeplantsoen 41, 5704 KX Helmond  
bibliotheek@augustijnsinstituut.nl

## Bibliografie

- Brachtendorf, J. 2005. *Augustins 'Confessiones'*, Darmstadt.
- Clark, G. 1993. *Augustine. The Confessions*, Cambridge.
- Clark, G. 1995. *Augustine Confessions books I-IV*, Cambridge.
- Cavadini, J.C. 2003. 'Book Two. Augustine's book of shadows', in K. Paffenroth (ed.), *A reader's companion to Augustine's Confessions*, Louisville, 25-34.
- Ferrari, L.C. 1970. 'The pear-theft in Augustine's Confessions', in *Revue des Études Augustiniennes* 16, 233-242.
- Ferrari, L.C. 1977. 'The theme of the prodigal son in Augustine's Confessions', in *Recherches Augustiniennes* 12, 105-118.
- Fleteren, F. van. 1998. 'Confessiones 2. Prolegomena zu einer Psychologie und Metaphysik des Bösen' in N. Fischer (ed.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg, 107-131.
- MacDonald, S. 2006. 'Petit larceny, the beginning of all sin. Augustine's theft of the pears', in W.E. Mann (ed.), *Augustine's Confessions. Critical Essays*, Lanham, 45-70.
- O'Donnell, J.J. 1992. *Augustine. Confessions*, Oxford. (online via: <http://www.stoa.org/hippo/text2.html>)
- Sleddens, W. 2009. *Augustinus. Belijdenissen [Confessiones]*, Budel.
- Vaught, C.C. 2003. *The journey toward God in Augustine's Confessions, I-VI*.
- Wills, G. 2003. *Saint Augustine's sin*, New York.

# Bouwen aan het geloof

## De twee modeltoespraken in *De catechizandis rudibus*

JOOST VAN NEER

*Summary:* Augustines *De catechizandis rudibus* consists of two sections: a theoretical and a practical section. In the practical section the guidelines given in the theoretical section are illustrated by means of two model speeches, a longer and a shorter one. It is commonly thought that the shorter speech is an abbreviated version or a summary of the longer speech. In this article I aim to show that this is not the case. Although a study of the structure of the speeches shows that both are set up the same way in accordance with the guidelines given, the tenor of the speeches is markedly different. Listening to the shorter speech does not impart the same information as listening to the longer one.

Tussen 399 en 405 schreef Augustinus (354-430) *De catechizandis rudibus* (*cat. rud.*). Hij deed dit op verzoek van Deogratias, een diaken uit Carthago, die belast was met de taak om mensen die christen wilden worden in te leiden in het geloof. Aangezien deze Deogratias kennelijk op zijn taak was vastgelopen, richtte hij zich om goede raad tot Augustinus. Deze zag in de noodkreet niet alleen een kans om de uitgebluste diaken zelf te bemoedigen, maar ook om anderen die dezelfde belangrijke taak hadden en wellicht tegen hetzelfde probleem aanliepen van dienst te zijn. Het resultaat was dit geschrift waarvan alle onderwijsgevenden in de breedste zin van het woord tot op heden plezier kunnen hebben.

Als ervaringsdeskundige begreep Augustinus onmiddellijk dat het probleem van Deogratias niet het gevolg was van een gebrek aan theoretische kennis en praktische ervaring, maar van een algehele lusteloosheid die was ingegeven door sleur. In *cat.rud.* stelt hij dan ook niet de vinding en de presentatie van de te behandelen stof centraal, zoals hij dat in *De doctrina christiana* doet. Het enige wat hij over de vinding zegt is in feite dat men ervoor bij de Schrift moet zijn. Ook aan de presentatie besteedt hij niet veel aandacht. Deze ontdekt hij van al het overbodige door zich in zijn beschrijving van de opbouw van het betoog te beperken tot twee delen: een *narratio* en een *cohortatio*.

Waar hij zich vooral op concentreert is iets heel anders, namelijk de vreugde, het enthousiasme, waarmee men naar zijn mening zowel bij de vinding als bij de presentatie te werk moet gaan. Zo schrijft hij in *cat.rud.* 4: *Sed quibus modis faciendum sit ut gaudens quisque catechizet (tanto enim suavior erit quanto magis id potuerit), ea cura maxima est* ('Nee, de vraag is juist: hoe

kunnen we ervoor zorgen dat iemand met plezier godsdienstonderwijs geeft? Want hoe meer hij dat kan, des te prettiger is hij om naar te luisteren. Dát is de belangrijkste zorg!).<sup>1</sup> Verderop noemt hij deze vreugde met een verwijzing naar 2 Kor 9,7 *hilaritas*.

Op al deze informatie volgt ten slotte een modeltoespraak, waarin het in theorie besprokene in praktijk wordt gebracht. Hiermee suggereert Augustinus tegemoet te komen aan een wens van Deogratias, hoewel hij in feite zelf liever een praktische uitwerking formuleert dan dat hij zich verliest in een al te gedetailleerde regelgeving. Daarop zat Deogratias in zijn ogen namelijk niet te wachten. In *cat.rud.* 14 schrijft hij: *Hic tu fortasse exemplum aliquod sermonis desideras ut ipso tibi opere ostendam quomodo facienda sint ista quae monui* ('Op dit punt wil jij misschien graag een soort modelbetoog, waarmee ik je metterdaad laat zien hoe je mijn aanbevelingen in de praktijk kunt brengen').

Iets vergelijkbaars staat in *cat.rud.* 23, waar hij deze eigen interpretatie van Deogratias' wens kennelijk als een nieuwe realiteit ziet (het ook hier gebezigde woord *fortasse* spreekt boekdelen): *Sed nunc etiam illud quod priusquam promitterem non debebam, iam fortasse debitum flagitas ut aliquod sermonis exemplum, tamquam si ego aliquem catechizem, non me pigeat explicare et intuendum tibi proponere* ('Maar nu wil je ook dat andere, wat ik je niet verschuldigd was voordat ik het beloofde, maar wat je onderhand misschien ziet als een tegoed. Je vraagt me te doen alsof ik zelf godsdienstonderwijs geef en zo vriendelijk te zijn voor jou een modelbetoog op te zetten en dat aanschouwelijk aan je te presenteren'). Kort na de herhaalde aankondiging begint deze toespraak.

Op deze modeltoespraak, of liever: deze *twee* modeltoespraken, wil ik me in dit artikel concentreren. Ten eerste valt het inderdaad op dat het om twee toespraken gaat, een lange en een korte, terwijl Augustinus er slechts één aankondigt. Zowel in *cat.rud.* 14 als in *cat.rud.* 23 spreekt hij immers in het enkelvoud over een te geven modeltoespraak (*exemplum aliquod sermonis* respectievelijk *aliquod sermonis exemplum*). Ten tweede – iets heel anders – valt het op dat vertalers en onderzoekers van *cat.rud.* over het algemeen relatief weinig aandacht aan de modeltoespraken besteden. Kennelijk wordt het theoretische gedeelte als het belangrijkste ervaren. Daarbij komt, dat de toespraken de theorie illustreren.

Wellicht is deze houding te verklaren door het feit dat veel vertalers en onderzoekers in de verleiding komen om de tweede toespraak, die veel korter is dan de eerste, af te doen als een verkorte versie van de eerste. Zo noemen Hunink en Van Reisen (2008: 9) de tweede toespraak bij hun vertaling *een ingekorte versie van het vorige deel*. Wijdeveld (1982: 12) had het over *een korte, prachtig geformuleerde samenvatting van de eerste*. Reil (1989: 175) gebruikt

1 Tekst en vertaling van de fragmenten uit *cat.rud.* die in dit artikel worden aangehaald, zijn ontleend aan Hunink en Van Reisen (2008).

in haar studie met het oog op de korte modeltoespraak de uitdrukking *zwischen Tür und Angel*, waaruit blijkt dat ook zij aan inkorting denkt.

Mijn eerste vraag is nu: is de korte modeltoespraak inderdaad een samenvatting van de lange? En mijn tweede: waarom zou Augustinus het nodig hebben gevonden om naast de lange modeltoespraak nog een korte te schrijven?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, wil ik eerst laten zien welke plaats de beide modeltoespraken binnen *cat.rud.* innemen door de opbouw van het werk als geheel te bespreken. Vervolgens wil ik een beknopte analyse geven van de opbouw van de beide modeltoespraken. Ten slotte zal ik een paar conclusies trekken en de twee vragen trachten te beantwoorden.

## De plaats van de twee modeltoespraken

*Cat.rud.* bestaat dus globaal gesproken uit twee gedeelten: een waarin Augustinus allerlei adviezen van retorische en didactische aard geeft, en een waarin hij deze adviezen concreet maakt door ze te verwerken in een tweetal modeltoespraken. Beide gedeelten, die in omvang niet veel van elkaar verschillen, zijn voorzien van een eigen inleiding.

De opbouw van het eerste gedeelte ziet er als volgt uit:

1	inleiding	1-4 <sup>2</sup>
2	adviezen van retorische en didactische aard	5-22
	a bespreking <i>narratio</i>	5-10
	b bespreking <i>cohortatio</i>	11-13
	c bespreking <i>hilaritas</i>	14-22

Het tweede gedeelte is als volgt opgebouwd:

1	inleiding	23
2	twee modeltoespraken	24,1-55
	a inleiding op de lange modeltoespraak	24,1
	b de lange modeltoespraak	24,2-49
	c afsluitende opmerkingen	50
	d inleiding op de korte modeltoespraak	51
	e de korte modeltoespraak	52-55

Uit het schema van het eerste gedeelte valt op te maken dat een bruikbare toespraak volgens Augustinus – ik stipte het al aan – uit twee delen dient te bestaan: een *narratio* en een *cohortatio*. Hiermee lijkt hij de traditionele indeling van een betoog in vier delen (*prooemium*, *narratio*, *argumentatio* en *peroratio*), die door auteurs als Cicero (106-43) en, vóór hem, Aristoteles (384-322)

2 De indeling in paragrafen en subparagrafen is ontleend aan de uitgave in CCSL 46.

is overgeleverd,<sup>3</sup> en die hij, zo blijkt uit *De doctrina christiana*, ook zelf wel als een bruikbaar uitgangspunt voor de compositie van een preek ziet (*doctr. chr.* 4,4,6), voor de les tot het uiterste te hebben gereduceerd (Den Boeft en Sluiter, 1999: 26). Bij een basiscursus hoeft de spreker immers geen proeve van bekwaamheid op retorisch terrein af te leggen, maar dient hij zijn publiek op een aangename wijze te overtuigen.

In *cat.rud.* staan de *narratio* en de *cohortatio* daarom beide – en ook dit noemde ik al – in het teken van de *hilaritas*. Voor de *narratio*, die de geschiedenis van de kerk vanaf de schepping van de wereld tot in de contemporaine tijd moet behelzen, betekent dit dat de spreker niet mag blijven hangen in een droge opsomming van feiten, waarbij alles even belangrijk is, maar een representatieve en doeltreffende selectie moet durven maken uit de veelheid aan beschikbaar materiaal om de gekozen elementen vervolgens vlotweg aan elkaar te praten (*cat.rud.* 5). Voor de *cohortatio* betekent het dat de spreker zijn toehoorder van de hoop op de verrijzenis moet doordringen, maar hem ook wijst op de mogelijke gevolgen van het laatste oordeel (*cat.rud.* 11). Wie de juiste keuzes maakt heeft niets te vrezen, wie de verkeerde maakt wel.

Uit het schema van het tweede gedeelte vallen heel andere dingen op te maken, namelijk iets over de wijze waarop de basiscursus destijds was georganiseerd, en iets over de beoogde toehoorder ervan. Met name dit laatste is van belang met het oog op de moeilijkheidsgraad van de les.

In de inleidingen op beide modeltoespraken noemt Augustinus als doelgroep de *idiotae urbani* (*cat.rud.* 24,1 en 51). Hoewel deze mensen uit de stad ter zake lang niet altijd even deskundig waren, onderscheidden ze zich van die van het platteland, de *idiotae rusticani* (*cat.rud.* 19), door hun zelfbewustheid en hun mondigheid.

Wat de basiscursus betreft die men kreeg aangeboden, die bestond kennelijk uit drie delen. Eerst vond er een gesprek plaats, waarin naar de motivatie van de christen *in spe* werd gevraagd. Deze diende immers zuiver te zijn en zeker niet oneigenlijk. Vervolgens kreeg men een zo veel en zo goed mogelijk op hemzelf afgestemde toespraak te horen. En ten slotte was er opnieuw een gesprek, waarin men zijn instemming met het geleerde moest betonen om in de kerk te kunnen worden opgenomen en vervolgens de behandeling te kunnen ondergaan die alle eerdere belangstellenden hadden ondergaan.

### De opbouw van de twee modeltoespraken

Qua opbouw hebben de twee modeltoespraken veel van elkaar weg. Van der Meer (1947: 411) noemt ze zelfs *gelijkvormig*. Ze bestaan beide uit de twee de-

3 Cicero, *De oratore* 2,307 en Aristoteles, *Retorica* 3,7,13.



len die Augustinus in het theoretische gedeelte van *cat.rud.* benoemt: een *narratio* en een *cohortatio*. Het onderscheid hiertussen is snel gemaakt. In het eerste wordt men geïnstrueerd. In het tweede wordt ertoe aangespoord om naar de zojuist ontvangen instructie te gaan handelen. Met andere woorden: in het eerste gedeelte krijgt men te horen wat geloven is, in het tweede krijgt men te horen dat men moet geloven.

Met dit inhoudelijke onderscheid correspondeert een formeel onderscheid. Zo is het zinstype waarvoor Augustinus in de *narratio* kiest overwegend declaratief. Dit blijkt uit de vele predicaten in de indicativus die erin voorkomen. De vele predikaten in de coniunctivus en/of imperativus die in de *cohortatio* staan, maken duidelijk dat daar het imperatieve zinstype overheerst. De breuklijn tussen de beide delen is in beide gevallen zichtbaar gemaakt door middel van het woord *itaque* (*cat.rud.* 46 respectievelijk *cat.rud.* 55), dat de overgang naar een nieuwe gedachte onderstreept. Bovendien wordt op deze breuklijn in beide toespraken de adressaat opnieuw genoemd. In de lange toespraak wordt hij integraal herhaald (*frater*). In de korte wordt hij hernomen in de vorm van het voornaamwoord *tu*.

Hoewel de bovengenoemde indeling met de richtlijnen van Augustinus overeenkomt, voldoet ze bij zorgvuldige lezing toch niet helemaal. Zo gaat er in beide toespraken aan de behandeling van de geschiedenis van de kerk vanaf het begin tot aan de huidige tijd (de *narratio*) duidelijk nog een deel vooraf,<sup>4</sup> en volgt er ook duidelijk nog een inhoudelijk belangrijk deel op voordat de *cohortatio* begint. En ook in de *cohortatio* kunnen er, zoals uit de korte toespraak blijkt, twee delen worden onderscheiden. Wellicht is het daarom mogelijk om te spreken van een *narratio in engere zin*, die in belangrijke mate de *narratio in ruimere zin* bepaalt, maar door andere delen wordt ingeleid en afgesloten. Die delen zouden dan een stelling en een conclusie kunnen zijn.<sup>5</sup> De *narratio in ruimere zin* zou dan de *narratio* kunnen zijn waarover Augustinus spreekt.

Voor de *cohortatio* gaat iets dergelijks op. Beeldbepalend voor de *cohortatio in ruimere zin* waarover Augustinus het heeft, zou dan een *cohortatio in engere zin* zijn, waarop in de toespraak zelf nog een ander deel (een geruststelling) volgt. Op grond hiervan zou de lange toespraak in vier, en de korte zelfs in vijf delen te verdelen zijn.

4 Reil (1989: 169-174). Reil identificeert in de beide modeltoespraken voorafgaand aan de *narratio* een *exordium*.

5 Ik baseer me op *doctr.chr.* 4,4,6. De *narratio in engere zin* is dan het feitenrelaas waarover Augustinus spreekt. Het eerste gedeelte dient dan om de aandacht van de toehoorder te trekken door hem op zijn hand te brengen, enthousiast te maken en voor zover nodig te informeren. In het laatste gedeelte krijgt de toehoorder op grond van een redenering zekerheid omtrent wat voor hem, naar de predikant mag verwachten, twijfelachtig is.

## De lange modeltoespraak

De vier delen van de lange toespraak zijn:

1 een stelling	24-28	<i>narratio</i>
2 een onderbouwing	29-44	
3 een conclusie	45	
4 een aansporing	46-49	<i>cohortatio</i>

Dat de toespraak uit twee delen bestaat heb ik hierboven al laten zien. Ik wil me nu concentreren op de delen waaruit de *narratio in ruimere zin* bestaat. Dit zijn er drie, die alle een afgerond geheel vormen: een stelling, een onderbouwing en een conclusie.

In deel 1 gaat Augustinus uit van het contrast tussen de onware en de ware rust. De onware, tijdelijke rust, die tot het heden behoort (*in hac uita*), ligt in de bevrediging van begeerten. De ware, eeuwige rust, die tot de toekomst behoort (*post hanc uitam*), ligt in de vrijheid van begeerten. Aan de hand van uitvoerig en exact uitgewerkte voorbeelden maakt Augustinus duidelijk waaraan men mensen die op het onware dan wel het ware geluk uit zijn kan herkennen. Zonder dat hij het in zoveel woorden zegt, wijst hij met dit contrast, dat ofwel leidt tot het eeuwige vuur (*ignis aeternus*), ofwel tot de altijddurende zaligheid (*beatitudo sempiterna*) en de voortdurende rust (*perpetua requies*) al vooruit naar het laatste oordeel dat in deel 3 zal worden besproken. De schepping in zeven dagen (Gn 1,1-2,4a), waarvan de laatste als rustdag dient (Gn 2,1-3), is de achtergrond voor deel 1 en wijst vooruit naar de zeven tijdperken die in de delen 2 en 3 zullen worden behandeld.

In deel 2 bespreekt Augustinus de geschiedenis van de kerk vanaf het begin tot in de huidige tijd. Hij doet dit aan de hand van een opsomming van zes tijdperken (*aetates*), waarvan de eerste vijf tot het Oude Testament behoren (de perioden van Adam tot Noach, van Noach tot Abraham, van Abraham tot David, van David tot de Babylonische ballingschap en van de Babylonische ballingschap tot de komst van Jezus), en het laatste tot het Nieuwe (de periode van de komst van Jezus tot de huidige tijd). Deze vertegenwoordigen alle zaken die niet alleen zijn aangekondigd maar ook waarneembaar uitgekomen, tot opbouw van het geloof (*aedificamur ad fidem*).

De opsomming, die lineair is en in chronologische volgorde staat, dient als onderbouwing. Binnen de bespreking is er ruimte voor uitweidingen. Zo introduceert Augustinus in zijn bespreking van het eerste tijdperk zijn leer van de twee steden (*cat.rud.* 31),<sup>6</sup> en is zijn leer van de Totale Christus terug te vinden in zijn bespreking van het derde tijdperk (*cat.rud.* 33).<sup>7</sup>

6 De twee steden zijn de stad op aarde en de stad in de hemel.

7 De Totale Christus (*Totus Christus*) is de combinatie van Hoofd (Christus) en ledematen (de kerk), die samen één lichaam vormen.

In deel 3 concludeert Augustinus op grond van wat hij in deel 2 heeft aange- toond, dat wat wel is voorgezegd maar nog niet waarneembaar uitgekomen, ook nog waarneembaar zal uitkomen. Het concluderende karakter blijkt meteen aan het begin uit het woord *ergo*. Augustinus schijft:

*Omnia ergo haec sicut tanto ante praedicta legimus sic et facta cognoscimus. (...), sic nos quia omnia ista ita completa sunt sicut ea in libris legimus qui longe ante quam haec implerentur conscripti sunt, ubi omnia futura dicebantur et praesentia iam uidentur, aedificamur ad fidem, ut etiam illa quae restant, (...) sine dubitati- one uentura credimus, (...)*

Zo geldt het dus voor al die zaken: we lezen dat ze lang tevoren zijn voorgezegd, en we zien dat ze precies zo zijn gebeurd. (...) Maar in onze tijd is dat alles in vervulling gegaan zoals we het lezen in boeken die lang voor die vervulling zijn geschreven. Alles werd daarin als toekomst vermeld en is inmiddels zichtbaar heden geworden. Wij worden daardoor gesticht tot geloof. Ook al wat rest zal zonder twijfel komen (...).

Dit laatste slaat op het zevende tijdperk, dat begint met het laatste oordeel (Mt 25,46). Op de dag waarop dat zal worden uitgesproken (*ultimus iudicii dies*), zullen de ongelovigen (*impii*) van de gelovigen (*pri*) worden gescheiden. Het nieuwe contrast sluit aan bij dat in deel 1. Het laatste oordeel luidt hiermee het zevende tijdperk in.

In deel 4 volgt dan de aansporing. Nu men weet wat geloven is (dit blijkt uit het herhaalde gebruik van het woord *credere*), dient men te geloven en dit geloof zowel in geestelijke zin uit te dragen, door te geloven in God, als in lichamelijke zin, door zich aan te sluiten bij de goede mensen die zulks ook doen.

## De korte modeltoespraak

De vijf delen van de korte toespraak zijn:

1 een stelling	52	<i>narratio</i>
2 een onderbouwing	53	
3 een conclusie	54	
4 een aansporing	55,12-15	<i>cohortatio</i>
5 een geruststelling	55,16-17	

Dat ook deze toespraak uit twee delen bestaat is bekend. Ik wil me nu concentreren op de delen waaruit de *narratio in ruimere zin* en de *cohortatio in ruimere zin* bestaan. Dit zijn er drie (een stelling, een onderbouwing en een conclusie) respectievelijk twee (een aansporing en een geruststelling), die alle een afgerond geheel vormen.

In deel 1 gaat Augustinus uit van het contrast tussen het onware en het ware geluk. Dit contrast genereert een aantal subcontrasten. Het onware geluk, dat tot het heden behoort (*hoc saeculum*), ligt in het houden van zichtbare, veranderlijke en vergankelijke dingen. Het ware geluk, dat tot de toekomst behoort (*futurum saeculum*), ligt in het houden van het onzichtbare, het onveranderlijke en het onvergankelijke. Augustinus onderscheidt dus twee soorten ‘houden van’ (*amare*). Uit beknopt en globaal uitgewerkte voorbeelden blijkt waaraan men mensen die op het onware dan wel het ware geluk uit zijn kan herkennen. Zonder dat hij het in zoveel woorden zegt, wijst Augustinus met dit contrast, dat ofwel leidt tot *poenae sempiternae* ofwel tot *aeterna uita*, vooruit naar het laatste oordeel, dat in deel 3 zal worden besproken. De achtergrond van dit contrast wordt gevormd door de zondeval (Gn 3,1-6).

In deel 2 bespreekt Augustinus de geschiedenis van de kerk vanaf het begin tot in de huidige tijd. Hij doet dit aan de hand van een opsomming van zeven belangrijke gebeurtenissen, waarvan de eerste twee tot het Oude Testament behoren (de zondvloed en Abraham), en de rest tot het Nieuwe (de komst van Christus, het lijden van Christus, de verrijzenis en de hemelvaart van Christus alsmede de zending van de Geest, vervolgingen en martelaarschap en scheuringen en ketterijen). De gebeurtenissen zijn niet alleen lineair geordend maar ook concentrisch, zodat er niet alleen een chronologische volgorde ontstaat maar ook speciale nadruk komt te liggen op het lijden van Christus, dat precies in het midden staat. Hoe dan ook, het zijn allemaal gebeurtenissen die niet alleen zijn aangekondigd, maar ook waarneembaar uitgekomen, tot opbouw van het geloof (*inde aedificamur in fidem*). Augustinus schrijft:

*Omnia enim quae nunc uides in ecclesia Dei et sub Christi nomine per totum orbem terrarum geri, ante saecula iam praedicta sunt, et sicut ea legimus ita et uideamus; et inde aedificamur in fidem*

Want alles wat je nu overal ter wereld ziet gebeuren in de kerk van God en uit naam van Christus is al eeuwen geleden voorzgd. Zoals we het lezen, zo zien we het ook, en daardoor worden we gesticht tot geloof.

In deel 3 concludeert Augustinus op grond van het in deel 2 aangetoonde dat datgene wat wel is voorzgd, maar nog niet waarneembaar uitgekomen, ook nog waarneembaar zal uitkomen. Het concluderende karakter blijkt meteen aan het begin uit het woord *ergo*. Augustinus schrijft: *Numquid ergo illa quae restant non sunt uentura? Manifestum est quia sicut ista praedicta uenerunt, sic etiam illa uentura sunt (...)* (“Zouden de overgebleven voorzgingen dan niet uitkomen? Natuurlijk wel! Zoals de eerdere voorzgingen uitgekomen zijn, zo zullen ook deze uitkomen (...).”).

Dit laatste slaat op het laatste oordeel (Mt 25,46). Op de dag waarop dat

zal worden uitgesproken (*iudicii dies*), zullen de ongelovigen (*impii*) van de rechtvaardigen (*iusti*) worden gescheiden. De *impii* zijn degenen die met de verrijzenis spotten (*qui irrident resurrectionem*), de *iusti* degenen die erin geloven (*fideles*). De scheiding geschiedt, zoals Augustinus duidelijk maakt, overeenkomstig de aankondiging ervan door Johannes de Doper in Mt 3,12 en/of Lc 3,17.

In deel 4 volgt dan de aansporing. Nu men weet wat geloven is (de toehoorder wordt nu *credens* genoemd), dient men te geloven en dit geloof zowel in geestelijke als in lichamelijke zin uit te dragen. Dit kan door te geloven in God en door zich niet in te laten met de slechte mensen die zich door de duivel laten verleiden, maar door zich aan te sluiten bij de goede mensen, die zich aan God vastklampen. Augustinus schrijft: *Tu itaque credens ista, caue tentationes (...), ut non (...) te hostis ille seducat (...), non eos imiteris; sed potius coniungaris bonis* ('Wanneer je dit alles gelooft, wees dan op je hoede voor verleidingen, (...). En die vijand mag jou niet verleiden. (...) Doe hen niet na, maar zoek liever aansluiting bij goede mensen').

Met dit contrast tussen de slechten en de goeden neemt hij de contrasten uit de delen 1 en 3 op, maar zonder het bij het contrast te laten. Na een korte uitweiding over wat 'houden van' (*amare*) exact is (een verwijzing naar deel 1), blijkt dat men wel van de slechten moet houden maar zich niet met hun ongerechtigheden mag inlaten.

In deel 5 stelt Augustinus zijn toehoorder gerust. Hij schrijft: *Quam non implet nisi qui donum acceperit Spiritum Sanctum, Patri et Filio utique aequallem* ('En wie kan die Wet vervullen? Alleen wie de Heilige Geest als gave heeft ontvangen, de Geest die waarlijk gelijk is aan de Vader en de Zoon'). Augustinus gaat hier in op de hulp die men mag verwachten van de Heilige Geest, die het werk, begonnen door de Zoon, zal voltooien. Hierin ligt het doel van het heilswerk van de Drie-eenheid, waarvan de Vader en de Zoon al in deel 1 waren genoemd. Op de breuklijn staat een verwijzing naar Mt 22,37-40. De overgang van deel 4 naar deel 5 is niet alleen inhoudelijk zichtbaar maar ook formeel. Hoewel Augustinus geen partikel gebruikt om deze overgang te markeren, blijkt ze voldoende duidelijk uit het feit dat hij het imperatieve zinstype verruilt voor het declaratieve en zich dus niet langer direct tot de adressaat richt. De toespraak loopt hierdoor uit in een algemene beschouwing.

### Gelijkvormig, maar niet hetzelfde

De richtlijn die Augustinus inzake de opbouw van een toespraak geeft, dat deze uit twee delen moet bestaan, een *narratio* en een *cohortatio*, geldt dus zowel voor de lange toespraak als voor de korte. Zorgvuldige lezing maakt echter al snel duidelijk dat Augustinus in beide teksten meer stappen zet dan

de genoemde twee. Onderkenning hiervan draagt bij tot een beter begrip van de teksten.

Aan de hand van inhoudelijke en formele criteria blijken de *narrationes* van beide toespraken in drie delen te kunnen worden verdeeld: een stelling, een onderbouwing (al dan niet met het voorgaande verbonden door middel van het woord *enim*) en een conclusie (met het voorgaande verbonden door middel van het woord *ergo*). In de *narrationes* komt vooral het declaratieve zins-type voor, in de *cohortationes* het imperatieve. De overgang tussen de beide delen wordt in beide gevallen zichtbaar gemaakt door een herhaling van de adressaat en door middel van het woord *itaque*. De *cohortatio* van de lange toespraak omvat slechts één deel. Dit zou te maken kunnen hebben met het feit dat Augustinus meteen na afronding ervan over het afsluitende gesprek begint. De *cohortatio* van de korte toespraak bestaat uit twee delen: naast een aansporing is er een geruststelling. Wellicht besteedt Augustinus in de korte toespraak wel zoveel aandacht aan dit laatste deel, omdat het niet alleen de toespraak afsluit maar ook *cat.rud.* als geheel.

Is de korte modeltoespraak een samenvatting van de lange? Dat was de eerste vraag. Op het eerste gezicht lijkt dat wel zo. Qua opbouw zijn de beide toespraken gelijk. Ze delen hun beoogde toehoorder en dienen hetzelfde doel. Maar daarmee houden de overeenkomsten op. Het is als met twee producten die uit dezelfde fabriek komen, die door dezelfde mensen voor dezelfde mensen zijn ontworpen en gebouwd, maar verder toch totaal verschillend zijn.

Wanneer men de verhoudingen tussen de delen van de beide toespraken bijvoorbeeld aan een nadere beschouwing onderwerpt, valt meteen op dat de *narratio* van de lange toespraak met 603 regels bijna zes maal zo lang is als de *cohortatio*, die 113 regels telt, terwijl de *narratio* van de korte toespraak met 70 regels nog geen twee maal zo lang is als de *cohortatio*, die 41 regels telt. Bij de lange toespraak wordt de aandacht dus vooral naar de instructie getrokken, bij de korte naar de aansporing. Overigens geldt voor beide toespraken dat er in de *narrationes* al wordt aangespoord, terwijl er in de *cohortationes* nog wordt geïnstrueerd.

De beide toespraken verschillen dus qua toonzetting. Zo last Augustinus in de onderbouwing van de lange toespraak (deel 2), dat wil zeggen: in de *narratio*, uitweidingen in over zijn leer van de twee steden (*cat.rud.* 31) en over die van de Totale Christus (*cat.rud.* 33). Beide uitweidingen bieden extra achtergrondinformatie in het kader van de theoretische instructie. Toch is er ook in de korte toespraak, hoe uitgebeeld deze ook mag zijn, plaats voor een uitweiding. Die staat hier echter niet in de onderbouwing, maar in de aansporing (deel 4), dus in de *cohortatio* (*cat.rud.* 55,12-15). Ook hier biedt de uitweiding extra achtergrondinformatie, zij het nu niet in het kader van de theoretische instructie, maar van de praktische aansporing. Ze betreft de liefde (wat is *amare exact?*), die opnieuw moet worden geïnterpreteerd om de aansporing

te kunnen doen slagen. Men mag bij dit woord uiteraard niet aan iets aards denken, zoals in deel 1 was gesuggereerd.

