

### 3) Augustinus' ontdekking: De vrijheid van de wil

Vanuit zijn eigen levensgeschiedenis had Augustinus altijd al geworsteld met de vraag: "Waar komt het kwaad vandaag? Waar ligt de oorsprong van het kwaad?" – Het manicheïsme beweerde: het kwaad is de lichamelijke, het materiële. Want in hun visie van een metafysisch dualisme bestaat een goede god, die de heerser is over het rijk van het licht, en een kwade god, die de heerser is over het rijk van het kwaad, het rijk van het lichamelijke en het materiële.

Augustinus was zelf tien jaar lid geweest van de Manicheeërs, maar door de kennis van het neoplatonisme wordt hem duidelijk dat de manicheïsche oplossing van het probleem van het kwaad niet acceptabel is. Want het negatieve, het kwaad in onze wereld is vanuit een ontologisch standpunt eigenlijk een niets. Het wordt in de wereld weliswaar dagelijks zichtbaar en tastbaar, maar feitelijk is het iets dat niet had moeten zijn. Het 'goede' had er voor in de plaats moeten zijn (bij voorbeeld: gezondheid in plaats van ziekte; een rustige natuur in plaats van een aardbeving; het gezichtsvermogen in plaats van blindheid, etc.). Het 'goede' had verwezenlijkt moeten worden, maar dat is (helaas) niet gebeurd. Zo gezien – dat noemen wij het 'ontologisch standpunt' – **is het kwaad het ontbreken van het goede, een 'privatio boni', 'beroving van het goede'.<sup>1</sup>**

Wanneer het kwaad dus ontologisch een 'niets' is, dan kan dus het materiële, het lichamelijke als zodanig niet het kwaad zijn. Want lichaam en materie zijn kennelijk altijd 'iets'. De Manicheeën hebben ongelijk. Het lichamelijke is niet het kwade, in tegendeel: vele goederen in deze wereld die ons vreugde bereiden zijn van materiële aard, te beginnen met eten en drinken, de natuur, etc.

Blijft dus nog altijd de vraag: "Waar komt het kwaad dan wél vandaan?" De enige mogelijkheid is: **het kwaad ontstaat in de mens zelf.** De mens **streeft** weliswaar naar het goede, uiteindelijk zelfs het 'summum bonum', hij gebruikt daarbij de dingen van de wereld om uiteindelijk de vervulling in God te genieten, maar hij hecht zich te zeer en teveel aan de aardse dingen, omdat hij denkt dat dit reeds de vervulling is. **En deze houding is volgens Augustinus een verkeerde instelling, want het berust op een beslissing. Beslissingen echter zijn een zaak van de wil.** De mens heeft dus – naast het verstand en het streefvermogen - nog een ander vermogen, waarmee hij zijn natuurlijk streefvermogen naar het goede kan omdraaien of stop

---

<sup>1</sup> De meeste cultuurkringen in de wereld leven feitelijk ook op deze manier. Want als wij het kwaad een zelfde 'zijnsstatus' zouden toekennen dan het goede, dan zouden wij in een permanente angsttoestand moeten leven, omdat wij bij voorbeeld de regelmatig en wetmatigheden in de natuur als de ordening van het goede beschouwen. Deze geordende wetmatigheden kunnen wij (tegenwoordig) vrij goed berekenen. Aardbevingen, overstromingen, tsunami's etc. – deze 'kwade' verschijnselen in de natuur – beschouwen wij niet als 'de kwade krachten' die zelfstandig en zelfbewust tegen het goede van een geordende wereld in opstand komen, maar wij beschouwen ze als fenomenen die weliswaar de geordendheid verstoren (het goede beroven), maar die er vanuit onze optiek voor de waarde van natuur (incl. het 'leven') en cultuur niet hadden moeten zijn. Nog duidelijker wordt dit bij het 'morele kwaad'. De moord op een mens, iemand van het leven beroven (ziezo: in deze vast uitdrukking gebruiken wij in onze taal het begrip 'beroving') had niet moeten gebeuren. Het leven leven heeft een hogere waarde (zijnsstatus) dan het leven nemen.

zetten. **Dit vermogen is de 'vrije wil.** Deze menselijke wil is voor zijn eigen instelling verantwoordelijk.

