



Augustinus' geschrift 'De stad van God' (De ciuitate Dei): Een introductie tot de belangrijkste themata

Author:

Johannes van Oort^{1,2}

Affiliations:

¹Radboud University
Nijmegen, The Netherlands

²Faculty of Theology,
University of Pretoria,
South Africa

Note:

Prof. Dr Johannes van Oort is Professor Extraordinarius in the Department of Church History and Church Polity of the Faculty of Theology at the University of Pretoria, South Africa.

Correspondence to:

Johannes van Oort

email:

j.van.oort@planet.nl

Postal address:

Van Renesselaan 24, 3703
AH ZEIST, The Netherlands

Dates:

Received: 21 Dec. 2010
Accepted: 27 Dec. 2010
Published: 07 June 2011

How to cite this article:

Van Oort, J., 2011, 'Augustinus' geschrift "De stad van God"(De ciuitate Dei): Een introductie tot de belangrijkste themata', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #1017, 9 pages. DOI: 10.4102/hts.v67i1.1017

© 2011. The Authors.
Licensee: OpenJournals
Publishing. This work
is licensed under the
Creative Commons
Attribution License.

The aim of the article is to present an introduction to the main themes of Augustine's *City of God*. The key issues concerning the inception and contents of the work are highlighted. The article emphasises that Biblical interpretation played a pivotal role in this work, which is perhaps the most influential of Augustine's oeuvre. It is probably because of his work, *De ciuitate Dei*, that the Church Father Augustine is also influential in the field of the history of Biblical hermeneutics.

Preamble

Dit opstel draag ik op aan mijn vriend en gewaardeerde collega Prof. Andries van Aarde. Als een van de weinige bijbelgeleerden is hij ervan doordrongen dat teksten (en dus ook bijbelteksten) niet alleen een voorgeschiedenis hebben, maar ook een na-geschiedenis. Enkele aspecten van die doorwerking wil dit opstel als bijdrage tot inzicht in het ontstaan van het christendom speciaal laten zien. Na Jezus (die 'vaderloos' leefde in en van teksten [Van Aarde 2001]), komt historisch gezien bovenal Paulus. Meest invloedrijk daarna in de kerkgeschiedenis werd vooral de Afrikaan Augustinus. De grote bijbelgeleerde en tijdgenoot Hieronymus wist het al: Augustinus is, na Paulus, de *tweede* stichter van het christelijke geloof (zie Hieronymus' beroemde brief aan Augustinus: *Epistula* 195). Men kan dit bewonderen of betreuren, historisch gezien is dit voor alle 'Westerse' en wereldwijd nog altijd meest invloedrijke varianten van christendom een feit. Maar gelukkig, de Afrikaanse Augustinus ('de *tweede* stichter' na de apostel dus: noch de kerkleeraar Hieronymus, noch de kerkleeraar Van Aarde maakte ooit de ernstige fout Jezus als de *stichter*, zelfs niet als de *eerste* stichter van het christendom te beschouwen!) leefde ook van Schriftplaatsen. Ten diepste is Augustinus' theologie een textuur van bijbelwoorden, de boeken van eerste en tweede Testament, symfonisch en harmonisch gelezen vanuit de wetenschap dat (voor ons!) in die *latere* geschriften de sleutel verborgen ligt om de eerste te verstaan (zie Augustinus' *De doctrina christiana*). Zo zijn ook de belangrijkste themata van zijn grote werk *De stad van God* gegrond in die oude en altijd weer jonge teksten, eerste en tweede Testament samen gelezen in een hermeneutisch pogen de eigen tijd en de eigen vragen te verstaan. En wat is, welbeschouwd, naar haar ware *aard*, christelijke theologie nog meer? Het is hierin dat, voorzover ik zie, de beide Afrikanen Augustinus en Van Aarde geheel samen stemmen. De een als *doctor gratiae*, de ander als *doctor litterarum sacrae scripturae*. Twee mooie titels, maar voor wie goed leest en hoort zeggen ze in feite hetzelfde. Graag wil ik daarom van beide leraren nog veel leren.

Inleiding

In het enorme oeuvre van Augustinus wordt zijn geschrift *De ciuitate Dei* ofwel *De stad van God*, gewoonlijk samen met de *Confessiones* en *De trinitate*, gerekend tot de hoofdwerken. Zo vindt men het bijvoorbeeld in de bekende algemene biografie van Peter Brown (1967, 2000), in een meer recent boek als de studie van Serge Lancel (2002), of in een door hedendaagse Augustijnen vrij onlangs uitgebrachte gedenkboek (Van Bavel 2007:69–104). Een dergelijke kwalificatie heeft altijd iets arbitrairs. Want wie bepaalt wat iemands belangrijkste werken zijn en op grond van welke criteria? De lijst van Augustinus' geschriften die bekend staat als de *indiculus* (Hübner 2009) en waarvoor in oudere studies meestal Augustinus' leerling Possidius als auteur wordt genoemd (Wilmart 1931a) maar die in feite anonym is (Dolbeau 1999), geeft ons in dit opzicht geen verdere indicatie. Augustinus' werken zijn in die opsommende lijst (*indiculus*) geordend naar de tegenstanders tegen wie hij zich in de loop van zijn lange leven richtte. De betreffende boeken, tractaten en brieven, gericht tegen bijvoorbeeld de heidenen, de joden, de manicheeërs en de donatisten, worden in de *indiculus* zoveel mogelijk in chronologische volgorde genoemd en niet in de orde van hun grootte of belangrijkheid.

Gerekend naar omvang behoort *De stad van God*, evenals de *Belijdenissen* en het diepzinnige geschrift *De Drieëenheid*, zeker niet tot Augustinus' grootste werken. Zijn verklaring van de Psalmen – de



befaamde *Enarrationes in Psalmos*, in de loop van vele jaren ontstaan – is aanzienlijk omvangrijker, ongeveer drie keer zo groot als *De stad van God*. Ook het *Opus imperfectum contra Iulianum*, het werk dat Augustinus tegen het einde van zijn leven schreef tegen de pelagiaanse bisschop Julianus van Eclanum, is in zijn onvoltooide staat al aanmerkelijk groter dan de *Belijdenissen* en *De Drieëenheid* en ook niet veel kleiner dan *De stad van God*. Kennelijk is de omvang van een werk geen beslissend criterium voor de belangrijkheid.

Wat dan wel de beslissende doorslag geeft om een geschrift tot de hoofdwerken te rekenen, is niet geheel duidelijk. Men zou bijvoorbeeld kunnen suggereren dat Augustinus' hoofdwerken *die* geschriften zijn waarin zijn genie het meest doorklinkt (Wilmart 1931b:257). Maar ook dat is een subjectief criterium. Mogelijk zou men kunnen zeggen, dat het dan *die* werken zijn, waarvan in de loop der eeuwen de meeste handschriften en edities zijn overgeleverd en die dus klaarblijkelijk het meest gekopieëerd en vervolgens gelezen zijn (Wilmart 1931b). Maar ook dat is een wankele maatstaf, want volgens dit criterium zou Augustinus' *Regula* wel eens het meest belangrijke werk kunnen zijn. Augustinus' *Regel voor de gemeenschap* is immers in de loop van de eeuwen zeer verbreid en zij wordt nog tot op de dag van vandaag gelezen en in praktijk gebracht in de diverse kloosterorden die zich noemen naar Augustinus. Wat de verspreiding van Augustinus' gedachtegoed betreft, wordt deze *Regel* trouwens op de voet gevolgd door verscheidene pseudo-Augustiniana (Dekkers 1988), dat is geschriften waarin weliswaar veel van de authentieke Augustinus doorklinkt, maar die niet door hem geschreven zijn (Machielsen 1994). Misschien moeten we maar gewoon zeggen: een hoofdwerk van Augustinus is een min of meer omvangrijk geschrift van zijn hand dat in de loop der eeuwen een grote invloed heeft uitgeoefend en dat ook vandaag nog van bijzondere betekenis is. Zó gezien behoort *De stad van God* zeker tot Augustinus' hoofdwerken.

