

MATTHIAS SMALBRUGGE

Het onrustige hart

God en mens als verdwijnend subject

Sprekend over de ziel in de *Confessiones* van Augustinus, vatten we het begrip 'ziel' in de brede zin des woords op, zonder al te zeer in te gaan op de technische vragen die de kerkvader ook oproept. Toch begin ik met een klein voorbeeld van die technische vragen, omdat het ons zal leiden naar het hart van de vraagstelling.

In zijn scheppingsleer vraagt Augustinus zich af hoe het mogelijk is dat we in Genesis 1 lezen dat God de mens schiep naar Zijn beeld en gelijkenis, terwijl in Genesis 2 pas wordt gezegd dat Hij deze mens de levensadem inblies, dus de ziel gaf. Is de ziel dan een schepping na de schepping? De achterliggende vraag is dan of de schepping inderdaad wel volmaakt en voltooid is op het moment dat zij geschapen werd. En wat was de rol van de ziel in die schepping, kreeg elke mens een nieuw geschapen ziel? Dan was het toch moeilijk voorstelbaar dat elke ziel telkens opnieuw bezweek voor de zonde. Anders gezegd, de vraag rijst hoe er in een nieuwe schepping toch sprake kan zijn van een bijna onzichtbaar continuüm van moreel onvermogen dat ons steeds maar weer blijft aankleven. Als het zo is dat wij *au fond* het goede niet zelf en op eigen kracht kunnen realiseren, als wij inderdaad gebonden zijn aan een fundamentele onmacht, geheten *erfzonde*, wat is dan de vrijheid die een mens heeft? Bestaat die vrijheid wel of zijn wij aan onze onmacht gebonden als aan een *fatum*? Wat is het verband tussen schepping en moraal? Deze vraag zal terugkeren binnen de genadeleer. Voor Augustinus is de genadeleer in zekere zin het complement van de scheppingsleer. Wij komen erop terug.

Laten we ons eerst buigen over de vraag welke geest er in de *Confessiones* waait. Is die geest alleen impliciet in dit werk aanwezig of wordt hij ook *expressis verbis* benoemd? Gebruikt de schrijver stilzwijgend die geest en put hij daaruit zonder erover uit te weiden, of benoemt hij ook de bron van zijn inspiratie? Anders gezegd, is hij slechts geïnteresseerd in het product dat hij maakt, het object dat onder zijn handen tot stand komt en leeft hij met de scheiding tussen subject en object als met een onderscheid dat hem juist de ruimte verschaft om ongestoord zijn product, zijn object, te vervaardigen? Of legt hij juist de *flow* van het schrijven zelf onder loep en wordt het schrijven ook een zelfportret? Speelt hij met het onderscheid tussen subject en object? In dat geval gaat het bij het schrijven ook om de ontdekking van het innerlijk en is de vraag naar de ziel van de literatuur tevens de vraag naar het zelfportret. Is elk schrijven *au fond* een tocht naar het zelf, de ontdekking van het zelf?

Vanuit die laatste invalshoek probeer ik Augustinus te lezen. Want de bisschop van Hippo betekent in de literatuur een *novum*. Hij is degene die als eerste een literair zelfportret vervaardigt,¹ een autobiografie in de echte zin, de *Confessiones*. Althans, dat stel ik kortweg, maar de zaak ligt gecompliceerder. De *Confessiones*, vertaald als *Belijdenissen* richten zich tot God en dus gaan minstens zozeer over Hem als over Augustinus. Zijn die *Confessiones* dus wel een zelfportret?

Opmerkelijk is dat het eerste zelfportret in de schilderkunst pas het licht ziet in 1500 als Albrecht Dürer zijn fameuze zelfportret vervaardigt.² Voor die tijd is er wel sprake van een afbeelding van de artiest zelf, maar dan als object te midden van andere objecten of als een personage dat figureert te midden van andere figuren. Het zelfportret heeft dan eerder de functie van een signatuur dan van een bewust vragen naar de aard van het kijkende en schilderende subject. Maar vanaf Dürer komt in het zelfportret de vraag naar het subject zelf tot uitdrukking. Is de schilder

voyeur? Want als degene die kijkt naar een schilderij altijd een voyeur is, te weten een subject kijkend naar een object, kan de schilder dan diezelfde houding aannemen? Kan hij voyeur van zichzelf zijn terwijl hij op datzelfde moment ook het schilderend subject is? Wat is de verhouding tussen vormgeving en zelf?³ Die vragen staan bij Augustinus al centraal en dus is de vraag naar de ziel tevens het zoeken naar het moment dat je de scheiding tussen subject en object kunt overbruggen. Dit is een ongehoord nieuwe benadering, die later vele malen hernomen zal worden, bijvoorbeeld door Abélard, Petrarca, Montaigne, Saint-Simon, Proust en Joyce.