De toonzetting verschilt ook in die zin dat Augustinus de concrete voorbeelden van de groepen mensen die goed dan wel slecht zijn, in de lange toespraak meteen aan het begin (deel 1), dat wil zeggen: in de *narratio*, uitvoerig omschrijft, om ze vervolgens in de aansporing (deel 4), dus in de *cohortatio*, nog slechts even te hoeven noemen. In de korte toespraak stipt hij ze juist in het begin (deel 1), in de *narratio*, even aan, om ze in de aansporing (deel 4), de *cohortatio*, uitvoerig te gaan omschrijven.

Een andere toonzetting blijkt ten slotte ook uit de gebruikte Schriftcitataten en -verwijzingen. Beide toespraken delen de aandacht voor het laatste oordeel (Mt 25,46), maar de wijze waarop Augustinus dat benadert, is in beide gevallen anders. In de lange toespraak vertrekt hij vanuit de schepping in zeven dagen (Gn 1,1-2,4a) (deel 1), in de korte vanuit de zondeval (Gn 3,1-6) (deel 1). Dit laatste geeft hem de kans om in de korte toespraak de rol van de Drie-eenheid uit te lichten, waarvan het heilswerk zich in fasen ontwikkelt. Nadat immers eerst de Zoon als mens op aarde is gekomen (deel 1), als tegenspeler tegen de duivel, zal uiteindelijk de Geest verschijnen (deel 5). In de lange toespraak heeft de Drie-eenheid deze prominente rol niet.

Door dit alles wekt de lange toespraak aanvankelijk de indruk milder te zijn, maar is hij uiteindelijk bedreigender, verlammerend ook, dan de korte, waarin de spreker in het begin weliswaar veel harder formuleert, maar aan het eind helderder en sneller een uitweg biedt, waarbij men zich vervolgens verzekerd mag weten van Gods hulp. De Schrifttekst waarmee beide toespraken eindigen, 1 Kor 10,13, staat bij de lange dan ook in het teken van de dreiging, bij de korte in het teken van de uitweg.

Waarom twee toespraken? Dat was de tweede vraag. Zoals gezegd kondigt Augustinus in het theoretische gedeelte slechts één modeltoespraak aan. Over een tweede toespraak spreekt hij niet, ook niet in de *Retractationes* (*retr.* 2,14). Hoewel hij erop wijst dat de spreker de vrijheid heeft om de te houden toespraak naar believen aan te passen aan de omstandigheden, en hem dus moeilijker of juist eenvoudiger en langer of juist korter moet maken wanneer dat nodig is, komt er in die aankondiging geen verandering. De aangekondigde toespraak is de lange. Alleen in deze is de onderbouwing (deel 2) immers overeenkomstig de gegeven ideeën uitgewerkt. En alleen in deze zijn de theorieën over de twee steden en de Totale Christus verwerkt. Alleen deze gaat ten slotte in op het veronderstelde antwoord van de bedoelde toehoorder voorafgaand aan de les.

Waarom dan nog een korte toespraak? Misschien ligt het antwoord in de opmerking die Augustinus in *cat.rud.* 36 maakt: *per multa et uaria signa rerum futurarum quas longum est omnes commemorare* ('Talrijk en gevarieerd

waren dus de tekens van wat de toekomst zou brengen, teveel om allemaal op te noemen'), en waaruit blijkt dat hij ook zelf vond dat de tekst te zeer was uitgedijd. Wellicht heeft hij daarom aan de kalm voortkabbelende lange toespraak, waarin hij in alle rust bij een aantal in zijn ogen belangrijke zaken stil kon blijven staan, nog een snelle en flitsende korte toegevoegd, die echter inhoudelijk niet minder rijk is en ook niet minder tot nadenken stemt. Integendeel. Met deze tekst kon hij dan niet alleen een idee geven van de mogelijke diversiteit, maar had hij ook naast de *Fundgrube* die de lange toespraak vormde, een kant en klare toespraak beschikbaar, waarmee de spreker snel ter zake kon komen. Daarin ligt de meerwaarde van de korte toespraak.

De korte toespraak is geen ingekorte versie of samenvatting van de lange. Daarvoor verschillen de toonzettingen te zeer. Wie de korte heeft beluisterd kan niet volhouden dat hij weet wat er in de lange staat. En wie de lange heeft beluisterd weet niet wat er in de korte staat. Met andere woorden: de toespraken kunnen elkaar inhoudelijk niet zonder meer vervangen. Het zijn, afgezien van de opbouw, de beoogde toehoorder en het doel, twee verschillende toespraken.

Het lijkt er dan ook op dat Augustinus de korte toespraak die het werk on-aangekondigd afsluit eenvoudigweg heeft geschreven omdat hij gaandeweg het schrijfproces had gemerkt dat de lange te lang was geworden. Misschien had de angst hem wel bekropen dat de gedetailleerdheid en de disproportionaliteit de uitgebluste Deogratias veeleer zouden afschrikken dan motiveren. En dat was precies wat hij *niet* wilde.

Augustijns Instituut, Augustijnendreef 15, 5611 CS Eindhoven  
joostvanneer@augustijnsinstituut.nl

## Bibliografie

- Den Boeft, J. en I. Sluiter. 1999. *Aurelius Augustinus. Wat betekent de bijbel? [De doctrina Christiana]* Amsterdam.
- Hunink, V. en H. van Reisen. 2008. *Aurelius Augustinus. Goed onderwijs. Christendom voor beginners [De catechizandis rudibus]*, Budel.
- Van der Meer, F. 1947. *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*. Utrecht/Brussel.
- Reil, E. 1989. *Aurelius Augustinus. De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept*. St. Ottilien.
- Wijdeveld, G. 1982. *Augustinus. Het eerste geloofsonderricht*. Baarn.



# Onderwijzen en onderwezen worden

## Augustinus als predikant

ANTHONY DUPONT

*Summary:* In recent decades, scientific interest in Augustine's sermons increased, because these texts present an interesting addition to the theology of his doctrinal writings and offer insight in the Christian mindset of his time. This article shows how Augustine himself reflected on the significance of the episcopal preaching office. He considered it a heavy duty and responsibility to teach his congregation the meaning of God's word. At the same time he indicates that he is not preaching in his own name, but in Christ's. Subsequently, this contribution studies Augustine's concrete homiletic praxis: his method of 'prepared improvisation', the relation between the preacher Augustine and his actively interfering audience, the theological topics he dealt with in his sermons, the exegesis of Scripture he deployed, the rethoric and eloquent style he used (compared with the theory of the preaching methodology he developed in *De doctrina christiana* 4), the didactic concerns he had and the specific Latin he used in his sermons. The two parts of this article illustrate that according to Augustine's own praxis and theory, sermons are a double form of teaching: the preacher teaches his congregation and is at the same time being taught by God.

In deze bijdrage zien we, na een inleidende typering van Augustinus' *sermones*, in een eerste deel hoe hij zelf – theoretisch, theologisch en spiritueel – dacht over preken. Het tweede deel is gericht op Augustinus' preekmethodologie, de stijl die hij hanteerde, het taaleigen van zijn preken, hun inhoud en hun verhouding tot de Schrift. Deze twee delen resulteren in een conclusie over hoe Augustinus' *sermones* een dubbele vorm van onderwijs zijn.

### Belang, context en genre

In de laatste decennia ontstond er binnen de wetenschappelijke studie van Augustinus een grote interesse voor zijn preken. G. Partoens (2007: 246-247) somt verschillende redenen op om ze te bestuderen. Ze zijn een aanvulling op Augustinus' doctrinaire geschriften, waarvan ze verschillen door de interactie met een levend publiek. Ze tonen hoe Augustinus moeilijke theoretische concepten toegankelijk maakt voor een breder publiek. Bovendien bieden ze een getuigenis van de mentaliteit van Augustinus' tijdgenoten en verstrekken ze historische informatie over de positie van een bisschop in die tijd.

Eind 390-begin 391 werd Augustinus tot priester gewijd door bisschop Valerius van Hippo Regius. Na zijn priesterwijding vroeg Augustinus een jaar tijd om zich in de Schrift te verdiepen. Na dat studieverlof begon hij in 392 te preken. In die tijd was het preken in Noord-Afrika nog voornamelijk voorbehouden aan de bisschoppen. De van oorsprong Grieks sprekende Valerius had Augustinus echter reeds als priester nodig als predikant, daar hij het Latijn zelf niet genoeg meester was om in debat te kunnen treden met de donatisten.

Augustinus preekte bijna veertig jaar, tot kort voor zijn dood in 430. Zijn vriend, medebroeder en biograaf Possidius getuigt hiervan en wijst erop dat Augustinus reeds als priester veel volk aantrok voor zijn preken, en later ook als bisschop, zowel in zijn eigen *sedes* Hippo als in alle andere steden waar hij predikte. Possidius merkt trouwens op dat Augustinus' onmiddellijke omgeving meer voordeel haalde uit zijn preken dan uit zijn geschriften.<sup>1</sup>

Augustinus' *sermones ad populum* zijn *verbatim* opgetekend door *notarii* ('snelschrijvers') die aanwezig waren tijdens de liturgische dienst. De *sermones* verschillen van Augustinus' *tractatus* ('verhandelingen', dit zijn preken over het Johannesevangelie en de Eerste Brief van Johannes) en *enarrationes* ('uitlezingen', dit zijn preken over de Psalmen). In de *sermones* beoefent Augustinus exegese – en zelfs vers-voor-vers exegese –, aangezien de teksten bedoeld zijn als toelichtingen bij de liturgische lezingen van de dag, maar exegese is niet altijd zijn hoofddoel. Bij de *enarrationes* en de *tractatus* is dit wel het geval. Het meest fundamentele verschil is dat de gepreekte *enarrationes* en de *tractatus* door Augustinus achteraf geredigeerd zijn. Een aantal van deze tweede categorie van preken is bovendien niet daadwerkelijk uitgesproken: het zijn door Augustinus geconstrueerde modelpreken voor andere predikanten. Augustinus zelf vertelt op het einde van zijn leven dat hij ook al zijn *sermones* wilde gaan redigeren. Hij stierf echter voordat hij dit plan kon verwezenlijken.<sup>2</sup> De *sermones* zijn met andere woorden de letterlijke weerslag van Augustinus' preekactiviteit.

## De predikant als leermeester en leerling van Gods woord

Hoe dacht en sprak Augustinus zelf over zijn preekfunctie? Wat zag hij als de bedoeling van preken, en in hoeverre ervoer hij preken als een plicht?

Augustinus heeft verschillende malen zelf gesproken over de betekenis van de preek en de precieze taak van de predikant.<sup>3</sup> Hij zag een preek als geestelijk

1 Possidius, *Vita Augustini* 5,2-5; 7,3; 9,1; 31,9.

2 *Retr.* 2, 67.

3 Voor een uitgebreid overzicht van de vindplaatsen van Augustinus' eigen denken over preken en concrete voorbeelden van de hier besproken aspecten van Augustinus' preekpraktijk, zie Pellegrino (1990). Voor een recente *status quaestionis* van de wetenschappelijke studie van en secundaire literatuur over Augustinus' preken, zie Dupont (2009).

voedsel, als water voor dorst, als leven gevend, reinigend en helend woord, als zaad in het hart van de gelovigen, waarmee de predikant een grote oogst wil werkstelligen. De prediking is een kerntaak voor een bisschop. Augustinus vat het preken daadwerkelijk op als een plicht. De dienst van het altaar gaat samen met die van de verkondiging van Gods woord. Liever zou hij zwijgen, maar het preken is een verplichting waaraan hij moet voldoen. De predikant staat naar zijn idee bij het publiek in de schuld om te preken, en de toehoorders zijn dan zijn schuldeisers. Uiteindelijk is het volgens Augustinus God die deze schuld inlost.

Prediking is een verantwoordelijkheid voor de bisschop, ofschoon Augustinus tegelijk bekent dat hij geniet van het succes van zijn prediking, wat hem vervolgens doet vrezen voor *uanitas*. Eigenlijk zou hij liever luisteren dan zelf te moeten preken, al was het maar om het gevaar van hoogmoed te vermijden. In dit opzicht beschouwt hij preken als een bedreiging voor zijn nederigheid. Toch voelt hij dat hij als bisschop zijn autoriteit en zijn plicht tot onderricht niet mag verwaarlozen. Deze plicht zou volgens hem echter niet de oorzaak van hoogmoed mogen zijn, maar wel van een verhoogd plichtsbewustzijn. Bij zijn preken blijft hij daarom voortdurend waakzaam om zijn nederigheid te bewaren. Hij erkent bijvoorbeeld evenals zijn toehoorders een zondaar te zijn. Alles wat Augustinus bovendien zijn toehoorders voorhoudt, zegt hij ook tot zichzelf. Het streven om bij het houden van een preek zo eenvoudig mogelijk te zijn in taal, stijl en uitleg (dus verschillend van de wetenschappelijke taal van *De ciuitate Dei* en *De Trinitate* en van het literaire Latijn van de *Confessiones*) heeft bij Augustinus trouwens niet alleen het praktisch-didactisch doel om voor iedereen verstaanbaar te zijn, maar ook een theologische grond. De eenvoud van de preek is volgens Augustinus een navolging van Christus' nederigheid.

Met klem herhaalt Augustinus dat een preek het woord van God verkondigt en niet dat van de predikant. De predikant spreekt, maar God instrueert en onderwijst via de preek. Christus' kruis is de echte *cathedra*. De predikant preekt niet zijn eigen ideeën maar die van God, hij is dienaar van het woord van God en niet van zijn eigen woord, hij is zanger van het door God gecomponeerde lied. De bisschop spoort aan, onderricht, beveelt in de preek, maar het is Christus die dit door hem doet. Christus is het hoofd van het huishouden, de predikant is de dienaar van dat huishouden. God spreekt via zijn dienaar Augustinus tot de gelovigen, die dienaars zijn van God en mededienaars van de predikant. Evenals de verzamelde gelovigen is ook de predikant toehoorder van het woord van God. De predikant en zijn toehoorders worden gevoed aan dezelfde tafel. Augustinus kan slechts het woord Gods preken als hij dit zelf eerst in zichzelf hoort: *uerbi Dei enim inanis est forinsecus praedicator, qui non est intus auditor*, (een uitwendige predikant van het woord Gods is immers zinloos, als hij geen innerlijke luisteraar is).<sup>4</sup>

4 S. 179, 1. [*Patrologia Latina* 38 col. 966/35-37.]

Augustinus rekent op de hulp van God die hem de opdracht tot preken heeft gegeven. Hij preekt dat we tot begrip komen *Deo inspirante* (geïnspireerd door God),<sup>5</sup> en hij legt zelf alles uit *Domino miserante et adiuvante* (dankzij de zich erbarmende en helpende Heer).<sup>6</sup>

God is dus de ware leermeester. Daarom preekt Augustinus: ‘Ik zal jou onderrichten als ik daartoe in staat ben, of beter, leer samen met mij van degene die mij onderwijst.’<sup>7</sup> Christus is de innerlijke leermeester, zowel voor de predikant als voor zijn gehoor. God, die zelfs in afwezigheid van de predikant onderricht, is een betere leraar dan de predikant. Augustinus beschouwt zichzelf meer zoekend naar de Leraar dan dat hij zelf leraar is. Het is volgens zijn ervaring immers veiliger om leerling te zijn dan leraar. De Heilige Geest moet hem daarom leren wat hij gaan en moet zeggen.

De fysieke woorden van de predikant gaan uiterlijk naar het oor van de toehoorders, maar het is de Heer die innerlijk hun hart verlicht. Daarom moet een predikant volgens Augustinus steeds bidden dat God die verlichting zal schenken. De predikant, zijn opdracht getrouw, moet zijn best doen goed te preken. Tegelijk moet hij God bidden dat wat hij preekt waarachtig is en toegankelijk voor zijn toehoorders, zodat hij met begrip, genoeg en openheid wordt gehoord. De predikant moet daarom eerst *orator* zijn en dan pas *dictor*.<sup>8</sup> Zo bidt Augustinus bijvoorbeeld tijdens een preek rechtstreeks tot God om begrip: *Veni ergo, Domine, fac claves, aperi, ut intellegamus* (kom dus, Heer, maak sleutels, maak open zodat we begrijpen).<sup>9</sup> Augustinus verzoekt zijn toehoorders om voor het begin van zijn homilie tot God te bidden zodat hij goed preekt, en hij bidt op zijn beurt dat zij hem goed begrijpen. Zo roept hij bijvoorbeeld in *sermo* 160 de filosofen op te bidden, zodat ze gaan geloven in de nederigheid van de gekruisigde Christus, en zo toegang verkrijgen tot *scientia* en *sapientia*. En in *sermo* 153 verzoekt hij zijn gehoor om te bidden voor het verkrijgen van inzicht in zijn uitleg van Rom 7,5-13, een theologisch complexe Schrifttekst.

Als de gebeden van de predikant en zijn gehoor in overeenstemming zijn, dan zal God er voor zorgen dat het publiek goed luistert en dat Augustinus getrouw zijn ‘prekschuld’ kan betalen.<sup>10</sup> In *sermo* 152, bij de uitleg van

5 S. 93, 2. [*Patrologia Latina* 38 col. 574/25.]

6 S. 71, 38. [*Revue bénédictine* 75 p. 108/877.]

7 S. 48, 8: *Forte ibi, si possum, docebo te. Immo discite mecum ab eo qui docet me, [...].* [*Corpus Christianorum seu noua Patrum collectio – Series Latina* 41 p. 610/128-129.]

8 *Doct. chr.* 4, 32, 34.

9 S. 116, 5. [*Patrologia Latina* 38 col. 659/41-42.]

10 S. 153, 1: *Quemadmodum nos, ut ista percipiatis oramus, sic et uos orate ut ea uobis explicare ualeamus. Si enim oratio nostra concordet, et uos faciet Deus idoneos auditores, et nos debiti huius fidelissimos pariatores.* [*Corpus Christianorum seu noua Patrum collectio – Series Latina* 41Ba p. 50/23-26.] [*Patrologia Latina* 38 col. 726/15-19.] (Net zoals wij [=Augustinus] bidden dat jullie dit verstaan, zo moeten jullie bidden dat wij [=Augustinus] in staat zijn het aan jullie uit te leggen. Als ons gebed op deze wijze overeenstemmig is, zal God jullie tot geschikte luisteraars maken en ons tot betrouwbare betalende van deze schuld [om te preken].)

de moeilijke passage uit Rom 7,25-8,3, stelt Augustinus zijn gehoor gerust. Duistere Schriftpassages zijn niet problematisch als de Heilige Geest helpt. Hij spreekt de hoop uit dat de Geest hem in deze preek zal helpen via de gebeden van zijn gehoor. Het verlangen van zijn publiek dit alles te begrijpen, zo stelt hij, is reeds een gebed op zichzelf. Anders gezegd, gebed leidt tot begrip. Augustinus zegt als predikant slechts van buitenaf te werken. Maar begrip dient van binnen geschonken te worden door God.

### Methoden, stijl, taal en inhoud

Augustinus bereidde zijn preken niet schriftelijk voor. Hij ‘improviseerde’, na zich zo goed mogelijk te hebben voorbereid door de Schrifttekst te lezen, door gebed en overweging. Dat hij preekte zonder strikte voorbereiding blijkt uit de levendige stijl en de onverwachte wendingen die in zijn preken te vinden zijn. Die ongedwongen preekstijl liet hem ook ruimte om in te spelen op de reacties en stemmingen van de kerkgangers. Dat het publiek daadwerkelijk reageerde, blijkt trouwens uit de bewaarde preken. De *notarii* tekenden namelijk die reacties op, evenals Augustinus’ respons.

De reacties konden verschillen. Soms waren de toehoorders aandachtig en toonden zij hun instemming met gejuich en applaus. Op andere momenten waren ze ongeconcentreerd en onrustig of toonden ze hun misnoegen over wat ze hoorden. Zo moet Augustinus de gelovigen in de basiliek van Carthago tot kalmte aansporen wanneer ze onrustig reageren tijdens *sermo* 294. Daarin stelt Augustinus dat ongedoopte kinderen naar de hel gaan wanneer ze sterven: *rogo uos, ut paululum acquiescatis* (ik vraag jullie nog even rustig te blijven).<sup>11</sup>

De predikant uit Hippo gaf zelf een uitvoerige uiteenzetting over het gebruik van welsprekendheid in boek 4 van zijn *De doctrina christiana*, een handboek voor de studie van de Schrift. Die studie is volgens hem gestoeld op twee methoden: het verwerven van inzicht in de Bijbel (de *modus inueniendi*) en het doorgeven van dat inzicht (de *modus proferendi*). Zodra een gelovige inzicht verworven heeft in de Schrift, moet hij of zij dat doorgeven aan andere gelovigen, en dit laatste is vooral een opdracht voor predikanten. Hier pleit Augustinus voor de combinatie van welsprekendheid en authenticiteit. Predikanten moeten hun preken zorgvuldig voorbereiden, een voorbeeldig leven leiden en zich laten dragen door gebed.

Augustinus toont zich voorstander van het gebruiken van de klassieke retorische instrumenten ten dienste van de christelijke verkondiging. Om efficiënt te *docere* moet de predikant volgens hem de toehoorder op een aan-

<sup>11</sup> S. 294, 19. [*Patrologia Latina* 38 col. 1347/33.]

gename wijze overtuigen (*delectare, flectere*).<sup>12</sup> L. Mechlinsky (2004) heeft nauwgezet onderzocht in welke mate de principes van de in *doctr.chr.* 4 uiteengezette *modus proferendi* in Augustinus' eigen *sermones* aan te treffen zijn. Mechlinsky concludeert dat de in *doctr.chr.* 4 bepleite, geraffineerde retorische vormgeving daadwerkelijk gestalte krijgt in Augustinus' *sermones*. Ofschoon de *sermones* duidelijk sporen ervan vertonen dat ze uitgesproken zijn zonder schriftelijke voorbereiding, getuigen ze, zoals blijkt uit Mechlinskys onderzoek, van een vooraf geplande en consequent uitgevoerde retorisch-stilistische structuur van *prooemium, narratio, argumentatio* en *peroratio*. Mechlinsky toont aan dat de in *doctr.chr.* 4 beschreven *modus proferendi* de neerslag is van de principes die Augustinus zich in een preekpraktijk van vele jaren eigen gemaakt heeft. Eigenlijk kan men stellen dat Augustinus zijn eigen homiletische ervaring in *doctr.chr.* 4 in een theoretische vorm giet.

Volgens G. Wijdeveld (1986) had Augustinus bij het begin van zijn optreden als predikant twee voornemens. Hij besloot ten eerste om zijn preek niet op voorhand schriftelijk vast te leggen. Qua taal en stijl besepte hij, ten tweede, dat andere woorden en zinnen vereist waren dan in zijn filosofische en theologische geschriften. Hij opteerde voor zo eenvoudig mogelijke bewoordingen, korte en bondige zinnen, puntig en pakkend taalgebruik, boeiend gemaakt met de hulpmiddelen van de retorica.

Over Augustinus' homiletische taal en stijl schrijft Ch. Mohrmann (1958b: 396): '[...] saint Augustin a consciemment créé un style homilétique qui devait répondre aux besoins de la prédication populaire. Dans ce style il recherche trois choses: en premier lieu et avant tout la clarté, puis l'expressivité, et en troisième lieu la gravité, l'onction.'

De helderheid is het resultaat van Augustinus' gebruik van een gestileerde vorm van het Latijn. Het is de gesproken taal van een gecultiveerd milieu, maar men neemt aan dat die door zijn eenvoud gemakkelijk te begrijpen is voor de gewone mensen. Door het gebruik van stijlfiguren (vooral parallelisme en antithese) krijgen Augustinus' preken een expressief karakter. De inbreng van Bijbelse elementen (citaten en allusies) waarborgen de ernst van zijn preken. Om zijn preken toegankelijk te houden voor iedereen verwijst de predikant naar concrete gebeurtenissen en geeft hij voorbeelden uit het dagelijkse leven.

Augustinus legt in zijn preken graag zaken uit met beeldtaal. Zo verwijst hij bijvoorbeeld naar het licht en de vlam van een kandelaar die voor hem staat, om de verhouding tussen God de Vader en God de Zoon uit te leggen.<sup>13</sup> Een favoriete stijlfiguur in de preken is het *dialecticon*: het in dialoog treden met een gefingeerde partner. Augustinus stelt vragen of gebruikt rechtstreekse aansprekingen (van de Heer zelf of de apostelen of denkbeeldige tegenstan-

<sup>12</sup> *Doctr.chr.* 4, 12, 27.

<sup>13</sup> *Io.eu.tr.* 20, 13; 22, 10.

ders) en geeft op deze wijze zijn preken een levendig karakter. Zo gebruikt hij ook humor, woordspelingen en andere retorische middelen om de aandacht van zijn publiek te krijgen.

In de wetenschappelijke studie van Augustinus bestaat er al meer dan een eeuw een debat over zijn Latijn. In welke mate hanteert de kerkvader nog klassiek Latijn en in welke mate wijkt hij er van af? Op dit laatste punt stellen vele onderzoekers de vraag of en hoe Augustinus een voorbeeldfunctie vervulde in het tot stand komen van het christelijk Latijn.

De studie van A. Regnier (1886) neemt het Latijn van Augustinus' *sermones* onder de loep. Regnier concludeert dat de taal van Augustinus' *sermones* duidelijk afwijkt van het klassieke Latijn. In Augustinus' woordenschat valt het gebruik van neologismen op. Die neologismen dienen om op technische wijze nieuwe ideeën uit te drukken die door het klassieke Latijn nog niet verwoord waren. Onder andere daarom is in Augustinus' woordenschat ook een Griekse invloed merkbaar. Qua syntaxis kondigt de verandering zich reeds aan die zich in de komende eeuwen zal voltrekken. De taal en de stijl van de preken bevinden zich al ver van die van Cicero. Dit laatste heeft volgens Regnier te maken met het 'familiaire' karakter van het genre van de preek. In Augustinus' andere geschriften worden wel de harmonie en de volheid van het antieke ideaal gehuldigd. Regnier vat het puntig samen: Augustinus' Latijn is 'decadent maar mooi'.

Bij deze evaluatie van Regnier kunnen drie opmerkingen geplaatst worden. Augustinus was ten eerste een 'kind van zijn tijd' in de zin dat hij het Latijn gebruikte van zijn tijdgenoten. Dat was niet meer het Latijn van Cicero. De Latijnse taal had sindsdien een ontwikkeling ondergaan. Ten tweede merkt Ch. Mohrmann (1958b) op dat de taal van Augustinus' *sermones* het midden houdt tussen een gecultiveerd en een populair Latijn. Ten derde geldt, zoals Regnier ook wel beseft, dat een evaluatie van dit Latijn rekening moet houden met het feit dat het hier om een gesproken vorm van taal gaat, veelal gericht tot een breed publiek. De taal van Augustinus' *sermones* moet in die zin vergeleken worden met het 'vulgaire' (gesproken) Latijn ten tijde van Cicero en ten tijde van Augustinus. Als men het klassieke Latijn in Augustinus wil zien, dan moet men zijn systematische geschriften onderzoeken.

Wat betreft de inhoud van Augustinus' *sermones* wijst Ch. Mohrmann (1958: 402) erop dat Augustinus in zijn preken alle moeilijke onderwerpen behandelt. '[...] tout ce que saint Augustin a traité dans ses travaux revient pratiquement dans sa prédication. Même les questions théologiques les plus difficiles et les plus abstraites, comme sa théologie trinitaire, sont discutées dans ses sermons.'

M. Pellegrino (1990) bevestigt dat Augustinus zijn preken aanpast aan de capaciteiten van zijn toehoorders. Die aanpassing impliceert echter niet dat Augustinus moeilijke theologische onderwerpen uit de weg gaat. Naast the-

ologische bespiegelingen bevatten de preken talrijke aansporingen tot een hoogstaand christelijk leven, een leven dat volgens hem consistent is met het geloof. Voortdurend roept de predikant op tot concrete navolging van Christus' nederigheid, om zich te laten leiden door de christelijke liefde. Qua moraal en doctrine heeft een deel van Augustinus' *sermones* een polemische bedoeling. Ze zijn onder meer gericht – soms meer expliciet, soms eerder impliciet – op de manicheeërs, de donatisten en de pelagianen.

De Schrift is het cruciale uitgangspunt van Augustinus' preken. De bedoeling van preken is immers om de liturgische schriftlezingen toe te lichten en te duiden. Dikwijls verwijst Augustinus naar een van de drie voorafgaande Schriftlezingen. Al zijn preken bevatten citaten van Schriftteksten, ook andere dan die van de liturgische viering in kwestie. Soms is de Schrift volgens Augustinus zo duidelijk dat die niet uitgelegd maar alleen uitgevoerd moet worden. Maar soms is de Schrift te moeilijk om op het eerste gezicht te begrijpen. Zonder goede uitleg kunnen Schriftlezingen duister en zelfs gevaarlijk zijn als ze verkeerd begrepen worden, zo beseft hij. Maar worden ze goed uitgelegd, dan zijn ze heilzaam, en daarom wil hij ze toelichten in zijn preken. Die Schriftuitleg is volgens de bisschop van Hippo gebaseerd op goddelijke steun. De onduidelijkheid van de Schrift heeft trouwens ook een diepere bedoeling. Ze zorgt er immers voor dat de moeilijke Schriftpassages beter bestudeerd worden.

Om die moeilijkheden op te lossen hanteert hij een drietal basisprincipes in zijn preken. Iedere uitleg van een Bijbeltekst moet conform de *regula fidei* zijn. De uitleg van de Schrift kan, met andere woorden, de beginselen van het christelijk geloof niet tegenspreken. De Schrift moet ten tweede *spiritaliter* en niet *carnaliter* begrepen worden. Augustinus pleit op deze wijze voor een niet-letterlijke, maar spirituele, symbolische, allegorische lectuur van de Schrift. De Bijbelteksten vormen volgens hem een radicale eenheid.<sup>14</sup> De Bijbel moet door de Bijbel uitgelegd worden. Het Oude Testament wordt ten derde (allegorisch, typologisch) in het licht van het Nieuwe Testament gelezen.

Naast deze theologische instrumenten, gebaseerd op de opvatting dat de Bijbel goddelijk geïnspireerd is, hanteerde Augustinus ook filologische instrumenten: respect voor de tekst, vergelijking tussen verschillende codices, verwijzing naar Griekse Bijbelteksten, en het besef dat een woord in verschillende contexten verschillende betekenissen kan hebben. Deze exegetische en hermeneutische principes licht Augustinus zelf toe in zijn *De doctrina christiana* en past hij toe in zijn prediking.

14 Schrama (1996: 15-16) formuleert dit als volgt: 'Zijn visie op de boeken van de Heilige Schrift als een eenheid stelt de kerkvader in staat teksten met elkaar in verband te brengen en samenhangen te zoeken op een wijze die in hedendaagse preken niet gebruikelijk is. Samenhang weet hij te verduidelijken door thematische overeenkomsten of inhoudelijke tegenstellingen, maar evengoed op grond van een gemeenschappelijk trefwoord of beeldend detail. Zo'n benadering kan het lezen en begrijpen van zijn preken bemoeilijken.'