Aanleiding tot het schrijven van 'De stad van God'

Zoals vrijwel al zijn werken is Augustinus' grote geschrift *De ciuitate Dei* ontstaan naar aanleiding van concrete vragen. In dit geval was de eerste aanleiding de val van Rome op 24 augustus 410 en de enorme reactie die deze gebeurtenis opriep (Van Oort 1991:57–62; O'Daly [1999] 2004:27–33).

Hoewel de 'eeuwige' stad Rome reeds lang was bedreigd, viel zij – voor velen volkomen onverwacht en ongedacht – onder de Wisigoten van Alarik na een korte belegering en werd zij drie dagen lang geplunderd. De schok die dit zowel bij christenen als niet-christenen veroorzaakte, was enorm. Direkt al bereikten de bisschop van Hippo vragen over het waarom en hoe van de catastrofe: vanuit zijn eigen gemeente, vanuit Romeins Africa waar hij intussen een leidende positie had ingenomen en van overzee.

Augustinus is eigenlijk de enige van wie we weten dat hij onmiddellijk heeft gereageerd vanuit een doordachte

christelijk-theologisch visie, zowel in zijn preken als in zijn brieven (Van Oort 1991:58–60). In zijn *sermones* zegt hij dat zelfs hemel en aarde voorbij zullen gaan: men moet daarom niet verwonderd zijn wanneer Rome ondergaat. Vooral ook benadrukt hij in zijn preken de vreemdelingschap (*peregrinatio*) van de christen in deze wereld. Hier op aarde zijn geen eeuwige rijken: vaststaand en blijvend is alleen de stad van God, waarnaar de christen al pelgrimerend op weg is.

Themata van *De stad van God* komen in deze eerste reacties al aan de orde. Zelfs vóór Rome's ondergang geeft Augustinus in een uitvoerige brief (*Epistula* 111) aan een zekere Victorianus een theologische verklaring van de verschrikkelijke gebeurtenissen van zijn tijd: de invallen van de barbaren en het daardoor veroorzaakte lijden van de kinderen van God (Van Oort 1991:59–60). Maar ook in vele andere brieven en preken worden wij getroffen door zijn weloverwogen toon. Eigenlijk behoefde Augustinus voor het schrijven van de eerste boeken van *De stad van God* weinig meer te doen dan zijn ideeën die hij intussen in preken en brieven had uitgesproken wat nader te systematiseren.

Maar niet alleen vanuit zijn gemeente of van christenen elders bereiken Augustinus vragen naar aanleiding van Rome's val. Er is in deze tijd een zeer krachtige heidense partij, die vasthoudt aan het geloof in de oude goden. Het doel van deze reactionairen is een heidens réveil. De in 402 overleden Symmachus, de stadsprefect van Rome die eens Augustinus had aanbevolen voor het ambt van staatsretor te Milaan, was een van de leidende figuren uit deze kring geweest. Juist op deze neo-paganisten maakt de inneming van Rome een pijnlijke indruk. Stad en goden zijn voor hen nauw verbonden: omdat men de godenverering verwaarloosde, dáárom is het met Rome op een catastrofe uitgelopen. De christenen zijn de schuldigen.

Na de ondergang van Rome wijkten velen van deze heidenen uit naar Carthago en begonnen ze daar hun invloed uit te oefenen. De ongeveer dertigjarige consul Volusianus is een van hen en uit de briefwisseling tussen hem en Augustinus wordt duidelijk hoezeer deze aristocraten zich beschouwen als de wijzen en beschaafden, als de werkelijke steunpilaren van het Romeinse imperium. De christenen zijn dat in hun ogen niet.

Augustinus is de meest gekwalificeerde om op al deze vragen en beschuldigingen in te gaan. Als een eertijdse protégé van Symmachus verstaat hij ten volle de redenering dat Rome's ondergang veroorzaakt is door het verlaten van de oude goden. Wanneer hij de reacties uit de pagaan-reactionaire kringen heeft gehoord, aarzelt hij aanvankelijk om als antwoord een boek te schrijven. Hij hoopt dat zijn vriend Marcellinus, een katholiek christen die als tribuun en notarius een van de hoogste keizerlijke beambten in Africa is, zijn open brieven aan Volusianus en anderen zal laten circuleren. Marcellinus doet dat, maar hij vraagt tevens om meer: om een definitief antwoord op de vanuit heidense en christelijke kring gestelde vragen.



Dan zet Augustinus zich in 412 tot het schrijven van 'het grote en moeilijke werk' (*ciu.* 1, *praef.*: 'magnum opus et arduum'). Hij werkt eraan tot 426 of misschien zelfs 427. Uit diverse getuigenissen, vooral die van Augustinus zelf, wordt in hoofdlijn duidelijk hoe het verloop van de compositie moet zijn geweest (Van Oort 1991:62; O'Daly [1999] 2004:34–35): in 413 zijn de boeken 1–3 gereed, in 415 de boeken 4–5; in 417 de boeken 6–11, in het volgende jaar de boeken 12–13, in 420 de boeken 14–16, in 425 de boeken 17–18, en tenslotte blijkt het totale werk gereed wanneer in 427 de *Retractationes* geredigeerd worden. Augustinus is dan een 72-jarige grijsaard. Hij besluit zijn boek met de woorden:

Hiermee meen ik wel met Gods hulp de op mij genomen taak, dit enorme werk, ten einde te hebben gebracht. Wie het te kort of te lang vinden, mogen mij vergeven. Wie er voldaan over zijn, moeten hun dank niet aan mij brengen, maar met mij, in gedeelde vreugde, aan God. Amen. Amen.

(*ciu.* 22, 30; vgl. vertaling Wijdeveld [1983] 2007:1201)

Waarom de titel 'De stad van God'?

Een korte notitie is hier op zijn plaats over de titel van Augustinus' grote geschrift. Waarom heet het *De stad van God*? En waarom bijvoorbeeld niet: 'Over de twee steden'? Zoals we zodadelijk zullen zien, neemt de thematiek van de twee steden of *ciuitates* in het werk een centrale plaats in. In zijn *Retractationes*, de befaamde *Herzieningen* van bijna al zijn werken die Augustinus kort voor zijn dood voltooide, zegt hij over de titel van zijn geschrift *De stad van God*:

Zo heeft het geheel van de tweeëntwintig boeken, hoewel ze over de beide steden gaan, zijn titel van de beste der twee gekregen en heet het daarom *De stad van God*.

(*retr.* 2,43)

Dat thema van de *ciuitas Dei* ontleent Augustinus onder meer aan de oudtestamentische Psalmen waarin over de stad van God wordt gesproken (zie *ciu.* 11,1 waar Ps 45:5; 47:2 en 86:3 worden geciteerd¹). Wellicht in overeenstemming met een door Aristoteles en Plotinus vermelde klassieke traditie, die voorschrijft dat iets benoemd moet worden naar het beste of regerende deel, verkreeg ook *De ciuitate Dei* zijn titel (O'Daly [1999] 2004:273, n. 1). Het werk heet dus heel bewust en weloverwogen: (*Over*) *De stad van God*.

Hoofdlijnen van de inhoud en de structuur

De stad van God is te beschouwen als een zeer omvangrijk compendium van Augustinus' theologie, waarin met brede visie vele belangrijke themata ter sprake worden gebracht. Een overzicht van de inhoud geeft reeds de *breuiculus* (samenvatting) die in vele manuscripten en moderne edities tussen de tekst is opgenomen. Zeer waarschijnlijk is deze *breuiculus* van Augustinus zelf afkomstig. Wanneer dat inderdaad zo is, dan gaf hij zelf reeds een samenvattend overzicht van zijn zeer omvangrijke werk. De *breuiculus* blijkt al toegevoegd aan de brief van Augustinus aan een

zekere Firmus die sinds 1939 bekend is geworden (nader over deze belangrijke brief in § 6). Augustinus schrijft daarin aan Firmus, een catechumeen, dat hij hem zijn tweeëntwintig boeken van *De stad van God* heeft toegezonden. Vervolgens meldt hij welke indeling bij het afschrijven en samenvoegen van het werk gewenst is.