Met deze anti-manicheïstische filosofie heeft Augustinus **de eerste theorie van de vrije wil in de geschiedenis** opgesteld. In de klassieke Griekse filosofie bestond dit begrip van 'vrije wil' zo nog niet. Augustinus heeft ontdekt dat het niet juist is om van een dualisme van twee krachten te spreken (goed principe – kwaad principe), maar van een strijd tussen **twee tegengestelde tendenties in de wil zélf**: een strijd die maakt dat ik tegelijkertijd wil en niet wil, een strijd van mijzelf tegen mijzelf.<sup>2</sup> De wil is het merkwaardige vermogen dat zich onderscheidt van zowel de begeerte (streven) als ook de rede, en dat zich tegenover beiden kan plaatsen. De wil heeft namelijk niet, zoals die andere twee wel, een natuurlijke dynamiek naar een eigen soort 'inhoudelijk' goed. **De rede zoekt van nature naar inzicht en zo naar wijsheid.** Als je nadenkt, probeer je waar inzicht te verwerven; je kunt niet redelijkerwijs proberen je te vergissen. **De begeerte of het verlangen streeft van nature naar het aangename;** en als de natuur niet vervormd raakt is het aangename ook goed. In de vrije natuur zal geen dier proberen te eten wat slecht voor zijn gezondheid is. Als mensen dat wel doen is dat een kwestie van misvorming. Maar wat zou het natuurlijke goed van de wil kunnen zijn, dat vermogen waardoor wij kunnen kiezen, bijvoorbeeld of we de begeerte of de rede volgen? **Uit zichzelf streeft het eigenlijk naar niets, tenzij misschien naar zelfbevestiging.** Denk aan kinderen die op een bepaalde leeftijd eigenwijs worden en helpende handen van ouders of anderen afweren: "Nee! Ikke zelf doen." We zeggen dan dat ze een eigen willetje krijgen. **De wil lijkt dat vermogen waardoor we onszelf bevestigen. Daarmee heeft de wil weliswaar een doel, maar geen inhoud.** Het doel is louter formeel. De inhoudelijke onbepaaldheid ervan maakt niet allen de twijfel mogelijk (tegelijkertijd willen en niet willen), maar ook het kwaad. Want die zelfbevestiging realiseren we met name of minstens in eerste instantie door 'nee' te zeggen, 'nee' tegen datgene wat ons likt te duwen of te sturen: dat wil zeggen door tegen de gerichtheid of het gebod van de rede en tegen de aandrang van de begeerte in te gaan.

Die wil die geen natuurlijk tendentie lijkt te hebben, behalve van het verlangen tot opstandigheid tegen wat ook maar als regel of wet wordt voorgehouden, die wil is in staat tot dit andere, radicalere kwaad. Dat kwaad bestaat erin dat wij soms willens en wetens doen wat niet goed is, waarvoor geen goede redenen zijn, en waarvan we niet zelf beter worden. Augustinus zelf illustreert dit met zijn beroemde verhaal van de **perendiefstal** uit zijn jeugd: hij stal peren zonder geïnteresseerd te zijn in die peren; hij at ze niet op maar gooide ze weg. Het enige motief was het verbod en de wil om dat te overtreden.

Met deze ontdekking werd Augustinus duidelijk dat het kwaad niet slechts bestaat als vergissing of als misser van een op zichzelf goed streven, maar als bewuste overtreding of opstand, als actie van een tegenkracht tegenover dat goede streven.

---

<sup>2</sup> O.J.L. Albers vat dit inzicht van Augustinus als volgt samen: "Met dit antwoord rekent de pas gedoopte [Augustinus heeft de dialoog 'De libero arbitrio' geschreven vlak na zijn doopsel in 386; D.R.] Augustinus definitief af met het manicheïsme, dat de oorzaak van het kwaad buiten de mens zoekt in een kwaad principe. Het unde malum wordt unde malum faciamus: wat is de oorzaak van het kwaad dat wij doen. Het brengt het kwaad volledig onder de verantwoordelijkheid van de mens. Hij introduceert een morele oorsprong van het kwaad in plaats van een ontologische, en brengt het kwaad terug op menselijk niveau." (O.J.L. Albers, Inleiding, in: Aurelius Augustinus, Over de vrije wilskeuze, Ambo-uitgeverij Baarn, Leuven 1994, 11.)

Voor de moderne Westerse mens lijkt dit inzicht een vanzelfsprekendheid, maar wij zijn vergeten dat wij dit inzicht feitelijk als een erfenis van Augustinus hebben overgenomen. Met de verspreiding van het christendom heeft het ingang gevonden in alle culturele kringen ter wereld.