## Conclusie: preken als dubbele onderwijsvorm

Het bisschopsambt en de verantwoordelijkheid voor verkondigend onderwijs komen bovenal tot uitdrukking in de preek. De homilie vindt plaats tijdens een liturgische dienst, en heeft als bedoeling de Schrift – het woord Gods, de basis voor het christelijk geloven en leven – toe te lichten. De band tussen preken (onderwijzen) en bidden is fundamenteel.

Het geloof dat God de uiteindelijke leermeester is die het ware begrip schenkt, brengt de predikant Augustinus tot nederigheid. Het is daarom belangrijk te bidden om begrijpelijk te preken. Deze nederigheid en biddende ontvankelijkheid voor het goddelijk onderricht is volgens hem echter geen aantasting van het gezag van de predikant en ontslaat hem niet van zijn preekverantwoordelijkheid. Daarom dient de predikant voor zijn preekonderwijs zijn uiterste best te doen en zowel inhoudelijk als stilistisch alle registers open te trekken. Dit blijkt uit Augustinus' theorie en praktijk van het preken. Zo luidt het advies dat hij geeft aan predikanten, en zo oefent hij zelf zijn preekambt uit.

Augustinus' preken bieden op deze wijze een belangrijk voorbeeld van het docerend, gesproken Latijn in het begin van de vijfde eeuw. We horen bij wijze van spreken de predikant-onderwijzer zelf aan het woord via een eeuwenoude opname. Augustinus geeft ons een getuigenis van de preekpraktijk van zijn tijd en biedt ons zo een bijzondere kijk op een van de belangrijkste laatantieke, christelijke onderwijsvormen.

Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen  
Katholieke Universiteit Leuven, Faculteit Godgeleerdheid, Onderzoekseenheid  
Geschiedenis van Kerk en Theologie, Sint-Michielsstraat 4, bus 3101,  
3000 Leuven  
anthony.dupont@theo.kuleuven.be

## Bibliografie

- Drobner, H.R. 2004. 'Die Predigtkunst Augustins', *Theologie und Glaube* 94, 22-32.
- Dupont, A. 2009. *De gratia-thematiek in Augustinus' sermões ad populum ten tijde van de pelagische controversie. Leveren andere contexten andere inzichten?*, Leuven, 3-20.
- Gatete, Th. 2000. *Le ministère pastoral de l'évêque dans l'Afrique romaine d'après les Lettres et les Sermons de saint Augustin*, Roma.
- Lawless, G. 1999. 'Preaching', in A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge, 675-677.
- Madec, G. (ed.) 1998. *Augustin prédicateur (395-411)*, Paris.
- Mechlinsky, L. 2004. *Der 'modus proferendi' in Augustins 'sermões ad populum'*, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Mohrmann, Ch. 1958. 'Das Wortspiel in den augustinischen Sermones', in Ch. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Roma, 323-349.

- Mohrmann, Ch. 1958a. 'Saint Augustine and the *Eloquentia*', in Ch. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Roma, 351-370.
- Mohrmann, Ch. 1958b. 'Saint Augustin prédicateur', in Ch. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Vol. 1, Roma, 391-402.
- Mühlenberg, E. 1994. 'Augustins Predigten', in E. Mühlenberg en J. van Oort (eds.), *Predigt in der Alten Kirche*, Kampen, 9-24.
- Oort, J. van. 1991. *Bediening van het heil. Augustinus over de prediking*, Leiden.
- Partoens, G. 2007. 'Augustin als Prediger', in V.H. Drecoll (ed.), *Augustinus Handbuch*, Tübingen, 242-247.
- Pellegrino, M. 1990. 'General Introduction', in J.E. Rotelle (ed.), *Sermons I (1-19), On the Old Testament*, New York, 13-163.
- Pontet, M. 1946. *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris.
- Poque, S. 1984. *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris.
- Rebillard, E. 1999. 'Sermones', in A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge, 773-792.
- Regnier, A. 1886. *De la latinité des sermons de saint Augustin*, Paris.
- Schnitzler, F. 1968. *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes*, Freiburg/Basel/Wien.
- Schrama, M. 1996. 'Als licht in het hart', J. Van Neer (vert.), M. Schrama (inl., noten), *Aurelius Augustinus. Als licht in het hart. Preken voor het liturgische jaar*, Baarn, 7-26.
- Verwilghen, A. 1998. 'Rhétorique et prédication chez saint Augustin', *Nouvelle revue théologique* 120, 233-248.
- Wijdeveld, G. (inl., vert., noten) 1986. *Twintig preken van Aurelius Augustinus*, Baarn, 15-19.

# Augustinus' preken over Cyprianus

VINCENT HUNINK

*Summary:* one of the sermons by St. Augustine recently discovered in Erfurt deals with St. Cyprian on the occasion of his yearly feast on September 14th. Interestingly, we already possess eleven other Augustinian sermons on the same subject. In this contribution, the new sermon is analyzed and compared with the other sermons. It is discussed how Augustine managed to treat the same subject over and over again without merely repeating himself or losing his motivation as a teacher. His own ideas on teaching elementary instruction, as given in 'De Catechizandis Rudibus', provide a suitable context here. The sermons on Cyprian can be seen as a case study of Augustinian preaching practice.

Onder de voorgangers van Augustinus neemt Cyprianus (ca. 205-208) een belangrijke plaats in. Naast Ambrosius (339-397) is hij de kerkvader die Augustinus het vaakst bij naam noemt, en het is duidelijk dat Augustinus goed bekend was met Cyprianus' werken en er grote waardering voor had. Cyprianus zelf zag hij als een man van onbetwistbare autoriteit.<sup>1</sup> Regelmatig brengt hij Cyprianus' getuigenis naar voren, niet alleen in zijn debatten met de donatisten en pelagianen,<sup>2</sup> maar ook voor diverse praktische zaken. Zo wordt de 3<sup>e</sup>-eeuwse bisschop aangevoerd als een voorbeeld voor de legitimiteit van het gebruik van ware heidense kennis in het christelijk onderwijs (*doctr. chr.* 2,146). Op een meer theoretisch niveau heeft Cyprianus een grote invloed gehad op het denken van Augustinus over *auctoritas*.<sup>3</sup> Ten slotte moet Cyprianus als een voorbeeldige martelaar een bron zijn geweest van publieke trots in Augustinus' Africa en van persoonlijke inspiratie voor Augustinus zelf.

Augustinus' bewondering voor Cyprianus komt misschien het best tot uiting in de talrijke preken die hij hield op het jaarlijkse feest van Cyprianus op 14 september. Het is de moeite waard te kijken naar het beeld van Cyprianus zoals dat uit de verschillende preken oprijst. Welke aspecten van het leven en werk van Cyprianus krijgen speciale aandacht? Is er enige vorm van twijfel of discussie te bespeuren met betrekking tot Cyprianus? In hoeverre herhaalt Augustinus zich in zijn jaarlijkse lof van de martelaar en waar probeert hij nieuwe, creatieve manieren te vinden om zijn gehoor te boeien?

1 Zie Dassmann (2002: 196-211, speciaal 199-200). Dassmann verwijst naar meer dan 650 plaatsen in het werk van Augustinus waar Cyprianus wordt genoemd. Vergelijk ook Burns (2005).

2 Zie Dassmann (1989).

3 Zie Dassmann (2002: 200). Voor een andere gedeelde interesse, zie Salisbury (1985).

Dergelijke vragen lijken vooral relevant in het licht van de spectaculaire nieuwe vondst van zes preken van Augustinus in de bibliotheek van Erfurt, die onlangs werden gepubliceerd in *Wiener Studien*. Een van deze nieuw gevonden teksten is een tot nu toe onbekende preek van Augustinus over Cyprianus.<sup>4</sup> Tot voor deze publicatie telde het corpus van augustijnse preken over Cyprianus elf teksten.<sup>5</sup>

Afgezien van de twaalf preken die momenteel beschikbaar zijn, moet Augustinus vele malen meer hebben gepreekt over Cyprianus, gezien het feit dat hij bijna veertig jaar lang in Noord-Afrika predikant is geweest. Het feest van Cyprianus was een hoogtepunt in het kerkelijk jaar en een belangrijke dag op de kalender. Het feest werd breed gevierd door het volk, niet alleen in de kerk, maar ook op de straat met luidruchtige vormen van spektakel. Augustinus zelf klaagt in een van zijn Cyprianus-preken over extatisch dansen en zingen tijdens de mis, zoals dat gebruikelijk was in vroeger dagen, voordat het officieel werd uitgesloten (s. 311,5). Het geheel had misschien wel iets weg van Kerstmis zoals het tegenwoordig in veel westerse landen wordt gevierd. Aangezien Augustinus op zo'n belangrijke dag niet zelden meer dan een keer preekte, kan het totale aantal van zijn preken over Cyprianus zijn uitgekomen op iets tussen de dertig à veertig en ruim honderd.<sup>6</sup>

Zelfs als we uitgaan van zo'n hoog aantal niet-bewaarde Augustijnse preken vormen de twaalf bestaande teksten nog steeds een aanzienlijk corpus, dat goede mogelijkheden biedt voor een nadere analyse. Ik zal beginnen met het bespreken van de nieuwe s. 313G en die vergelijken met de elf andere preken. Als achtergrond-tekst voor Augustinus' praktijk zal ik gebruik maken van *De catechizandis rudibus*. In het eerste deel van die verhandeling laat Augustinus zien hoe leerkrachten fris en gemotiveerd kunnen blijven, ook al moeten ze telkens opnieuw elementaire leerstof behandelen. De jaarlijks van hem verwachte preek over Cyprianus moet voor Augustinus op dit punt een echte uitdaging zijn geweest.

### 'Docens quod erat facturur'

De nieuwe s. 313G bestaat uit twee paragrafen, gescheiden door wat waarschijnlijk een lacune is (zie hieronder). De hele tekst beslaat ongeveer een pagina tekst (34 regels).

4 Zie Schiller e.a. (2008: 251-264).

5 *Sermones* 309, 310, 311, 312, 313, 313A, 313B, 313C, 313D, 313E en 313F. De nieuwe Erfurt-preek heeft daarom het nummer 313G gekregen; zie Schiller e.a. (2008: 229). De preken over Cyprianus zijn nog maar zelden onderzocht als geheel; vergelijk alleen Brown (1948). Een Nederlandse vertaling van s. 311 is beschikbaar in Wijdeveld (1988: 134-144).

6 Dit getal is uiteraard een ruwe schatting, waarvoor geen bewijs kan worden geleverd. Daarnaast hebben ook andere vroeg-christelijke auteurs preken gehouden over Cyprianus. Sommige bestaande voorbeelden zijn opgenomen in Schiller e.a. (2008: n. 99).

De preek opent met een gebed van dankzegging: God wordt gedankt omdat hij het spreker en publiek mogelijk maakt samen het feest te vieren (s. 313G,1, r.1-2). Dit lijkt weinig meer dan een cliché, maar openingen als deze komen feitelijk niet veel voor in de preken van Augustinus.<sup>7</sup> Misschien wijst de opening erop dat het hier om een speciale gelegenheid ging. Er is wel gesuggereerd dat Augustinus mogelijk niet in Hippo Regius sprak, maar in Carthago, zoals het geval was met de meeste van zijn Cyprianus-preken.<sup>8</sup> In de provinciehoofdstad kon de spreker er gemakkelijk van uitgaan dat iedereen bekend was met de biografische feiten over de martelaar.

Vervolgens onderstreept Augustinus het belang van de dag; het is het feest van een 'heel bijzondere martelaar' (*praeclarissimi martyris*), die direct wordt beschreven in lovende termen.

*Ornamentum confessionis, Afrorum rector et doctor ecclesiae, martyr uerissimus et sincerissimus et praeceptor et rector, docens quod factururus erat, faciens quod docuerat, multos ante se mittens praecepto, multos post se traxit exemplo.* (1, r.3-7).

Glansrijk was hij in zijn belijdenis, leider van de Afrikanen en leraar van de kerk. Martelaar in de waarste en zuiverste zin des woords, en wegwijzer en leider: hij onderwees anderen wat hij zelf zou doen, en hij deed wat hij had onderwezen. Velen wees hij de weg. Die zond hij voor zich uit. Velen was hij tot voorbeeld. Die trok hij achter zich aan.

De Latijnse zin is opvallend in zijn lengte en syntaxis, met de hoofdzin helemaal op het einde, volgend op een reeks nominatieven die ten slotte niet meer dan bijstellingen bij het onderwerp blijken. Anderzijds komen de lovende termen in deze context natuurlijk niet onverwacht, en soortgelijke uitdrukkingen zijn dan ook gemakkelijk te vinden.<sup>9</sup> De woorden *faciens quod docuerat* ... kunnen overigens gelden als een soort refrein of *topos* in de Cyprianus-preken (zie aan het einde van deze bijdrage).

Het specifieke punt van lof is dat Cyprianus als bisschop anderen aanmoedigde om pal te staan en, indien nodig, folteringen te ondergaan en martelaar te worden omwille van het geloof, terwijl hij zelf in 258 de marteldood stierf en zo een voorbeeld werd voor anderen.<sup>10</sup> Natuurlijk was dit niet Cyprianus'

7 Een vergelijkbare uitdrukking van dank aan het begin van een preek komt voor in s. 293a.

8 Schiller e.a. (2008: 280). Met betrekking tot de datum pleiten Schiller e.a. overtuigend voor de tijd tussen 397 en kort na 401.

9 Uit de Cyprianus-preken, vergelijk bijvoorbeeld *uniuersam illam fidelissimi et fortissimi et gloriosissimi Martyris passionem* (s. 309,1); *beatus Cyprianus et episcopus misericordissimus, et martyr fidelissimus* (s. 309,5); *Cypriani gloriosissimi martyris* (s. 310,1); *Insignem martyrem Christi, per quem maxime istam rexit, auxit, ornauit atque illustrauit Ecclesiam* ... (s. 313C,1); *Ille ipse ueridicus et uerax martyr seruus Dei, uerax munere Dei* ... (s. 313E,1). Voor de laatste woorden, vergelijk: *Alios itaque docendo praemisit imitandos, alios patiendo praecessit imitatuos* (s. 313C,2) en voor het hele begin: *Sollemnitate sanctam eius martyris hodie celebramus, qui multos ante se martyres misit eloquio, multos post se eduxit exemplo* (s. 313D,1).

10 Veel werken van Cyprianus getuigen van zijn aanmoediging van anderen, met name zijn *Ad mar-*

eigen verdienste, haast Augustinus erbij te zeggen: het is God die Cyprianus maakte tot mens, gelovige en martelaar:

*hominem quando creauit, fidelem quando uocauit, martyrem quando coronauit*  
(1, r.8-9)

mens toen Hij hem schiep, gelovige toen Hij hem riep, martelaar toen Hij hem kroonde.

Met een klinkend tricolon vol geluidseffecten (met name homoeoteleuton), maakt Augustinus zijn vertrouwde punt dat de goede daden van een mens in hun geheel te danken zijn aan God, die in hem handelt. Gewoonlijk wordt de gedachte aangevuld door het tegendeel: voor slechte daden is ieder mens volledig zelf verantwoordelijk. Hier leidt de lofprijzing tot een voor de hand liggend vervolg: dergelijke martelaren<sup>11</sup> mogen wij zonder voorbehoud vereren, aangezien wij in hen God zelf vereren (1, r.9-11).

Vervolgens tekent Augustinus een portret van Cyprianus in bijbelse termen, door hem eerst te vergelijken met een schap tussen de wolven, dan met een goede herder, en ten slotte met een duif en een slang.

*Missus est et iste beatus Cyprianus tamquam ouis in medio luporum. Verbo castigabat lupos et tamquam pastor pro ouibus respondebat et pro ouibus sanguinem profundeabat. Tenuit simplicitatem columbae et astutiam serpentis. Simplicitate columbae nemini nocuit, astutia serpentis caput proprium seruauit.*  
(1, r.11-16)

Ook deze gelukzalige Cyprianus is gezonden zoals een schap te midden van de wolven. Met zijn woorden gaf hij de wolven op hun donder, als een herder legde hij verantwoording af voor zijn schapen en omwille van zijn schapen vergoot hij zijn bloed. De eenvoud van de duif hield hij vast, en de slimheid van de slang. Met de eenvoud van een duif bracht hij niemand schade toe. En met de slimheid van een slang beschermde hij het eigen hoofd.

Op typische Augustijnse wijze zijn twee bijbelteksten hier met elkaar verweven. De verwijzing naar Christus' uitzenden van zijn discipelen als schapen onder de wolven in Matteüs (Mt 10,16) leidt de spreker naar de passage in Johannes over de goede herder die zijn leven geeft voor zijn schapen (Joh 10,11) en weer terug naar de Matteüstekst met het bevel van Christus zo wijs te zijn als slangen en zo eenvoudig als duiven.<sup>12</sup>

Het is misschien veelzeggend dat Augustinus aan het einde de volgorde

*tyras* en veel brieven. Zijn eigen proces en de dood zijn beschreven in de zogenaamde *Acta Proconsularia* en de *Vita Cypriani* door zijn leerling Pontius. Over het biografische materiaal over Cyprianus, zie Hunink (2010).

11 Hier is misschien een toespeling op andere, *valse* martelaren, zoals Schiller e.a. (2008: 280-1) suggereren, onder verwijzing naar de donatistische martelaar Marculus, en naar de anti-donatistische preek s. 313E in het algemeen.

12 Zie hiervoor Van Neer (2009).

heeft omgedraaid, met eerst de duif en dan de slang, terwijl hij ook het evangelische *prudentes* (Vulgaat) heeft vervangen door een meer toegespitste term, *astutia*.<sup>13</sup> Met 'de bescherming van zijn eigen hoofd' denkt hij mogelijk aan een nogal omstreden element in de biografie van Cyprianus. Tijdens de grote vervolging van Decius in 249-251 had Cyprianus niet gezocht naar het martelaarschap, maar was hij in ballingschap gegaan naar een kustplaats, waar hij een comfortabel leven leidde. Bij terugkeer kreeg Cyprianus te maken met kritiek en verzet vanwege zijn eerdere gedrag.<sup>14</sup>

Het is echter onwaarschijnlijk dat Augustinus hier enigerlei kritiek op de eerbiedwaardige martelaar zou willen uiten. Met ware *astutia* slaagt hij erin het gevaarlijke punt te omzeilen. Eerst weidt hij uit over de manier waarop slangen zich oprollen en verdedigen als ze worden aangevallen. Dan legt hij snel uit dat het niet Cyprianus' eigen 'hoofd' is dat hij beschermt: het hoofd is niemand anders dan Christus zelf (vgl. 1 Kor 11,34). Cyprianus 'bewaart' het door te weigeren Christus te verloochenen, waardoor hij uiteindelijk het martelaarschap aanvaardt (1, r.16-20). Zo is het potentieel gevaarlijke punt handig omgebogen tot een nieuw element van lof.

Het beeld van de goede herder die verantwoordelijk is voor zijn kudde is minder problematisch, omdat het alleen positieve associaties met zich meebrengt. Voor Augustinus voelde dit als een natuurlijk en bruikbaar beeld voor Cyprianus, en hij gebruikt het ook in verschillende van zijn andere Cyprianus-preken.<sup>15</sup>

Op dit punt in de preek vertoont de tekst vrijwel zeker een lacune (1, r.21). Zoals de tekstbezorgers terecht betogen<sup>16</sup> is het niet de korthed van de preek die deze hypothese ondersteunt, maar de plotselinge verandering van thema en syntaxis. De lengte van de lacune is onduidelijk, maar het moet minstens gaan om een paar regels. Dat zou dan een soepele overgang mogelijk maken naar het tweede deel van de preek.

13 Augustinus verwijst wel vaker in zijn werk naar de betreffende Matteüs-passage (zij het niet in verband met Cyprianus) met een soortgelijk gebruik van *astutia* of *astutus*, bijvoorbeeld in *ep.* 55,12. Maar hij citeert de tekst ook met *prudentes*; zo bijvoorbeeld in *spec.* 25 en *qu. Mt.* 8: *Estote ergo prudentes sicut serpentes.*

14 Vergelijk Hunink (2010: 37-38).

15 Bijvoorbeeld *magis curans quam rationem pastorum principi de commissis sibi ouibus redderet, quam quid infideli proconsuli de fide propria responderet* (s. 309,4); *Cyprianus pastor* (s. 313,2); *pastoraliter consulens clementerque compatiens* (s. 313C,2); *Numquid tacuit? numquid pastor bonus uidens lupum fugit? Quid enim prodest, si adsit pastor corpore, fugiat corde?* (s. 313E,7). Vergelijk ook het idee dat Cyprianus het Lam (*Agnus*) volgde (s. 311,1) en dat hij mild (*mitis*) was (s. 112,1; 113A,5).

16 Schiller e.a. (2008: 275).

### ‘Laten we nuchter blijven!’

Helaas brengt het tweede deel van de preek weinig nieuws over Cyprianus. In plaats daarvan richt de spreker zich op de passende manier om het feest te vieren. Zoals eerder is aangegeven werd de dag van Cyprianus al lang in verband gebracht met uitgelaten feestvreugde en overdaad. Blijkbaar was dat ‘verkeerde’ gedrag niet helemaal uitgeroeid, want Augustinus pleit hier omstandig voor soberheid en bescheidenheid.

De bewaarde tekst heropent in het midden van een zin, met de woorden *alacres, laeti*, die nog herinneren aan de feestelijke sfeer in de openingszinnen van de preek, maar vervolgens wordt gesuggereerd dat dit geluk echt genoeg zou moeten zijn. Op dit punt kan Augustinus het niet laten een wat flauwe woordspeling te maken.

*Non persequamur martyres calicibus, quos pagani sunt persecuti lapidibus.* (12, r.2-3)

We moeten de martelaren niet volgen met drinkbekers; de heidenen hebben ze al vervolgd met stenen!

Met behulp van de dubbele betekenis van de Latijnse *persequi* probeert de predikant de mensen af te houden van drinken door een vergelijking te maken tussen hun bekens en de stenen waarmee martelaren zoals Stephanus werden geraakt. Dat is natuurlijk geen eerlijke vergelijking, maar in het heetst van de strijd zet Augustinus soms alle middelen in die hij kan.

Wat volgt is een clichématige aansporing tot deugd en soberheid naar het voorbeeld van de martelaren zelf.<sup>17</sup> De enige opmerkelijke gedachte is dat ‘eten en drinken’ datgene is wat de mensen werkelijk doen, maar dan in geestelijke zin:

*Nolite interrogare uentres sed mentes!* (2, r.5)

Vraag niet uw maag, maar hoor uw hart!

Het contrast van *uenter* en *mens*, dat zo vaak voorkomt bij Augustinus<sup>18</sup> wordt efficiënt ingezet om de aandacht van het publiek te vragen voor een meer algemene boodschap.

17 Voor *uestigia martyrum sequamur* (‘laten we de voetsporen van de martelaren volgen!’), verwijzen Schiller e.a. (2008: 284) naar s. 273,9 en 285,1; voor het thema als geheel vergelijken zij (2008: 279-80) s. 311. Voor *fructus dilectionis* (‘vruchten van de liefde’) valt nog te verwijzen naar s. 10,6. Voor de slotwoorden *uestigium dilectionis* is er echter geen parallel in de werken van Augustinus en eerdere teksten.

18 Bijvoorbeeld: *propter cibum ac potum non mentis sed uentris* (ep. 36,11); ... *ut si fieri potest, qui pasti sunt, pascuntur, et quorum satiauit panibus uentres, satiet et sermonibus mentes* (Io.eu.tr. 25,10); *ad escas solidiores accedere, mente, non uentre* (Io.eu.tr. 35,3), *panis noster quotidianus est: inde uiuunt non uentres, sed mentes* (s. 56, 10).



De aansporing tot soberheid rondt de preek als geheel af. In het Erfurthandschrift wordt de tekst gevolgd door een preek van Hieronymus (met een expliciet gemarkeerd begin: 'Preek van de heilige Hieronymus ...'), zodat het vrijwel zeker is dat er geen woorden ontbreken aan het einde.

### Cyprianische thema's

Zoals uit bovenstaande analyse blijkt heeft de nieuwe preek 313G veel gemeen met de elf andere preken die Augustinus hield ter gelegenheid van het Cyprianus-feest. Verschillende motieven keren erin terug, zoals het beeld van Cyprianus als de goede herder en de viering van zijn martelaarschap, en er zijn ook parallellen in woorden en wendingen te constateren.

Het jaarlijkse feest ter gelegenheid van Cyprianus moet een uitdaging zijn geweest voor Augustinus als pastor en leraar. De feiten van het leven en martelaarschap van Cyprianus waren niet talrijk en moeten bij iedereen in Africa goed bekend zijn geweest. Het had dus niet veel zin daar lang bij stil te blijven staan. Maar hoe kon hij als spreker dan zijn publiek telkens opnieuw boeien met steeds datzelfde onderwerp?

Het is interessant dat Augustinus over dit algemene didactische probleem zelf heeft nagedacht in een van zijn andere werken, *De Catechizandis rudibus* (een relatief vroege tekst, geschreven in 399).<sup>19</sup> Hierin bespreekt hij een aantal problemen die een leraar kan hebben, wanneer hij of zij zich genoodzaakt ziet basale lesstof telkens opnieuw te behandelen. Een docent kan bijvoorbeeld zelfvertrouwen verliezen door twijfel aan eigen kwaliteiten of door algemene wanhoop aan de grenzen van de menselijke taal. Of misschien nog erger, alle motivatie en plezier in lesgeven kan verdwijnen doordat de docent liever met rust wordt gelaten en alle tijd wil wijden aan meditatie of aan ander, schijnbaar belangrijker werk, of liever teksten van anderen wil horen dan zelf spreken. Eindeloos herkauwen van overbekende lesstof kan leiden tot verveling, terwijl een lauwe reactie van het publiek ook nog ontmoedigend kan werken (*cat.rud.* 14).

Tegen deze mogelijke bedreigingen kan een leraar zichzelf beschermen, zoals Augustinus vervolgens uitvoerig bespreekt (*cat.rud.* 16-22). Het belangrijkste element hierbij is dat de leraar moet proberen gericht te blijven op wat hem feitelijk te doen staat, op basis van broederlijke genegenheid en liefde voor zijn publiek, en geïnspireerd door de liefde van God. Hij moet ook inspelen op de behoeften van zijn publiek, anticiperen op mogelijke reacties, zich inleven in de toehoorders, en vreugde voelen over hun mogelijkheden tot spirituele groei.

19 Voor de tekst, zie: Fabrizio / Siniscalco (2001). Voor Latijnse tekst en Nederlandse vertaling, zie: Hunink / Van Reisen (2008).

Ook op een meer praktisch niveau draagt Augustinus oplossingen aan, die vertrouwd en overtuigend klinken voor iemand met enige onderwijservaring. Zo suggereert hij niet alles uitputtend te behandelen maar een paar belangrijke punten of een samenvatting te geven (*cat.rud.* 18). Als mensen minder geïnteresseerd of geconcentreerd lijken, kan het nuttig zijn een paar opmerkingen te maken die de belangstelling opnieuw wekken, of het simpelweg kort te houden (*cat.rud.* 19).

Tegen de achtergrond van deze overwegingen van Augustinus is het interessant om zijn elf andere Cyprianus-preken kort te bekijken. Hoe heeft hij zijn motivatie om te spreken over de bisschop-martelaar op peil gehouden? In welke mate heeft hij zich eventueel herhaald door materiaal uit de preken te ‘recyclen’? Kan een van de andere preken worden beschouwd als het model van 313G of als een latere kopie ervan?

Op een aantal punten bieden de preken enige reflectie van de spreker op zijn eigen prestaties. Meer dan eens maakt de spreker duidelijk dat het daadwerkelijk wordt *verwacht* dat hij een preek levert: het is kennelijk geen kwestie van vrije keuze.

*Sermonem a nobis debitum auribus et cordibus uestris exigit tam grata et religiosa sollemnitas qua passionem beati martyris celebramus.* (s. 309,1)

Een preek die aan uw oren en harten is verschuldigd wordt van mij gevraagd door de welkome en religieuze plechtigheid waarin wij het lijden vieren van de gezegende martelaar.<sup>20</sup>

Die verplichting is natuurlijk een zware last (*tantam sarcinam*, s. 312,1), waarvoor hulp nodig is. Vandaar dat de Heilige Geest wordt aangeropen (s. 310,1) en er zelfs, in een originele variant, een beroep wordt gedaan op de gebeden van Cyprianus zelf (s. 312,1). In het algemeen, zo betoogt Augustinus, kan zijn eigen taal niet op tegen de grootsheid van het onderwerp en zo roept hij de martelaar opnieuw aan:

*Virtutibus enim eius et gloriae posset forte humana lingua sufficere, si se uoluisset ipse laudare* (s. 313A,1)

Aan zijn deugden en zijn roem zou de menselijke taal misschien recht kunnen doen, als hij (Cyprianus) zichzelf wilde prijzen.

In een andere preek wordt dit motief vervolgens weer slim aangepast en subtiel omgedraaid: voor de lof van Cyprianus volstaat geen enkele menselijke taal, zelfs niet die van Cyprianus zelf (s. 313,1). En in weer een andere variant moet de martelaar geen lof van ons verwachten maar zelf voor ons bidden (s. 313D,1).

<sup>20</sup> Vergelijk ook: *Diei tam grati laetique sollemnitas, et coronae tanti martyris tam felix et iucunda festiuitas, sermonem a me debitum flagitat* (s. 312,1); *In hoc itaque sermone nostro, quem de illo debitum uestris auribus reddimus ...* (s. 313,1); *oportet nos itaque sermone sollemni in Domino laudare serui animam eius* (s. 313C, 1).

In Augustinus' preken over Cyprianus zijn er ook teksten zonder zulke inleidende bespiegelingen. In s. 313E begint de bisschop van Hippo onmiddellijk een theologisch, polemisch debat tegen de donatisten. En s. 313B opent met een psalmvers,<sup>21</sup> dat aanleiding geeft tot een lange, repetitieve meditatie waarin voor Cyprianus nauwelijks plaats is.

De rol van Cyprianus in deze preken is soms inderdaad bescheiden. De spreker kan er blijkbaar voor kiezen zijn onderwerp te variëren door het simpelweg te *negeren* en te vervangen door een ander thema. Een verrassend voorbeeld is s. 313F, een preek die zich bezighoudt met het thema van de hoop: in deze tekst valt de naam Cyprianus zelfs niet één keer.<sup>22</sup> S. 313A bevat weliswaar een of twee opmerkingen over Cyprianus, maar is verder grotendeels gewijd aan de bestrijding van wereldse genoegens, met name die van het theater, terwijl s. 311 een aantal morele kwesties behandelt die hooguit losjes met elkaar verbonden zijn.