In sterk vereenvoudigde vorm is, overeenstemmend met de mededelingen van Augustinus in deze brief aan Firmus, te melden dat de tweeëntwintig boeken van *De stad van God* ingedeeld moeten worden in twee delen. In de eerste tien boeken worden 'de ijdelheden van de goddelozen weerlegd' (*uanitates refutatae sunt impiorum*); in de overige twaalf 'wordt onze religie uiteengezet en verdedigd' (*demonstrata atque defensa est nostra religio*). Augustinus voegt hier direkt aan toe, dat ook in het eerste deel zeker positief uiteenzettende elementen zijn te vinden en dat tevens in het tweede deel de mening van de tegenstanders van het christendom wordt weerlegd. Maar de hoofdingeling van zijn grote werk is voor hem duidelijk: de eerste tien boeken zijn een *refutatio* ofwel 'weerlegging' van de heidenen; de volgende twaalf een *demonstratio* ('bewijs') en *defensio* ('verdediging') van de christelijke godsdienst.

Wat voor Augustinus 'bewijs' of 'demonstratie' enerzijds en 'verdediging' anderzijds betekenen, komt zodadelijk (§ 6) nog aan de orde. Duidelijk is voor hem, zoals voor iedere hedendaagse lezer, dat het grote werk bestaat uit twee hoofddelen: de boeken 1–10 en de boeken 11–22. Het eerste gedeelte heeft vervolgens weer twee onderdelen. In de boeken 1–5 wordt, nadat is ingegaan op de val van Rome, de mening weerlegd van hen die beweren dat verering van de oude heidense goden noodzakelijk is voor het aardse geluk. In de boeken 6–10 bestrijdt Augustinus degenen die wel erkennen dat rampen er altijd waren en zullen zijn, maar toch stellen dat de verering van de goden noodzakelijk is omwille van het leven na dit aardse leven. In het tweede hoofddeel van het grote werk wordt dan, telkens in vier boeken, geschreven over de oorsprong (de boeken 11–14), de voortgang (de boeken 15–18) en de eindbestemming van zowel de stad van God als van de aardse stad (de boeken 19–22).

Op diverse plaatsen in *De stad van God* zinspeelt Augustinus op deze hoofdlijnen van de inhoud. Het meest duidelijk meldt hij deze indeling in zijn *Retractationes* 2,43 (zie ook citaat in § 6). Hieruit blijkt onmiskenbaar, dat een heldere opbouw van het werk hem bij het schrijven steeds voor ogen heeft gestaan. Deze heldere opbouw echter is voor de hedendaagse lezer niet direkt duidelijk. Men kan hiervoor enkele bijzondere redenen noemen. Allereerst: net als bijvoorbeeld de apostel Paulus schrijft Augustinus zijn geschriften niet zelf, maar hij dicteert. Gedurende vele jaren heeft Hippo's bisschop, veelal tijdens de schaarse nachtelijke uren die hem naast zijn drukke ambtsbezigheden overbleven, dit grote werk aan stenografen gedictieerd. Daarnaast: met het klimmen der jaren blijken ook zijn uitweidingen toe te nemen: men kan de latere Augustinus enige breedvoerigheid in dictie niet ontzeggen. Bovendien moet men bedenken, dat een antiek werk geen voetnoten kent, maar dat elke nadere uitleg en

1. De nummers en verzen van de Psalmen zijn in overeenstemming met de Vulgata (vgl. Ps 46:5; 48:2; 87:3).

elke excurs in de tekst zelf moet worden opgenomen. Terecht heeft Berthold Altaner (1967), een grondig kenner van het werk van Augustinus, opgemerkt:

Der Leser von heute muss, um die tatsächliche Leistung Augustins richtig einzuschätzen, nicht nur viel geschichtliches Verständnis besitzen und mit Geduld und Ausdauer gewappnet sein, sondern auch in sich die Kraft haben, auf allerlei Umwegen mit dem Verfasser immer wieder zur Hauptstrasse der dem Ganzen zugrunde liegenden Idee zurückzufinden.

(Altaner 1967:36)

Maar ondanks deze 'tekortkomingen' kan, kort samengevat, de hedendaagse lezer de volgende inhoudelijke structuur in *De stad van God* ontdekken (Van Oort 1991:76–77):

A. *apologetische of verdedigende deel* (boeken 1–10):

1. tegen hen die zeggen dat de goden vereerd moeten worden voor dit tijdelijke leven (boeken 1–5)
2. tegen hen die zeggen dat de goden vereerd moeten worden voor het toekomstige leven (boeken 6–10).

B. *thetische of uiteenzettende deel* (boeken 11–22):

1. de oorsprong van de twee steden (boeken 11–14):
 - in de engelenwereld (boeken 11–12,9)
 - in de eerste mensen (boeken 12,10–12,28)
 - de val van de mens en zijn straf: de dood (boek 13)
 - verdere gevolgen van de zondeval (boek 14).
2. de geschiedenis van de beide steden (boeken 15–18):
 - tot de zondvloed (boek 15)
 - de stad van God, Noach tot David (boek 16)
 - de stad van God, David tot de Babylonische ballingschap (boek 17)
 - de beide steden, Abraham tot aan het einde van de wereld (boek 18).
3. de bestemming van de beide steden (boeken 19–22):
 - het hoogste goed en de grootste ellende (boek 19)
 - het laatste oordeel (boek 20)
 - de eeuwige straffen (boek 21)
 - de eeuwige gelukzaligheid (boek 22).

De twee 'ciuitates'

Het centrale thema van *De stad van God* is Augustinus' leer van de twee *ciuitates*. Wat houdt deze leer in? En wat precies betekent het woord *ciuitas*?

Het begrip 'ciuitas'

Om met dat laatste te beginnen: *ciuitas* heeft in het Latijn en zeker ook bij Augustinus een veelvoudige betekenis (Van Oort 1991:102–108). Niet het minst bij dit woord blijkt, dat door een vertaling betekenis-inhouden worden aangetrokken die het origineel niet kende. Maar daarnaast blijkt ook, dat sommige betekenissen van het oorspronkelijke woord verloren dreigen te gaan. Globaal zijn in het Latijn vier betekenissen van *ciuitas* te onderscheiden:

- de gemeenschap van burgers (*ciues*), de burgerij (zonder nadruk op de politieke organisatie),

- de stad of het gebied waar een groep burgers woont,
- de staat (met nadruk op de politieke organisatie),
- de status van burger (*ciuis*), het burgerschap, het burgerrecht.

Deze betekenissen van het woord *ciuitas* komen alle in de tijd van Augustinus voor. Zelf zegt hij in *ciu.* 15,8 dat een *civitas* 'nu eenmaal niets anders is dan een menigte mensen die door de een of andere band van saamhorigheid bijeen worden gehouden' (vgl. vertaling Wijdeveld [1983] 2007:687).