Voor de bisschop van Hippo betekent dit inzicht nu niet, dat de mens alsmaar het kwade wil, maar dat hij wel een veel sterkere actieve kracht in zich waarneemt die het kwade mogelijk kan maken, en wel op een veel radicalere manier. De vraag die dus nu relevant wordt is: **Hoe kan de mens, wanneer de wil zo kwaad is, tot het goede terugkeren en zo zijn geluk vinden? Volgens Augustinus is de mens daartoe zelf niet voldoende in staat. Hij heeft een hulp en kracht van buiten nodig.** Augustinus zal vervolgens vooral op deze externe hulp rekenen. Dit is de genade, de hulp en kracht van God zelf. Alleen God zelf biedt de garantie om het geluk voor de mensen veilig te stellen. De antieke filosofieën die naar het geluk streefden, kunnen volgens Augustinus geen tegenwicht bieden tegen de kracht van de kwade wil. Het inzicht in het goede (de ratio) en het streven naar het goede (het streefvermogen) lopen als het ware figuurlijk tegen de muur van de kwade wil aan. Om deze muur tóch te doorbreken en het geluk tóch te kunnen bereiken, moet een andere, veel sterkere kracht de mens te hulp komen. Op dit punt neemt God zelf deze garantieverklaring voor het geluk over. Het geluk krijgt dan ook de Bijbelse naam van 'heil', en de goddelijke wil tot veiligstelling van het geluk heet 'genade'. In de uitwerking en uiteenzetting van de genadegaven vindt Augustinus een uitweg om de destructieve krachten van de menselijke wil weer te kanaliseren. Het telkens terugkerende theologische vraagstuk van de genade zal hem later de titel van 'doctor gratiae' bezorgen. Hij ontdekt bovendien dat reeds de apostel Paulus sterke nadruk op de genade had gelegd. De nieuwtestamentische God zoals Paulus Hem had verkondigd is deze God van de genade.

Het is fascinerend te zien hoe Augustinus die op de drempel van oudheid en middeleeuwen meer dan alle andere denkers de geest van de belangrijke filosofen zich had eigen gemaakt, tegelijk met zijn genadeleer hun ideeën het meest radicaal overtreft. In deze samenhang ligt de beslissende innerlijke breuk van de grote filosofisch denkende oudheid naar het christelijke tijdperk in West-Europa.

#### 4) Augustinus' idee van een 'civitas Dei'

Augustinus' leven in Noord-Afrika en Italië speelde zich nog af in de invloedssfeer van het Romeinse Rijk. In de nadagen echter van zijn leven als bisschop van Hippo Regius bereikte ook dit Romeinse Rijk zijn laatste 'levensfase'. Onder de indruk van de inval van de Vandalen in Noord-Afrika beëindigt de bisschop van Hippo zijn laatste monumentale werk, 'De civitate Dei'. Daarin ontwikkelt Augustinus als eerste auteur een 'filosofie van de geschiedenis'. Alle aardse Rijken – ook een Romeins Rijk dat in Augustinus' tijd al meer dan duizend jaar bestond – zijn van tijdelijke aard. Zij zijn als een 'terrena civitas', een 'aardse gemeenschap' een trap op weg naar de voltooide vrede in een 'civitas Dei', een gemeenschap van God en met God.

Volgens Augustinus heeft elke civitas – zowel de aardse als de hemelse - een aantal karakteristieke kenmerken:

- beide civitates zijn gemeenschappen (societates), dus door een of andere vorm van een sociale band samengevoegde groeperingen;
- zij zijn - vanuit het perspectief van God - lokaliseerbare inrichtingen;
- zij staan onder de heerschappij van een regeerder, ofwel onder die van God (civitas Dei), ofwel die van de duivel (civitas diaboli);
- zij verlenen telkens aan hun leden een soort van burgerschap, die overal wordt behouden;

Deze kenmerken past Augustinus op beide gemeenschappen toe, zodat er een 'metafysisch' civitas-concept ontstaat, dat wil zeggen, alles wat in een aardse gemeenschap geldt, geldt ook – maar nu op een volmaakte en verheven manier – in de hemelse gemeenschap. Zo manifesteert zich bij voorbeeld het gemeenschapskarakter in de aardse maatschappij door een door macht ondersteund en op eigen voordeel bedachte consensus, terwijl de hemelse gemeenschap in een volledig eenheid en vreedzaamheid bestaat. Bovendien zijn de twee 'civitates' onder aardse condities nauwelijks direct te identificeren, maar aan het einde van de geschiedenis worden zij van elkaar gescheiden om vervolgens eeuwig voort te bestaan. Ten derde staan beide onder de invloed en bescherming van grotere metafysische krachten (goede en kwade engelen), zodat er feitelijk een drama van een groot gevecht gaande is, waar de mensen allemaal hun eigen rol in spelen, en ten vierde hoort elke mens als een staatsburger bij één van deze gemeenschappen.