Natuurlijk komt de figuur Cyprianus ook wel prominent voor in sommige preken. Daarbij valt het op dat Augustinus eropuit lijkt opvallende herhalingen te voorkomen. S. 309 vertelt het verhaal van het verhoor en het martelaarschap van Cyprianus, op basis van de *Acta* en *Vita*, waaruit letterlijk wordt geciteerd (s. 309,2-5-6). Ook s. 313D vermeldt hoogtepunten van Cyprianus' martelaarschap, maar dan niet met precies dezelfde citaten.<sup>23</sup> S. 312 gaat juist in op hoogtepunten uit een eerdere fase in zijn leven, met name zijn bekering tot het christendom, met inbegrip van een dubbel citaat uit een autobiografische tekst, Cyprianus *Ad Donatum*.<sup>24</sup> In s. 313C presenteert Augustinus ten slotte een nieuw element: daar geeft hij een beknopt overzicht van werken van Cyprianus (s. 313C,2). Hij biedt geen citaten of titels ervan, maar zijn samenvatting is duidelijk genoeg voor lezers die vertrouwd zijn met het oeuvre van Cyprianus. Het is gemakkelijk om verwijzingen te herkennen naar *De habitu uirginum*, *De zelo et liuore*, *De oratione Dominica*, *De lapsis*, *De bono patien-*

21 *Benedictus Dominus qui non dedit nos in uenationem dentibus eorum* (Ps 123,6). De Vulgaat-tekst luidt *praedam* in plaats van *uenationem*.

22 De preek in kwestie is blijkbaar later op de dag gehouden, aangezien er wordt verwezen naar een eerdere preek in de ochtend (*mane*) (s. 313F,1). Mogelijk had Augustinus in zo'n geval meer vrijheid in zijn stofkeuze.

23 Twee bekende voorbeelden uit de *Acta* komen in beide preken voor: Cyprianus beroemde zin *In re tam iusta nulla est consultatio* ('in zo'n rechtvaardige zaak is er geen overleg nodig') en de formele zin van de proconsul: *Tascium Cyprianum gladio animaduerti placet* ('Ik besluit tot executie van Tascius Cyprianus met het zwaard'). Beide komen voor in s. 309,6 en s. 313D,4. Maar over het geheel genomen zijn de preken verschillend.

24 Het is misschien tekenend wat Augustinus hier citeert: Cyprianus' indrukwekkende beeld dat hij voor zijn bekering in de donkere nacht lag, drijvend op de volle zee van wereldse beslommeringen (*Ad Donatum* 3), en Cyprianus' soortgelijke opmerking dat hij verstrikt zat in fouten en zonden, waarvan hij zich niet kon bevrijden en waaraan hij zich vastklampte uit wanhoop op verbetering (*Ad Donatum* 4) (s. 312,2). In beide citaten kan Augustinus iets hebben herkend van zijn eigen spirituele weg, zoals beschreven in zijn *Belijdenissen*. Voor tekst en vertaling van *Ad Donatum*, zie: Hunink (2006: 24-59).

*tiae, De unitate Ecclesiae, De mortalitate, De idolorum uanitate* en *De opere et elemosynis*. De lijst is niet compleet,<sup>25</sup> maar biedt toch een breed scala van geschriften van Cyprianus.

## Variatie

Als we Augustinus' preken over Cyprianus als geheel bezien, blijkt Augustinus hierin een beperkt onderwerp dus op allerlei manieren te behandelen. De preken zijn verbonden door een aantal gemeenschappelijke elementen, met name de verwijzingen naar het leven en proces van Cyprianus en zijn rol als goede herder, maar Augustinus doet er zichtbaar zijn best voor het verhaal telkens aan de nieuwe gelegenheid aan te passen. Zijn eigen praktijk laat hier duidelijk zien dat hij in staat was de methoden die hij zelf had aanbevolen in *cat. rud.* concreet in praktijk te brengen. En het lijkt erop dat zijn enthousiasme en ijver als leraar niet afnemen in de loop van de jaren.

Daarnaast hanteert hij twee belangrijke retorische strategieën die als zodanig niet vermeld staan in *cat. rud.* De belangrijkste is de strategie van voortdurende *variatio*. Zelfs wanneer elementen worden herhaald gebeurt dit bijna altijd in een context van variatie. Letterlijke 'recycling' van ouder materiaal behoorde kennelijk niet tot Augustinus' arsenaal aan retorische hulpmiddelen.<sup>26</sup>

Een bijzondere vorm van variatie is de strategie om *het thema te veranderen*. Zoals ik aangaf, gaat een aantal Cyprianus-preken daadwerkelijk over een thema dat slechts vaag verband houdt met de bisschop en martelaar. Via deze speciale vorm van *variatio* krijgt een spreker een oneindig aantal nieuwe mogelijke invalshoeken op zijn thema, waardoor hij zijn publiek met steeds nieuwe preken kan onderhouden en stichten.

Streven naar afwisseling blijkt zelfs bepalend wanneer een dominant motief wordt herhaald, zoals een laatste voorbeeld laat zien. Ik wees er al op dat veel Cyprianus-preken een wending bevatten die eruit ziet als een soort refrein. In s. 313G luidt die als volgt:

*docens quod erat factururus, faciens quod docuerat*

hij onderwees anderen wat hij zelf zou doen, en hij deed wat hij had onderwezen.

25 Opvallend afwezig zijn Cyprianus' *De spectaculis, De baptisate haereticorum, De laude martyrii* en *Ad Demetrianum*, alsmede zijn talrijke brieven.

26 Zoals aan het begin van dit artikel is opgemerkt, is het corpus Cyprianus-preken oorspronkelijk vermoedelijk veel groter geweest. Het lijkt denkbaar dat de nu verloren preken wel deels of geheel gerecyclede versies van andere preken bevatten. Wellicht bewaarde en kopieerde men alleen preken van Augustinus die geen ouder materiaal hernamen, terwijl de rest terzijde werd gelaten. We kunnen hier voornamelijk speculeren.

De tekstbezorgers stellen dat deze formulering kan gelden als een standaard onderdeel in de Cyprianus-preken van Augustinus.<sup>27</sup> Dit is zeker juist, maar Augustinus slaagt erin zelfs deze persoonlijke *topos* te variëren. In s. 313 voegt hij de elementen van trouw en moed toe, terwijl hij in s. 312 de woordvolgorde verandert en de wending verbindt met een woord van de Heer in het evangelie.<sup>28</sup> In s. 313D is de formulering weer iets anders, met later nogmaals een subtiele variatie door middel van een emotioneel element (*noster*) en een causaal verband.<sup>29</sup>

Zelfs Augustinus' formule om te verwijzen naar Cyprianus<sup>30</sup> lijkt dus voortdurend in verandering. De wending wordt telkens aangepast, al naar gelang de behoeften van de spreker. Al met al biedt ook de nieuwe preek 313G, gelezen in de context van de andere Cyprianus-preken, een mooi voorbeeld van Augustinus' talenten als predikant.

Afdeling GLTC, Radboud Universiteit Nijmegen, Erasmusplein 1, k.7.26A,  
6525 HT Nijmegen  
v.hunink@let.ru.nl

## Bibliografie

- Brown, Robert T. 1948. *A study of the five sermons of St. Augustine on St. Cyprian the martyr*, Dissertatie, Los Angeles.
- Burns, James P. 2005. 'Appropriating Augustine appropriating Cyprian', *Augustinian Studies* 36, 113-30.
- Dassmann, Ernst. 1989. "'Tam Ambrosianus quam Cyprianus" (ca.Iul.imp. 4, 112), Augustins Helfer im pelagianischen Streit', in: D. Papandreou e.a. (eds.), *Oecumenica et Patristica, Festschrift W. Schneemelcher*, Stuttgart (et al.), 259-268.
- Dassmann, Ernst. 2002. 'Augustinus', in: Cornelius Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon* vol 2., Basel (1996-2002).
- Fabrizi, Chiara / Siniscalco, Paolo, 2001. *Sant'Agostino – Prima Catechesi cristiana (=Sant'Agostino Opere di 7 / 2)*, Roma, 175-291.
- Hunink, Vincent. 2006. *Cyprianus, Bidde in een boze wereld, twee pamfletten uit het vroege christendom*, ingeleid, bezorgd en vertaald, Budel.
- 27 Schiller e.a. (2008: 278), met een lijst van parallellen in n. 108.
- 28 *Docuit fideliter quod erat factururus, fecit quod fortiter docuerat* (s. 310,3). *Ita factururus quod erat docuit, et quod docuerat fecit, ut et in uerbis docentis praeosceretur animus martyris, et in animo patientis recognoscerentur uerba doctoris. Non enim erat similis de eorum quibus Dominus ait: "Quae dicunt, facite; autem quae faciunt, nolite facere: dicunt enim et non faciunt"* (Mt 23,3) (s. 312,6).
- 29 *Hanc beatus Cyprianus nouerat et docebat: nec docebat tantum, sed et faciebat; eo demonstrans non se fallere quos docebat, quia docendo uiuebat, et uiuendo faciebat* (s. 313D,1). *Hoc creditit martyr noster, hoc docuit antequam faceret, quia hoc fecit quia iam docuerat* (s. 313D,4).
- 30 De woorden worden niet uitsluitend gebruikt met betrekking tot Cyprianus. Vergelijk bijvoorbeeld *mend. 9: Non enim quisquam est ita desipiens, ut dicat aliud quam saluti sempiternae hominum consuluisse Dominum uel faciendo quod praecepit, uel praecipiendo quod fecit*, verder *conf. 10,6*. De wending heeft een sterk evangelische achtergrond, niet alleen in Mat 23,3, hierboven geciteerd (noot 28), maar ook Joh 13,15 *dedit uobis Exemplum enim ut quemadmodum ego feci uobis ita et uos faciatis*; verder bijvoorbeeld 1 Pt 2,21.

- Hunink, Vincent / Van Reisen, Hans. 2008. Aurelius Augustinus, *Goed onderwijs, Christendom voor beginners, (de catechizandis rudibus)*, ingeleid, bezorgd en vertaald, Budel.
- Hunink, Vincent. 2010. 'St. Cyprian, a Christian and Roman gentleman', in: P. van Geest, H. Bakker (eds.), *Cyprianica Neerlandica*, (Late Antiquity. History and Religion Suppl.), Leiden, 29-41.
- Neer, Joost van. 2009. 'Augustinus als predikant', in: Augustijns Historisch Instituut (ed.), *De kracht van Gods Woord: Augustinus als predikant*, Heverlee, 29-48.
- Salisbury, Joyce E. 1985. "'The bond of a common mind": a study of collective salvation from Cyprianus to Augustine', *The Journal of Religious Studies* 13, 235-47.
- Schiller, Isabella e.a. 2008. Isabella Schiller, Dorothea Weber, Clemens Weidmann, 'Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 1 mit Edition dreier Sermones', *Wiener Studien* 121, 227-84.
- Schiller, Isabella e.a. 2009. Isabella Schiller, Dorothea Weber, Clemens Weidmann, 'Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen', *Wiener Studien* 122, 171-213.
- Wijdeveld, Gerard. 1988. Aurelius Augustinus, *Carthaagse preken*, ingeleid, vertaald en toegelicht, Baarn.

# Augustinus als leraar van moderne filosofen

BERT BLANS

*Summary:* This article discusses the significance of Augustine for several contemporary philosophers. Attention is paid to Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jean-François Lyotard, and Jacques Derrida. These philosophers recognize Augustine's existential and emotive style of questioning and searching, but reject his Platonism, his thinking from eternity and his explicit Christian orientation. Two other thinkers, Jean-Louis Chrétien and Jean-Luc Marion, show a greater affinity with Augustine's most important concerns. So he turns out to be a teacher for present day philosophy.<sup>1</sup>

In het Nederlandse taalgebied zijn onlangs twee boeken<sup>2</sup> verschenen over de betekenis van Augustinus voor de moderne en postmoderne filosofie. Het ene is meer wetenschappelijk en internationaal, het andere is meer toegankelijk en in het Nederlands verschenen. In de Verenigde Staten kent het boek over *Augustine through the Ages*<sup>3</sup> al een tweede editie en onder redactie van Karla Pollmann<sup>4</sup> is een groots project over de Augustinusreceptie opgezet, waaraan vele Augustinus-specialisten meewerken. Kortom, er is een levendige belangstelling voor Augustinus en speciaal voor zijn betekenis voor de hedendaagse filosofie. In deze bijdrage zal ik kort ingaan op de betekenis van Augustinus voor de volgende filosofen: Heidegger, Arendt, Lyotard, Derrida en ten slotte Chrétien en Marion.

Het is tekenend voor de eerste vier dat zij de kracht van Augustinus' vragen en zoeken waarderen, maar zijn platonisme of te uitdrukkelijke christelijke oriëntatie afwijzen. Waarschijnlijk speelt Nietzsche, die zelf niet veel over Augustinus geschreven heeft maar over het christendom des te meer, een belangrijke rol op de achtergrond. Waar Augustinus de komst van Jezus duidde als de menswording van God in lichamelijkheid, nederigheid en liefde, moest Nietzsche niets van die laatste christelijke deugden hebben en probeerde hij de deugden van de Griekse oudheid daar tegenover in ere te herstellen. Jean

1 Dit artikel is een bewerking met nadere uitwerking en toespitsing van gedeelten van een artikel dat eerder is verschenen als Blans (2010).

2 Riessen (2009) en Boeve e.a. (2009).

3 Fitzgerald, F. (1999, 2004).

4 Pollmann, K. *After Augustine – A Survey of His Reception from 430 to 2000* is nog niet verschenen.

Louis Chrétien en Jean Luc Marion gaan andere wegen om dichterbij de kern van Augustinus te komen.

## Heidegger

Martin Heidegger heeft in de jaren twintig van de vorige eeuw college gegeven over Augustinus.<sup>5</sup> Hij is een leerling van Husserl en vertrekt vanuit diens fenomenologie. De fenomenologie beschrijft de verschijnselen zoals ze voor het bewustzijn gegeven zijn. Husserl richtte zich vooral op het gegeven zijn van de verschijnselen voor de waarneming en het bewustzijn. Heidegger vraagt meer naar het verschijnen zelf en hoe de verschijnselen gegeven zijn. Waar Husserl zich bezighield met het kennen en waar Husserls navolger Scheler zich al oriënteerde op willen, blijft voor Heidegger vooral de vraag naar de uiteindelijke bestemming en religie over.<sup>6</sup> Het gaat hem naast het kennen en het willen om het voelen, de stemming en vooral het religieuze verschijnsel.

Van de colleges uit de jaren twintig hebben we drie teksten, een over Paulus (het Rijk Gods komt als een dief in de nacht), een over het verschil tussen Plotinus en Augustinus en een over de mystiek van Eckhart.<sup>7</sup> Meteen daarna moet zich een breuk voltrokken hebben, want vanaf dan houdt Heidegger zich niet meer met de fenomenologie van de religie bezig. Hij concentreert zich vervolgens op de vraag naar het zijn, waarbij een ‘christelijke filosofie’ als misleidend en paradoxaal afgewezen wordt. Maar voor het zover zou komen: wat heeft Heidegger van Augustinus geleerd?

In zijn colleges over Augustinus zou men verwachten dat Heidegger vooral op de ‘tijd’ en het ‘geheugen’ zou ingaan, omdat Augustinus in de *Belijdenissen* daarover al een soort fenomenologie *avant la lettre* geeft. Verrassend is dat hij ingaat op het gedeelte waarin Augustinus zijn eigen situatie bespreekt aan de hand van een tekst uit de eerste brief van Johannes: ‘In ieder geval beveelt gij dat ik mij onthoud van de begeerlijkheid van het vlees, de begeerlijkheid van de ogen en eerezucht van de wereld’ (*concupiscentiae carnis, concupiscentiae oculorum et superbia*).<sup>8</sup> Vooral het getourmenteerde vragen van Augustinus spreekt hem aan. Het probleem van Augustinus is: *Questio mihi factus sum* (‘ik ben voor mezelf een vraag geworden’). Het woord *facticiteit*

<sup>5</sup> *Augustinus und der Neuplatonismus*, in: Heidegger (1995): 160-298.

<sup>6</sup> Volgens Kant waren de fundamentele vragen: wat kan ik kennen? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen?

<sup>7</sup> Heidegger (1995).

<sup>8</sup> 1 Joh 2,16, *conf.* 10,41. In de nieuwe vertaling van de Belijdenissen door Wim Sleddens wordt gebruik gemaakt van de Nieuwe Bijbel Vertaling. Daar staat: ‘alles wat in de wereld is – zelfzuchtige begeerte, afgunstige inheligheid, pronkzucht’. Door dit in de vertaling van Augustinus op te nemen gaat verloren dat het tweede deel van boek 10 van de *Belijdenissen* gestructureerd is rond *concupiscentiae carnis, concupiscentiae oculorum et superbia*. Cfr. Augustinus (2009).



dat Heidegger in 'Sein und Zeit' gebruikt vindt hier zijn oorsprong. In de analyse van de 'Verfallenheit' of inauthenticiteit is bijvoorbeeld ook de 'Neugier' (nieuwsgierigheid als begeerlijkheid van de ogen) duidelijk uit deze lezing van Augustinus afkomstig. Heidegger ziet het belang van de existentiële worsteling, maar hij verwijt Augustinus dat hij in een platoons idee van eeuwigheid blijft steken. Dat zal ook tekenend zijn voor de drie denkers die hierna worden besproken.

## Arendt

Hannah Arendt is een leerling van Heidegger. Zij heeft niet alleen grote bewondering voor Heideggers vernieuwing van de filosofie, ze hebben samen ook een liefdesrelatie gehad, terwijl Heidegger al getrouwd was en twee kinderen had. Onder leiding van Heidegger begint Arendt een proefschrift over de liefde bij Augustinus. Door genoemde relatieperikelen en de keuze die Heidegger gemaakt heeft om zich bij het nationaal-socialisme aan te sluiten, voltooit en verdedigt de joodse Arendt haar proefschrift bij Karl Jaspers als promotor.

Het werk is eigenlijk een zeer kritische bespreking van de liefde bij Augustinus. Haar belangrijkste vraag is of bij Augustinus de liefde niet dermate op God gericht is dat dit de intermenselijke liefde onrecht doet en Augustinus daarmee te weinig ruimte laat voor het sociale karakter dat liefde ook heeft.

Opmerkelijk is dan dat in haar latere werk Augustinus met een citaat over het nieuwe van iedere geboorte vaak en op beslissende plaatsen terugkeert. Arendt legt in tegenstelling tot Heidegger, die spreekt over de sterfelijkheid, de nadruk op de *nataliteit*. Dat wil zeggen: iedere mens wordt als een uniek wezen geboren. Haar kritiek op totalitarisme (in de vorm van nationaal-socialisme of communisme) is dat zo'n systeem aan het unieke van iedere mens onrecht doet. Steeds als later sprake is van *nataliteit*, geeft zij – zelfs in haar laatste boek over de wil – dit citaat: 'Met iedere geboorte begint de schepping opnieuw', een tekst uit Augustinus' *De ciuitate Dei* 12,15, waarin deze zich verzet tegen het idee van reïncarnatie en de gedachte van een eeuwige terugkeer. Dan wordt miskend dat er nieuwe zielen zouden kunnen ontstaan, terwijl voor Augustinus iedere mens een begin is dat er op die manier nooit te voren geweest is. Om dus dit begin te verwerkelijken is er een mens geschapen vóór wie er geen mens geweest is. *Ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*<sup>9</sup>

9 *ciu.* 12,22.

## Lyotard

Het is interessant om te kijken hoe Augustinus is ontvangen door de Franse postmoderne denkers. Een opvallende omkeer in het denken over Augustinus wordt zichtbaar bij *Jean-François Lyotard*, de man die het meest met het woord postmodernisme wordt verbonden. *Postmodernisme* betekent volgens hem in ieder geval een breuk met het ‘grote verhaal’. En Augustinus heeft in zijn *De ciuitate Dei* met name een dergelijk groot verhaal geconstrueerd: het christelijke verhaal van de heilsgeschiedenis vanaf het begin van de schepping tot aan het eind der tijden. Lyotard was daarbij in zijn *Économie Libidinale*<sup>10</sup> zeer kritisch over Augustinus’ onderwaardering van seksualiteit. Des te verbazingwekkender is het dat Lyotard vlak voor zijn dood werkte aan een commentaar op Augustinus’ *Belijdenissen*. Zijn vrouw heeft de manuscripten na zijn dood uitgegeven en het boek is ook in het Nederlands vertaald.<sup>11</sup>

Een van de verklaringen voor zijn interesse voor Augustinus is, dat Lyotard met zijn grote belangstelling voor esthetica en de vraag hoe iets esthetisch, dat wil zeggen zintuiglijk en in schoonheid gegeven is, vooral getroffen was door de zintuiglijke beelden die bij Augustinus inderdaad opvallend zijn. Als Augustinus vraagt: ‘Wat heb ik lief als ik mijn God lief heb?’ spreekt hij over horen, zien, smaken, ruiken en voelen. En als hij spreekt over de schoonheid die hij (te) laat gevonden heeft: ‘Geroepen hebt gij, geschreeuwd en mijn doofheid doorbroken. Gestraald hebt gij en geschitterd en mijn blindheid verjaagd. Gegeurd hebt gij en ik heb u ingeademd en ik snak naar u. Geproefd heb ik en nu honger en dorst ik naar u. Gij hebt mij aangeraakt en in mij is het verlangen naar uw vrede ontvlamd.’<sup>12</sup>

Ook Lyotard blijft ondanks zijn later ontwaakte sympathie voor Augustinus grote afstand houden ten opzichte van de kerkvader. Maar daarbij doet zich iets merkwaardigs voor. Elk spreken voltrekt zich immers binnen een bepaald genre (te vergelijken met wat Wittgenstein taalspelen noemt). En die genres bepalen voor een groot gedeelte wat in een bepaald genre wel en niet gezegd kan worden. Het interessante is nu dat Lyotard, zich hiervan bewust, zich in zijn teksten over Augustinus probeert in te voegen in het genre, de stijl en schrijfwijze van Augustinus. In Augustinus’ *Belijdenissen* is dat het genre van gebed en het belijden. Wat gebeurt er als men zich in een dergelijk genre invoegt? Zo kan men zich afvragen of er niet iets tegen de intentie van Lyotard gebeurt als hij zich aldus het genre van bidden en belijden eigen maakt.

10 Lyotard (1974).

11 Lyotard (1998).

12 *conf.* 10,38.

## Derrida

Ook bij *Jacques Derrida* is aan het eind van zijn leven een grote belangstelling voor Augustinus te constateren. Augustinus komt pas goed bij Derrida ter sprake naar aanleiding van een tekst van Geoffrey Bennington. In een interessante tekst had Geoffrey Bennington<sup>13</sup> in 1991 het leven en werk van Derrida op een goede en grondige wijze beschreven. Ook Derrida heeft zoveel bewondering voor die tekst gehad dat hij er een eigen tekst onder heeft toegevoegd. Het boek bestaat zo uit een tekst van Geoffrey Bennington op de bovenste helft van de pagina en daaronder een tekst van Derrida.

Deze tekst van Derrida is verrassend omdat deze allerlei elementen bevat uit zijn leven en werk die niet eerder zo ter sprake zijn gebracht. Zij laten zien dat een tekst met de titel *Jacques Derrida* in feite mislukt. Deze kan nooit slagen, omdat er steeds nieuwe en vaak ook niet recupereerbare en niet geheel leesbare elementen aan kunnen worden toegevoegd.

Derrida gebruikt als titel voor het onderschrift: *Circumfessiones*. Dat is een samenvoeging van *confessions* en *circumcision*, van belijdenis en besnijdenis. En dat is wat onder meer in die tekst aan de orde gesteld wordt. Het is zo dat Derrida net als Augustinus uit Algerije afkomstig is. Derrida is als joods jongetje besneden en opgegroeid in de *Rue Saint Augustin* in een Frans joods gezin in een tegelijk joods, christelijke en Arabische wereld. Hij leest later de *Belijdenissen* van Augustinus en merkt daarbij dat zij samen bezig zijn met een interpretatie van het leven, een soort levensverhaal, een soort bekentenis. Daarin worden hoofdrollen gespeeld door zijn moeder, tranen, de wijze van presenteren en dat wat onleesbaar blijft omdat het ons overstijgt.

Er is een gelijkenis met Augustinus en toch een groot verschil.<sup>14</sup> Dat is een voorbeeld van wat deconstructie bij Derrida beoogt. Deconstructie ontregelt. Derrida voegt zich in het belijden, maar vraagt indringend: is belijden wel mogelijk? Is een autobiografie wel betrouwbaar? En wat is de waarheid ervan? Is het niet een en al presentatie van een leugen in de vorm van oprecht zijn voor God, naaste en het zelf? Zeker, Augustinus heeft over de leugen twee boeken geschreven. Hij ziet ook dat waarheid spreken verbonden is met waarheid doen. Derrida citeert Augustinus als deze zegt: 'Inderdaad, gij hebt de waarheid liefgehad, want wie de waarheid doet (*ueritatem facere*), hij komt tot het licht. Ik wens haar te doen, de waarheid met mijn hart ten overstaan van u door mijn belijdenis, met mijn pen ten overstaan van velen die er getuigen van zijn' (*conf. 10,1*). Maar altijd de waarheid doen, lukt dat wel? De deconstructie van

<sup>13</sup> Bennington en Jacques Derrida (1991).

<sup>14</sup> Voor het thema Augustinus bij Derrida is het van belang te vermelden dat John Caputo aan de Universiteit van Villanova te Pennsylvania, drie internationale bijeenkomsten over dit thema georganiseerd heeft. Derrida is daarbij steeds aanwezig geweest en drie boeken zijn het resultaat van deze bijeenkomsten. Caputo, Scanlon (1999); Caputo, Dooley (2001); Caputo, Scanlon (2005).

Derrida stelt vragen bij het genre van de autobiografie en stelt het spreken van de waarheid en het doen van de waarheid aan de orde. Bedrieg ik mijzelf niet? Blijft er niet het gevaar van de leugen en is het belijden voor God, anderen en mijzelf dan wel mogelijk? Derrida brengt ook Nietzsche en Augustinus met elkaar in gesprek.

Nietzsche heeft niet alleen een tekst geschreven over hoe alle waarheid tot een leugen wordt. Nietzsche heeft met zijn *Ecce Homo* net als Augustinus een soort autobiografie willen schrijven en een soort *Retractationes*. Augustinus heeft met zijn *Retractationes* zijn eigen werk nog eens overzien en beoordeeld. Nietzsche lijkt met zijn *Ecce Homo* net als Augustinus en Rousseau een autobiografisch project te willen ondernemen. Derrida laat zien dat een autobiografie haast noodzakelijk mislukt, net als een definitieve beoordeling van alles wat je geschreven hebt. Zo'n laatste oordeel is niet gegeven.

Door Derrida zag ik hoezeer Nietzsche een scheiding aanbrengt in de receptie van Augustinus. Daarover verderop meer. Eerst wil ik aandacht vragen voor een anders gestemde interesse in Augustinus.<sup>15</sup>

## Chrétien

Een bijzonder stijlvol en mooi boek is *Saint Augustin et les actes de parole*, geschreven door de Franse filosoof Jean-Louis Chrétien (2002). Zijn studie is opgezet via werkwoorden zoals ondervragen, luisteren, vertalen, lezen, zwijgen, belijden, zingen, vergeven, zuchten en jubelen. Hij behandelt die niet zonder humor: na eten en drinken en herkauwen, wordt ook het werkwoord boeren (*éructer*) behandeld. Maar zoals hij zelf zegt is het zijn bedoeling zo rigoureuze en precies mogelijk te beschrijven wat volgens Augustinus de handelingen van het woord zijn. De hedendaagse filosoof zal onmiddellijk aan de taaldadentheorie denken, waarbij in het verlengde van Wittgenstein aandacht wordt gevraagd voor het 'performatieve' karakter van een taaldaad. Dan wordt men zich bewust dat er in de taal soms niet alleen een beschrijving wordt gegeven, maar werkelijk een daad gesteld kan worden: bijvoorbeeld een daad van belofte, vraag, gebod, eed, benoeming of gebed.

Augustinus had inderdaad naast de toen sterk door de Stoa op gang gebrachte tekentheorie van de taal, waarin deze begrepen wordt als communicatiemiddel of als instrument voor informatie, een bijzonder gevoel voor het bijzondere dat in taal plaatsvindt. Niet alleen in de context van zijn sacramentenleer wist hij dat er iets gebeurt of voltrokken wordt als de woorden toegevoegd worden aan het teken: 'Ik doop u in naam van de Vader en de Zoon en

15 Zie voor verdere informatie over Augustinus bij Heidegger, Arendt, Lyotard en Derrida: Riesen (2009).

de heilige Geest.’ Hij zag de uiterste mogelijkheid van het woord in het gebed en fundeerde dit in een theologie van het woord, waarin God zelf woord geworden is.

Maar zonder specifiek op de sacramentenleer of de theologie van het Woord in te gaan, geeft Chrétien een prachtige ‘fenomenologie van het woord’ gebaseerd op een rijke lezing van teksten van Augustinus. Door op de eerste plaats *interroger* te bespreken stelt Chrétien het thema van zoeken en vinden aan de orde. Het is misschien wel een van de meest fundamentele thema’s bij Augustinus: de samenhang tussen zoeken en vinden. Je zou namelijk niet zoeken als je het op een of andere manier niet al gevonden had (hij verwijst naar de drachme van een vrouw in het Lucasevangelie). Maar als je het gevonden hebt (zoals Augustinus zelf ten tijde van de *Belijdenissen* en erna) begint het zoeken pas echt. Aan het eind van een van zijn laatste geschriften, *De Trinitate*, belijdt Augustinus dat het vinden van God een zoeken en verlangen blijft. Ook het slot van *De Trinitate* gaat over zoeken en vinden: ‘Geef mij kracht om te zoeken, Gij die U hebt doen vinden en die hoop hebt gegeven U steeds meer te vinden. Mijn kracht en mijn zwakheid liggen voor U open: waar Gij voor mij hebt opgedaan: neem mij op, wanneer ik binnentreed; waar Gij gesloten hebt: open daar, wanneer ik klop.’

Augustinus vraagt zich af of hij God met een stroom van woorden moet blijven loven of juist beter kan zwijgen. Zo is het ook te begrijpen hoe zinvol het is in een boek over *les actes de parole* ook werkwoorden als zwijgen, luis-teren, zuchten en het (zonder woorden) jubelen te bespreken. Het komt uitvoerig bij Augustinus en in dit boek ter sprake.

## Marion

Het meest actuele en interessantste boek in Frankrijk over Augustinus is van Jean Luc Marion.<sup>16</sup> Marion (1946) is onlangs tot lid gekozen van het roemrijke instituut L’Académie Française. Hij heeft zich allereerst gemanifesteerd als een autoriteit in het voor de Franse academische filosofie belangrijke Descartes-onderzoek, met drie dikke boeken over Descartes. Bekendheid kreeg hij in 1982 met zijn veel besproken boek *Dieu sans l’être*.<sup>17</sup> Hij toont zich daarin een fenomenoloog in het verlengde van Husserl en Heidegger met een originele benadering van de Gods-problematiek. Vervolgens diept hij deze fenomenologische benadering nader uit. Hij gaat zich bezinnen op de vraag hoe iets gegeven is, wat de gave en de gift zijn. Hoe iets aanwezig is of gegeven is, was voor Husserl vooral getekend door een tekort. Van een voorwerp zie je

<sup>16</sup> Marion (2008).

<sup>17</sup> Marion (1982).

bijvoorbeeld altijd maar één zijde. Marion stelt de vraag of iets niet alleen in een tekort, maar soms ook in een overvloed gegeven kan zijn. En dit bracht hem tot een boek over de liefde. En zonder dat dit in zijn vorige werk duidelijk was – Augustinus wordt nauwelijks genoemd of geciteerd – vindt hij deze thema's bij Augustinus terug. Ik zal enkele karakteristieke elementen van zijn werk naar voren halen, omdat deze in zijn boek over Augustinus terugkeren en in de nieuwe context een nadere invulling krijgen.