In dit geval kan met *ciuitas* hetzelfde worden aangeduid als met *societas*. Inderdaad heeft Augustinus op verschillende plaatsen in *De stad van God* de woorden *ciuitas* en *societas* als synoniemen opgevat. Van *societas* (gemeenschap, vereniging) naar ons begrip 'stad' (*urbs*) is dan slechts een kleine stap. Juist deze betekenis van *ciuitas* komt bij Augustinus veelvuldig voor: Jeruzalem, de *ciuitas Dei*, is immers een stad; en zo is ook haar tegenpool Babylon een stad. Ongetwijfeld heeft de kerkvader, wanneer hij zijn grote werk begint met te spreken over 'de zeer glorieus stad van God' (*Gloriosissimam ciuitatem Dei*), gedacht aan Psalm 86 (Hebr 87):3. In de openingspassage van boek 11, wanneer Augustinus begint aan het tweede hoofddeel van zijn werk, luidt het letterlijk zoals in deze Psalm: 'Zeer heerlijke dingen worden over u gesproken, o Stad van God!'

Niet alleen kan *ciuitas* gelijk zijn aan *urbs*, maar *ciuitas* kan in zekere zin ook gelijk zijn aan ons begrip 'staat'. Augustinus heeft bij het begrip 'staat' allereerst en allermeeft gedacht aan de 'stadstaat', de Griekse *polis*. Kain stichtte een *ciuitas* en zo deed ook die andere befaamde broedermoeder Romulus (*ciu.* 15,5). Met het woord *ciuitas* volgens de betekenis van 'stadstaat' ofwel *polis* wordt het totaal van het gemeenschappelijke leven van een groep mensen op politiek, cultureel, ethisch en economisch gebied aangeduid. Vooral ook duidt het woord *ciuitas* aan, dat bij een dergelijke gemeenschap een bepaalde godencultus hoort. Evenals in de Griekse *polis* is de *ciuitas* voor Augustinus verbonden met een bepaalde godenverering. Zelfs is het zo, dat de *ciuitas* een centraal object van de Romeinse religie is. De *ciuitas* heeft immers in de religieuze cultus van de Romein een belangrijke plaats. Het woord *pietas* betekent niet alleen 'vroomheid' tegenover de goden, maar ook zoiets als eerbied tegenover de staat. *Pietas* kan aldus rechtstreeks vertaald worden met 'vaderlandsliefde'. Terecht merkt Joseph Ratzinger op, dat men het begrip *ciuitas* eigenlijk niet beter kan weergeven dan met het woord *polis* (Ratzinger 1954:972, n. 1). Voor Augustinus is de *ciuitas* niet zomaar een toevallige groep van bij elkaar wonende mensen, maar een hechte gemeenschap met haar samenbindende godsdienst, rechtsnormen, cultuur en ethische waarden.

Is dan een vertaling van *ciuitas* met 'staat' wel mogelijk? Veel Nederlandse en bijvoorbeeld Duitse vertalingen hebben in het verleden gekozen voor dit woord. Toch kan een dergelijke vertaling een ernstige vertekening veroorzaken van wat Augustinus werkelijk bedoelde. Zijn geschrift heeft niet de intentie een uitgewerkte staatsleer te bieden. Slechts zelden



gebruikt hij het woord *ciuitas* voor de staat in het groot zoals wij die nu kennen. Wanneer hij een staat wil aanduiden, dan bedient hij zich bij voorkeur van Latijnse woorden zoals *res publica, imperium of regnum*. Terecht meldde reeds Heinrich Scholz: 'Es ist für das Verständnis der Augustinischen Gedanken verhängnisvoll geworden, dass man civitas zu sorglos mit "Staat" übersetzt hat' (Scholz [1911] 1967:84). En zo zegt ook terecht een recente onderzoeker zoals Christoph Horn: 'Hingegen bezeichnet *ciuitas* niemals einfach den Staat; die älteren deutschen Übersetzungen, die den Werktitel durch den Ausdruck "Gottesstaat" wiedergeben sind falsch und rufen abwegige Assoziationen hervor' (Horn 1997:15).

Het best kan men *ciuitas* weergeven met het woord 'stad'. Dit woord dan in de veelvoudige zin die verbonden blijkt met het Griekse begrip *polis* en het Latijnse *ciuitas*. Inzonderheid dient men aan het woord 'stad' de voorkeur te geven, omdat Augustinus zelf, wanneer hij schrijft over oorsprong en karakter van de *ciuitas Dei*, zich beroept op bijbelteksten die spreken over Jeruzalem (e.g. Ps 86 [Hebr 87:3]; Ps. 47:2–3.9 [48:1–2.8]; Ps. 45:5–6 [46:4–5]; Gal. 4:21ff.). Zo doet hij vervolgens ook voor de aanduiding van de *terrena ciuitas* als een stad: Babylon (e.g. Ps136:1ff.; Is 48:20). Slechts in het woord 'stad' blijft deze beeldtaal van de Schrift gehandhaafd.

De tegengestelde 'ciuitates'

De kern van Augustinus' leer van de twee *ciuitates* is, dat hij de twee 'steden' ziet als twee gemeenschappen die vanaf het begin van de wereldgeschiedenis (en eigenlijk al daarvoor: in de wereld van de engelen) tegenover elkaar staan, tot aan het wereldeinde. Deze antithetische gemeenschappen bestaan beide uit mensen en engelen. Aan de ene kant is er de *ciuitas Dei* of 'stad van God' die bestaat uit de goede engelen en goede mensen; aan de andere kant is er de *terrena ciuitas*² of 'aardse stad' die bestaat uit de slechte ofwel gevallen engelen en niet-geredde mensen. Hoewel in deze wereldtijd de beide steden vermengd zijn, is in essentie hun antithese absoluut.

De geheel verschillende aard van de beide steden blijkt uit de namen die Augustinus gebruikt. In *De stad van God* en in zijn andere werken stelt hij ze telkens tegenover elkaar als: stad van God – stad van de duivel; hemelse stad – aardse stad; eeuwige stad – tijdelijke stad; stad van de vromen – stad van de goddelozen; onsterfelijke stad – sterfelijke stad; heilige stad – goddeloze stad. Hun tegenstelling blijkt ook, wanneer we enkele karakteristieke eigenschappen van de beide steden opsommen. Tegenover elkaar staan: natuurlijke geboorte – bovennatuurlijke geboorte; vergankelijkheid – onvergankelijkheid; hoogmoed – deemoed; ongehoorzaamheid – gehoorzaamheid; liefde tot zichzelf – liefde tot God; verering van de valse goden – verering van de ware God.

De geschiedenis van de twee 'ciuitates' en de periodisering van de geschiedenis

Over het bestaan van deze beide *ciuitates* meldt Augustinus kort samengevat het volgende. Zijn verhaal is – hoe kan het

2. Zó en in deze woordvolgorde luidt Augustinus' terminologie: vrijwel nooit spreekt hij over *ciuitas terrena*.

anders? – gebaseerd op een verstaan van de bijbelse berichten zoals dat in zijn tijd gewoon was.

Het begin van de twee steden ligt volgens Augustinus vóór de schepping van de mens in de opstand van de engelen tegen God. Door deze opstand is er een splitsing ontstaan tussen de goede engelen die God liefhebben en de kwade engelen die de duivel volgen. Daarna is er het ontstaan van de twee steden onder de mensen. In Adam komen, naar de voorwetenschap van God, de beide *ciuitates* op aarde: een gemeenschap van mensen die naar het vlees, naar de mens willen leven en een gemeenschap van mensen die naar de geest, naar Gods wil begeren te leven. Vanaf de zondeval begint de voortgang (*excursus* of *procurus*) van de beide steden of gemeenschappen, tot aan het laatste oordeel. Dit is de tijd die wij de wereldgeschiedenis noemen. Augustinus spreekt zo over drie fasen in het bestaan van de *ciuitates*: hun oorsprong (*exortus*), hun voortgang (*excursus* / *procurus*) en hun voorbestemde uiteinden (*debiti fines*).

De eigenlijke geschiedenis, de tijd van de *procurus* van de beide steden, wordt door Augustinus op verschillende wijzen ingedeeld. Allereerst is er zijn verdeling in zes perioden: de eerste loopt van Adam tot de zondvloed (Noach); de tweede gaat van Noach tot Abraham; de derde van Abraham tot David; de vierde van David tot de Babylonische ballingschap; de vijfde van de ballingschap tot Christus' geboorte; de zesde vanaf Christus tot aan het wereldeinde. In deze zesde periode, de tijd van Christus' kerk, leven wij nu.

