

AVRELII AVGVSTINI
COPI. SANCTISSIM
CONTRA FAVSTVM
BER PRIMVS. IN CI



AV
TE A
nus:
eta
re p
quen
libri
dam
chris
tem

lectumq; esset a fratribus: desiderave
seruimus flagitauerunt: ut ei respo
nomine: atq; adiutorio domini & salu
qui haec legent intelligant: q̄ nihil sit

Augustinus en Apuleius

Augustinus heeft zich, zoals vele kerkvaders, intensief beziggehouden met de niet-christelijke antieke letterkunde. De ‘heidense’ cultuur was en bleef nu eenmaal een bepalende factor voor de culturele bovenlaag, waar ook Augustinus uit voortkwam. Vanzelfsprekend kreeg men onderwijs in de klassieken, en daarmee werd de Grieks-Romeinse cultuur haast automatisch het referentiekader waarbinnen de christenen hun speciale weg vonden. Augustinus zelf was goed onderlegd in de klassieke filosofie en retorica, en van het publiek waar hij zich doorgaans toe richtte kon hij hetzelfde verwachten.

Het is niet verbazend dat in Augustinus’ werk tal van sporen van zijn omgang met de heidense schrijvers zijn te vinden. (Zie hierover het vorige artikel in dit nummer van G. Bartelink). Sommige van zijn favorieten liggen nogal voor de hand: Cicero en Vergilius zijn ook bij Augustinus ruim vertegenwoordigd. Maar er zijn verrassender keuzes: aan Sallustius bijvoorbeeld ontleent hij argumenten die zijn sombere kijk op Rome en haar historische ontwikkeling kracht bijzetten. Diens inktzwarte analyse van Rome’s morele verval komt hem zeer wel van pas.

De meest verrassende naam in dit verband is een wat minder vertrouwde, te weten die van Apuleius van Madauros (ca. 125–ca. 180). Volgens het recente *Augustinus-Lexikon* (Basel 1986 en later, vol. I, kol. 423) schenkt Augustinus meer aandacht aan Apuleius dan aan enige andere Latijnse auteur van de na-klassieke periode. Waar zou dat aan liggen? En welke vorm krijgt die aandacht?

Afrika

De aanleiding voor Augustinus’ kennismaking en omgang met Apuleius lijkt een tamelijk eenvoudige. Ze behoren beide tot dezelfde cultuur, als bewoners van de Romeinse provincie Africa. De afstand in tijd (zo’n twee eeuwen) heeft vermoedelijk niet zo’n grote rol gespeeld als wij tegenwoordig wellicht zouden aannemen. Het heeft er alle schijn van dat Apuleius ook lang na zijn dood nog een bekende schrijver was. Dat zal in ieder geval zo geweest zijn in zijn geboorteplaats Madauros.

En uiterekend in die plaats heeft Augustinus enige tijd gestudeerd. Zoals hij in zijn *Confessiones* vertelt, legde hij zich daar toe op de letteren en de welsprekendheid (2, 5). Dat was in 370, en Augustinus zal dus een jaar of zestien zijn geweest toen hij in die stad leefde. Een brave jongen en christen was hij in die jaren nog niet, maar een nieuwsgierig talent des te meer, en het kan dus haast niet anders of hij heeft al als tiener kennis gemaakt met het werk van de beroemde schrijver Apuleius, die gold als een voorbeeldig spreker.

We weten dat Apuleius nog bij zijn leven standbeelden kreeg aangeboden in andere steden van de provincie, Oea en Carthago. Een getuigenis daarvoor vinden we in een brief van Augustinus:

[Augustinus in debat met de manicheeër Faustus.](#)

Hij had een hoge sociale positie in zijn vaderstad, had een goede opleiding genoten en was zeer welsprekend. Of heeft hij dat, als filosoof, vrijwillig veracht, hij die priester van de provincie is geweest (alsof dat iets groots was), om spelen te geven en jagende gladiatoren uit te rusten en ter wille van de plaatsing van een standbeeld van zichzelf in Oea, de stad waar zijn vrouw vandaan kwam, zelfs procedeerde tegen enkele burgers die zich daartegen keerden? (*Epistula* 138, 20).