In plaats van de denkende zekerheid van Descartes vraagt Marion in *Le phénomène érotique* of er niet een fundamentele vraag is: 'A quoi bon ...?'<sup>18</sup> Waarom zou je de denkende zekerheid willen? Dan nog kan alles tevergeefs en ijdel blijken. Een antwoord op de vraag krijg ik niet door louter denken en ook niet uit mezelf. Het antwoord komt van elders, door een ander. Alleen deze kan het antwoord op de vraag 'Word ik bemind?' geven.

Meer technisch-fenomenologisch gesproken: Marion onderscheidt drie fasen in de fenomenologie: een *epistemische*; een *ontologische* en een *erotische*. Husserl wilde komen tot een fundamentele kijk op de verschijnselen. Dit deed hij, door niet alleen op de dingen zelf te letten, maar door analyse van de waarneming van de dingen, de organisatie van de manier waarop je dingen waarneemt, de manier waarop je dingen ziet. Men kan dit de *epistemische* fenomenologie noemen, want het beperkt zich tot de kennende laag van het bewustzijn, hoe de dingen in het kennen gegeven zijn. Heidegger zette een belangrijke stap verder en vroeg naar het verschijnen zelf, de vraag naar hoe het zijnde als aanwezigheid of als gegevenheid of in het zijn gegeven is. Dat noemt Marion de *ontologische* fenomenologie, waarop hij zich in *Étant donné*<sup>19</sup> uitvoerig bezonnen heeft. Na de epistemische fenomenologie, die het ego reduceert tot *wat* het is (subject of object) en een ontologische, die het reduceert tot *dat* het is (een zijnde) komen we nu tot een derde *erotische* fenomenologie, waarbij de fundamentele vraag wordt 'Houdt men van mij?' Het antwoord kan enkel van elders komen. Want ik kan nooit mijzelf overtuigen er niet vergeefs te zijn. In plaats van het befaamde *to be or not to be* wordt constitutief voor het ego: 'Ben ik bemind – en wel van elders?'<sup>20</sup>

Als twee mensen elkaar liefhebben, zijn ze niet zeker over hun zijn maar krijgen ze wederzijds de verzekering bemind te zijn. De minnaar geeft zich met een *me voici* 'ziehier, ik geef me'.<sup>21</sup> En dat geldt in beide richtingen, voor beide minnaars. Het minnaar-zijn voltrekt zich in de belofte dit te laten duren. Dit is de betekenis van trouw, die 'de voorwaarde tot persistentie van het erotische fenomeen' is.<sup>22</sup> Het erotisch fenomeen heeft een eigen temporaliteit

18 Marion (2003 : 32-37).

19 Marion (1997).

20 Marion (2003 : 42-43).

21 Marion (2003 : 285-287).

22 Marion (2003 : 286).

en wel van de trouw. En deze trouw is niet minder dan een anticipatie op de eeuwigheid: ‘tijdelijk beminnen is een *contradictio in terminis*’.

Men kan volgens Marion ook op deze erotische wijze aan God denken.<sup>23</sup> In de liefde meldt God zich mogelijksterwijze als degene die ons beminnend komt redden. Marion besluit zijn studie over *Le phénomène érotique*: ‘God gaat ons vooraf en transcendeert ons, maar zo dat hij eerst en bovenal ons on-eindig meer bemint dan wij elkaar en hem beminnen. God overtreft ons als de betere minnaar.’<sup>24</sup>

Marion was *Le phénomène érotique* begonnen met een gedachte die men ook bij Augustinus<sup>25</sup> kan aantreffen: filosofie is letterlijk *philo-sophia*, liefde tot de wijsheid. Om te filosoferen moet je liefhebben. Ik begrijp de filosofie slechts in de mate dat ik liefheb. De grondige bespreking van de liefde samen met het slot van dat boek, maken het niet verwonderlijk dat Marion in Augustinus een bevestiging en voortzetting van de hoofdtekken van zijn denken gevonden heeft. Des te vreemder is dat Augustinus in zijn eerdere werken nauwelijks een rol heeft gespeeld. Maar dat is met een fundamenteel werk als *Au lieu de soi*<sup>26</sup> van 420 pagina’s ruimschoots goed gemaakt.

De titel<sup>27</sup> is lastig te vertalen. *Au lieu de soi*, betekent ‘op de plaats van het zelf’. Het stelt de vraag: op de plaats van het zelf, wat gebeurt daar? Komt iets in plaats van het zelf? Plaatsvervanging speelt mee en in plaats van zelfhandhaving wijst het op datgene wat aan het zelf vooraf gaat. Augustinus zal zeggen: God is dieper dan het diepste in mij en hoger dan het hoogste *in* mij.<sup>28</sup> Op zoek naar God moeten we volgens Augustinus in onszelf keren, maar dan zullen we ontdekken dat de liefde Gods ons voorafgaat. Op de plaats van het zelf is God werkzaam. Dat wil Marion ons laten zien. De ondertitel ‘benadering van Augustinus’ wijst erop dat dit een bepaalde benadering van Augustinus is, maar wel een die wil komen in de lijn met Augustinus’ eigen benadering. Marion spreekt overigens over *Saint Augustin*, dat in Frankrijk meer gebruikelijk is dan bij ons ‘De heilige Augustinus’, maar het is opvallend omdat een dergelijk taalgebruik bij Derrida of Lyotard ontbreekt.

Ook heeft Marion een bijzondere wijze waarop hij de Latijnse teksten van Augustinus met de vertaling door zijn eigen tekst heen vlecht. Zo was ik het niet eerder tegengekomen. Dit boek is een voorbeeld waarin men ziet hoe de originele tekst gevolgd door de vertaling niet in een voetnoot weggestopt hoeft te worden. De Latijnse tekst met interpretatie wordt in het lopende betoog opgenomen. Daarmee wordt een extra diepte aan het lezen meegegeven.

23 Marion (2003 : 326).

24 Marion (2003 : 342).

25 *conf.* 3,8.

26 Marion (2008).

27 Marion (2008).

28 *conf.* 3,11.

Een van de zaken die Marion uitvoerig bespreekt is de betekenis van *confessio*. Het belijden is de lof van God bezingen, het eigen leven verhalen en fouten of de schuld bekennen. We kwamen dit al tegen bij Derrida, Lyotard en Chrétien. Het eigen accent dat Marion geeft is dat dit geen spreken *over* God, maar een spreken *tot* God is. Het hele boek van Marion kan gelezen worden als een onderzoek naar de mogelijksvoorwaarde van een dergelijk ‘verhalen in de eerste persoon’. Ook zijn *Le phénomène érotique* was al gekenmerkt door een persoonlijke stijl. Het belijden en vooral het bezingen van Gods lof kan niet zonder zichzelf in te brengen of op het spel te zetten. Wat is ‘zelf’ of dit ‘ik’ van het belijden?

Heel uitdrukkelijk stelt Augustinus<sup>29</sup> de vraag aan de orde: ‘wie spreekt, over wat en tot wie?’ Voor God hoeft men niet te belijden. Die weet het immers al. Voor anderen hoeft het ook niet. Dat leidt hoogstens tot hoogmoed. En voor mijzelf? Hoe ben ik voor mijzelf gegeven? In de act van zoeken, vinden en lofzang is iets werkzaam dat aan deze act zelf voorafgaat. Marion werkt de vraag ‘voor wie belijden?’ mooi uit in een driehoek waarbij het ik, de ander en God elkaar veronderstellen en niet zonder elkaar gegeven zijn.<sup>30</sup> Of beter gezegd: in het belijden komt de juiste verhouding tot stand. En dit ‘scheppende’ dat werkzaam is in het belijden is ook een antwoord op wat velen over de compositie van Augustinus’ *Belijdenissen* opgevallen is. In de *Belijdenissen* hebben de eerste tien boeken op Augustinus zelf betrekking, dan volgen drie boeken over de schepping en God. Marion laat zien dat het eigenlijke belijden verstaan kan worden uit de creatieve liefde, die scheppend aan het zelf vooraf gaat. Alleen zo is er sprake van lofzang, een lofzang op creatie, het volmaakte leven van waaruit wij leven. Dus zal het belijden niet bij het zelf stilstaan, maar op de hele schepping betrokken moeten worden.

Men kan zich afvragen of dit nog filosofie is of theologie. Marion is daar overigens in het begin van zijn boek heel duidelijk over: bij Augustinus is dat onderscheid niet te maken. Waar hijzelf in bijvoorbeeld *Étant donné*<sup>31</sup> volgens de Franse traditie nog strikt fenomenologisch en filosofisch wilde zijn, blijkt hij naarmate hij zich persoonlijker op het spel zet, zoals in *Le phénomène érotique* en nu in *Au lieu de soi* ook filosofisch niet te ontkomen aan iets dat aan het denkende zelf voorafgaat.

Marion schrijft zijn conclusie onder de titel: *L’inclusion de soi*. Wat is het zelf? Op de plaats van het zelf; daar vind ik God. Zoeken en vinden gaan onophoudelijk voort. Opvallend vind ik bij Marion de wijze waarop hij een duidelijk verschil maakt tussen Augustinus en Descartes. In plaats van de zekerheid in het ik, zijn we betrokken op God. Ook is hij duidelijk in zijn verschil met Heidegger: fenomenologisch gaat de liefde aan de vraag naar het

<sup>29</sup> *conf.* 10,1-7.

<sup>30</sup> Marion (2008: 72).

<sup>31</sup> Marion (1997).



zijn vooraf. Marion staat zo veel dichter bij Augustinus dan de meeste andere (post-)moderne filosofen.

### Augustinus als leraar

Zo kan men concluderen dat Augustinus op twee manieren een leraar voor moderne en hedendaagse filosofen blijkt. De meesten (Heidegger, Arendt, Lyotard en Derrida) herkennen zijn existentiële en bewogen stijl van vragen en zoeken, maar wijzen zijn platonisme, zijn oriëntatie op de eeuwigheid en zijn ingaan op de genade in Christus af.

Chrétien en Marion (maar ook Scheler, Guardini en Ricoeur die hier niet besproken zijn) anderzijds, raken aan wat Augustinus volgens mij ten diepste bewogen heeft. Wat bij dit onderscheid in receptie van Augustinus bij hedendaagse filosofen een beslissende rol speelt is de houding tegenover Nietzsche en de betekenis van de secularisatie. Nietzsche heeft als geen ander aangevoeld wat Augustinus bewoog in zijn nederig besef van de betekenis van Christus. Hij heeft het geproefd, vergeleken met de Grieken én radicaal afgewezen. De eerste groep filosofen houdt daarmee in onze tijd, nu Nietzsches vraag naar de betekenis van Gods dood algemeen geworden is, duidelijk afstand van Augustinus. Maar men kan misschien ook iets leren van die andere groep filosofen, die duidelijk door Augustinus geïnspireerd is.

In het doordenken van wat secularisatie is, komt men steeds meer tot het besef dat het een te gemakkelijke opvatting was dat na een godsdienstige levensbeschouwing de enige mogelijkheid het wetenschappelijk wereldbeeld is. Interessant is te zien dat twee belangrijke filosofen, Charles Taylor en Jean Luc Marion, niet alleen vragen stellen bij hoe de secularisatie begrepen moet worden, maar ook vragen stellen bij de oorsprong van de autonomie en het hedendaagse vanzelfsprekende uitgangspunt in het zelf. In de ontdekking van het zelf heeft Augustinus een grote rol gespeeld.<sup>32</sup> Maar anders dan in het moderne denken is het zelf voor hem niet het fundament. Zoals Augustinus volgens Marion zegt: God gaat aan ons in liefde vooraf en zo mogen we er zijn en mogen we er met onze kennis getuigenis van afleggen. Voor het begrijpen van onze cultuur zou een van de belangrijkste vragen wel eens kunnen zijn: Nietzsche of Augustinus? Het klassiek Grieks of het christelijke Latijn?

Mr Enschedeweg 14, 2111 EB Aerdenhout  
g.h.t.blans@uvt.nl

32 Taylor (1989); Taylor (2007-1); Taylor (2007-2); Taylor (2009).

## Bibliografie

- Augustinus, A. 2009. *Belijdenissen*, (vert. Wim Sleddens), Budel.
- Bennington, G. en J. Derrida. 1991. *Jacques Derrida*, Paris.
- Blans, B. 2010. 'Augustinus bij Jean Luc Marion', in *Filosofie* 20, 2, 5-14.
- Boeve, L., M. Lambigts, M. Wisse (eds.) 2009. *Augustine and Postmodern Thought, a New Alliance against Modernity*, Leuven.
- Caputo, J. en M. Scanlon (eds.) 1999. *God, the Gift and Postmodernism*, Indianapolis.
- Caputo, J. en M. Dooley (eds.) 2001. *Questioning God*, Indianapolis.
- Caputo, J. en M. Scanlon (eds.) 2005. *Augustine and postmodernism, Confessions and Circumfession*, Indianapolis.
- Chrétien, J.L. 2002. *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris.
- Fitzgerald, A. (eds.) 1999, 2004. *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Michigan.
- Heidegger, M. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe, Bd 60), Frankfurt am Main.
- Liotard, J.F. 1974. *Économie Libidinale*, Paris.
- Liotard, J.F. 1998. *Augustinus' belijdenis*, Kampen.
- Marion, J.L. 1982. *Dieu sans l'être*, Paris.
- Marion, J.L. 1997. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris.
- Marion, J.L. 2003. *Le phénomène érotique*, Paris.
- Marion, J.L. 2008. *Au lieu de soi, l'approche de Saint Augustin*, Paris.
- Riessen, R. van (red.) 2009. *Augustinus, modern en postmodern gelezen, Vijf filosofische interpretaties*, Budel.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard. In het Nederlands vertaald als: Taylor, C. 2007-1. *Bronnen van het zelf: de ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam.
- Taylor, C. 2007-2. *A Secular Age*. Harvard. In het Nederlands vertaald als: Taylor, C. 2009. *Een seculiere tijd: geloof en ongelof in de wereld van nu*, Rotterdam.

# De schim van Augustinus

## Augustinus in de moderne Nederlandse letterkunde

JOS JOOSTEN

*Summary:* This article discusses the role of St. Augustine in modern Dutch literature. In the course of the twentieth century, many eminent figures from the Christian tradition, like St. Francis of Assisi or St. Anthony, were transformed into fictionalized characters in Dutch novels or poems. St. Augustine, however, appears to have left hardly a trace in Dutch literature. Except in a few novels by postmodern writer Atte Jongstra, he has never appeared as a fictional character. Rather unexpectedly, he does turn out to serve, in the background, as a source of inspiration for the work of essayists like Kees Fens and Willem Jan Otten.

Il me reste d'être l'ombre parmi les ombres  
D'être cent fois plus ombre que l'ombre  
D'être l'ombre qui viendra et reviendra

Robert Desnos, "Le dernier poème"

Augustinus' leven en werk smeken welhaast om fictionalisering in de vorm van een avonturenepos, een liefdesdrama, een psychologische roman of een reeks bekeringsgedichten. Zijn biografie heeft alle ingrediënten in zich voor een moderne, scheppend auteur. Om te beginnen een tot de verbeelding sprekende, losbandige jeugd, waar de Franse filosoof Lyotard – zij het postuum – lyrisch over op los wist te fantaseren:

Maar welnee, noch op zijn tweeëndertigste, noch later, is onze heiden opgehouden om, zoals hij gewoon was, van de zon en de sneeuw op de Djebel Aurès te genieten, opgehouden met de spelletjes waaraan hij deelnam met zijn vrienden uit Thagaste, met de retorische krachtmetingen in Hippo Regius en Carthago, met de zuiperijen. Zo snel was het voor hem niet bekeken met het verleiden van mooie meisjes, met het bespringen van zijn maîtresse. Want in het zenige lichaam van de Afrikaan, in die door de wind gepolijste en door de zon geglazuurde strandkei, geoefend in de wedloop, in het kogelstoten en in de vaardigheden in bed, blijft de begeerte weerspanning.<sup>1</sup>

1 Lyotard (1999: 24-25).

Dan is er natuurlijk zijn opzienbarende overgang naar het katholieke geloof, zijn opmerkelijke moederbinding en zijn wijding tot priester *contre coeur*. Augustinus had bovendien een scherpe pen, waaruit *bon mots* vloeiden die nog altijd geciteerd worden (en voor de echte liefhebber ook als kussenslooptekst te koop zijn)<sup>2</sup> zoals: ‘Geef mij kuisheid en zelfbeheersing, maar niet meteen’.<sup>3</sup>

Augustinus – zeker die van de *Belijdenissen* – is daarbij zonder twijfel te zien als een van de grondleggers van het zelfbewustzijn, zoals dat in de moderne en modernistische roman van de 20ste eeuw is gaan optreden: hij is een schoolvoorbeeld van een individu dat al zijn twijfel en wroeging tentoonstelt op zoek naar een leefbare waarheid.

Naar de aanwezigheid van Augustinus in de oudere Nederlandse letterkunde is intussen het nodige onderzoek verricht,<sup>4</sup> maar voor de *moderne* letterkunde (doorgaans wordt hier de periode vanaf 1880 tot heden mee aangeduid) is er nauwelijks aandacht geweest. Hier zullen dan ook wat eerste lijnen worden uitgezet, zonder hoop of pretentie op volledigheid.<sup>5</sup>

Zelfs als we invloed op of aanwezigheid van Augustinus breed opvatten, valt op dat het aantal positieve sporen klein is, zeker waar andere heiligen, die als aanleiding of thema in de moderne letterkunde gebruikt zijn, meteen opvallen. Veel lezers zullen zonder veel moeite komen op namen als Sint Sebastiaan (Nijhoff, ‘Het veer’), de Heilige Antonius (Vestdijk, *Een moderne Antonius*), Sint Maria Magdalena (idem, *De nadagen van Pilatus*) of Franciscus (Achterberg ‘Franciscus’, bij voorbeeld, of Kees ’t Hart ‘Het leven van Franciscus’). Dat zijn personages die duidelijk tot de verbeelding spraken (Franciscus praatte met beesten; Maria Magdalena is beroepshalve uiteraard boeiend), maar dat geldt, zoals we zagen, voor Augustinus ook. Toch lijkt hij bepaald niet zo’n auteurslieveling als de hiervoor genoemden.

Wellicht geeft dichter en classicus Piet Gerbrandy een indicatie van de problemen die de moderne Nederlandse auteurs lijken te hebben met Augustinus. In een interview naar aanleiding van *Feest van Saturnus*, Gerbrandy’s geschiedenis van de Latijnse literatuur, lezen we:

Gerbrandy [heeft] het niet zo op de christenen, die in de loop van de 2de eeuw een steeds belangrijker politieke (en culturele) factor werden. ‘Ik weet heus wel dat het christendom historisch gezien een hellenistisch, dat wil zeggen Grieks-joods-Romeins, verschijnsel is. Maar dat neemt niet weg dat de Latijnse literatuur met

2 <http://www.boek.net/Boek/9781138604070/-Kussensloop-Augustinus--Geef-me-kuisheid-en-matigheid--maar-nu-nog-niet> [29.04.10].

3 Conf. 8,17 (Augustinus 2009: 180).

4 Bijvoorbeeld: De Vreese (1962) (over Augustinus-vertalingen in de Middeleeuwse letterkunde); Harper (1997) (over Augustinus en Maerlant) of Willaert (2000) (over Augustinus en Hadewych).

5 Mijn dank gaat, voor de onmisbare hulp bij mijn verkenningen, uit naar de volgende personen die mij grote of kleine, maar steeds nuttige tips gaven: Hans Anten, Geert Buelens, Hans Groenewegen, Vincent Hunink, Lut Missinne, Rob van de Schoor, Tom Sintobin en Sven Vitse.

de komst van de christenen sterk verandert, dogmatisch wordt. De stroom van auteurs die zich niet aan het christendom gewonnen geven, droogt langzaam op, en wat de christenen schreven vind ik niet interessant. Het is literair gezien onder de maat. Als ik Augustinus lees, word ik zó boos, dan kan ik niet meer objectief schrijven. Dan mis ik de distantie van de wetenschapsman. Maar wetenschap pretendeer ik dan ook niet te bedrijven.<sup>6</sup>

Misschien kleeft dit beeld – dorre rationalist, fundamentalistisch christen – Augustinus wel enigszins aan. Waar in elk geval vaststaat dat we naar een rechtstreekse rol van Augustinus als romanfiguur in de moderne letterkunde niet op zoek lijken te hoeven, biedt een indirecte benadering misschien meer perspectief. Laten we de vraag eerst iets herformuleren: is er sprake van minder rechtstreekse invloed van de kerkvader op Nederlandse auteurs?

### Augustinus de essayist

Een spoor dat in de richting wijst waar we het misschien moeten zoeken biedt een historische toekenning van de grootste Nederlandse literaire onderscheiding, de *P.C. Hooftprijs*. In 1963 werd die uitgereikt aan Frits van der Meer, de man wiens *magnum opus* zijn internationaal toen reeds befaamde *Augustinus de zielzorger* was. De prijs wordt, nog altijd, alternerend uitgereikt voor proza, poëzie en essayistiek, en in Van der Meers jaar was de laatste categorie aan de beurt.

Wie wat verder zoekt in de hoek van het Nederlands beschouwend proza komt de naam Augustinus plots heel wat vaker tegen. We zien bij voorbeeld hoe dichter/vertaler Frans Erens (die in 1903 een vertaling van de *Belijdenissen* publiceerde) refereert aan Augustinus in zijn memoires *Vervolgen jaren*. Een halve eeuw later wijdt de prominente katholieke dichter en essayist Anton van Duinkerken een groot essay aan Augustinus (*Augustinus en het gelukkige leven*, 1945), waarin duidelijk werd hoe het denken van de kerkvader paste in zijn eigen opvattingen. Frappant is het om stil te staan bij Van Duinkerkens totaal atheïstische tegenvoeter Menno ter Braak, die vooral als essayist en criticus furore maakte. Roger Henrard stelt:

M.i. is de verhouding van Ter Braak tot Augustinus van overwegend belang; de schim van Augustinus blijkt steeds boven zijn oeuvre te zweven. Zijn proefschrift, waarvoor zijn promotor Prof. H. Brugmans, hem de grootste vrijheid liet, berust al op een interpretatie van Augustinus' *De Civitate Dei* [...] De in dit proefschrift uiteengezette interpretatie van de Augustiniaanse staatsleer komt al onder polemische vorm in *Man tegen Man* voor, en ligt ten grondslag aan *Van oude en nieuwe Christenen*; zonder overdrijving kunnen wij beweren, dat Au-

6 Steinz (2007).

gustinus' dualisme richtinggevend is geweest voor zijn behandeling van de democratie, het socialisme en het nationaal-socialisme; in zijn laatste opstellen treedt het beeld van een, ditmaal tot voorbeeld strekkende Augustinus opnieuw op de voorgrond.<sup>7</sup>

## Augustinus de merlinist

Hier moet stilgestaan worden bij een wat meer hypothetische rol van Augustinus. Er is veel reden om zijn geest te vermoeden in het denken en de kritische praktijk van de grootste naoorlogse Nederlandse literatuurcriticus, Kees Fens.

Wie het overzicht op de verzamelde krantenartikelen van Fens raadpleegt komt het trefwoord 'Augustinus' in bijna honderd artikelen tegen.<sup>8</sup> Dat is dan nog los van vermeldingen in essays en gelegenheidswerk (zoals zijn inleiding op *De regel van Augustinus* uit 2005). De bewondering voor Augustinus zal bij Fens allicht in eerste aanleg ingegeven zijn doordat hij een van de intellectuele grondleggers van het rooms-katholicisme was, die een gemeenschapsleven bepleitte, waarnaar bij Fens ook altijd een verlangen is blijven bestaan, en die op een superieure wijze een gesloten wereldbeeld uitdroeg: niet simplistisch en dogmatisch, maar voorzien van alle innerlijke tegenspraak en aannames uit het ongerijmde. Eerder heb ik al beredeneerd hoe in Fens' literaire denken deze gesloten wereld de basisaannname bleef gedurende zijn hele publicerende leven.<sup>9</sup>

De specialiteit van *Merlyn* (1962-1966), het geruchtmakende tijdschrift waarvan hij aan de basis stond, was de werkimmanente (ook wel: ergocentrische) tekstanalyse – dat wilde zeggen: het analyseren van en betekenis geven aan literatuur op basis van de (diepte)structuren en facetten van de tekst zelf, waarbij alle bijkomende aspecten (waarvan dan met name de auteursbedoeling) volledig buiten beschouwing worden gelaten. Bij zijn lectuur van Augustinus moet Fens al veel vroeger vertrouwd zijn geraakt met deze manier van lezen. Wie bij voorbeeld Augustinus' bespreking van de Bergrede leest – en misschien wel speciaal de analyse van het Onze Vader<sup>10</sup> – ziet haast een merlinistische analyse *avant la lettre*. En de achterliggende filosofie van de praktijk van deze Nederlandse structuralisten uit de jaren zestig wordt in feite al verwoord door Augustinus in zijn Mystieke brief aan Paulina.

7 Henrard (1963: 100).

8 'Ingangen op Fens: bibliografie van krantenartikelen van Kees Fens 1954 tot 2008' (<http://niekvanbaalen.net/fens/fens.htm>) [28.04.10]

9 Joosten (2003).

10 Augustinus (2004: met name 133-153).

Bestaat er een regel met behulp waarvan dit alles begrijpelijk wordt? Bestaat er een regel die we kunnen toepassen zodat dingen die elkaars tegengestelde zijn en elkaar tegenspreken, niet langer elkaars tegengestelde zijn en ophouden elkaar tegen te spreken? Het is per se onmogelijk dat de allerhoogste autoriteit, die de Bijbel toch zeker is, liegt. Zelfs al zou het maar om halve leugens gaan.<sup>11</sup>

Wat hij daar stelt ten aanzien van Bijbellezen is in feite de wijze waarop Fens zijn hele leven getracht heeft moeilijk doorgrondbare, hermetische, op het oog onbegrijpelijke, zelfs contradictoire teksten open te leggen en hun een betekenisvolle plaats te geven in het grotere geheel van de Westerse literaire traditie, als allerhoogste autoriteit.

### Augustinus de moderne inspirator

Maar ook bij Fens gaat het dus weer om *beschouwend* werk. Augustinus is eerder een denker voor denkers. Dat blijft in feite zo tot in onze eigen tijd. Willem Jan Otten wijdde in 2006 zijn boek *Waarom komt u ons hinderen?* aan veertien schrijvers en denkers die ‘van grote invloed zijn geweest op mijn schrijverschap’. Een van dit selecte gezelschap is Augustinus. Wat we dus zien is dat Augustinus vooral lijkt te functioneren als een ijkpunt in het denken, als een rationele discussiepartner, als afzet- of ijkpunt van het eigen denken.

Bij de jongere generatie Nederlandse schrijvers liet Augustinus sporadisch sporen na. In het werk van Tommy Wieringa komt hij voor, en ook hier in beschouwend proza: in het boekje *De dynamica van de begeerte*, de neerslag van Wieringa’s gastschrijversschap aan de TU Delft. De auteur gaat alleen in op Augustinus’ *Belijdenissen* en zijn strijd met begeerte. Zijn lectuur van Augustinus’ memoires is bepaald niet kritiekloos.

Doordat hij zich direct tot zijn god richt, zijn levensverhaal in de verleden tijd vertelt en al zijn vroegere daden beschouwt in het licht van zijn latere bekering, heeft zijn verhaal vaak een kwezelige toon. Zelfs de geringste overtredingen uit zijn jeugd, zoals snoeplust, kleine leugentjes en de diefstal van peren, dient hij op als voldragen zonden. Met masochistisch genoegen, met de hartstochtelijke zelfbeschuldiging die wij nog kennen van de schijnprocessen in de Sovjet-Unie, diept hij ze uit zijn geheugen op.<sup>12</sup>

Toch is hij uiteindelijk bepaald niet negatief over Augustinus’ inzet: Wieringa benadrukt de ‘authentieke worsteling’ van Augustinus met lustgevoelens en begeerte. Hij staat stil bij de befaamde ‘neem en lees’-scène en wijst terecht

11 Augustinus (2009a: 90).

12 Wieringa (2007: 31).

op Augustinus' techniek waarmee die zijn verhaal – met name dit toch volgens Wieringa tamelijk onwaarschijnlijke bekeringsverhaal – voor de lezer aannemelijk maakt: 'omdat het uit Augustinus' eigen mond komt, direct aan god gericht zelfs, moeten we aannemen dat het zo gegaan is.'<sup>13</sup> En wanneer hij uiteindelijk tot het besluit komt dat Augustinus zijn 'demonen overwonnen' heeft, is daar totaal geen sprake van ironie.

### Augustinus verder verliteratuurd

Ook bij Wieringa zien we een Augustinus die zijn sporen naliet als inspirator voor een essayistische beschouwing. Toch is er in de recente Nederlandse letterkunde een uitzondering bij wie ik tot slot wil stilstaan. De kerkvader duikt namelijk enkele keren op in het werk van Atte Jongstra – en uiteindelijk ook als fictionele figuur.

Het is in het licht van het voorgaande eigenlijk niet vreemd dat juist in het eigenzinnige en excentrieke oeuvre waaraan essayist, dichter en romancier Atte Jongstra werkt sinds zijn debuut *De Multatulianen* uit 1985 Augustinus aanwezig blijkt. Jongstra is auteur van romans die nooit op doorsnee-fictiewerk lijken. Hij legt een fascinatie aan de dag voor encyclopedieën, gefingeerde bronvermeldingen en quasi-wetenschappelijke betogen. Boeken waarin stevast gespeeld wordt met de grens tussen fictie en non-fictie: tussen betoog en verzinsel. Het manuscript van zijn boek *De avonturen van Henry II Fix* (uit 2007) bijvoorbeeld, pretendeerde hij gevonden te hebben in een authentieke nalatenschap en slechts qua spelling te hebben gemoderniseerd. Daarmee zette hij tal van lezers en historici op het verkeerde been.

Augustinus komt bij Jongstra voor het eerst voor in *Groente* uit 1991. Het boek heeft als ondertitel 'roman' en het is het verhaal van een wat onduidelijke protagonist, gelardeerd met weetjes over groentes, voorzien van illustraties en groentetabellen, en hoe dan ook bepaald geen traditionele verhaalopbouw: is het een prozaboek of een groente-encyclopedie? In het boek duikt ook de scène op uit de *Belijdenissen*, waarop Wieringa eerder zinspeelde: Augustinus blikt terug op hoe hij als jongen met vriendjes fruit stal uit een perenboom. Zijn eerste zondebesef beschrijft Augustinus aldus:

Ik had ook zin om te stelen en ik heb het ook gedaan. Niet uit gebrek aan iets, behalve aan rechtvaardigheid én uit minachting daarvoor, en louter uit kwaadwilligheid. Want wat ik weghaalde had ik zelf, meer en veel beter. Dus niet om te genieten van wát ik ging stelen, maar van dát ik ging stelen en van de zonde.