Een andere periodisering van de geschiedenis is de indeling die parallel loopt met de zes scheppingsdagen. Evenals de voorgaande komt deze zowel in *De ciuitate Dei* als in andere werken van Augustinus voor. De geschiedenis van de mensheid wordt dan verdeeld in zes perioden die overeenstemmen met de zes levenstijdperken van de mens zoals men deze in de Oudheid onderscheidde: *infantia, pueritia, adolescentia, iuuentus, grauitas* en *senectus*. De grenzen tussen de zes perioden vindt Augustinus in de geslachtslijst van het Evangelie naar Mattheus.

Opmerkelijk bij deze periodisering is dat Augustinus de wereldgeschiedenis als de geschiedenis van de twee steden indeelt naar de perioden die uit het historisch verloop van de Godsstad blijken. De periodisering van de heilsgeschiedenis bepaalt dus die van de wereldgeschiedenis. Bovendien wordt ingedeeld naar het verhaal van de zes scheppingsdagen in *Genesis* 1. Beide periodisering is afzonderlijk kwamen al voor bij voorgangers van Augustinus in de christelijke traditie. Evenwel, in het *combineren* van beide indelingsprincipes is, aldus onderzoekers zoals August Luneau (1964) en Johan Hendrik Jacob van der Pot (1999), de kerkvader naar alle waarschijnlijkheid oorspronkelijk.

Zeker is dat speciaal door Augustinus' autoriteit, en vooral door de immense invloed van zijn grote werk, *De stad van God*, zeer velen in de volgende eeuwen niet alleen eenzelfde aantal periodegrenzen aannemen, maar ook de zes tijdvakken van de wereldgeschiedenis zien in relatie met de diverse



levenstijdperken van de mens. Voor Augustinus heeft deze combinatie enkele extra theologische dimensies. Zoals volgens het scheppingsbericht van *Genesis* 1 op de zesde dag de mens is geschapen, zo wordt nu de zesde periode ingeluid met de komst van de tweede Adam, Jezus Christus. Dan verschijnt de nieuwe mens, in het laatste tijdvak van de wereldgeschiedenis, het tijdvak waarin tevens een radicale vernieuwing begint. Anderzijds kan Augustinus, door het indelen van de geschiedenis naar de levenstijdperken van de mens, zijn zienswijze van de stad van God als Christus' lichaam nader uitwerken. Ook de *ciuitas Dei* kent haar geboorte, ontwikkeling en toekomst.

Nu dient hierbij apart op een belangrijk gegeven geattendeerd te worden. Voor Augustinus – zoals later voor Luther en vooral voor de exegetisch dikwijls diepzinnige Calvijn – begint de geschiedenis van de stad van God als 'het lichaam van Christus' (vgl. bijv. Ef 4; Kol 1) ofwel de kerk zeker niet pas met Christus' geboorte. De verschijning van Christus is voor Augustinus een belangrijke en zelfs beslissende caesuur in de geschiedenis van de *ciuitas Dei*. Maar het is géén absolute caesuur! De heilsmedelung is immers niet eerst met de komst van Christus begonnen, maar zij was er al gedurende de gehele geschiedenis van de mensheid. Aan de incarnatie van Christus gaan heilstijden vooraf die alle door diezelfde Christus zijn bepaald, naar diezelfde Christus heenwijzen, aan diezelfde Christus hun betekenis ontlenu. Abraham en de andere patriarchen, de profeten, een figuur als Job: zij allen zijn te karakteriseren als christenen 'avant la lettre'. Het geloof in de redding door Christus was er, aldus Augustinus, altijd al. Hierdoor werd Abel gerechtvaardigd, hierdoor werden alle gelovigen van het Oude Testament gerechtvaardigd, en hierdoor gerechtvaardigd werden ook de gelovigen uit de heidenvolken zoals de Idumeeër Job (*ciu.* 7,32; 10,25; 18,23.47). Vanaf het begin van het menselijke geslacht was er dus al de kerk (*ciu.* 16,2). En ook vóór Christus' geboorte was er de aardse geschiedenis van de stad van God (*ciu.* 17,16).

Jeruzalem tegenover Babylon

Het valt op, dat Augustinus de twee steden telkens weer benoemt met de namen Jeruzalem en Babylon. De antithese tussen de twee *ciuitates* wordt verwoord als de tegenstelling tussen juist déze twee steden.

Hoewel deze benaming al voorkomt bij eerdere schrijvers in de christelijke traditie zoals Origenes, Ambrosius of de grote Noordafrikaanse exegeet Tyconius (over Tyconius recent opnieuw Bright 2009), is de breedvoerige en consequente uitwerking van de antithese als die tussen Jeruzalem en Babylon typerend voor Augustinus. Alleen bij hem functioneren de beide historische steden uitgebreid als type of allegorie van de stad van God enerzijds en de aardse stad anderzijds. Reeds in een preek over Psalm 148 uit het jaar 395 staan Jeruzalem en Babylon, het toekomstige leven en de gevangenschap in het tegenwoordige leven, tegenover elkaar. Ook in andere preken en geschriften van Augustinus worden Jeruzalem (of Sion) en Babylon op deze wijze tegenover

elkaar geplaatst. Breedvoerig en in wereldhistorisch perspectief komt de thematiek van Jeruzalem tegenover Babylon vooral aan de orde in *ciu.* 16–18. Natuurlijk komt dit deels, omdat hier de periode van de torenbouw van Babel en de spraakverwarring aan de orde komt, gevolgd door de Babylonische ballingschap en tenslotte apart de geschiedenis van de wereldrijken Assyrië (*Babylonia prima*) en Rome (*Babylonia secunda*). Maar verklaard is hiermee nog niet dat telkens op karakteristieke wijze tegenover Jeruzalem (*visio pacis*, 'gezicht van de vrede') of Sion (*speculatio*, 'uitzicht') de stad Babylon (*confusio*, 'verwarring') wordt geplaatst. Zo luidt het bijvoorbeeld in *ciu.* 17,16, als vervolg op Augustinus' allegorische uitleg van Psalm 44 (45):

... die koningin [namelijk uit Ps. 44 = Hebr. Ps. 45], die in een andere Psalm 'de stad van de grote koning' [= Ps. 47(48):3] wordt genoemd. Zij is in de geestelijke zin Sion, een naam die 'uitzicht' betekent. Want zij ziet uit op het grote goed van het toekomstige leven, omdat haar blik zich daarop richt. Zij is op dezelfde wijze, in geestelijke zin (*spiritaliter*), dát Jeruzalem waarover wij zo dikwijls gesproken hebben. Haar vijandin is Babylon, de stad van de duivel, wier naam 'verwarring' betekent. Maar onder alle volken wordt uit dit Babylon onze koningin gered door de wedergeboorte en zij gaat zo van de slechtste naar de beste koning, namelijk van de duivel naar Christus. Daarom wordt ook tot haar gezegd: 'Vergeet je volk en het huis van je vader'.

(Ps. 44(45):11)

De 'ciuitas Dei' en de kerk

Een ander belangrijk aspect van Augustinus' leer van de twee steden ligt besloten in de vraag: Is de *ciuitas Dei* gelijk aan de kerk en de *terrena ciuitas* gelijk aan de aardse staat? Vaak vindt men in populaire weergaven van Augustinus' leer de opvatting dat de stad van God gelijk is aan de kerk. Zo beschouwd zou Augustinus' concept van de twee *ciuitates* niets anders zijn dan een breed uitgesponnen leer over kerk en staat.