Het is tamelijk waarschijnlijk dat Madauros niet heeft willen achterblijven en zijn beroemde telg publiekelijk heeft geëerd met een standbeeld en inscripties. En belangrijker nog: zijn geschriften zullen er hebben gecirculeerd en werden er gelezen.

Augustinus geeft er blijk van dat hij verschillende werken van Apuleius heeft gekend. Ten eerste is er diens beroemde redevoering *Pro se de magia* ofwel *Apologie* (een Nederlandse vertaling verscheen in 1992 onder de titel *Toverkunsten*). Het is een fascinerend en uniek stuk Romeinse retorica, dat de weerslag is van een proces (in 158–159) waarin Apuleius verwickeld raakte wegens het vermeend praktiseren van magie. Hij was ervan beschuldigd een rijke weduwe te hebben verleid door middel van magische praktijken. Apuleius verdedigde zichzelf in een lange, bewaard gebleven redevoering, waarin hij alle registers opentrekt. Het is een amusant en briljant, af en toe hilarisch, betoog, waarin de spreker de vloer aanveegt met zijn, volgens hem, onbeholpen, ongeschoolde en kwaadaardige tegenstanders, en zichzelf mateloos verheerlijkt. Het is dus in zowat alle opzichten een on-christelijke tekst. Tegen die achtergrond is Augustinus' lovende beschrijving ervan wellicht enigszins bevreemdend:

114

Van deze platoonse filosoof is een bijzonder rijke en welsprekende rede (*copiosissima et disertissima oratio*) bewaard gebleven, waarin hij de aanklacht van magische praktijken van de hand wijst. De enige manier waarop hij onschuldig wil lijken is door de dingen te ontkennen die slechts door een schuldige kunnen worden begaan. (*De civitate Dei* 8, 19)

Het korte citaat laat al enige ambivalentie in Augustinus' houding ten opzichte van Apuleius zien. De *Apologie* als retorisch product krijgt een groot compliment, maar de spreker zelf lijkt niet geheel van blaam vrij te pleiten. Apuleius geeft er duidelijk blijk van dat hij veel afweet van magische praktijken en hij geeft zijn triomfantelijke gevoelens en neiging tot opschepperij geregeld alle ruimte.

Toverij

Apuleius is tegenwoordig vooral bekend om zijn roman *Metamorfosen* ofwel *De Gouden Ezel*. In dit boek staan de lotgevallen van een zekere Lucius centraal. Deze hoofdfiguur heeft bijzonder veel belangstelling voor magie en hij wil zich laten veranderen in een vogel. Zijn metamorfose verloopt helaas anders dan beoogd, want hij verandert per ongeluk in een ezel. Nadien maakt hij als ezel talrijke avonturen mee, om aan het eind van het boek opnieuw te veranderen in een mens. Dat gebeurt wanneer hij, op aanwijzing van de godin Isis, tijdens een processie rozen eet uit de handen van haar

priesters. Eenmaal weer mens geworden, laat hij zich inwijden in haar mysteriën en treedt hij als priester in haar dienst bij haar tempel in Rome.

De receptie van Apuleius' roman in de late oudheid is een min of meer duister gebied. Afgezien van enkele schaarse opmerkingen in latere bronnen weten we eigenlijk niet in hoeverre de roman populariteit genoot bij tijdgenoten en latere generaties. Maar het is misschien tekenend hoe Augustinus over de roman spreekt. In *De civitate Dei* (18, 18) komt hij op een bepaald moment te spreken over veranderingen van mensen in dieren. Augustinus zegt dat hij daar niet aan gelooft en waarschuwt lezers tegen de vele, wijdverbreide verhalen daarover.

Ook wij hebben toen we in Italië waren dit soort verhalen horen vertellen over een bepaalde streek. Daar zouden herbergiersters die zijn doorkneed in deze toverkunsten aan reizigers, voor zover zij dat willen of kunnen, kaas voorschotelen waardoor zij terstond in lastdieren veranderen. Ze vervoeren dan allerlei benodigdheden en nemen na afloop hun eigen gestalte weer aan. Bij de verandering is hun geest niet dierlijk geworden, maar redelijk en menselijk gebleven, zoals Apuleius in zijn boek getiteld 'De Gouden Ezel' vertelt dat hemzelf overkwam. Hij zou na inname van vergif een ezel zijn geworden, met behoud van zijn menselijke geest, zo stelt – of verzint – hij (*aut indicavit aut finxit*). Dit alles is ofwel onwaar, of zo ongebruikelijk (*inusitata*) dat het met recht geen geloof mag vinden. (*De civitate Dei* 18, 18)

Het is een kostbaar getuigenis van Augustinus, om verschillende redenen. Ten eerste is het een vrij zeldzame verwijzing naar de roman als zodanig. Daarmee is in elk geval bewezen dat het boek tenminste een zekere bekendheid genoot. Daarnaast wordt hier een voor specialisten interessante kwestie aangeroerd: hoe heette de roman precies? Algemeen duidt men deze nog altijd aan als *Metamorfosen*, zulks in strikte navolging van de laat-antieke handschriften (de roman heeft dan onmiskenbaar een relatie met Ovidius' *Metamorfosen*), maar Augustinus roept wel twijfels op. Kennelijk kende hij het werk onder de titel *Asinus Aureus* 'gouden ezel'. Dat is een aardige, sprekende titel, die in de literatuurgeschiedenis dan ook een bloeiend bestaan is gaan leiden. Eind 20ste eeuw zijn er nog geleerde pogingen ondernomen de titel te verdedigen en in verband te brengen met Egyptische godsdienstige toespelingen. Feit blijft intussen dat Apuleius' verhaal wel een ezel behandelt, maar nergens een ezel die op enigerlei wijze 'van goud' genoemd kan worden.

Maar Augustinus' opmerking is met name inhoudelijk interessant, omdat hij Apuleius' roman zonder blikken of blozen interpreteert als een autobiografisch verhaal. Apuleius zegt volgens hem dat hij een ezel werd en daarbij zijn mensenverstand behield. De twijfel die de kerkvader heeft is te zien aan het slot van het citaat: Apuleius heeft dat zo gesteld, óf verzonnen. Dus misschien is dat een leugenverhaal ('fictie'), maar de mogelijkheid blijft hier uiteindelijk open dat het ondanks alles toch waar is!

In het vervolg op het citaat ontwikkelt Augustinus de theorie dat zulke gedaante-

veranderingen niet werkelijk fysiek mogelijk zijn, maar dat er wel sprake kan zijn van verregaande zinsbegoochelingen of hallucinaties, al dan niet door inwerking van vergif of effecten van demonen.

De lange tijd gangbare opvatting dat de hoofdpersoon van Apuleius' roman de schrijver zelf is, blijkt dus een oeroude. De laatste decennia evenwel denken we daar anders over. Vooral sinds de opkomst van de literair-wetenschappelijke bestudering van verteltechniek (narratologie) hebben interpretatoren meer oog voor het onderscheid tussen bijvoorbeeld de verteller in het verhaal en de buiten-literaire auteur als mens. In het geval van de *Metamorfosen* is het eigenlijk verbazend dat het misverstand zo groot is geworden. De hoofdpersoon noemt zich Lucius en vertelt al op de eerste bladzijde dat hij zijn wortels heeft in Attica, Corinthe en de Peloponnesus, en vandaar naar Rome is getrokken en Latijn heeft geleerd. Het verhaal speelt zich verder af in Thessalië. Dat zijn al redenen voldoende om niet voetstoots aan te nemen dat Lucius dezelfde is als Apuleius. Het is vreemd dat de anders zo scherpzinnige Augustinus dit elementaire verschil niet heeft beseft. Als hij dat wel had gedaan, had hij zijn kritiek op de vermeende gedaanteveranderingen nog kunnen versterken.

II6

Er is overigens in dit verband een curieuze opmerking van Peter Brown aan te halen. Sprekend over de 'Afrikaanse intellectuelen' met hun voorkeur voor taalgrapjes, woordspelingen en raadsels, kortom over het 'Afrikaanse vuur', zegt hij dat zij ook romans schreven. Hij noemt dan de twee boeken uit de Latijnse letterkunde 'die een lezer uit onze tijd zonder aarzeling zou gelijkstellen met de moderne fictie', namelijk de *Asinus Aureus* van Apuleius en de *Confessiones* van Augustinus. (Brown 1992, 19) Het oordeel over Apuleius' roman is tegenwoordig gangbaar: de meeste lezers vinden het heel geslaagde fictie. Maar van de weeromstuit worden de *Confessiones* hier ook in de sfeer van de fictie en de roman getrokken en dat terwijl dat beroemde boek nu juist geldt als een zuivere exponent van autobiografie! Feit of fictie, het blijft dus telkens weer de vraag...

Demonen

Naast de *Apologie* en de *Metamorfosen*, zonder twijfel Apuleius' belangrijkste werken, zijn er nog andere geschriften bewaard, maar Augustinus is hier meestentijds heel kort over of doet er het zwijgen toe. Zo verwijst hij maar heel even naar *De mundo*, Apuleius' Latijnse versie van het pseudo-aristotelische *Peri Kosmou* (*De civitate Dei* 4, 2), terwijl de *Florida* (een verzameling excerpten uit pronkredevoeringen) en een boekje over Plato (*De Platone*) ongenoemd blijven.

Wel veel aandacht krijgt een werkje dat tegenwoordig niet zo veel applaus oogst, maar eeuwenlang het meest invloedrijke geschrift van Apuleius is geweest. Ik doel op diens traktaatje over 'demonen', dat bekend is onder de wat curieuze benaming *De deo Socratis* ('Over de god van Socrates'). Deze populair-moraliserende en korte tekst

(amper meer dan twintig bladzijden) vormt het object van een heftige discussie in *De civitate Dei* (8 en 9). Dit lijkt op het eerste gezicht verbazend. Waarom heeft Augustinus aanleiding gezien dit relatief korte en onschuldige werkje zo uitvoerig te bespreken?

Laten we eerst de tekst van Augustinus zelf eens nader bezien. In de boeken zes tot en met tien van *De civitate Dei* gaat Augustinus in op de nadere vragen rondom het heidense polytheïsme. In de eerdere boeken heeft hij aangetoond dat de heidense godencultus allerminst een garantie is voor succes en voorspoed op aarde, met name voor het Romeinse rijk. Daarop volgt nu als vanzelf de vraag of dat polytheïsme misschien van belang is voor het leven ná de dood. Het wekt geen verbazing dat Augustinus ook op dit punt krachtig stelling kiest tegen de heidense godsdienst.

In boek acht van *De civitate Dei* gaat hij in discussie met de platonici. Die houden er enkele volgens hem juiste opvattingen op na, zoals Plato's concept van één goede god, maar onvermijdelijk zijn er ook ideeën die Augustinus moet bestrijden. Een van de belangrijkste hiervan betreft de onder latere platonici gangbare verdeling van de wereld in drie sferen: de hemel en de aarde zijn voor de goden respectievelijk de mensen, maar het luchtruim ertussen is voor de 'demonen' (*daemones*). Het zijn die demonen waar het Augustinus vervolgens om te doen is. En in dit verband komt vrijwel meteen Apuleius ter sprake (met name in 8, 14–22).

Augustinus verwijst expliciet naar Apuleius' werk over Socrates, en parafraseert de inhoud ervan: Socrates had een *daemon* bij zich die hem van verkeerde dingen afhield (8, 14). Maar dadelijk voegt Augustinus er kritiek aan toe: Plato heeft toch de dichters uit zijn staat verbannen? En dat was toch zeker om de demonen hun theatergenoegens af te nemen en om de mensen te leren niet naar demonen te luisteren? Daarom heeft Apuleius simpelweg ongelijk, of Plato geeft tegenstrijdige adviezen aangaande demonen, of Socrates' vriendschap met een daemon is verwerpelijk. Wat het laatste betreft, het is vast niet voor niets, suggereert hij, dat Apuleius zijn werkje *De deo Socratis* noemde en niet *De daemonio Socratis*! Bovendien zou Apuleius niets aan die demonen weten te prijzen, behalve hun fijn gestructureerde lichaam en hoge positie in de lucht, en zelfs veel lelijks zeggen over hun karakter en zeden. Augustinus verbindt hen dadelijk met een felle voorliefde voor het theater en een zekere vijandschap jegens het goddelijke.

Vervolgens beargumenteert Augustinus uitvoerig dat die demonen van Apuleius niets goeds hebben. Noch hun superieure lichaam, noch hun hogere positie stelt hen boven de mens: anders zouden wij mensen ook voor allerlei snelle of vliegende dieren onderdoen. En dan hun karakter en daden! Apuleius vertelt dat ze aan dezelfde emoties onderhevig zijn als mensen: ze kunnen bijvoorbeeld kwaad worden of verward raken (*De deo Socratis* 12). Verder valt het hele domein van voorspellingen en magie onder hun macht, en dat lijkt ook al geen aanbeveling. Waarom zouden we zulke wezens moeten vereren, vraagt Augustinus. Misschien omdat ze niet sterfelijk maar eeuwig

zijn? Het antwoord typeert misschien vooral hemzelf: aan die eeuwigheid hebben ze niets, als ze niet het heil hebben bereikt (*quod tempore aeterna [sc. sunt], quid boni est, si non beata?* 8, 16). En dat christelijk heil kennen ze natuurlijk niet. Als Apuleius hun nu deugd had toegeschreven, waren ze althans iets waard, al moet 'verering' voorbehouden blijven aan God zelf (8, 16).

Augustinus bespreekt Apuleius' opvattingen over demonen vanuit christelijk perspectief en verwerpt ze volledig. Hij sluit daarin aan bij een ontwikkeling, waarin het woord demon in de loop der eeuwen een steeds negatievere betekenis heeft gekregen en nog vrijwel uitsluitend verwijst naar een boze geest of een hoger wezen met een angstaanjagende werking. Met een heel arsenaal aan retorische middelen vaart Augustinus vele hoofdstukken tegen de demonen uit: ze zijn eeuwig ongelukkig, voorgoed ten prooi aan emoties, absoluut onze verering onwaardig. Telkens komt hij terug op de emotionaliteit, de theaterliefde en magie waarmee de demonen verbonden zijn. En afkeer van magie is niet specifiek christelijk, zegt hij er fijntjes bij, want er waren al oude Romeinse wetten tegen. Werd Apuleius zelf niet wegens magie voor het gerecht gedaagd (8, 19)?

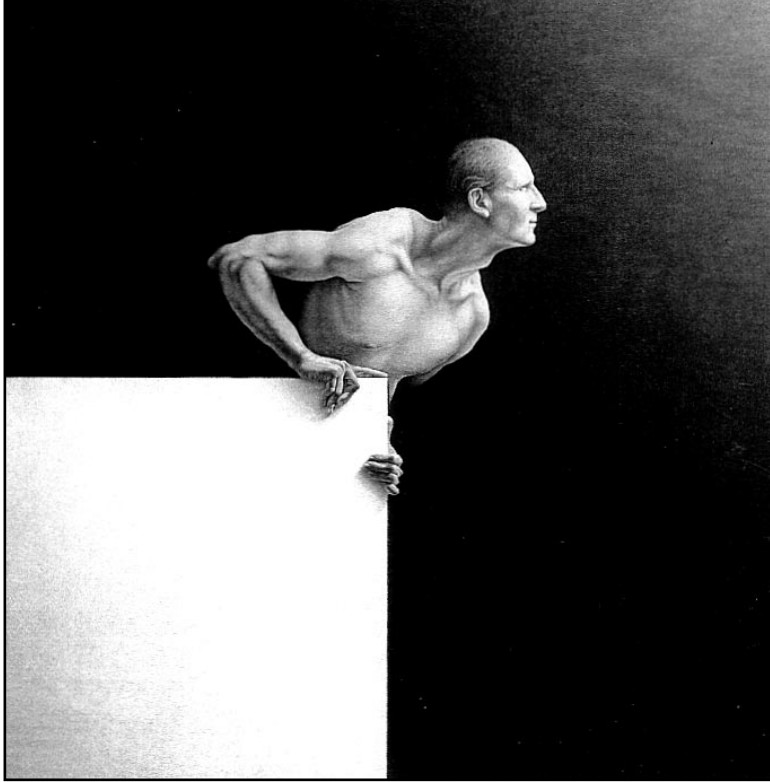
118

Een nieuw punt van kritiek is dat de apuleiaanse demonen tussen mens en god instaan. Immers, in die platoonse theorie kan een god niet rechtstreeks met mensen verkeren, maar gebruikt hij de demonen als tussenpersonen. Een god die wél met demonen contact heeft maar níet met mensen? Dat is voor Augustinus ronduit onaanvaardbaar. Met een spervuur aan veelal retorisches gekleurde bezwaren gaat hij daartegen in.

Een mooi voorbeeld hiervan is de slotredenering in 8, 21: hebben de demonen aan de goden verteld over Plato's afkeer van dichterlijke ficties over die goden, en tegelijk hun eigen voorliefde daarvoor verborgen gehouden (1)? Of (2) hebben ze allebei die feiten verborgen gehouden? Of (3) juist over allebei verteld? Of (4) Plato's afkeer verzwegen, maar wel hun eigen voorliefde verklaard? Dit redeneerschema met twee variabelen levert dus vier mogelijkheden op, die vervolgens alle vier als onaanvaardbaar worden voorgesteld. Indien 1), dan hebben de goden dus geen omgang met de goede Plato en wel met de slechte demonen. Indien 2), wat hebben de goden dan aan demonen als tussenpersonen wanneer die de waarheid verzwijgen? Indien 3), dan worden de goden ronduit beledigd en gekrenkt, zeker als ze de goede Plato niet kunnen bereiken en de slechte demonen niet kunnen weren. En 4) zou het allerergste zijn, omdat de goden dan uitsluitend het slechte te horen krijgen, en niet het goede, en dus feitelijk ontkracht zouden worden. Apuleius' theorie is dus onwaar en moet verworpen worden. Demonen zijn namelijk kwade geesten die uit zijn op onrecht en kwaad, en lichtgelovigen in hun ban (en daarmee van God weg) houden (8, 22).

Christelijke visie

Het lijkt wel een schooloefening in retorica, eerder dan een theologisch betoog, en een ongeofende lezer kan het gaan duizelen. Misschien zou Apuleius, die in zijn tijd evenzeer van dergelijke redeneringen hield, niet eens verontwaardigd zijn geweest over deze oppositie, maar eerder geamuseerd hebben geluisterd... Wat de laatste redenering betreft had hij trouwens kunnen aanvoeren dat hij nergens in *De deo Socratis* spreekt over een specifieke band tussen demonen



en theater, en nergens suggereert dat de demonen tegen de goden zijn gekant of zouden beogen de mensen weg te houden bij de goden.

Verder gaat Augustinus er voetstoots vanuit dat demonen slecht zijn. In Apuleius' traktaat bestaan er echter ook demonen die juist goede dingen doen. Socrates wordt uitdrukkelijk door zijn *daemon* afgehouden van verkeerde beslissingen (*De deo Socratis* 18). En die *daemon* is niets anders dan de *genius*, oftewel de aangeboren ziel (*De deo Socratis* 15), en, in een andere betekenis, de over elke mens aangestelde wachter: Realiseert u zich dat een mens geen enkel geheim kan hebben voor die bewaker, noch binnen zijn ziel noch daarbuiten. Nieuwsgierig bemoeit hij zich overal mee. Alles ziet hij, alles begrijpt hij, juist in de diepten van de geest houdt hij zich op, in de rol van geweten. Die demon waarover ik het heb, is je persoonlijke bewaker, je privé-prefect, huiselijke, eigen opzichter, intieme onderzoeker, constante observeerder, onontkoombare beoordelaar en onafscheidelijke getuige, die het slechte ontraadt en het juiste aanraadt. Geef hem passende aandacht en betoon hem levendige interesse en godvruchtige verering, zoals Socrates hem vereerde door zijn rechtvaardigheid en zuiverheid. Dan zal hij voor jou bij onzekerheid vooruitblikken, je bij twijfel waarschuwen, bij gevaar beschermen, bij gebrek ondersteunen. Hij kan door dromen, door tekens en eventueel, indien nodig, zelfs door persoonlijk te verschijnen het kwaad bij je afweren, het goede bevorderen, wat laag is verheffen, wat wankelt stutten, wat duister is verhelderen, voorspoed stimuleren en tegenspoed corrigeren (*De deo Socratis* 16).

De bekering van Augustinus, door Roberto de Santis (1986).

De *daemon* functioneert dus als ‘geweten’ en bevordert het goede. Hij moet met zuiverheid en rechtvaardigheid geëerd worden, naar het lichtend voorbeeld van Socrates. De visie van Apuleius laat zich met de meeste antieke denksystemen goed verenigen, en getuigt in geen geval van morele slordigheid of losbandigheid.

Het moge duidelijk zijn: de uitgangspunten van Apuleius en Augustinus verschillen sterk. Augustinus huldigt een zuiver christelijke visie op demonen. Christenen bezagen demonen immers als door-en-door slecht, en zij legden inderdaad een band tussen demonen en de verleidingen van het theater. Tertullianus (ca. 200) deed dat al uitvoerig in zijn *De spectaculis* en ook bij Augustinus vinden we dit verband regelmatig. Beroemd is ook de passage in de *Confessiones* waar hij over zijn eigen fascinatie voor het theater spreekt (3, 4–5).

Pas in boek negen van *De civitate Dei*, als de bespreking van Apuleius’ demonen in feite al achter de rug is, komt Augustinus op de kwestie of er ook goede demonen zijn, en noemt hij Apuleius opnieuw. Maar onmiddellijk keert hij dan terug naar het punt van de vatbaarheid van de demonen voor emoties, waardoor ze volgens hem niet boven maar onder mensen komen te staan (9, 3). Hij haalt ook een citaat aan uit *De deo Socratis* 12, als om te bewijzen dat Apuleius zelf niets anders zegt. Wat hij er niet bij vertelt is dat de geciteerde opmerking in de bron de opmaat is voor een beschouwing over de verheven, emotieloze, eeuwige goden. De demonen vormen daar de verbindende schakel tussen goden en mensen, en bezitten dus eigenschappen van beide. Waar het Apuleius in die passage om gaat, is juist die verheven majesteit van de goden, niet om een verering van demonen.

Nog enkele malen komt Augustinus precies op het punt van de passies van de demonen terug (9, 6; 9, 7), evenals op het gegeven dat Apuleius in zijn definities van wat demonen zijn, geen enkele goede eigenschap noemt (9, 8). Verder bespreekt hij opnieuw de plaats in de kosmos en het logisch noodzakelijk eeuwige ongeluk der demonen (9, 12–13).

In 9, 15 komt Augustinus’ voornaamste uitgangspunt in de discussie naar boven: er is maar één Middelaar tussen God en mens, en dat is Jezus Christus. De demonen bestaan wel, maar het zijn enkel kwade geesten die de mens van het goede afhouden en op het slechte pad brengen. God heeft geen hulp van demonen nodig en kan rechtstreeks met mensen in contact treden (9, 16). De mens heeft ook geen demon nodig, maar alleen Christus (9, 17).

Andere uitgangspunten

Augustinus’ concept van demonen is duidelijk gevormd door de christelijke traditie, terwijl Apuleius in de platoonse en middel-platoonse traditie staat. Tegen de achtergrond van Augustinus’ bedoelingen met *De civitate Dei*, speciaal de boeken zes tot en met

tien, is het dan ook niet zo vreemd als we zien hoe hij de theorie van zijn Afrikaanse voorganger zonder meer veroordeelt. Daarbij is het zeker niet zijn bedoeling geweest om Apuleius volledig correct weer te geven en recht te doen aan de finesses van diens theorie, of om die binnen de platoonse traditie te plaatsen en te begrijpen. Augustinus schrijft geen filosofisch handboek, maar kiest heel duidelijk partij in een verhit debat. De zaken die hij bespreekt staan in dienst van het hogere doel dat hij met *De civitate Dei* wil bereiken.

Toch blijft het enigszins merkwaardig dat Augustinus zo fel reageert, en vooral dat hij de positieve kanten van Apuleius' demonenleer niet noemt. Augustinus' felheid is ongetwijfeld deels te verklaren door de verbreidheid en inzichtelijkheid van het laat-platonische systeem van demonen, dat naadloos aansloot bij de antieke mythologie, filosofie en religieuze cultuur. Het eenvoudige, duidelijke wereldbeeld dat eruit volgt was ongetwijfeld een geduchte concurrent voor de veel minder voor de hand liggende visie van de christenen.

Uit Augustinus' toon en aanpak valt misschien ook op te maken dat hij persoonlijk geraakt was. Met zijn eigen indringende godservaringen kon hij onmogelijk het idee aanvaarden dat God zich niet rechtstreeks tot een mens kon richten, of dat omgekeerd een mens God nooit kon bereiken, maar dat beiden afhankelijk waren van demonen als middelaars. Misschien was Augustinus simpelweg niet in staat de christelijke leer tijdelijk tussen haakjes te zetten, en een objectieve beschouwing te geven van de concurrerende heidense theorie.

De discussie in *De civitate Dei* is in zijn betrekkelijke eenzijdigheid overigens helemaal niet uitzonderlijk. Al eeuwenlang was het doel van retorische polemieken vooral om het eigen standpunt krachtig naar voren te brengen, en dan niet door dat van de tegenstander genuanceerd en precies weer te geven, maar door daar uit te halen en te bestrijden wat zich er het best voor leende. Apuleius' werk, zoals de genoemde *Apologie*, bevat daar ook de nodige staaltjes van. Hij kreeg postuum dus niet meer dan een koekje van eigen deeg.

Bibliografische aantekening

De vertalingen in deze bijdrage zijn van de hand van de schrijver.

Voor AUGUSTINUS' *De Civitate Dei*, zie voorts: Augustinus, *De civitate Dei*, vertaald en ingeleid door GERARD WIJDEVELD (Amsterdam 1983 [herdr. o.a. 1992]).

Voor de aangehaalde teksten van APULEIUS zie: Apuleius, *Toverkunsten*, vertaald en van aantekeningen voorzien door VINCENT HUNINK, met een inleiding van RUDI VAN DER PAARDT (Amsterdam 1992); en: Apuleius, *Pronkpassages/Demonen*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door VINCENT HUNINK (Amsterdam 1994).

De bekende biografie van Augustinus door Peter Brown is ook in het Nederlands vertaald: PETER BROWN, *Augustinus van Hippo, een biografie*, uit het Engels vertaald door CARLA VERHEIJEN EN KARIN VAN DORSSELAER (Amsterdam 1992). De fundamentele studie over de omgang van Augustinus met heidense schrijvers, is: H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics* (Göteborg 1967).

I22

Voor de polemieek van Augustinus tegen Apuleius' demonologie, zie onder meer CLAUDIO MORESCHINI, *La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio*, in: *Annali della Scuola Normale di Pisa* 3, 2 (1972) 583–96; en zijn studie *Apuleio e il Platonismo* (Firenze 1978).

Palermo, Cappella Palatina
(13de eeuw).