Anderzijds, juist dit grote werk, dit *novum* in de literatuur, kent binnen het werk van Augustinus wel degelijk parallellen. Zijn eerst overgeleverde werk is de *Soliloquia*, een *Alleenspraak* tussen Augustinus en de Ratio. Weliswaar is er een verschil in insteek en zou je kunnen zeggen dat de *Confessiones* meer dialoog – want een gebed tot God – zijn en de *Soliloquia* meer monologue intérieur, het neemt niet weg dat het in beide gevallen gaat om een zelfportret. Het zelfportret dat hij in beide boeken biedt, is een zoektocht naar zichzelf, een gesprek met zichzelf. In de *Soliloquia*, dat eveneens met een gebed begint, komt de volgende befaamde passage voor: ‘Ratio: Wat wil je dan weten? Aug: Alles waar ik juist om gebeden heb. R: Vat dat eens kort samen. A: God en de ziel verlang ik te kennen. R: Niets meer? A: Helemaal niets.’ Dus ook deze monologue intérieur is niet slechts een tocht naar het eigen zelf, maar tevens naar God. Beide zaken worden in één adem genoemd en zijn niet los van elkaar te realiseren.

De belangrijkste vraag is dus blijkbaar in welke mate God bij het zelfportret hoort. Want nogmaals, dit is voor Augustinus helder: zijn zelf kan niet beschreven worden buiten God om. Dan is de vraag hoe dat zelf, hoe God, eruitziet. Blijkbaar speelt zelfs op het moment van het zelfportret, als we suggereren dat het gaat om het individu, de dualiteit een rol. Wat is dan de aard van die dualiteit?

Reeds Plato kwam deze dualiteit op het spoor in de kenleer en hij concludeerde dat kennis diep verbonden is met zelfkennis, dus dat het portret van de werkelijkheid sterk verband houdt met het zelfportret. Sterk verkort gaat zijn analyse als volgt. Het begon met de kwestie van de ideeënleer, de intuïtie dat de kern van de werkelijkheid niet de zichtbare realiteit is, maar de achterliggende structuur waarop die zichtbare werkelijkheid rust, het rijk der ideeën. De concrete werkelijkheid participeert aan de ideeën. Maar als dit zo is, moeten we dan niet concluderen dat die participatie tot in het oneindige doorgaat? Als een pen lijkt op de oerpen, op de idee pen, waar heeft de oerpen dan zijn 'pennigheid' vandaan? Anders gezegd, is er ergens een eenheid, een ware werkelijkheid? Of bestaat er eigenlijk alleen maar veelheid, bezitten de verschijnselen geen duurzaamheid en is er geen eenheid? Deze laatste stelling, dat eenheid niet bestaat, viel goed aan te tonen met een taalkundige aporie. Want wil je van het Ene spreken, wil je het in taal uitdrukken, dan gaat dat niet. Immers, je moet iets zeggen over dat Ene aan de hand van een predicaat, bijvoorbeeld dat het Ene *is* of *bestaat*. Maar dan heb je er al twee: subject (onderwerp) en predicaat (gezegde). In de taal blijft de notie van de eenheid dus nooit bewaard, zij valt uit elkaar: elke zinvolle uitspraak is opgebouwd uit 'S is P'. De vraag is zelfs of eenheid wel denkbaar is. Maar zelfs als ze dat zou zijn, is ze in elk geval niet verwoordbaar, zij valt buiten het gewone zijnde. Dus als de werkelijkheid moet worden uitgedrukt, dan laat de taal ons in de steek en geeft geen aanwijzing over de vraag of eenheid wel bestaat. Sterker, misschien toont de taal wel aan dat de werkelijkheid even vluchtig is als het woord en het begrip. Misschien valt de werkelijkheid wel samen met denken en spreken. In dat geval is het Ene waarschijnlijk een verzinzel, want dan is het wel denkbaar maar niet voorstelbaar of verwoordbaar. Taal en werkelijkheid schuren langs elkaar heen. Het vat van de taal is te klein voor de werkelijkheid.