In werkelijkheid liggen de zaken veel subtieler en daarmee ingewikkelder. In zijn vele geschriften en ook in *De stad van God* stelt Augustinus de *ciuitas Dei* dikwijls gelijk aan de *ecclesia*. De stad van God is dan gelijk aan en zichtbaar in de kerk. Maar welke betekenis heeft bij hem het woord kerk (*ecclesia*)? Is er inderdaad sprake van een 'dubbel kerkbegrip' (aldus vooral de invloedrijke Hermann Reuter [1887] 1967), waarin onderscheid gemaakt wordt tussen enerzijds een uiterlijk waarneembare en hiërarchisch geordende katholieke kerk en anderzijds een onzichtbare kerk als de gemeenschap der heiligen? Augustinus maakt zeker een onderscheid tussen de empirische en de heilige kerk, de kerk zoals zij nu is (*qualis nunc est*) en zoals zij eens in volmaaktheid zijn zal (*qualis tunc erit*), maar daarmee is nog geen sprake van een dubbel kerkbegrip (vgl. Van Oort 1990). De kerk bestaat als het ware in concentrische cirkels: er is de zichtbare katholieke kerk ofwel de *communio sacramentorum*; er is de voor ons mensen onzichtbare kerk van de heiligen als de *communio sanctorum*; en er is het alleen aan God bekende 'vaste getal van de gepredestineerden' (*certus numerus praedestinatorum*). Deze verschillende kringen staan evenwel niet los van elkaar, maar liggen als concentrische cirkels in



elkaar. Bovenal moet bedacht worden, dat het begrip *ecclesia* bij Augustinus een eschatologisch begrip is: de kerk wordt nu al heilig genoemd, omdat zij dat eenmaal volkomen zal zijn. In dit perspectief moet men ook de vaak bij Augustinus voorkomende gelijkstelling van de stad van God en de kerk zien: de kerk van nu (*nunc*) wordt gezien vanuit de kerk zoals zij straks (*tunc*, eschatologisch) is. Daarom kan nu al, vanuit deze principiële eschatologische identiteit, de *ecclesia* met de *ciuitas Dei* worden geïdentificeerd. Tegelijk evenwel is er een subtiel verschil: van de *ciuitas Dei* wordt vrijwel nooit gezegd dat zij verworpen in haar midden heeft (de enige mij bekende uitzondering is *ciu.1,35*); van de *ecclesia* wordt dit meer dan eens gemeld (bijv. *ciu. 20,19*).

De ‘terrena ciuitas’ en de staat

Eenzelfde beeld is te schetsen van de verhouding tussen de begrippen *terrena ciuitas* en staat. Augustinus begint zijn werk *De stad van God* met uitvoerig te spreken over het heidense Rome dat de stad van God vervolgt. Hier identificeert hij de *terrena ciuitas* doorgaans met de hem bekende staatsordering: het Romeinse imperium. Maar in het vervolg van zijn werk verdwijnt die identificatie naar de achtergrond en is niet slechts Rome’s imperium de belichaming van de aardse stad. De *terrena ciuitas* blijkt alle eeuwen door te hebben bestaan: zij is de stad van de ongelovigen (*ciuitas infidelium*; vgl. *ciu. 20,9*), de stad van deze wereld (*ciuitas huius saeculi*; *ciu. 18,1*), de goddeloze stad (*impia ciuitas*; *ciu. 18,41.51*; *20,11*), de stad van de stervelingen (*ciuitas mortalium*; *ciu. 18,2*), de stad van de duivel (*ciuitas diaboli*; *ciu. 17,16.20* etc.). Niet alleen de *ciuitas Dei* / *ecclesia* is voor Augustinus een eschatologische grootheid, maar ook de *terrena ciuitas* als haar tegendeel is een eschatologische entiteit. De pagane Romeinse staat die de christenen vervolgt, is in Augustinus’ tijd de belichaming bij uitstek van die *terrena ciuitas*. Maar de *terrena ciuitas* valt zeker niet met deze heidense staat samen. Wellicht méér nog dan bij de begrippen ‘stad van God’ en ‘kerk’ zullen we moeten zeggen, dat het begrip ‘aardse stad’ veel omvangrijker is dan enige concrete staat, of zij nu Rome heet of Assyrië, Ninevé, Egypte, Griekenland of Babel. Tot de aardse stad moet uiteindelijk alles gerekend te worden wat niet behoort tot de stad van God. In het eschaton zal definitief blijken: ‘alles wat niet uit het geloof is, is zonde’ (Rom 14:23^b).

De ‘ciuitas Dei’ als ‘peregrina’

Voor de burgers van de stad van God betekent dit allereerst dat zij in deze wereld niet thuis zijn, dat zij vreemdelingen zijn. Naar zijn eigenlijke wezen is de burger van de hemelse stad hier een pelgrim. Weliswaar kan hij voordelen hebben van de aardse stad en mag hij dit voordeel ook dankbaar gebruiken. Zodadelijk zullen we nog zien, dat het onderscheid tussen ‘gebruiken’ en ‘genieten’ een essentieel onderdeel is van Augustinus’ leer van de twee steden. Ook zullen we dan zien, dat de aardse vrede (*pax terrena*) door Augustinus gewaardeerd wordt als een wezenlijk en echt goed (*bonum*) dat het leven in deze wereldtijd (*in hoc saeculo*) mogelijk en zelfs goed maakt. Maar een wezenlijk aspect van zijn leer van de twee steden is allereerst de nadruk op de vreemdelingschap.

Wie *De stad van God* opslaat, wordt getroffen door dit aspect (zie de opsomming van alle teksten in *ciu.* in Van Oort 1991:131–142). Zo luidt het reeds in de eerste zin van het werk (en men mag aannemen dat Augustinus – in overeenstemming met antiek gebruik – in deze eerste volzin programmatisch het gehele thema van zijn werk laat doorklinken): ‘De zeer heerlijke stad van God, zowel in dit tijdsverloop, nu zij te midden van de goddelozen in den vreemde vertoeft uit het geloof levend (vgl. Hab 2:2; Rom 1:17; Gal 3:11) ...’ (*ciu. 1, praef.*).

In het vervolg van zijn geschrift klinkt dit centrale gegeven dikwijls opnieuw. Steeds ook noemt Augustinus het, wanneer hij samenvattend of terugblikkend de inhoud van zijn grote werk de lezer te binnen brengt. Zo luidt het in *ciu. 18,1*:

Ik heb beloofd, dat ik zou schrijven over de oorsprong (*de ... exortu*), de voortgang (*de ... prokursu*) en de verdiende uiteinden (*de ... debitis finibus*) van de twee steden, waarvan de ene van God, de andere van deze wereld is, waarin ook, voorzover het geslacht der mensen aangaat, de eerste is als vreemdelinge ...

Maar ook elders in zijn *opus magnum* klinkt het voortdurend. De broedermoeder Kain stichtte (evenals later Romulus) een stad; ‘Abel echter heeft als vreemdeling geen stad gesticht. Hemels is immers de stad van de heiligen, hoewel zij hier burgers voortbrengt, waarin zij als vreemdelinge verkeert’ (*ciu. 15,1*; vgl. bijv. *15,15*). Of in *ciu. 18,51*, wanneer Augustinus zijn lange overzicht van het naast elkaar bestaan van de twee steden van Abraham tot Christus afsluit met enkele karakteristieke opmerkingen over de kerk als bij uitstek representante van de *ciuitas Dei*:

Zo gaat de kerk in deze wereld (*saeculum*) pelgrimerend voort, in deze boze dagen, niet alleen vanaf de tijd van de lichamelijke aanwezigheid van Christus en zijn apostelen, maar reeds vanaf Abel, de eerste rechtvaardige, die door zijn goddeloze broeder werd gedood, en vandaar tot aan het einde van deze wereldtijd, tussen de vervolgingen van de wereld en de vertroosting van God.