13 Wieringa (2007: 35).



Naast onze wijngaard stond een perenboom vol vruchten. Ze zagen er niet mooi uit en ze waren ook niet lekker. [...] We namen grote vruchten mee, niet om er zelf van te smullen maar om ze desnoods aan de varkens te geven.<sup>14</sup>

In Jongstra's roman geeft het hoofdpersonage er een zeer essayistische beschouwing over ten beste. Hij heeft de *Belijdenissen* 'met groeiende afschuw' gelezen en zijn bezwaren komen wel beschouwd dicht in de buurt van Wieringa's verwijt van kwezeligheid. Geen goed woord heeft hij over voor dit 'bekenentisproza voor de dossiermappen van het geüniformeerde dorpsgeheten dat zondags geen dienst mist, fietslantaarns controleert', zo fulmineert hij. Kleinsteeds en truttig gezeur.

Helemaal wee word ik als hij over zijn tijd als zoontje schrijft, met name waar hij zijn roef van suikerperen opbiecht. Hij suggereert eerst dat het hier om de kleine criminaliteit van veld en beemd gaat, en zeurt dan uitgebreid om goddelijke vergeving. Terwijl dit toch typisch een zaakje voor de koddebeier is. Te petieterig om er de Hoogste mee lastig te vallen en ook in een dorpsgemeenschap eigenlijk niet meer dan een peulenschil.

Al is het ernstig genoeg voor degene die al zijn liefde en zoete toeneiging in die peren heeft verloren.<sup>15</sup>

In de laatste regel is de hoofdpersoon van de roman te herkennen, maar men ziet dat het voorgaande citaat evenzeer uit een essayistische beschouwing over de *Belijdenissen* had kunnen komen als uit een roman.

Jongstra's hoofdfiguur heeft dus weinig op met Augustinus. Voor de auteur zelf geldt dat in elk geval niet, want in zijn volgende boek, de verhalenbundel *Cicerone* uit 1992, is Augustinus hoofdpersonage in het titel- en slotverhaal 'Cicerone'. Hier stuiten we eindelijk op een gelegenheid waarbij de kerkvader wel degelijk gefictionaliseerd wordt. Jongstra blijkt goed op de hoogte van Augustinus' leven en werk. Hij geeft er middels zijn hoofdpersoon een persoonlijke draai aan, die hem onder meer wat minder aanzienlijk maakt (Augustinus besluit zijn carrière als 'kapelaan te Hippo')<sup>16</sup> en die ook enkele bewuste anachronismen bevat. Zo spreekt de – overigens naamloze – ik-figuur over locaties van latere kloosters in de Nederlanden, van overigens alleen Augustinessen.

Er schieten me een aantal plaatsnamen te binnen. Herentals, Vilvoorde, Tienen, Diksmuide, Rupelmonde, Alkmaar, Soestdijk. Ik zie me daar in een klooster staan, met een aantal vrouwen om me heen. Taalde ik daar toen nog naar? Ik geloof het niet.<sup>17</sup>

14 Augustinus (2009b: 63-64). Over de perendiefstal zie elders in dit nummer de bijdrage van Ingrid Bruggink.

15 Jongstra (1991: 88).

16 Jongstra (1992: 179).

17 Jongstra (1992: 178).

Hij vertelt hoe hij ‘heidens basisonderwijs’ had genoten, tot het manicheïsme werd bekeerd, en tot inkeer kwam vanwege zijn ‘klasseleraar op de middelbare school – Ambrosius, ik zal hem nooit vergeten’.<sup>18</sup>

Ook beleeft Jongstra’s Augustinus onder meer de misschien wel beroemdste scène uit de *Belijdenissen*, zijn definitieve moment van ommekeer en bekeering. In de *Belijdenissen* is dat moment aldus beschreven:

En daar hoor ik een stem uit een huis in de buurt telkens weer: ‘Neem en lees, neem en lees.’ [...] Ik kon het niet anders verstaan dan als een opdracht van God om het boek open te slaan en de eerste tekst te lezen die ik voor me kreeg. [...] Ik pakte het, sloeg het open en las stil de eerste tekst waar mijn oog op viel: ‘Geen bras- en slempartijen, geen ontucht en losbandigheid, geen tweespalt en jaloezie. Bekleed u met de Heer Jezus Christus en geef niet toe aan uw eigen wil die begeerten in u opwekt.’ Verder lezen wilde ik niet en was ook niet nodig.<sup>19</sup>

Jongstra maakt het verhaal aanmerkelijk laconieker, waarbij het frappant is dat de kwestie van de authenticiteit die bij Wieringa aan bod kwam, bij Jongstra tussen de regels door ook gethematiseerd wordt. Een andere veelzeggende transformatie is dat de ‘u’ bij Jongstra de *lezer* is, waar het bij Augustinus uiteraard God is. Waar God in de *Belijdenissen* een permanente presentie is – ook aanwezig op het moment dat Augustinus nog niet bekeerd is tot zijn ware geloof – betwijfelt Jongstra juist de aanwezigheid van de ‘u’ expliciet. ‘U was er toch niet bij?’, lezen we: een veelzeggend grapje voor de lezer van de echte *Belijdenissen*.

Zal ik eens een mooi verhaal vertellen? Geloof me rustig, ik heb het zelf meegeemaakt. Waarom zou u het ook betwijfelen? Als het aannemelijk is? U was er toch niet bij?

Goed, ik zit dus in een tuin een beetje voor me uit te kijken en wat hoor ik daar? ‘Pak aan. Lees!’

(...)

Enfin, ik kijk om me heen en zie een foliantje. Niet groot, maar toch net nog aan de maat. En met plaatjes, dat trof. Boeken zonder plaatjes houd ik niet van.

Hoe dan ook, ik sla dat foliantje op, een deel uit een heel stel biografieën over dezelfde figuur, verhalen op min of meer historische basis, nog wat brieven ook, en ik zit meteen gekluisterd te lezen.

Misschien was het een ander boek. Volgt u me nog? Is een net zo boeiend werkje van Cicero in die tuin ook niet héél toepasselijk?<sup>20</sup>

Dat laatste is dan weer een verwijzing naar Augustinus’ voorliefde voor Cicero. Zo raak maar ook laconiek is de Bijbel waarschijnlijk niet eerder gety-

18 Jongstra (1992: 179).

19 Augustinus (2009b: 188-189).

20 Jongstra (1992: 178-179).

peerd in de moderne Nederlandse letterkunde. De *Belijdenissen* worden er bij Jongstra aanmerkelijk (of beter gezegd: nog) aardser op.

Dat deze scène eigenlijk zijn bekering inhoudt realiseert de Augustinus van Jongstra zich helemaal niet. Hij lijkt meer bezig met de werking van het geheugen, iets wat overigens nog altijd raakt aan een van de basisthema's van de *Belijdenissen*, namelijk het *soul mining*, het proberen inzicht te krijgen in wie de (of: een) 'ik' eigenlijk is. Dat is een kwestie die Augustinus' tekst juist tot zo'n eigentijds herkenbare tekst maakt. Jongstra's Augustinus krijgt als openszinnen in 'Cicerone' de volgende dialoog toebedeeld:

Ik wendde me tot mezelf met de vraag: 'Wie ben je?'  
'Een man,' antwoordde ik. 'Zoals ik me die herinner.'<sup>21</sup>

Maar de ik-figuur beseft dat wat zijn geheugen hem ingeeft nogal willekeurig is. Hij problematiseert dus de 'echte' *Belijdenissen*, die – zeker oorspronkelijk – hun overtuigingskracht ontleenden aan hun (suggestie van) autobiografische authenticiteit. 'Stel ik zou mijn ziel binnenstebuiten keren, wie kan er zeker van zijn dat ik niet lieg?'

Augustinus' overpeinzingen bij Jongstra weerspiegelen hier meer dan die van de authentieke kerkvader de literaire opvattingen van zijn hedendaagse schepper. Iets wat bij voorbeeld ook blijkt uit eigenschappen die Jongstra Augustinus toeschrijft: 'Handboeken en encyclopedieën zijn altijd een hobby van me geweest,' bedenkt hij. Een hobby die de lezer overigens al kende van de hoofdfiguur uit *Groente*. Toch valt niet te ontkennen dat Jongstra's Augustinus ten dele juist dezelfde weg gaat als de 'echte' in de *Belijdenissen*: beiden proberen een herinnerde werkelijkheid te reconstrueren. De slotwoorden van 'Cicerone' zijn wat dat betreft mooi ambigu over de werking van het literaire werk *tout court*: 'Ik had toch óók mijn mond kunnen houden?'<sup>22</sup>

### Augustinus de schim

Het is teveel gezegd om te concluderen dat werken en ideeën van Augustinus een prominente invloed uitoefenen op de moderne Nederlandse letterkunde. Toch blijkt dat de kerkvader op meer plaatsen voorkomt dan op het eerste gezicht te verwachten was. Duidelijk is dat hij niet aan de dag treedt als geromantiseerd personage of psychologisch volwaardige fictionele antagonist, maar eerder als denker en filosoof. Zelfs in het geval van Jongstra's Augustinus, die een 'echte romanfiguur' nog het meest benadert, zien we toch dat Augustinus eerder om zijn gedachtegoed figureert dan om zijn belevenissen.

<sup>21</sup> Jongstra (1992: 175).

<sup>22</sup> Jongstra (1992: 187).

Men waardeert Augustinus eerder om zijn scherpzinnige denkvermogen en analytische kwaliteiten dan om zijn tot de verbeelding sprekende leven. Niet iemand voor een zwijmelig *vie romancée* om als lezer bij weg te dromen, maar een denker, die om zijn doordenken van wat zich voordoet in een mensenleven blijft uitdagen tot mee- en tegendenken.

Allicht zou die stand van zaken de scherpzinnige auteur en denker die Augustinus inderdaad was alleen maar tot tevredenheid stemmen. De – impliciete en expliciete – navolgers hadden ook hun mond kunnen houden.

Radboud Universiteit, Afdeling Nederlandse Taal en Cultuur, Erasmusplein 1,  
Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen  
j.joosten@let.ru.nl

## Bibliografie

- Aurelius Augustinus. 2004. *Het huis op de rots. Verhandeling over de bergrede*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Leo Wenneker en Hans van Reisen (3<sup>e</sup> dr.), Budel.
- [Augustinus]. 2009. *Kunnen we god zien? Augustinus' mystieke brief aan Paulina*, inleiding, vertaling en toelichting van Thijs Rutten, Kampen.
- Aurelius Augustinus. 2009. *Belijdenissen*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Wim Sleddens. Budel.
- Harper, Raymond. 1997. 'De koster en de Kerkvader: Jacob van Maerlant en de *Stad Gods* van Augustinus van Hippo'. *Queeste*, 4,2, 97-106.
- Henrard, Roger. 1963. *Menno ter Braak in het licht van Friedrich Nietzsche*. Hasselt.
- Jongstra, Atte. 1991. *Groente: roman*. Amsterdam.
- Jongstra, Atte. 1992. *Cicerone: verhalen*. Amsterdam.
- Joosten, Jos. 2003 'Verlangen naar samenhang: de bijna blijvend gesloten wereld van Kees Fens.' In: *Onttachtiging: essays over eigentijdse poëzie en poëziekritiek*. Nijmegen, 91-101.
- Lyotard, Jean-Francois. 1999. *Augustinus' Belijdenis*. Baarn/Kapellen.
- Steinz, Pieter. 'Romeinen maalden niet om originaliteit'. *NRC Handelsblad*, 31 augustus 2007.
- De Vreese, Willem. 1962. 'Sint Augustinus in het Middelnederlandsch' In: *Over handschriften en handschriftenkunde*. Zwolle, 85-115.
- Wieringa, Tommy. 2007. *De dynamica van de begeerte*. Amsterdam.
- Willært, Frank. 2000. 'Hadewijch en Augustinus'. In: *Mystiek: Augustinus en Hadewyich*. Heverlee/Leuven, 39-53.

# Een retourtje Hades

Lesmateriaal rond Augustinus voor Latijn en KCV

PAULA ROSE

## Grensverkeer tussen leven en dood<sup>1</sup>

De kaskraker *Avatar*, een bioscoop-film uit 2009, speelt zich voor het grootste gedeelte af op de planeet Pandora, waar de Na'vi wonen in de hoge bomen van een verrukkelijk oerwoud. Deze mensachtigen leven in nauw contact met de hen omringende natuur, en ook de zielen van hun gestorven voorouders zijn betrokken bij hun leven. Deze zielen zweven in de gedaante van uitvergroete paardenbloempluizen rond. Hun bewegingen rondom de Na'vi, en ook rondom de enkele mens die zich in het oerwoud waagt, worden door de vrouwelijke sjamaan Neytiri als raadgevingen geïnterpreteerd. De paardenbloempluizen uit *Avatar* vormen een van de vele voorbeelden van verhalen waarin de doden een rol krijgen in het leven van mensen.

In het korte geschrift *De cura pro mortuis gerenda* stelt Augustinus de betrokkenheid van doden bij de levenden ter discussie. Hij onderzoekt of het mogelijk is dat de doden werkelijk zelf handelend optreden in het aardse bestaan van stervelingen. In Augustinus' leefomgeving deden talloze verhalen de ronde van dromen en visioenen waarin doden aan hun nabestaanden verschijnen met een boodschap of opdracht. Volgens Augustinus komt het slechts bij hoge uitzondering voor dat de ziel van een dode daadwerkelijk zelf in contact treedt met een levende. Het overgrote deel van deze verschijningen typeert hij als *imago* of *similitudo*: net als de levenden die onze dromen bevolken, zijn ook de doden niet fysiek aanwezig, maar alleen in een beeld of afspiegeling.

Ter onderbouwing van deze stelling vertelt Augustinus enkele verhalen over visioenen en dromen. In een van de verhalen verschijnt een dode man aan zijn zoon en geeft hem goede raad, en in een ander verhaal droomt een oud-leerling van Augustinus dat zijn voormalige leermeester hem een lastige Cicero-passage uitlegt. Een derde verhaal gaat over Curma, een doodzieke man die tijdens een bijna-doodervaring zowel levenden als doden zag.

<sup>1</sup> Gerard Boter en Kokkie van Oeveren wil ik hartelijk danken voor hun zinvolle commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

## Lesmateriaal over bijna-doodervaringen

Voor de vijfde klas heb ik lesmateriaal gemaakt rondom het Curma-verhaal, met als overkoepelend thema ‘bijna-doodervaringen’. Om verschillende redenen wilde ik daar graag aandacht aan besteden. In de eerste plaats biedt het lesmateriaal rond het verhaal over Curma de mogelijkheid om aandacht te besteden aan een vroegchristelijke tekst en aan de leefwereld van Augustinus. De combinatie met andere verhalen, zowel uit de klassieke oudheid als de middeleeuwen, laat de leerlingen zien hoe algemeen de thema’s zijn die Augustinus behandelt. Het vertellen van dit soort verhalen duurt voort tot op de dag van vandaag,<sup>2</sup> en de actualiteit ervan vormt een tweede reden om aan dit onderwerp aandacht te besteden.

Een derde reden is van verteltechnische aard. Aan de hand van het verhaal van Curma is goed duidelijk te maken hoe een verteller een verhaal zodanig verwoordt dat het een onderbouwing vormt van zijn argumentatie. Hiervoor is het nodig dat de leerlingen inzicht krijgen in de subtiele nuances in het taalgebruik van Augustinus: het gebruik van tijden, partikels, de retorische vraag, verwijswaarden, de parallelle opbouw van zinnen. In hoeverre zijn leerlingen in staat om op deze manier naar Latijnse teksten te kijken?

## Verhalen over bijna-doodervaringen: terugkerende motieven

In Nederland heeft met name de cardioloog Pim van Lommel recent de aandacht gevraagd voor het thema ‘bijna-doodervaringen’. Van Lommel heeft honderden verslagen onderzocht van patiënten die een hartstilstand hadden gehad. Nadat hun hart weer op gang was geholpen, beschreven veel patiënten hoe ze een tocht naar het hiernamaals hadden gemaakt. Op grond van de ervaringen die ze beschreven heeft Van Lommel een lijst vastgesteld van algemene kenmerken van bijna-doodervaringen. Tot ontsteltenis van zijn meer sceptische vakgenoten publiceerde Van Lommel zijn bevindingen in het internationale medische tijdschrift *The Lancet*.<sup>3</sup> Kort samengevat worden in het artikel de volgende stadia genoemd:

- iemand is ziek en lijkt te sterven;
- de patiënt komt weer bij;
- hij vertelt hoe hij doodging en in een wereld van doden en/of engelen kwam;
- zijn verhaal stuit bij omstanders op ongeloof;
- de patiënt kijkt na deze ervaring anders aan tegen het leven, en/of
- volgt een opdracht die hij tijdens zijn ervaring in het hiernamaals heeft gekregen.

<sup>2</sup> Zie bijvoorbeeld het citaat van Blickman in paragraaf 3.

<sup>3</sup> Van Lommel e.a. (2001); zie ook Van Lommel (2008<sup>11</sup>).

Dit laatste stadium, het ervaren van een opdracht voor het verdere leven, wordt haarscherp verwoord in een TV-interview van Pauw & Witteman met een van de ex-patiënten van Van Lommel, Machteld Blickman:<sup>4</sup>

... de bewustwording dat we hier allemaal met een bedoeling zijn, dat we allemaal onderdeel zijn van een groter geheel, en dat we allemaal ons eigen talent hebben, onze eigen bedoeling, of wat dan ook, om hier iets neer te zetten met elkaar. Want het paradijs was niet daar, maar het werd mij heel erg duidelijk dat we het hier met elkaar kunnen maken. En dat voelde ik als een persoonlijke opdracht, dat ik daarom teruggekomen ben.

Dit motief komt ook in veel klassieke en middeleeuwse verslagen van bijna-doodervaringen voor. De zieke heeft na het ontwaken uit zijn coma een boodschap voor anderen, of blijkt de opdracht te hebben gekregen om na zijn genezing anders te gaan leven. Zoals we zullen zien, leent met name dit motief van verandering van levensstijl zich uitstekend voor een gechristianiseerde invulling.

### De teksten in het lesmateriaal

Het lesmateriaal, dat is te downloaden vanaf [www.verloren.nl](http://www.verloren.nl) > tijdschriften > Lampas, bevat teksten van vijf auteurs. Eerst zijn twee korte teksten in vertaling opgenomen:

- 1 Lucianus, *Philopseudes* 25 (ca. 350 woorden)
- 2 Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 11,36,1 (ca. 200 woorden)

Een tekst van Plinius Maior heb ik behandeld aan de hand van de vertaling, maar met het Latijn ernaast:

- 3 *Naturalis Historia* 7,52,176-179 (de Latijnse tekst bestaat uit ongeveer 225 woorden)

De kerntekst is van Augustinus, en is zowel in het Latijn als in vertaling opgenomen:

- 4 *De cura pro mortuis gerenda* 12,15 (Latijnse tekst ongeveer 600 woorden)

De laatste tekst is van Jacobus de Voragine. Deze heb ik alleen in de Latijnse versie behandeld:

- 5 *Legenda Aurea* 27 (ca. 660 woorden)

<sup>4</sup> Uitzending 14 november 2007; het fragment is te zien via <http://www.youtube.com/watch?v=hwTXGFDDDLA>.

Voor het vertalen en bespreken van deze teksten, inclusief een inleiding bij het onderwerp en het bespreken van vragen en opdrachten, heb ik 30 lessen van 50 minuten gebruikt. Daarnaast hebben we 5 lessen gebruikt voor presentaties van leerlingen van een KCV-opdracht bij het onderwerp ‘bijna-doodervaringen’. Uitleg over deze opdracht volgt in paragraaf 6.

## Augustinus

De kerntekst in het lesmateriaal is het verhaal over de doodzieke Curma uit Augustinus’ *De cura pro mortuis gerenda* 15. Curma is een arme boer uit het Afrikaanse dorpje Thullio, die nauwelijks voldoende verdient om zijn verplichtingen als gemeenteraadslid na te komen. Hij ligt dagenlang in coma en is zo ziek dat zijn familieleden denken dat hij dood is. Het verhaal over zijn ziekte, bijna-doodervaring en genezing bestaat uit vier episodes.

In figuur 1 zijn deze episodes weergegeven, en is tevens te zien dat de tweede episode bestaat uit een ingebed verhaal, ingelast in de raamvertelling over Curma’s ziekte en genezing. In dit ingebedde verhaal laat de verteller Curma aan het woord om, na het ontwaken uit zijn coma, verslag te doen van de visioenen die hij tijdens zijn coma zag. Na het einde van zijn verslag pakt de verteller de draad van het raamverhaal weer op; Curma geneest en hij meldt zich bij Augustinus als doopkandidaat. Pas een paar jaar later verneemt de bisschop dat Curma in zijn comateuze toestand een visioen had gehad, waarin hij de opdracht had gekregen om zich door Augustinus te laten dopen.

Figuur 1 De vier episodes in het Curma-verhaal

1 <sup>e</sup> episode		Curma’s ziekbed
	2 <sup>e</sup> episode (ingebed verhaal)	De visioenen
3 <sup>e</sup> episode		Herstel en doop
4 <sup>e</sup> episode		Onthulling van de doopopdracht

In het ingebedde verhaal laat Augustinus Curma uitgebreid verslag doen van zijn visioenen. Nadat hij tot ieders verbazing uit zijn coma is bijgekomen, informeert hij meteen naar zijn naamgenoot, Curma de smid. Deze blijkt zojuist gestorven te zijn. Vervolgens doet Curma verslag van de visioenen die hij in comateuze toestand heeft gezien. Toen hij op het punt stond te sterven, bleek in de dodenwereld dat er een fout was gemaakt. Hijzelf, Curma het gemeenteraadslid, bleek per ongeluk verwisseld te zijn met Curma de smid. Niet het gemeenteraadslid, maar de smid moest sterven. Daarna vertelde Curma het gemeenteraadslid ook van andere visioenen, waarbij hij doden



zag maar ook onder de priesters en monniken uit zijn eigen dorp verkeerde. Hij kreeg van hen de raad om zich te laten dopen, en in zijn visioen zag hij hoe Augustinus van Hippo dit ritueel aan hem voltrok. Zijn visioenen eindigden met een bezoek aan het paradijs. Daar kreeg hij de opdracht om terug te keren naar zijn aardse bestaan en zich daar echt door Augustinus te laten dopen. Alleen dan zou hij voorgoed welkom zijn in het paradijs. En inderdaad meldt Curma zich na zijn genezing direct bij Augustinus aan als doopkandidaat.

De doopopdracht die Curma in zijn visioen in het paradijs krijgt, is vergelijkbaar met de bevinding van Van Lommel, dat een bijna-doodervaring vaak resulteert in een veranderde levensstijl. In de vroegchristelijke kerk was de doop immers een keerpunt in iemands leven. Het doopritueel in de paasnacht was een hoogtepunt na een wekenlange voorbereiding op, of, beter gezegd, inwijding in het christelijk geloof. Deze inwijding werd voltooid tijdens de doop in de paasnacht en in de kerkdiensten die volgden in de week erna.<sup>5</sup>

De tekst van het Curmaverhaal vormt een complex geheel. Zoals gezegd, bevat de raamvertelling een ingebed verhaal. Het geheel van raamvertelling en ingebed verhaal is op zijn beurt weer ingebed in een argumentatief betoog. Het argumenteren houdt echter niet op zodra het verhaal begint; Augustinus onderbreekt zijn verhaal herhaaldelijk om de lijn van zijn argumentatie weer op te pakken. Stap voor stap laat hij zijn lezers als het ware zien hoe het verhaal van Curma zijn stelling onderbouwt: in zijn visioen zag Curma doden, maar later in het verhaal blijkt dat hij eerder in het visioen ook al levenden had gezien. Dat Augustinus de volgorde van gebeurtenissen in het visioen omdraait in zijn presentatie heeft een retorische reden. Van de doden die Curma zag kan Augustinus niet aantonen dat hij hen niet zelf zag. Maar van de levenden die in het visioen verschenen kan hij dat wel bewijzen; temeer omdat Augustinus zelf een van die levenden was. Hij zelf vormt het ultieme bewijs dat Curma zowel doden als levenden niet in persoon zag, maar in een *imago* of *similitudo*, als beeld dus.

Om dezelfde reden geeft Augustinus nadrukkelijk aan dat hij pas jaren na de doop van Curma in Hippo hoorde over zijn bijna-doodervaring. Het is in het belang van zijn argumentatie om Curma's visioenen en de werkelijke gebeurtenissen strikt van elkaar te scheiden. Zo kan Augustinus aannemelijk maken dat hij zeker niets wist van Curma's visioenen toen deze ziek was, en dat hij dus al helemaal niet bij deze visioenen betrokken had kunnen zijn. Dit maakt de visioenen bruikbaar voor Augustinus' argumentatie: zoals hij, de levende, niet bij de visioenen betrokken was, zo zijn de doden ook niet zelf betrokken bij de verschijning van hun beeltenis in een droom of visioen.

5 Het ritueel van de doop in de werken van Augustinus wordt duidelijk toegelicht door Ferguson (2001).



Afb. 1 Anton Dingeman en het bericht van gene zijde. Pieter Geenen (*Trouw* 10 oktober 2009).

Na het Curmaverhaal bespreekt Augustinus de lastige vraag waar deze beelden van doden dan wel vandaan komen. Zijn opvatting is dat werkelijke communicatie tussen doden en levenden zeer zelden voorkomt, en hij vermoedt dat verschijningen van doden meestal tot stand komen door toedoen van engelen en onder regie van God.

Het Curmaverhaal heb ik in het lesmateriaal opgenomen in twee versies. Eerst lezen de leerlingen de tekst in de vertaling van Den Boeft en Van Reisen. Ze oriënteren zich op het onderscheid tussen hoofdverhaal en ingebed verhaal, en proberen het hoofdverhaal in te delen in verschillende episodes. Daarna lezen ze de integrale tekst in het Latijn, zodat ze kunnen zien hoe in de originele tekst bepaalde overgangen worden gemarkeerd, bijvoorbeeld van hoofdverhaal naar ingebed verhaal, van de ene fase in het visoen naar de andere, en van verhaallijn naar argumentatie en terug.

### Voorlopers van het Curmaverhaal

Het Curmaverhaal heeft een aantal voorgangers. Hoewel onduidelijk is in hoeverre zij Augustinus tot voorbeeld hebben gediend, zijn sommige overeenkomsten opmerkelijk. Zowel het motief van de vergissing als dat van de opdracht komt terug in een passage in Plinius Maior, *Naturalis Historia* 7,52,176-179.<sup>6</sup> In deze passage vertelt Plinius twee verhalen over bijna-doodervaringen, waarvan hij het eerste ontleent aan Varro. In dit verhaal wordt de oudste van twee broers Corfidius ziek en sterft, en terwijl de jongste voor zijn broer de begrafenis regelt sterft hij ook. De oudste broer komt weer tot leven, en vertelt aan zijn dienaren hoe hij zijn jongere broer ontmoette in het hiernamaals. Deze vroeg hem goed voor zijn dochter te zorgen en onthulde ook nog de geheime vindplaats van een goudschat. Het feit dat de goudschat op de

<sup>6</sup> Het overzicht van Hagendahl (1967: 670 e.v.) van citaten uit Plinius in het werk van Augustinus bevat alleen citaten uit *Naturalis historia* 7. Hieruit zou je mogen opmaken dat Augustinus het zevende boek goed kende.

aangegeven plaats wordt gevonden, was blijkbaar door Varro opgevoerd als bewijs dat de twee broers elkaar werkelijk in het dodenrijk hadden ontmoet. Plinius zelf is tamelijk sceptisch over dit soort verhalen. Een tweede anekdote moet de ongelooftwaardigheid ervan bewijzen. Het verhaal speelt tijdens de Siculische Oorlog (38-36 v.Chr.). Een officier uit het leger van Octavianus, een zekere Gabienus, werd op bevel van Octavianus' tegenstander Sextus Pompeius de keel afgesneden en hij lag een dag lang voor dood op het strand van Sicilië. Aan het eind van de dag beweerde hij een boodschap uit het hiernamaals te hebben voor Sextus Pompeius (een zoon van Gnaeus Pompeius Magnus). De goden zouden de zoon van de grote leider gunstig gezind zijn, en de oorlog zou een voor hem gewenste afloop hebben. Als bewijs hiervan zou Gabienus sterven na het uitspreken van zijn bericht. En zo geschiedde, maar met Sextus Pompeius liep het, in tegenstelling tot wat Gabienus voorspelde, slecht af: hij werd in 36 v.Chr. verslagen door Agrippa. Na dit vernietigende voorbeeld van onbetrouwbare wonderverhalen keert Plinius terug tot de hoofdzaak van zijn betoog: de werken der natuur.

In twee andere, heel verschillende teksten komt het motief van de vergissing voor, maar minder nadrukkelijk dan bij Augustinus en Plinius, namelijk in Lucianus, *Philopseudes* 25 en Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 11,36.<sup>7</sup> In beide teksten wordt de verkeerde persoon in het hiernamaals ontboden, maar de vergissing wordt hier niet veroorzaakt door een overeenkomst in naam, zoals bij de beide Curmae en de gebroeders Corfidius. De twee teksten zijn in vertaling opgenomen in het lesmateriaal, als opstap naar het verhaal over Curma.

### Opdracht aan Petrus de belastinginnehmer: *Legenda Aurea* 27<sup>8</sup>

In het laatste verhaal dat ik bij het lesmateriaal heb betrokken, wordt het motief van de opdracht ten volle uitgebuit. Jacobus de Voragine vertelt een serie verhalen rond de figuur van Johannes de aalmoezenier. De mensen die in de omgeving van deze gulle gever leefden, begonnen met elkaar te bespreken wie er goed was in het geven van giften en wie niet. Zo kwamen ze op het verhaal van Petrus de belastinginnehmer. Dit – ingebedde – verhaal uit de cyclus rond Johannes de aalmoezenier is opgenomen in het lesmateriaal. Petrus staat bekend om zijn

7 *Praeparatio Evangelica* bevat een uitleg van het christendom voor een niet-christelijk publiek, geschreven rond 300 n.Chr. Sommige wetenschappers denken dat Augustinus zich bij het schrijven van het Curma-verhaal heeft laten inspireren door Lucianus en Eusebius; bijvoorbeeld Bremmer (2002: 96) noemt deze mogelijkheid. Toch zijn de overeenkomsten met het verhaal van de Corfidii bij Plinius sterker, en van dat verhaal is het waarschijnlijker dat Augustinus het gekend heeft. De overeenkomsten met het verhaal van Plinius zijn verder uitgewerkt door Ciccarese (1987).

8 *Legenda Aurea* bevat een verzameling verhalen over heiligen, geschreven door de dominicaan Jacobus de Voragine (ca. 1228-1298).

gierigheid. Hij jaagt bedelaars stelselmatig weg van zijn rijke stoep, en als hij geen steen voorhanden heeft om naar hen te gooien, neemt hij van zijn rijkdom een tarwebrood en treft daarmee een brutale bedelaar.<sup>9</sup> Als hij doodziek op bed ligt, krijgt hij een visioen van zijn aankomst in het hiernamaals. Hij ziet hoe zwarte gestalten aan de ene kant van een weegschaal hangen, terwijl droevige gedaantes in witte mantels niets dan dat ene tarwebrood in de andere schaal kunnen leggen. Te weinig, vinden ze, en Petrus moet terug naar zijn aardse rijkdommen om daar beter mee te handelen. Hij geeft aan deze opdracht gehoor en wordt beloond met complimenten van de Heer zelf; uiteindelijk verandert hij in een Jezus-achtige figuur, die op wonderlijke wijze een doofstomme geneest en daarna verdwijnt. Pas als Petrus verdwenen is, herkennen de anderen de Messiaanse gestalte waarin hij was veranderd. In dit verhaal wordt het motief van de opdracht in dienst gesteld van een van de kernwaarden van het christendom: afzien van het vergaren van rijkdommen en omzien naar de armen.

Het Latijn van de *Legenda Aurea* is sterk beïnvloed door het taalgebruik in de Latijnse bijbelvertalingen. De leerlingen vonden het lastiger dan dat van Augustinus. Het taalgebruik is compact, doordat er veel participia en relatieve aansluitingen gebruikt worden. Ook vonden de leerlingen het gebruik van verwijswaarden onduidelijk. Binnen een en dezelfde zin worden zowel Petrus als zijn tegenspeler aangeduid met een vorm van *ille*, bijvoorbeeld als hij zijn mantel weggeeft aan een schipbreukeling: *continuo ille pretioso uestimento ... illi dedit*; ‘Meteen ... gaf hij hem zijn kostbare mantel.’ Dat doet Augustinus duidelijker, vonden de leerlingen; hij maakt bijvoorbeeld onderscheid tussen de beide Curmae door naar de een te verwijzen met *ille* en naar de ander, de hoofdpersoon, met *ipse*.

## Verhaal en argument

Augustinus, Plinius en Jacobus de Voragine maken elk op een verschillende manier gebruik van een verhaal in een argumentatieve context. Met de leerlingen heb ik gekeken naar de samenhang tussen verhaal en betoog. Bij Augustinus staat het verhaal duidelijk en expliciet in dienst van de argumentatieve context. Nadat hij het hele verhaal heeft verteld, concludeert hij:

*Quamobrem, sicut uidit baptismum suum et me ipsum et Hipponem et basilicam et baptisterium, non in rebus ipsis, sed in quibusdam similitudinibus rerum, ita et alios quosdam uiuos eisdem nescientibus uiuis. Cur non ergo ita et illos mortuos eisdem nescientibus mortuis?*

9 Een verwijzing naar Matteus 7,9: “Is er iemand onder jullie die zijn kind, als het om een brood vraagt, een steen zou geven?” De belastinginner is ongetwijfeld geïnspireerd door de figuur van Zachheus de tollenaar uit Lucas 19.

Mijn conclusie was deze: hij had zijn doop, mijzelf, Hippo, de basilica, de doopkapel niet in werkelijkheid gezien maar in een soort afspiegeling. Net zo had hij enkele andere nog in leven zijnde personen gezien zonder dat die daar weet van hadden. Waarom zou dit ook niet gelden voor de ontmoeting met doden zonder dat die daar weet van hebben?<sup>10</sup>

Het is goed mogelijk om aan de hand van deze slotpassage aan leerlingen duidelijk te maken hoe dwingend Augustinus zijn conclusie presenteert. Augustinus zet de verschijningen van levenden en van doden in de visioenen van Curma naast elkaar, en concludeert vervolgens dat ze beide niet echt aanwezig waren in die visioenen (zie figuur 2). Beide waren *similitudines rerum*, afspiegelingen van het werkelijk bestaande. Nadrukkelijk, door de herhaling van *et*, noemt Augustinus alle elementen uit de wereld der levenden die aan Curma in zijn visioen verschenen. Het illusoire van deze verschijningen wordt duidelijk gemaakt in een contrast: ze waren niet te zien *in rebus ipsiis*, maar *in quibusdam similitudinibus rerum*.

Vervolgens maakt de parallellie van de twee zinnen die beginnen met *ita* duidelijk dat Augustinus de verschijningen van doden en levenden geheel op een lijn stelt. Bovendien verpakt hij zijn conclusie ten aanzien van de doden in een retorische vraag. Deze vraag begint met *cur non ergo; cur non*, ‘waarom niet’, dwingt de lezer als het ware om toe te geven dat de oplossing die de auteur biedt de enige mogelijke is. Het partikel *ergo* versterkt deze interactie tussen verteller en lezer. Dit partikel wordt vaak gebruikt als de auteur een conclusie trekt op basis van informatie die hij in het voorafgaande met de lezers heeft gedeeld, of die hij bij de lezers bekend veronderstelt.<sup>11</sup>

Zowel de vraagvorm als het partikel *ergo* laten de lezers weinig ruimte om tot een andere conclusie te komen. De leerlingen vonden de formulering in Augustinus’ slotzin tamelijk suggestief, en vroegen zich tegelijkertijd af of zij bij Nederlands voor een betoegopdracht met een redenering als die van Augustinus aan zouden kunnen komen.

Ook Plinius plaatst zijn verhalen over bijna-doodervaringen in een expliciet betogende context. Het tweede verhaal, over Gabienus, kondigt hij aan als bewijs voor zijn stelling dat voorspellingen na een bijna-doodervaring meestal geen grond hebben:

*Plena praeterea uita est his uaticiniis, sed non conferenda, cum saepius falsa sint, sicut ingenti exemplo docebimus.*

Overigens is het leven vol van zulke voorspellingen, maar deze zijn het niet waard verzameld te worden omdat ze meestal onwaar zijn, zoals we zullen aantonen aan de hand van een buitengewoon voorbeeld.<sup>12</sup>

10 Vertaling Den Boeft en Van Reisen (2004).

11 Voor deze uitleg van *ergo*, zie Kroon (1995: 369; 2004 *passim*).

12 Vertaling Van Gelder, Nieuwenhuis en Peters (2005).

Figuur 2 Parallele formulering in de conclusie na het Curma-verhaal

quamobrem		
	sicut uidit	baptismum suum
		et me ipsum et Hipponem et basilicam et baptisterium
	non in rebus ipsis,	
	sed in quibusdam similitudinibus rerum,	
	ita (uidit)	et alios quosdam uiuos eisdem nescientibus uiuis.
cur non ergo	ita (uidit)	et illos mortuos eisdem nescientibus mortuis?

Het feit dat de voorspelling van Gabienus niet uitkwam, bewijst voor Plinius duidelijk dat het verhaal niet op waarheid berust. De kennis over de afloop van de Siculische Oorlog valt overigens niet uit de tekst zelf te halen: die moet de lezer zelf ergens anders zien te vinden.

De passage over Petrus in de *Legenda Aurea*, ten slotte, is een puur narratieve tekst. De tekst draagt zeker een boodschap in zich, maar die blijft geheel impliciet. Petrus de belastinginner wordt bekleed met evangelische emblemen en zo als een voorbeeld aan de lezer gepresenteerd. Dit voorbeeld zal alleen begrepen worden door lezers die vertrouwd zijn met bijbelse beelden en begrippen. Dat bleek bij veel leerlingen niet het geval, en er moesten heel wat bijbelverhalen bij worden gehaald om duidelijk te maken wat er in het verhaal gebeurt.

### Verwerkingsvormen

Naast een afsluitende toets, met tekstvragen en een korte vertaalopdracht, kregen de leerlingen ook een opdracht in het kader van KCV. Parallel aan het bestuderen van het pensum verhalen moesten ze ook zelf een verhaal uitzoeken dat speelt in het hiernamaals. Dat mocht een verhaal zijn uit de klassieke, vroegchristelijke of middeleeuwse literatuur. Van dit verhaal moesten zij eerst een analyse maken, waarbij ze aandacht besteedden aan auteur, beoogd lezerspubliek en opbouw van het verhaal in episodes. Deel twee van de KCV-opdracht bestond uit het maken van een product op basis van dit verhaal. Dit product mocht bestaan uit geschreven tekst, maar ook uit een performance of een kunstwerk.

Een belangrijk aandachtspunt bij de beoordeling was de mate waarin het bestudeerde verhaal ‘uit de verf’ kwam. Sommige leerlingen kozen voor het



Afb. 2 Izanagi op de steen. Na een vergeefse poging om zijn vrouw Izanami uit de dood terug te halen, sluit Izanagi de onderwereld af met een steen, en gaat bovenop de steen zitten. Taart met marsepeindecoraties.

bekende verhaal van Orpheus. Anderen maakten een verrassender keuze: iemand maakte rood-wit-groene kleding, zoals Beatrice droeg toen Dante haar weerzag aan het eind van zijn gang over de Louteringsberg; er was een Hives-pagina waarop Odysseus en Penelope elkaar op de hoogte houden van hun belevenissen tijdens Odysseus' *katabasis*; een enquête onder volwassenen naar aanleiding van de bijna-doodervaring van Er de Pamphyliër uit Plato's *Politeia*; en zelfs een taart, gedecoreerd met marsepein in de stijl van de Griekse vaasschilderkunst, met als thema de helletocht van de god Izanagi, de evenknie van Orpheus uit de Japanse mythologie.

### Evaluatie: 'Het wordt nu wel erg christelijk, mevrouw'

Wat heeft onze tocht door de wondere wereld van het vroege christendom opgeleverd? Na afloop van de lessenserie heb ik met de leerlingen het lesmateriaal geëvalueerd. Enkele leerlingen gaven aan dat ze toch de klassieke oudheid erg gemist hadden. De meesten vonden het leuk en interessant om te weten te komen hoe 'de Romeinen over doodgaan en daarna dachten'.

Wat betreft de uitleg bij tekststructuur en verteltechniek, merkten de leerlingen dat ze veel dingen al wisten van andere talen. Dat blijktbaar in de oudheid voor het vertellen van een goed verhaal deze technieken ook al gebruikt werden, bevestigde weer eens hoeveel we aan de oudheid hebben ontleend.

Mij viel op dat de leerlingen proberen zich nieuwe begrippen heel snel eigen te maken, en dat ze ook snel proberen om deze begrippen toe te passen op de verhalen die behandeld worden. Maar het gebruik van taaluitingen in afzonderlijke teksten is niet met mathematische precisie afgepast. Of, zoals een leerling het verwoordde: 'Die partikels zijn goed uitgelegd, al zie je de meeste niet met die exacte betekenis naar voren springen.' Sommige leerlingen gaven aan dat de thematische aanpak met teksten van verschillende schrijvers interessant was.

De combinatie van een thematische aanpak en nadruk op verteltechniek geeft de docent veel mogelijkheden om in te gaan op de vragen hoe en waarom bepaalde verhalen worden verteld. Zo is ook in de film *Avatar* het 'wat' van de verhaalstof minder belangrijk dan het 'hoe'. Het verhaal is vrij dun: 'ruwe bolster, blanke pit' Jake Sully vecht tegen het kwaad en mag daarna naar het paradijs, terwijl de gehaaide wetenschapster met de welsprekende naam *Grace Augustine* haar leven moet opofferen om dit paradijs te redden. Haar dood is niet te voorkomen, zelfs niet als de paradijsbewoners daarvoor de geesten van hun gestorvenen te hulp roepen. De film moet het hebben van het 'hoe': een verbeelding van het paradijs, gemaakt met speciaal ontwikkelde 3D-technieken. Zoals we gezien hebben, is er wat betreft het 'wat' van het verhaal in deze film, het paradijs als wenkend perspectief, niets nieuws onder de zon.

St. Bonifatiuscollege, Burg. Fockema Andreaelaan 7, 3582 KA Utrecht  
p.rose@boni.nl

## Bibliografie

### *Vertalingen*

- Boeft, J. den & H. van Reisen. 2004. *Aurelius Augustinus, Wat kunnen wij voor de doden doen?*, Budel.  
Van Gelder, J., M. Nieuwenhuis & T. Peters. 2005. *Plinius, De wereld. Naturalis historia*, Amsterdam.

### *Boeken en artikelen*

- Bremmer, J.N. 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife*. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol, London & New York.  
Ciccarese, M.P. 1987. 'Agostino tra Plinio e Gregorio Magno: metamorfosi cristiana di un aneddoto', in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione, Roma 15-20 settembre 1986*. Atti III Sezioni di studio V-VI, Roma, 133-138.  
Ferguson, E. 2001. 'Catechesis and Initiation', in A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh/New York, 229-268.  
Hagendahl, H. 1967. *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg.



- Kroon, C.H.M. 1995. *Discourse Particles in Latin. A study of nam, enim, autem, vero and at*, Amsterdam.
- Kroon, C.H.M. 2004. 'Scales of involvement and the use of Latin causal connectives', in A. López Eire & A. Ramos Guerreira (eds.), *Registros lingüísticos en las lenguas clásicas*. (Classica Salmanticensia III), Salamanca, 65-86.
- Van Lommel, P., R. van Wees, V. Meyers & I. Elfferich. 2001. 'Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands', *The Lancet* 458.9298, 2039-2045.
- Van Lommel, P. 2008<sup>11</sup>. *Eindeloos bewustzijn. Een wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring*, Kampen.

# Blijmoedig doceren

AURELIUS AUGUSTINUS

*In zijn geschrift 'De catechizandis rudibus' ('over godsdienstonderwijs aan beginners') gaat Augustinus op verzoek van een correspondent in op de belangrijkste zaken die gelovigen van het christendom moeten weten. Hij begint zijn tekst echter met een paar didactische overwegingen. Zijn correspondent had geklaagd dat hij zich als leraar tekort vond schieten en zelfs een weerzin tegen het lesgeven voelde. Augustinus beseft dat goed onderwijs staat of valt met een positieve motivatie van de docent.*

Misschien komt dat neerslachtige gevoel doordat de toehoorder onze gedachten niet kan volgen. We zijn dan gedwongen zagezegd af te dalen van die grote hoogte en onze tijd te verdoen met trage lettergrepen op een veel lager niveau. Onze zorg is dan deze: hoe krijgen we via lange, ingewikkelde omwegen uit onze mond wat we geestelijk in één teug binnenhalen? Het komt er heel anders uit, en daarom voelen we weerzin om te spreken en zeggen we liever niets. In zo'n geval kunnen we het best bedenken wat ons is aangereikt door Hem die ons een voorbeeld gaf om in zijn voetstappen te treden.<sup>1</sup>

Hoever wat we onder woorden brengen ook verschilt van ons levendige begripsvermogen, veel meer nog verschilt de sterfelijkheid van ons vlees van Gods onveranderlijkheid. En toch, hoewel Christus Gods gestalte had *heeft Hij zichzelf ontledigd en de gestalte van een slaaf aangenomen* enzovoort tot aan de dood aan het kruis.<sup>2</sup> Waarom deed Hij dat? Alleen omdat Hij op die manier zwak werd met de zwakken om de zwakken te winnen!<sup>3</sup> Luister ook naar zijn navolger, die het ergens anders ook zegt: *'Zijn wij buiten zinnen, dan is het voor God; zijn wij verstandig, dan is het voor u. De liefde van Christus laat ons geen keus: wij oordelen dat er één is gestorven voor allen.'*<sup>4</sup>

Hoe kon Hij ooit bereid zijn zich volledig te geven voor hun zielen,<sup>5</sup> als Hij geen zin had zich te buigen naar hun oren? Vandaar dus dat Hij een klein

1 Vergelijk 1 Pe 2,21.

2 Fil 2,7 en 8. Vergelijk Fil 2,6.

3 Vergelijk 1 Kor 9,22.

4 2 Kor 5,13-14 volgens de Latijnse tekst.

5 Vergelijk 2 Kor 12,15.

kind is geworden in ons midden, zoals een voedster die haar kleintjes zoogt.<sup>6</sup> Gebroken brabbelwoordjes influisteren, dat is toch niet plezierig wanneer de liefde ons die niet ingeeft? Toch willen mensen graag kinderen hebben bij wie ze dat doen. Voor een moeder is het fijner om hapjes fijn te vermalen en die bij haar kleintje in de mond te stoppen dan zelf grote happen te kauwen en naar binnen te werken. In het hart moet ook de gedachte blijven aan de kip die haar prille broedsel met neerhangende veren bedekt, en met gebroken stem haar piepende kuikens bij zich roept;<sup>7</sup> als die uit trots weg willen van haar zachte vleugels worden ze de prooi van vogels.

Goed, ons begripsvermogen scheidt genoeg in afgelegen domeinen van pure zuiverheid. Maar dan moet het ook genoeg scheppen uit begrip van het volgende. Naarmate de liefde in groter dienstbaarheid afdaalt naar lage niveaus, des te krachtiger keert ze ook terug naar haar diepe verten. Ze heeft dan een goed geweten: ze wil niets van de mensen naar wie ze is afgedaald, alleen hun eeuwig heil.

Maar misschien is het zo dat we liever kant en klare, beter geformuleerde teksten lezen en beluisteren, en hebben we om die reden geen zin om te improviseren met onzekere afloop. Stel dat we in zo'n geval toch spreken en ons hart niet afdwaalt van de waarheid. Als de toehoorder zich dan ergert aan iets in onze woorden, kan hij gemakkelijk vanuit die situatie een les trekken: heeft hij de inhoud eenmaal begrepen, dan maakt het niet uit als die niet helemaal compleet of helemaal passend is verwoord. Want de verwoording dient enkel het begrip van de inhoud.

En zelfs als we ondanks onze goede bedoelingen uit menselijke zwakheid afdwalen van de waarheid (bij godsdienstonderwijs aan beginners kan dat eigenlijk moeilijk, want daar moeten we platgetreden paden bewandelen), mag ook dat voor de toehoorder geen bron van ergernis worden. Wij moeten die situatie daarom niet anders opvatten dan als een test van God of wij innerlijk kalm blijven als we worden gecorrigeerd, zonder dat we onze fout gaan verdedigen en zo terechtkomen in een grotere fout. Zegt niemand ons er iets van en ontgaat het onszelf en onze toehoorders geheel, dan is er geen probleem als het bij die ene keer blijft. Maar meestal denken wij zelf terug aan wat we zeiden en vinden er iets niet goed aan en snappen niet hoe het aanvaard werd toen we het zeiden. En wanneer de liefde in ons gloeit, doet het ons meer verdriet als zo'n punt, verkeerd en wel, een gretig gehoor vond. Zoals we onszelf stilzwijgend bekritisieren, zo moeten we daarom ook, wanneer zich een goede gelegenheid voordoet, zorgen dat ook die anderen haast ongemerkt gecorrigeerd worden. Zij zijn namelijk niet door woorden van God vervallen tot een verkeerd denkbeeld, maar alleszins door die van ons!

6 Vergelijk 2 Tes 2,7.

7 Vergelijk Mt 23,37.

Het kan ook dat bepaalde lieden uit verblinding door krankzinnige afgunst blij zijn als wij een fout maken: roddelaars, kwaadsprekers, haters van God.<sup>8</sup> Laten we in hen de kans aangrijpen om geduld en mededogen te betrachten, want het is ook Gods geduld waardoor zij tot berouw komen. Is er iets verderfelijkers, iets wat een groter kapitaal van toorn opstapelt voor de dag van de toorn en de onthulling van Gods rechtvaardige oordeel,<sup>9</sup> dan blijdschap over andermans narigheid? Dan lijkt je op de duivel en doe je hem na!

Soms ook wordt alles correct en naar waarheid gezegd, maar wordt iets niet begrepen, of druist het juist in zijn nieuwhed in tegen de ideeën en praktijk van een aloude dwaling. Zo iets geeft dan aanstoot bij de toehoorder en brengt hem in verwarring. Is dat duidelijk te merken en lijkt hij te genezen, dan moet die genezing zonder enig uitstel plaatsvinden aan de hand van een veelheid aan autoriteiten en argumenten. Blijft zijn aanstoot in stilzwijgen gehuld, dan is Gods medicijn in staat uitkomst te bieden. Maar als hij terugdeinst en verzorging afwijst, laat het voorbeeld van de Heer ons dan tot troost zijn. Toen de mensen aanstoot namen aan zijn woord en het te hard vonden en ervan wegluchtten, sprak Hij ook de overgeblevenen aan: *‘Willen jullie soms ook weggaan?’*<sup>10</sup>

We moeten het heel sterk en onwrikbaar in ons hart vasthouden: Jeruzalem is gevangen door het Babylon van deze wereld, maar zal worden bevrijd als de tijden zijn verstreken, en geen van haar bewoners zal omkomen, want wie dan omkomt is geen bewoner van haar geweest. *Het fundament dat God gelegd heeft, ligt vast en draagt het opschrift: ‘De Heer weet wie bij Hem horen’ en ‘Laat ieder die de naam van de Heer noemt zich verre houden van onrecht.’*<sup>11</sup>

Als we dit voor ogen houden en de Heer aanroepen om in ons hart te komen, zullen we minder bang zijn voor een onzekere afloop van ons betoog vanwege onzekere gevoelens bij de toehoorders. Ja, we hebben dan zelfs genoeg in het ervaren van moeilijkheden omwille van een werk van mededogen, als we daarin maar niet onze eigen glorie zoeken.<sup>12</sup> Want een werk is pas werkelijk goed als het actief en doelgericht wordt afgevuurd door de liefde en dan als het ware terugkeert op zijn plaats en ook weer in de liefde tot rust komt.

Dan nog iets over lectuur waar wij genoeg in hebben, of het luisteren naar een voordracht in een betere stijl. Halen we dat naar voren, dan willen we het voorrang geven boven ons eigen betoog en spreken we lusteloos en met tegenzin. Maar het geeft ons nieuwe energie en is plezieriger ná onze inspan-

8 Vergelijk Rom 1,29-30.

9 Vergelijk Rom 2,5.

10 Joh 6,67 volgens de Latijnse tekst.

11 2 Tim 2,19 volgens de Latijnse tekst.

12 Vergelijk Joh 7,18.

ning! En we zullen met groter vertrouwen bidden dat God tot ons spreekt zoals wij willen, als wij blijmoedig aanvaardden dat Hij via ons spreekt zoals wij kunnen. Zo komt het dat *voor wie God liefhebben alles ten goede samenkomt*.<sup>13</sup>

Maar het kan ook zijn dat we het vervelend vinden om vertrouwde stof, dingen voor kleine kinderen, telkens te herhalen. Laten we ons dan aanpassen aan hen met de liefde van een broeder, een vader, een moeder. En zijn we eenmaal verbonden met hun hart, dan lijkt die stof ook voor ons nieuw. Want groot is de kracht van het inlevingsvermogen: als het hun iets doet wanneer wij spreken en ons wanneer zij leren, dan wonen wij in elkaar. Wat zij horen, spreken ze zo in zekere zin uit in ons, en wij leren in hen op een bepaalde manier wat wij zelf doceren.

Gebeurt zoiets niet ook met ruime, fraaie plekken in een stad of op het land, die we al vaak gezien hebben en waar we zonder speciaal plezier aan voorbijgaan? Als we die tonen aan mensen die ze nog nooit hebben gezien, wordt door hun verrukking over het nieuwe onze verrukking hernieuwd! En dat is eens te meer zo naarmate zij meer onze vrienden zijn. Want hoe meer wij via de liefdesband in hen zijn, des te meer wordt ook voor ons alles wat oud was nieuw.

Maar als wij zelf enige vooruitgang hebben geboekt in meditatie, willen we niet dat degenen die we liefhebben blij en verbaasd zijn bij het bekijken van werk van mensenhand. Nee, dan willen we hen meevoeren naar het niveau van de vaardigheid en het ontwerp van de maker, en vandaar opklimmen tot bewondering en lof van God de Allesschepper, waar de liefde haar vruchtbaarste einddoel vindt. Des te meer moet het ons verrukken als mensen aanstalten maken om te leren over God, want alles wat te leren is moeten we leren omwille van Hem. En wij moeten onszelf dan hernieuwen in hun ervaring van nieuwheid. Als onze prediking lauwer is dan normaal, kan ze gaan gloeien door hun bijzondere manier van luisteren.

Voor het verkrijgen van blijdschap komt er nog een gedachte en overweging bij: uit wat voor dodelijke dwaling gaat de ander nu over tot leven! Straten die ons heel vertrouwd zijn lopen we welwillend en blijmoedig door wanneer we iemand de weg wijzen die is verdwaald en in de problemen zit. Dan moeten we toch veel energieke en enthousiaster wandelen door dat heilzame onderrecht, zelfs bij onderdelen waar voor ons geen herhaling nodig is! Want een ziel die medelijden verdient, die afgepeigerd is door de dwalingen van deze wereld, die geleiden wij dan over de wegen van vrede, in opdracht van Hem die ons die vrede heeft gegeven!

Maar het is inderdaad heel wat om het spreken vol te houden tot een vooraf bepaald punt wanneer we geen reactie zien bij de toehoorder. Misschien is het

13 Rom 8,28.

religieuze vrees die hem beklempt en durft hij geen instemming te laten zien door middel van een woord of gebaar. Misschien ook is het menselijk ontzag dat hem weerhoudt, of begrijpt hij niet wat er gezegd wordt, of vindt hij de inhoud verachtelijk. Wij kunnen niet in zijn ziel kijken en die blijft voor ons onduidelijk. Daarom moeten we in ons betoog alles uitproberen wat hem kan opwekken en zagezgd uit zijn tent kan lokken.

Een overmaat aan angst, die iemand belet zijn oordeel aan te geven, kun je verdrijven met een vriendelijke aansporing. Het effect van ontzag kun je matigen via het idee van broederlijke affiniteit. Je kunt hem direct vragen of hij alles begrijpt en hem het vertrouwen geven dat hij vrijelijk mag spreken als hij er iets tegenin wil brengen. Je kunt ook gewoon aan hem vragen of hij een en ander al eens eerder heeft gehoord, of dat hij er al van weet en het hem overbekend is en hij misschien daarom geen reactie geeft. Het vervolg moet dan zijn naar gelang zijn antwoord: duidelijker en explicieter spreken, een tegengestelde mening weerleggen, en vertrouwde stof niet uitgebreid verklaren maar kort samenvatten. Ook kun je een paar diepzinnige punten uit de Heilige Schrift selecteren, vooral uit het verhaal zelf, en die openleggen en onthullen. Zoiets maakt ons betoog aantrekkelijker.

Is de toehoorder al te traag van begrip en ongevoelig voor al dat soort aangename dingen en wars daarvan, breng dan mededogen op en neem hem voor wat hij is. Loop kort door de rest heen en blijf bij het hoogst noodzakelijke: de eenheid van de katholieke kerk, de verleidingen, de christelijke levenswandel. Die punten moet je er echt inhameren met een schrik-effect, vanwege het toekomstige oordeel. Je moet eerder veel tegen God zeggen omwille van hem, dan veel tegen hem over God.

Vaak gebeurt het ook dat iemand eerst graag luistert maar daarna vermoeid raakt van het luisteren of van het staan. Zijn mond gaat wel open, alleen niet meer om te prijzen maar om te gapen. Hij wil weg, zo laat hij zelfs ongewild zien. Als we dat merken, moeten we zijn gedachten oprispen door iets te zeggen dat gekruid is met een beschaafd soort humor en dat past bij het onderwerp, ofwel iets wonderlijks en verbazingwekkends, of ook iets pijnlijks en bedroevends. En dan liefst iets dat hem persoonlijk raakt, zodat hij uit acute zorg om zichzelf bij de les blijft; alleen, dit moet zijn bedeesdheid niet schokken met iets ruws maar eerder innemen door iets vriendelijks. Of schiet hem te hulp door hem een zitplaats aan te bieden.

Niettemin is het ongetwijfeld beter dat de toehoorders vanaf het begin zitten, wanneer dit met goed fatsoen kan. Het is veel beter doordacht wat in bepaalde kerken overzee gebeurt: niet alleen zitten de bisschoppen daar als zij spreken tot het volk, maar ook het volk zelf beschikt er over stoelen. Zo voorkomt men dat lichamelijk zwakke mensen afgemat raken van het staan en die heilzame aandacht niet meer kunnen opbrengen of zich zelfs gedwongen zien weg te gaan.

Daarbij maakt het trouwens veel uit wie het is die zich terugtrekt uit een grote groep om op krachten te komen. Is het iemand die al deelneemt aan de sacramenten en daardoor is gebonden? Of is het iemand die nog in de eerste sacramenten ingewijd moet worden? Dat weggaan komt meestal door een onontkoombare drang: de angst om door een mankement te bezwijken of zelfs te vallen. Uit schaamte zegt zo iemand niet waarom hij gaat, en zijn zwakte staat hem niet langer toe te staan.

Ik spreek hier uit ervaring. Dit gebeurde mij namelijk eens met een landman toen ik hem godsdienstonderwijs gaf, en zo heb ik geleerd dat je hier speciaal voor moet oppassen. Het zou ook wel ondraaglijk arrogant van ons zijn als mensen die onze broeders zijn of – wat nog groter zorg en aandacht verdient – mensen die onze broeders *moeten worden*, niet mogen zitten in onze aanwezigheid. Niemand minder dan onze Heer, Hij wie engelen bijstaan, werd door een vrouw zittend beluisterd!<sup>14</sup>

Als het betoog maar kort is of als de plek niet geschikt is om te gaan zitten, kan het gehoor vanzelfsprekend staan. Maar alleen als het gehoor talrijk is en het op dat moment niet gaat om die eerste kennismaking. Want zijn het er een of twee of een paar die gericht zijn gekomen om christen te worden, dan nemen we een risico als we hen toespreken terwijl ze staan. Als we desondanks op die manier zijn begonnen, moeten we minstens iets doen als we merken dat de toehoorder zich ongemakkelijk voelt. Bied hem een zitplaats aan, of nee, zeg hem met veel nadruk dat hij gaat zitten, en vertel iets wat hem opfrist en ook zorgen uit zijn hart verjaagt. Want misschien is hij zich ineens druk gaan maken en raakt hij daardoor afgeleid.

De precieze oorzaak waarom hij zwijgt en weigert te luisteren is natuurlijk onduidelijk. Zeg daarom, als hij eenmaal zit, iets tegen opkomende gedachten over wereldse kwesties. Doe dat op een luchtige manier, zoals ik zei, of serieus. Zijn het inderdaad die gedachten die zijn hoofd bezetten, dan verdwijnen ze, doordat ze zagezegd met naam en toenaam zijn aangeklaagd. En zijn ze het niet, maar is hij alleen moe van het luisteren, dan helpt het toch als we doen alsof ze het wél zijn (we weten dat immers niet!) en er iets onverwachts en bijzonders over zeggen, op de manier die ik aangaf. Dat werkt namelijk tegen zijn gevoel van afkeer en frist zijn aandacht op.

Maar hou het wel kort, vooral omdat het eigenlijk buiten de orde valt. Anders wordt de ziekte waar we wat aan willen doen, die verveling, zelfs nog erger door de medicijn! Maak ook extra tempo met de rest van je stof en stel een versneld einde in het vooruitzicht, en hou je daar ook aan.

Het kan ook dat je gedemotiveerd bent omdat je een andere handeling hebt moeten staken, die jij noodzakelijker vindt en waar je helemaal op was gericht. Om die reden ben je dan somber en is je godsdienstonderwijs niet aan-

sprekend. In zo'n geval moet je bedenken (afgezien van het besef dat we in al onze activiteiten bij mensen moeten optreden met mededogen en vanuit onze plicht tot zuivere naastenliefde – daarvan dus afgezien) dat het met onze activiteiten onduidelijk is: welke is het nuttigst? En wanneer is het eigenlijk beter een activiteit te onderbreken of helemaal af te breken? Van de mensen voor wie wij iets doen kennen we niet hun verdiensten bij God. Dus waar hebben ze op dat moment het meeste baat bij? Daar hebben we geen idee van of hooguit een flauw en vaag idee, eerder dan dat we dat snappen.

Daarom moeten we onze bezigheden wel plannen volgens onze vermogens maar geldt ook het volgende. Als we alles kunnen afmaken op de manier die we hadden gedacht, mogen we blij zijn, niet omdat de uitvoering naar onze zin was maar omdat die naar Gods zin was. Maar als zich een bepaalde noodzaak voordoet waardoor ons schema in de war raakt, laten we dan flexibel zijn zodat we niet breken. God heeft een schema verkozen boven dat van ons? Laat het ook dat van ons zijn! Het is billijker dat wij zijn wil volgen dan Hij de onze.

Kijk ook eens naar dat schema van bezigheden dat wij naar eigen inzicht willen aanhouden: het schema waarin de belangrijke dingen voorrang krijgen verdient natuurlijk de voorkeur. Waarom zouden wij mensen dan bedroefd zijn als we door God de Heer, die zoveel machtiger is, worden ingehaald? Het enkele feit dat wij zo gehecht zijn aan onze eigen ordening is dan een begin van wanorde! Niemand ordent zijn zaken beter dan wie bereid is iets niet te doen wat de goddelijke macht verbiedt, liever dan gretig te doen wat het menselijke brein bedenkt. Want *vele gedachten zijn er in het hart van de mens, maar het besluit van de Heer blijft tot in eeuwigheid*.<sup>15</sup>

Maar de oorzaak kan ook zijn dat je geest van slag is door een ergernis en daarom geen rustig en aangenaam betoog kan houden. In zo'n geval dien je voldoende naastenliefde op te brengen voor de mensen voor wie Christus is gestorven, de mensen die Hij met de prijs van zijn bloed wilde bevrijden uit de dood van wereldse dwalingen.<sup>16</sup> Wanneer wij in onze droeve toestand bericht krijgen dat er iemand klaar staat die verlangt christen te worden, moet juist dat gegeven ons tot troost zijn en die droefheid laten verdwijnen. Evenzo werkt blijdschap om winst doorgaans verzachtend op verdriet om verlies!

Stel dat we geërgerd en bedroefd zijn vanwege een bepaald persoon. Dan is dat toch alleen omdat we geloven of zien dat zo iemand zelf verloren gaat of dat hij een zwak mens zover brengt? Daarom moet de persoon die bij ons komt voor een kennismaking met het geloof het verdriet wegvagen om wie afhaakt, zolang er bij hemzelf hoop is op vooruitgang.

15 Spr 19,21 volgens de Latijnse tekst.

16 Vergelijk 1 Pe 1,18.



Misschien komt de angst bij ons op dat de bekeerling een hellekind wordt.<sup>17</sup> We zien veel van zulke lieden rondlopen die aanleiding geven tot het soort ergernis dat ons pijnigt. Toch moet dat ons niet afremmen maar eerder aanvuren en scherp maken om onze kandidaat te waarschuwen: goed oppassen! Geen mensen nadoen die niet in waarheid maar alleen in naam christen zijn! Niet onder de indruk raken van hun grote aantal en hen daarom volgen of vanwege hen Christus níet volgen! Niet in Gods kerk willen zijn waar zij zijn of daar zo willen zijn als zij!

Op een bepaalde manier wint ons betoog aan vuur bij dit soort aansporingen: onze pijn van dat moment levert de brandstof. Van futloosheid is geen sprake, nee, juist door die pijn spreken we gloedvoller en feller! Als we niet zo ongerust waren, zouden we onderkoelder, minder energiek spreken. Laten we blij zijn met zo'n kans dat een emotie van ons hart niet voorbijgaat zonder iets op te leveren.

We kunnen ook in de greep komen van neerslachtingheid door een dwaling of zonde van onszelf. In dat geval moeten we voor ogen houden dat het offer voor God een gebroken hart is<sup>18</sup> en verder ook: *zoals water vuur blust, zo doet een aalmoes dat met de zonde*<sup>19</sup> en '*mededogen wil Ik,*' staat er, '*geen offer.*'<sup>20</sup> Als we gevaar liepen door brand, zouden we natuurlijk rennen om bluswater en dankbaar zijn als iemand uit de buurt daarmee kwam. Zo is het ook wanneer de vlammen van een zonde oplaaien in ons hooi<sup>21</sup> en wij ons om die reden zorgen maken. We moeten dan blij zijn over wat zich als blijk van groot erbarmen aandient: een bron waaruit we zogezegd water kunnen putten om de brand te bedwingen. Of houden we er domme ideeën op na? Komen we soms energieker aanzetten met brood bij iemand met honger om zijn maag te vullen, dan met het woord van God bij die eter om zijn geest te onderwijzen?<sup>22</sup>

Daar komt nog iets bij. Als het alleen voordeel bracht dit te doen en geen nadeel het na te laten, zou het ongelukkig zijn als we de neus ophaalden voor een remedie die zich zo aandient, gezien het risico voor het heil, nee, niet dat van de naaste, maar van onszelf. Maar nu klinkt het dreigend uit de mond van de Heer: '*Waardeloze, luie slaaf, had mijn geld maar aan de bankiers gegeven!*'<sup>23</sup> Wat is het dan voor waanzin om in de benauwdheid om onze zonde nóg eens te willen zondigen, door het geld van de Heer niet te geven aan wie wil en erom vraagt?

Met deze en soortgelijke gedachten en overwegingen moet je die duisternis van afkeer en verveling verdrijven, zodat je aandacht gericht kan worden

17 Vergelijk Mt 23,15.

18 Vergelijk Ps 50 (51),19.

19 Sir 3,33 volgens de Latijnse tekst.

20 Hos 6,6 volgens de Latijnse tekst.

21 Vergelijk Js 40,6.

22 Vergelijk Dt 8,3 en Mt 4,4.

23 Mt 25,26 en 27 volgens de Latijnse tekst.

op het godsdienstonderwijs. Zo neemt je gehoor met genoegen in zich op wat bij jou krachtig en blijmoedig opwelt uit een rijke stroom van naastenliefde.

Dit zijn niet zozeer woorden van mij tot jou, als wel tot ons allen van de liefde, die *in ons hart is uitgegoten door de Heilige Geest, die ons gegeven is*.<sup>24</sup>

Uit: Aurelius Augustinus, *Goed onderwijs, Christendom voor beginners*, bezorgd, vertaald en toegelicht door Vincent Hunink en Hans van Reisen, Damon, Budel 2009 (2<sup>e</sup> dr.); c. 15-22.

<sup>24</sup> Rom 5,5.

# Verder lezen

HANS VAN REISEN

Belangstellenden in Augustinus kunnen terecht in ongeveer 400 vakpublicaties per jaar: nieuwe tekstkritische uitgaven, vertalingen, artikelen, monografieën in allerlei soorten en maten en in vele talen. Het beste internationale bibliografische overzicht in druk wordt jaarlijks uitgebracht door het Institut des Études Augustiniennes in Parijs. Het *Bulletin Augustinien* vormt een bijlage in het tijdschrift *Revue des Études Augustiniennes*. Het meest volledige elektronische boekenoverzicht valt langs vele invalshoeken te raadplegen via de website van het Zentrum für Augustinus-Forschung in Würzburg (<http://www.augustinus.de> > Literaturportal > Hier geht es zur Datenbank). De Latijnse teksten van Augustinus zijn online te lezen en te downloaden via <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

Voor Nederlandstalige geïnteresseerden zijn op de elektronische snelweg de websites van twee augustijnse studiecentra aan te bevelen:

- <http://augustijnsinstituut.nl> vormt het visitekaartje van het Augustijns Instituut in Eindhoven
- <http://www.augustiniana.be/wppublic> is dat van het Augustijns Historisch Instituut in het Belgische Heverlee bij Leuven.

Voor concrete mogelijkheden om Augustinus onder de aandacht te brengen in de bovenbouw van het middelbaar onderwijs beperk ik mij hieronder uitsluitend tot recente Nederlandstalige uitgaven die gemakkelijk verkrijgbaar zijn.

Het Augustijns Instituut houdt al jarenlang een laagdrempelige brochure op voorraad met een beknopt overzicht van Augustinus' leven en werk. De brochure is oorspronkelijk geschreven voor studenten theologie, filosofie en letteren, maar blijkt door omvang (36 blz.), lay-out en tekstvoorbeelden ook uitstekend te voldoen voor geïnteresseerde middelbare scholieren. De brochure heet *Augustinus, bisschop van Hippo* (ISBN 978 90 801762 9 4). Voor vakkrachten is er de uitputtende (384 pagina's!) monografie van Klaas van der Zwaag, *Augustinus, de kerkvader van het Westen: zijn leven, zijn werk en zijn invloed*, Heerenveen 2008 (ISBN 978 90 5829 11 6).

Vincent Hunink verzorgde, samen met Paul van Geest als inleider, recent een vertaling waarin twee verhandelingen van Augustinus centraal staan over *Liegen en leugens* [*De mendacio & Contra mendacium*], Budel 2010 (ISBN 978 90 5573 981 3). Het gaat daarin om een grondige doorvorsing van enkele

grondslagen in de moraal. Natuurlijk gaat het te ver om Augustinus' beschouwing integraal met leerlingen te behandelen, maar dankzij de geleiding in de vertaling is het gemakkelijk om enkele toegankelijke fragmenten te lezen en te bespreken. Zo worden enkele concrete passages uit de bijbel besproken die met het onderwerp verband houden.

Anders van opzet is de uitgave die verzorgd werd door Thijs Rutten. Hij vertaalde onlangs een lange brief van Augustinus aan Paulina over de vraag: *Kunnen we God zien?* [*Epistula* 147], Kampen 2010 (ISBN 978 90 259 5991 3). Elke paragraaf is in de marges voorzien van een bondige samenvatting. In zijn brief behandelt Augustinus een prachtige beschouwing van zijn leermeester Ambrosius (340-397) over hetzelfde onderwerp, afkomstig uit diens uitleg van het Lucasevangelie. De vertaling van Rutten is omwille van de duidelijkheid misschien soms erg vrij; hijzelf zegt in dit verband dat hij het betoog van Augustinus soms heeft "bewerkt". Maar het boeiende is wel dat de tekst die door Augustinus van commentaar wordt voorzien eveneens in Nederlandse vertaling valt te raadplegen in: Ambrosius van Milaan, *Zingen met mijn geest en ook met mijn verstand: uitleg van het evangelie volgens Lucas*, Budel 2005 (ISBN 978 90 5573 6447). Deze vertaling van Peter Eijkenboom, Fried Pijnenborg en Hans van Reisen wordt overigens in de uitgave van Rutten nergens vermeld. Door beide uitgaven kunnen leerlingen zich gemakkelijker bekwamen in literair receptie-onderzoek.

Een ruime blik in Augustinus' correspondentie gunt ons Chris Tazelaar. Hij voltooide de complete briefwisseling van Hieronymus (347-420): *Brieven: band 1 en 2*, Budel 2008 (ISBN 978 90 5573 897 7). Van de 150 brieven zijn er twintig die aan Augustinus zijn gericht of van hem afkomstig zijn. De brieven 56 en 67 (=Augustinus' *epistulae* 28 en 40) over doelgerichte leugens vormen een mooie aanvulling op de al vermelde uitgave van Hunink / Van Geest. De brieven 112 en 116 (=Augustinus' *epistulae* 75 en 82) gaan over de kunst van het vertalen.

In 2011 zal Pasen zeer laat vallen (24 april). Over de achtergronden daarvan vormen Augustinus' brieven aan Januarius boeiende lectuur: *In antwoord op uw vragen* [*Epistulae* 54-55], Budel 2009 (ISBN 978 90 5573 930 1). Latijnse tekst en Nederlandse vertaling staan in deze uitgave parallel aan elkaar afgedrukt. In beide brieven gaat Augustinus in op nog enkele andere verschillen in plaatselijke praktijken van de christelijke eredienst. Aan de vertaling werkten Ben Bongers, Joost van Neer, Martijn Schrama en Anke Tigchelaar mee.

Op dezelfde tweetalige manier hebben Vincent Hunink en Hans van Reisen een nieuwe vertaling uitgebracht van Augustinus' *De catechizandis rudibus* in *Goed onderwijs*, Budel 2008 (ISBN 978 90 5573 861 8). Voor elke beginnende docent vormt deze brief van Augustinus aan de jonge Carthaagse diaken Degratias bemoedigende stof. En voor leerlingen is dit werkje interessant om eens achter de schermen te kijken in de laat-klassieke onderwijspraktijken.

Een feest van herkenning voor hedendaagse scholieren vormt waarschijnlijk ook Augustinus' eigen kritische terugblik op zijn eigen schooltijd. Zowel de jaren van de basisschool als de periode van de puberteit zijn aanleiding voor enkele vermakelijke beschouwingen in de *Belijdenissen* [*Confessiones*], Budel 2009 (ISBN 978 90 5573 915 8) en laten zich in de nieuwe vertaling van Wim Sleddens eindelijk eens gemakkelijk terugvinden (boek 1,14-16; 19 en 20-29; 2,1-4 en 9-12).

Minder toegankelijk, maar wel fundamenteel is Augustinus' samenvatting van zijn visie op het kwaad. Daarin zijn duidelijk invloeden van Plato en diens volgelingen aan te wijzen. De samenvatting is terug te vinden in *God zoeken met de zinnen?* [*De moribus ecclesiae et de moribus manichaeorum*], Damon 2008 (ISBN 9978 90 5573 853 3). In dit werk gaat Augustinus overigens ook uitvoerig in op nog steeds opblaiende discussies over het reine of onreine karakter van bepaalde spijzen en dranken.

Twee belangrijke wijsgerige stromingen uit de Klassieke Oudheid staan centraal in Augustinus' preek 150. In een groots en meeslepend betoog vergelijkt Augustinus de visie van de epicuristen en stoïci met de levensovertuiging van Paulus zoals verwoord in diens beroemde toespraak op de Areopaaag (Hnd 17,18-34). De preek maakt deel uit van een drietal *sermones* (148-150) over teksten uit het bijbelboek *Handelingen van de Apostelen*. Het boekje *Wijsheid van leerlingen*, Budel 2007 (ISBN 978 90 5573 819 9) vormt de kleinste en dus goedkoopste (tweetalige) prekenbundel die de afgelopen jaren is uitgebracht. Voor de vertaling tekende het viertal Joke Gehlen-Springorum, Vincent Hunink, Annemarie Six-Wienen en Hans van Reisen. Al eerder verzorgde dit kwartet omvangrijkere bundels met alle preken over teksten uit het Johannesevangelie in *De weg komt naar u toe*, Budel 2007 (ISBN 978 90 5573 767 3) en over teksten uit het Marcus- en Lucasevangelie in *Als korrels tussen kaf*, Amsterdam 2002 / Budel 2007 (ISBN 978 90 5573 816 8). Voor oudere prekenbundels verwijs ik in dit verband door naar de website van het Augustijns Instituut. Het voordeel om eens met leerlingen een preek te lezen is dat er altijd sprake is van een afgerond betoog. Ook is de stijl van het Latijn dikwijls wat puntiger en aantrekkelijk om te beluisteren; preken kunnen bovendien vaak goed als voorbeeld dienen van toegepaste retorica.

Ten slotte: een van de mooiste christelijke redevoeringen is Jezus' bergrede (Mt 5-7). Zijn toespraak op de berg geldt in elk geval nog steeds als de invloedrijkste en vormt het kloppend hart van het Nieuwe Testament. Augustinus' commentaar erop heeft grote invloed gehad op de geschiedenis van bijbeluitleg en spiritualiteit. De tekst is beschikbaar in de vertaling van Leo Wencker en Hans van Reisen in *Het huis op de rots: verhandeling over de bergrede*, Amsterdam 2000 / Budel 2004 (ISBN 978 90 5573 579 5). Augustinus' uitleg blijkt op onderdelen zeer geschikt voor gebruik in diverse disciplines van het middelbaar onderwijs. Daarbij valt vooral te denken aan zijn uitleg van het onzevader, van Jezus' oproep tot vijandsliefde en pleidooi tot geweldloosheid.

# Auteursinformatie

Jan den Boeft (1935) is emeritus hoogleraar Latijn van de Vrije Universiteit. Hij is hoofdredacteur van *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*. Voor het *Augustinus Lexikon* vervaardigde hij een aantal lemmata. Samen met Ineke Sluiter vertaalde hij *De doctrina christiana* onder de titel ‘Wat betekent de bijbel?’ (Amsterdam 1999) en met Hans van Reisen *De cura pro mortuis gerenda* onder de titel ‘Wat kunnen wij voor de doden doen?’ (Budel 2004).

Ineke Sluiter (1959) is hoogleraar Grieks aan de Universiteit Leiden. Samen met Jan den Boeft vertaalde zij Augustinus’ *De doctrina christiana* (*Wat betekent de Bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie*, 1999, Amsterdam).

Hans van Reisen (1957) studeerde theologie aan de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht en aan de Rijks-Universiteit Utrecht. Sinds de oprichting van het Augustijns Instituut te Eindhoven in 1989 is hij daar werkzaam als studiesecretaris. Met anderen heeft hij onder meer vertalingen van Ambrosius en vooral van Augustinus gepubliceerd. Voor meer informatie daarover: [www.augustijnsinstituut.nl](http://www.augustijnsinstituut.nl)

Ingrid Bruggink (1960) is classica. Zij werkte tot 1995 als docent op het Veluws College in Apeldoorn. Sindsdien beheert zij als bibliothecaris de collectie en de website van het Augustijns Instituut Eindhoven.

Joost van Neer (1962) studeerde klassieke talen in Nijmegen. Hij is verbonden aan het Augustijns Instituut in Eindhoven.

Anthony Dupont (1979) is als postdoctoraal onderzoeker van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen verbonden aan de Faculteit Godgeleerdheid (Onderzoekseenheid Geschiedenis van Kerk en Theologie) van de Katholieke Universiteit Leuven. Hij promoveerde op een proefschrift over de *gratia*-thematiek in Augustinus’ *sermones ad populum* ten tijde van de pe-

lagiaanse controverse. Zijn onderzoeksgebied is het vroege christendom, patristiek en Augustinus in het bijzonder. Hij is lid van het *Augustijns Historisch Instituut* (Heverlee-Leuven).

Vincent Hunink (1962) is universitair docent Latijn en Vroegchristelijk Grieks en Latijn aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Behalve studies publiceert hij geregeld edities en vertalingen van vooral Romeinse en Vroeg-Christelijke auteurs, in 2010 onder meer van Tacitus (*Historiën*) en Augustinus (*Liegen en leugens*). Als freelance-medewerker is hij verbonden aan het Augustijns Instituut te Eindhoven voor verschillende vertaalprojecten gericht op preken van Augustinus. ([www.vincenthunink.nl](http://www.vincenthunink.nl))

Bert Blans (1947) is bijzonder hoogleraar vanwege de stichting Thomas More (voorheen de Radboudstichting) aan de Wageningen Universiteit en doceert filosofie aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit Tilburg met vestigingsplaats Utrecht. Hij publiceerde recent over de doorwerking van Augustinus in de filosofie en over Augustinus bij Derrida in: Riessen, R. van (red.) 2009. *Augustinus, modern en postmodern gelezen, Vijf filosofische interpretaties*, Budel (11-23 en 77-97).

Jos Joosten (1964) is hoogleraar Nederlandse letterkunde aan de Radboud Universiteit Nijmegen. In 2008 verscheen zijn meest recente boek *Misbaar: hoe literatuur literatuur wordt*. Hij is groot liefhebber van het werk van Augustinus, die al vanaf de titel opduikt in zijn opstellenbundel *Alleenspraak* uit 2003.

Paula Rose (1968) is lerares Klassieke Talen en KCV aan het St. Bonifatiuscollege in Utrecht. Tevens is zij als gastonderzoeker verbonden aan de Vrije Universiteit Amsterdam, waar zij een proefschrift voorbereidt over Augustinus' *De cura pro mortuis gerenda*.

Paul van Geest (1964) is hoogleraar Augustijnse studies aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg en aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit (Amsterdam). Hij is directeur van het interuniversitaire Centrum voor Patristisch Onderzoek van deze beide faculteiten. Recente Nederlandstalige studies van zijn hand zijn: *Stellig maar onzeker. Augustinus' benadering van God*, (Damon) Budel, 2008 (2<sup>e</sup> druk), en (samen met E. Meijering en L. Westra) *De status van de kerkvaders. Geschiedenis, thema's en perspectief*, (Meinema) Zoetermeer 2009. ([www.patristiek.eu](http://www.patristiek.eu))

## Aan alle oud-leden van het Collegium Classicum c.n. M.F. (1913-2013)

Het Collegium Classicum c.n. M.F. heeft een vereniging voor oud-leden opgericht: de *Ordo sociorum*. In de aanloop naar het twintigste lustrum, de grootse viering van het honderdjarig bestaan van het dispuut in 2013, hoopt M.F. dat de Ordo het contact tussen het dispuut en zijn oud-leden zal bevorderen en verdiepen.

Als lid ontvangt u viermaal per jaar een nieuwsbrief, die u op de hoogte zal houden van het reilen en zeilen binnen het dispuut, en kunt u tweemaal per jaar uw band met M.F. versterken op een *Dies Ordinis*, waarop alle leden zullen worden uitgenodigd voor bijvoorbeeld een lezing of borrel. Vanaf heden kunt u zich bij ons aanmelden om lid te worden van de Ordo.

Het bestuur van M.F. heeft een aantal keren bericht doen uitgaan aan alle oud-sodales, met informatie over de Ordo. Kent u oud-sodales die deze brieven niet hebben ontvangen? Wij zouden u zeer erkentelijk zijn wanneer u ons correcte adresgegevens wilt verstrekken, zodat verdere berichtgeving over de Ordo en over de viering van ons lustrumfeest zo veel mogelijk oud-leden bereikt. Graag ontvangen wij van u, indien mogelijk, een werkend email-adres, zodat verdere correspondentie via de digitale weg kan plaatsvinden.

Collegium Classicum c.n. M.F.:  
p/a Wieneke Jansen  
Universiteit Leiden  
Opleiding GLTC  
Doelensteeg 16  
Postbus 9515  
2300 RA Leiden  
collclassmf@hotmail.com



# Ken Uw Klassieken!

## Pubquiz in het Rijksmuseum van Oudheden

HUGO KONING

Hoe heette de sterfelijke vader van Helena? Uit welke stad kwam Vergilius? Wie zijn de vier mannen van het viermannencommentaar? Wanneer vond de slag bij Cannae plaats? Wat is de andere naam voor Lucianus' *Menippus*? Wie zei dat *quam bene vivas, non quam diu, refert*? In welk *Ilias*-boek draagt Odysseus zijn beroemde helm van everzwijntanden? En wie was de regisseur van 300?

Wie deze vragen uit het blote hoofd kan beantwoorden, hoeft voor donderdag 21 april 2011 niet bang te zijn. Dan vindt namelijk voor het eerst in Nederland en de wereld de zogenaamde Ken-Uw-Klassieken Pubquiz plaats, een triviaquiz over de klassieke oudheid voor docenten, studenten, oud-gymnasiasten en andere classici. De quiz is een initiatief van Lampas en het Rijksmuseum van Oudheden, die voor het evenement de Tempelzaal beschikbaar stelt. De avond moet een van de hoogtepunten van de Week van de Klassieken worden.

De Ken-Uw-Klassieken Quiz is de volwassen versie van de populaire Ken-Je-Klassiekenquiz voor scholieren. Bij de nieuwe variant gaat het niveau echter danig omhoog en kruisen hoogleraren, universitair docenten, leraren klassieke talen, studenten GLTC en oud-gymnasiasten de degen. In acht ronden passeren de meest uiteenlopende vragen over de oudheid de revue; aan bod komen Griekse en Latijnse literatuur, klassieke mythologie, oude geschiedenis, antieke wijsbegeerte, archeologie en receptie.

Iedereen met een klassieke achtergrond mag zich inschrijven. Deelname kan alleen in teamverband; een team bestaat uit minimaal twee en maximaal vijf deelnemers. Onderling overleg is een must, hulplijnen naar buiten zijn strikt verboden. Uiteraard is tijdens de hele quiz de bar geopend. Vóór de quiz is er gelegenheid het museum te bezoeken. Tot slot: naast onvergankelijke roem zijn er ook mooie materiele prijzen te winnen!

Inschrijven kan vanaf heden via [www.rmo.nl/pubquiz](http://www.rmo.nl/pubquiz). Dat geeft u genoeg tijd uw team samen te stellen: collega's uit de sectie, mede-studenten of leden van de leesgroep. En om te trainen, natuurlijk. Als u niet alle antwoorden had.

Datum: donderdag 21 april 2011

Locatie: Rijksmuseum van Oudheden, Rapenburg 28, Leiden

Tijd: 17.30 uur zaal open, 19.00 uur start quiz, 21.30 uur einde

Kosten: 7,50 euro per persoon, inclusief twee drankjes

Meer informatie en aanmelden teams: [www.rmo.nl/pubquiz](http://www.rmo.nl/pubquiz)



# Uitgeverij Verloren

**In het land van de Bijbel.** Reisverslag van Egeria, een dame uit de vierde eeuw. Vertaald en toegelicht door Vincent Hunink, ingeleid door Jan Willem Drijver, 188 blz., ingenaaid, geïllustreerd, ISBN 978-90-8704-188-5, €19,-

In 381 ging een aanzienlijke Romeinse vrouw, Egeria, op reis naar Palestina, Egypte en Syrië. Zij wilde met eigen ogen alle Bijbelse plaatsen zien. Aan het verslag van haar pelgrimage voegde zij een beschrijving van de liturgische vieringen in Jeruzalem toe. Via de ogen van Egeria krijgt de lezer een uniek beeld van de Bijbelse wereld in de vierde eeuw.



Sandra Langereis, **Geschiedenis als ambacht.** Oudheidkunde in de Gouden Eeuw: Arnoldus Buchelius en Petrus Scriverius. (HS 37), 368 blz., ingenaaid, geïllustreerd, ISBN 90-70403-48-x, €28,-

In de Gouden Eeuw verschenen voor het eerst geleerden ten tonele die van de geschiedbeoefening hun vak probeerden te maken. Dit boek beschrijft het historische ambacht van Buchelius en Scriverius als verzamelaars en onderzoekers van bodemvondsten uit de Bataafs-Romeinse tijd, monumentaal erfgoed als kerken en kloosters, middeleeuwse archiefstukken en oude annalen en kronieken.

**Middeleeuwse Magister.** Feestbundel aangeboden aan Árpád P. Orbán bij zijn emeritaat. (MSB 117), onder redactie van Mariken Teeuwen en Els Rose, 223 blz., ingenaaid, geïllustreerd, ISBN 978-90-8704-082-6, €25,-

In deze bundel worden verschillende uithoeken van de wereld van onderwijs, geleerdheid en zelfontplooiing in de Middeleeuwen bezocht. De reis gaat van de zesde eeuw naar de vijftiende: van de instructies voor goed leiderschap van Gregorius de Grote tot de briefwisseling tussen de magister primus van de Zwolse stadsschool Johannes Cele en Geert Grote.



Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum | t 035-6859856 | f 035-6836557 |  
e-mail [info@verloren.nl](mailto:info@verloren.nl) | [www.verloren.nl](http://www.verloren.nl) |

Onze boeken zijn verkrijgbaar in de boekhandel.

Bij directe bestellingen worden de verzendkosten in rekening gebracht.

## Auteursinstructies

### *Algemeen*

Zend uw kopij per e-mail én post naar het redactieadres (zie binnenzijde voor zijde omslag). De streefomvang van artikelen bedraagt max. 7.500 woorden. Gebruik de officiële spelling. Gebruik zo min mogelijk afkortingen. Geef Griekse eigennamen in hun Latijnse vorm (Aeschylus, Thucydides, etc.). Vertaal Griekse en Latijnse citaten.

### *Structuur (in volgorde)*

- a. *titel*, liefst kort en sprekend
- b. *subtitel*, indien gewenst
- c. *auteursna(m)en*
- d. *summary*: max. 200 woorden
- e. *hoofdttekst*: moet zo duidelijk mogelijk worden geleed, met tussenkopjes of cijfermatige indeling
- f. *auteursadres*: werk of privé (naar dit adres worden drukproeven en overdrukken gestuurd), bijvoorbeeld:  
    Leerstoelgroep Klassiek Grieks, UvA  
    Spuistraat 134, 1012 vb Amsterdam  
    i.j.f.dejong@uva.nl
- g. *bibliografie*
- h. *auteursinformatie*: functie, affiliatie, onderzoeksgebied(en), belangrijke publicatie, alles voor zover relevant voor het artikel; max. 70 woorden
- i. *bijchriften* bij illustraties (indien van toepassing), inclusief bronvermelding

### *Opmaak*

Houd de opmaak van de tekst zo eenvoudig mogelijk.

*ad* hoofdttekst:

- a. zet langere citaten (meer dan 40 woorden) als bloktekst, dat wil zeggen ingesprongen en door witregels van de hoofdttekst gescheiden
- b. zet kortere citaten uit secundaire literatuur tussen enkele aanhalingstekens

*ad* bibliografie:

- c. zet titels van boeken en tijdschriften gecursiveerd
- d. zet titels van artikelen tussen enkele aanhalingstekens
- e. gebruik voor titels van tijdschriften de afkortingen van *l'Année Philologique*

### *Voetnoten*

Gebruik voor voetnoten de standaard voetnootfunctie van uw tekstverwerker.

### *Verwijzingen*

Verwijs naar antieke auteurs en werken als in de *LSJ* (Grieks) en de *OLD* (Latijn). Verwijs in de hoofdttekst en voetnoten naar secundaire literatuur volgens het auteur-jaartal-systeem, bijvoorbeeld 'Janse (2003) 63'. Vermeld de volledige bibliografische gegevens alleen in de bibliografie (zie boven). Illustraties kunnen alleen geplaatst worden indien van voldoende grootte en kwaliteit; neem hiervoor contact op met de redactiesecretaris (zie binnenzijde voor zijde omslag).

### *Overige vragen*

De verantwoordelijkheid voor het verkrijgen van toestemming voor overname van auteursrechtelijk beschermde illustraties ligt geheel bij de auteur; neem bij twijfel contact op met de redactiesecretaris.

	Van de gastredactie	293
JAN DEN BOEFT	Zilver en goud uit Egypte. Augustinus' omgang met de klassieken	295
INEKE SLUITER	Aanstekelijke verhalen. De bekering van Augustinus	308
HANS VAN REISEN	Het eigen leven als scheppingsverhaal. Een literaire benadering van Augustinus' <i>Confessiones</i>	327
INGRID BRUGGINK	De les van de perendiefstal. Augustinus' <i>Confessiones</i> 2, 9-18	340
JOOST VAN NEER	Bouwen aan het geloof. De twee modeltoespraken in <i>De catechizandis rudibus</i>	351
ANTHONY DUPONT	Onderwijzen en onderwezen worden. Augustinus als predikant	363
VINCENT HUNINK	Augustinus' preken over Cyprianus	373
BERT BLANS	Augustinus als leraar van moderne filosofen	385
JOS JOOSTEN	De schim van Augustinus. Augustinus in de moderne Nederlandse letterkunde	397
PAULA ROSE	Didactische rubriek. Een retourtje Hades. Lesmateriaal rond Augustinus voor Latijn en KCV	407
AURELIUS AUGUSTINUS	Blijmoedig doceren	420
HANS VAN REISEN	Verder lezen	429