Op deze aporie volgt een geniale greep van Plato. Zo ge-

schetst als bovenstaand, is de taal een externe structuur die de werkelijkheid op het spoor komt, zij het onvolkomen. Maar dit is uiteindelijk een misvatting, het ligt gecompliceerder. In laatste instantie moet je vaststellen dat het denken niet zomaar een grijpen is naar een werkelijkheid die ver af ligt, buiten het bereik van het denken, een werkelijkheid die zich als object zou verhouden tot het denkend subject. Nee, in laatste instantie is het kennend denken een herinneren en deze herinnering baant het pad naar de ideeën. Denken dat kennen wordt, keert zich naar binnen om kennen te worden. Hiermee wordt een interiorisering van het kennen bereikt die aangeeft dat de werkelijkheid altijd een innerlijk herkende werkelijkheid is, dat het object niet losstaat van het subject.

De greep van Plato waarin de hiërarchie van zijn-denken-spreken verinnerlijkt wordt, was een zeer grote stap. Die stap zal Augustinus uiteindelijk volgen, maar zelf zal hij op dat vlak ook weer een stap verder doen. Enerzijds volgt hij Plotinus, die het verband tussen het Ene en de werkelijkheid die daaruit voortvloeit als een organisch verband zag.⁴ Uit het Ene sproot de veelvuldige werkelijkheid voort als emanaties. Het Ene zelf bevindt zich dan aan gene zijde van de kenbare werkelijkheid, maar wordt toch gekend en vermoed door de emanaties te herkennen. Maar naarmate de emanaties verder af stonden van het Ene, droegen zij ook minder werkelijkheid in zich. Met een hiërarchisch beeld: je had eerst de werkelijkheid, dan het denken over die werkelijkheid en tenslotte het spreken dat dat denken weer verwoordde. En omdat het denken ondergeschikt is aan de werkelijkheid waarover het denkt en het spreken weer ondergeschikt is aan het denken, is het duidelijk dat het denken de werkelijkheid niet kan vatten en dat de taal het denken niet kan verwoorden. Wederom, het vat van de taal is te klein voor het denken, evenals het vat van het denken te klein is voor de werkelijkheid. Welnu, Augustinus vertaalt Plotinus' beeld van de emanaties als de mogelijkheid tot herkenning van God aan de

hand van sporen in onze geest, zodat de emanaties dus, naar Plato's voorbeeld, verinnerlijkt worden. Van God kun je zeggen dat Hij drie-enig is en dat Hij gekend kan worden dankzij de drie-enige structuur die wij in ons denken aantreffen, bijvoorbeeld de samenhang tussen *esse|intelligere|vivere* (zijn/begrijpen/leven), of die tussen *mens|notitia|amor* (geest/kennis/liefde). En ga zo maar door; het aantal triaden dat je kunt vinden is groter dan je op het eerste gezicht zou vermoeden.

Anderzijds moet er toch gewaakt worden voor een te groot organisch verband tussen God en mens, want de afstand tussen schepper en schepsel moet worden behouden. Die afstand nu is beter gewaarborgd met het element van de *herinnering*, de dynamiek waarbij je denkt en kent omdat je je herinnert. Denken aan God is immers niet zomaar neutraal denken, het is diep verlangen naar God. Dit verlangen draagt herinnering in zich. Immers, hoe kun je verlangen naar iets dat je niet kent? Wie verlangt naar chocolade, licht of vreugde, heeft al een bepaalde kennis van die zaken. Maar als dat zo is, dan spruit dit verlangen waarin de te kennen werkelijkheid in zekere zin al aanwezig is, niet voort uit het eigen bestaan maar is het een schepping van God. Die legt het verlangen in de mens. Hij zelf scheidt het verlangen naar Hemzelf in de mens en is daarom zowel uiterlijk als innerlijk. Hij is objectief en subjectief.

Vanaf dat moment beseft het zelf daarom dat de herinnering de basis is van zelfkennis, maar ook van kennis van iemand die het zelf niet is, dus van een 'objectief' element. Anders gezegd, er schuilt in het zelf een andere werkelijkheid; zelfkennis ontstaat niet zonder een ander, identiteit niet zonder alteriteit. In het zelfportret moet dus duidelijk worden dat de ander daarin is inbegrepen: er is geen zelf zonder Ander.

Daarom zijn de *Confessiones* wel een autobiografie, maar tevens een uitwerking van het besef dat het zelfportret slechts bestaat als de Ander daarin zichtbaar is, dat identi-

teit slechts ontstaat met en door alteriteit. Dit besef is essentieel want nu begrijpen we dat het zelfportret, het portret van het subject, een nieuw onderzoek is naar de aard van het subject. Blijkbaar is het ofwel in zichzelf gedeeld en daarom onrustig: 'onrustig is ons hart totdat het rust in u'.⁵ Ofwel moet het begrepen worden – na de gang van reflectie en herinnering – als een eenheid waarin alteriteit al aanwezig is: het hart is pas rustig als het rust in God. Eenheid en alteriteit derhalve.

Dat geldt niet alleen voor het menselijke subject, maar ook voor God. Want bij Hem treffen we enerzijds de immanentie aan, de ongebroken eenheid van het Subject, anderzijds de economie, het handelen van de goddelijke personen. Deze personen zijn de figuren waarin God zich uittekt, het zijn de verschillende kanten van zijn eenheid. In de christelijke theologie zijn die personen Vader, Zoon en H. Geest; wijsgerig gesproken bedoelen ze niets anders aan te geven dan dat het subject niet beschreven kan worden zonder alteriteit. Dus dat enerzijds de eenheid inderdaad onkenbaar zal blijven, anderzijds dat zij nooit in zichzelf gesloten zal blijven. Eenheid kan niet omschreven worden als *in se*, *per se*, als rust in zichzelf, maar slechts als reflectie, als terugbuigen naar jezelf door de ander. De ander die in jou woont, maar toch ook weer anders is dan jijzelf.

Aan de hand van de godsleer wordt het subject zo opnieuw gedefinieerd als de onmogelijkheid van het bestaan van het absolute, dat wil zeggen een werkelijkheid die losstaat van elke andere werkelijkheid. Er is geen absoluut zijn, geen Ene, die zich aan gene zijde van de werkelijkheid bevindt. Dat kan die Ene pas als hij zich ook in de werkelijkheid bevindt. Het losgemaakte subject, het absolute, is niet voorstelbaar, niet denkbaar, niet geloofwaardig. Dit heeft evenwel grote consequenties, want Augustinus gebruikt op deze wijze de godsleer om de antropologie op een nieuw spoor te zetten. Immers, de mens kan dus ook niet alleen gedacht of voorgesteld worden. Ook hij is niet absoluut.

Dat tref je sterk aan in het begin van de *Confessiones*. De eerste paragraaf in het eerste boek gaat over *loven*, dan over *weten*, vervolgens over *aanroepen*. En in dat aanroepen (1,2,2) tref je de grote verschuiving die zicht geeft op de aard van het zelfportret. Het begint met de constatering dat de mens God naar zich toe roept, naar het zelf dat juist zelf wordt door God te roepen: *Want roep ik Hem aan, dan roep ik Hem toch zeker naar mijzelf, in mijzelf? En wat is er in mij voor plaats waar God kan komen? Waar God in mij kan komen?* Maar Augustinus vervolgt: *Ik zou er niet zijn als gij niet in mij was. Of moet ik liever zeggen: als ik niet in u bestond.* Hier wordt de dynamiek helder voor ogen gesteld: je roept God naar jezelf, maar tegelijkertijd constateer je dat je zelf niet zou hebben bestaan tenzij in God die je nu juist naar jezelf roept. Geen zelf zonder God.

Dezelfde dynamiek komt terug bij de wens het aangezicht van God te zien, in 1,5,5: *Verberg mij niet uw aangezicht, liever sterf ik om niet te sterven, zodat ik uw aangezicht zie.* Ogenschijnlijk is deze passage paradoxaal, want als je zelf sterft, kun je niet leven. Nee, tenzij in dat zelf een ander aanwezig is die leeft, God. De conclusie moet dus zijn dat de ziel van het zelf uiteindelijk niet in het zelf wordt gevonden. Anders gezegd, het zelf kan niet op narcistische wijze worden gedefinieerd, als pure zelfbespiegeling.

Zo ziet Augustinus' antropologie eruit en zij staat haaks op mensbeelden als die van Ovidius. In *Metamorphosen* III,350 treffen we de mythe van Narcissus. Deze mooie jongen wordt geschetst als een man die bang is voor elke aanraking van vrouwen, een man die elke intimiteit schuwt. Als jachtliefhebber is hij vaak alleen. Hij is absoluut/losgemaakt. Zijn tegenspeelster in het verhaal is Echo, een nimf die alleen maar kan herhalen wat ze als laatste heeft gehoord en die zeer verliefd op Narcissus is. Als ze hem ziet tijdens een jacht, vliegt ze op hem af. Maar hij vlucht direct. Zij verkommert van verdriet tot een schim en is alleen nog maar herkenbaar als de echo die wij allemaal

kennen. Hij komt na zijn vlucht bij een vijver, legt zich daar neer en kijkt in het doodstille wateroppervlak. Hij ziet zijn spiegelbeeld en wordt daar op slag verliefd op, maar zodra hij het aanraakt (een eerste poging tot intimiteit), vlucht het beeld (repetitie van zijn eigen gedrag). Hij verstart van verdriet (het beeld van de stolling van het leven in de depressie).

Deze mythe geeft ons een haarscherp beeld van veel modern leven. Stel u het type vrouw voor die wanneer haar man zegt dat hij geweldig is meteen herhaalt dat hij inderdaad zo ongehoord fantastisch is, maar die haar bestaan inlevert en een schim wordt. Hij is in de greep van de angst voor intimiteit, en kan die alleen maar met zichzelf beleven, maar merkt dat het zelf, waarnaar hij reikt en verlangt, dan wegvlucht. Het zelf overleeft niet als het de alteriteit uitsluit. Deze mythe schotelt ons het klassieke beeld voor van een subject dat geheel losstaat van de ander, die dan ook louter als object gezien en beleefd kan worden. Dit laatste beeld is de basis van het moderne narcisme waarin de ander instrumenteel is en het 'ik' absoluut. Met deze voorstelling vormt het gedachtengoed van Augustinus een breuk en die twee stromen lopen door onze cultuur. Dat is het spannende: wij leven zowel met het erfgoed van Augustinus als met dat van Ovidius.

Over die twee stromen het volgende. In de laatste periode van zijn leven keert Augustinus zich tegen het zogenoemde pelagianisme.⁶ Dat leerde dat God ons zijn geboden heeft gegeven en dat wij die dus ook kunnen houden, want God stelt de mensen geen onmogelijke eisen. Als het derhalve mogelijk is de geboden te houden, dan is het dus ten laatste ook mogelijk zonder zonde te leven. Je kunt dan als het ware je eigen zaligheid verdienen zonder God daarbij tekort te doen, want Hij heeft met zijn geboden de weg gewezen. Hij heeft je op het rechte pad gezet. Natuurlijk, de mens heeft daar hulp bij nodig, hulp die wij genade noemen, maar die hulp doet niets af aan de noodzaak en

mogelijkheid van de menselijke inzet. In deze opvatting kun je Christus dan ook zien als het ultieme voorbeeld van de mens die Gods geboden houdt, een voorbeeld dat wij dus moeten navolgen. En dat wij kunnen navolgen, omdat het goede *au fond* binnen het bereik van de mens ligt.

Die opvatting van de bereikbaarheid van het goede schoot Augustinus in het verkeerde keelgat, met name omdat de complexiteit van de wil naar zijn gevoel werd onderschat. Kleine zaken kunnen wij nog wel willen (je vinger optillen), maar grote zaken volstrekt niet. Dan blijkt de wil verdeeld. Sterker, uiteindelijk kan een mens niet wat hij wil en vergaat het hem als in Rom. 7,19: *want niet wat ik wens, het goede, doe ik niet, maar wat ik niet wens, het kwade*. Of met Ovidius, *video meliora proboque, deteriora sequor* (het betere zie ik en keur ik goed, het slechtere volg ik). Dat houdt in dat er binnen in de wil al sprake is van een grote deling. In Augustinus' woorden, het lijkt alsof een mens een dubbele wil heeft, twee willen.⁷ Waarop hij concludeerde dat het goede niet het resultaat is van onze wil, maar van de wil van God, die onze wil bepaalt en richt. Het goede komt uit Gods hand. Als dat echter zo is, dan is het goede doen iets dat God je gunt en geeft, iets dat van Zijn wil afhankelijk is en daarom een kwestie van genade. Genade wordt dan ook het sleutelwoord voor Augustinus en betekent voor hem zowel de vernieuwing van het leven als de bron van het leven.⁸ Naar zijn gevoel is de mens volstrekt afhankelijk van God en schuilt de kwaliteit van het menselijk leven niet in een eigen vermogen om goed te doen, maar in de ontvankelijkheid om dat goede van God te ontvangen. De moraal is geen *shortcut to God*.

Daarmee zette Augustinus een grote stap. Moraal was voor hem niet het punt waarop de godskennis tastbaar werd, dat werd deze pas in de genade. Maar juist die nadruk op de genade impliceert dat God geen morele criteria heeft bij Zijn verkiezing van mensen. God is amoreel (let wel, Hij is niet immoreel!).⁹ Dat is een essentieel moment,

een draaipunt in de geschiedenis van het denken. Vanaf dat moment ontstaat voor het denken en de kunst de mogelijkheid de grenzen echt te verleggen, voorbij het moreel goede te gaan. Het schone en het ware zijn immers niet meer gebonden aan het Goede.¹⁰ Weliswaar is God het Goede, maar omdat het Goede amoreel is, krijgt het een andere kleur. Het is bijna alsof er een goed is boven het moreel goede. Er wordt hier dus een enorme vrijheid geboren! God is wezenlijk subjectief geworden omdat Hij niet meer is gebonden aan goed en kwaad. Natuurlijk, Hij blijft de garant en oorsprong van het goede, maar in het goede ligt niet de kern van zijn band met de mens. De alteriteit die de mens nodig heeft om het zelfportret te kunnen schetsen, ligt dan ook niet meer in het goede dat God weerspiegelt, maar in *liefde* die Hij al dan niet kan schenken.

Die liefde is evenwel amoreel. Er is geen *ratio sufficiens* die ons doet begrijpen waarom God Zijn liefde aan de een wel geeft en aan de ander niet. Dat is dan ook de achterkant van de vrijheid die Gods amoraliteit aan denken en kunst schenkt. Want omdat we niet weten waarom God de een liefheeft en de ander niet, wordt Hij ook ten dele onzichtbaar. Sterker, er is sprake van een zekere afwezigheid, een *absentia Dei*. Juist door God los te koppelen van goed en kwaad, raakt Hij ten dele uit zicht, wordt Hij afwezig. Want in Zijn betonen van genade is Hij volstrekt arbitrair, subjectief in de gewone zin des woords.

De conclusie moet dan ook zijn dat Augustinus focust op de liefde als de dynamiek die de alteriteit draagt en uiteindelijk het zelfportret van de mens mogelijk maakt. Maar hij betaalt een hoge prijs. God wordt uiteindelijk onzichtbaar, want onkenbaar. Zijn handelen is volstrekt contingent, er valt geen duurzame kennis aan te ontlenen. Voor het eerst zien we dus een begin van het verdwijnen van God, zoals dat later bij Nietzsche terug zal keren. Welnu, als dit nu het begin is van het verdwijnen van God, dan helaas daarmee ook van het verdwijnen van de mens als subject. Diens alteriteit is er niet meer want slechts contin-

gent. God is niet aanwezig als de alteriteit die de mens nodig heeft om zijn zelfportret te schilderen, om subject te worden. Dat brengt ons tenslotte in een tijd waarin God inderdaad verdwenen is, en eigenlijk de mens als subject eveneens. De vraag is steeds meer wie wij zijn en wat onze samenleving is in de zin van gemeenschap. Liefde voldoet dan niet als de dynamiek van de alteriteit. Want liefde – en het ontging Augustinus niet – is onvoorspelbaar en zo werd God het ook want Hij is liefde.

Dat is het vreemde en tragische van Augustinus. Wij hebben bij hem te maken met een man die de kenleer van Plato ombouwde tot het besef dat God een noodzakelijk element is in de definitie van het subject. Plato had al duidelijk gemaakt dat kennis een uiterlijk én een innerlijk aspect heeft, dat subject en object met elkaar verweven zijn. Augustinus breidde dat uit door de godsleer zo in te zetten dat die nodig is om het subject te definiëren. Er is geen zelfkennis dan door middel van godskennis. Dat is de eerste stap.

Maar als er dan nader naar die godskennis wordt gevraagd, blijkt die geen duurzaamheid in zich te dragen maar juist een kwestie van genade te zijn die subjectief is in de oude zin. Namelijk losgemaakt van het object, dus absoluut. Gevolg: er ontstaat leegte, want God is bij tijd en wijle afwezig. Er is een begin van het verdwijnen Gods, juist door de genadeleer. En door toedoen van die leer verdwijnt ook de mens als subject weer. Dat brengt God en mens helaas in een eeuwig spel van Narcissus en Echo. Narcissus die bang is voor elke intimiteit en dus vlucht als Echo haar liefde aan hem bekend. Echo die slechts achterblijft als weerklank van een bestaan dat verloren gaat omdat er geen ander is om je aan te bekennen, om het zelfportret zichtbaar te maken. Wie is God uiteindelijk bij Augustinus? Narcissus? Het subject dat alleen maar losgemaakt van anderen kan blijven leven, het absolute subject? Of Echo, de klank van het verlangen dat niet kan doordrin-

gen tot een vluchtende mens? Of is de mens Narcissus, het subject dat geen God meer nodig heeft en hooguit de echo van diens bestaan nog verneemt in onze cultuur?

Wat is de ziel van het werk van Augustinus? Dit. Het zoeken naar een *presentia* en begrijpen dat een dergelijk verlangen het zoeken is naar alteriteit. Maar juist door de kern van die alteriteit in de liefde te leggen, wordt de *absentia* geboren en zie je 2008 verschijnen in 430, Augustinus' sterfjaar. Wat dus te doen anno 2008? Mijns inziens vasthouden aan het idee dat elk zelfportret, elke tocht naar het zelf, de godsleer nodig heeft. Maar daarbij moet dan voorkomen worden dat juist de genadeleer het springende punt wordt waarop het bereikte meteen teniet wordt gedaan. Daartoe moet wellicht gedacht worden over de aard van de liefde als in het *Symposium* van Plato. Tijd dus voor de theologie om opnieuw bij de cultuur te rade gaan en de godsleer te hervormen.

NOTEN

- 1 Ik reken de *Meditaties* van Marcus Aurelius niet tot de autobiografieën. De beste invoering in het werk van Augustinus blijft P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967; *New Edition with an Epilogue*, 2000. Degene met het meeste oog voor het artificiële karakter van de *Confessiones*, is J.J. O'Donnel, *Augustine. A New Biography*, New York 2005.
- 2 Zie J.L. Koerner, *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*, Chicago 1993.
- 3 De wijsgerige vraag wordt in de Renaissance met name behandeld door Nicolaas van Cusa in zijn *De Visione Dei*. Mogelijk heeft Dürer dit werk gelezen.
- 4 Terecht merkt B. Blans op dat het element van de nederigheid in het denken van Augustinus tevens het verschil markeert tussen de bisschop van Hippo en de neoplatonici. Zie B. Blans, 'Incarnatie en de betekenis van

- de nederigheid bij Augustinus', in: G. Berns ed., *Het lichaam van God. Metamorfoses van de incarnatie in de hedendaagse cultuur* (Budel 2000, Damon), p. 55-82.
- 5 De beroemdste zin uit de *Confessiones*, I, I, I: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.
 - 6 Voor een inleiding in het pelagianisme, zie M. Lamberigts, 'Recent Research Into Pelagianism With Particular Emphasis On The role Of Julian of Aeclanum', in: *Augustiniana* 52(2002), p. 175-198.
 - 7 Zie *Confessiones* VIII, 8, 20-9, 21.
 - 8 Zie V.H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.
 - 9 Zie M.A. Smalbrugge, *Het goede leven. Over schijn en schaduw van de moderne moraal*, Tiel 2008, Lannoo.
 - 10 Dat aspect van amoraliteit valt helaas weg in de mooie beschouwing over moreel scepticisme van E. Brugmans. Zie E. Brugmans, *Moreel scepticisme*, Nijmegen 2005, Valkhof Pers.