Gebruiken en genieten

Een andere wezenskenmerk van Augustinus’ concept van de twee steden is het onderscheid tussen ‘gebruiken’ (*uti*) en ‘genieten’ (*frui*). De burgers van de stad van God zijn ook hierin geheel anders dan die van de aardse stad. ‘Want de goeden gebruiken de wereld met als doel om God te genieten; de slechten daarentegen willen God gebruiken om deze wereld te genieten’ (*ciu. 15,7*). De kinderen van deze wereld hangen aan de aardse zaken alsof deze hun hoogste goed zijn. De kinderen van God daarentegen hebben hun hoogste goed in de hemel. Zij *gebruiken* deze wereld als niet-gebruikende (*ciu. 1,10*, in aansluiting aan 1 Kor 7:31).

Men kan betogen dat Augustinus dit onderscheid heeft ontleend aan de filosofie van zijn dagen, hetzij aan algemeen populaire opvattingen zoals verwoord door Cicero, Seneca of Varro, hetzij aan Plotinus, of zelfs aan zijn vroegere geloofsgenoten: de manicheeërs. Maar zoals zo vaak ijkt Hippo’s bisschop oude begrippen opnieuw en plaatst hij ze



binnen zijn eigen theologische kader. In *De stad van God* is het onderscheid tussen *uti en frui* voor Augustinus belangrijk om het verschil aan te geven tussen het goddelijke en het wereldse, het eeuwige en het tijdelijke, de stad van God en de aardse stad. De burgers van de *terrena ciuitas* hebben de orde omgekeerd: zij zijn verstrikt in het tijdelijke; hun hoogste genieting is het aardse (bijv. *ciu.* 1,30; 2,20; 11,25). Geheel anders daarentegen zijn de burgers van de *ciuitas Dei*: hun ware genieting is God en Gods rijk. Zij weten van de *ordo* van de dingen en bewaren deze: de liefde tot het geschapene is ondergeschikt aan de liefde tot de Schepper. Daarom gebruikt de *familia* van de ware God de aardse goederen als een vreemdelinge (*peregrina*), zonder door deze aardse goederen in beslag te worden genomen (*ciu.* 1,29).

Vrede in aardse zaken

Een laatste aspect van Augustinus' veelomvattende concept van de twee steden is zijn spreken over 'vrede in aardse zaken'. De aardse goederen (*bona*) zijn in zijn visie zeker 'goederen' en daarom positief te waarderen. De christelijke vreemdelingschap mag niet verkeren in wereldverachting. Maar als aardse en daarmee tijdelijke goederen moeten ze ook als zodanig gewaardeerd worden en niet verward worden met het hoogste goed: de eeuwige vrede die God schenkt.

Speciaal in boek 19 heeft Augustinus zijn gedachten ontvouwd over de *bona terrena*, door hem samengevat in het begrip 'aardse vrede' (*pax terrena*). De ongelovigen zoeken de aardse vrede in de dingen en voordelen van dit tijdelijke leven; de gelovigen hebben hun hoop gevestigd op de eeuwige dingen, zij *gebruiken* de aarde en het tijdelijke als vreemdelingen en laten zich er niet door verstrikken en van hun streven naar God als het hoogste goed (*summum bonum*) afbrengen:

Zo streeft ook de aardse stad, die niet uit het geloof leeft, naar de aardse vrede; de eendracht (*concordia*) waarin haar burgers bevelen geven en gehoorzaam zijn beperkt zij hiertoe, dat die burgers over de goederen die met het sterfelijk leven te maken hebben een zekere overeenstemming in menselijk willen vertonen. De hemelse stad, of liever dat gedeelte dat hier in de sterfelijkheid in den vreemde verblijft en uit het geloof leeft, is eveneens genoodzaakt van die aardse vrede gebruik te maken, totdat die sterfelijkheid waarin deze vorm van vrede onmisbaar is, voorbij zal zijn.

(*ciu.* 19,17)

Augustinus staat positief ten opzichte van de aardse vrede. Zij is een *bonum* en als zodanig een *donum Dei*, een gave van God (vgl. *ciu.* 15,22). De burger van de stad van God mag er dankbaar gebruik van maken. Deze aardse vrede is evenwel tijdelijk en daarmee vergankelijk (*ciu.* 19,26). Eerst in de eeuwigheid is de vrede volkomen, het hoogste goed (*summum bonum*) (*ciu.* 19,27).

Apologie en catechese

Gewoonlijk wordt Augustinus' *De ciuitate Dei* beschouwd als een apologetisch werk, het eindpunt en zelfs het hoogtepunt van een lange reeks. Vanaf het begin is de toonzetting van de vroeg-christelijke apologeten zoals Aristides, Clemens

van Alexandrië, Athanasius en Lactantius echter niet slechts polemisch en antithetisch. De vroeg-christelijke apologeten geven bewust ook een positieve uiteenzetting van hun eigen godsdienst. Dit thetische element is niet het minst in Augustinus' *De ciuitate Dei* een zeer belangrijke karakteristiek.

Door Augustinus zelf wordt dit nadrukkelijk gemeld wanneer hij een samenvatting van of een terugblik op zijn grote werk geeft. Zo luidt het al in *ciu.* 1,16 dat 'wij niet zozeer naar streven vreemden van antwoord te dienen als onze eigen mensen troost te bieden' en meldt hij in 1,36, dat 'wij... onze uiteenzettingen geven over de stad van God, over de ware vroomheid en over de eredienst die wij aan God brengen' (vgl. vertaling Wijdeveld [1983] 2007:89). Vooral duidelijk klinkt het in *retr.* 2,43:

Maar opdat niemand ons zou verwijten, dat wij alleen de meningen van anderen hebben weerlegd, maar niet die van onszelf hebben uiteengezet, gaat daarover het tweede deel van dit werk dat uit twaalf boeken bestaat. Hoewel wij, waar dit nodig is, ook in de eerste tien onze meningen uiteenzetten en in de twaalf volgende die van de tegenstanders weerleggen.

Ook in een aantal brieven legt Augustinus er de nadruk op, dat hij in *De ciuitate Dei*, inzonderheid in het tweede deel, het eigen geloofsstandpunt uiteenzet. Speciaal twee brieven aan een zekere Firmus zijn in dit verband veelzeggend. In de eerste brief aan Firmus (zij werd door de Benedictijn Cyrille Lambot ontdekt en uitgegeven: Lambot 1939) geeft Augustinus aanwijzingen voor de ordening van de 22 boeken van *De ciuitate Dei* wanneer deze worden afgeschreven en in volumes worden ingedeeld. Duidelijk wordt gesteld: de eerste tien zijn een *refutatio* van de heidenen; de volgende twaalf vormen een *demonstratio* en *defensio* van de christelijke godsdienst. In een tweede brief aan dezelfde Firmus (zij werd eerst in 1981 bekend, ontdekt door Johannes Divjak, 1977) wordt dit positief uiteenzettende en daarmee wervende karakter van *De ciuitate Dei* nog eens extra onderstreept. Door lezing van *De ciuitate Dei* moet de twijfelende Firmus, die nog slechts een catechumeen is, overtuigd worden om de christelijke doop te willen ontvangen en zo 'de stad van God binnen te gaan'.

Nog meer wordt dit thetische en zelfs catechetische karakter van *De ciuitate Dei* duidelijk, wanneer we dit werk naar inhoud en literaire structuur vergelijken met Augustinus' *De catechizandis rudibus*. Vooral met de eerste modelcatechese in *De catechizandis rudibus* vertoont *De ciuitate Dei* een opmerkelijke overeenkomst. Het is op grond hiervan dat het grote werk *De ciuitate Dei* óók te beschouwen is als een vorm van catechese (Van Oort 1991:175–196). Onderwijs is voor Augustinus kennelijk de beste vorm van apologie. Andere brieven en ook preken bevestigen dat hij zijn leer van de twee steden speciaal in een catechetische context naar voren brengt. Klaarblijkelijk is zijn onderricht over de twee steden specifiek verbonden met onderwijs dat uiteindelijk moet leiden tot de overgang naar de christelijke kerk door de doop.