Het valt niet moeilijk achter dit model de twee 'rijken' van de christelijke Kerk en het aardse imperium te identificeren. De Kerk hier op aarde, ingebed in strijdende aardse rijken, is niet alleen een 'pelgrimerende' Kerk, maar steeds in haar leden ook een 'strijdende' Kerk, die tenslotte op weg is naar een 'zegevierende' Kerk in het hemels vaderhuis. Alle aardse rijken moeten zich de kritiek van Augustinus laten gevallen, dat zij uiteindelijk gericht zijn op louter onderdrukkende expansie, zoals de bisschop dit in de eerste vier boeken van 'De civitate Dei' in de ontwikkeling van het Romeinse Rijk uiteenzet. Daarom onderscheiden zij zich niet of nauwelijks van een roversbende, die ook op eigen belang gericht is. Het verschil is er volgens Augustinus enkel en alleen van graduele aard. Hij illustreert deze visie aan de hand van de zogenaamde 'zeeroversanekdote' in boek IV. Daarin laat hij een zeerover die door Alexander de Grote op zijn gedrag wordt aangesproken, het antwoord geven: "Handelt u soms met de aardkring anders? Ik word met mijn klein bootje weliswaar alleen 'rover' genoemd, maar u met een grote vloot noemen ze 'veldheer'."<sup>3</sup> In Augustinus' ogen is het moeilijk een verschil te maken tussen staten en roversbenden, want zij hebben beiden het eigen voordeel van de gemeenschap waar zij aan toebehoren op het oog. Zij delegeren rechten aan de gemeenschap, waarvoor in de plaats die gemeenschap veiligheid en bescherming aan de individuen garandeert. Maar geen van beiden – noch de staat noch de roversbende – is vrij van hebzucht en heerszucht. Daarbij is deze zucht bij staten soms nog wel groter dan bij zeerovers.

*Augustinus biedt hier een eerste vorm van een contracttheorie aan, die pas later door Thomas Hobbes in de 16<sup>e</sup> eeuw weer tot leven gewekt zou worden. Maar de bisschop van Hippo hanteert daarbij wel een staats- en rechtsvisie die voortkomt uit een begrip van een volmaakte rechtvaardigheid. Hier moeten*

---

<sup>3</sup> Augustinus, De civitate, IV, 4

*dan alle menselijke instanties, alle gemeenschappen – of zij nu een roversbende of een staat zijn – het onderspit delven. Een aardse gemeenschap is gewoonweg niet in staat deze volmaakte vorm van gerechtigheid te verwezenlijken en dus blijft een werkelijk goede staatsinrichting een utopie. Ook hier speelt dus de Augustijnse mensvisie, zijn antropologie, een beslissende rol. Immers, de menselijke streeftendens in richting op het goede is té beperkt en té wispelturig. De menselijke wil is - vanuit theologisch perspectief sinds de 'zondeval' - te zeer in zichzelf verscheurd, dan dat hij voldoende voor het goede zou (kunnen) kiezen. De wil is geperverteerd en heeft een dusdanige grondinstelling meegekregen, die door menselijke inspanning alleen niet te verhelpen valt. Op deze plaats dus wordt Augustinus dan ook tot de grote theoloog van de genade, de 'doctor gratiae', die als geen ander de noodzaak en werkzaamheid van de goddelijke genade zal onderstrepen. Voor de verdere ontwikkeling van de inrichting van een menselijke gemeenschap wordt deze theorie van blijvende invloed, zodat elk menselijk rijk (koninkrijk; keizerrijk) ten opzichte van een 'civitas Dei', die nog het meest verwezenlijkt wordt in de zichtbare en onzichtbare Kerk, een tegenstander blijft, die maar een provisorisch vaderland biedt. Daarom moeten koningen en keizers dan ook 'defensor Ecclesiae' worden, en zal in het vervolg de Middeleeuwen in dat opzicht een voortdurende (machts-)strijd ondervinden tussen koningen en Pausen. Hier zullen dan vragen naar de benoeming van bisschoppen ('investituur'), naar de verhouding 'Keizer-Paus', of de verstrengeling van geestelijke en wereldlijke macht en gezag in het middelpunt staan.*