Bronnen en doorwerking

Met deze laatste notitie zijn we gekomen bij een laatste aspect: Vanwaar heeft Augustinus mogelijk dit door hem met zoveel nadruk naar voren gebrachte concept van de twee



steden ontleend? En welke betekenis heeft het gehad in de na hem komende eeuwen?

Welke 'bronnen' eventueel aan de wieg hebben gestaan van zijn concept blijft een ingewikkelde vraag (Van Oort 1991:199–351). Duidelijk moge zijn dat allereerst door Augustinus de leer van de twee steden een wereldhistorische betekenis kreeg. Welke ook de eventuele invloeden zijn, voorop dient te staan dat Augustinus kennelijk *zelf* zijn bronnen tot een samenhangend concept heeft gesmeed. Het genie van de leer van de twee steden is Augustinus zelf.

Toch is met dit feit de vraag naar de bronnen (en zo in zekere zin naar de betekenis) van zijn leer van de twee steden niet zonder belang. Diverse onderzoekers hebben verwezen naar de gnostische wereldreligie van het manicheïsme en inderdaad zijn de overeenkomsten met Mani's dualistische leer van de twee steden of rijken frappant. Daarnaast vindt men ook in filosofische tradities, zoals in het neoplatonisme, een concept van twee werelden, rijken of zelfs steden. Vooral de donatist Tyconius († ca. 390) is als directe voorloper van Augustinus genoemd, maar het grote probleem blijft dat zijn commentaar op Johannes' *Apocalypse* slechts reconstrueerbaar is uit de werken van latere auteurs die Augustinus' *De ciuitate Dei* zeker hebben gekend. Opvallend is echter vooral, dat vanaf joodse geschriften zoals de *Gemeenschapsregel* uit Qumran (1QS 3,13–4,26) en vroeg-christelijke geschriften zoals de *Didache*, de *Herder van Hermas* en de *Pseudo-Clementinen* er een traditie blijkt te hebben bestaan waarin een kandidaat voorafgaand aan de toelating tot de joodse of christelijke gemeenschap onderwezen werd in de twee wegen, de twee geesten of koningen en de twee rijken of steden. In dit verband vond dikwijls ook het verhaal (de *narratio*) van de heilsgeschiedenis plaats, zoals in Augustinus' *De catechizandis rudibus* en in *De ciuitate Dei*. Het meest waarschijnlijk is dat Hippo's bisschop vanuit dit in de Vroege Kerk bekende en speciaal in joods-christelijke geschriften overgeleverde concept van de twee rijken of steden zijn eigen leer van de twee *ciuitates* heeft ontwikkeld.

Dat ook in latere eeuwen het concept van de twee steden in nauw verband stond met catechese en doop, blijkt bijvoorbeeld uit preken toegeschreven aan Bonifatius, de 'apostel van Duitsland' en belangrijk grondlegger van een christelijk Europa. Zo treft men het ook aan bij latere middeleeuwse auteurs. Invloed van Augustinus' *De ciuitate Dei* is in deze tijden alomtorend en zelfs kan men stellen dat de politieke ordening van de geestelijke en wereldlijke macht in Europa en later in de Verenigde Staten van Amerika en niet minder in Zuid-Afrika zich eeuwenlang aan Augustinus' *opus magnum* heeft georiënteerd. Dan evenwel zijn wij het terrein

van de receptie-geschiedenis van *De ciuitate Dei* betreden en tegelijk de eeuwen waarin de 'metamorfosen' (Gilson 1952) van dit grote werk plaatsvinden. Dikwijls nader gevormd door een nieuwe bijbelse hermeneutiek duren zij voort tot op de huidige dag.

Literatuurverwijzingen

- Altaner, B., 1967, 'Beiträge zur Kenntnis des schriftstellerischen Schaffens Augustins', in B. Altaner (Hrsg.), *Kleine patristische Schriften*, pp. 3–56, Akademie Verlag, Berlin.
- Bright, P.B., 2009, *The book of rules of Tyconius: Its purpose and inner logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- Brown, P.B., [1967] 2000, *Augustine: A biography*, Faber & Faber, London.
- Dekkers, E., 1988, 'Le succès étonnant des écrits pseudo-augustinien au Moyen Age' [No translation available], in *Fälschungen im Mittelalter: Monumenta Germaniae Historica*, Schriften, Band 33, V, pp. 361–268, Hahnsche Buchhandlung, Hannover.
- Divjak, J., 1977, 'Augustinus' erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei', in *Latinität und Alte Kirche: Festschrift für Rudolf Hanslik*, Wiener Studien, Beiheft 8, pp. 56–70, Wien-Köln-Graz.
- Dolbeau, F., 1999, 'La survie des œuvres d'Augustin: Remarques sur l'*Indiculum* attribué à Possidius et sur la bibliothèque d'Ansegise', in D. Nebbiai-Dalla Guarda & J.-F. Genest (eds.), *Du copiste au collectionneur: Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, pp. 1–13, Brepols, Turnhout.
- Gilson, E., 1952, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Publications Universitaires, Louvain.
- Horn, C., 1997, 'Einleitung', in C. Horn (Hrsg.), *De civitate Dei*, pp. 1–24, Klassiker Auslegen 11, Akademie Verlag, Berlin.
- Hübner, W., 2009, 'Indiculum oder indiculus?', in *Spiritus et Littera: Beiträge zur Augustinus-Forschung*, pp. 597–614, Echter Verlag, Würzburg.
- Lambot, C., 1939, 'Lettre inédite de S. Augustin relative au *De civitate Dei*', *Revue Bénédictine* 51, 109–121.
- Lancel, S., 2002, *Saint Augustine*, SCM Press, London.
- Luneau, A., 1964, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église: La doctrine des âges du monde*, Beauchesne, Paris.
- Machielsen, J., 1994, *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, 2 A-B, *Opera theologica, exegetica, ascetica, monastica*, Brepols, Turnhout.
- O'Daly, G., [1999] 2004, *Augustine's City of God: A reader's guide*, Clarendon Press, Oxford.
- Ratzinger, J., 1954, 'Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins: Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah', in *Augustinus Magister*, II, pp. 965–979, Etudes Augustiniennes, Paris.
- Reuter, H., [1887] 1967, *Augustinische Studien*, 2. Auflage, Friedrich Andreas, Gotha, Perthes, Gotha, Reprinted Scientia Verlag, Aalen, 1967.
- Scholz, H., [1911] 1967, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte: Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, Hinrichs, Leipzig 1911, Reprinted Scientia Verlag, Aalen, 1967.
- Van Aarde, A.G., 2001, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Van Bavel, T.J., 2007, *Saint Augustine*, Mercatorfonds/Augustinian Historical Institute, Brussels/Heverlee.
- Van Oort, J., 1990, 'Augustinus over de kerk', in W. van 't Spijker et al., (reds.), *Dekker: Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, pp. 65–94, Kok, Kampen.
- Van Oort, J., 1991, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the Two Cities*, E.J. Brill, Leiden.
- Van der Pot, J.H., 1999, *Sinneutung und Periodisierung der Geschichte: Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*, E.J. Brill, Leiden.
- Wijdeveld, G.W., [1983] 2007, *Aurelius Augustinus, De stad van God*, vertaald en ingeleid door G. Wijdeveld, Uitgeverij Ambo, Baarn.
- Wilmart, A., 1931a, 'Operum S. Augustini Elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus', in *Miscellanea Agostiniana* 2, pp. 149–233, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma.
- Wilmart, A., 1931b, 'La tradition des grands ouvrages de Saint Augustin', *Miscellanea Agostiniana* 2, pp. 257–315, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma.