

JULIANUS POMERIUS AS MISTIKUS
'N DOGMA-HISTORIESE STUDIE

PAUL HENDRIK FICK

*Proefskrif voorgelê vir gedeeltelike nakoming van die vereistes vir die graad
Philosophiae Doctor in Dogmageskiedenis aan die Noordwes-Universiteit*

Promotor: Prof. dr. J.M. Vorster
Medepromotor: Prof. dr. J.J. Janse van Rensburg

November 2007

Potchefstroom

VOORWOORD

Die Here het in sy voorsienigheid en oneindige liefde verskeie persone en geleenthede op my pad geplaas om dit vir my moontlik te maak om hierdie studie te voltooi. Ek wil Hom hiermee al die dank en eer gee.

Ek het ouers ontvang wat ons kinders altyd aangemoedig het om te studeer. My vrou Anna en seun Jaco het my gedurig aangespoor om te midde van die bediening van die Goddelike Woord my nagraadse studie voort te sit. Die lidmate van die Gereformeerde Kerk Komatipoort het my studie deurentyd met belangstelling en aanmoediging gevolg. Ek wil hiermee aan hulle almal my opregte dank en waardering betoon.

Ek dink met deernis terug aan almal wat van hoërskooldae af 'n liefde vir Latyn by my gekweek en my daarin geoefen het. Kennis van hierdie antieke taal het 'n belangrike sleutel geword in my beoefening van die Teologie en talle bronne vir my toeganklik gemaak – ook wat hierdie studie betref.

My dank aan my promotors, professore Koos Vorster en Fika van Rensburg. Dit was hoofsaaklik toe te skryf aan hulle professionele en deernisvolle leiding dat ek hierdie studie met blymoedigheid kon aanpak en voltooi. Daarby 'n woord van dank aan die vriendelike en hulpvaardige personeel van die Ferdinand Postma- en Jan Lion Cachet-Biblioteek vir hulle flink diens.

Die finansiële bystand van die Noordwes-Universiteit vir hierdie navorsing word ook hiermee met dank erken.

Ek wil by hierdie dankbetuiging ook die wens en bede uitspreek dat die Here die navorsing wat in die Fakulteit Teologie van die Noordwes-Universiteit gedoen word, ryklik sal seën. Mag Hy gee dat dit grootliks mag bydra tot die toerusting van die studente wat hier studeer sodat hulle nuttige werktuie in sy hand sal wees.

Potchefstroom
2007

INHOUDSOPGAWE

JULIANUS POMERIUS AS MISTIKUS – ‘N DOGMA-HISTORIESE STUDIE

HOOFSTUK 1: INLEIDING	1
1.1 Probleemstelling	1
1.1.1 Julianus Pomerius se lewe en werk	1
1.1.2 Die terme " <i>vita activa</i> " en " <i>vita contemplativa</i> "	1
1.1.3 Die terme "mistiek" en "mistisisme"	3
1.1.4 Die uiteenlopende bestudering van die mistiek	4
1.1.5 Die aard van die studie	6
1.1.6 Aktualiteit van 'n studie oor die mistiek van Julianus Pomerius	8
1.1.7 Die rol van askese in mistiek	11
1.1.8 Teoretiese vrae	12
1.2 Doelstellings en doelwitte	12
1.3 Sentrale teoretiese argument	13
1.4 Metodologie	13
1.5 Hoofstukindeling	13
 HOOFSTUK 2: DIE AARD VAN DIE VROEG-MIDDELEEUSE MISTIEK	 15
2.1 Inleiding	15
2.2 Tydsbepaling	15
2.3 Die Galliese Kerk in die Vroeë Middeleeue	16
2.4 Figure in die Vroeg-Middeleeuse mistiek	18
2.4.1 Inleiding	18
2.4.2 Prominente mistici voor Pomerius	19
2.4.2.1 Ignatius van Antiochië	19
2.4.2.2 Polycarpus	19
2.4.2.3 Justinus die Martelaar	19
2.4.2.4 Clemens van Aleksandrië	20
2.4.2.5 Irenaeus van Lyons	20
2.4.2.6 Tertullianus	21
2.4.2.7 Origenes	21
2.4.2.8 Antonius	23
2.4.2.9 Atanasius	23
2.4.2.10 Gregorius van Nazianse	24
2.4.2.11 Basillius van Caesarea	26
2.4.2.12 Gregorius van Nyssa	26
2.4.2.13 Augustinus van Hippo	28
2.4.2.13.1 Augustinus en die Manicheërs	28
2.4.2.13.2 Augustinus en die Neo-Platonisme	29
2.4.2.13.3 Augustinus se spiritualiteit	34
2.4.2.13.4 Augustinus die mistikus	38
2.5 Gevolgtrekkings	44

HOOFSTUK 3: POMERIUS SE SIENINGVAN DIE VITA ACTIVA EN VITA CONTEMPLATIVA	49
3.1 Inleiding	49
3.2 Die herkoms van die terme " <i>vita activa</i> " en " <i>vita contemplativa</i> "	49
3.3 Augustinus se siening oor die " <i>vita activa</i> " en " <i>vita contemplativa</i> "	51
3.4 Augustinus se gebruik van die term " <i>contemplatio</i> "	53
3.5 Pomerius se gebruik van die terme " <i>vita activa</i> ", " <i>vita contemplativa</i> " en " <i>contemplatio</i> "	61
3.6 Gevolgtrekkings	66
 HOOFSTUK 4: DIE ROL VAN ASKESE IN DIE MISTIEK VAN POMERIUS TEEN DIE AGTERGROND VAN DIE ASKESE VAN AUGUSTINUS EN CASSIANUS	 69
4.1 Inleiding	69
4.2 Die ontstaan en ontwikkeling van die askese-beweging	70
4.2.1 Redes vir die ontstaan van die askese-beweging	70
4.2.1.1 Interpretasie van bepaalde Skrifgedeeltes	70
4.2.1.2 Navolging van die apostels	71
4.2.1.3 Verwêreldliking van die Kerk	72
4.2.1.4 Martelaarskap	72
4.2.1.5 Spanning rondom kerkregering	73
4.2.2 Die askese-beweging en die mistiek	74
4.2.3 Die historiese wortels van die askese-beweging	74
4.2.4 Die koms van die askese-ideaal na die Weste	76
4.3 Augustinus as askeet en kloosterling	77
4.3.1 Inleiding	77
4.3.2 Augustinus oor die liggaam	81
4.3.3 Augustinus oor die huwelik	82
4.3.4 Augustinus die kloosterling	84
4.3.5 Augustinus oor die bereiking van volmaaktheid deur askese	87
4.4 Die askese-beweging in Gallië	91
4.4.1 Martinus van Tours en Proculus	91
4.4.2 Honoratus en Cassianus	92
4.4.3 Die invloed van die kloosters in Gallië	95
4.5 Johannes Cassianus en die <i>vita contemplativa</i>	97
4.6 Die rol van askese in Pomerius se <i>De vita contemplativa</i>	97
4.7 Gevolgtrekkings	104
 HOOFSTUK 5: DIE GOD- EN MENSBEKOUING VAN POMERIUS TEEN DIE AGTERGROND VAN AUGUSTINUS SE GOD- EN MENSBEKOUING	 107
5.1 Inleiding	107
5.2 Augustinus se Godbeskouing	107
5.3 Augustinus se mensbeskouing	112
5.4 Pomerius se Godsbeskouing	116
5.5 Pomerius se mensbeskouing	118
5.6 Gevolgtrekkings	120

HOOFSTUK 6: SAMEVATTING EN FINALE GEVOLGTREKKINGS	123
6.1 Inleiding	123
6.2 Samevatting	123
6.3 Finale gevolgtrekkings	134
6.4 Pomerius se mistiek en die gereformeerde teologie en spiritualiteit	138
6.4.1 Mistiek, geloof en die gereformeerde teologie	138
6.4.1.1 Inleiding	138
6.4.1.2 Mistiek en Christelike geloof	138
6.4.1.3 Mistiek en die gereformeerde teologie	140
6.4.1.4 Mistiek en gereformeerde spiritualiteit	144
OPSOMMING	152
ABSTRACT	153
HOOFSTUK 7: BIBLIOGRAFIE	155

HOOFSTUK 1

INLEIDING

Oorsig:

- 1.1 Probleemstelling
- 1.2 Doelstellings en doelwitte
- 1.3 Sentrale teoretiese argument
- 1.4 Metodologie
- 1.5 Hoofstukindeling

1.1 PROBLEEMSTELLING

1.1.1 Julianus Pomerius se lewe en werk

Oor die lewe van Julianus Pomerius (oorlede in ongeveer 500 nC) is daar nie veel bekend nie. Die enigste twee primêre bronne wat iets oor sy lewe sê, is die *De viris illustribus* van Isidorus Hispalensis (PL 83.1096) en die *De scriptoribus ecclesiasticis* van Gennadius (PL 58:1117-1118). Albei hierdie bronne gee slegs kriptiese gegewens oor sy lewe waaraan geen spesifieke datums geheg kan word nie. Pomerius het teen die einde van die vyfde eeu uit Mauritanië na Gallië verhuis, waarskynlik om die gevolge van die invalle van die Vandale vry te spring (Arnold, 1894:84). Die biograwe van Caesarius (die latere biskop van Arles) vertel dat Pomerius in Arles 'n skool in die retoriek begin het. In ongeveer 497 was Caesarius vir 'n kort tydjie een van sy leerlinge (PL 67:1004). Volgens Gennadius is Pomerius in Gallië as priester bevestig (PL 58:1117). Hy het in sy eie leeftyd al besondere aansien geniet: biskop Ruricius het hom by verskeie geleenthede gevra om na Limoges te verhuis (PL 58:79-80) en Ennodius (die latere biskop van Pavia) het hom weer probeer oorreed om hom in Italië te kom vestig (PL 63.39-40).

Pomerius het vier werke geskryf: *De anima et qualitate eius*, *De virginibus instituendis*, *De contemptu mundi et rerum transitarum* en *De vita contemplativa*. Laasgenoemde werk is egter die enigste wat in sy geheel behoue gebly het en is waarskynlik geskryf nadat hy priester geword het (Suelzer, 1947:8). Dit is die eerste geskrif oor Christelike spiritualiteit met hierdie titel en het tot laat in die Middeleeue groot aansien geniet (Ruh, 1990:139). Dit bestaan uit drie boeke met onderskeidelik 25, 24 en 34 hoofstukke. Dit beskryf die ideale van 'n nadenkende en 'n aktiewe lewe en bevat ook 'n bespreking van deugde en ondeugde. Die eerste twee boeke is gerig aan biskoppe en die derde aan gelowiges in die algemeen.

1.1.2 Die terme *vita activa* en *vita contemplativa*

Die eerste vyf eeue word beskou as die vormingstyd van die Christelike mistiek en het hand aan hand gegaan met die vaslegging van die Christelike dogma, veral die leer van die vleeswording van Christus en die leer van die Drie-eenheid. Die

kerkvaders is in hierdie tyd gedwing om in die lig van die opkoms van talle dwaalleringe soos die Manicheïsme, Arianisme, Pelagianisme, Donatisme en Gnostiek die meeste van hulle tyd te spandeer aan die formulering van die dogma en was gevolglik nie mistici in die tegniese sin van die woord nie.

Mistiek is in hierdie periode gekenmerk deur gebed, rituele, asketiese praktyke en nadenke. Die *vita contemplativa* of nadenkende lewe is in mindere of meerdere mate deur die verskillende mistici van die eerste vyf eeue beskou as die mens se poging om, in sy verhouding met God, tot 'n besondere kennis en belewenis van en eenwording met God te kom.¹ Die *vita contemplativa* het in hierdie tyd egter nog nie deel gevorm van die sogenaamde *scala perfectionis* ("leer van vervolmaking") van die sogenaamde "mistieke weg" nie. Hierdie skolastiese wyse van die indeling van mistieke ervarings het eers later in die Middeleeue sy beslag gekry.²

Augustinus se werke getuig van 'n groot worsteling met die kwessie van hoe 'n mens die innerlike, geestelike lewe kan harmonieer met die aktiewe lewe as dienskneg van die kerk en liefdesdiens aan die naaste (Torchia, 1999:233-234). Augustinus behandel die twee lewensvorme *vita activa* en *vita contemplativa* veral in sy *Sermones* 103 en 104 (PL 38:613-618) na aanleiding van die verhaal van Marta en Maria in Lukas 10:38-42. Hierdie worsteling was vir Augustinus akuut omdat hy aan die een kant die suigkrag van 'n asketiese lewe baie sterk ervaar het, maar aan die ander kant deur verskeie faktore gedwing is om as biskop van Hippo in die aktiewe kerklewe te staan en by talle dogmatiese strydpunte betrokke te raak. Die begrippe *vita activa* en *vita contemplativa* raak ook die kwessie oor die verwantskap tussen mistiek en moraliteit (Wainwright, 1981:198).

Dit word algemeen aanvaar dat Pomerius en Caesarius van Arles grootliks daarvoor verantwoordelik was dat die werke van Augustinus bewaar is vir en waardeur is in die Westerse Kerk (Arnold 1894:84, Suelzer, 1947:3). Klingshirn (1985:61) sê dat die belangrikheid van die *De vita contemplativa* juis daarin lê dat dit vir 'n mens 'n beeld gee van hoe Augustinus in daardie tyd geïnterpreteer is, hoewel hy nie daarop ingaan nie. In die *De vita contemplativa* maak Pomerius ook geen geheim van sy grenslose bewondering vir Augustinus nie:

*Sanctus Augustinus episcopus, acer ingenuo, suavis eloquio, saecularis litteraturae peritus, in ecclesiasticis laboribus operosus, in quotidianis disputationibus clarus, in omni sua actione compositus, in expositione fidei nostrae catholicus, in questionibus absolvendis acutus, in revincendis haereticis circumspectus, et in explicandis Scripturis canonicis cautus; ipse ergo, quem in his libellis pro possibilitate secutus sum ...*³ (PL 59:517)

¹ Baumgardt (1961:1-5) toon oortuigend aan hoe 'n mens by hierdie siening van mistiek moet bly om alle soorte okkultiese verskynsels hiervan uit te sluit.

² Hierdie *scala perfectionis* het uit drie dele bestaan: die Reinigende Lewe, die Verligende Lewe en die Uniale of Nadenkende Lewe (Cox, 1983:26-31).

³ "Die heilige biskop Augustinus, skerp van verstand, aangenaam wat welsprekendheid betref, bekwaam in menslike geleerdheid, ywerig in kerklike arbeid, beroemd in daaglikse betoë, bedaard in elkeen van sy handelinge, Katoliek in sy uiteensetting van ons geloof, deurdringend in die oplossing van probleme, versigtig in die weerlegging van die dwaalleraars en wys in die uitleg van die kanoniese geskrifte – hy wat ek in hierdie klein boekies na die beste van my vermoë gevolg het ..."

Die kwessie of Augustinus 'n mistikus was of nie, het gedurende die vorige eeu vir 'n lewendige diskussie tussen navorsers gesorg. Terwyl Butler (1922:24) Augustinus beskryf as die *prince of mystics*, bespeur Gilson (1934:30) nie veel mistieke elemente by Augustinus nie en Hendrikx (1936:176) beskou Augustinus hoegenaamd nie as 'n mistikus nie. By die sestiende internasionale eeufeeskongres oor Augustinus in 1954 in Parys was die kwessie of Augustinus werklik 'n mistikus was, een van die belangrikste kwessies op die agenda. Selfs in die kontemporêre literatuur word nog baie vrae rondom die mistiek van Augustinus gevra en is die lywige uitgawe in 1994 deur die Amerikaanse Augustinian Historical Institute genaamd "Augustine: mystic and mystagogue" weer 'n poging om helderheid te probeer kry oor die *status quaestionis* van Augustinus as mistikus.

'n Verskynsel wat baie bygedra het tot die verwarring rondom hierdie saak, is dat Rooms-Katolieke en Protestantse teoloë die mistieke inslag van Augustinus (veral na aanleiding van bepaalde passasies uit sy *Confessiones*⁴) verskillend benader het en gevolglik tot verskillende konklusies gekom het. Rooms-Katolieke wetenskaplikes het deduktief te werk gegaan en Augustinus se mistiek binne die gewenste dogmatiese raamwerke ingedwing, terwyl Protestantse wetenskaplikes weer induktief te werk gegaan en tot ander resultate gekom het deurdat hulle die Neo-Platoniese elemente in sy vroeëre geskrifte benadruk (Rutten, 2005:113). Om sy mistiek reg te verstaan is dit noodsaaklik dat 'n mens die jongere en ouere Augustinus onderskei - iets wat hyself in sy *Confessiones* doen.

1.1.3 Die terme "mistiek" en "misticisme"

Die herkoms van die woorde "mistiek" en "misticisme" kan teruggevoer word na die Griekse woord *μυστικός*, en die selfstandige naamwoord *μυστήριον* met die meervoud *μυστήρια* - 'n woord wat verwys na die geheime leerstellinge en godsdienstige praktyke van die Griekse misteriegodsdienste wat rondom figure soos Zeus en Demeter gekonsentreer was. Hierdie godsdienste was dwarsdeur die Romeinse Ryk bekend en selfs kerkvaders soos Klemens van Aleksandrië en Origenes⁵ het van die terme uit hierdie godsdienste gebruik gemaak om hulle eie teologiese oortuigings te formuleer.⁶ Die Griekse werkwoord *μυσθαι* beteken om geïnisiëer te word in die geheime leerstellinge en die aktiewe vorm van hierdie werkwoord, naamlik *μυεῖν*, beteken om jou oë of jou mond toe te maak of jou lippe te sluit. Die Latynse *mutus* en Engelse *mute* het dieselfde wortels as die Griekse *μυεῖν*. Die Latynse selfstandige naamwoord *mysterium* en die byvoeglike naamwoord *mysticus* is ook deur die vroeë kerkvaders gebruik, maar ook slegs as verwysing na die Griekse misteriegodsdienste. Vir wat ons vandag as mistiek ken, is die woord *contemplatio* gebruik. Dit is 'n verwysing na geestelike (innerlike)

⁴ Die *Confessiones* is nie 'n sistematies-teologiese traktaat, nóg outobiografies in die letterlike sin van die woord nie. Dit is nie 'n informatiewe nie, maar wel 'n transformatiewe mistieke teks met behulp waarvan Augustinus sy lesers die weg na God toe wil laat gaan. Kenmerkend van die *Confessiones* as mistieke teks is die omvattende antitesis tussen "gees" en "vlees" (Rutten, 2005:115-117).

⁵ Klemens van Aleksandrië was die eerste skrywer wat hierdie begrippe in Christelike konteks gebruik het (King, 2004:31).

⁶ Kyk Baumgardt (1961:2) vir voorbeelde hiervan.

nadenke oor God, in teenstelling met *actio*, 'n aktiewe lewe in diens van die kerk en naaste.

Die woord "mistiek" het eers in die latere Middeleeue in gebruik geraak. Die woorde "mistiek" en "mistisisme" word vir baie verskynsels gebruik: van teosofie en Christian Science, tot spiritualisme en clairvoyance; van demonologie en hekserij tot okkultisme en magie; van eienaardige fisiese ervarings (selfs onder die invloed van dwelms), visioene en telepatie tot bonatuurlike ervarings. Omdat die term "mistiek" nog nooit werklik 'n spesifieke betekenis gehad het nie, en omdat die begrip met verloop van tyd vir al hoe meer verskynsels gebruik is, is daar min mense wat die werklike betekenis daarvan verstaan. Om deur hierdie doolhof te kom, is dit onder andere raadsaam om, soos in Duits (kyk Cox, 1983:19) die woord "mistisisme" te gebruik as verwysing na fisiese, psigologiese of okkulte verskynsels en die woord "mistiek" vir wat algemeen as outentieke, geestelike mistiek beskou word. Duits en Afrikaans het die voordeel van die gebruik van hierdie twee woorde in teenstelling met Engels wat slegs *mysticism* gebruik. Daarbenewens moet in gedagte gehou word dat die assosiasies wat die woord in 'n moderne konteks oproep, uiters misleidend kan wees as dit in die konteks van die Laat Antieke Tyd en Vroeë Middeleeue gebruik word.

1.1.4 Die uiteenlopende bestudering van die mistiek

Mistiek/mistisisme is 'n doolhof van verskynsels. Die groot verskeidenheid waarin mistieke ervarings voorkom, stel 'n groot probleem vir enigiemand wat mistiek wil definieer.⁷ Reeds in 1899 het W.R. Inge (1899:335-348) agt en twintig definisies⁸ van mistiek gegee en dit is intussen aansienlik aangevul. Die mistiek word ook uit verskeie hoeke bestudeer en studies daarvoor word in talle dissiplines gevind, soos in die Teologie, Filosofie, Psigologie, Parapsigologie, Neuropsigologie, Taalkunde, Kuns, Musiek, Sosiologie en Estetika.

Underhill (1967) behandel byvoorbeeld die mens se siening van die objek van sy mistieke aktiwiteit en homself vanuit die Psigologie en neem as uitgangspunt sy waarneming dat alle mistici se ervarings bepaalde gemeenskaplike karaktertrekke vertoon. Ook op die gebied van die Neuropsigologie het d'Aquili en Newberg navorsing gedoen oor die verhouding tussen die brein se funksie en godsdienstige ervarings. In 1999 publiseer hulle hulle bevindings en probeer daarmee onder andere die vraag beantwoord hoe 'n mens godsdienstige en mistieke ervaring vanuit 'n biologiese perspektief kan verstaan. Hulle doel, sê hulle (1999:5), is om by 'n "Neuroteologie" uit te kom – 'n integrasie van wetenskap en teologie. Hulle werk uiteindelik 'n neuropsigologiese model vir meditasie uit en dui aan watter rol liturgie en rituele daarin speel (1999:109-120). Psigoloë soos Spilka e.a. (2003:299-340) toon ook aan hoe empiriese studies oor die mistiek gedoen word aan die hand van bepaalde vrae aan mense wat mistieke ervarings gehad het. Trefwoorde soos "eensaam", "misterieus", "naby God", "melankolies", "treurig", "heilig", "sensueel", ens. word daarvoor gebruik. Daar word ook aandag gegee aan die ouderdom, geslag, persoonlikheid en

⁷ Horne (1978:6) stel die probleem soos volg: "It is not true that all mystics are religious, or ascetic, or visionary, or even serious".

⁸ Daar word ook onderskeid getref tussen verskillende soorte definisies. Daar kan byvoorbeeld tussen preskriptiewe en deskriptiewe definisies onderskei word (Hensen, 1973:2-3).

godsdienstige agtergrond van die respondente.

Inge (1948:10) sien mistiek in die lig van Hebrëers 11:1, naamlik geloof in die dinge wat 'n mens nie kan sien nie. Na aanleiding van Galasiërs 2:20 is mistiek vir hom die gemeenskap met die verheerlikte en inwonende Christus. Tog sien hy (1948:11) mistiek uiteindelik as dié manier om uit te kom by 'n gesagvolle kennis van God. In die mistieke ervaring lê die antwoord op Pilatus se vraag: "Wat is die waarheid?" Die besondere waarde van mistiek lê daarom vir hom daarin dat, te midde van 'n geslag en tyd wat baie krities staan teenoor uiterlike gesag soos die kerk, die Bybel en die rede, die waarheid eerder gesoek moet word in die inspirasie van die individu. Hy bevraagteken die waarde van die Ou Testament en die akkuraatheid van die Sinoptiese Evangelies. Johannes is volgens hom die enigste mistieke Evangelie, maar in die geheel sê hy van die Bybel: .. *the infallable book is no more than a broken reed* (1948:20). Daarom, sê hy, as 'n mens glo aan die gawe van die Heilige Gees en die inwonende Christus wat altyd met ons is, sal jy geen probleem hê om te aanvaar dat 'n persoonlike, innerlike ervaring die enigste egte bron is waaruit die godsdiens vandag kan bestaan nie.

In die lig van bogenoemde is dit in 'n studie oor Christelike mistiek noodsaaklik dat 'n mens 'n duidelike beeld moet kry van die mistikus se siening oor die Skrif. Soos De Knijff (1973:17-18) terreg aantoon, is die samevoeging van Skrif en mistiek 'n "lastige" een, omdat daar dikwels 'n groot spanning tussen hierdie twee sake bestaan. God en die siel, goddelike grond en menslike grond moet verenig. Die teenstelling tussen God en mens word in die mistiek opgehef. Daarenteen stel die Skrif sigself tussen mens en God en hef nêrens sy bemiddelingsfunksie op nie. Die Skrif vergroot as't ware die ruimte tussen God en die mens, daar dit as openbaringsmiddel juis die afstand tussen Skepper en skepsel vooropstel. Eksegeties en dogmaties gesien beteken die aanwesigheid van die Skrif dat daar 'n gegewenheid teenoor die mens is. Aan die ander kant bring die uitdrukking "Woord van God" juis die eindige en oneindige by mekaar en daarmee sit 'n mens met die probleem van die mistiek: die middel, die voertuig van die Godservaring teenoor die ervaring verdwyn. Aangesien 'n mens ook by die verhouding tussen die Heilige Gees en die Woord met 'n misterie te doen het (Floor, 1982:37), sal hierdie aspek ook aandag moet geniet by die bestudering van 'n mistikus se benadering tot die Skrif.

Dit word van Augustinus gesê dat hy die formuleerder was van die leer van die Woord van God (Van Gelderen en Velema, 1992:690). Hy het egter dikwels die uiterlike en innerlike woord teenoor mekaar gestel. In watter mate hy die Heilige Gees as *internus doctor* aan die Woord verbind en in watter mate daar by hom nog sprake is van die *lumen internum*, sal bepalend wees vir die tipering van die aard en karakter van die vroeg-Middeleeuse misiek.

Die hervormer Martin Luther⁹ het juis 'n beperking op Christelike mistiek geplaas deur sy klem op die "eksterne woord" wat weg van die mens wys na iets

⁹ Luther was uiteraard vertrouwd met die persoonlike ervaringsspiritualiteit waarvan die mistici gepraat het. Mistiek as 'n begripsmatige sisteem wat aanvaar of verwerp moet word, was egter vir hom van weinig belang. Hy het van mistiek gepraat as die innerlike sy van die uiterlike belydenis, persoonlik toegeëien en gevoel, en dit is vir hom nie 'n sisteem wat mistiek genoem word nie, maar eerder mistieke teologie. Mistieke teologie was vir hom die innerlike, geestelike sy van die Christelike geloof (Hoffman, 1976:15).

objektiefs. Hy het Christene daarop gewys dat hulle die belofte van die vergifnis van sondes wat in die Woord gegee word in die geloof moet aangryp en nie veel gedink van die roeringe van die siel wat, omdat dit so wispelturig is, betroubare gidse na God toe is nie (Hoffman, 1976:13).

'n Verdere aspek wat hierby in gedagte gehou moet word, is die aanspraak van die meeste mistici dat die mistieke ervaring 'n tweeledige kennis verskaf: kennis oor 'n onsigbare werklikheid en kennis van God. Die aanspraak is dat 'n mens deur 'n mistieke ervaring akkurate kennis oor Hom kan bekom en 'n ontmoeting met hom kan beleef. Albei hierdie soorte kennis word dan vir die waarheid gehou en het daarom 'n outoritêre karakter. Johnson (1988:28) praat van die "noëtiese kwaliteit" en "selfverifikasie" wat mistieke ervarings kenmerk. In wese kom dit op die kanonisering van die mistieke ervaring neer en bring dit die leer van die kanonisiteit en genoegsaamheid van die Skrif en afgeslotenheid van die kanon in gedrang. So word die maatstaf vir die waarheid 'n suiwer persoonlike en subjektiewe ervaring wat geensins geverifieer kan word nie. Indien die mens in sy ervarings boonop hom ten koste van die Woord verselfstandig, dan bestaan die gevaar dat die Heilige Gees die skuilnaam word vir die mens se persoonlike opvattinge.

Die sogenaamde "eenwording met God" lewer ook probleme op. Vir baie mistici is die eenwording met God dié doel van die geestelike lewe, nie verlossing en geestelike groei nie. Die vernaamste godsdienstige motivering van die mistikus is om die oorspronklike staat van eenheid wat die mens in die paradys met God beleef het, te ervaar – om een te voel met God van Wie ons in werklikheid nie geskei is nie. Daarmee word die gevolge van die sondeval (behalwe die gevoel van verwydering van God) ontken. Hierdie gevoel van verwydering word dan uit die weg geruim deur die mistieke ervaring en nie op grond van genade of deur geloof nie. So word die objektiewe werklikheid van die soenoffer van Christus, kennis daarvan en geloof daarin onnodig.

Aangesien hierdie studie vanuit gereformeerde hoek gedoen word, kry die studie van Pomerius se skrifbeskouing 'n prominente plek om sy mistiek te begryp. Die Bybel as Woord van God en die God van die Woord is voorwerp van geloof en kan 'n mens nie 'n verhouding met God hê buite die kennis van sy Woord om nie. Hierdie kennis is ingebed in 'n lewensverhouding met God. 'n Belangrike vraag om te beantwoord is dus of daar by Pomerius 'n tendens is om die mens voor God te verselfstandig en of die mens hom met sy religieuse ervaring selfstandig maak ten koste van die Bybel God waaraan die ervaring getoets behoort te word.

1.1.5 Die aard van die studie

By feitlik alle godsdienste en godsdienstige strominge tref 'n mens een of ander vorm van mistiek aan, waarvan die Indiese, Joodse, Muslim en Christelike godsdienste die meeste aandag in die navorsing geniet. By die Christelike mistiek word weer onderskei tussen die mistiek in die Westerse Kerk en dié in die Oosterse Kerk. By die bestudering van 'n bepaalde godsdienst se mistiek kan ook onderskeid getref word tussen die praksis (die empiriese sy) en die leer (die

filosofiese of teologiese sy) daarvan (Underhill, 1967:95).¹⁰ 'n Mens moet daarom by die studie van 'n dokument vooraf uitmaak of dit behoort by mistiek of mistieke teologie (MacLeod, 1971:147). Reeds in die inleiding van die *De vita contemplativa* word dit duidelik dat die klem op laasgenoemde aspek val. Dit is 'n opdragwerk en Pomerius se opdraggewer¹¹ het hom versoek om die onderwerp te behandel na aanleiding van tien vrae wat hy vooraf aan hom gestel het. Die ervaring is daarom implisiet in die behandeling van die onderwerp en word nie eksplisiet beskryf nie. In die inleiding tot die werk sê hy:

Diu multumque renisus sum voluntati tuae, mi domine studiosissime pontificum Juliane" (PL 59:415). "*Sed iam ipsa capitula, quae uique solvenda proposuistis, attexam. Itaque jubetis ut paucis edisseram quae sit vitae contemplativae proprietates: et quid inter ipsam et activam vitam intersit, quanta possum brevitate distinguam*"¹² (PL 59:416).

Om 'n studie van die praxis van Pomerius se mistiek te doen sou in elk geval moeilik of beperk wees, aangesien, soos Butler (1968:123-128) aantoon, die mistiek van hierdie tydperk juis gekenmerk is deur die afwesigheid van visioene, openbarings, vervoering, psigo-fisiese ervarings, selfhipnose en outosuggestie.

Benewens die soeke na kennis van God is ook 'n soeke na kennis oor die mens se innerlike lewe kenmerkend van die mistiek. Ruh (1990:85) behandel byvoorbeeld die mistiek van Augustinus na aanleiding van sy uitspraak in die *Soliloquia*:

A: *Deum et animam scire cupio.*

E: *Nihilne plus?*

A: *Nihil omnino*¹³ (PL 32:872).

Later, in dieselfde werk, is hy nog meer spesifiek:

A: *Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est*¹⁴ (PL 32:885).

Hierdie twee aspekte (die begeerte na kennis oor God en oor die menslike gees)

¹⁰ Mistieke gekrifte kan of eenvoudig die mistieke ervarings beskryf en vertel van dit wat die mistikus gesien en ervaar het, of dit vertel ander hoe hulle soortgelyke ervarings kan hê en die voordeel daarvan geniet, of dit probeer verduidelik wat die ervarings en gesigte beteken. In die hedendaagse literatuur word daar egter weggeskram van beskrywings van mistieke ervarings aangesien dit (in 'n post-moderne era), soos die besonderhede van godsdienstige oortuigings in dogmatiese terme, die geneigdheid sou hê om die een godsdienst van 'n ander te skei (kyk Spilka e.a., 2003:291).

¹¹ Die identiteit van biskop Julianus op wie se versoek die werk geskryf en aan wie dit opgedra is, kan nie met sekerheid bepaal word nie. Die naam "Julianus" was baie algemeen in die vyfde en sesde eeu. Markus (1990:189) noem selfs die moontlikheid dat dit Pomerius se *alter ego* is. Die gedagte dat dit Julianus, die biskop van Carpentras, is, blyk egter steeds die aanvaarbaarste te wees. Die feit dat Carpentras baie naby aan Arles geleë is, ondersteun die gedagte (Suelzer, 1947:8).

¹² "Vir 'n geruime tyd al het ek weerstand gebied teen u wens, meneer Julianus, mees ywerige biskop. Ek sal egter nou aandag gee aan die vrae self in die volgorde waarin u dit vir opklaring aan my voorgestel het. U versoek my dan om in 'n paar woorde die aard van die nadenkende lewe te bespreek en om so bondig as wat ek kan ook die verskil daarvan met die aktiewe lewe".

¹³ "A: Dit is my begeerte om die menslike gees en God te leer ken". E: "Niks meer nie?" A: "Hoegenaamd niks" (1.2.7).

¹⁴ A: "O God, U wat altyd dieselfde is, laat ek myself ken en vir U. Dit is my gebed" (2.1.1).

is waarskynlik die beste instrument om die aard van Pomerius, wat so sterk deur Augustinus beïnvloed is, te beskryf.¹⁵ Uit die aard van hierdie studie sal gekyk word na Pomerius se God- en mensbeskouing en in watter mate dit deur die Skrif bepaal word.

Soos reeds aangetoon, kan mistiek vanuit 'n teologiese, psigologiese of filosofiese hoek bestudeer word. Dit is egter 'n gereformeerde dogma-historiese studie wat konsentreer op die leer-aspek van 'n Christelike, Vroeg-Middeleeuse mistikus uit die Weste. As uitgangspunt word die onderskeid tussen *fides quae* (die geloof wat geglo word) en *fides qua* (geloof waarmee geglo word), geneem. Die gelowige kan met sy *fides qua* allerlei ervarings deurgaan (Van Genderen en Velema, 1992:542). In elk geval kan dit nie anders dat 'n studie van mistiek raak aan religieuse ervaring nie, omdat dit sonder uitsondering òf kontak met God òf ten minste 'n soeke na Hom impliseer (MacLeod, 1971:146). In teenstelling met alle ander wetenskaplike navorsing is daar geen mistiek (soos die geval met digkuns) waar emosie en gevoel nie 'n beduidende rol speel nie – hoe bedek hierdie gevoel ookal mag wees. Die vraag is egter op grond waarvan 'n mens ervarings en emosie beleef. Liefde vir God¹⁶ is inderdaad ook 'n emosie, maar nie net 'n emosie nie.

1.1.6 Aktualiteit van 'n studie oor die mistiek van Julianus Pomerius

In verskeie bronne word Pomerius aangegee as een van die eksponente van die Vroeg-Middeleeuse mistiek (bv. Butler, 1968:206 en Ruh, 1990:139). Daar kon egter geen enkele bron gevind word wat uitsluitlik daarop gemik is om Pomerius as mistikus te behandel en te beskryf nie. Pomerius, in sy interpretasie en navolging van Augustinus, was dus die heel eerste oorgangsfiguur tussen die Antieke Tyd en die Middeleeue. Na Pomerius was die eerste Christelike mistikus in die Weste wat weer selfstandige werk die lig laat sien het Bernard van Clairvaux (1090-1153) – vyf honderd jaar later.¹⁷

Mistiek beleef tans 'n besondere opbloei in verskeie tipes spiritualiteite – op wetenskaplike en populêre vlak. Die studie daarvan is ook tans lewendig in die Protestantse, Rooms-Katolieke en Joodse kringe. Daar is die afgelope aantal dekades in die Westerse wêreld meer godsdienstige eksperimentering (waarvan mistiek maar een is) as ooit tevore. Heelas (2002:357-377) beskryf dit as 'n skuif van godsdiens na spiritualiteit.¹⁸ Ander delf weer in die Christelike tradisie op soek na ander en onbekender aksente. Partridge en Gabriel (2003:xiii) sê dat mistiek die tipe godsdiens vir toekomstige generasies gelowiges in die Weste is. Vir sommige Christene is mistiek daarom in sigself 'n vorm van spiritualiteit wat uiters

¹⁵ 'n Derde element word ook dikwels onderskei: kennis van die natuur. Mistici beleef dikwels die teenwoordigheid van God oral in die natuur en in alles wat leef (King, 2004:3). Spencer (1963:327-328) gebruik die term "*Divine Immanence*", Parrinder (1976:13) "*all-God-ism*", Horne (1978:37) "*panteïsme*" en Sudbrack (1988:93-96) "*Kosmische Mystik*" daarvoor. Hierdie element is egter nie algemeen in die vroeg-Christelike mistiek te vind nie.

¹⁶ "Liefde vir God" is ook al as 'n definisie vir mistiek gegee (Inge, 1948:8).

¹⁷ Een ander figuur wat wel in hierdie periode opval, is die Ier Johannes Scotus Erigena (810-877). Hy het egter slegs 'n bydrae gelewer in die vorm van 'n vertaling van die groot Oosterse mistikus, Dionysius die Areopagiet, se werke in Latyn. Hierdie vertaling het 'n groot invloed uitgeoefen op die mistiek van die Middeleeue.

¹⁸ Partridge en Gabriel (2003:xiii) sê dat mistiek dikwels met spiritualiteit geïdentifiseer word.

geskik vir die post-moderne tyd is weens die eksperimentele, individualistiese en progressiewe aard daarvan (Barnes, 2003:278). “Eksperimentering” en “ervaring” het twee sleutelwoorde in die religieuse wêreld geword en het die plek van dogma en rituele ingeneem. King (2004:4-5) skryf dit daaraan toe dat veral jonger mense aan die een kant die tradisionele wyse van aanbidding bevraagteken maar aan die ander kant tog ‘n diep geestelike honger het. Verwerping van die tradisionele Christelike teologie is aan die orde van die dag. Dit demp sogenaamd spiritualiteit omdat dit dualisties, patriargaal en selfs ekologies rampspoedig sou wees.

Van die belangrikste temas rondom mistiek die afgelope aantal dekades is die begrippe *evidential force* en *evidential value* – die vraag of godsdienstige ervarings, soos mistiek, genoegsame grond verleen om die egtheid van bepaalde godsdienstige geloofstoortuigings te bepaal.¹⁹ Talle teoloë is ook van oortuiging dat mistiek ‘n ekumeniese sambreel is waaronder ‘n verskeidenheid godsdienstige oortuigings ‘n tuiste kan vind – as verskillende uitdrukkings van een fundamentele waarheid.²⁰

In die Protestantse teologie is die mistiek ‘n omstrede saak. Verskillende groot teoloë het hulle negatief daaroor uitgespreek. Vir Barth (1957:348) het mistiek nie plek in die Christendom nie. Hy was vas daarvan oortuig dat mistiek die teenoorgestelde pool van Christelike geloof is: “Christelike geloof is die dag waarvan die dagbreek die einde van die mistieke nag beteken” (1957[2]:629). Hy erken dat mistiek bepaalde ervarings meebring, maar vra die vraag hoe ‘n mens seker kan wees dat hierdie ervarings nie van ander geeste as die Heilige Gees afkomstig is nie (1957[2]:361). Hy handhaaf ‘n algemene kritiek teen Christelike mistiek deur te sê dat mistieke teologie die Christelike geloof privatiseer in plaas daarvan om dit te laat waar dit is, naamlik in die openbaar (1957[2]:362).

Die Lutheraan Paul Tillich vind hom daarenteen weer baie tuis in die Middeleeuse mistieke denke. Hy (1968:136) spreek hom skerp uit teen Ritschl en Barth se negatiewe houding teenoor mistiek. ‘n Vraag wat hy dikwels aan sy studente gevra het, was: “Kan mistiek deur die Christendom gedoop word?”. Sy antwoord was positief, op dié voorwaarde dat daar ‘n duidelike onderskeid getref word tussen die abstrakte soort mistiek van die Hindoeïsme en die konkrete mistiek van die Christendom. Konkrete mistiek is Christus-mistiek. Godsdienst sonder die mistieke element is gereduseer tot intellektualisme en moralisme. Tog het hy hom sterk uitgespreek teen mistiek as ‘n middel tot selfverlossing (Tillich: 1968:xxiv-xxv).

Die term “mistiek” is nie geheel en al ‘n vreemde term in die gereformeerde tradisie nie. Die sogenaamde *unio mystica cum Christo* is ‘n frase wat dikwels aangetref word. Terwyl Calvin in sy werk *Contre la secte fantastique et furieuse des Libertine* skerp was in sy veroordeling van die Libertyne se kwiëtistiese mistiek met sy panteïstiese trekke, en hy uiters vyandig was teen enige vorm van selfverheerliking en pogings tot vergoddeliking van die mens, het hy in sy Institusie (3.11.10) breedvoerig en in verhewe taal oor die *unio mystica* en elders oor die *union sacrée* wat gelowiges met Christus het, geskryf (Farley, 1982:185-

¹⁹ Kyk Spilka e.a. (2003:290).

²⁰ Kyk Katz (1977:143).

186). Sommige gereformeerde teoloë beskou dit selfs as 'n sentrale tema in die gereformeerde teologie.²¹

Vir Van Ruler is gereformeerde mistiek 'n gegewe. Hy beskryf dit as *de bevindelijke*²² *ontmoeting van de mens zelf met God zelf* (1971:44) en grond dit op die plek wat Calvyn aan die bevindelike in sy teologie gegee het deur nie net klem te lê op die christologiese (wat God ons in Christus geskenk het) nie, maar ook op die pneumatologiese (die toepassing van die genade aan ons harte deur die Heilige Gees). Die mistieke lyn en die aktivistiese lyn in die historiese calvinisme vorm allermens 'n teenstelling. Volgens hom (Van Ruler, 1971:46-47) het die Rooms-Katolieke mistiek egter by die altaar gestol, by dit wat by die sakrament gebeur. By die gereformeerde mistiek is dit anders: God se heilshandeling in Christus deur die Heilige Gees staan sentraal. Die prediking en die sakramente is ook belangrik, maar die hart van die mens is ten volle daarby betrokke. Die kenmerkende van die gereformeerde bevinding is respek vir die historiese daad van God. Wat met Christus gebeur het, is nie maar net stof vir meditasie oor die saligheid wat elders te vind is nie. Die saligheid is daarin veranker en geskenk. Christus se liggaamlike teenwoordigheid in die hemel is veral belangrik. Dit is sakramenteel vasgelê in die *sursum corda* van die gereformeerde nagmaalsformulier. 'n Mens sal daarom nêrens in gereformeerde literatuur die gedagte teëkom dat die mens maar net hoef in te keer in sigself om God daar te vind nie. Die inwoning van die Gees is meer en iets anders as die ingieting van die genade; die Gees is God self. As grondstelling van die gereformeerde mistiek stel hy (Van Ruler, 1971:50): God staan buite, bo en teenoor die gelowige, net soos wat die grondstelling van die ekklesiologie is dat die Skrif buite, bo en teenoor die kerk staan.

Douma (1979:84-86) betreur dit egter dat sedert Calvyn daar 'n aksentverskuiwing plaasgevind het van die binnekamer na die diens van God na buite en dat die gebed in die gereformeerde dogmatiek en etiek²³ verwaarloos is, en sê: *De contemplatie word ingeruild voor de actie, de 'meditatio de vita futura' (Institutie III:9), voor het 'Geen duimbreed, waarvan Christus niet roept: "Mijn!" (Kuyper).*

Johnson (1988:15-17) wys op die veld wat mistiek in die Evangeliese kringe in Amerika gewen het en die verwarring wat dit meebring. Hy skryf dit gedeeltelik toe aan die feit dat daar 'n wanopvatting bestaan oor wat die begrip "geestelik" in die Skrif werklik beteken. Hy betreur die verskynsel dat daar baie oor spiritualiteit in die algemeen en oor 'n sogenaamde "dieper geestelike lewe" in die besonder

²¹ Kyk Douma (2000:98). Hy gee hierby sy eie (gereformeerde) definisie van mistiek, wat in wese neerkom op 'n hartstogtelike verlange na God, 'n verlange na die gemeenskap met God, 'n soeke na die ervaring van die intieme nabyheid van God, 'n persoonlike beleving van God se aanwesigheid en om aangegryp te wees deur die besef dat God na my verlang en my soek.

²² Die term "bevinding" het in die sewentiende en agtiende eeu in Nederland ontstaan in die stryd teen die Rasionalisme. Daar is al hoe meer gepleit vir 'n "bevindelike" kennis van die verlossing in teenstelling met 'n bloot verstandelike oortuiging daarvan. Floor (1953:12), by wie ek my wil aansluit, sê dat bevinding geloof onder 'n bepaalde aspek is: daardie aspek wat duidelik maak dat die geloof geen verstandelike toestemming is van die waarheid van God nie, maar 'n saak van die hele hart.

²³ Hy verwys byvoorbeeld na die dogma-handboeke van H. Bavinck, A. Kuyper, F.M. ten Hoor, W. Heyns en A.G. Honig en bemark dieselfde oorbeklemtone van aktivisme by 'n etikus soos W. Geesink en H. Thielicke.

geleer word, maar dat die wortels daarvan meer in die Middeleeuse Katolieke mistiek as in die Skrif lê. Die tragiese gevolg wat dit baie keer by Christene het, is dat hulle met 'n lading skuldgevoelens sit omdat hulle nie aan die kriteria kan voldoen wat deur sekere predikers en skrywers voorgehou word nie. Hy beskou mistiek as die teelaarde van vele dwaalleringe en selfs van sekere anti-Christelike kultusse. Vir hom is daar geen plek vir mistiek in die Christen se lewe nie.

Kuyper (1905:102) en Nicol (2002:45-46) sê dat 'n mens die wortels van die mistiek in die Bybel kan terugvind en dat dit ook 'n plek het in die gereformeerde tradisie. Nicol (2002:57-69) spoor ook die wortels van die mistiek na om te onderskei tussen gesonde en ongesonde mistiek, maar behandel geen eksponent van die mistiek in die vroeë Middeleeue behalwe Augustinus nie. Geen resente bronne kon gevind word wat die invloed van Pomerius op die hedendaagse mistiese strominge navors nie.

Barnes (2003:278), 'n teoloog uit die Skotse Protestantse tradisie, gaan sover om te sê dat niks beduidends tot die waarheid of geldigheid van die Christelike bestaan of ervaring afhang van die kwessie van die Christelike mistiek nie. Christelike dissipelskap kan daarop aanspraak maak dat dit waarlik Bybels en toegewyd Christelik is sonder 'n kennis of 'n ervaring van Christelike mistiek. Hy grond sy argument op sy waarneming dat dieselfde soort mistieke ervaring by verskillende godsdienste en kulture aangetref word. Daar kan volgens hom dus nie aanspraak gemaak word op 'n unieke, Christelik-mistieke ervaring nie.

Ook in die Rooms-Katolieke teologie is mistiek tans onder die soeklig. Kardinaal Joseph Ratzinger het in die diens vir kardinale voordat die konklaaf sou begin waarin hy as nuwe pous verkies is, skerp te velde getrek teen ideologiese strome soos Marxisme, liberalisme, radikale individualisme, ateïsme en mistisisme (Jackson, 2005:3). Onder "mistisisme" verstaan Ratzinger egter 'n moderne vorm daarvan, naamlik die sogenaamde "mistieke weg" waar alle godsdienste beskou word as 'n besondere en beperkte manifestasie van dieselfde onkenbare misterie. Bogenoemde "mistieke weg" verg van die mens om te versmelt met die onpersoonlike maar allesomvattende Een (Doyle, 2005:1).

1.1.7 Die rol van askese in mistiek

Ruh (1990:140) is van mening dat die monnik Johannes Cassianus se invloed op Pomerius dalk nog groter is as dié van Augustinus, hoewel hy erken dat daar nog baie navorsing hieroor gedoen moet word. Die geskrifte van Johannes Cassianus het die hele gees en praktyk van die Egiptiese kloosterwese opgesom in 'n styl en vorm wat vir die Westerse Latynse kultuur aanvaarbaar was. Dit het die gesaghebbende standaard vir die monastiese spiritualiteit van die Westerse kloosterwese geword - van Benediktus en Caesarius van Arles tot die Broeders des Gemenen Levens en die vroeëre Jesuïete (Dawson, 1950:49).

Arnold (1894:82) is daarvan oortuig dat Pomerius in Afrika die af van 'n klooster was voordat hy na Gallië gekom het. Arnold was een van die grootste kenners oor die lewe en werk van Pomerius se beroemdste leerling, naamlik Caesarius, wat van 502-542 biskop van Arles was. Pomerius word ook in 'n brief wat biskop Ruricius van Limoges (PL 58.79) aan hom rig, as "ab" aangespreek. Ruh

(1990:139) is egter van mening dat 'n mens nie hieruit kan aflei dat hy enigsins by 'n klooster betrokke was nie omdat die woord *abbas* ook "geestelike vader" kan beteken. Caesarius het sy kerklike loopbaan in die klooster op die eiland Lerins begin en het later as biskop 'n klooster vir mans en vroue in Arles opgerig en vir albei 'n kloosterreël geskryf. Sy passie vir die kloosterwese was alombekend. Mengeant (PL 59:678) meld in sy inleiding tot die *De vita contemplativa* dat Pomerius moontlik die ab van die klooster was wat ook later deur Caesarius beheer is kort voordat laasgenoemde biskop geword het. Ook Suelzer (1947:4), wat die eerste Engelse vertaling van die *De vita contemplativa* gemaak en 'n kenner van Pomerius is, is van mening dat sekere gedeeltes van die *De vita contemplativa* daarop dui dat, selfs al was hy nie aan 'n klooster verbonde nie, hy tog saam met ander geestelikes in Arles 'n tipe georganiseerde kommunelewe gelei het.

Die kerkgeskiedenis leer dat die oplewing in mistiek op 'n bepaalde plek feitlik sonder uitsondering gepaard gegaan het met die oprigting van 'n kloosterorde (Latourette, 1967:539). Die asketiese mistiek het inderdaad ander aksente. Leclercq (1974:266) gaan so ver as om te sê dat laasgenoemde gebaseer is op 'n soort "ortodokse gnosis". Immers, soos Clement (1994:377) dit stel: *The monk is an explorer of the interior spaces*. Hoewel Augustinus ook sogenaamde kloosterreëls geskryf het, was hy nie 'n askeet soos wat Cassianus was nie. Die tipe askese wat Augustinus voorgestaan het, sal egter verreken moet word.

Askese vind egter ook buite 'n kloosterorde plaas. Immers, ook in die gereformeerde tradisie tref 'n mens askese/asketiek aan. In sy *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* plaas Kuyper (1909:435) Asketiek onder Etiek en sê daaroor dat die kind van God ook hom daarop moet toelê om *zich te beter tegen Satan, tegen de wereld en zijn eigen vleesch te wapenen, en meer in de Tente des Heeren te verkeer*. Douma (1979:102) betreur die feit dat asketiek uit die gereformeerde teologiese onderrig verdwyn het.

1.1.8 Teoretiese vrae

Die sentrale teoretiese vraag in hierdie studie is: in watter mate gee die *De vita contemplativa* blyke van Pomerius se mistieke inslag? Vrae wat hieruit voortspruit, is:

- Hoe kan die Vroeg-Middeleeuse mistiek getipeer word?
- Watter ooreenkomste is daar te bespeur tussen die *De vita contemplativa* van Pomerius en Augustinus se siening van die *vita activa* en die *vita contemplativa*?
- Watter rol speel askese in die mistiek van Pomerius?
- Wat is Pomerius se Godsbegrip en mensbeskouing in die *De vita contemplativa*?
- Hoe kan Pomerius se mistiek gedefinieer word?

1.2 DOELSTELLINGS EN DOELWITTE

Die oorkoepelende doelstelling van hierdie navorsing is om 'n dogma-historiese studie te doen van die *De vita contemplativa* van Julianus Pomerius ten einde vas te stel in watter mate dit 'n aanduiding gee van die skrywer se mistieke inslag.

Die spesifieke doelwitte van hierdie studie is:

- om die Vroeg-Middeleeuse mistiek te tipeer;
- om die invloed van Augustinus, wat self 'n mistikus was, op hierdie werk van Julianus Pomerius te bepaal, veral t.o.v. sy siening oor die *vita activa* en die *vita contemplativa*;
- om die rol van askese op Julianus Pomerius se mistiek te bepaal;
- om vas te stel wat Julianus Pomerius se Godsbegrip en mensbeskouing is;
- om tot 'n finale definiëring van Pomerius se mistiek te kom.

1.3 SENTRALE TEORETIESE ARGUMENT

Die sentrale teoretiese argument van hierdie studie is dat die *De vita contemplativa* van Julianus Pomerius 'n aanduiding gee van die skrywer se eiesoortige mistieke inslag.

1.4 METODOLOGIE

Hierdie dogma-historiese studie word gedoen aan die hand van primêre bronne, gerugsteun deur tersaaklike sekondêre bronne. In die beantwoording van die verskillende navorsingsvrae word die volgende metodes gebruik:

- Om die Vroeg-Middeleeuse mistiek te tipeer, sal sekondêre bronne geraadpleeg word wat handel oor bepaalde mistisici van hierdie tydperk.
- Om die invloed van Augustinus, wat self 'n mistikus was, op hierdie werk van Julianus Pomerius te bepaal, word die *De vita contemplativa* se inhoud vergelyk word met tersaaklike uitsprake van Augustinus oor sy siening van die *vita activa* en die *vita contemplativa*.
- Om te bepaal wat die rol van die askese op Julianus Pomerius se mistiek was, word die inhoud van *De vita contemplativa* vergelyk met tersaaklike uitsprake van Augustinus en Johannes Cassianus.
- Om vas te stel wat Julianus Pomerius se godsbegrip en mensbeskouing is, word 'n studie van die *De vita contemplativa* gedoen en veral gekyk na dit wat Pomerius oor die wese, werke en kenbaarheid van God sê en die mens se verhouding met God en hoe hy die Bybel daarin gebruik.
- Om tot 'n finale definiëring van Pomerius se mistiek te kom, word al bogenoemde aspekte gesamentlik in berekening gebring en 'n gevolgtrekking gemaak.

1.5 HOOFSTUKINDELING

1. Inleiding
2. Die Vroeg-Middeleeuse mistiek
3. Ooreenkomste tussen die *De vita contemplativa* en Augustinus se siening van die *vita activa* en die *vita contemplativa*
4. Die invloed van askese op die mistiek van Julianus Pomerius
5. Die Godsbegrip en mensbeskouing van Julianus Pomerius
6. Finale gevolgtrekkings
7. Bibliografie

HOOFSTUK 2

DIE AARD VAN DIE VROEG-MIDDELEEUSE MISTIEK

Oorsig:

- 2.1 Inleiding
- 2.2 Tydsbepaling
- 2.3 Die Galliese Kerk in die vroeë Middeleeue
- 2.4 Figure in die vroeg-Middeleeuse, Christelike mistiek
- 2.5 Die aard van die Vroeg-Middeleeuse mistiek
- 2.6 Gevolgtrekking

2.1 INLEIDING

Om eers 'n breë raamwerk te stel waarbinne die mistiek van Julianus Pomerius geplaas en verstaan kan word, word daar in hierdie hoofstuk 'n karakterisering van die Vroeg-Middeleeuse mistiek gegee. Om dit te doen, word daar na vier aspekte gekyk wat so 'n karakterisering moontlik maak. Die eerste is die besondere aard van hierdie tydperk in die wêreld- en kerkgeskiedenis. Die tweede is die plaaslike politieke en kerklike situasie waarbinne Pomerius geleef en sy werk geproduseer het. Die derde is die tradisie waarin die Vroeg-Middeleeuse mistiek gestaan het. Die vierde aspek is die mistiek van Augustinus wat, soos reeds in die eerste hoofstuk aangetoon, die grootste invloed op Pomerius gehad het. Augustinus se mistiek kan weer nie verstaan word sonder om kennis te neem van die invloed van die Manicheïsme en die Neo-Platonisme op sy denke nie. Daar sal ook 'n kort oorsig oor hierdie invloede gegee word. Die hoofstuk word afgesluit met 'n finale, samevattende karakterisering van die Vroeg-Middeleeuse mistiek.

2.2 TYDSBEPALING

Die tydperk wat as die "Middeleeue" bekend staan, strek van die val van die Romeinse Ryk in die vyfde eeu tot met die einde van die kerkstaat in die Weste in die sestiende eeu. Die val van die Romeinse Ryk het 'n intellektuele, geestelike en politieke ineenstorting tot gevolg gehad wat eeue geneem het om te herstel. In hierdie tyd het die provinsiale en plaaslike regeringstrukture, die onderwys en kultuur in die Romeinse provinsies in die Weste begin disintegreer en het die "sekulêre" strukture in Wes-Europa begin verdwyn (Markus, 1990:15). Hierdie ineenstorting was 'n lang en moeisame proses wat eers teen die einde van die sewende eeu voltooi is. Toe eers kon die opbou begin (Southern, 1977:24).

Die Christelike mistiek in die Weste het gedurende vier tydperke in die geskiedenis 'n opbloeit beleef: 300-600, 1100-1200, 1300-1450 en 1550-1700. Behalwe in die geval van die twaalfde eeu het die ander drie tydperke 'n bepaalde gemeenskaplike kenmerk: sosiale onstabiliteit. Christenskrywers van die vierde en vyfde eeu in die Griekse en Latynse wêreld het nagedink oor die ingewikkelde verhouding wat die kerk skielik met die Romeinse Ryk en kultuur, Judaïsme, ketterye, skeurings en die wêreld in die algemeen gehad het. Die

selfversekerdheid wat so kenmerkend was van sekere pre-Niceaanse skrywers is deeglik getemper deur die politieke ontwigtings wat ná die tyd van Theodosius I voorgekom het. Christendenkers het begin soek na onderskeibare patrone in die afgelope en toenmalige gebeure in die wêreld rondom hulle. Dit is daarom nie verbasend nie dat sommige Westerse teoloë (soos Augustinus) ook begin het om die meer bevindelike aspekte van die Christelike leer te verken. Die tydsgewrig het hom daartoe geleen om ondersoek in te stel na die eskatologie en die innerlike reis van die siel na God wat in die ware *patria* woon (Renna, 1994:379).

Die tydperk 400 tot 600 na Christus verteenwoordig die oorgangstyd tussen die Antieke Tyd en die Middeleeue. Daar word dikwels na hierdie tydperk verwys as die "Laat Antieke Tyd" of die "Vroeë Middeleeue". In hierdie tyd het die denkwêreld in die Weste radikaal verander. Sienings oor God, die wêreld en die mens was teen die leeftyd van Gregorius die Grote (540 – 604) heeltemal anders as in Augustinus se tyd (354 – 430) (Markus, 1990:xi).

Vanaf 450 begin daar ook 'n proses van bewaring. Die tydperk van kreatiewe literêre en teologiese aktiwiteit was aan die verbygaan. Julianus Pomerius het in hierdie kritieke tyd geleef. Dit plaas sy lewe reg aan die begin van die Middeleeue toe die ineenstorting van die Romeinse Ryk in volle swang was. Butler (1968:123-128) noem die Vroeg-Middeleeuse mistiek "Westerse" mistiek, in teenstelling met die latere "Latynse" mistiek. Onder die Vroeg-Middeleeuse mistici reken hy slegs drie figure: Augustinus (354-430), Gregorius die Grote (540-604) en Bernard van Clairvaux (1091-1153). Voor Pomerius was Augustinus dus die enigste gerekende mistikus in die Weste.

Julianus Pomerius is in Mauritanië in Noord-Afrika gebore en het waarskynlik na Gallië gevlug om die Vandale se vervolging van die Katolieke Kerk vry te spring (Arnold, 1894:82). Dit moes voor 484 gebeur het, want dit is die jaar waarin Gunthamund, wat meer verdraagsaam teenoor die kerk was, aan bewind gekom het (Suelzer, 1947:173). Die enigste datum wat met sekerheid aan Pomerius se lewe gekoppel kan word, is 497, die jaar toe Caesarius, die latere biskop en heilige van Arles, sy leerling geword het (*Vita Caesarii* 1,8 [PL 67:1004]). Arnold (1894:82) is van mening dat Pomerius hoof van 'n klooster in Noord-Afrika was voordat hy na Gallië gekom het en dat hy een of ander tyd nadat hy hom in Gallië gevestig het, hoof van die klooster naby Arles geword het. Caesarius se biograwe vertel in die *Vita Caesarii* (1:11) dat Caesarius in ongeveer 499, "by die afsterwe van die ab" (PL 67:1006), hoof van hierdie klooster geword het. Indien hierdie ab Pomerius was, moes hy dus rondom die jaar 500 gesterf het.

2.3 DIE GALLIESE KERK IN DIE VROEË MIDDELEEUE

Teen 500 het 'n oorweldigende meerderheid Romeinse burgers hulleself as Christene beskou en hulle in die Katolieke Kerk bevind. Die Katolieke Kerk het gegroei binne die gebied wat deur die Romeinse Ryk in 'n politieke eenheid gesmee is. Trouens, die struktuur van die Katolieke Kerk het ook in 'n groot mate ooreengekom met dié van die Romeinse Ryk (Latourette, 1964:269).

Die Galliese Kerk van die vyfde eeu het 'n ryk nalatenskap gelever; 'n nalatenskap van heiliges, monnike, biskoppe en geskrifte. Die biskoppe het hulle

ten volle vereenselwig met die gemeenskap waarin hulle opgetree het. Die kerke van Gallië het groot stukke grond besit, was die ontvangers van groot erflatings en het uitgebreide barmhartigheidsprogramme gehad. Die biskoppe was nie net in beheer van die kerklike hiërargie wat onder hulle gedien het nie, maar ook van 'n ryk literêre tradisie. Talle biografieë, martelaarsboeke, inskripsies, *acta* van sinodes, teologiese traktate, preke en 'n groot aantal korrespondensiestukke is die getuigenis daarvan. Hierdie geskrifte is boonop in Latyn geskryf en nie in inheemse Kelties, die algemene spreektaal van daardie tyd, nie. Gennadius van Marseilles kon gevolglik al hierdie bronne gebruik en sonder moeite Hieronymus se *De Viris Illustribus* voltooi. Name van prominente Galliërs soos Sulpicius, Paulinus van Nola, Sabbatius, Victorinus, Cassianus, Eucherius, Vincentius, Syagrius, Salvianus, Hilarius, Musaeus, Claudianus, Prosper, Faustus, Victor, Sidonius, Pomerius en Caesarius verskyn byvoorbeeld in hierdie werk. Van hierdie persone was ook betrokke by dogmatiese strydpunte met o.a. die Ariane en die Semi-Pelagianen. In die hele Gallië het die suidelike deel ook die langste sy Romeinse karakter behou (Beck, 1950:xvi).

Caesarius van Arles, met wie Pomerius persoonlik te doen gehad het, staan veral uit. Hy het as biskop en aartsbiskop groot invloed gehad. Hy het persoonlik skouers geskuur en koppe gestamp met die Ariaanse Gotiese vorste en in 'n stad gewoon en gewerk waar Katolieke, Ariane, Jode en aanhangers van inheemse,²⁴ Romeinse en Germaanse godsdienste daagliks met mekaar in kontak was. Hy het verskeie traktate geskryf, gereeld gepreek en preekbundels versprei. Hy het ook deelgeneem aan verskeie sinodes waarvan dié van Oranges (529), waar die kwessie van die Semi-Pelagianisme op die spits gedryf is (vgl Fick, 2002:1-3), die vernaamste is. Hy het twee kloosters in Arles opgerig: een vir mans en een vir vroue en reëls daarvoor geskryf.

Terwyl Noord-Afrika in hierdie tydperk gekenmerk is deur 'n groeiende provinsialisme, het Gallië, en veral die suidelike deel daarvan, 'n invloed van nuwe opvattinge en 'n groeiende vitaliteit beleef wat veral vanuit die Ooste gestimuleer is. Albei hierdie wêrelddele het bande met die owerheid en die kerk in Italië gehad. Voor die Germaanse invalle in Italië het talle Noord-Afrikane na Italië gereis ter wille van bevordering van hulle loopbane soos Augustinus ook self gedoen het. Nadat Alarik in 410 Rome verwoes het, het die vloei van menseverkeer egter omgekeer. Noord-Afrika het vir baie inwoners van Italië ten minste 'n tydelike toevlugsoord geword in hulle poging om aan die politieke onstabiliteit te ontsnap. Noord-Afrika het al hoe meer geografies geïsoleerd geraak. In teenstelling hiermee het Gallië in toenemende mate 'n sentrum vir onderwys en die bevordering van die Romeinse kulturele erfenis geword (Weaver, 1996:37). Die Galliese Kerk het ook 'n sterk onafhanklike karakter vertoon en verskeie kere het die plaaslike biskoppe, en veral dié van Arles, in geskille met die pous in Rome betrokke geraak. In 445 het pous Leo byvoorbeeld biskop Hilarius van Arles van sy amp as aartsbiskop gestroop en aan die biskop van Viennes gegee weens sy uitdaging van Rome se gesag (Holmes, 1911:369).

²⁴ Keltiese en ander inheemse godsdienste het, tot groot ontsteltenis van baie biskoppe, steeds hoogty gevier in die plattelandse gebiede. Dit het selfs tot in die sesde en sewende eeu voortbestaan en het die wyse waarop die Franke die Christendom aanvaar het, beïnvloed (Wallace-Hadrill, 1983:17).

Die Germaanse invalle het egter ook in Gallië 'n groot invloed op die kerklike lewe gehad. Vir die bevolking het dit vernietiging en hongersnood beteken en vir die Christene 'n groot beproewing van hulle geloof. Teen 500 het die Germaanse stamme oral in die Weste hulle koninkryke gevestig. In Noord-Afrika was dit die Vandale en in die Suide van Gallië, waar Pomerius hom bevind het toe die *De Vita Contemplativa* geskryf is, die Boergondiërs onder die leiding van hulle vors, Theodorik, wat van 493 tot 526 regeer het. Die ontwigting wat die Germaanse invalle veroorsaak het, het egter 'n groei in die kloosterwese in Gallië tot gevolg gehad. Tussen diegene wat in die suide van Gallië 'n heenkome kom soek het, was daar talle wat daar vir hulle 'n plek in die godsdienstige instellings kom soek het.

2.4 FIGURE IN DIE VROEG-MIDDELEEUSE, CHRISTELIKE MISTIEK

2.4.1 Inleiding

Aan die begin is die Christelike mistiek uit twee bronne gevoed: die Joodse tradisie en die Griekse denke, veral die nadenkende ideaal wat deur die filosowe van die Antieke Tyd nagestreef is. Philo van Alexandrië (ong. 20 vC–50 nC) het as Joodse filosoof met sy onderskeid tussen 'n kontemplatiewe²⁵ en aktiewe lewe 'n besondere invloed uitgeoefen. Die eerste Christene het in 'n Hellenistiese kultuur geleef. Dit was ook in hierdie tyd dat die Gnostiek sy ontstaan gehad het met hulle oortuiging dat die ware kennis van die goddelike aan slegs 'n paar ingewydes geopenbaar is. Slegs hulle het die kennis oor die aard van die werklikheid en die mens besit. Die Griekse opvatting van die siel, Plato se filosofie en sy beskrywing van die siel, die hoogste idee van die goed, Neo-Platonisme en die mistieke filosofie van Plotinus het alles 'n invloed gehad op die Christelike denkers in hulle kontemplatiewe ideaal en soeke na die ware kennis van God. Die eerste vyf eeue was die vormingsjare van die Christelike mistiek. Ook die leer van die Drie-eenheid en die menswording van Christus het daaraan 'n besondere karakter en vorm gegee (King, 2004:11-15).

Wanneer 'n mens lees oor die invloed wat filosowe en godsdiensteleiers figure op Augustinus gehad het, dan duik die volgende name gedurig op: Cicero, Mani, Plotinus, Ambrosius en Paulus. Augustinus maak self in veral sy *Confessiones* geen geheim daarvan dat hulle hom beïnvloed het nie. Daar was egter ook ander kerkvaders behalwe Ambrosius wat Augustinus beïnvloed het, veral as dit by die mistiek kom. Weliswaar nie so direk nie, maar veral die Oosterse kerkvaders soos Basillius van Caesarea, Gregorius van Nazianse, Gregorius van Nyssa, Irenaeus, Athanasius en Origenes se invloed op Augustinus is inderdaad naspeurbaar (Herrera, 1993:162). Enkele van hierdie figure wat ook as mistici bekend is, word vervolgens behandel en daar word veral gewys op temas wat hulle behandel het wat ook weer in Augustinus se werke en moontlik ook in Pomerius se *De vita contemplativa* opduik.

²⁵ Vertalings vir die Latynse woord *contemplatio* wat voorkom is “nadenke”, “mymering” of “meditasie”. Ek gebruik egter die (skynbaar) anglisistiese “kontemplatiewe” omdat nie een van die ander pogings die volle draagwydte van die betekenis van die woord voldoende weergee nie. In die Hoofstuk 3 word dieper ingegaan op die betekenis waarvoor *contemplatio* gebruik word.

2.4.2 Prominente mistici voor Pomerius

2.4.2.1 Ignatius van Antiochië (ong. 35–ong. 110)

Ignatius was die eerste biskop van Antiochië en is in ongeveer 110 tydens die regering van Trajanus na Rome geneem waar hy 'n marteldood gesterf het. Op pad daarheen het hy briewe geskryf aan die kerke wat op die roete gelê het. Vir hom het alles gesentreer rondom die misterie van Christus. Hy verdedig hierdie misterie teen die Donatiste wat die standpunt gehuldig het dat Christus slegs 'n skyn menslike natuur gehad het en die Gnostiek vir wie Hy die besitter van geheime kennis was wat slegs vir 'n paar bedoel was. Vir Ignatius was Christus God se γυνῶσις wat mens geword en uit die dood opgestaan het (Clément, 1994:343).

2.4.2.2 Polycarpus (ong. 68–ong. 155)

Volgens Irenaeus het Polycarpus aan die voete van die apostels gesit en is hy deur hulle as biskop van Smirna bevestig. Na 'n besoek aan Rome is hy gearresteer en het op die brandstapel gesterf nadat hy 'n mistieke visioen gehad het oor sy komende martelaarskap. Sy martelaarsdood word in 'n brief van die lidmate van sy gemeente beskryf. Daar word vertel van sy kalmte, sy liefde vir sy vyande, sy vasbeslotenheid om in alle eenvoud Christus na te volg en om deur sy offer met Hom verenig te word (Clément, 1994:366).

2.4.2.3 Justinus die Martelaar (ong. 105–ong. 165)

Justinus was een van die belangrikste apologete van die tweede eeu. Hy is in Palestina gebore en hoewel hy 'n Romeinse agtergrond gehad het, het hy in Grieks geskryf. Nadat hy hom in die Stoïsynse filosofie en in Aristoteles, Pythagoras en Plato se geskifte verdiep het, het hy met die Bybel kennis gemaak, tot bekering gekom en is in Efese gedoop. Hy stig 'n skool vir Christelike wysheid in Rome en het die Christendom gesien as die vervulling van die filosofiese soektog na die waarheid. Hy het twee Apologieë geskryf terwyl hy in Rome was, asook 'n werk wat bekend staan as die "Dialog met Trypho". Trypho was 'n geleerde rabbi in Efese. In 165, tydens die regering van keiser Marcus Aurelius (161–180), is hy saam met ses van sy studente tereggestel. Hy maak geen geheim daarvan nie dat hy hom eerder met Jode soos Trypho assosieer (wat soos hy aan die duisendjarige regering van Christus in die herboorde Jerusalem na die opstanding van die dooies geglo het) as met Gnostieke (soos die bekende Valentius) wat hy as dwalende Christene beskou het.

In sy geskifte beklemtoon Justinus die universele teenwoordigheid van die *Logos*, die brug tussen die onuitspreeklike God en die wêreld. Die *Logos* manifesteer hom in die heidense wysheid en meer openlik in die Bybel. Tog beklemtoon hy dit dat daar 'n fundamentele verskil tussen heidense filosofie en die Christendom is. Laasgenoemde het 'n Goddelike oorsprong en daarom is alles daarin die waarheid, terwyl eersgenoemde is van menslike oorsprong is en daarom, al bevat dit die waarheid, kom daar ook onwaarheid daarin voor. Hy vind oral in die Bybel

tipes en beelde van Christus (Williams, 1974:99-106). Vir Justinus is dit belangrik dat 'n mens aan die *Logos* deel het. Vir Christene is die *Logos* nie maar net iets wat in die mens ingeplant is nie: Hy is 'n lewende persoon wat geken kan word en liefgehê moet word (Osborn, 2004:118).

2.4.2.4 Klemens van Aleksandrië (ong. 150–ong. 215)

Daar is by Klemens se denke 'n ontmoetingspunt van drie strominge te bespeur: Joods-Alexandrynse filosofie, Platoniese filosofie (wat Neo-Platonisme insluit) en Gnostiek. Γνωσις is ook 'n belangrike tema in sy geskrifte. Gedurende die mens se lewe, sê hy, bestaan γνωσις enersyds uit die vermyding van die materiële dinge, 'n verlossing van die liggaam (wat 'n reinigingsproses is) en andersyds 'n innige gemeenskap met Christus. Met ander woorde: dit is die kontemplasie van die goddelike *Logos*. Dit is egter eers ná die dood van die liggaam dat hierdie verhouding met Christus wat maar in 'n mate deur die γνωστικός gedurende sy lewe op aarde geniet is, sy klimaks bereik; dit is die twee verskillende stadia van γνωσις. By die dood van die liggaam word die siel van die γνωστικός toegelaat om terug te snel na sy oorspronklike plek waar dit, nadat dit vergoddelik is, in volkome en ewige rus die kontemplasie van die Hoogste Goddelike “van aangesig tot aangesig” saam met die ander Θεοί kan geniet (Lilla, 1971:142).

'n Mens vind ook by Klemens woorde wat, etimologies gesien, agter die woord “misticisme” lê, soos μυστικός en μυστήριον. Hy gebruik die woord μυστήριον as 'n verwysing na die “geheimenis van Christus” (Kol 1:26), dit is die geheimenis wat in Christus geopenbaar is en wat, omdat dit Gód se geheimenis is, 'n geheimenis bly, hoewel dit geopenbaar is. Hierdie misterie word geopenbaar in 'n lewe naby Christus, in die nagmaal en in die omgang met die Skrif. Die diepere verstaan van die Skrif behels vir hom die volgende vier aspekte: die historiese en wetmatige, dit wat tot etiese aktiwiteite behoort, die hiërgiesse of natuurlike nadenke oor God en nadenke (ἐποπτεα) wat al die ander oortref. In die drie aspekte wat ná die historiese kom, kan 'n mens reeds die begin van die drie stadia van die mistieke lewe sien (Louth, 1993:210).

Klemens staan ook uit as die kerkvader wat die titel “vriend van God” gebruik het as titel vir askete en martelare. Sy konsep van “vriend van God” het ook duidelike mistieke kenmerke: vir hom is iemand wat vriend van God geword het, vervul met “onversadigbare kontemplasie”. Hy kontrasteer vriendskap met vrees en wanneer hy oor geloof (wat vriendskap veronderstel) skryf, beklemtoon hy soms die etiese en soms die mistieke aspek daarvan (Lienhard, 1994:212-213).

2.4.2.5 Irenaeus van Lyon (ong. 130–ong. 202)

Irenaeus was eers 'n sendeling onder die Kelte in Gallië en het in 177 biskop van Lyon geword, waar hy ook sy *Adversus haereses* geskryf het. Hy word beskou as een van die belangrikste teologiese figure in die tydperk tussen die apostels en Origenes (Grant, 1997:1), 'n man wat soos geen ander nie 'n geïntegreerde beeld van God, die wêreld en die geskiedenis geformuleer het (Osborn, 1997:9). Hy was van Klein-Asië afkomstig en het daarop aanspraak gemaak dat hy Polycarpus persoonlik geken het en dat hy deur hom direkte toegang gehad het tot die apostoliese tradisie van Johannes. Sy werke wat oorspronklik in Grieks geskryf is,

is later in Latyn en Armeens vertaal. Hy was 'n vurige bestryder van die Gnostiek. Daar bestaan 'n onbewese tradisie dat hy in 202 of 203 gedurende die vervolging van Septimus Severus 'n marteldood gesterf het. Hoewel Irenaeus dit ontken het, vertoon sy werk tog 'n retoriese vaardigheid en verraai dit ook kennis van die werke van Plato, Homeros, Hesiodos en Pindarus.

Irenaeus se mistiek moet verstaan word in die lig van sy sterk klem op die estetiese. Hy is trouens al beskryf as 'n estetiese teoloog. Sy groot probleem met die Gnostieke was hulle gebrek aan lig en aanskoue. God is vir Irenaeus die ene oog, lig en gehoor. Die geskiedenis is 'n *experimentum*, 'n oefening in gemeenskap, want dit is God se begeerte om mense te vergoddelik maar sonder om hulle vryheid te vernietig. Die tyd stel die mens in staat om aan God gewoond te raak en God te ontvang, en God raak gewoond om in die mens te woon. Alles is 'n dimensie van inkarnasie. Die Woord hou nooit op om in die geskiedenis na die mens neer te daal om sy liggaam te vorm nie (Clément, 1994:344-355).

2.4.2.6 Tertullianus (160-225)

Tertullianus is in Kartago gebore. Sy ouers was nie-Christene. Hy het in die Regte en Retoriek in Rome gestudeer en uitgeblink as 'n regsgeleerde. Hy het in ongeveer 193 'n Christen geword en hom in Kartago gevestig. Hy het meer as dertig boeke geskryf. In ongeveer 207 word hy 'n aanhanger van die Montanisme wat uit Klein-Asië oorgewaaie het. Hy was die eerste wat die begrippe *trinitas*, *persona* en *substantia* gebruik het. Hy was 'n verdediger van die heiligheid van die huwelik en die gelykheid tussen man en vrou en ook van die gebruik van die vas – 'n gebruik wat baie streng onder die Montaniste gehandhaaf is.

Hy het 'n filosofiese benadering tot die Christendom hewig teengestaan en geloof voorgehou wat irrasioneel van aard is (Clément, 1994:369-370). Hy het filosowe daarom aangemoedig om hulle aandag na 'n "beter filosofie" in Christus te verskuif, want om iets by Christus te voeg is om Hom te verloën. Die onsigbare God kan egter gesien word en die onbegryplike kan deur genade geken word. Die siel is van nature Christelik, maar Christene word gemaak en nie gebore nie. Gebed is natuurlik: voëls sprei hulle vlerke oop in die vorm van 'n kruis en maak gebedagtige geluide; wanneer die vee opstaan nadat hulle gerus het, lig hulle hulle koppe op na die hemel en bulk (Osborn, 2004:147).

2.4.2.7 Origenes (184 – 254)

Origenes is in Aleksandrië uit Christen-ouers gebore. Hy bestudeer Klemens se werke en sit op verskeie maniere ook Klemens se werk voort. Hy maak deeglik kennis met die Griekse filosofie en maak meesterlik gebruik van Stoïsynse, Epikuriese, Platoniese en Aristoteliese standpunte in sy eie argumente, hoewel hy hom nooit volledig met enige van dié skole vereenselwig nie (Chadwick, 1984:101). Hy bestudeer ook Hebreeus. Hy was 'n gewilde prediker en het in hierdie hoedanigheid so ver as Rome, Griekeland, Arabië, Antiochië en Palestina gereis. Hy het ook by 'n aantal kerklike dispute betrokke geraak. In 215 moes hy as gevolg van vervolging Aleksandrië verlaat. Hy vestig hom in Caesaria Maritima in Palestina waar hy baie studente gelok het. As een van die groot eksponente

van die allegoriese verklaring van die Skrif het hy die Bybel deursoek na die “geheime en verborge dinge van God”.

Ten grondslag van sy mistieke teologie was die opvatting dat die skoonheid van die siel daarin geleë is dat dit geskape is na die beeld van God. Om hierdie rede bestaan daar ‘n verwantskap tussen die mens se verstand en God. Daar is ‘n progressiewe openbaring van God in die Bybel en ‘n ooreenstemmende progressiewe groei van die gelowige se geestelike lewe. Die Christendom verskaf volgens hom ‘n leer waarmee die mens na die Goddelike kan opklim. Na sy doop vorder die Christen deur reiniging en verligting stelselmatig na ‘n bepaalde kennis van God. Christus lei die Christen na die Vader. Christus besit verskeie fasette en gesigte wat soos die sporte van ‘n leer ‘n mistieke opklim na die wonderbare aanskoue van God moontlik maak. Klemens sien die Christen se opvaart na God in terme van die vervolmaking van die beeld van God waarna die mens geskape en wat herstel is deur die doop in Christus se dood en opstanding. Hierdie proses beskryf Origenes as vergoddeliking (θεοποίησις): deur die nadenke oor God te vervolmaak, word die verstand vergoddelik deur dit wat oordink word (Louth, 1993:213). Om God te ken is egter nie om iets oor God te weet nie, maar om ‘n direkte visie van sy wese te hê. So ‘n kennis is ‘n goddelike guns wat aan die intellek gegee is. Die effek daarvan is egter nie net intellektueel nie, want dit dring deur na die hele morele natuur van die gelowige. Christene word voorts nie net oor God geleer nie, maar word self ook gode en seuns van die Allerhoogste (Casey, 1925:67).

Vir hom word die mistieke een-wees van die siel met God en van die kerk met God simbolies die mooiste uitgedruk in die boek Hooglied waarvan hy die eerste kommentaar geskryf het. In sy interpretasie van Hooglied wys hy op drie vlakke van interpretasie. Op die eerste vlak is die boek ‘n blote huweliksgedig. Op die tweede vlak is dit ‘n uitdrukking van Christus se liefde vir sy kerk en op die derde vlak, wat die mistieke vlak is, is dit ‘n uitdrukking van die diepe verlange van die siel om een te word met die Goddelike Woord. So word Hooglied uiteindelik vir hom die verhaal van die siel se eenwording met Christus (King, 2004:35-36). Sy mistiek word dan ook “bruidsmistiek” genoem: die siel is die bruid wat die liefde van die Bruidegom intens ervaar. Bernard van Clairvaux (1090-1153), die beroemde Middeleeuse mistikus, sou later sy kommentaar op Hooglied baseer op Origenes se toeligting van hierdie Bybelboek (Quispel, 1993:14).

Origenes het ook van sogenaamde “geestelike sintuie” gepraat. Soos wat die liggaam sintuie het, het die siel ook sintuie waarmee dit die geestelike werklikheid waarneem. Hierdie sintuie is deur die sonde aangetas en kan alleen deur die genade weer herleef. Hy sinspeel ook daarop dat die geestelike sintuie herleef wanneer die liggaamlike sintuie in toom gehou word. Hy het ook asketiese dissipline en studie as ‘n nuwe ideaal vir die Christelike lewe voorgedra. Ná sy bekering as ‘n jong man het hy heidense letterkunde verwerp, gepoog om sy begeertes te beheers en eenvoudige kleredrag gedra. Hy het, in teenstelling met Klemens se siening, geleer dat Jesus se opdrag aan die ryk jong man om alles te verkoop en Hom te volg, letterlik nagevolg moet word. Hy het gewaarsku teen gebed naby die huweliksbed en was maar traag om weduwees toe te laat om weer in die huwelik te tree (Wimbush, 1990:46). Tog is daar ‘n besondere ooreenkoms tussen hom en Klemens. By hom is daar ook ‘n klemverskuiwing te

bespeur van letterlike martelaarskap na 'n geestelike martelaarskap van askese. Hy plaas ook, selfs meer as Clemens, klem op die belangrikheid van die Skrif en die verstaan daarvan as die middelpunt van 'n mens se geestelike lewe (Louth, 1993:211).

2.4.2.8 Antonius (ong. 251–356)

Antonius was een van die beroemdste van die eerste monnike. Hy is in Memfis in Egipte gebore. Sy ouers was gelowiges. Sy biografie is in 356, nie lank na sy dood nie, deur Atanasius van Alexandrië geskryf²⁶ wat hom persoonlik geken het. Hierdie werk het geweldige invloed uitgeoefen. Dit word reeds in die lewensbeskrywing van Pachomius genoem wat gesterf het toe Antonius nog geleef het. Hieronimus noem die werk verskeie kere en meld ook dat dit in Latyn vertaal is. Gregorius van Nazianse en Augustinus verwys daarna (Behr, 2004:253).

In ongeveer 269 gee hy al sy besittings weg en begin om 'n asketiese lewe te lei. In ongeveer 285 trek hy hom vir 'n tyd lank in totale isolasie in die woestyn terug. Atanasius vertel dat na Antonius se streng askese en hewige stryd met die demone hy nie meer geraak is deur emosies soos plesier of smart nie. Anders as wat verwag is, kom hy ook nie maer en uitgeteer na sy lang isolasie te voorskyn nie, maar in 'n heel natuurlike toestand (κατὰ φύσιν). Die doel van sy askese was nie om bloot die liggaam te kasty nie, maar om die liggaam te onderwerp aan die siel sodat dit sy regmatige plek kan inneem. Totale afsondering was nooit vir hom 'n doel op sigself nie, maar slegs 'n middel waardeur hy die wêreld oorwin en hom aan God onderwerp het. Nou kon hy terugkeer na die wêreld en ander na God lei. Sy hoofdoel was om Christus sigbaar te laat word in sy lewe en om monnike na die woestyn te stuur sodat die woestyn, simbool van 'n vyandiggesinde wêreld waar God nie geëer word nie, oorwin kan word, beskaafd gemaak word en bewoon word deur monnike wat God prys. Só word die oorspronklike doel van die skepping verwesenlik. Atanasius se beskrywing van die wonderbaarlike gesonde toestand waarin sy liggaam was, selfs op baie hoë ouderdom, word tekenend voorgehou as 'n voorsmaak van die verheerlikte liggaam by die wederkoms (Clément, 1994:310-311).

2.4.2.9 Atanasius (ong. 296–373)

Die vierde eeu is gekenmerk deur die uitgerekte stryd teen die Ariane oor die leer van die Drie-eenheid. Onderliggend aan die Platoniese opvatting van die siel se opvaart na die waarheid, was die oortuiging van 'n besondere verwantskap tussen die siel en die goddelike. Origenes het hom wel tuis gevoel in hierdie oortuiging met sy geloof aan 'n ewige geestelike werklikheid wat 'n soort piramide vorm met die Vader aan die bopunt, die rasonale skepsels aan die basis en die Woord en Gees daartussen. Hierdie oortuiging kon egter nie ná die ortodoksie van die vierde eeu en daarna bly staan nie. Toe dit weer by Evagrius van Pontus en sy dissipels voorkom, is dit heftig deur die kerk teengestaan.

²⁶ Vir 'n uiteensetting van die kwessie of Atanasius werklik die skrywer van hierdie biografie van Antonius is, kyk Barnes (1986:43).

Die vraag waarmee daar geworstel is, was: as die siel nie langer 'n verwantskap met God het of as daar 'n oneindige kloof tussen skepsel en Skepper bestaan, watter tipe mistieke teologie is daar dan moontlik? Mistieke teologie wat aan die Niceaanse ortodoksie getrou wou bly, moes daarom aan twee vereistes voldoen: 'n klem op die menswording as 'n oorbrugging tussen Skepper en skepsel en 'n klem op die fundamentele onkeribaarheid van God.

Atanasius is 'n goeie voorbeeld van die eerste vereiste: die menswording het dit vir die mens moontlik gemaak om oor God na te dink deur die ware beeld van God, sy Seun, binne die bereik te plaas van swak en sondige mense. Deur die menswording is die mens weer teruggebring na ware nadenke oor God en word hy ook vergoddelik: "Die Woord van God", het Atanasius gesê, "het mens geword sodat ons god kan word" (Louth, 1993:213).

2.4.2.10 Gregorius van Nazianse (329–389)

Soos die ander Kappadosiërs was Gregorius deel van 'n groep groot grondeienaars wat Clément (1994:335) tipeer as '*gentlemen farmers*', *men of broad cultured humanity, fervent Christians in that time of transition between martyrdom and monasticism*. Sy ouers het hom na die beste skole gestuur soos dié in Caesarea in Palestina, in Alexandrië en ook in Atene waar hy met Basillius van Caesarea bevriend geraak het. Sy pa het hom by sy terugkeer as priester georden waarna hy hom vir 'n tyd lank van die samelewing onttrek het. Toe die gelowiges hom by die dood van sy vader as biskop wou hê, vlug hy en wy hom vir vier jaar lank weer aan studie. In 379 begewe hy hom na Konstantinopel waar hy 'n gemeente begin. In 'n Ariaanse, vyandiggesinde omgewing skroom hy nie om oor die Drie-eenheid te preek nie. Nadat Theodosius in 381 keiser geword het, kon die Tweede Ekumeniese Sinode plaasvind waar die leer soos deur Basillius en Gregorius geformuleer is, as ortodoks aanvaar word. Hy was vir 'n kort rukkie aartsbiskop van Konstantinopel waarna hy bedank. Hy bestee die laaste jare van sy lewe op sy eiendom in Arianzus en skryf 'n aantal gedigte, waaronder die beroemde outobiografiese *Carmen de vita sua*.

Gregorius praat ook van die filosofiese lewe wat $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ en $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ insluit. Hy volg ook die tradisie wat deur Philo geskep is, deur $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ met $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$ gelyk te stel en ook met toegewyde asketiese praktyke wat die filosoof uiteindelik tot by die kontemplasie van God bring. $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$ hou in dat die monnik deur askese in staat gestel word om hom grootliks te bevry van die noodsaaklikhede van 'n liggaamlike lewe; om te kan bestaan sonder die las van kos, slaap of geslagtelike omgang. Soos by Basillius bly die Egiptiese kloosterideaal vir Gregorius baie belangrik. Hy beskou ook kontemplasie en aksie as twee onafskeidbare komponente van die kloosterlewe. Hy gebruik selfs die term $\tau\acute{o}\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ as verwysing na die konobitiese lewe omdat gemeenskapswerk en selfonderhoudende praktyke deel daarvan is, in teenstelling met die hermitiese lewe wat hy beskou as 'n lewe wat geheel en al aan kontemplasie gewy is. Gregorius se begrip van $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ behels 'n noëtiese en 'n ekstadiese komponent. Hy beskryf dit as 'n suiwering van die verstand wat bereik word deur 'n onttrekking van die sigbare na die onsigbare wêreld, van die tasbare na die verstaanbare (God en sy engele). Die finale doelwit is die staat van ekstase waar die skeiding tussen geskape en ongeskape verstand oorkom word en die mens se menslike "spieël" verenig met die verstand van God.

Die geestelike lewe is 'n lewe van konstante opvaart, maar as gevolg van God se onuitspreeklikheid, is dit 'n oneindige opvaart sonder 'n vaste eindpunt. Die mens vorder inderdaad in sy kontemplasie van God in hierdie lewe, maar in vergelyking met die volle aard van God is dit maar onbeduidend. In sterk Platoniese taal beskryf hy hoe die mens God eers ten volle sal begryp wanneer hy verlos is van die liggaam en van die "dik omhulsel vleis". Hier op aarde sien 'n mens God, maar asof van agter.

Met sy ingesteldheid op gematigdheid raak hy in talle van sy werke aan die kwessie oor die verhouding tussen die βίος πρακτικός en die βίος θεωρητικός. Van die kwessies wat hy behandel, is vroeë soos: Het die priester (wat in daardie tyd waarskynlik 'n getroude man was) en die gewone man en vrou geen deel aan die kontemplatiewe lewe nie? Is hulle daarvan uitgesluit omdat hulle getroud is of omdat hulle besig is met τὰ πράγματα? Sy denkrigting was anders as die gnostiese tendens om kerklidmate te verdeel in eersteklas en tweedeklas gelowiges. Hy het inderdaad toegegee dat sommige groter volmaaktheid bereik het as ander wat nog nie so ver gevorderd was nie, maar het dit beklemtoon dat hulle deur dieselfde beginsel gedryf is. Hy het vas geglo dat die asketies-kontemplatiewe lewe die ware Christelike lewe is en dat almal daaraan deel behoort te hê. Die monnik wat hom van die wêreld onttrek, het die beste gekies, maar tog behoort die hele kerk 'n heilige lewe te lei. Ἠσυχία of onttrekking, 'n lewe van stilte en onbetrokkenheid by wêreldse dinge (veral politieke sake) is die noodsaaklike komponente van die monastieke ideaal. Gregorius het, soos Augustinus later, sy hele lewe lank geworstel met die konflik tussen sy eie begeerte om 'n lewe van onttrekking te leef eendersyds en die verpligtinge wat die kerk op hom geplaas het, andersyds.

Soos Gregorius van Nyssa in sy *De virginitate*, het Gregorius van Nazianse ook die konsep van askese en maagdelikheid in 'n mate vergeestelik sodat dit nie bloot gelyk gestel kan word aan seksuele onthouding nie. Hy kon gevolglik die getroude lewe en maagdelikheid maklik met mekaar versoen. Tog beskou hy die ongetroude lewe as verkieslik omdat dit meer bevorderlik is vir 'n lewe van ἀπάθεια as wat dit in die huwelik moontlik is. Wanneer al sy uitsprake oor die liggaam bestudeer word, blyk dit dat hy nie soseer die liggaam en sy funksies as sodanig as boos beskou het nie, maar eerder die sogenaamde "vleeslike wil".

Gregorius se verstaan van die filosofiese of asketies-kontemplatiewe lewe vertoon 'n duidelike voorsetting van die leringe van die Griekse filosofie soos dit deur Plato geleer en deur Origenes aangepas is. Origenes het probeer om die Platoniese begrippe by die Christelike aan te pas en die Kappadosiërs het 'n verdere poging aangewend om die Christelike konsep van "filosofie" te bevry van daardie Griekse elemente wat onversoenbaar was met die ortodoksie van hulle tyd. Dit was egter nie baie suksessvol nie. Die Bybelse kosmologie, antropologie en eskatologie is eenvoudig moeilik te versoen met Platonisme (Reuther, 1969:136-155)

2.4.2.11 Basillius van Caesarea (ong. 330–379)

Soos in die geval van Gregorius, is Basillius grootliks beïnvloed deur Plato, Aristoteles, die Stoïsyne, Philo, Plotinus en Origenes. Hy het nie geskroom nie om te sê dat die Griekse filosofiese werke baie nuttig is om die hooftrekke van die Christelike geloof te verstaan. Dit moet egter selektief bestudeer word. Sy mistiek staan ook in die lig van sy asketiese inslag. Hy maak dit duidelik dat die siel 'n sekere ingesteldheid moet hê om enigsins die leringe van God te verstaan. Dit moet gereinig word van die hartstogte van die liggaam, bevry wees van die duisternis waarin dit gewerp word deur die bekommernisse van die lewe; die siel moet ywerig en intens wees in sy soeke na kennis van God (Callahan, 1958:49).

Basillius is daarvoor bekend dat hy die hermitiese ideaal verwerp het. Sy kloosterreël begin met die woorde: “Dit is onaanvaarbaar en gevaarlik om alleen te leef” (Meredith, 1976:324). Hierdie lewenswyse was vir hom nie te strook met die opdrag van die evangelie om liefde en diens aan die naaste te betoon nie. Hy was ook die eerste prominente askeet wat aangedring het op gehoorsaamheid as 'n manier om die oordrewenheid, kompetisie en eksentriekheid van individue hok te slaan wat die kloosterbeweging in onguns gebring het (Chadwick, 1984:178). In hierdie opsig het hy baie gemeen met die wyse waarop Philo die kommunale lewe in sy *De Vita Contemplativa* bekryf het. Gemeenskaplike besit onder die toesig van 'n opsigter was vir hom belangrik.

2.4.2.12 Gregorius van Nyssa (ong. 335–ong. 398)

Gregorius van Nyssa is in Caesarea in Kappadosië gebore en was twee jaar jonger as sy broer, Basillius. Sy suster Macrina het 'n groot invloed op sy geestelike ontwikkeling gehad. Sy het na hulle pa se dood hulle huishouding in 'n tipe klooster omskep. Gregorius het slegs in Kappadosië studeer, maar het hom deeglik in die antieke filosofie onderlê. Hy word 'n orator en in 371 die biskop van Nyssa. In 376 slaag die Ariane daarin om hom te laat afsit en moes hy in ballingskap gaan. Twee jaar later, na die dood van keiser Valens wat die Arianisme ondersteun het, keer hy terug en word hy herstel in sy posisie as biskop. In 386 het hy hom na die platteland begewe en 'n asketiese lewe gelei.

Soos Origenes het 'n mens by Gregorius van Nyssa se werke te doen met mistieke teologie eerder as mistiek. Hy praat nêrens van enige persoonlike religieuse ervaring nie. Hy lê sterk klem op geloof (πίστις): die verstand kan hom nie op die Onverstaanbare en Oneindige rig alvorens dit nie dit wat gesien word, in die geloof begryp nie. “Dit wat gesien word” (τοῦ ὁφθέντος) is die mensgeworde Christus. Immers, God is slegs kenbaar insoverre Hy in Christus beliggaam is. Die opvaart na God is vir Gregorius 'n filosofiese oortuiging sowel as 'n Christelike geloof. Allegorie speel ook 'n belangrike rol in sy werke. Allegorie werk met simbole en die taal van mistiek is uiteraard ook simbolies. Origenes se mistiek is ten nouste verbind aan sy aktiwiteit as eksegeet. Daarom is sy mistieke taal dikwels gehul in van kennis en insig-terme.

Wanneer hy die term ἔκστασις gebruik, verwys dit nie (soos by Plotinus) na die geestelike toestand van die mistikus of 'n mistieke ervaring nie, maar eerder na

die beweeg na 'n hoër vlak van deugdelikheid – dit is wat 'n mens uiteindelik deur ekstase bereik en dit gaan by Gregorius dikwels gepaard met 'n deurdringing in die dieper betekenis van die Bybel of die dogma. Om God te sien is om Hom gedurigdeur te volg, omdat God alle kennis oortref. Hy gebruik ook terme wat eenwording met God beskryf, ἀνάκρασις en συνάφεια, maar vir Gregorius is deelname aan God en opname in Hom dieselfde ding. Hy gebruik ook dikwels die terme “eenwording”, “entoesiasme”, of “van aangesig tot aangesig sien” as verwysing na die geestelike lees van die Skrif of die begryp van die Goddelike. Allegorie is niks minder nie as 'n voortdurende soeke na God deur opeenvolgende herkenning van die waarheid. 'n Mens kan daarom Gregorius se allegoriese inslag as 'n mistieke ervaring beskryf. Die kwessie vir hom is uiteindelik nie om God te sien nie, maar om 'n spieëlbeeld van Hom te word. Daar is geen vervolmaking sonder God nie, en die volmaaktheid van die Christen is vir hom baie belangrik. 'n Mens kan sy spiritualiteit beskryf as 'n vooruitgang of groei – maar dan eerder 'n groei in deugdelikheid (ἀρετή) as in kennis (γνώσις). Die Christen se taak is om God te volg of na Hom te kyk. Allegorie is daarom ten diepste ontwerp om in die Bybel modelle van hierdie geestelike lewe te vind om die soeker na deugdelikheid op sy geestelike pad te help. In alles moet die Christen egter sterk in Christus staan, want Hy is die volmaakte deugdelikheid. Gregorius onderskei nie soos Origenes tussen 'n “morele” en “mistieke” betekenis in die Skrif nie, want hierdie twee dinge is vir hom haas onskeibaar (MacLeod, 1971:363-372).

Die feit dat daar geen verwantskap bestaan tussen die siel en God nie, is 'n onderwerp wat veral deur Gregorius van Nyssa behandel is. Hy het dit duidelik gestel dat, as daar dan nie 'n natuurlike verwantskap tussen die siel en God bestaan nie, dan raak 'n mens al hoe meer oortuig van die absolute onkenbaarheid van God hoe nader die siel aan God kom. Soos Philo, neem Gregorius ook die lewe van Moses as voorbeeld om die drie stadiums te beskryf waardeur die siel moet gaan om tot ware kontemplasie van God te kom: die brandende bos (Eksodus 3:2-6), die bestyging van die Sinaïberg (Eksodus 19:16-25) en sy finale beleving van God in die rotsskeur (Eksodus 33:17-23). In hierdie laaste gebeurtenis is Moses nie toegelaat om God te sien nie. Hy kon slegs van agter af na Hom kyk. Om God te sien is dus om agter Hom te wees, om Hom te volg. God word uiteindelik in totale duisternis ervaar, en daar is geen finale aanskouing van God waar Hy begryp word nie (Louth, 1993:214). Die ware aanskouing van God bestaan daarin dat die siel wat na God opkyk, nooit ophou om Hom te begeer nie. Hy beroep hom op Eksodus 20:21²⁷ om te bewys dat die mistikus bo denke en gevoel moet uitstyg om in die nag van die siel, die nag van die sinne en die nag van die gees die *unio mystica* te beleef (Quispel, 1993:20).

²⁷ Eksodus 20:21: “Die volk het op 'n afstand bly staan, maar Moses het nader gegaan na die donker wolk waarin God was”.

2.4.2.13 Augustinus van Hippo (354–430)

2.4.2.13.1 Augustinus en die Manicheërs

Die Manicheïsme was in essensie 'n Christelike gnostieke godsdienst op Joodse grondslag.²⁸ As variant van die veelkleurige vroeë Christendom het Augustinus selfs nadat hy met hulle gebreek het, nêrens ontken dat Manicheërs ook Christene is nie – weliswaar valse, gevaarlike en afgedwaalde Christene, maar steeds Christene. Ook in hierdie splintergroep²⁹ word Christus nog in ere gehou; dit is 'n sterk mistieke en in Afrika ook 'n besondere Christosentriese religie. Christus se sentrale plek in die kosmiese bestel word sterk beklemtoon. Christus is vir hulle die Een wat die mens verlig en hom ware kennis gee. Sy *gnosis* bevry die mens van die bande van onkunde, verganklikheid en dood (Van Oort, 2004:145 en 2005:23). In onlangs opgegrawe Manicheërt tekste word Christus besing as die Bruidegom en die gelowige siel as die bruid. Augustinus moes vir jare lank ook hierdie liedere oor Christus gesing het (Van Oort, 2001(1):158).

Die Manicheïsme was ook 'n universele godsdienst: dit was oral in die Ooste en Weste van die bekende wêreld versprei as gevolg van sy sterk missionêre karakter; dit was hulle doelwit om die hele mensdom tot verlossing te bring. Dit was ook 'n boekgodsdienst. Rituele en sakramente het nie veel vir hulle beteken nie, maar hulle het sterk op prediking gekonsentreer – prediking van die woord wat vervat is in hulle sewe heilige boeke.

Augustinus het, soekend na die waarheid, as jong man van negentien by hulle aangesluit en bykans tien jaar lank lid daarvan gebly. In sy soektog na die waarheid het hy toe ook al met die Bybel kennis gemaak, maar teleurgesteld in die Skrif, veral oor die styl waarin dit geskryf is, vind hy hom tuis by die Manicheërs wat ook ernstige kritiek teen die Bybel gehad het, veral die Ou Testament. Toe hy later, ná sy bekering, die traktaat teen die Manicheër Faustus skryf, wy hy juis baie tyd daaraan om hulle siening van die verhouding tussen die Ou – en Nuwe Testament (naamlik dat dit teenstrydig is) te bestry. Daar was egter ook ander aspekte van Mani se leer wat aanvanklik vir Augustinus 'n groot aantrekkingskrag gehad het soos hulle antwoord op die kwessie van die *unde malum*, naamlik dat die kwaad 'n ewige kosmiese krag is, nie die gevolg van die sondeval nie. Hulle het twee beginsels teenoor mekaar geplaas: die goeie en die kwaad wat van ewigheid af onafhanklik van mekaar bestaan. Hulle kom in konflik met mekaar en vanuit hierdie konflik het die wêreld en die mens soos ons dit ken, ontstaan (kyk O'Meara, 2001:48). Die Manicheërs se Christologiese vroomheid waarin Christus as die groot Wysheidsleraar 'n sentrale plek inneem, het ook aanvanklik vir Augustinus 'n antwoord gegee op sy soeke na die waarheid. Die meeslepende Manicheïese psalms en ander liedere het aanvanklik 'n besondere impak op die jong Augustinus se gemoed gehad (Van Oort, 1989:11-12).

²⁸ 'n Deel van die rede vir die besondere verband wat daar was tussen die Christendom en die gnostiese Manicheïsme is die tradisionele gnostiese karakter van die Christelike Kerk in Noord-Afrika – die kerk van Arnobius en Lactantius. 'n Groot deel van daardie oorspronklike Christelike gnostiese elemente is uiteindelik in die Manicheïsme geabsorbeer (O'Meara, 2001:49).

²⁹ Augustinus self noem die Manicheërs 'n *secta fugienda* (PL 32:692), "'n splintergroep wat vermy moet word" (*Confessiones*, 3.12.21).

In 382 het Augustinus 'n gesprek gevoer met die Manicheër, biskop Faustus. Sy intellektuele twyfel wat mettertyd oor Manicheïsme by hom begin posvat het, word egter nie in hierdie gesprek opgelos nie. Hy vertrek daarna na Rome waar hy nog heelwat met Manicheërs te doen gehad het. Toe egter na Milaan gaan en daar deur Ambrosius en die Neo-Platonisme as't ware oorrampel is, het hy uiteindelik die Manicheïsme finaal afgesweer. Daar is 'n aantal opvallende aspekte van die Manicheërs van wie Augustinus radikaal afgesien het. Vir die Manicheërs, byvoorbeeld, is daar tussen plant, dier en mens 'n vloeiende oorgang, net soos wat die geval is tussen die siel van die mens en die goddelike. 'n Mens kan daarom die Manicheïsme ook as panteïsties tipeer (Wimbush, 1990:187). Augustinus stel egter daarteenoor 'n radikale skeiding tussen God en die menslike siel en eweneens tussen die mens en die ander lewende wesens in die skepping. Werklike intimiteit tussen God en die mens is vir Augustinus nie onbekend nie, maar dit vloei vir hom voort vanuit die wonder van die inkarnasie: die menswording van God in Christus en in die omgang met die sakramente (Poorthuis, 2005:70).

Augustinus se ontmoeting met die Manicheïsme was ook 'n kennismaking met 'n mistiek wat permanent in sy siel ingeprent is – 'n mistiek wat Van Oort (1993:27) beskryf as *de zozeer verwaarloosde en voor velen zelfs volslagen onbekende mystiek van het Manicheïsme*. Van Oort gaan so ver as om te sê dat 'n mens nie van Augustinus as mistikus kan praat sonder om eers te praat oor Augustinus die Manicheër nie. Ten spyte van al sy kritiek teen hulle ná sy bekering in 386, het hy nooit afkeurend gepraat oor die Manicheërs se Christologiese en mistieke vroomheid nie.

Van Oort (2005:29) is daarvan oortuig dat naas die uiteindelijke Katolieke komponent geen enkele fase in Augustinus se ontwikkeling so belangrik is soos die Gnostiese nie en dat selfs na sy breuk met die Manicheërs die Gnostiese komponent die Katolieke komponent van sy samestelling "permanent begelei" het. O'Donnel (1994:31) weer verklaar hierdie verskynsel soos volg: *Augustine fully shook off his Manicheism in every matter of doctrine, but never shook off the questions they had asked. The God he clung to so insistently was precisely the God who would ward off the Manichean God, and so in that way there are dim shadows of Manichean doctrine across Augustine's words down through his whole career*. Van Oort (1993:31) pleit egter daarvoor dat daar meer erkenning gegee moet word aan die invloed van die Manicheërs op die Westerse mistiek wat via Augustinus gekom het.

2.4.2.13.2 Augustinus en die Neo-Platonisme

In 384, toe Augustinus as professor in Retoriek in Milan aangestel word, maak hy kennis met die werke van die Griekse Neoplatoniste – waarskynlik Marius Victorinus se Latynse vertalings van Plotinus en ook 'n werk van Porphyrius. Hierdie filosofiese sisteem het Augustinus in staat gestel om finaal met die Manicheïsme te breek – veral met hulle siening van die oorsprong van die kwaad en hulle onverfynde materialistiese denke oor God.

Die Neo-Platoniese opvatting³⁰ soos dit in die dekade 380 – 390 deur die vooraanstaande geleerdes in Milan aangehang is, het 'n invloedryke rol in Augustinus se denke gespeel.³¹ In 386 het Ambrosius 'n reeks preke in Milaan gelever waar in daar temas voorkom wat sterk herinner aan Plotinus se *Enneades*. Hierdie temas het byvoorbeeld die volgende ingesluit: die oorsprong van die kwaad, die opvaart van die siel na God tot die punt van ekstase, die hemelse vaderland, die bevryding wat bewerk word deur die dood van die liggaam en die ewige lewe vir die geseëndes – uiteraard in die konteks van die Skrif en in ooreenstemming met die Katolieke dogma. Hierdie preke het 'n groot invloed op die ontwikkeling van Augustinus se denke gehad wat reeds in 'n bepaalde rigting gestuur is deur sy geleerde gesprekke met 'n groep intellektueles³² in Milaan gedurende die somer van daardie jaar (Lancel, 2002:82).

Daar is bepaalde redes waarom die Neo-Platonisme so 'n aantrekkingskrag vir Augustinus gehad het. Die vernaamste was waarskynlik dat hierdie denksisteem nie 'n dualisme geleer het soos die Manicheërs nie, maar die eenheid van die Al wat uit die Een voortkom. Uit dié een Synsgrond kom alles deur emanasie voort, maar self bly die Een onveranderlik en onaantasbaar. Die kwaad word dan nie gesien as 'n eie werklikheid, 'n selfstandige entiteit nie, maar as die afwesigheid van die goeie, 'n afkeer en wegkeer van die Oerbron af. Die weg tot die eenheid bestaan in die afwending van die uiterlike dinge van hierdie wêreld na binne toe, na die wêreld van die gees en daar bo uit, na die Een. So verwys Augustinus in sy *Confessiones* na God as *interior intimo meo et superior summo meo* (PL 32:688)³³ (Van Oordt, 1993:33-34).

Armstrong (1967:223) beskryf Plotinus se houding teenoor die lewe soos volg: *The highest life is a life of intense, intumed, self contained contemplative activity, of which the life of movement, change, production and action on the physical level is only a very faint and far-off image, changing (though without ever producing anything really new) because of its very imperfection.* Die Neo-Platoniese geskrifte is deurtrek met 'n mistieke gloed en vorm ook die aanleiding tot die eerste mistieke ervaring waarvan Augustinus vertel.

Augustinus was baie opgewonde oor die ooreenkomste wat hy gemeen het te vind is tussen die Neo-Platonisme en die Bybel. Dit het immers vir hom gegaan om die waarheid te ontdek, maar veral om te verstaan en in te sien en te deurskou. Na sy oordeel kon die Neo-Platonisme hom hierin help (Van Oort, 2001(1):162).

³⁰ Die Neo-Platonisme waardeur Augustinus in die Weste en Gregorius van Nyssa in die Ooste beïnvloed is, was nog 'n vroeë fase. Dit was anders as in die geval van Pseudo-Dionysius wat in ongeveer 500 n.C. gebore is. Sy werke vertoon 'n blootstelling aan 'n meer ontwikkelde en uitgewerkte vorm van Neo-Platonisme (Gersh, 1978:1).

³¹ Die bewondering wat Augustinus vir die Neoplatoniste gehad het, veral in die tydperk rondom sy doop en bekering, kan moeilik oordryf word. In sy *De Ordine* (2.28) wat hy in 386 skryf, het hy hulle (waarskynlik Plotinus en Porphyrius) *magni homines et pene divini* (PL 32:1008) genoem (kyk Butler, 1966:43).

³² Die twee belangrikstes van hierdie groep (wat Christene en ongelowiges ingesluit het) was Flavius Manlius Teodorus, 'n vurige aanhanger van Plotinus, aan wie Augustinus sy *De beata vita* opgedra het en die priester Simplicianus wat later vir Ambrosius as biskop sou opvolg. Teen 386 het Augustinus reeds 'n reeks gesprekke met hom gehad oor die verbande wat daar was tussen die Neo-Platoniese leer en die eerste hoofstukke van die Johannes-evangelie (Lancel, 2002:82-83).

³³ "Innerliker as my diepste innerlike en hoër as my hoogste hoogte" (*Confessiones*, 3.6.11).

Augustinus se Platoniese opvatting kom onder andere sterk na vore in hoe hy die wêreld en God gesien het: alles op aarde vorm 'n geordende hiërargie wat afdaal van hulle Transendente Bron deur al die vlakke van gees en liggaam heen tot die laagste vlakke van lewelose materie. Die mens se siel moet hierdie weg van onder af terugvolg om sy ware tuiste te bereik – daar waar sy oorsprong lê. In hierdie hiërargies-geordende kosmos het die liggaam³⁴ ook sy plek gehad. God is Gees, en Hy kom na ons sodat ons na Hom toe kan kom in en deur ons eie gees. Die mens wat God ken en liefhet, se geestelike aktiwiteit het 'n onvoorwaardelike voorrang bo sy eksterne liggaamlike aktiwiteite in die wêreld van sintuie. Augustinus het by Plotinus 'n sensitiwiteit vir die aard van die gees en die geestelike weg na God geleer en hom só gehelp om by Johannes en Paulus die waarheid daaroor te vind. Dit is juis hierdie feit wat die kerkvaders se gebruik van Plotinus regverdig. Hulle het egter die invloed van oordrewe en verwronge wêreldmydende opvattinge vrygespring wat Plato tog op sommige Christene gehad het, hoewel hierdie opvattinge merendeels hulle oorsprong by die Gnostieke en Manicheërs gehad het (Armstrong en Markus, 1960:39).

Die invloed van hierdie *libri Platonici* (soos Augustinus dit self noem)³⁵ op hom was egter nie soseer die ontvangs van intellektuele informasie nie, maar dit het in hom 'n geestelike ingesteldheid geskep wat hom in staat gestel het om in hom terug te trek in nadenke met die gepaardgaande emosionele intensiteit wat, soos hierbo aangedui is, as 'n mistieke belewenis beskryf kan word. Hoewel die taal wat hy in die *Confessiones* 7.10.16 (PL 32:742) gebruik om sy mistieke ervaring te beskryf sterk ooreenkomste toon met Plotinus se *Enneade* 1.6 en 5.1, verskil Augustinus se woorde “onder u (God se) leiding” radikaal van Plotinus wat in dieselfde konteks sê: “Jy het nie langer 'n gids nodig nie” (kyk Lancel, 2002:488)³⁶. Wanneer Augustinus in hierdie geestelike toestand God nader en in sy lig verkeer, kom hy juis agter hoe ver verwyder die skepsel van sy Skepper is.

Geen enkele aspek in studies oor Augustinus en sy werke het soveel strydpunte en verskille tussen navorsers ontlok as juis die invloed van Plato op Augustinus nie. Selfs ná 'n eeu se navorsing is daar nog steeds geen duidelike omskrywing van wat Dorado en Lawless (2002:2) *Augustinian, Christian Platonism* noem nie. Daar is byvoorbeeld nog geen duidelikheid oor wat Augustinus bedoel het met *platonorum libri* en wie dit was wat hom aan hierdie laat leer ken het nie. Daar is geen konsensus of dit verwys na tekste van Plato self of na tekste van Plotinus met Porphyrius se kommentaar daarby nie. Dit gaan uiteindelik oor die vraag of Augustinus dit eerstehands gelees het en of hy Plato se opvattinge leer ken het via Cicero, Ambrosius, Origenes en ander Latynse en Griekse kerkvaders. Sommige sien Augustinus as 'n Christen wie se denke in 'n mindere of meerdere mate deur die Platonisme beïnvloed is en wat Neo-Platoniese konsepte as denkmiddel gebruik het om die Christelike dogma te konseptualiseer en te formuleer. Ander sien hom weer as 'n Platonis sowel as 'n Christen wat daarin

³⁴ Die invloed van die Neo-Platoniese opvattinge oor die mens se liggaam op Augustinus word in Hoofstuk 4 by Augustinus se asketiese inslag behandel.

³⁵ *Confessiones* 7.9.13 (PL 32:740).

³⁶ 'n Mens moet dit hier egter ook in gedagte hou dat die beskrywing van sy mistieke ervaring tien jaar ná die gebeure plaasvind. Hierdie *ex post facto*-verklaring deur die biskop van Hippo is nie dié van die Milaanse professor in Retoriek nie (Bonner, 1994:131).

geslaag het om 'n egte sintese tussen die twee denkwêrelde te bewerkstellig. Ander sien hom weer as 'n Christen wat krities staan teenoor die Platonisme maar tog met versigtige diskresie elemente daaruit soek wat wat met die Christelike dogma versoen kan word. Ander sien weer in Augustinus se Platonisme 'n transformasie of "beking" van die Neo-Platoniese opvatting of 'n verchristeliking van Platonisme eerder as 'n Platonisering van die Christendom (Crouse, 2002:37-38).

Uit Augustinus se eie werke kom 'n mens egter agter dat hy bedag was daarop dat die filosofie in stryd kan wees met die Skrif en die Katolieke dogma. Die Platonis is byvoorbeeld van mening dat die mens een kan word met God, terwyl Augustinus (soos wat hy die Pauliniese Briewe verstaan) die kloof tussen mens en God handhaaf tot in wat Rutten (2005:114) die "mistieke dood" noem. Die Platonis is daarvan oortuig dat hy in wese onsterflik³⁷ en gees is; hy is self 'n god. Hy het buite hom nie 'n ander god nodig nie: hy verwerklik, vergeestelik en vergoddelik homself. Augustinus slaag egter in sy jeug al daarin om nie hierdie optimistiese selfbeeld te handhaaf nie. Uit die verloop van sy mistieke ervarings blyk dit in watter mate hy in hierdie periode 'n ontnugterde Platonis is (Confessiones 7.10.16 en 7.20.26). Christene en Platoniste het die mistieke ervaring as 'n oorgang van die materiële na die geestelike wêreld gemeen, maar hulle houding ten aansien van hierdie oorgang verskil radikaal. Dat Augustinus tydens sy mistieke ervaring in Ostia teleurgesteld raak juis as gevolg van die afstandelikheid van God (Confessiones 7.10.16) beteken slegs dat hy ten tye van die mistieke ervaring op soek was na 'n nabye en persoonlike God. As hy 'n Platonis in die ware sin van die woord was, het so 'n verlange nooit by hom opgekom nie (Rutten, 2005:117).

Augustinus skroom ook nie om, waar hy radikaal van die Neoplatoniste verskil, dit onomwonde te stel nie. Die opvatting van die Een wat die menslike natuur aanneem en as 'n mens op aarde kom leef, was vir die Neoplatoniste totaal onaanvaarbaar. Augustinus sê onomwonde dat dit aan hulle hoogmoed toe te skryf is. In sy *De civitate Dei* sê hy vir Porphyrius:

*... contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsam videlicet sapientiam spreitis atque abjectis infimis idoneus de superioribus carpere*³⁸ (PL 41:307).

Hy maak dit ook duidelik dat, indien hy die *libri Platonici* ná en nie vóór die Skrif gelees het nie, die risiko sou bestaan het dat hy weggelei sou word van die "pad" – die pad na die vaderland. Hy sou dalk tot die oortuiging gekom het dat hierdie boeke hom op dié pad sou kon geplaas het (Confessiones 7.26). Die Skrif het dit egter vir hom duidelik gemaak dat dié "pad" slegs in Christus gevind kan word.

Augustinus het ook steeds klem gelê op die Christelike leer van die *creatio ex nihilo* - in teenstelling met die Neo-platoniese leer van die emanasie. Augustinus

³⁷ Die Platoniste en die aanhangers van Pythagoras was die enigste Griekse filosofiese stromings wat begaan was oor wat met die mens na die dood gebeur (Armstrong en Markus, 1960:40).

³⁸ "Jy verag Hom immers oor die liggaam wat Hy van 'n vrou ontvang het en oor die skande van die kruis. Jy is so verhewe dat jy in staat is om selfs die wysheid van die hemel self van veragting en skande te red" (*De civitate Dei*, 10.28).

het egter gou onder die besef gekom dat so 'n terugkeer na God onmoontlik is vir die in-sonde-gevalle-mens behalwe deur die genade van God. Dit is waarom hy spoedig al hoe minder klem gelê het op die ekstatische kontak met die ewige wysheid van God soos wat hy saam met sy moeder kort voor haar dood in Ostia beleef het (Louth, 1993:215).

As dit egter by die mistiek kom, is dit ook van belang om te kyk na die verskil in siening by die Neo-Platonisme en by Augustinus oor bemiddeling in die skepping en verlossing. Augustinus se Platonies-gekleurde siening is dat die intellek 'n belangrike rol speel in die oorbrugging van die gaping tussen die mens en God. Inderdaad speel die νοῦς by die Platonisme 'n belangrike rol in die goddelike hiërargie en in die menslike siel, maar die opklim na God vereis 'n vermoë van die siel wat begrip te bowe gaan. Vir Augustinus is daar egter nie so iets soos 'n supra-rasionele vermoë van die siel nie. Inderdaad gaan geloof begrip vooraf, maar uiteindelik is die een-wees met die drie-enige God 'n nadenkende eenwees in geheue, begrip en liefde. Geloof is vir Augustinus nie 'n afsonderlike vermoë van die siel nie, ook nie 'n plaasvervanger vir die intellek nie, maar die redding daarvan. Augustinus se klem op die noodsaaklikheid van die genade van God en die liefdevolle kennis van God wat Hy aan die mens gee, verskil radikaal van die mistieke leer van die Plotinus dat die bereiking van die Een afhang van die individu se eie inspanning (Mourant, 1970:36).

Soos die geval met elke generasie werk Augustinus met begrippe en filosofiese sisteme van sy tyd. Hy maak van hulle insigte gebruik maar laat hom nie daardeur oorheers nie. Waar nodig deins hy nie daarvan terug om hulle begrippe aan te pas en selfs te verander nie. Hoewel hy nie sommige opvattings (soos dat die mens deel is van die wêreldsiel) aanvaar het nie, het hierdie idealistiese, spirituele filosofiese sisteem hom nietemin grootliks gehelp om begrip te vorm van wat die kwaad is. Daar is ook duidelik by hom 'n sensitiwiteit te bespeur om nie God se waarheid met dié van die filosofie te vervang nie. In sy *Confessiones* sê hy:

*Etiam vera dicentes philosophos transgredi debui, prae amore tuo*³⁹ (PL 32:691).

Herrera (1994:171) gee uiteindelik 'n goeie perspektief op Augustinus se Neo-Platoniese inslag: *Neoplatonism provided Augustine with a language, a vast store of metaphors, and an intellectual vision which he exploited in the service of his faith. Often the borrowed language or metaphors twist Augustine's thought into strange and bizarre shapes. At times the intellectual world of his day and later accepted his insights only with great reluctance. Nonetheless, the perennial aspiration of the philosophers, the possession of happiness, now hinges on the acceptance of Christ.*

³⁹ "Selfs al sou hulle die waarheid praat, moes ek, uit liefde vir U, die filosowe agterlaat" (*Confessiones* 3.10).

2.4.2.13.3 Augustinus se spiritualiteit

Augustinus se mistieke inslag word binne die raamwerk van sy spiritualiteit in die algemeen bestudeer. Daar is 'n aantal kenmerke van Augustinus se spiritualiteit wat hier van belang is:

- **'n Besorgdheid oor vreugde:** dwarsdeur sy lewe was Augustinus begaan oor die vraag wat die mens gelukkig maak. Sy eie soeke na geluk het hom uiteindelik, na sy bekering, tot die besef gebring dat ware geluk alleenlik in God te vind is. Dit is die konklusie waartoe hy gekom het in sy *De beata vita: Deum igitur ... qui habet, beatus est*⁴⁰ (PL 32:965). Ook in die *De civitate Dei* sê hy: *Quando quidam nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit: quod autem beatum fecit, ipse est finis boni*⁴¹ (PL 41:625).
- **Verlange:** Augustinus praat gedurig van 'n *sanctum desiderium* na dié dinge wat hy nie het nie, veral in die lig van die hoop op dit wat jy ná die dood verkry, in teenstelling met *concupiscentia*, die begeerte na dit wat jy nie het nie en wat jy reeds besit. Hy koppel dit aan die Bybelse opdrag om sonder ophou te bid. Augustinus was, soos Van Wyk (2007:??) dit stel, "n ewige soeker, na waarheid, na rus en na geluk. Uiteindelik het die rustelose soeker gevind, die genade van God in Jesus Christus, wat die Gees gee".
- **Eskatologie:** Juis as gevolg van sy klem op *desiderium* is Augustinus se spiritualiteit eskatalogies sterk. Die lewe op aarde is 'n pelgrimstog op pad na die bestemming: die ewige vrede in die stad van God. Daarom is hy nie bereid om te aanvaar dat daar volmaaktheid in hierdie lewe te vind is nie. Solank as wat die mens in die liggaam is, moet hy daagliks bid: "Vergewe ons ons oortredings". In sy *De peccatorum meritis et remissione* sê hy: *Adoptio ergo plena filiorum in redemptione fiet etiam corporis nostri...*⁴² (PL 44:157). Vir Augustinus is die aanneming as kinders van God gelyk aan *deificatio* – iets wat eers na die dood plaasvind.⁴³
- **'n Soeke na begrip:** Tesame met die verlange na geluk en vreugde, is die dryfveer agter Augustinus se teologiese ondersoeke die liefde vir wysheid (*sapientia*) in onderskeiding van akademiese kennis (*scientia*). Hy het weliswaar nie *scientia* verwerp in 'n mens se poging om intellektuele probleme op te los nie, maar hy het 'n hoë premie geplaas op die feit dat die mens na die beeld van God geskape is wat deel kan hê aan *sapientia*. Die sondeval het dit ernstig aangetas en verswak, maar nie heeltemal uitgewis nie. Daarom is die mens in staat om tog 'n sekere mate van kennis

⁴⁰ "Hy wat dus vir God het, is gelukkig" (*De beata vita*, 2.11).

⁴¹ "Daar is daarom vir die mens geen ander rede om te filosofer nie behalwe om gelukkig te wees; maar wat 'n mens egter gelukkig maak, is die Hoogste Goed self" (*De civitate Dei*, 19.1.3).

⁴² "Ons volledige aanneming as seuns van God sal dus plaasvind by die verlossing van ons liggaam" (*De peccatorum meritis et remissione*, 2.18.10).

⁴³ In teenstelling met Klemens van Alexandrië wat in sy *Stromata* (7.16.101) sê dat iemand wat die wil van God doen, reeds in hierdie lewe 'n god word.

van God te hê – die rede waarom Augustinus so baie beskryf het oor *ratio* en dit geïdentifiseer het met *adspectus* (geestelike visie).

- **‘n Soeke na egte skoonheid:** Hierdie aspek van Augustinus se spiritualiteit het daartoe gelei dat hy al beskryf is as “digter en mistikus”⁴⁴. Dit is egter belangrik om in hierdie opsig baie duidelik te sê wat hy onder skoonheid verstaan. Vroeg in sy loopbaan as teoloog het hy die *De pulchro et apto* beskryf, maar gou sy belangstelling verloor in die beskrywing en bewondering van aardse skoonheid, aangesien dit volgens hom kan lei tot ‘n hindernis in ‘n mens se opvaart na God. Dit is wat in sy vroeëre lewe gebeur het. Daarom roep hy uit: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova!*⁴⁵ (PL 32:795). In die *Retractiones* 1.1.3 praat hy veragtelik van die verhaaltjie waar *Philocalia* (“Liefde vir die skoonheid”) en *Philosophia* (“Liefde vir die wysheid”) susters is (PL 32:586). Hierdie verwerping van natuurlike skoonheid getuig van die sterk houvas wat Platoniese askese op Augustinus gehad het en bevestig ook dat sy mistieke inslag nie naturalisties of ekstroverties is nie, maar dat dit, getrou aan die Neo-Platoniese invloed, introverties van aard was.
- **Goddelike verligting:** Die opvatting dat die gelowige geestelike waarhede sien in die nie-materiële lig⁴⁶ wat God ons gee, is een van die bekendste kenmerke van Augustinus se leer. Hy wys daarop dat die siel nie ‘n lig op sigself is nie, maar dat dit afhanklik is van die lig waaroor Johannes skryf. In die *Soliloquia* verklaar hy: *Nam mentis quasi sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat*⁴⁷ (PL 32:875). God is die lig vir die siel. ‘n Mens moet egter in hierdie verband by Augustinus onderskeid tref tussen natuurlike kennis wat ‘n mens in die lig van wat God kom, opdoen, en mistieke kennis wat Augustinus beskryf as kennis van die ewige redes en die goddelike lig (Lauder, 1994:179).
- **Deelname (*participatio*):** Hierdie Platoniese leerstuk is deur Augustinus (soos ander Griekse kerkvaders) aangepas om ‘n filosofiese verklaring te gee van die mens se verhouding met God na Wie se beeld hy geskape is. Hiervolgens ontvang die mens se siel, wat nie in sigself ewig is nie (‘n kwaliteit wat slegs aan God toegeskryf kan word) tog ewigheid deur deelname aan God wat die oorsprong van ewigheid is. Die soeke na God is ook ‘n soeke na geluk wat alleen verkry kan word in die deelname aan God
- **Christosentrisiteit:** Die Bybelse leer van Christus as die Middelaar tussen mens en God het vir Augustinus uitstekend gepas by die Platoniese deelname-leer. Tog is daar een radikale verskil: die gevalle siel kan nie,

⁴⁴ Kyk Bonner, 1994:123.

⁴⁵ “So laat het ek U liefgekry, o skoonheid so oud en so nuut” (*Confessiones*, 10.27.38).

⁴⁶ In teenstelling met die Manicheërs se materialistiese leer wat God as ‘n fisiese lig voorgedhou het (Lauder, 1994:179).

⁴⁷ “Die verstand het as’t ware sy eie oë, soortgelyk aan die siel se sintuig. Die seker waarhede van die wetenskappe is soortgelyk aan die voorwerpe wat die son se strale sigbaar maak, soos die aarde en al die aardse dinge. Dit is egter God self wat verlig” (*Soliloquia*, 1.6.12).

volgens die Skrif, uit eie beweging en inspanning na God terugkeer nie. Dit is alleen deur genade en deur die afdaal van God na sy skepping en die vleeswording dat die gevalle mens na die goddelike verhef word. In een van sy preke sê hy: "*Deus enim te vult facere: non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione. Sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae; sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suae*"⁴⁸ (PL 38:909).

- **Liefde:** God se liefde vir die mensdom het tot die vleeswording, lyding en opstanding van Christus gelei met die oog daarop om die mens te verlos van die sonde. Die mens is geskape om God en sy naaste lief te hê. Dit is deel van sy natuur, hoewel dit deur die sonde in die verkeerde rigting gestuur is. Die doel van verlossing en van die herstel van die beeld van God in die mens kom vir Augustinus daarop neer om die skeefgetrekte liefde van die mens (*cupiditas, libido*) weer in die rigting van sy ware doel te stuur deur dit te verander in ware liefde (*caritas, dilectio*). Augustinus wys dikwels in sy werke, veral in sy *De civitate Dei*⁴⁹ op die verskynsel dat daar by die mens 'n onuitwisbare begeerte bestaan vir die lewe en vir liefde en daarmee saam 'n bewustheid van die grenslose krag en liefde wat God is. Hierdie inkarnasie van die liefde kan egter nie te midde van die geroesmoes van ons behepthed met die sigbare wêreld benader word nie. Slegs die "oog van die siel", die "innerlike oë" en die "oog van die hart",⁵⁰ nie die liggaamlike oog nie, kan bewus word van daardie grenslose en onveranderlike majesteit van die God van liefde. Daar is twee tendense te bespeur by Augustinus se siening van die opvaart na God wat uiteenlopend maar tog nie onversoenbaar is nie: die intellektuele opvaart soos dit veral in sy *De quantitate animae* 33.70-76 en in sy *Confessiones* aangetref word, en 'n liefdesopvaart soos wat dit in sy *De doctrina christiana* en later ook in die *De Trinitate* aangetref word waar dit in die laaste hoofstuk van laasgenoemde in die gebed kulmineer. Dit is 'n proses van genesing, nie van 'n momentele verligting nie (hoewel dit in die geval van besonder begenadigde mense wel kan plaasvind). Dit is 'n proses van vervolmaking wat eers ná hierdie lewe afgehandel word. Hierdie genesing kan egter net deur liefde verwerklik word. In een van sy preke sê hy: *Eregite vos ab ista lutulenta cupiditate, ut maneatis in illuminatissima caritate. Deum non vides. Ama, et habes*⁵¹ (PL 38:211). Liefde is terselfdertyd 'n soektog na en verlustiging in sy voorwerp.⁵² Dit was juis die sentrale plek wat liefde in Augustinus se denke ingeneem het wat die

⁴⁸ "Hy wil jou immers 'n god maak: nie van nature, soos wat die Een is wat Hom gegenereer het nie, maar deur sy geskenk en sy aanneming. Immers, net soos wat Hy deur sy mensheid 'n deelnemer was aan jou sterflikheid, net so het Hy jou 'n deelnemer aan sy onsterflikheid gemaak deur sy verhoging" (*Sermo* 166.4).

⁴⁹ Kyk veral 11.26 en verder.

⁵⁰ "*Oculus animae*" (PL 35:1658), (*Tractatus in Iohannis Evangelium* 35,3), "*oculi interiores*" (PL 1657), (*Tractatus in Iohannis Evangelium* 35,1), en "*oculus cordis*" (PL 38:131), (*Sermo* 18,5) - terminologie wat hy by Plotinus oorneem (Lancel, 2002:107).

⁵¹ "Verhef jouself van veragtelike begeerte, sodat jy in die helderste liefde kan bly. Jy sien God nie. Het lief, en jy het Hom!" (*Sermo* 34.3.5).

⁵² Die liefde is uiteindelik vir Augustinus ook 'n moreel-etiese saak, want dit gaan ook oor die vraag wat die voorwerp van die liefde is, wat vir die individu en vir die samelewing die belangrikste is (Chadwick, 1986:64).

mistiek in die eeue wat sou kom, so sterk beïnvloed het (Chadwick, 1986:2).

- **Genade:** hierdie oorbekende aspek van Augustinus se teologie moet steeds in gedagte gehou word om 'n ooroptimistiese siening van sy begrip van die opvaart van die siel na God te vermy. Die mens se ontologiese afhanklikheid van God beteken vir hom dat elke goeie mense-werk in die laaste instansie God s'n is. Toe hy die Neo-Platonisme ontdek, het dit 'n groot invloed op hom gehad en hy het geen geheim daarvan gemaak dat dit 'n soort bekering by hom bewerk het nie. Tog was die ontdekking van die Bybelse geskrifte vir hom 'n dieper en heerliker ervaring. Veral die briewe van Paulus met die klem op God se genade het hom diep geraak: *Et coepi, et inveni quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici*⁵³ (PL 32:747).⁵⁴
- **Sondebesef:** Hoewel dit by Augustinus se leer van die genade van God veronderstel word, is dit sekerlik belangrik om ook hier melding te maak van Augustinus se klem op die gevolge van die sondeval op die mens. Die sondige aard van die mens lei daartoe dat daar altyd gewaak moet word teen die gevaar dat waanbeelde 'n mens se geloof kan oorrumpel. Hy sê byvoorbeeld in sy *De Trinitate*: *Ego certe sentio quam multa figmenta pariat humanum: et quid est cor meum, nisi cor humanum?*⁵⁵ (PL 42:887). Benewens al die ander ellendes, het die sondeval ook beteken dat dit 'n val was van die direkte kennis van God na indirekte kennis van God – 'n kennis wat afhanklik is van tekens. Adam en Eva moes uitvind dat hulle met mekaar moes kommunikeer met die lompe instrumente van taal en gebare (kyk *De Genesi adversus Manichaeos* 2.32 [PL 213]). Augustinus was egter daarvan oortuig dat daar, benewens hierdie noodsaaklike dog onvolmaakte middele, tog ook flitse van direkte bewustheid moontlik is – daarvoor het die invloed van die Platoniese filosofie op hom gesorg. Wyse mense (Christene en ongelowiges) was steeds in staat om bo die materiële uit te styg na 'n onuitspreeklike realiteit wat die verstand alleen kan begryp, maar net vir 'n flitsende oomblik. Augustinus erken daarom dat hyself maar by rare geleenthede hierdie insig, hierdie ware nabyheid van die siel aan die God van liefde beleef het. Dit gebeur met hom, sê hy in die *Confessiones*, slegs in *ictu trepidantis aspectus*⁵⁶ (PL 32:745).
- **Die Skrif as oorbruggingsmiddel:** Die oplossing vir hierdie probleem wat deur die sondeval veroorsaak is, was egter vir hom duidelik: *Ergo, pro facie Dei, tibi pone interim scripturam Dei*⁵⁷ (PL 38:152). Die kloof wat 'n direkte gewaarwording van God van die mens se bewustheid verwyder, is genadiglik oorbrug deur die Bybel. Teen sy middeljare het Augustinus sy

⁵³ "En ek het begin (lees) en ontdek dat al die waarhede wat ek daar (by die Platonici) gelees het, ook hier gesê word, maar met nadruklike vermelding van u genade" (*Confessiones* 7.21.27).

⁵⁴ Vir hierdie eerste nege kenmerke van Augustinus se spiritualiteit het ek hoofsaaklik gebruik gemaak van gegewens in Bonner (1994:118-128).

⁵⁵ "Ek ervaar inderdaad hoeveel waanbeelde die mensehart voortbring: en wat is my hart anders as 'n mensehart?" (*De Trinitate*, 4.1).

⁵⁶ "In 'n flitsende oomblik van bewende aanskoue" (*Confessiones* 7.17).

⁵⁷ "Plaas dus intussen vir jou die Skrif van God in die plek van die aangesig van God" (*Sermo* 22.7).

intellektuele lewe in hierdie vorm gegiet: 'n verstand wat eens daarop ingestel was om sigself te oefen om God te sien deur die beoefening van die vrye kunste, het nou tot rus gekom op die stewige fondament van die Skrif. Daarom dat hy bid: *Largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuae, neque adversus pulsantes claudas eam. Neque enim frustra scribi voluisti tot paginarum opaca secreta ... O Domine, perfice me, et revela mihi eas*⁵⁸ (PL 32:810). En dit is juis die gesluitheid van die Skrif wat Augustinus daartoe gebring het om allegorie aan te wend om die Skrif te verklaar. Hy is daarvan oortuig dat die Bybel deur God versluit is om die ondersoeker daarvan te oefen. Dit is 'n toets net soos in die geval van 'n filosofiese probleem: die oppervlakkige ondersoeker kan hom besig hou met die voor-die-hand-liggende, die "letter"; slegs die diepsinnige ondersoeker kan die diepere betekenis, die "gees", begryp (Brown, 1967:260-262).

2.4.2.13.4 Augustinus die mistikus

Die vraag of Augustinus 'n mistikus was, het talle wetenskaplikes al vir dekades besig gehou. Vir Hendrikx (1936:176) was hy niks meer as *ein grosser Enthusiast* nie terwyl Butler (1968:20) hom as die *Prince of mystics* beskryf. Mourant (1970:35) is versigtiger: hy plaas Augustinus se ervaring in die *Confessiones* 7.10 in dieselfde kategorie as dié van Paulus op die pad na Damaskus. Indien 'n mens mistieke ervaring identifiseer met daardie soort intense religieuse ervaring wat by 'n kragdadige bekering plaasvind, dan het Paulus en Augustinus inderdaad mistieke ervarings gehad. Paulus word egter nie dikwels 'n mistikus genoem as gevolg van sy ervaring by sy bekering nie en dieselfde kan van Augustinus gesê word.⁵⁹ Vir Van Oort (1993:25-26) bestaan daar weer geen twyfel nie dat hy wel 'n mistikus was, indien 'n mens Christelike mistiek sou definieer as "'n onmiddellike kennis van God deur persoonlike ervaring".

Daar is drie gedeeltes in die *Confessiones* van Augustinus wat allerweë as bewyse van mistieke ervarings beskou word.⁶⁰ Die eerste twee gedeeltes kom voor binne die eerste nege boeke van die *Confessiones* wat handel oor Augustinus se onophoudelike en vurige soeke na die waarheid – 'n waarheid wat, so glo hy, sy geestelike honger permanent sal stil en sal lei tot vreugde en vervulling (Quinn, 1993:264).

Die eerste gedeelte is die *Confessiones* (7.10.16) wat beskryf wat met hom gebeur het kort na sy blootstelling aan Plotinus. Dit was nog voor sy bekering en

⁵⁸ "Gee tog aan ons die ruimte vir nadenke oor die verborgenhede van u wet, en sluit dit nie dig vir hulle wat klop nie. U het dit immers nie so gewil dat soveel bladsye tevergeefs in gesluitde geheimenisse geskryf is nie ... voltooi u werk in my, o Here, en sluit hierdie bladsye vir my oop" (*Confessiones* 11.2.3).

⁵⁹ 'n Mens kan m.i. nie Augustinus se bekering gelyk stel aan dié van Paulus nie. Augustinus se bekering was, anders as dié van Paulus, die kulminering van 'n lang worsteling. Hy het immers self later sy bekering met 'n swangerskap vergelyk (Kyk Chadwick [1986:26]).

⁶⁰ Augustinus gebruik ook elders taalgebruik wat aan 'n mistieke opvaart herinner (kyk Bonner [1994:136-137] vir voorbeelde daarvan). Die passasies in die *Confessiones* is egter die enigste wat na biografies-aanduubare geleenthede verwys waar hy mistieke ervarings gehad het. Daarom beperk ek my hier tot hierdie passasies. In die volgende hoofstuk kom die ander passasies te berde wanneer daar na Augustinus se gebruik van die begrip "*contemplatio*" gekyk word.

voor sy aanvaarding van die Katolieke godsdiens, hoewel Augustinus hier tien jaar later beskryf wat met hom gebeur het.

Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea⁶¹ duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas, et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu assumpisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverbarasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et constremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis⁶², tamquam audirem vocem tuam de excelso: "Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me"⁶³ (PL 32:742).

In hierdie gedeelte tref 'n mens 'n tipiese Neo-Platoniese sinsverrukking aan, 'n opvaart deur introspeksie (Van Oort, 1993:34). Vier dele kan onderskei word: die siening van God as geestelike lig, 'n loflied op God as die ewige Waarheid, die besef van die kloof tussen die Goddelike en die menslike wat veroorsaak dat die mens nie die Goddelike lig behoorlik kan begryp nie en die vaste wete dat God die onveranderlike Waarheid is.

⁶¹ Augustinus se mistieke inslag is as *mysticism of inwardness* beskryf (Baumgardt, 1961:21) ook na aanleiding van die volgende uitspraak: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* (PL 34:154) ("Moenie na die buitewêreld toe gaan nie; keer terug na jouself; in die innerlike mens woon die waarheid" [*De vera Religione* 1.39]). Augustinus se soektog na die innerlike mens is ook 'n soektog na God (kyk Van Oort, 2001[1]:155).

⁶² Dit is 'n frase wat deur Plato gebruik is as 'n verwysing na die materiële ryk – ver verwyder van die goddelike (Chadwick, 1986:68).

⁶³ "Aangemoedig (deur die Neo-Platoniese geskrifte) om na myself terug te keer, het ek onder u leiding my binneste betree. Ek kon dit doen omdat U my helper geword het. Ek het binnegegaan en met my siel se oog, van watter aard dit ookal is, 'n onveranderlike lig aanskou - bokant dié oog van my siel, bokant my verstand. Dit was nie gewone lig wat vir die liggaamlike oog sigbaar is nie, en dit was ook nie 'n soortgelyke nie, maar 'n groter lig, groter asof dit baie helderder skyn en alles met sy helderheid vul. Dit was nie só 'n lig nie, maar iets anders, iets heeltemal anders as al hierdie dinge. Dit was ook nie bokant my verstand soos olie op water of soos die hemel bo die aarde nie. Dit was hoër omdat dit my deel daarvan self gemaak het, en ek was laer omdat ek daardeur gemaak is. Hy wat die waarheid ken, ken hierdie lig, en hy wat dit ken, ken die ewigheid. Die liefde ken dit. O ewige waarheid en ware liefde en geliefde ewigheid! U is my God, na U sug ek dag en nag. En toe ek U die eerste keer leer ken het, het U my verhef, dat ek mag sien wat ek moes sien en dat ek nog nie in staat was om dit te sien nie. En U het die swakheid van my aanskoue teruggedryf toe U so helder op my geskyn het, en ek het gesidder van liefde en verskrikking. En ek het myself ver van U bevind in 'n heel ander gebied, asof ek u stem van bo gehoor het: "Ek is die voedsel vir die volwassenes. Groei, en jy sal van my eet. En jy sal My nie binne-in jou omvorm soos wat jy met jou liggaamlike kos doen nie; maar jy sal in My omvorm word" (*Confessiones* 7.10.16).

Wat die huidige mens dalk by hierdie gedeelte sou verras, is die feit dat Augustinus die opvaart na God in intellektuele terme beskryf, juis omdat die huidige mens geneig is om 'n streng onderskeid te tref tussen die analitiese en die mistieke. Vir Augustinus is die verwerkliking van geestelik-affektiewe aspirasies egter onmoontlik in die afwesigheid van bepaalde kennis van die ware God. Augustinus maak dit hier duidelik dat die ware God 'n geestelike Wese, 'n absolute Waarheid is, in Wie se lig die mens in staat is om die onveranderlike waarheid te ken (Quinn, 1993:264). In sy introspeksie ontdek hy die bonatuurlike teenwoordigheid van God. Hy beleef hier die bonatuurlike verligting wat "anders is as enige ander ligte". 'n Mens het egter hier nie net 'n voorbeeld van epistemologiese verligting nie, maar ook ontologiese verligting wat 'n mens nie net na vervulling lei nie, maar ter selfdertyd vervulling is. Hierdie lig verlig nie net 'n mens se verstand nie, maar dit máák ook die mens. Augustinus se begeerte was nie om 'n bepaalde abstrakte waarheid of wysheid te bekom nie. Die Skrif sê dat Christus die waarheid en die wysheid van God is. Om geloof in Christus te hê is vir Augustinus nie net 'n vashou aan 'n bepaalde abstrakte stel reëls nie. Om in Christus te glo is om jouself volkome aan Hom te wy. God het alles in Christus gemaak. Bonatuurlike verligting, in die ontologiese sin van die woord gesien, beteken dat gelowiges in Christus herskape is: *Adiungens ergo nobis similitudinem iniquitatis nostrae: et factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae*⁶⁴ (PL 42:889). Deur bonatuurlike verligting ervaar die mens sy deelname in die Woord. Die mens is nie net intellektueel verlig nie, maar is soos die Woord (Lauder, 1994:194).⁶⁵

In die tweede gedeelte (*Confessiones* 7.17.23) beskryf Augustinus 'n reeks stadiums waardeur hy beweeg het. Dit herinner sterk aan 'n soortgelyke beskrywing in sy *De quantitate animae* (33.70-76) wat in die volgende hoofstuk aan die orde kom:

*Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quosque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspargeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile – quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret – et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et reperiata infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem*⁶⁶ (PL 32:745).

⁶⁴ "Deur dus die beeld van sy eie menslikheid met ons te verenig, het hy die onbeeld van ons ongeregtheid weggeneem en deurdat Hy 'n deelnemer aan ons sterflikheid gemaak is, het Hy ons deelnemers aan sy Goddelikheid gemaak" (*De Trinitate* 4.2.4).

⁶⁵ Augustinus argumenteer egter nêrens dat die mistieke ervaring instrument is in die verlossing van die mens nie.

⁶⁶ "En so, stap vir stap, is ek opgelei vanaf liggame na die siel, wat deur die liggaamlike sintuie waarneem, en vandaar na die siel se innerlike kragbron waarheen die liggaamlike sintuie boodskappe stuur vanaf

Ook hier word 'n mistieke ervaring beskryf, 'n ondervinding van God se nabyheid. Die vorm is Neoplatonies, soos die eerste passasie, maar die inhoud suiwer Christelik (Van Oort, 1993:38). Augustinus poog om die geestelike karakter van God te verstaan. In hierdie gedeelte argumenteer hy dat God die onveranderlike waarheid is en dat, hoe vlugtig sy intellektuele begrip van God ookal is, daar tog in sy geheue iets soos die geur van God behoue gebly het. 'n Mens bespeur by hom die stryd rondom die diskrepansie wat daar is tussen sy sukses aan die een kant om die ware God lief te hê en sy mislukking aan die ander kant om God gedurigdeur te begryp. Sy vlietende vreugde gebore uit sy een-wees met die waarheid is vervang met 'n treurigheid oor sy verknogtheid aan die dinge hieronder. In die kern van sy ondervinding wat hy beskryf, lê die oortuiging dat 'n tydelike skepsel 'n onversadigbare verlange het na 'n vervulling wat hy alleenlik kan vind in dit wat buite hom lê en buite die menslike vermoë om dit te beskryf en te definieer (Chadwick, 1986:23).

Die derde gedeelte kom in die *Confessiones* 9.10.23-24 voor en is 'n beskrywing van 'n mistieke ervaring wat Augustinus saam met sy moeder in Ostia beleef het kort voor haar dood. Chadwick (1986:69) beskou dit as die hoogtepunt van die *Confessiones*. Augustinus het dit duidelik gestel dat hy taal gebruik wat hy nie werklik by daardie geleentheid gebruik het nie. Hierdie passasie is ryk aan frases wat hy van Plotinus gekry het en illustreer hoe die Neo-Platonisme vir hom die taalgebruik verskaf het om oor sy ondervinding te praat. Die verskille wat daar te bespeur is tussen hierdie passasie en die eerste twee gedeeltes wat in Milaan beleef is, kan onder andere toegeskryf word aan die feit dat dit plaasgevind het ná sy bekering en doop:

Impendente autem die, quo ex hac vita erat exitura – quem diem tu noveras ignorantibus nobis – provenerat, ut credo, procurante te occultis tuis modis, ut ego et ipsa soli staremus incumbentes ad quandam fenestram, unde hortus intra domum, quae nos habebat, prospectabatur, illic apud Ostia Tiberina, ubi remoti a turbis post longi itineris laborem instaurabamus nos navigationi. Conloquebamur ergo soli valde dulciter et praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt extenti quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. Sed inhiabamus ore cordis in suprema fluentia fontis tui, fontis vitae, qui est apud te, ut inde pro captu nostro aspersi quoquo

uiterlike voorwerpe wat die grens is van diere se vermoë, en vandaar na die vermoë van beredenering, waarheen al die gegewens wat deur die liggaamlike sintuie vergader is, gestuur word vir beoordeling. En wanneer die krag van redenasie bevind het dat ook ek veranderlik is, het dit sigself gerig op die verkryging van insig in sy eie wese en my gedagtes, losgemaak van hulle groef van gewoonte en van die strydende massas sintuiglike indrukke, met die doel om uit te vind wat daardie lig mag wees waarmee dit bestraal is, wanneer dit sonder enige twyfel uitgeroep het dat die onveranderlike bo die veranderlike te verkies is waardeur dit juis die onveranderlike leer ken het – want indien dit nie op een of ander manier ken nie, sou dit beslis op geen manier bo die veranderlike stel nie - en so, in 'n flitsende oomblik van bewende aanskoue het dit uitgekom by Dit wat Is. En uiteindelik het ek u onsiggare dinge begryp deur middel van dié dinge wat geskape is en insig daarin kry, maar ek kon nie my blik gevestig hou nie en nadat ek deur my swakheid teruggedryf is, is ek teruggeneem na my gewone lewenswyse, terwyl ek maar net 'n aangename herinnering met my saamneem en 'n verlange as't ware na die geure van iets wat ek nog nie mog eet nie" (*Confessiones*, 7.17.23).

modo rem tantam cogitaremus. Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius vitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israhel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futuram esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modici toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid se simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia?⁶⁷ (PL 32:773-774).

Ook in hierdie ervaring saam met sy moeder moes Augustinus weer tot die besef kom dat dit onmoontlik is om sigself te verhef tot goddelike wysheid behalwe in 'n oomblik van flietende "ekstase" wat eers deur 'n "instatiese" fase moet gaan. Dit is wat Lancel (2002:117) beskryf as: *through the exacting experience of the inner self*. Coyle (1982:96) sê dat Augustinus sy ma in terme van 'n filosoof beskryf, en dat hierdie ervaring saam met haar hom tot die besef gebring het dat selfs die mees egte filosoof beperk is as dit kom by die aanskoue van die Waarheid, naamlik God solank as wat hy of sy op hierdie aarde is. Om 'n dieper en duriger aanskou van God te bereik, moet 'n mens eers die bevrydende ervaring van die dood ondergaan. Dit is wat Monica se optrede en woorde rondom hierdie ervaring kort voor haar dood beteken.

⁶⁷ "Toe die dag nader kom waarop sy hierdie lewe moes verlaat ('n dag wat ons nie geken het nie, maar U wel) het dit gebeur dat, soos U dit deur u verborge bepalings, so glo ek, bestem het, dat sy en ek alleen gestaan en leun het op 'n vensterbank met 'n uitsig op die tuin van die huis waarin ons gebly het, geleë in Ostia aan die Tiberrivier, waar ons, weg van die skares na die inspanning van 'n lang reis, ons kragte herwin het vir die seereis wat voorgelê het. Ons twee het alleen heerlik gesprek gevoer en terwyl ons dié dinge vergeet wat verby was en ons uitgestrek het na wat voor was, het ons in u teenwoordigheid, U wat die waarheid is, mekaar gevra hoedanig die aard van die ewige lewe van die heiliges gaan wees wat die oog nie gesien, die oor nie gehoor en in die hart van die mens nie opgekom het nie. Maar ons het. Ons het met die mond van ons hart verlang na die waters van bo wat uit u fontein vloei, die fontein van die lewe wat by U is, sodat ons, nadat ons daarmee besprinkel is na die mate van ons begrip, in staat sou wees om so 'n gewigtige vraag te oordink. En toe het ons gesprek hierdie konklusie bereik: dat geen enkele genieting van die vleeslike sinne, hoe groot dit ookal is en in watter aardse lig dit ookal skitter, waardig is om vergelyk te word met die heerlikheid van daardie lewe nie, of selfs net genoem te word nie, en ons het ons harte verhef in stygende vervoering na die Wesenseen opvaar, het ons stap vir stap deur al die liggaamlike dinge na die hemelruim self gevorder vanwaar die son, maan en sterre hulle lig op die aarde laat val. En ons het hoër in onself opgestyg terwyl ons ons gedagtes en ons gesprek en ons verwondering op u werke vestig. En ons het by ons eie siele uitgekom en ook daarbo beweeg om uit te kom by daardie gebied van onuitputlike oorfloed waarin U Israel vir ewig op die weivelde van die waarheid voed, waar die lewe wysheid is, die beginsel van alles wat is, wat was en wat sal wees, sonder dat dit self word, want dit is soos dit gewees het en so sal dit altyd wees. Ja eerder daarin is nie 'n was of 'n sal nie, maar alleen die syn, omdat dit ewig is: want was en sal wees is nie ewig nie. En terwyl ons daaroor praat en daarna smag, het ons dit min of meer met die hele beweging van ons hart aangeraak en ons het gehygg en ons het daar die eersteling van die Gees gebonde gelaat" (*Confessiones*, 9.10.23-24).

'n Belangrike kwessie rondom die mistiek van Augustinus is die epistemologiese vraag of die mistieke ervaring diepere kennis van God teweegbring. Die besondere gebeurtenis by Ostia moet epistemologies eerder as 'n eindpunt as 'n beginpunt beskou word. In die konteks van die beskrywing van wat hier gebeur het, blyk die mistieke ervaring eerder die beloning vir 'n bepaalde spirituele weg as die vertrekpunt van nuwe teologiese insigte te wees. Die ervaring genereer nie onmiddellik nuwe kennis van God nie. Dit genereer wel 'n diepere religieuse en eksistensiële opvatting oor menswees, oor die vermoëns en beperkings en die mens se afhanklikheid van bemiddeling. In die epistemologiese veld is 'n mistieke ervaring eerder 'n moontlikheid aan die einde van die reis as wat dit 'n gebeurtenis is van waaruit 'n religieuse soektog begin. Augustinus se religieuse ervarings in Milaan en Ostia het sekerlik sy wil en kennis beïnvloed, maar eerder in 'n eksistensiële as 'n epistemologiese sin. Die ervaring bevestig dit waaraan hy reeds glo en lewer geen nuwe intellektuele insigte in die misterie van wie God is nie. Die empiriese kennis van God is vir Augustinus in elke geval belangriker as 'n mistieke ervaring (d.i. 'n intense en oorweldigende gevoelservaring). Die styl en inhoud van sy werk dui op intense religieuse ervarings in die sin van empiriese kennis. Vandaar die noue verband tussen kennis en liefde in sy teologie. Hierdie verband kan beskryf word as 'n wisselwerking tussen rede en emosie – ver verwyderd van die dualisme wat in die huidige tyd ontstaan het. Vir Augustinus staan ervaring gelyk aan empiriese kennis. Religieuse leerstellings moet nie net begryp word nie, dit moet ook ervaar word. Die rede moet deurdring tot in die hart (Geybels, 2005:145-147).

Dit is waarom daar nie by Augustinus gepraat kan word van 'n hipnotiese toestand of "trans" wat byvoorbeeld deur meganiese hipnose bewerk word nie. Augustinus se ervaring moet gesien word in die lig van die aard van die Neo-Platoniese "ekstase". Laasgenoemde is die kulminasie van 'n proses van intense nadenke waar die etiese ook 'n rol speel. Vir die Neo-Platonisme is dit die etiese wil wat die gedagtes by sy taak moet hou om sy verhewe doel te bereik. Hierdie besondere poging van intense denke wat opwaarts en inwaarts werk, is die "opvaart" waarvan Augustinus ook in hierdie passasie praat. Hierdie "ekstase" verskil van 'n hipnotiese toestand omdat die aard van die ekstase as die kulminasie van hierdie "opvaart" bepaal word deur wat voorafgaan en nie deur wat met die opvaart bereik word nie (kyk Butler, 1968:233).

Die vraag of Augustinus 'n mistikus is of nie hang af van iemand se definisie van mistiek. Om Augustinus as 'n egte mistikus te beskryf, is om hom te beskryf vanuit 'n Middeleeuse standpunt. Dit is altyd gevaarlik om 'n klassieke outeur te benader as 'n hedendaagse probleem. Augustinus het die vraagstuk van religieuse ervaring en die mistiek nie geken soos ons dit vandag ken nie, veral met al die konnotasies van emosionaliteit en subjektiwiteit wat daaraan verbonde is (Geybels, 2005:146). In die vorige eeu was die vraag of die mistieke ervaring op eie krag of met die hulp van God bereik word die kernvraag rondom die kwessie oor die aard en karakter van Augustinus se mistiek (Rutten, 2005:115).

Augustinus het religieuse ervarings gehad, maar hy het geen mistieke lewe geleë nie (Geybels, 2005:146). In van sy *sermones* praat Augustinus inderdaad van 'n opvaart na God in 'n taal wat sterk herinner aan dié in die *Confessiones*, maar dit

is geen bewys daarvan dat hy sulke ervarings as 'n priester en biskop in Hippo gehad het nie. Hy het nêrens daarop aanspraak gemaak dat hy op gereelde basis ekstatiëse ervarings gehad het nie. Sy sinspeling op sulke ervarings is toe te skryf aan die feit dat die herinnering aan Milaan en Ostia sy lewe lank by hom gebly het (Bonner, 1994:137 en 154).

Bonner (1994:136) maak 'n belangrike stelling as dit by die tipering van Augustinus se mistieke inslag kom: ... *it is likely that Augustine's theological development in the course of his ministry, with its steadily increasing emphasis on the gradual reformation of the divine image in fallen man through the grace of God, and on man's participation in God being restored by a growth in grace, would have tended to diminish the importance, in his eyes, of the momentary ecstatic experience, achieved as a result of an ascent of the mind to God through a process of mental purgation.* 'n Mens kan daarom heelhartig met hom saamstem dat die betekenis van Augustinus as mistieke teoloog nie soseer lê in die beskrywing van die ekstatiëse ervaring of in die bespreking van maniere om daarby uit te kom nie, maar in die omsetting van hierdie ervaring in 'n beeld van 'n lewenslange ervaring van die siel se nadering tot God in die hoop om Hom na die dood in sy koninkryk ten volle te geniet.

2.5 GEVOLGTREKKING

Navorsers soos Underhill (1967:70-94) maak nie 'n onderskeid tussen die kenmerke van die mistiek in die verskillende tydperke van die geskiedenis nie, maar stel 'n aantal kenmerke wat by alle "ware mistiek" aangetref word:

- **Dit is prakties, nie teoreties nie.** Mistiek is finaal en persoonlik. Dit is nie maar 'n mooi en suggestiewe tekening nie, maar 'n ervaring in sy mees intensiewe vorm. Die ware mistieke prestasie is die volledigste en moeilikste uitdrukking van lewe wat daar vir die mens moontlik is.
- **Mistiek is 'n volkome geestelike aktiwiteit.** Die mistikus verloor die bewustheid van die werklikheid en sy gees is so versink in die Goddelike dat hy alle sin van onderskeiding verloor.
- **Die aktiwiteit en metode van die mistiek is liefde.** Mistiek is 'n ywerige, uitreikende aktiwiteit met liefde as die dryfkrag. Mistieke liefde is 'n totale toewyding van die wil, 'n diepgesetelde begeerte en uitryk van die siel na sy Bron.
- **Mistiek behels 'n definitiewe psigologiese ervaring.** Mistiek is nie maar net 'n teorie van die intellek of 'n verlange van die hart nie. Dit behels die totale betrokkenheid van die self, die bewuste en onderbewuste onder die aandrywing van hierdie verlange.
- **Ware mistiek is nooit selfgesentreerd nie.** Dit is nie 'n soeke na bonatuurlike genot of die bevrediging van een of ander hoë ambisie nie. Dit is 'n passie na volmaaktheid ter wille van die liefde.

So 'n generiese benadering, hoe bruikbaar ookal, bevredig egter nie wanneer 'n mens 'n spesifieke periode in die ontwikkeling van die Christelike mistiek op 'n bepaalde plek bestudeer nie. Daar is tog kenmerke wat in sommige gevalle selfs radikaal verskil van dié in latere tydperke. Dit is ook duidelik dat Gallië en veral die suidelike deel daarvan 'n besonder unieke karakter gehad het wat die politieke en

kerklike lewe betref. Dokumente (ook dié wat oor die mistiek handel) wat in hierdie streek hulle oorsprong gehad het, kan nie anders as om die stempel daarvan te dra nie.

Butler (1968:123-128) se tipering van die Vroeg-Middeleeuse mistisisme is 'n meer historiese tipering en meer bevredigend. Hy beskryf dit soos volg:

- **Dit is nie beïnvloed deur pseudo-Dionysios nie.** Hy het wel in die sesde eeu in Sirië geleef, maar sy werk is eers in die negende eeu deur Johannes Scotus Erigena in Latyn vertaal en sy opvattinge het eers vanaf die twaalfde eeu deel geword van die Westerse intellektuele tradisie.⁶⁸
- **Dit is pre-skolasties.** Daar is geen poging om leerstellings te sistematiseer en in die vorm van 'n wetenskaplike traktaat as 'n mistieke teologie weer te gee nie. 'n Mens vind geen poging om kontemplasie in 'n filosofiese sisteem of skema te giet nie.⁶⁹
- **Dit het nie gepaard gegaan met afsonderlike visioene of openbaringe nie.**
- **Dit was sonder ervarings van vervoering en 'n hipnotiese toestand wat die liggaam in 'n toestand van totale ineenstorting gelaat het.**
- **Dit was vry van psigo-fisiese ervarings wat gewoonlik die produk is van selfhipnose en outosuggestie.** By die Vroeg-Middeleeuse mistici vind 'n mens niks meer as 'n verdieping in gebed nie. Die enigste gevolg daarvan was dat die bewustheid van eksterne faktore verdwyn en dat die verstand se werking afgeneem het.
- **Die mistici in hierdie tydperk het nie 'n beheptheid of 'n obsessie met die bose gehad nie.** Daar was nie by hulle, soos so dikwels by die latere mistici die geval was, 'n konstante vrees vir die inmenging van die duiwel in gebed en ander geestelike aktiwiteite nie.
- **Die vroeg-Middeleeuse mistiek was slegs godsdienstig, objektief en empiries van aard.** Prakties gesproke was dit 'n poging van die gees om hom in die gebed na God te verhef, met Hom te verenig en hom aan sy liefde oor te gee. Teoreties gesproke was dit 'n poging om 'n beskrywing te gee van die menslike gees se eerstehandse ervarings van die verhouding tussen God en hom tydens kontemplasie en vereniging.
- **Dit was 'n nie-kwiëtistiese mistiek nie.** Hoewel beelde en sensoriese gewaarwordings uitgesluit, die redeneringsprosesse onderdruk en die verstand stilgemaak is en woorde en taal ontbreek, het dit nie 'n totale leë innerlike ruimte tot gevolg gehad nie. Dit het vir die gees die ruimte geskep vir 'n soort energie om op 'n hoë vlak en in intense konsentrasie op God te fokus.

In sy bespreking van die mistiek gedurende die eerste ses eeue na Christus, gee Louth (1993:208) 'n verdere onderskeiding wat die mistiek van hierdie tydperk onderskei van die latere Middeleeue. Hy definieer die mistiek as ... *a relationship between men and women and God that is characterized as union with God, a union that is real, and therefore doubtless experienced* ... Wat hy egter dan hierby

⁶⁸ Wat die tydperk betref waaroor daar in hierdie studie gehandel word, is hierdie kenmerk nie van toepassing nie. Pseudo-Dionysios se werk het eers meer as 'n eeu na Pomerius se dood verskyn.

⁶⁹ 'n Mens sou hier kon byvoeg dat daar nie 'n sisteem soos die *scala perfectionis* van die latere Middeleeue te vind is nie, of soos O'Donovan (1980:150) van Augustinus sê: *there was no ladder of progress by which the soul's movement from one level of moral achievement to a higher one could be charted*.

voeg, is tiperend van die Vroeg-Middeleeuse mistiek: ... *though the emphasis falls on the reality of the experience, rather than the experience itself*. Hierdie eenwording is beskou as een wat deur God self bewerkstellig is met die menswording van Christus en het twee fokuspunte: die eenwording met God waar die gelowige deur die doop “in Christus” is, wie se lewe “saam met Christus verborge (is) in God” (Kolossense 3:3) met die vaste oortuiging dat “dit nie meer ek (is) wat lewe nie, maar Christus wat in my lewe” (Galasiërs 2:20) en tweedens die een-wees met God wat uitgedruk word in en bewerkstellig word deur die nagmaal waardeur Christus in sy kerk teenwoordig is en waardeur die gelowiges die liggaam en bloed van Christus ontvang en met Hom verenig word. Van Schaik (1993:8) wys ook daarop dat die Vroeg-Middeleeuse ‘n filosofiese en transendente karakter het, terwyl Middeleeuse mistiek weer as ervarend en immanent beskryf kan word.

Julianus Pomerius is kort na 500 oorlede. Die enigste ware mistikus in hierdie vroeg-Middeleeuse tyd in die Weste wat voor hom geleef het, was Augustinus. Deur hier samevattend ‘n beskrywing van Augustinus se mistieke inslag te gee, sal myns insiens, tesame met bogenoemde, ‘n beeld gee van die mistiek van hierdie periode en ‘n raamwerk waarbinne Pomerius se mistiek verstaan kan word.

- Augustinus se intellektuele instelling, sy mistiek ingeslote, is só deur die Neo-Platonisme beïnvloed, dat dit nie daarsonder geldig verstaan kan word nie.
- Augustinus se mistiek is nie a-intellektueel nie. Hy was ‘n intellektuele reus, lief vir die filosofie en ‘n produktiewe skrywer. Daarbenewens het die Neo-Platoniese invloed daarvoor gesorg dat die intellektuele aspek nie by sy mistiek ontbreek nie, hoewel hy die intellek nie gesien het as ‘n verhewe vermoë van die mens wat vir hom kennis van God kan bring nie. Daarvoor was die genade van God nodig – Hy alleen verlig die verstand uit genade en liefde vir die mens.
- Augustinus se mistiek is nie vreemd aan die mistieke tradisie waarin hy gestaan het nie. So merk ‘n mens byvoorbeeld by hom die klem op die soeke na waarheid (Justinus die Martelaar), die delf in die diepere betekenis van die Skrif (Klemens en Origenes), die uitgesproke belydenis van die genade om te kan ken (Tertullianus) en die genade om God te ken deur die toepassing van allegoriese eksegeese (Gregorius van Nyssa) en die noodsaaklikheid van die inkarnasie om tot God te kan nader (Irenaeus).
- Augustinus se mistiek was nie ‘n reaksionêre mistiek nie. Mistiek is dikwels ‘n verskynsel wat te voorskyn kom as ‘n reaksie teen kerkisme, dogmatisme, magmisbruik en rasionalisme in die kerk. Augustinus die mistikus was egter self ‘n kerkman, ‘n fyn teoloog en vurige dogmatikus.
- Augustinus se mistiek is nie gekenmerk deur ‘n antagonisme tussen ‘n persoonlike, geestelike godsdiens en ‘n sogenaamde tradisionele godsdiens nie. ‘n Mens tref by hom ‘n goeie balans tussen persoonlike, institusionele en intellektuele godsdiens aan.
- In ‘n tydsgewrig waar onsekerheid oor die destydse wêreld geheers het met die dreigende invalle van die Germaanse stamme uit die Noorde, het die mistieke inslag van Augustinus se werke wat wyd gelees is, ‘n welkome aksent geplaas op die sekerheid en geborgenheid wat geleë is in die innige

gemeenskap wat daar met God te vind is. In hierdie verband is die volgende stelling van Bonner (1994:143) van pas: *Augustine's greatness as mystical theologian lies, however, not so much in the description of the experience and discussion of the ways of coming to it, as in transforming the experience into an image of the whole lifetime experience of the soul which is coming to God and which hopes to enjoy him after death, in the kingdom of heaven. One might say, with all reservations duly made, that Augustine in his mystical theology universalised his own experiences as a generalised description of the Christian life for the benefit of his fellow-Christians within the fellowship of Christ's Church.*

- Inderdaad was ook Augustinus se mistiek pre-skolasties. 'n Mens vind nie by hom teorie, abstrakte antropologie, filosofie of teologie nie, want sy spirituele insigte het hy self geleef (kyk Van Oort, 2001[1]:156).
- Augustinus was mistikus ten spyte van sy intense betrokkenheid by die kerklike lewe as pastor, prediker en skrywer. Hy was nie 'n teruggetrokke dromer soos so dikwels by mistici aangetref word nie (kyk Butler, 1968:20).
- Die primêre dryfveer agter Augustinus se mistiek is die liefde. Sy liefde vir God was 'n intense stimulus om nader aan Hom te kom en Hom beter te ken. Hy het ook daarin geslaag om twee belangrike elemente van mistieke ervaring te verenig: 'n indringende intellektuele insig in die Goddelike en 'n liefde vir God wat by hom gegrens het aan 'n verterende passie.
- Ten spyte van sy brandende liefde vir God, is sy mistiek sonder emosionaliteit en subjektiwiteit.

POMERIUS SE SIENING VAN DIE *VITA ACTIVA* EN *VITA CONTEMPLATIVA*

Oorsig:

- 3.1 Inleiding
- 3.2 Die herkoms van die terme *vita activa* en *vita contemplativa*
- 3.3 Augustinus se siening van die *vita activa* en *vita contemplativa*
- 3.4 Augustinus se gebruik van die term *contemplatio*
- 3.5 Pomerius se gebruik van die terme *vita activa*, *vita contemplativa* en *contemplatio*
- 3.6 Gevolgtrekkings

3.1 INLEIDING

Die onderskeid tussen die terme *vita activa* en *vita contemplativa* gaan ten nouste saam met die ontstaan en geskiedenis van die Christelike mistiek. Die terme word in die Griekse en Joodse filosofie aangetref sowel as by die Vroeë Kerkvaders in die Ooste en Weste. Augustinus is in mindere en meerdere mate deur hierdie strominge beïnvloed. Soos reeds genoem, het Pomerius 'n groot bewondering vir Augustinus gehad – hy sê dit pertinent in sy *De vita contemplativa* (PL 59:517). In hierdie hoofstuk word derhalwe eerstens gekyk na die herkoms van die twee terme, daarna na Augustinus se siening van die twee leefvorms en die verhouding tussen die twee en dan na sy gebruik van die term *contemplatio*. Teen hierdie agtergrond word Pomerius se siening van hierdie twee leefvorms bestudeer om uiteindelik vas te stel in watter mate Augustinus hom hierin beïnvloed het of waarin hy van Augustinus verskil.

3.2 DIE HERKOMS VAN DIE TERME “*VITA ACTIVA*” EN “*VITA CONTEMPLATIVA*”

Philo van Aleksandrië (ong. 20 vC–50 nC) was 'n Joodse filosoof. Hy het ruimskoots geput uit die tradisies van Plato, die Stoa en die neo-Pythagorisme en was die eerste skrywer wat 'n werk oor hierdie onderwerp geskryf het, met die titel *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν*. 'n Sleutelgedagte in sy filosofie was die kontras tussen 'n geestelike lewe (wat hy as intellektuele nadenke beskryf het) en 'n oppervlakkige beheptheid met wêreldse dinge (die aktiewe lewe of 'n najaag van plesier en genot). Philo het daarop aangedring dat niemand hom tot die kontemplatiewe lewe behoort te wend voor die ouderdom van vyftig nie – nadat hy sy pligte ten opsigte van sy familie en die burgerlike lewe getrou nagekom het – 'n idee wat ook by Plato voorkom (Butler, 1966:203). Soos vir Plato, was die liggaam vir hom 'n bese (hoewel noodsaaklike) en veragtelike voorwerp wat die siel vyandiggesind is. Hy staan ook 'n drievoudige siening van die siel voor. Die rasonale deel daarvan is wat deur God in die mens ingegee is. Hy was daarvan oortuig dat die mens se uiteindelijke vreugde en doel die “kennis van die lewende God” is. Volgens hom laat mistieke visie die siel toe om die Goddelike *Logos* te sien.

Hy prys die lewenswyse van die kloostergemeenskap van die Terapeute in Aleksandrië aan as dié voorbeeld van 'n βίος θεωρητικός wat meer verhewe is as die βίος πρακτικός. Volgens Philo het die Terapeute 'n hoër kennis van God gehad omdat hulle hulle geheel en al gewy het aan die kontemplatiewe lewe en omdat hulle nie tevrede was om bloot die letter van die wet te aanvaar nie; hulle het daarin gedelf om die dieper betekenis daarvan te begryp. Die Terapeute het geestelike oefening (ἄσκησις) voorgestaan deur die studie van wat Philo noem "die hoogste filosofie", dit is die wet van Moses. Die subtitel van sy boek, "Die vierde boek oor deugde", verraaï die invloed van die Stoïsynse klem op 'n deugdelike lewe. Eusebius van Caesarea het groot gedeeltes van hierdie werk in sy *Historia Ecclesiae* opgeneem en was van oortuiging dat die Terapeute Christelike kloosterlinge was wat hulle ontstaan te danke gehad het aan die sendingwerk van die apostel Markus in Aleksandrië. Ook ander kerkvaders soos Clemens, Hieronimus en Porfirius het na hierdie werk verwys en dit word tans deur talle navorsers beskou as 'n skakel tussen Hellenistiese filosofiese Judaïsme en die latere Christelike kloosterwese (Lilla, 1971:140 en Wimbush, 1990:134-135).

Hoewel Klemens van Aleksandrië ook 'n onderskeid tref tussen 'n "laer" en "hoër" of "gnostieke" lewe, word Origenes beskou as die eerste teoloog wat hierdie terme vanuit die Griekse filosofie geneem en op die Christelike lewe van toepassing gemaak het. Hy het die frase βίος πρακτικός (aktiewe lewe) beskou as die morele dissipline wat as voorbereiding dien tot die tweede stap van die weg van verlossing wat hy as die βίος θεωρητικός (kontemplatiewe) beskryf het. Volgens hom moes hierdie twee aktiwiteite in 'n Christen se lewe gekombineer word. Hy het hierdie twee leefvorms beskryf aan die hand van die verhaal van Marta en Maria. Soos Philo ten opsigte van die wet van Moses, het Origenes die kontemplatiewe lewe ook gesien as 'n lewe gewy aan die ondersoek van die Skrif om die diepere betekenis daarvan te ontdek (King, 2004:37).

Vir Origenes, Evagrius en vir die Oosterse Christelike askese en kloosterwese in die algemeen het die πρακτική bestaan uit deugdelikheid en 'n stryd teen ondeug. Dit alleen kon die Christen voorberei vir θεωρία, Θεολογία of θεόγνωσία, wat bestaan het uit die ware begrip van God se werke en Woord en uiteindelik vir die aanskoue van God (Ladner, 1967:331).

Latere Christenskrywers het hierdie twee leefvorms geskei en dit aan twee verskillende groepe Christene toegeskryf – elkeen met sy eie verskillende aktiwiteite en op 'n wyse wat sterk herinner aan die manier waarop die Griekse filosowe dit beskryf het (Markus, 1990:185). Teen die einde van die vierde eeu is hierdie twee terme in die algemeen gebruik om te onderskei tussen die kloosterlewe en die lewe buite die kloostermure; die kontemplatiewe lewe was die lewe van die monnik en die aktiewe lewe dié van die Christen wat hom in die wêreld bevind het.

3.3 AUGUSTINUS SE SIENING OOR DIE “VITA ACTIVA” EN “VITA CONTEMPLATIVA”

Augustinus het tydens sy skoolloopbaan in Tagaste in Noord-Afrika deeglike onderrig in die Griekse en Romeinse Filosofie ontvang. Op negentien gaan hy na Kartago waar hy Retoriek bestudeer. In 384 word hy aangestel as professor in Retoriek in Milaan. Sy lewe hier word gekenmerk deur 'n verterende ambisie om hom te vestig in die akademiese en sosiale kringe van Milaan. Sy ontmoeting met Ambrosius en Simplicianus wat hom voorgestel het aan die werke van Plotinus en Porfirius verander sy lewe radikaal. Na sy bekering in Julie 386 ontwikkel hy gesondheidsprobleme en bedank uit sy pos. Na enkele maande se verblyf in Cassiacum gaan hy in 387 na Rome. 'n Jaar later sterf sy ma in die hawestad Ostia. Augustinus keer terug na Noord-Afrika en na 'n kort verblyf in Kartago vestig hy hom in sy geboortedorp Tagaste saam met 'n aantal vriende in wat Chadwick (1986:44) *an experiment in ascetic retirement* noem. Augustinus sou later, as hy terugkyk na sy lewe in Tagaste, hom beskryf as *nondum quidem clericus, sed iam Deo serviens*⁷⁰ (PL 41:761). Die verskille tussen Augustinus se lewe in Tagaste en sy lewe in die kerklike opset van Hippo lê baie dieper as wat dit op die oog af mag lyk. Augustinus, die nadenkende filosoof, word oornag priester. In 391 word hy letterlik uit 'n *vita contemplativa* geruk om 'n *vita activa* te voer (*De civitate Dei*, 19.19). Hy skroom nie om dit 'n *sarcina* te noem nie en bedoel daarmee veel meer as net groter “las” aan pligte. Die verandering wat dit vir hom ingehou het, het hy intens persoonlik ervaar. Hy moes plotseling terugkeer na 'n soort lewe wat hy in 386 in Milaan radikaal beëindig het – 'n soort lewe wat hy 'n *ventosa professio*⁷¹ (PL 32:907) noem as gevolg van die ambisie, die soeke na populariteit, magslus en kleinserigheid wat dit gekenmerk het. Hoe sterk hy hieroor gevoel het, blyk duidelik uit die volgende wat hy in 400/401⁷² geskryf het:

*Tamen Dominum Jesum, in cujus nomine securus haec dico, testem invoco super animam meam, quoniam quantum attinet ad meum commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari, et ceteras horas habere ad legendum et orandum, aut aliquid de divinis Litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates causarum alienarum pati de negotiis saecularibus vel judicando dirimendis, vel interveniendo praecidendis*⁷³ (PL 40:576).

⁷⁰ “Inderdaad nog nie kerkamptenaar nie, maar reeds dienaar van God”. Augustinus gebruik nie die term *amici Dei* (vriende van God) as verwysing na monnike soos dit algemeen gedoen is nie, maar praat eerder van *servi Dei* soos hier in die *De civitate Dei* 22.8.2 (Lienhart, 1994:214).

⁷¹ “'n Ydele beroep” (*Contra academicos* 1.1.3).

⁷² Vir die ontstaandatum van Augustinus se werke gebruik ek die daterings van Lancel (2002:533-536).

⁷³ “Tog wil ek die Here Jesus, in wie se naam ek dit in volle gerustheid sê, as getuie oor my siel inroep: sover dit my betref (wanneer dit by my eie tydelike gemak kom), sou ek by voorkeur elke dag op vasgestelde tye soos wat dit in goedbestuurde kloosters die reël is, enige handewerk verrig en die res van die tye vry hê vir leeswerk en gebed of studie van die Heilige Skrif. Dit sou ek veel eerder doen as om blootgestel te word aan die stormagtighede van ander se onderonsies in wêreldlike sake wat deur regspraak of deur bemiddeling afgehandel moet word” (*De opere monachorum* 37). Kyk ook Lancel, 2002:259.

Toe hy in Tagaste was, skryf hy in sy *De Genesi adversus Manichaeos* (2.11.15 en 14.21) oor Adam en Eva. Eva was vir hom die verpersoonliking van die “aktiewe” deel van die siel; die passievolle deel wat sy hande uitstrek na voorwerpe van begeerte; die vroulike element wat altyd die oorsaak is van versoeking. Adam, die manlike element, verteenwoordig die gedagtes wat in beheer is, gerig op sigself in ‘n lewe van nadenke - dié deel waarmee Augustinus hom graag identifiseer. Dit was vir hom haas ondenkbaar dat hy hom weer kon blootstel aan ‘n lewe wat hy maar onlangs met soveel veragting verwerp het, selfs al is dit in belang van die kerk (Brown, 1967:205).

Toe hy in Hippo kom, het hy gevolglik moeite gedoen om te midde van ‘n openbare lewe tog plek en ruimte te skep waar hy die *vita contemplativa* kon koester. Hy soek dadelik na ‘n plek waar hy ‘n klooster kon bou en sy doel met die klooster was om ‘n plek te vestig vir toewyding aan die lees van die Skrif. Hiermee wou hy sy volgelinge beter toerus vir die *vita activa* in die kerk van Noord-Afrika (Brown, 1967:136).

Augustinus lê die betekenis van hierdie twee terme⁷⁴ uit (soos Origenes) aan die hand van die verhaal van Marta en Maria⁷⁵ om die verhevenheid van die *vita contemplativa* in vergelyking met die *vita activa* te beklemtoon. Die *vita contemplativa* was vir hom die ewige lewe van vreugde in die nadenke oor God, terwyl die menslike lewe hier op aarde soos Marta s’n was: ‘n lewe van moeisame noodsaaklikheid met ‘n uitkoms wat onseker is. Dit is ‘n lewe waar ‘n mens deur ‘n spieël in ‘n raaisel kyk, ‘n lewe van arbeid, nie rus nie; van tekort, nie vervulling nie. Die beste wat ‘n mens in hierdie sterflike lewe het, is net ‘n *contemplatio inchoata*⁷⁶ wat eers by die wederkoms van Christus voltooi sal word. Maria het slegs die gefragmenteerde antisipasie van die *contemplatio* beleef. Deur dit te doen, was haar lewe ‘n teken wat na sy eskatalogiese vervulling gewys het (Markus, 1990:187). Marta se *officium*⁷⁷ was heilig en groots, maar Maria het die beter deel gekies. Marta het weliswaar, besig soos sy was, daarna gestreef om deur haar taak heen rus in God te soek, maar langs ‘n weg wat minder verheewe was (Butler, 1968:160-161).

Tog, aan die ander kant, vind ‘n mens in talle van Augustinus se geskrifte die oortuiging dat die ware kontemplatiewe lewe, wat ‘n lewe vir God is, moet oorvloei na ‘n lewe van liefde vir die mede-mens. Dit moet op sy beurt weer kulmineer in ‘n poging om ander te bring tot ‘n liefde vir God. In die stad van God, sê Augustinus, hang ‘n mens se keuse tussen die *vita contemplativa* en *vita activa* af van

⁷⁴ Augustinus gebruik ook terme soos *vita otiosa* en *vita negotiosa*, maar nooit die term *vita mixta* (soos in latere mistieke tekste) vir ‘n lewe wat op albei vlakke gevoer word nie, hoewel hy tog enkele kere verwys na ‘n lewe *ex utroque genere composita* (“wat uit altwee vorms bestaan”). Hy gee ook ‘n oplossing vir die moontlike botsing tussen hierdie twee lewensvorme: wat ookal die aanloklikheid en die groter intrinsieke waarde van die kontemplatiewe lewe is, dit moet onderbreek word wanneer plig of liefde daarom vra (Butler, 1966:205).

⁷⁵ *Sermo* 103, 104, 179 en 255. Insgelyks gebruik hy Rachel en Lea (*Contra Faustum* 22) en Petrus en Johannes (*Tractatus in Iohannis evangelium* 21) as voorbeelde om hierdie selfde argument uit te werk.

⁷⁶ “‘n Kontemplasie wat maar pas begin het”.

⁷⁷ “Taak”.

hoeveel die een opeis ten opsigte van *amor veritas*⁷⁸ en hoeveel die ander gee ten opsigte van die *officio caritatis*⁷⁹.

Nadat hy biskop van Hippo geword het, het Augustinus spoedig besef dat die twee belangrikste aspekte van 'n Christelike lewe – dié van monnik en van die amp van priester/biskop – in 'n volmaakte eenheid saamgevoeg moet word. Klerici en priesters, saam met hulle biskop, moet soos monnike leef en soos die apostels alles gemeenskaplik besit. Boonop moet die monnik gewillig en bekwaam wees om, indien nodig, die kerk te dien (Ladner, 1967:355). 'n Mens moet hieruit Augustinus se posisie met betrekking tot die evaluering van die *vita contemplativa* en *activa* en meer spesifiek met betrekking tot die verhouding tussen kloosterwese en die kerk in die breë verstaan.

3.4 AUGUSTINUS SE GEBRUIK VAN DIE TERM “CONTEMPLATIO”

Wat Augustinus met *contemplatio* bedoel, word veral in boek 8 tot 14 van sy *De Trinitate* duidelik. Daar is ook genoegsame getuigenis om aan te toon dat dit aansluit by die Plotiniese gedagte van 'n aanskoue van God, as't ware 'n opvaart na God om Hom te aanskou (Cavidini, 1992:105-109). Torchia (1999:235) waarsku terreg: *it would be wrong to separate contemplation from mysticism in any radical fashion in an Augustinian context. Both approaches to God involve the soul's concentration on higher truths, without recourse to the senses.*

Daar is 'n aantal sleutelpassasies in Augustinus se *corpus* wat besondere lig werp op die plek wat *contemplatio* in sy mistiek inneem. Die eerste is die *De quantitate animae*⁸⁰ (33.70-76) wat hy nie lank na sy bekering nie, in 388, skryf. Butler (1966:48) sê dat hierdie gedeelte *the nearest approach to a formulation of Mystical Theology* is wat 'n mens by Augustinus kan kry. Wanneer Augustinus versoek word om die kapasiteit van die siel te beskryf, maak hy dit duidelik dat die *contemplatio* van die waarheid die hoogste aktiwiteit van die siel is. Hy onderskei sewe aktiwiteite van die siel.⁸¹ Hy begin by die laagste en eindig by die hoogste aktiwiteit, die *contemplatio*:

- Die eerste aktiwiteit van die siel behels die funksies wat die mens met die vegetatiewe of organiese lewe deel: ... *corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat*⁸² (PL 32, 1074).
- Die tweede aktiwiteit behels sintuiglike waarneming. Die mens word bewus van ... *quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur*⁸³ (PL 32, 1074). Hierdie funksie deel die mens met die dier.

⁷⁸ “Liefde vir die waarheid”.

⁷⁹ “Plig tot liefde”.

⁸⁰ In sy *De quantitate animi* handel Augustinus oor die oorsprong, aard en grootheid van die siel en die eenheid daarvan met die liggaam. Hy sê dat dit sy oorsprong van God het, onsterflik is en nie die kenmerke het wat 'n mens gewoonlik by 'n stoflike liggaam kry nie, soos grootte, vorm of kleur. Dit is verantwoordelik vir die liggaam se lewe en sensoriese waarneming (Harrison, 2006:51).

⁸¹ Vir die Neo-Platoniese invloed op hierdie idees van Augustinus kyk Van Lierde (1994:19-24).

⁸² “... die siel gee lewe aan hierdie aardse en sterflike liggaam deur sy teenwoordigheid” (33.70).

⁸³ “... wat die siel in die sintuie kan vermag, waar lewe op 'n meer opsigtelike en duidelike wyse begryp word” (33.72).

- In die derde stap beoefen die siel verskeie aktiwiteite wat betrekking het op elke vorm van kuns wat dit in beginsel onderskei van die vegetatiewe en sintuiglike funksies. *Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis*⁸⁴ (PL 32, 1075).
- By die vierde stap “begin goedheid en alle lofprijsing”. Hier wend die siel sigself na God en kom al hoe nader aan Hom deur middel van bepaalde aktiwiteite. By hierdie punt begin die ware morele aktiwiteit van die siel en omdat die mens slegs deur morele aktiwiteit God kan bereik, is die eerste drie stappe eintlik net ‘n voorbereiding vir die siel se opvaart na God (Van Lierde, 1994: 14). Op hierdie stadium is die siel grootliks bewus van die stryd wat daar te stry is teen die probleme en slegte invloede van die wêreld. Die siel moet ... *eo magis sese abstinere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam et comptissimam reddere*⁸⁵ (PL 32, 1075). Die siel begin sy verhevenheid oor die liggaam en die stoflike wêreld vertoon.
- By die vyfde stap bevry die siel sigself van alle verdorwenheid en reinig sigself van onvolmaaktheid en as dit bereik is, sê Augustinus, ... *tum se denique in seipsa laetissime tenet, nec omnino aliquid metuit sibi aut ulla sua causa quidquam angitur*⁸⁶ en voeg daarby: *In hoc gradu omniferam concipit, quanta sit; quod cum conceperit, tunc vero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est in ipsam contemplationem veritatis, et illud propter quod tantum laborum est, altissimum et secretissimum praemium*⁸⁷ (PL 32.1076).
- By die sesde stap word ‘n ... *serenum atque rectum aspectum in id quod vivendum est, dirigere*⁸⁸ (PL 32, 1076). Die siel kom al hoe nader aan God; kalm en met al die steurnisse van die vlees agtergelaat, totaal en al op God gerig. Hoe verder die vooruitgang, hoe meer word die innerlike oog op Hom gerig.
- Die sewende stap is ... *neque iam gradus sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur*⁸⁹ (PL 32, 1076). Uiteindelik vind die siel rus in die aanskoue en die *contemplatio* van die waarheid. Augustinus vind dit moeilik om hier te beskryf ... *quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis adflatus*⁹⁰ (PL 32, 1076). Hy voeg hierby: *Dixerunt haec, quantum dicenda esse iudicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam vidisse ac videre ista*

⁸⁴ “Tog is dit ‘n vermoë wat deur geleerde en ongeleerde en deur goeie en slegte siele gedeel word” (33.72).

⁸⁵ “... onttrek van vuilheid en sigself rein en so vlekkeloos en versierd as moontlik hou” (33.73).

⁸⁶ “... dan is die siel eindelijk vreugdevol selfstandig en vrees hoegenaamd niks wat sigself betref en is om geen enkele rede beangs nie” (33.74).

⁸⁷ “Op hierdie vlak begryp die siel die omvang van sy grootheid, en wanneer hy dit begryp het, dan nader hy God met ‘n sekere groot en ongelooflike vertroue, dit is: na ‘n kontemplasie van die waarheid en daardie besonder hoë en verborge beloning op grond waarvan hy hom so intens ingespan het” (33.74).

⁸⁸ “... kalme en regverdige blik gerig op dit wat aanskou moet word” (33.75). Butler (1966:26:26) beskou hierdie frase as ‘n definisie van kontemplasie, maar Teske (1993:301) wys terreg daarop dat om jou blik te rig op dit wat aanskou moet word, nog nie die aanskoue self is nie. Ware kontemplasie vind eers by die sewende stap plaas.

⁸⁹ “... is nie langer ‘n stadium nie, maar ‘n soort verblyfplek” (33.76).

⁹⁰ Wat die vreugdes is wat die genot van die hoogste en ware goed is, die asem van kalmte en ewigheid daarvan” (33.76).

*credimus*⁹¹ (PL 32, 1076). Augustinus sê nie hier wie hierdie *magnae animae* (groot geeste) is nie, maar navorsers het hulle al geïdentifiseer as Plato, sommige Neoplatoniste en Paulus (kyk Teske, 1994:301).

In sy kommentaar op die Bergrede (*De sermone Domini in monte*, 3.10) wat hy in 394 geskryf het toe hy priester in Hippo was, keer hy terug na die tema oor die siel se opvaart na aanleiding van die sewe seënuitsprake van Jesus. Elke deug wat in die sewe seënuitsprake genoem word, verteenwoordig vir hom 'n stap in die siel se opvaart. In sy *De Genesi contra Manichaeos* van 389 handel Augustinus ook oor die lewe van die siel na aanleiding van die sewe skeppingsdae en in sy *De vera religione* van 390 praat hy weer oor die sewe geestelike tydperke van die siel. In albei gevalle is die sewende stadium die ewige rus (Van Lierde, 1994:29). Hierdie "stappe" beskryf egter nie 'n proses op 'n bepaalde tydstip om tot 'n bepaalde ervaring te kom nie, maar 'n vermoë van die siel (wat op elke volgende vlak hom al hoe meer van die res van die skepping onderskei) om hom in hierdie lewe al hoe meer op God te rig.

In die *De Trinitate* (14.17.23) wat hy tussen die jare 399 en 419 skryf, sê hy dat die pad na die uiteindelijke *contemplatio* nie 'n reguit pad is nie en dat dit vol dorings is. Dié vordering op die pad vind plaas deur stadiums, deur groei waar die *pondus* (geneigdheid) van die wil verplaas word van die tydelike na die ewige, die sigbare na die onsigbare, die vleeslike na die geestelike. Die begeerte wat die mens aan eersgenoemde bind, word mettertyd uitgedoof soos wat *caritas* (liefde) die mens al hoe meer aan laasgenoemde bind. Hy haal Johannes 15:5⁹² aan as bewys dat die siel dit alleen kan doen met die genade van God: *Sine me nihil potestis facere* (kyk Herrera, 1994:171). Genade en gebed gaan vir Augustinus ook hand-aan-hand. God gee slegs aan hom wat vra, sodat sy gawe nie verag moet word nie. Hoewel dit goed is om spesiale tye opsy te sit vir gebed, is die kern van alle gebed, wat 'n verlange na God is, 'n konstante gerigtheid van die wil wat nie beperk is tot vasgestelde tye nie. In 'n mens se begeerte na God is alles 'n voortdurende gebed (Boyer, 1964:20).

Uit bogenoemde is dit duidelik dat *contemplatio* op sy hoogtepunt identies is aan die mistieke ervaring. *Contemplatio* gaan ook gepaard met die sogenaamde *visio Dei*, die intellektuele aanskoue van God se wese en teenwoordigheid. Met die *visio Dei* kom 'n mens by die hart van Augustinus se mistiek. Ek grond hierdie stelling op dit wat hy iewers tussen die jare 392 en 420 in sy *Ennerationes in Psalmos* skryf. In die *Enneratio* op Psalm 41(42) wy hy uitvoerig uit oor die verlange, die dors, wat die gelowige na God het. In die Hoofstuk 7 skryf hy oor die spot van die vyand wat vra: "Waar is jou God?" en sê dan:

... *die ac nocte meditatus sum... quaesivi etiam ego ipse Deum meum, ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem. Video enim*

⁹¹ "Ons glo dat sekere groot en onvergelykbare geeste ook hierdie dinge gesien het en nog sien, en hulle het dit beskryf in die mate dat hulle van oordeel was dat beskryf moet word" (33.76).

⁹² Johannes 15:5: "Ek is die wingerstok, julle die lote. Wie in My bly en Ek in hom, dra baie vrugte, want sonder My kan julle niks doen nie".

*quae fecerit Deus meus, non autem video ipsum Deum meum qui fecit haec*⁹³ (CC 38:464).

Hoewel *contemplatio* en *visio* identifiseerbaar is, blyk dit tog dat 'n mens m.i. 'n onderskeid kan maak as hierdie *Ennaratio* in sy geheel beskou word. Hy sien in die beskrywing van die dors van die wildsbok 'n beeld van die mens se verlange na God. Die mens se siel dors na kennis en God is die Fontein daarvan. Om God uiteindelik intellektueel te begryp, is *contemplatio*. Die mens het egter ook 'n innerlike oog wat daarna smag om die Lig te sien – en God is die Lig en in sy lig sien 'n mens die lig. Om God te sien is om jou oor Hom te verwonder, Hom te bewonder en fees te vier:

*In domo Dei festivitas sempiterna est. ... Festum sempiternum chorus angelorum; vultus praesens Dei laetitia sine defectu. ... De illa aeterna et perpetua festivitate sonat nescio quid canorum et dulce auribus cordis; sed si non perstrepat mundus*⁹⁴ (CC 38:467).

In dieselfde hoofstuk van hierdie *Ennaratio* leer Augustinus soos talle ander mistici, dat God in die siel gevind kan word, maar hy noem in hierdie verband ook iets wat uniek aan hom is: dat die aanskoue van die deugde van die dienaars van God en die bewondering van sy gawes aan hulle die siel as't ware ophef tot op die drumpel van God se woonplek. Dit dien as die finale stimulus om die siel te bring tot 'n besondere mistieke hoogtepunt.

In sy *De sermone Domini in monte* wat hy in 394 skryf, sê hy na aanleiding van die uitspraak van Jesus "Geseënd is dié wat rein van hart is, want hulle sal God sien"⁹⁵:

*Et ista quidem in hac vita conpleri possunt, sicut completa esse in apostolis credimus ...*⁹⁶ (CC 35.12).

Navorsers verskil oor wat Augustinus werklik hiermee bedoel (kyk Teske, 1994:303), maar in die lig van sy eie belewenis in Milaan en Ostia, is dit onwaarskynlik dat hy hier, so vroeg ná sy bekering agt jaar gelede, bedoel dat die mens vir 'n geruime tyd in sy lewe God kan sien.⁹⁷ In elk geval kwalifiseer hy in sy *Retractiones* van 426-427 sy stelling oor die ervaring van die apostels soos volg:

⁹³ "Terwyl ek dag en nag oor hierdie spotvraag nagedink het, het ekself ook daarna gesmag om my God te vind, sodat, as dit moontlik sou wees, ek nie net kon glo nie, maar ook net kon sien. Want ek sien die dinge wat my God gemaak het, maar my God self wat dit gemaak het, kan ek nie sien nie".

⁹⁴ "Daar is in die huis van God ewige feesviering ... 'n Koor van engele (sorg vir) 'n ewigdurende fees; die teenwoordige aangesig van God vir vrolikheid sonder gebrek. Vanaf daardie ewige en voortdurende feesviering weerklink iets melodieus en soet vir die ore van die hart; maar solank die wêreld dit nie uitdoof nie" (*Ennaratio in Psalmum* 41.9).

⁹⁵ Gregorius van Nyssa het ook uitvoerig oor die aanskoue van God na aanleiding van die sesde seënnuitspraak van Jesus geskryf. Hy sê onder andere dat God sigbaar is in sy ἐνεργείας (aksies) soos wat dit sigbaar word in sy werke in die geskape wêreld. Daarbenewens kan 'n Christen ook in homself die voorwerp van sy verlange (naamlik God) sien. Dié wat rein van hart is, is geseënd, omdat wanneer hulle na hulle eie reinheid kyk, sien hulle 'n μίμημα of (kopië) van God (kyk Ladner, 1967:100-101).

⁹⁶ "Hierdie dinge kan ten volle selfs in hierdie lewe bereik word, soos wat ons glo dit ten volle in die apostels bereik is" (1.4.12).

⁹⁷ Augustinus se werke verraaai 'n kennis van vroeëre patristiese skrywers oor hierdie onderwerp. Dit sluit Athanasius, Ambrosius, Gregorius van Nasianze en Hieronymus in (Van Fleteren, 1999:809).

*Non enim dictum est: ista in hac vita compleri possunt, nam completa esse in apostolis credimus, sed dictum est: sicut completa esse in apostolis credimus, ut ita compleantur sicut in illis completa sunt, id est quadam perfectione, cuius capax est ista vita, non sicut complenda sunt in illa quam speramus pace plenissima, quando dicetur: Ubi est, mors, contentio tua?*⁹⁸ (PL 32:614).

Nog 'n passasie uit Augustinus se werke waaruit sy siening van *contemplatio* blyk, is die twaalfde en laaste boek van die *De Genesi ad litteram* wat hy tussen 401 en 414 geskryf het. Hy verwys na verskeie plekke in die Bybel waar daar na die paradys verwys word, en lê veral klem op twee plekke: waar Jesus die paradys aan sy mede-gekruisigde beloof en die paradys waarheen Paulus weggeruk is. Wat laasgenoemde betref behandel hy Paulus se stelling dat hy na die derde hemel weggeruk is en veral oor die feit dat hy nie weet of dit in die liggaam was nie. Om die probleem op te los oor die verstaan van Paulus se woorde het Augustinus onderskei tussen drie aanskouingswyses: liggaamlik, geestelik en intellektueel. Hy illustreer dit aan die hand van die gebod dat jy jou naaste moet liefhê:

*Unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur*⁹⁹ (PL 34:458).

Die intellektuele aanskoue, sê hy, is die voortreflikste van die drie.

Augustinus noem voorbeelde uit die Bybel waar God op al drie hierdie wyses aanskou word. In Eksodus 19, sê hy, word God op 'n liggaamlike wyse aanskou toe Hy op die berg Sinaï met vuur neergedaal het en die hele berg in rook gehul was. In Jesaja 6 vind hy weer 'n voorbeeld van die geestelike aanskoue van God waar Jesaja die Here op sy troon sien sit met die serafs om Hom en hy sien die altaar en die kool waarmee sy lippe gereinig is. In Openbaring 1 vind hy ook 'n voorbeeld van die geestelike aanskoue van God waar Johannes die Seun van die mens sien loop tussen die kandelare. Wat Jesaja en Johannes gesien het, was iets wat nie gerig was op hulle liggaamlike sintuie nie. Wat hulle "deur middel van die gees" gesien het, was beelde of afbeeldings van voorwerpe en liggame wat nie sigbaar is vir ander wat teenwoordig sou wees nie.

Dan is daar die intellektuele aanskoue van God. Net soos wat 'n mens van liggaamlike sintuie vervreemd kan raak sodat jy afbeeldings van voorwerpe deur middel van die gees kan sien, net so kan 'n mens verwyder word van hierdie afbeeldings ...

⁹⁸ "Ek het immers nie gesê: 'Hierdie dinge kan ten volle in hierdie lewe bereik word omdat dit in die apostels ten volle vervul is nie'. Eerder het ek gesê: 'Soos ons glo dat dit in die apostels vervul is' sodat dit vervul word in daardie mate wat in die apostels bereik is, dit is, met die volmaaktheid wat in hierdie lewe moontlik is, nie soos wat dit vervul moet word in die volmaakte vrede waarop ons hoop nie, wanneer daar gesê sal word: 'Dood, waar is jou angel?' " (1.19.2).

⁹⁹ "Die eerste is deur middel van die oë waarmee die letters self (= van die gebod) gesien word, die tweede is deur middel van die gees van die mens waarmee aan die medemens gedink word (selfs al is hy afwesig) en die derde is deur middel van intuïsie van die intellek waarmee liefde self gesien word wanneer dit begryp word" (12.6.15).

*Ita et ab ipsis rapiatur: ut in illam quasi regionem intellectualium vel intellegibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis obfuscatur*¹⁰⁰ (PL 34:476).

Wanneer 'n mens hierdie punt bereik, dan is deugdelikheid niks anders nie as om lief te hê wat jy sien en die hoogste vreugde is om te hê wat jy liefhet. Daar het jy ...

*... segura quies ... et ineffabilis visio veritatis ... ibi videtur claritas domini non per visionem significantem sive corporalem, sicut visa est in monte Sina, sivi spiritalem, sicut vivet Esaias vel Iohannes in Apocalypsi, sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere humana mens potest, secundum assumptis Dei gratiam, ut os ad os loquatur Deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis ...*¹⁰¹ (PL 34:476).

Augustinus is van mening dat Moses ook hierdie intellektuele aanskoue van God beleef het. Hy grond sy argument daarvoor op Numeri 12:6-8 waar God sê: "As daar 'n profeet van die Here onder julle is, maak Ek My aan hom bekend deur visioene en praat Ek met hom in drome. Maar met my dienaar Moses is dit anders. Hy is die betroubaarste in my diens. Met hom praat Ek direk en persoonlik, nie in raaisels nie. Hy sien selfs die gestalte van die Here". Hieruit lei Augustinus af dat Moses die Here *in illa specie, qua Deus est*¹⁰² (PL 34:477) gesien het. Niemand wat nog in hierdie lewe is, kan só 'n aanskoue beleef nie, maar hy maak tog ruimte vir die moontlikheid dat 'n mens 'n soort dood kan ondergaan (*quodammodo moriatur* [PL 34:478]) waar jou siel die liggaam verlaat of eenvoudig só vervreemd raak van jou liggaamlike sintuie dat jy nie weet of jy in die liggaam is of nie. Dit hou in dat die siel die liggaam tydelik verlaat sodat die toestand waarin jy verkeer slegs dáárin van die dood verskil, dat dit tydelik is.

Dit is hierdie soort aanskoue, sê Augustinus, wat Paulus die "derde hemel" noem. Wat Moses en Paulus met 'n intellektuele aanskoue beleef het, is niks anders nie as dit wat na hierdie lewe deur almal "wat rein van hart is" beleef sal word. Butler (1968:59-60) is van mening dat dit onmoontlik is om die *De Genesi ad litteram* 12.26.54 te lees sonder om oortuig te raak dat dit 'n beskrywing is van iets wat Augustinus persoonlik beleef het nie. Teske (1993:298-299) gebruik weer Augustinus se *Epistola* 147 om te bewys dat laasgenoemde dit met Ambrosius

¹⁰⁰ "So, dat hy inderdaad daarvan weggevoer word: sodat hy as't ware gedra word na daardie gebied van intellektuele en verstaanbare werklikhede in, waar die heldere waarheid sonder enige liggaamlike afbeelding waargeneem word, waar dit nie verduister word deur enige newels van vals oortuigings nie" (12.26.54).

¹⁰¹ "... vaste rus ... en die onuitspreeklike aanskoue van die waarheid ... daar word die helderheid van die Here gesien – nie by wyse van 'n aanskoue wat tekenend is, of dit nou liggaamlik van aard is soos dit op Sinaïberg gesien is of geestelik soos Jesaja dit gesien het of Johannes in die Openbaringsboek nie, maar deur middel van sig, nie in bedekte vorms in die mate wat die menslike verstand dit kan begryp nie, (maar) in ooreenstemming met die genade van God wat 'n mens ophef sodat God kan praat: mond tot mond met hom wat God waardig gemaak het vir so 'n gesprek, maar nie die mond van die liggaam nie, maar van die intellek" (12.26.54).

¹⁰² "... in daardie vorm waardeur Hy God is ..." (12.27.55).

eens is dat selfs van die ander apostels só 'n aanskoue gehad het en voeg by dat dit *very probably grounded in his own experience of God* is. Dit is egter nie duidelik of Augustinus Moses en Paulus (of selfs van die ander apostels) as norm gebruik vir gelowiges in die algemeen nie. Ek wil egter saam met Quin (1994:2) stem dat Augustinus hulle as uitsonderings beskou.

Daar bestaan egter geen twyfel nie dat Augustinus hierdie opvaart na die drie-enige God as 'n noodsaaklikheid vir elke Christen beskou. Hy kom egter tot die konklusie dat dit uiteindelik telkens weer 'n mislukking is.¹⁰³ Die taal waarmee Augustinus die mislukking van hierdie opvaart na God in Boek 8 van die *De Trinitate* beskryf, kom baie ooreen met sy beskrywing van sy eerste kennismaking met die goddelike "lig" in Boek 7 van die *Confessiones*. Toe hy uiteindelik daarin slaag om die opvaart te maak, het hy ontdek dat dit nie lei tot 'n volmaakte aanskoue van God nie, maar tot 'n intense besef van die afstand wat daar tussen hom en God bestaan. Die mens is eenvoudig te swak om die oog van die verstand te vestig op die heerlijkheid waarvan ons maar net 'n skrefie-blik kan kry. As daar so iets is soos 'n mistieke voorsmaak reeds op aarde van hierdie heerlike aanskoue, is dit slegs vir enkele bevoorregtes beskore:

*Ac per hac vita mortali illa (activa) est in opere bonae conversationis, ista (contemplativa) vero magis in fide et apud perpaucos per speculum in enigmate et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis*¹⁰⁴ (PL 34:1046).

In een van sy briewe (147) sê hy in antwoord op 'n vraag oor die moontlikheid om God te sien terwyl jy nog op aarde is, dat hy toegee dat sekere besondere heiliges soos Moses en Paulus dié uitsondlike voorreg gehad het om in hierdie lewe reeds God op 'n manier te sien, maar hy sien dit steeds as iets wat betrekking het op die lewe hierna:

*... ita fit, ut et illud verum sit, quod dictum est, nemo potest faciem meam videre et vivere, quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis adsumitur, et non sit incredibile quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam*¹⁰⁵ (PL 33:610).

¹⁰³ Die doel van die opvaart van die siel, dit is die een-wees met die Een, is ontwykend. So het Plotinus ook gesê; hyself het dit maar vier keer in sy lewe ervaar en verklaar ook dat dit slegs in die lewe hierna 'n permanente toestand sal wees (kyk Harrison, 2006:39 en 64). Augustinus het egter nooit daarop aangespraak gemaak dat hy die volledige een-wees met God, selfs vir 'n vlietende oomblik, ervaar het nie. Wat hy in Milaan en Ostia beleef het, was telkens 'n ervaring wat kort voor die een-wees geëindig het.

¹⁰⁴ "En deur middel van hierdie sterflike lewe is daardie (aktiewe lewe) geleë in die beoefening van 'n goeie leefstyl, en daardie kontemplatiewe lewe inderwaarheid (geleë) in geloof en maar by baie min (mense) deur 'n spieël in 'n raaisel en gedeeltelik in een of ander aanskoue van die onveranderlike waarheid" (*De consensu evangelistarum* 1.5.8.).

¹⁰⁵ "So is dit dan, dat wat gesê is, inderdaad die waarheid is: 'Niemand kan my gesig sien en bly lewe nie', aangesien dit nodig is dat die gees geheel en al van hierdie lewe verwyder word wanneer dit opgeneem word in die onuitspreklike wonder van daardie aanskoue; en dit is nie onwaarskynlik dat hierdie hoogste vorm van openbaring vir bepaalde heiliges gegun is nie, wat nog nie in so 'n mate dood was dat hulle liggame begrawe moes word nie" (*Epistola* 147.13.31).

Augustinus maak dit reeds in die eerste hoofstuk van die *De Trinitate* duidelik hoe moeilik dit is om die substansie van God te sien en ten volle te ken en hoe noodsaaklik geloof is om die onnoembare bevatlik te sien:

*... suscipiemus ... reddere rationem, quid trinitas sit unus et solus et verus deus ... ut non quasi nostris excusationibus inludantur sed reipsa experiantur et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur*¹⁰⁶ (PL 42:822).

Dit is nie 'n belofte aan die leser dat hy hierdie aanskoue sal beleef nie, maar eenvoudig 'n belofte dat die Christen deur sy eie ervaring sal besef dat wat ons begeer om te aanskou weliswaar bestaan, maar dat ons te swak is om dit te aanskou. Aanskoue is iets wat ons slegs eskatalogies sal bereik wanneer Christus die koninkryk aan God die Vader teruggee.

Selfs 'n poging om God op 'n introspektiewe wyse te aanskou deur die verstand in te span, loop op mislukking uit. In Boek 14 van die *De Trinitate* beskryf Augustinus hierdie mislukking en skryf dit toe aan die feit dat die beeld van God wat ons in ons verstand dra, radikaal deur die sonde misvorm is. Wat ons ook uiteindelik in ons ontdek, is 'n pynlike bewustheid van ons afstand van God en dat ons aanskoue van God 'n sware, lewenslange poging is. Wat nodig is, is nie 'n gedurige besigwees met die beeld van God in ons nie, maar 'n daaglikse vernuwing van die beeld deur in die geloof vas te hou aan ons Middelaar. Ons kan God in hierdie lewe net "van agter" sien soos Moses (Eks 33:11-23), dit is 'n tipe van Christus, van sy liggaam waarmee Hy gekruisig is. Daar is geen akkurate en reddende kennis van die Drie-eenheid nie behalwe deur middel van die geloof in Christus. Hier skei Augustinus se pad radikaal met dié van die Neo-Platonisme (kyk Herrera, 1994:169).

Augustinus het sterk klem gelê op die noodsaaklikheid van die in-sonde-gevalle mens se herstel in Christus. Sy mistieke inslag het *finaliter* egter nie beteken dat die vleeslike beelde en insigte van die mens gereinig moet word nie, maar dat die hoogste daad van Goddelike liefde wat in die geboorte, optrede en dood van Christus geopenbaar is, ons nie net van die sonde bevry het nie, maar ons tot op 'n vlak gebring het wat ver bokant 'n vlietende skrefie-blik van die Goddelike waarheid is (Bonner, 1994:141).

Navorsers wys gedurig daarop dat daar 'n ernstige gevaar in skuil om Augustinus te probeer interpreteer sonder om die ontwikkelingsgang in sy denke oor die jare heen in ag te neem. Dit is m.i. ook hier van besondere belang. Die *De quantitate animi* is in 388 (skaars twee jaar ná sy doop) geskryf, die *De Genesi ad litteram* in

¹⁰⁶ "... ons sal onderneem om ... 'n uitleg te gee van hoe die Drie-eenheid die een en enigste en ware God is ... op so 'n wyse dat hulle self nie deur ons verskonings bespot voel nie maar dat hulle daardeur self mag ondervind dat die hoogste goed dit is wat deur die mees gereinigde intellekte onderskei word, en dat dat dit daarom nie onderskei kan word deur hulle self nie, omdat die oog van die menslike intellek, wat swak is, nie in so 'n helder lig vasgevang kan word tensy dit versterk word met die voeding deur middel van die geregtigheid van die geloof nie" (1.2.4).

401 en die *Confessiones* tussen 397 en 400. Daar bestaan inderdaad by Augustinus 'n triomfantalistiese tendens in die jare kort ná sy bekering (Doran, 1995:25-26) wat mettertyd versag het sodat sy *De civitate Dei* wat hy vanaf 413 geskryf het, van groter gebalanseerde eskatalogiese perspektief spreek. Brown (1967:324) sê tereg oor laasgenoemde werk: ... *far from being a book about flight from the world, is a book whose recurrent theme is "our business within this common mortal life"*. Augustinus skryf ook in hierdie boek dat kontemplasie 'n kosbare hulpmiddel vir die geestelike lewe is. Dit is die krag wat ons in staat stel om ons aardse beproewings te dra en gee ons 'n verlange na die vreugde van die toekomstige lewe en berei ook die pastor voor vir sy liefdeswerk (kyk Boyer, 1964:23):

*Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei*¹⁰⁷ (PL 41:647).

Daarbenewens moet 'n mens ook ingedagte hou dat Augustinus se bekering gekenmerk is deur sy geweldige indruk van die geestelike aard van God. Hy het dit betreur dat hy in sy vroeëre soeke na God geen begrip gehad het vir iets wat nie stoflik en liggaamlik is nie - soos wat hy by die Manicheërs geleer het:

*Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar*¹⁰⁸ (PL 32:733).

Dit is te begryp dat die ontdekking om God op 'n persoonlike, geestelike vlak in die geloof te ontmoet, hom aanvanklik as't ware oorrumpel het.

3.5 POMERIUS SE GEBRUIK VAN DIE TERME "VITA ACTIVA", "VITA CONTEMPLATIVA" EN "CONTEMPLATIO"

Pomerius se opdraggewer het die taak aan hom gestel om onder andere die aard van die kontemplatiewe lewe te verduidelik en ook die verskil tussen dié lewe en die aktiewe lewe. Daarby kom ook die opdrag om uit te wei oor die vraag "of iemand wat die taak opgelê is om die kerk te regeer, deel kan hê aan die kontemplatiewe deug"¹⁰⁹ (1.*Prologus*.3).

Pomerius handel egter nie oor die innerlike stryd wat iemand kan beleef wanneer hy die keuse moet maak tussen 'n aktiewe en kontemplatiewe lewe soos wat die geval was met Augustinus nie. Hy aanvaar bloot dat iemand wat biskop geword het, metterdaad deel gekry het aan die kontemplatiewe lewe en dat sy lewe nou bepaalde deugde moet vertoon, wat veral daarin na vore moet kom dat hy nie

¹⁰⁷ "Niemand moet soveel vrye tyd hê dat hy in vrye tyd nooit aan die behoefte van sy naaste dink nie; en niemand moet so besig wees dat hy nie tyd vir kontemplasie oor God kan vind nie (*De civitate Dei* 1.19.19).

¹⁰⁸ "Terwyl ek dan so verhard van hart was en ek self nie myself deurgrond het nie, was ek van mening dat dit wat sigself nie oor 'n bepaalde ruimte kon uitstrek of versprei of saampak of uitswel of iets anders van so 'n aard bevat of kan bevat nie, geheel en al nie bestaan nie" (*Confessiones* 7.1.2)

¹⁰⁹ *Utrum is cui Ecclesiae regendae cura commissa est, contemplativae virtutis fieri particeps possit* (PL 59:416).

roem oor die waardigheid van sy taak nie, maar eerder swaarkry onder die las daarvan wanneer hy aangestel word¹¹⁰ (2.2.2). Dit verklaar waarskynlik sy prominente gebruik van die term *contemplativa virtus*. Dit noop hom natuurlik om ook later oor ondeugde¹¹¹ te skryf wat volgens hom uit hoogmoed voortspruit:

*Proinde si superbia est initium omnis peccati, et concupiscentia poena peccati, non potest aliter vinci concupiscentia vitiosa, nisi prius caveatur humilitatis virtute superbia, quae ejus est inimica*¹¹² (PL 59:478).

Pomerius definieer reg aan die begin van sy boek die kontemplatiewe lewe as: ... *illa vita ubi Deus videri potest ipsa contemplativa credenda est*¹¹³ (PL 59:419) direk nadat hy semanties as't ware 'n is-gelyk-aan-teken geplaas het tussen *contemplare* en *videre*.¹¹⁴ Daarom is die uiteindelijke doel van hierdie soort lewe, sê hy, dat die *creatura intellectualis*¹¹⁵ God sal sien (PL 418-419) en dit verklaar ook sy gebruik van die term *contemplatio divina*.

Pomerius wys egter daarop dat die volmaakte aanskoue van God in hierdie lewe onmoontlik is. Elkeen wat 'n kontamplatiewe lewe begeer, moet onthou dat:

*... si hic perfecto potuisset substantiam Dei humana fragilitas contemplari, nunquam sanctus evangelista dixisset: 'Deum nemo vidit unquam' ... Deus ... in hac vita sine alicujus elementi assumptione, nec potuit videri, nec potest ...*¹¹⁶ (PL 59:424).

Selfs die *justi antiqui*¹¹⁷ het God slegs by daardie geleenthede gesien toe Hy in die vorm van 'n sigbare skepsel verskyn het (PL 59:510).¹¹⁸ Wanneer hy oor Adam se sondeval praat (wat volgens hom hoofsaaklik as gevolg van 'n gebrek

¹¹⁰ ... *nec gloriantur de officii dignitate, sed sudant potius constituti sub onere* (PL 59:445).

¹¹¹ In Hoofstuk 4 word die aspek van deugde en ondeugde vollediger bekyk, aangesien dit aansluit by die asketiese aspek van die *vita contemplativa*.

¹¹² "As hoogmoed dan die begin van elke sonde is en begeerte die straf van sonde, dan kan bese begerde nie anders oorwin word as dat daar eers teen hoogmoed gewaak moet word nie deur die deug van nederigheid, wat sy vyand is" (3.3.1).

¹¹³ "... daardie lewe waarin God gesien kan word, moet beskou word as die kontemplatiewe lewe self" (1.1).

¹¹⁴ ... *contemplando, id est, videndo* ... (PL 59:419).

¹¹⁵ "Intelligente skepsel" (1.1.1).

¹¹⁶ "... as dit moontlik was vir die menslike swakheid om die substansie van God hier te sien, sou die heilige evangelieskrywer nooit gesê het: 'Niemand het God ooit gesien nie'... in hierdie lewe kon God nie gesien word nie en kan Hy ook nie gesien word sonder die aanneming van een of ander vorm nie ..." (1.7.1).

¹¹⁷ "Regverdiges van die ou tyd" (2.18.2).

¹¹⁸ Vroeg-Christelike teoloë in die tweede tot vierde eeu, soos Justinus die Martelaar, Hilarius van Poitiers en selfs Ambrosius het in hulle behandeling van die openbaring van God in sigbare vorm in die Ou Testament gebly by hulle begrip van die Seun se rol in die verlossingsgeskiedenis. Dit is immers Hy wat sigbaar geword en die Vader kom openbaar het. Hulle was gevolglik daartoe geneig om dié verskynings met die Seun te assosieer met Hom van Wie dit immers verwag word om sigbaar te word. Dit het uiteindelik ook 'n rol begin speel in Christologiese polemieke, aangesien hulle in hierdie verskynings 'n bewys gesien het van die Seun se eie identiteit en aktiwiteit selfs voor die inkarnasie. Hierdie christologiese eksegeese het egter ook daartoe geneig om die Seun aan die Vader te subordineer – asof die Seun sigbaar en selfs tydelik sou wees in teenstelling met die Vader se onsigbaarheid. Hierdie subordineringstendens het veral in die laat vierde eeu problematies geword toe die Ariane ook Bybelse verwysings na hierdie verskynings begin gebruik het as bewys vir hulle siening van die Seun se status. Augustinus het egter juis hierom 'n ander eksegetiese benadering gevolg en wegbeweeg van die christologiese fokus en het hierdie teofanie verbind aan 'n meer algemene "God" of "godelike" sonder om na 'n bepaalde persoon te verwys (Kloos, 2005:398). Dit blyk hier dat Pomerius hom daarin volg (kyk ook Suelzer, 1947:179).

aan *abstinentia* [onthouding]) plaasgevind het) sê hy dat Adam baie vreugde in die proses prys gegee het. Immers, voor die sondeval was God sigbaar (*visibilis Deus*) maar selfs Adam het God gesien *in assumptione visibilis creaturae*¹¹⁹ (PL 59:463) soos wat die geval met die aartsvaders was.

Pomerius noem vier aktiwiteite waaraan 'n biskop in die kontemplatiewe lewe deel het en wat nie van hom weerhou kan word nie: kennis van toekomstige en verborge dinge, vryheid van wêreldse drukke, bestudering van die Skrif en die aanskoue van God. Die eerste en laaste van hierdie aktiwiteite is egter iets wat eers in die toekomstige bedeling volmaak ervaar sal word (1.13.13 [PL 59:429]).

Die aktiewe lewe, wat hy veral in Boek 2 behandel, hou volgens hom in dat die biskop sondaars en huigelaars moet vermaan (sommige ernstig en ander met 'n sagter benadering), van hulle eie besittings afstand moet doen en met wysheid en eerlikheid moet omgaan met kerkfondse. Hulle moet ook matigheid, onthouding en gasvryheid beoefen. Hy moet hom losmaak van al die bedrywighede van wêreldse dinge en hom toelê op die bestudering van die Woord, die weerlegging van dwaalleraars en die onderrig van die gehoorsames.¹²⁰ Dit dien die *vita contemplativa* hier op aarde en dien ook as voorbereiding van die volmaakte *divina contemplatio*.

Oor die aard van die omgang wat die *vitae contemplativae sectator*¹²¹ met die Woord van God moet hê, sê Pomerius 'n aantal belangrike dinge in 1.8 (PL 59:425): hy moet tyd inruim vir *litterarum divinarum sacra meditationes*¹²², hy moet, *divinitus illuminatus*¹²³, hom in die Skrif verheug en dit liefhê, hom deur die Skrif laat vorm wanneer hy hom daarin sien soos in 'n spieël, hom daarop toelê om die *mysteria* daarvan te ondersoek, hy moet van Christus lees oor Wie daarin geprofeteer is en vertrou op dié dinge wat vir die toekoms belof is.

Hierdie omgang met die Skrif, sê Pomerius, moet egter uit een wortel groei: uit 'n liefde vir God en om Hom tevrede stel, want dié kenmerk van die *vitae contemplativae sectator* is dat hy 'n onuitpulike vreugde vind in sy Skepper. Daarom hierdie aanmoediging: *Conditoem suum jugiter concupiscat*¹²⁴ (PL 59:425).

Geloof is onlosmaaklik verbind aan die aanskoue van God: elkeen wat deel het aan die kontemplatiewe lewe *quod hic crediderunt, ibi videbunt*¹²⁵ (1.4.1 [PL 59:421]). Hy brei later soos volg daarop uit:

... tamen in quantum potest humana mens, quam suus Creator ad suam fecit imaginem, studeat etiam hic intelligibiliter Deum videre per fidem, ut eum plenius videat, eum pervenerit munere ipsius Conditoris sui speciem ... ipsam

¹¹⁹ "... in die aanneming van 'n sigbare skepsel ..." (2.18.2).

¹²⁰ Die biskop het ook die taak om oor die *vita contemplativa* te preek (2.3.1 [PL 59:446]).

¹²¹ "Navolger van die kontemplatiewe lewe".

¹²² "Heilige meditasies van die Goddelike geskrifte".

¹²³ "Deur God verlig".

¹²⁴ "Laat hy sy Skepper onophoudelik begeer" (1.8.1).

¹²⁵ "Sal daar sien wat hulle hier geglo het" (1.4.1).

*speciem ad quam per fidam spiritualiter ambulando pervenimus, insatiabili delectatione videmus*¹²⁶ (PL 59:424).

Dit is egter nie net met geloof¹²⁷ wat die aanskoue geantisipeer word nie, maar ook met 'n hart wat verlig is en 'n hart wat vreugde in sy Skepper vind, Hom gedurig begeer en uit liefde vir Hom alles ontvlug wat Hom van die mens sou laat wegkeer. Hy voeg hierby die volgende aanmoediging: ... *omnes cogitationes suas, ac totam spem ex illius delectatione suspendat*¹²⁸ (PL 59:425). Hy haal ook uit die Bergpreek aan om te sê dat diegene wie se hart rein is, God sal sien (1.7.1 [PL 59:424]) en voeg later hierdie aanmoediging by: *semper se proficiente successu in fastigiam divinae contemplationis attollat*¹²⁹ (PL 59:425). In elk geval, *qui dicuntur in hac vita beati, spe beatudinis futurae beati sunt*¹³⁰ (PL 59:425).

Die kontemplatiewe lewe het ook 'n eskatalogiese karakter. In hierdie lewe wat vol ellendes en sonde is, is daar geen twyfel nie dat God nie gesien kan word soos Hy is nie. In die lewe hierna sal Hy gesien kan word; dit is hoekom dit 'n kontemplatiewe lewe genoem word: omdat dit die hoogste vreugde is om God te sien, en die ewige lewe juis beteken om jou sonder einde te verheug. Daarom is dit reg dat om God te sien tot die ewige lewe behoort (1.1.1 [PL 59:419]). Ewige straf vir die ongelowiges en *visio Dei* vir die gelowiges het vir hom dieselfde eskatalogiese sekerheid:

*Fletus autem et stridor dentium acerrimos eorum dolores ostendunt, qui supplicio aeternae mortis addicti, non videndi sensum habituri sunt, sed dolendi*¹³¹ (PL 59:492).

Wanneer hy beskryf watter huidige en veral toekomstige vreugde die kontemplatiewe lewe aan die liefhebbers daarvan verskaf, gebruik hy sterk emotiewe woorde:

Quoniam quidem contemplativa vita hic quoque amatores suos futurorum bonorum consideratione delectat, ac sibi tota mentis intentione vaccantes, quantum in hac vita fieri potest, dono sapientiae spiritualis illuminat; et ad illam divinae plenitudinem visionis, cujus spem studii intenti coelestibus gerunt, incentivo quodam ipsius consequendae perfectionis inflamat; ut quod nunc in

¹²⁶ "... die menslike verstand, wat sy Skepper na sy eie beeld geskep het, moet, sover as wat dit moontlik is, selfs hier daarna streef om God deur middel van die geloof op 'n intellektuele wyse te sien sodat dit Hom meer volledig kan sien wanneer dit deur sy gawe die aanskoue van sy Skepper bereik ... ons sal met 'n onversadigbare genot daardie gesig sien waarby ons gekom het deur geestelik deur middel van die geloof ons lewens in te rig" (1.6.2).

¹²⁷ Pomerius maak, na aanleiding van Romeine 14:23, dit ook baie duidelik dat daar nie sprake kan wees van deugde sonder geloof nie: *omnia bona ... ex fide gesta virtutes sunt* (3.1.2 [PL 59:474]). *Fides* weer word in die lewe hierna vervul (1.10 [PL 59:427]), en as jy nie glo nie, sal jy nie verstaan nie (1.19 [PL 59:433]). Geloof is aan die gelowige gegee juis met die oog op sy swakheid (3.14.2 [PL 59:494]) en dit is die fondament van geregtigheid (3.21 [PL 59:21]).

¹²⁸ "Laat hy al sy gedagtes en sy volledige hoop afhang van sy (God s'n) behae" (1.8).

¹²⁹ "Laat hy altyd homself met vorderende voortgang verhef tot die hoogtepunt van die goddelike kontemplasie" (1.8).

¹³⁰ "Wie in hierdie lewe geseënd genoem word, is geseënd in die hoop op toekomstige geseëndheid" (1.9.2).

¹³¹ "Die gehuil en gekners van die tande vertoon egter die verskriklikste smarte van hulle wat, oorgegee aan die straf van die ewige dood, nie die ervaring van aanskoue nie, maar van pyn sal hê" (3.12.2).

*aenigmate cemunt, nec perfecte discemunt, tunc in illa revelatione conspiciant*¹³² (PL 59:423).

Dit is dieselfde vreugde wat engele in die hemel geniet:

*Et ideo, quia nec peccaverunt unquam, nec peccare jam possunt, illius contemplativae vitae semel facti participes inexplebiliter auctorem beatitudinis suae conspiciunt, et merito suae stabilitatis in aeternum felices effecti, de sua permansione securi sunt. Qui summum solidumque gaudium, quo insatiabiliter perfruuntur, de divina contemplatione percipiunt, ac Deo suo infatigabiliter et amanter inserviunt; ita perfecte beati, ut nec cupiant beatores fieri ultra, nec valeant*¹³³ (PL 59:421).

Juis op hierdie vreugdes wat kom, moet die oog gehou word:

*Eo aciem mentis indesinenter intendat, quo pervenire desiderat; beatitudinem vitae futurae ante oculos animi sui proponat et diligat*¹³⁴ (PL 59:424-425).

Tog wys hy later weer met nadruk daarop dat hy nie só sterk klem wil lê op die toekomstige seëninge van die kontemplatiewe lewe dat sy lesers moet dink dat 'n mens nie hier op aarde reeds in hierdie soort lewe gevestig kan wees nie. Om reeds iets daarvan te ervaar, moet hulle

*... ad eam tota devotione convertant; si desiderio ejus accensi, praesentia blandimenta fastidiant; et longe fortiores effecti, quam ut eos terrenae occupationes illaqueent, divinis rebus ac futuris promissionibus considerandis inhaereant*¹³⁵ (PL 59:423).

Tog skroom Pomerius nie om al sy retoriese vaardighede in te span om die geseëndheid van die toekomstige lewe waar God gesien word, te beskryf nie:

Ergo futura vita creditur beate sempiterna, et sempiterna beata, ubi est certa securitas, segura tranquillitas, tranquilla jucunditas, felix aeternitas, aeterna felicitas; ubi est amor perfectus, timor nullus, dies aeternus, alacer motus, et

¹³² "Want die kontemplatiewe lewe gee inderwaarheid selfs hier vreugde aan die liefhebbers daarvan met die inagneming van hulle toekomstige seëninge en verlig met die gawe van geestelike wysheid hulle wat hulleself daaraan toewy met al die inspanning van hulle verstand, in soverre dit in hierdie lewe gedoen kan word; en met 'n bepaalde vasbeslotenheid vir die bereiking van volmaaktheid begeester dit hulle vir daardie volheid van die goddelike aanskoue waarop hulle hoop, toegespits op hulle verlange na die hemel, sodat wat hulle nou maar versluierd sien en nie volledig onderskei nie, hulle dan in daardie openbaring mag aanskou" (1.5.1).

¹³³ "En daarom, omdat hulle nooit gesondig het nie en nie langer kan sondig nie, nadat hulle eenmaal deelnemers aan die kontemplatiewe lewe gemaak is, aanskou hulle sonder versadiging die Bron van hulle vreugde; en aangesien hulle weens hulle volharding vir ewig gelukkig gemaak is, is hulle veilig in die permanensie van hulle staat. Hulle het die hoogste en ware vreugde ontvang van die goddelike kontemplasie waaruit hulle onversadigbare genot put, en hulle dien God onvermoeid en liefdevol, so volkome geseënd dat hulle nie die begeerte het om meer geseënd te word nie, en hulle kan ook nie" (1.3.2).

¹³⁴ "Laat hy die blik van sy verstand gedurigdeur rig na daardie plek wat hy begeer om te bereik, laat hy die geseëndheid van die toekomstige lewe voor die oë van sy siel plaas en laat hy dit liefhê" (1.8.1).

¹³⁵ "... met totale toewyding hulle daarop toelê; as hulle, terwyl hulle brandend van begeerte daarna, die teenswoordige verleidings verag en deurdat hulle gans en al te sterk gemaak is dat aardse verpligtinge hulle verstrik, hulleself kan toewy aan die oordenking van goddelike sake en toekomstige beloftes" (1.6.1).

*unus omnium spiritus de contemplatione Dei sui, ac de sua cum illo permansione securus*¹³⁶ (PL 59:420).

In sy behandeling van die toekomstige aanskoue van God figureer die woord *spes* (hoop) gedurig. Hy maak dit egter in Boek 3 baie duidelik dat hoop nie van die trias saam met *caritas* (liefde) en *fides* (geloof) losgemaak kan word nie:

*Caritas est, ut mihi videtur, recta voluntas ab omnibus terrenis ac praesentibus prorsus aversa, juncta Deo inseparabiliter, et unita, igne quodam sancti Spiritus, a quo est, et ad quem refertur, incensa Quam fides concipit, ad quam spes currit, cui profectus omnium servit, ex qua quidquid est boni operis vivit ...*¹³⁷ (PL 59:493).

Pomerius skei egter nie die *vita contemplativa* en *activa* waterdig nie. Dit is juis die deugdelike beoefening van laasgenoemde wat die biskop voorberei vir eersgenoemde. Meer nog: wanneer 'n priester/biskop ywerig sy pastorale plig uitvoer, is dit juis 'n bewys daarvan dat hy deel gekry het aan die kontemplatiewe lewe:

*Quis sic erit alienus a fide, ut dubitet tales contemplativae virtutis esse particeps, quorum exemplo simul ac verbo plures fiunt regnorum coelestium cohaeredes?*¹³⁸ (PL 59:440).

3.6 GEVOLGTREKKINGS

Die onderskeid wat Philo van Aleksandrië tussen die twee leefvorms gemaak het, figureer aanvanklik ook by Augustinus: 'n lewe van die wêreld gekenmerk deur ambisie en die najaag van plesier en genot enersyds, en die lewe van toewyding aan geestelike nadenke *in otio* andersyds. Die aanvanklike keuse tussen 'n wêreldse beroep en die klooster het egter vir Augustinus verander na 'n keuse tussen die klooster en die aktiewe lewe as kerkampenaar. Laasgenoemde keuse het egter uiteindelik (noodgedwonge) nie 'n óf-óf-keuse nie, maar 'n én-én-keuse geword waar die aktiewe lewe in diens van die kontemplatiewe lewe moes staan. Die kontemplatiewe lewe is die lewe wat deur 'n mistieke inslag gekenmerk word. By Pomerius is die twee leefvorms ook te assosieer met die klooster en die kerk.

¹³⁶ Die toekomstige lewe dan, so word geglo, is geseënd vir ewig en ewig geseënd, waar daar ware sekerheid en sekere rustigheid, rustige vreugde, vreugdevolle ewigheid, ewige geluk, waar daar volmaakte liefde is, geen vrees nie, ewige dag, 'n vreugdevolle vryheid van beweging en almal se gees oor die kontemplasie van hulle God één is en daar sekerheid is oor hulle permanensie by Hom" (1.2.1).

¹³⁷ "Liefde is, so lyk dit vir my, 'n regte wil wat geheel en al weggekeer is van alle aardse en teenwoordige dinge, onlosmaaklik saamgevoeg en verenig met God, as't ware aangesteek deur 'n vuur van die Heilige Gees vanwaar dit kom en waarheen dit verwys word Geloof verwek dit, hoop vlieg daarheen, die toename van alle deugde dien dit, en elke goeie werk kry daaruit sy lewe" (3.13). In 3.25 (PL 59:507-508) onderskei hy tussen vleeslike liefde wat jy in die huwelik en tussen familieleden vind (*amor carnalis*) liefde vir vriende wat tot jou voordeel strek (*amicos amare*) en liefde vir God wat die volmaakte liefde (*perfecta dilectio*) is.

¹³⁸ "Wie sal so vervreemd van geloof wees om daaraan te twyfel dat sulke manne deelnemers aan die kontemplatiewe deug is deur wie se woorde en voorbeeld baie mede-erfgename geword het van die koninkryk van die hemel?" (1.25.1).

Soos Augustinus, kan Pomerius se mistiek beskryf word as 'n *vita contemplativa* wat kulmineer in 'n *visio Dei*. Waar daar egter by Augustinus nog 'n mate van onderskeid te bespeur is tussen *contemplare* (om te kom by die ervaring van die direkte nabyheid van God) en *videre* (om God te sien en in verwondering voor Hom te staan) is dit vir Pomerius haas dieselfde.

Die invloed van die Neo-Platonisme is in 'n mindere mate by Pomerius te bespeur as by Augustinus, hoewel daar aanduidings daarvan is. Die soeke na kennis en verligting om kennis te bekom, word 'n paar keer deur Pomerius genoem. Die inkeer in sigself om 'n opvaart na God te maak, ontbreek egter by hom. Wanneer hy wel op een plek van die *oculi animi* melding maak, dan is dit om die navolger van die *vita contemplativa* aan te moedig om met sy innerlike oë die heerlijkheid van die toekomstige geseëndheid in die oog te hou. Die opvaart na God nadat die stoflike ontworstel is, is nie by Pomerius te vind nie.

By Pomerius word geen verwysing na ekstatische oomblikke of pogings daartoe in sy eie lewe gevind nie. Daar is nêrens getuigenis van verwysings na of die gebruik van soortgelyke taal as in Augustinus se *Confessiones* 7 of 9 nie.¹³⁹ Die rede daarvoor is dat die *De vita contemplativa* 'n pastorale handleiding¹⁴⁰ en boonop 'n opdragwerk is waarin outobiografiese verwysings onvanpas sou wees.¹⁴¹ Hy sê daarom dat die kontemplatiewe lewe hier op aarde baat vind by meditasie en die lees van die Skrif, maar dat pastorale ywer dié bewys is dat die priester/biskop die kontemplatiewe lewe sy eie gemaak het.

Die gedagte van *desiderium* – 'n verlange, 'n smag na God wat so 'n belangrike (persoonlike) element in Augustinus se mistiek is, figureer ook by Pomerius. Hy noem God die *Auctor beatitudinis* en die liefde vir God die *perfecta dilectio*. Die *desiderium* is vir hom ook nie net 'n verlange na God nie, maar ook 'n verlange na die heerlijkheid van die volle verwerkliging van die *vita contemplativa* in die lewe hierna en na die vervulling van die beloftes daarvoor.

Die invloed van Augustinus se spiritualiteit¹⁴² weergalm nietemin dwarsdeur hierdie werk. Pomerius se hantering van die trias *caritas/amor/dilectio, spes* en *fides* en soms in sterk emotiewe taalgebruik soos in die *De laude caritatis* van 3.13, herinner sterk aan Augustinus se eie sentimente. Waar die liefde uiteraard sterk beklemtoning kry, is die plek wat *spes* in hierdie werk inneem, opvallend. Dit verteenwoordig die eskatalogiese karakter van Pomerius se siening van die *vita contemplativa* soos wat 'n mens dit by Augustinus ook aantref. Die *contemplatio divina* is iets vir die lewe hierna. Net so seker as wat die straf vir die goddelose in 'n werklikheid sal wees, sal die *visio Dei* vir dié wat in God glo, 'n werklikheid wees.

¹³⁹ Volgens Suelzer (1947:200) is daar slegs vier plekke in die *De vita contemplativa* wat besondere ooreenkomste vertoon met Augustinus se *Confessiones*, naamlik 1.1, 2.3.5, 8.2.5 en 13.18. Daar is geen gedeelte in die *De vita contemplativa* wat 'n mens soos by Augustinus se mistieke ervaring in *Confessiones* 7 'n "Neo-Platoniese sinverrukking" sou kon noem nie.

¹⁴⁰ Inderwaarheid is dit die oudste handleiding van sy soort in die Weste (Arnold, 1894:83).

¹⁴¹ Omdat Pomerius self nie 'n biskop was nie en hy riglyne vir onder andere die lewe van biskoppe moes gee, was hyself sensitief vir die feit dat hy nie uit die hoogte moes praat as dit by 'n *vita contemplativa* kom nie.

¹⁴² Suelzer (1947:6) se beskrywing van die "gees" van Augustinus by Pomerius is gepas: *The Augustinism displayed in the De vita contemplativa (is) broad, moderate and thoroughly practical in character.*

Augustinus was van oortuiging dat Paulus en Moses (en dalk van die ander apostels) 'n ware *visio Dei* by geleentheid hier op aarde beleef het. Moses het God op die berg Sinaï “van agter” gesien en Paulus is na die “derde hemel” weggeruk. Vir Augustinus beteken dit dat hulle die drie-enige God gesien het. Waar Pomerius na die verskynings van God in die Ou Testament (selfs in die geval van Adam voor die sondeval) verwys, sê hy uitdruklik dat dit die verskyning van die Seun van God in kreatuurlike gedaante was.

Indien Augustinus 'n mistikus was, dan was Pomerius dit ook, hoewel die intensiteit van Augustinus se begeerte na en liefde vir God nie so sterk deurskemer by Pomerius nie. Wanneer 'n mens dit egter sê, moet in gedagte gehou word dat die aard van die *De vita contemplativa*, wat in die eerste instansie 'n pastorale handleiding is, waarskynlik nie geskik is vir persoonlike ontboeseminge soos wat Augustinus dit in sy meer biografiese en Godverheerlikende *Confessiones* kon doen nie.

HOOFSTUK 4

DIE ROL VAN ASKESE IN DIE MISTIEK VAN JULIANUS POMERIUS

Oorsig:

- 4.1 Inleiding
- 4.2 Die ontstaan en ontwikkeling van die askese-beweging
- 4.3 Augustinus as askeet en kloosterling
- 4.4 Die askese-beweging in Gallië
- 4.5 Johannes Casianus en die *vita contemplativa*
- 4.6 Die rol van askese in Pomerius se *De vita contemplativa*
- 4.7 Gevolgtrekkings

4.1 INLEIDING

Pomerius bevind hom teen die einde van die vyfde eeu in Gallië waar 'n bepaalde asketiese en kloosterkultuur heers. Hierdie kultuur is by sy aankoms in Gallië enersyds reeds vir meer as vyftig jaar onder die invloed van Johannes Cassianus wat uit die Ooste gekom en kloosters in Gallië gestig het, en andersyds deur die tipe askese wat in die eilandklooster van Lerins gekoester is en ook nie die invloed van Cassianus ontkom het nie. Boonop is die naam van Cassianus onuitwisbaar gekoppel aan die stryd rondom die Semi-Pelagianisme. Pomerius kom egter uit Noord-Afrika, uit die dampkring van 'n teologiese en asketiese kultuur wat grootliks geskep is deur Augustinus van Hippo. Soos reeds aangetoon het Pomerius 'n groot bewondering vir en kennis van Augustinus en sy werk gehad. Daar is aanduidings dat Pomerius hom vir 'n tyd lank in 'n klooster in Gallië bevind het (Arnold, 1894:82). Hy was ook vir 'n kort rukkie die leermeester van Caesarius wat 'n produk was van die klooster van Lerins en wat later as biskop van Arles twee kloosters gestig en sy suster na Cassianus se klooster in Marseilles vir opleiding gestuur het. In hierdie hoofstuk word bepaal in watter mate Pomerius se *De vita contemplativa* daarvan getuig dat hy deur die Afrika- en Galliese tradisies en kontroverse beïnvloed is.

Om tot 'n konklusie te kom word daar eerstens gekyk na die wortels en die aard van die askese en kloosterbeweging in die Ooste en hoe dit sy weg na die Weste en in die besonder na Gallië gevind het. Vervolgens word daar gekyk na die tipe van askese wat Augustinus beoefen het en wat sy standpunt daaroor was. Daarna word gekyk word na die koms van die kloosterbeweging na Gallië en die rol van Johannes Cassianus en die dogmatiese kwessies waaraan sy naam gekoppel is. Laastens word daar uit Pomerius se *De vita contemplativa* bepaal hoedanig die invloed van die verskillende tradisies en kontroverse daarrondom op hom was. Hierdie uitvoerige agtergrond word so volledig as moontlik gegee

omdat Pomerius se *De vita contemplativa* nie daarsonder verstaan kan word nie. Die asketies-historiese-, geografiese – en dogmahistoriese milieu is noodsaaklik om uiteindelik 'n behoorlike konklusie te maak oor die rol van askese in die mistiek van Julianus Pomerius.

4.2 DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE ASKESE-BEWEGING

4.2.1 Redes vir die ontstaan van die askese-beweging

Askese is 'n verskynsel wat, benewens by die Christendom, ook in ander godsdienste voorkom. Boedisme het ook monikke, die Judaïsme¹⁴³ het sy Esseense tradisie en die studie van die Dooie See-rolle en die opgrawings by Qumran het 'n samelewing in die tyd van Christus blootgelê wat baie ooreenkomste vertoon met die latere kloosters in die Christendom. Die Manicheërs¹⁴⁴ se sendelinge het ook van Mani self die opdrag gekry om in armoede te leef en nie lank op een plek te vertoef nie. Opgrawings by die Dakhleh-oase het bewyse opgelewer dat daar asketiese Manicheïese gemeenskappe was wat binne 'n groter gemeenskap gefunksioneer het (Van den Berg, 2005:81). Terwyl Augustinus in Milaan was, het hy gehoor van die Manicheërs se klooster wat Konstantius beplan het om in Rome op te rig volgens reëls uit een van Mani se briewe. Augustinus was op 'n stadium selfs van plan om daarby aan te sluit. Weens onderlinge geskille het hierdie klooster egter nooit gerealiseer nie (Lancel, 2002:121-122 en 128).

Daar was ook 'n askese-tradisie in die Grieks-Romeinse filosofie, veral by die Stoïsyne en Neo-Platonisme. Baumgardt (1961:18) sê byvoorbeeld dat geen mistikus in die Middeleeue die mistieke lewensinstelling en die weglug van liggaamlike plesier helderder kon beskryf as sommige van die verhale van die jong Aristoteles en sy leermeester, Plato, nie. Die unieke karakter van die Christelike askese staan egter vas. Dit blyk onder andere uit die bepaalde redes vir die ontstaan daarvan.

4.2.1.1 Interpretasie van bepaalde Skrifgedeeltes

Die primêre rede vir die ontstaan en ontwikkeling van die askese-beweging in die Christendom is te vind in die interpretasie van belangrike Skrifgedeeltes wat in die tweede en derde eeu na Christus gegeld het (Lawrence, 1984:2). Die askete het die tog van die Israeliete deur die woestyn na die Beloofde Land geestelik verinnerlik maar ook uiterlik opnuut uitgeleef. Vir hulle was die woestyn die plek

¹⁴³ Een van die belangrikste motiewe vir asketiese praktyke by godsdienstige Jode was om te voldoen aan die eise vir rituele en kultiese reinheid (Wimbush, 1990:5).

¹⁴⁴ Een van die belangrikste teologiese probleme vir die Manicheïsme is dat die Goddelike lig met die duisternis vermeng geraak het. Duisternis is die materiële substansie van hierdie wêreld. Die uiteindelijke oplossing van hierdie probleem is die gnosis van die siel. 'n Ingewikkelde sisteem van meditasie, onderrig, aanbidding en askese word vir hierdie doel aangewend. Bo alles moet die individu alle aktiwiteite vermy wat die Goddelike verder met die materiële vermeng laat raak. Daarom is askese die hoeksteen van hierdie godsdiens (Wimbush, 1990:187).

van sterwe en opstanding. Die evangelie volgens Markus begin met die beskrywing van die sobere lewe van Johannes die Doper, “die stem wat roep in die woestyn” (Markus 1:3). Voordat Jesus sy openbare bediening begin het, is Hy deur die Heilige Gees die woestyn ingelei om deur die Satan versoek te word (Matteus 4:1-11). Die kerklike tradisie het hierin ‘n simbool gesien van die Christen se sielestryd om God te bereik deur van die wêreld af te sien en die oorwinning te behaal oor sensualiteit en menslike ambisie.

Een van die gedeeltes in die Bybel wat egter die meeste daartoe bygedra het om jong manne die woestyn te laat opsoek, was ‘n interpretasie van Jesus se gesprek met die ryk jongman. Volgens Matteus se vertelling vra die ryk jongman vir Jesus: “Meneer, watter goeie daad moet ek verrig om die ewige lewe te verkry?”. Toe Jesus vir hom sê: “... as jy die ewige lewe wil ingaan, onderhou die gebooië” en hy antwoord: “Dit alles het ek nagekom, in watter opsig skiet ek nog te kort?”, was Jesus se opdrag: “As jy volmaak wil wees, gaan verkoop jou besittings en gee die geld vir die armes en jy sal ‘n skat in die hemel hê” (Matteus 19:16-30).¹⁴⁵ Hierdie Skrifdeel het as aansporing vir die eerste groot monnik, Antonius, gedien om sy askese-lewe te begin. Klemens van Aleksandrië het egter tot die slotsom gekom dat hierdie woorde aan die ryk jongman nie letterlik opgeneem moet word nie (kyk Von Campenhausen, 1968:90).

4.2.1.2 Navolging van die apostels

Die aanhoor van die verhale van Jesus se binnekring-dissipels wat al hulle besittings agtergelaat het om Hom te volg (Matteus 4:20 en 19:27) en van die eerste Christene wat hulle besittings verkoop en die opbrengs na die apostels gebring het (Handelinge 4:32-37), het Antonius op twintigjarige ouderdom só aangegryp dat hy besluit het om ‘n askese-lewe te lei. Basillius van Caesarea se kloosterreëls, wat wye verspreiding geniet het, is veral deur hierdie aspek gekenmerk. Hy het nie soos ander klem gelê op asketiese en charismatiese sake nie, maar op die terugkeer na die apostoliese lewe van die eerste Christene se navolging van die apostels (Clément, 1994:316). Die askese-beweging het in ‘n groot mate ‘n terugkeer na die *aetas apostolica* geword en *imitatio Christi*, *fuga mundi* en *exempla apostolorum*¹⁴⁶ het algemene gebruikswoorde in die askese-tradisie geword (Bartelink, 2004:204). Hierin het die woestynmonnike hulle roeping gesien: om rykdom en gewone menslike bande af te sweer in ‘n poging om geestelike volmaaktheid te bereik. Johannes Cassianus het ook die *imitatio Christi* en die *exempla apostolorum* in sy geskifte gepropageer. Hy vertel hoe daar ná die dood van die apostels nog sommige mense was *quibus adhuc apostolicus inerat fervor*¹⁴⁷ en wat vasbeslote was om die apostels se leefwyse voort te sit (Conlationes 18.5-6). Possidius (*Vita S. Augustini*, 1.5) vertel ook hoe Augustinus, kort nadat hy priester geword het, ‘n klooster *intra ecclesiam* gestig

¹⁴⁵ Vir ‘n uiteensetting van ter saaklike gedeeltes uit die vier evangelies en Handelinge met betrekking tot askese, kyk Von Campenhausen (1968:90-122) en Vaage en Wimbush (1999:18-48, 71-95 en 127-147).

¹⁴⁶ “Navolging van Christus”, “wegvlug van die wêreld” en “die voorbeelde van die apostels”.

¹⁴⁷ “Tot nog toe ‘n apostoliese toewyding in hulle gehad het”.

het waar hy *cum Dei servis coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam* gevoer het (PL 32:37). In *Sermo* 356.1 sê Augustinus self dat dit sy doel en begeerte is dat die lidmate 'n lewe soos dié van die apostels sal leef (PL 39:1574). In die Middeleeue het die woorde uit sy kloosterreël (*Epistola* 211) *apostolicam vitam optamus vivere* (PL 33:498) 'n motto vir talle kloosterhervormers geword (Bartelink, 2004:212).

4.2.1.3 Verwêreldliking van die kerk

Nadat die Christelike godsdiens deur Konstantyn in 313 staatserkenning ontvang het, het geestelike vervlakking by baie kerklidmate ingetree. Hoewel dit nie die primêre aanleidende oorsaak daarvan was soos wat onder andere Elliot (2003:166) beweer nie, mag die rol van die nuwe status van die kerk nie onderskat word nie. Askese het in toenemende mate dié kenmerk van outentieke Christenskap geword in 'n samelewing waar dit nie eintlik meer 'n verskil in mense se leefwyse gemaak het as hulle Christene geword het nie. In hierdie verband het die Manicheërs ook 'n rol gespeel. Hulle invloed op die ontwikkeling van askese en die evolusie daarvan in die kloosterwese kan nie onderskat word nie. Die voorbeeldige leefwyse van die volgelingen van Mani was vir baie Christene – ook vir diegene wat niks met die beweging te doen wou hê nie – 'n inspirasie (Wimbush, 1990:187).

4.2.1.4 Martelaarskap

Soos wat die era van vervolging in die geskiedenis van die kerk tot 'n einde gekom het, het al hoe meer Christene die monnike gesien as die geloofshelde wat die plek van die martelare inneem het. Om te vas, jou liggaam te kasty en jou aan geestelike nadenke te wy, is as 'n soort martelaarskap gesien. Die monnik het martelaarskap deur askese verinnerlik.¹⁴⁸ Hierdie soort martelaarskap is ook "geestelike martelaarskap", "wit martelaarskap", "lewenslange martelaarskap", "begeerde martelaarskap" of "selfgekoose martelaarskap" genoem (Rush, 1962:570). Selfs teen die einde van die sesde eeu was die verbinding tussen martelaarskap en askese steeds baie lewend. Pous Gregorius die Grote (pous vanaf 590 tot 604) sê in een van sy homilieë die volgende:

*Nam quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum, quia etsi carnis colla ferro non subdimus, spiritali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus*¹⁴⁹ (PL 76:1089).

Woorde wat vroeër gebruik is om die beproewings van die martelare te beskryf,

¹⁴⁸ Aanvanklik was daar teenkanting teen en selfs 'n mate van vervolging van die askete, maar dit was sporadies en van korte duur (Rousseau, 1978:9-11).

¹⁴⁹ 'Immers, hoewel daar nie meer voorkoms van vervolging is nie, het ons tyd van vrede tog geleentheid vir sy eie besondere martelaarskap, omdat, hoewel ons nie ons liggaamlike nek voor die swaard buig nie, tref ons tog met die geestelike swaard die vleeslike begeertes in ons siel" (*Homiliae in evangelia*, 1.3.4).

is al hoe meer gebruik om die monnik se geestelike stryd teen die sonde en die duiwel te teken. Woordeskat wat gewoonlik in militêre kringe gebruik is, het al hoe meer hulle verskyning in die monastiese literatuur gemaak. Dit is waarskynlik ook hierdie aspek wat die stimulus was vir die besondere plek wat mistiek in die kloosters ingeneem het. Teen die tweede eeu is die martelaar as die ideale Christen gesien en martelaarskap as die uiterste toets vir jou geloof. Dit is die geval omdat Christus se dood 'n martelaarsdood was. Die martelaarskap van 'n Christen is beskou as 'n teken van sy vereniging met Christus en uiteindelik met God (Pellegrino, 1958:38). Die Christenmartelare het, soos Stefanus volgens Handeling 7, die opgestane en verheerlikte Christus gesien terwyl hulle sterf.¹⁵⁰ Dit is hierdie tipe belewenisse waarna die nuwe "askese-martelare" gestreef het.

4.2.1.5 Spanning rondom kerkregering

Vanaf die derde eeu het die kerkregering al hoe meer op 'n hiërargiese wyse geskied en dit het tot 'n toenemende mate van spanning tussen die kerkamptenary en die ander lidmate gelei. Die Donatistestryd in Noord-Afrika het juis uit so 'n spanning gegroei. Dit moet nie as toevallig beskou word dat die kloosterwese in besonder en ook verskeie ander askese-bewegings hoofsaaklik 'n beweging van leke was nie (Frend, 1963:59). Aanvanklik was die Christelike askese nie slegs 'n fisiese en sosiale onttrekking van die lewe in die stede en dorpe nie, maar ook 'n onttrekking van die normale lewe van die kerk. Die kloosterbeweging het gevolglik 'n bedreiging vir die kerk en sy leiers (veral die biskoppe) geword. Dit was besig om 'n afsonderlike en paralelle organisasie van die Christelike lewe naas die kerk te word.¹⁵¹ Hierdie probleem is eers later uit die weg geruim toe die kerkleiers self die ondersteuners, organiseerders en uiteindelik ook die produkte van hierdie beweging geword het (Walker, 1986:154).

Sommige navorsers soos Wimbush (1990:2) definieer en beskryf askese slegs in negatiewe terme, asof dit net 'n reaksionêre beweging in die Christendom is: *Ascetic behaviour represents a range of responses to social, political, and physical worlds often perceived as oppressive or unfriendly, or as stumbling blocks to the pursuit of heroic personal or communal goals, life styles, and commitments.* In die lig van al die ander faktore wat hierbo genoem is, is hierdie tipering van Wimbush baie eensydig.

¹⁵⁰ Kyk Louth (1993:209) vir voorbeelde van sulke beskrywings, veral in die geval van die beskrywing van die dood van Perpetua in Noord-Afrika.

¹⁵¹ Augustinus was byvoorbeeld baie sterk gekant teen 'n tendens by monnike in sy tyd wat gedink het dat hulle 'n afsonderlike roeping buite die kerk om gehad het – so asof hulle uit die kerk eerder as uit die wêreld geroep is (Chadwick, 1986:62).

4.2.2 Die askese-beweging en die mistiek

Dit was hier, in die kring van die vroeë Christenfilosowe, askete en kloosterbewoners waar die fondament van die Christelike mistiek gelê is. In die stilte van die woestyn, in die eensaamheid van 'n sel en vry van alle wêreldse bindings, was daar 'n intense strewe na geestelike volmaaktheid. Hierdie soeke na volmaaktheid het egter meer behels as net die afswering van menslike besittings en wêreldse bande. Afswering was maar net die begin van die monnik se reis. Sy uiteindelige doel was die eenwording met God deur *contemplatio*. Die mens se toestand ná die sondeval maak egter hierdie geestelike reis baie moeilik. Die erfsonde verduister die mens se rede en verwar sy sintuie. Die nuwe lewe waarvan die evangelie praat kan alleen bereik word deur die volgehoue afsterwe van die natuurlike drifte en die voortdurende reiniging van die verstand. In afsondering, weg van die menslike samelewing en bevry van sy versoekings (so was die askete se oortuiging) kan 'n mens losmaking van tydelike en verganklike dinge ervaar om jou voor te berei vir die ontmoeting met God.

Die ontwikkeling van die Christelike mistiek is grootliks bepaal deur die ervarings van die askete en kloosterlinge wat, onder die invloed van Klemens en Origenes, hulle van die samelewing onttrek het om 'n lewe van *contemplatio* te lei. Hulle geestelike oefening (ἀσκησις) het van hulle "geestelike atlete" gemaak. Maagdelikheid was hul grootste ideaal. Hulle asketiese praktyke en mistieke leringe het die grondslag gelê vir die toekomstige mistici in die Ooste en Weste en het later selfs die mistiek van die Islam beïnvloed (King, 2004:28).

Leclerque (1974:266) gaan so ver as om te sê dat asketiese mistiek gebaseer is op 'n soort "ortodokse gnosis". Dit is inderdaad beïnvloed deur die Joodse en Griekse agtergrond daarvan. Dié wortels daarvan blyk duidelik uit die woordgebruik van die beroemde biskop Atanasius en skrywer van die eerste *vita* van 'n askeet, naamlik dié van Antonius.¹⁵² Hy vertel hoe Antonius se vriende hom na twintig jaar van afsondering in 'n ou fort in die Egiptiese woestyn dwing om weer te voorskyn te kom deur die buitedeur af te breek. Antonius kom te voorskyn ὥστε ἐκ τινος ἀδυτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος¹⁵³ (PG 26:864C). 'n Mens hoor hierin die eggo's van die Griekse en Egiptiese filosofieë en godsdienste. Atanasius gebruik egter met opset hier taal wat sterk aan die heidense misteriegodsdienste herinner, om só Antonius se totale oorgawe aan God uit te beeld (Behr, 2004:256).

4.2.3 Die historiese wortels van die askese-beweging

Die term ἀσκησις is al deur die Stoïsyne gebruik om te verwys na 'n bepaalde sisteem van lewenspraktyke om ondeugde te bestry en deugdelikheid te

¹⁵² Daar is vyf elemente wat in hierdie biografie na vore kom: die Skrif, onttrekking, askese, gebed en demone (Meredith, 1976:315-316).

¹⁵³ " ... soos vanuit een of ander binneste heiligdom, ingewy in die misteries en deur God gedra ... " (14).

bevorder. In die Nuwe Testament kom hierdie woord net een keer voor, naamlik as 'n werkwoord ἀσκέειν (om te streef, om jou bes te doen) in Handeling 24:16. Klemens van Aleksandrie en Origenes was die eerste vaders wat die teoretiese grondslae van askese behandel het. Hulle het die Stoïsynse idee oorgeneem dat die siel van sy passies gereinig moes word as 'n noodsaaklike middel om God beter lief te hê. Vanaf die vierde eeu het die monnike in die Ooste en die Weste die vernaamste verteenwoordigers van askese geword. Hulle het dit egter nie net toegepas deur uiterlike inspanning soos onthouding, vas en nagtelike wake nie, maar ook deur innerlike ontsegging ter bereiking van die deugde wat van 'n lewe in die klooster verwag word (Cross, 1984:95). Die askete het hulle onttrek van die wêreld en het die huwelik en die besit van eiendom vermy en het die algemene genot en gemak van die lewe afgesweer. Die doel was om die liggaam te dissiplineer en die gees te bevry sodat dit hom kan toewy aan geestelike nadenke. Temas wat dikwels vanuit die Evangelies in asketiese literatuur aangetref word, is onttrekking, versoeking, bestryding van demone, reiniging, afswering, lyding, vervolging en dissipline (Vaage en Wimbush, 1999:42). Dié mens wat volmaakte wysheid nagestreef het, is aangespoor om die afleidings van die huwelik en sosiale omgang te vermy en 'n lewe in afsondering te lei. Dit het 'n definitiewe invloed gehad op die denke van talle Christen-skrywers wat in die Klassieke geskool is. Augustinus is 'n goeie voorbeeld hiervan. Die meeste vroeë askete was egter nie manne met Klassieke opleiding nie en daarom moet die rede vir hulle inspirasie om die stilte van die woestyn op te soek, elders gesoek word.

Die wortels van die geskiedenis van Christelike askese lê in Egipte, Klein-Asië, Sirië en Palestina. Egipte was egter die bakermat van die kloosterbeweging in die Christendom. Daar is die teorie en praktyk van die Christelike askese-lewe verfyn en geformuleer. Tog was die "heilige manne" wat die stukrag daaraan verleen het, van Sirië en later Klein-Asië en Palestina afkomstig en nie van Egipte self nie. Die rede waarom hierdie manne hulle weg na Egipte gevind het, het baie te doen gehad met die geografie van Egipte: die teenstelling tussen woestyn (ἐρημος) en bewoonde gebied (οἰκουμένη) was baie skerp as in die ander gebiede waar die reënval hoër en waar woestyn nie werklik woestyn is nie. In Egipte het blote oorlewing in die woestyn 'n besondere karakter aan askese gegee (Brown, 1971:82-83).

Origenes (185-254) het deur sy voorbeeld en leringe baie gedoen om die Christelike kloosterbeweging te stimuleer. Sy asketiese instelling, wêreldmyding en besondere talent as leermeester het baie daarmee te doen gehad. Hy word beskou as die eerste skrywer van mistieke teologie (King, 2004:37). Teen die einde van die derde eeu het twee variante askese-vorms voorgekom. Die eerste is die hermitiese wat, in navolging van Antonius (ong. 251-356), 'n onttrekking van die samelewing was om 'n geestelike lewe van afsondering te voer. Die ander was die sogenaamde konobitiese vorm waar askete in 'n meer georganiseerde samelewing saamgewoon en hulle toegelê het op 'n vaste program van werk, gebed en meditasie. Hulle het saam geëet en alles

gemeenskaplik besit. Volgens tradisie was Pachomius (ong. 292-346) aan die begin van die vierde eeu die stigter van die eerste klooster in Egipte. Hy het streng dissipline gehandhaaf aan die hand van 'n kloosterreël wat hy opgestel het. Teen die einde van die vierde eeu was daar talle sulke kolonies in die woestyn van Judea in Palestina en die woestyn van Nitria op die westelike grens van die Nyldelta. Hoewel hierdie twee vorms van askese van mekaar verskil en selfs ten opsigte van bepaalde sake met mekaar in spanning was, het albei bly voortbestaan en versprei.

In Kappadosië en Pontus, en later ook in Klein-Asië, het die konobitiese vorm egter oorheersend geword. In hierdie gebiede was die verspreiding van die kloosterbeweging grootliks te danke aan die werk van Basillius van Caesarea (ong. 329–379). Hy het daarop aangedring dat die kloosters naby stede gebou moes word waar die monnike liefdesdiens aan die inwoners kon verrig. Sy kloosterreëls vorm vandag nog die basis van die kloosterwese in Griekeland en Rusland (Walker, 1986:156).

4.2.4 Die koms van die askese-ideaal na die Weste

Daar is drie karaktertrekke van die askese-beweging wat van die begin af duidelik te bespeur is. Die eerste twee is 'n gehoorsaamheid gegrond op geloof en 'n invloed gegrond op reputasie. Monnike¹⁵⁴ het reeds vroeg al 'n bepaalde openbare rol begin speel en het 'n bepaalde gesagsposisie in die breë samelewing bekom. Derdens was daar veral by die Egiptiese askete 'n duidelike begeerte te bespeur om te kommunikeer, om hulle ideale te verduidelik en te verdedig. Gevolglik is die vroeë askese-literatuur gekenmerk deur 'n dringendheid van toon (Rousseau, 1978:912).

Gedurende die vierde eeu het kennis en invloed van die monastiese beweging dwarsdeur die Ooste versprei. Dit het egter ook langs verskeie kanale sy weg na die Weste gevind. Dit het begin met die verspreiding van literatuur oor die woestynmonnike deur die migrasie van vlugtelingbiskoppe soos Atanasius en individuele askete soos Johannes Cassianus en deur verhale daaroor wat deur pelgrims en reisigers na hulle tuisdorpe teruggebring is.

Dit was egter die literatuur uit die Egiptiese kloosters wat gesorg het vir die eerste "bekeerdes" tot hierdie beweging in die Weste. Die een enkele werk wat die grootste impak van almal op Westerse lesers gemaak het, was die biografie van Antonius wat in ongeveer 357 deur Atanasius van Aleksandrië geskryf is (Lawrence, 1984:10). Dit is ook kort nadat dit geskryf is in Latyn vertaal en met groot belangstelling in Christelike kringe in Rome, Milan en Trier (waar die keiserlike hof gesetel was) gelees. Hieronymus se vertaling in Latyn van

¹⁵⁴ Daar bestaan baie min inligting oor die rol van vroue in die kloosterbeweging, ten spyte daarvan dat daar aanduidings is dat daar op bepaalde plekke in die Ooste meer nonne as monnike was. Die literatuur uit hierdie tydperk is, met enkele uitsonderings, deur mans vir mans geskryf (Hall, 1991:174). Dit is waarskynlik die rede waarom inligting oor vroulike deelnemers aan die askese-beweging verswyg is.

Pachomius se kloosterreël is ook wyd versprei. Cassianus se *De coenobiorum institutis* getuig ook daarvan dat hy met hierdie kloosterreël bekend was (Hall, 1991:177).

Evagrius van Pontus (345 – 399) se werke het ook 'n groot invloed uitgeoefen op die Westerse asketiese en mistieke denke. Hy het hom aanvanklik in die kring van die Kappadosiërs bevind waar Gregorius van Nasianze hom as diaken bevestig het. Hy vestig hom egter in 382 in die woestyn van Nitria waar hy 'n askese-lewe lei. In sy tyd was die monastiese spiritualiteit nog redelik primitief, maar hy was 'n ywerige skrywer wat dit op 'n akademiese wyse vasgelê en gesistematiseer het. Hoewel hy beroemd was vir sy liggaamlike askese (soos nagwake in die winter, 'n dieet van droë brood en slapelose nagte) het hy maar min oor hierdie aspek geskryf. Hy het egter verkies om aandag te gee aan die kwessie van "innerlike askese", dit is die stryd teen psigologiese en demoniese teenstand. Hierdie geestelike dissipline en verwerping van deugdelikheid noem hy *πρακτική* wat die eerste stap is van 'n kloosterlewe (Wimbush, 1990:243-244). Hy het heelwat aanhang geniet, maar ook spanning onder die Koptiese monnike veroorsaak. Sy Hellenistiese agtergrond was vir sommige onaanvaarbaar en hy is ook daarvan verdink dat hy te veel gesteun het op die standpunte van Origenes. Kort na sy dood breek die groot stryd rondom Origenes uit wat tot die verbanning en dood van Chrysostomos lei. Toe Origenes se sienings by die Vyfde Ekumeniese Konsilie van 553 veroordeel word, het dit onder andere daartoe gelei dat Evagrius se dissipels moes vlug en so het sy idees nog verder versprei. Sy werke is ook in Latyn vertaal. Johannes Cassianus was 'n vriend en bewonderaar van hom en was grootliks daarvoor verantwoordelik dat sy idees ook in die Weste versprei is (Hall, 1991:181).

4.3 AUGUSTINUS AS ASKEET EN KLOOSTERLING

4.3.1 Inleiding

Die asketiese momentum agter die bekering van Augustinus is by die lees van sy *Confessiones* onmiskenbaar. Daarvoor het die prediking en invloed van Ambrosius, wat self 'n klooster buite die stadsmure van Milaan onder sy toesig gehad het, gesorg. Hy sien sy bekering en die breuk met sy ou lewe in dieselfde lig as dié van Antonius, die groot askeet. Hy vertel hoe hy aangegryp is deur die verhaal van Antonius se lewensverandering as gevolg van die aanhoor van Jesus se woorde aan die ryk jong man en sluit die verhaal van sy bekering af met die volgende opmerking:

... *convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius ...*¹⁵⁵ (PL 32:762-763).

¹⁵⁵ " ... U het my immers tot Uself bekeer sodat ek nie meer 'n vrou of enige verwagting van hierdie wêreld begeer nie ..." (8.12.30).

Augustinus se bekering tot die Christendom was inderwaarheid 'n bekering tot askese (Markus, 1990:47). Kort na sy bekering skryf hy die *Soliloquia*¹⁵⁶ waarin hy in Christelike taalgebruik die opgawes gee van 'n *exercitatio animi*¹⁵⁷ wat hy by die Neo-Platonisme geleer het – iets wat noodsaaklik is vir *contemplatio*. God sal Hom nie aan die intellek openbaar tensy die siel se oog nie in 'n geskikte toestand is om Hom te aanskou nie. Hierdie oog moet gesond wees, wat alleen moontlik gemaak kan word deur geloof, want geloof alleen verlos 'n mens van begeertes. Geloof moet egter vergesel wees van hoop, want dit is hoop alleen wat 'n mens aanmoedig om te volhard en wat mislukking oorwin waar dit aanvanklik mag voorkom. Laastens is ook liefde nodig. Liefde is die lig wat aan die siel beloof word. As daar aan hierdie voorwaardes voldoen word, sal die siel ten volle voordeel trek uit verligting van God en in staat wees om hierdie lig direk te ontvang en nie tevrede wees met net dié lig wat in die sigbare wêreld gereflekteer word nie. Hoewel hy in die *Soliloquia* kenmerkende Neo-Platoniese taal gebruik het, het hy dit ook later in die *De doctrina Christiana* (10.2) dit duidelik gestel dat dat hy dit doen omdat dit ooreenkom met dit wat in die evangelies geleer word (Lancel, 2002:108).

Behalwe vir 'n kort preek oor vas as 'n dissipline vir Christene (*De utilitate jejunii* [PL 40.707-716]) en sy kloosterreël, is die enigste ander *ex professo* werk waar askese te berde is, sy *De opere monachorum* wat hy rondom 400 op versoek van Aurelius, die biskop van Kartago, geskryf het.¹⁵⁸ Daar bestaan trouens geen enkele werk van Augustinus waarin askese in sy formele, prinsipiële vorm bespreek word nie. Tog kom daar dwarsdeur sy werke uitsprake voor wat spreek van 'n besorgdheid oor hierdie kwessie. Hy praat van geestelike groei en verdeel dit in drie aspekte: *exercitatio animi* (geestelike oefening), *boni consuetudines* (goeie gewoontes) en *disciplina* ('n lewe gegrond op gesonde beginsels). Om vasgevang te wees in onbetaamlike genot op reis deur hierdie wêreld, is om van jou hemelse tuiste vervreemd te raak – daar waar 'n mens alleen jou ware vreugde kan vind:

*... si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos ...*¹⁵⁹ (PL 34:20-21).

¹⁵⁶ Kyk veral 1.12 en 1.23.

¹⁵⁷ “Oefening van die gees”.

¹⁵⁸ Hierdie werk is gemik teen rondgaande monnike wat hulleself onderhou het deur op ander te parasiteer en monnike in kloosters wat nie wou werk nie en gedink het hulle intieme persoonlike verhouding met God is genoegsame rede om met lewensmiddele beloon te word. Dit was blykbaar 'n algemene probleem in Noord-Afrika, maar ook in die Ooste waar Hieronymus hom daarteen uitgespreek het (Lancel, 2002:228).

¹⁵⁹ “... as die bekoorlikhede van die reis en die beweging self van die draagstoele ons sou bekoor, wanneer ons die dinge wat ons veronderstel is om te gebruik, omgekeer het tot genot; sou ons onwillig wees om die reis gou af te handel en, verstrengel in die verkeerde genot, van ons vaderland vervreemd raak, (die vaderland) waarvan die lieflikheid ons gelukkig sou maak ..” (*De doctrina Christiana* 1.4.4). Hierdie asketiese moraliteit van losmaking van wêreldse plesier as 'n manier om innerlike vryheid van en mag

Die mens se kapasiteit vir genot voor die sondeval was in harmonie met sy wil. Na die sondeval egter is die verband tussen die twee geskaad. Daarom dat Adam en Eva, direk nadat hulle van die vrugte geëet het, besef het dat hulle kaal is en daarvoor skaam gekry het. Vir die eerste keer in hulle lewe het hulle die roeringe van seksuele begeerte onwillekeurig ervaar. Augustinus het hierdie oortuiging in talle van sy werke gestel. Christus, wat uit 'n maagd gebore is, is egter sonder begeerte verwek en het dus nie die slegte gevolge van Adam se straf gely nie. Vry van erfsonde was Hy vry om lief te hê en om nie *carnaliter* nie, maar *spriritualiter* op te tree. Deur sy menswording het Christus aan die mens kom openbaar hoe die mens moes wees (maar na die sondeval nie langer kon wees nie) en hoe hy, ná die opstanding, sal wees: sondeloos en met liggaam op harmonieuse wyse weer verenig (kyk Fredriksen, 1988:110).

Daarby het Christelike askese vir hom, na aanleiding van Romeine 13:13-14¹⁶⁰ 'n positiewe en negatiewe aspek: 'n lewe in die lig soos volgelingen van Christus en 'n staking van die werke van die duisternis. Askese was vir Augustinus altyd Christosentries. *Fuga mundi*¹⁶¹ was egter vir hom altyd 'n geestelike saak. Sy sterk klem op die beoefening van Christelike liefde het dit onmoontlik gemaak om dit bloot te sien as 'n geografiese verplasing of 'n afskeiding en vermyding van ander mense. In sy *Enarrationes in Psalmos* (54.9) sê hy byvoorbeeld: "*Non enim a genere humano seperatus esse poteris, quamdiu in hominibus vivis*"¹⁶² (CC 109:684) (kyk Lawless, 2002:143).

Augustinus se perspektief op askese is, soos talle ander sake, ook gevorm en verfyn in sy stryd met die Manicheërs, Donatiste en Pelagiane. Wat die Manicheërs betref was hy besonder uitgesproke teen hulle verbod teen die besit van eiendom deur die *electi*, dat hulle nie mag trou nie en geen wyn, vleis en sekere groente mag eet nie. Hy het self dikwels wyn en vleis in sy klooster aan gaste bedien. Hy het hom ook uitgespreek teen die gebruik van die Manicheërs om op Sondae te vas. Teenoor die Donatiste se fanatieke opvatting en leer dat martelaarskap binne die bereik van elke Christen lê en selfs uitgelok moet word, het Augustinus geleer dat die oorsaak van lyding en nie die lyding self nie, belangrik is. Die Pelagiaanse idee van die bereiking van volmaaktheid het hom weer laat opmerk dat Christene broers en susters is en nie kompeteerdere op 'n atletiekbaan vir God se liefde, heiligheid en volmaaktheid as prys nie. In een van sy preke sê hy byvoorbeeld: "*Melius it claudus in via quam cursor praeter viam*"¹⁶³ (PL 38:313).

oor die liggaam en sy begeertes te verkry, word ook in die filosofie-tradisie van die Platonisme en in die Christelike leerstellings van die Kappadosiërs en Ambrosius gevind (Markus 1990:49).

¹⁶⁰ "Ons moet wegvoeglik lewe soos dit in die daglig hoort. Daar moet geen drinkery en uitspattigheid, geen ontug en onsedelikheid, geen rusie en jaloesie wees nie. Nee, julle moet lewe soos volgelingen van die Here Jesus Christus en nie voortdurend daarop uit wees om julle sondige begeertes te bevredig nie".

¹⁶¹ "Die ontvlugting van die wêreld".

¹⁶² "Jy kan jou tog nie van die menslike geslag afskei solank jy tussen mense leef nie".

¹⁶³ "Eerder 'n kreupele wat padlangs gaan as 'n naelloper langs die pad" (*Sermo* 169.15.18). Kyk 4.5 hieronder.

Augustinus se askese-beskouing is egter nie so sterk deur die Manicheërs beïnvloed nie. Die feit dat hy sensuele genot, musiek en soet geure gewantrou het (*Confessiones*, 10.33.49-50) is nie gebore uit 'n veragting daarvan soos by die Manicheërs nie, maar uit 'n diepgesetelde sensitiwiteit vir hulle skoonheid en hulle krag en 'n versigtigheid om nie toe te laat dat dit die oordeelsvermoë en gesonde verstand van die Christen oorweldig nie. Dit is waarom die mens intellektuele en morele inspanning en opleiding nodig het om hierdie materiële dinge reg te gebruik. In die *De Ordine* sê hy: *Ordo est, quem si tenuerimus in vita, perducet ad deum*¹⁶⁴ (PL 32:990). Hy het dit egter duidelik gestel dat die mens niks kan doen om sy eie verlossing te bewerk nie.

Die rol van deugdelikheid in die Christen se lewe het ook 'n besondere plek in Augustinus se askese-beskouing ingeneem. Hy het hom egter mettertyd losgemaak van die beskouing van deugdelikheid wat op sigself 'n doel van die lewe is. Laasgenoemde is iets prominents in die Klassieke tradisie soos by die Stoïsyne waarmee Augustinus in Cicero se *Hortensius* kennis gemaak het en opnuut weer by die soort katolisisme wat hy in Milaan geleer het (Fredriksen, 1988:105). Hy definieer deugdelikheid soos volg:

... *definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*¹⁶⁵ (PL 41:467).

Augustinus onderskei sewe belangrike deugde, waarvan die eerste drie gawes van die Gees is: *fides* (geloof), *spes* (hoop) en *caritas* (liefde). Die ander vier is *sapientia* (wysheid), *fortitudo* (dapperheid), *temperantia* (gematigdheid) en *iustitia* (regverdigheid), wat ondergeskik is aan die eerste drie. Liefde bly egter die belangrikste van almal omdat dit God aan sy skepsels bind:

*Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt*¹⁶⁶ (PL 42:1082).

Iemand wat aan God met liefde verbind is, sal die voorreg ontvang om sy eie wil te beheer. Deugdelikheid is daarom die leefwyse om God lief te hê in ooreenstemming met die voorskrifte in die Skrif. Die finale doel van die beoefening van die deugde is die *contemplatio Dei* wat moontlik gemaak is deur Christus. Hy wat self die deug en wysheid van God is. In Christus se leer en voorbeeld kom die ware betekenis van deugdelikheid na vore.

¹⁶⁴ "Dit is (morele) dissipline wat, as ons in ons lewe daarby hou, na God toe lei" (1.9.27).

¹⁶⁵ "Die ware en kort definisie van deugdelikheid is dat dit die ingesteldheid van liefde is" (*De civitate Dei* 15.22).

¹⁶⁶ "Niks is voortrefliker as hierdie gawe van God nie. Dit is dit alleen wat skeiding maak tussen die kinders van die ewige koninkryk en die kinders van die ewige verdoemenis. Ook ander gawes word deur die Heilige Gees gegee, maar sonder die liefde is hulle tot geen nut nie" (*De Trinitate* 15.18.32).

Augustinus praat ook van die *vita contemplativa* en *activa* as die *duae virtutes*; die *vita activa* is die pad en die *vita contemplativa* die doel, met die aanskouing van God as die uiteindelijke doel (*De consensu evangelistarum* 1.5.8 [PL 34:1045-1046]).

4.3.2 Augustinus oor die liggaam

Vir Augustinus is die liggaam nie 'n voorwerp van veragting of haat nie, hoewel dit tog 'n struikelblok kan wees in die mens se weg om sy doel te bereik. Die verskille in siening van die liggaam deur die Gnostieke,¹⁶⁷ Manicheërs,¹⁶⁸ neo-Platoniste en die Christene was groot, maar die asketiese moraliteit wat in hierdie verskillende rigtings vervat is, toon groot ooreenkomste. Daar is byvoorbeeld ooreenkomste te bespeur tussen Augustinus se siening oor seksuele begeerte en erfsonde en dié van die Manicheërs. Albei se sienings is baie negatief, veral as dit kom by die lukrake karakter van seksuele prikkels. Dit is in sy *motus inordinatus*¹⁶⁹ dat die sondige aard van seksuele begeerte na vore kom. Sonde word deur seksuele begeerte oorgedra (Van Oort, 2001:131).

Vir 'n hele aantal jare het Augustinus sonder moeite die neo-Platoniese filosofiese idees en die asketiesgekleurde Christelike idees met mekaar versoen. Teen 400, toe hy besig was om die *Confessiones* te voltooi en hy op die punt was om die twee werke oor maagdelikheid en die huwelik te skryf, het daar 'n geweldige skuif in perspektief by hom begin plaasvind (Markus, 1990:49). Die Platoniste het die leer van die opstanding van die liggaam as veragtelik en belaglik beskou. Vir hulle was die aardse liggaam nie deel van die mens self nie en meer 'n hindernis as 'n hulp vir die siel in sy poging om deugdelikheid en wysheid te bekom.

Tog het hulle die liggaam nie as iets boos gesien nie. Dit is in dié opsig goed dat dit die heerskappy van die intellek en die siel na die laagste moontlike vlak dra. Tog is dit 'n lastigheid en 'n hindernis. Om daaraan voorkeur te gee nadat jy daarvan verlos is, was vir hulle ondenkbaar. Hulle het tog wel geglo dat daar ander liggame in die materiële heelal is wat volmaak onderwerp is aan die siel en nie los daarvan is nie. Dit is hemelse liggame wat tot die hoër kosmos behoort. Baie Platoniste het geglo dat dit die uiteindelijke bestemming is van 'n volmaakte goeie en wyse man is om uiteindelik in so 'n liggaam sy tuiste te vind. Augustinus was bewus van bepaalde raakpunte tussen die Platoniese en Christelike oortuigings van 'n aardse en hemelse liggaam. Dit blyk onder andere daaruit dat hy Porphyrius se ontkenning van die opstanding van die liggaam hewig aangeval

¹⁶⁷ Die Gnostieke het ook sterk asketiese riglyne in hulle geskrifte voorgehou, soos die vermyding van bepaalde kossoorte en wyn, vas en seksuele omgang. Vir Severus, byvoorbeeld, was vrouens van die Satan (Wilson, 1993:325).

¹⁶⁸ Augustinus was vir byna tien jaar lank deel van die Manicheërs wat uit twee groepe bestaan het: die *electi* wat 'n klein deel van die groep uitgemaak het en wat streng selibaat moes bly en die *auditores* aan wie nie sulke streng askese-vereistes opgelê is nie (Wilson, 1993:279). Mani het ook geleer dat die siel sonder skuld is en dat die sonde in die liggaam en in die wêreld gesetel is (Rudolph, 1987:342).

¹⁶⁹ "Wanordelike drif".

het¹⁷⁰ (Armstrong en Brown, 1960:46-47).

In die tweede eeu het Melito, Irenaeus en andere 'n positiewe siening van die mens se liggaam, sy stoflike bestaan en seksualiteit gehad. Hierdie situasie het egter mettertyd verander – veral in die Weste en in die noorde van Afrika in die besonder. Augustinus se siening oor sonde, heiligheid, die liggaam en seksualiteit is in hierdie veranderde tradisie gevorm. Aanvanklik het Augustinus die algemene siening van sy tyd gedeel dat Adam en Eva geen seksuele omgang voor die sondeval gehad het nie en dat dit nooit sou plaasgevind het as hulle nie in sonde geval het nie. Teen die tyd dat hy Boek 9¹⁷¹ van sy Genesis-kommentaar geskryf het, het hy hierdie siening geheel en al verwerp en daarmee het sy weë finaal geskei van die sienings van die res van die teoloë en askete van sy tyd (soos Hieronimus). Tog is daar 'n mate van ambivalensie in Augustinus se huweliksetiek te bespeur, wat herlei kan word na sy pogings om enersyds askete soos Hieronimus tot 'n waardering van die liggaam te oortuig en andersyds later ook die Pelagiane daarvan te oortuig dat ook seksuele gemeenskap nie die tragiek van die sondeval verygespring het nie (Van Geest, 2005:188). 'n Geruime tyd voor sy stryd met Pelagius het Augustinus egter al tot die slotsom gekom dat seksualiteit deel was van die mens se geskape natuur en nie 'n gevolg van die verwoestende werk van die sonde nie. Die bestaan van seksualiteit by die mens was nie meer vir Augustinus 'n probleem nie, maar wel die wyse waarop dit behoort te funksioneer en die gevolge van die sonde daarop. Die ervaring van 'n man en vrou se seksualiteit het vir Augustinus die model geword om die gevalle menslike natuur te verstaan. Augustinus maak 'n belangrike uitspraak in hierdie verband (vgl. ook Markus, 1990:59-61):

Nam corruptio corporis, quæ adgravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro¹⁷² corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem¹⁷³ (PL 41:406).

4.3.3 Augustinus oor die huwelik

In die askese-beweging was die kwessie oor die huwelik en maagdelikheid altyd in die brandpunt. Soos die geval met talle ander sienings van Augustinus, is daar ook in sy huweliksetiek 'n ontwikkeling te bespeur wat daartoe aanleiding gee dat sommige geleerdes by hom 'n ambivalensie hieroor bespeur. Dit word boonop geaksentueer deur die feit dat hy aan die een kant probeer het om askete soos

¹⁷⁰ Kyk sy *De civitate Dei* 10.29 (PL 41:307 – 309) en 22.26 (PL 41:794).

¹⁷¹ Augustinus het 13 jaar lank aan hierdie werk geskryf (Lancel, 2002:535).

¹⁷² In sy *De diversis quaestionibus* (66.6) (geskryf in 388-396) het Augustinus al 'n onderskeid getref tussen *caro* en *qualitas carnalis*. Die vlees is 'n materiële substansie. Dit is egter die vleeslike aard, die gevolg van die eerste sonde, wat iets negatiefs is en is hoofsaaklik 'n beskrywing van die siel ná die sondeval. Die mens het dus van Adam nie net sy sterflike vlees geërf nie, maar ook sy siel se vleeslike aard wat, as hy daaraan toegee, in sonde verval (Fredriksen, 1988:91,112).

¹⁷³ "... die verdorwenheid van die liggaam, wat die gees aantas, is immers nie die oorsaak van die eerste sonde nie, maar wel 'n straf; en dit is nie die (verganklike) vlees wat die gees besondig nie, maar dit is die gees wat as sondaar die oorsaak daarvan was dat die vlees verganklik is" (*De civitate Dei* 14.3.2).

Hieronimus daartoe te bring om die liggaam na waarde te ag en aan die ander kant, veral in sy latere jare, die Pelagiane daarvan wou oortuig dat seksuele gemeenskap tog ook gesien moet word in die lig van die tragiek van die sondeval (Van Geest, 2002:189).

Jovinianus, 'n monnik wat in die vroeë 390's 'n aansienlike aanhang gekry het, het sterk standpunt ingeneem teen die askese van sy tyd en veral bepaalde beskuldigings teen nonne ingebring. Volgens hom was hulle hovaardig en het hulle neergesien op hulle getroude susters. Hy het die askete ook verwyt dat hulle soos die Manichëers neergesien het op die huwelik en voorstanders was van geboortebepkering. Augustinus tree tot die debat toe.¹⁷⁴ Hy skroom nie om in sy *De Sancta Virginitatis* sy standpunt helder en duidelik te stel nie:

*Nam cum error uterque sit, vel aequare sanctae virginitate nuptias, vel damnare*¹⁷⁵ (PL 40:405).

Hy hef egter nie die geldigheid van die duidelike onderskeid tussen hierdie twee sake op nie, maar probeer die gaping daartussen vernou: maagde en getroudes hoort in die een kerk en albei is geroepe om die Here in geloof en liefde te volg. Almal wat die Here wil volg, is deel van sy kudde, en, voeg hy by:

*...certe etiam coniugati possunt ire per ista vestigia, etsi non perfecte in eadem forma ponentes pede, verumtamen in eisdem semitis gradientes*¹⁷⁶ (PL 40:11).

Die keuse tussen die huwelik en maagdelikheid is daarom nie 'n keuse tussen goed en kwaad nie, maar 'n alternatief tussen twee goeies waarvan onthouding die hoogste goed is.

Augustinus kon nie dink dat die Skepper menslike seksualiteit inherent sondig gemaak het nie. So is 'n opvatting is blatant Manicheïsties. Dit kan ook nie die geval wees dat dit ná die sondeval sonde geword het nie, want dan sou dit beteken het dat 'n getroude paartjie noodwendig sondig wanneer hulle God se gebod om te vermenigvuldig, gehoorsaam (Fredriksen, 1988:3). Augustinus beskryf daarom sy siening van die huwelik in die konteks van die samelewing in die breë en die invloed van die sondeval daarop. Seksuele begeerte is maar een van die talle *libidines* (hartstogte) wat die mens se hart as gevolg van die sonde

¹⁷⁴ Hieronimus het al in 393 'n werk teen Jovinianus geskryf. Augustinus se uitsprake verskil egter op bepaalde punte radikaal van Hieronimus s'n. Hieronimus noem byvoorbeeld die huwelik 'n braaksel waarheen geen weduwe ooit weer wil terugkeer nie, terwyl Augustinus op die eerste bladsy van sy *De bono coniugali* die huwelik 'n *amicalis quaedam et germana coniunctio* ("n vriendskaplike en broederlike band") noem (Hunter, 1994:158).

¹⁷⁵ "Dit is immers in albei gevalle 'n fout om òf die huwelik gelyk te stel aan heilige maagdelikheid òf om dit te veroordeel" (19).

¹⁷⁶ "... getroudes kan egter ook in daardie voetstappe (van Christus) volg, en hoewel hulle nie hulle voetstappe presies op dieselfde plekke plaas nie, volg hulle tog dieselfde paaie" (28). In *Sermo* 354.9 beskryf hy maagdelikheid as 'n "helder ster" en die huwelik as 'n "dowwe ster" in dieselfde hemelruim.

van Adam teister. Daar is ook woede, gierigheid, hardkoppigheid, hoogmoed en nog vele ander, en bo alles magslus. Aan die wortel van al hierdie dinge lê selfliefde wat aan Godsveragting grens. Die huwelik dien as 'n brose, dog effektiewe sosiale band, 'n *societas* (bondgenootskap) wat 'n mate van stabiliteit en eenheid in die mensdom bring wat ly onder onsekerheid en wanorde. Deur die deugde van *proles* (kinders) en *fides* (getrouheid) aan hierdie bondgenootskap, het God die fondasies van die samelewing gegee wat 'n mate van orde kan bring te midde van die versteurende magte van die *saeculum* (wêreld). Deur die *sacramentum* (belofte) is hierdie huweliksband op die ewige samelewing van die stad van God gerig (Hunter, 1994:170). Augustinus se opvatting oor vriendskap en gemeenskap in die huwelik was uniek en hy was hierin sy tyd vooruit.

Die groeiende verwagting gedurende die tweede helfte van die vierde eeu dat klerici ongetroud moes wees of ten minste nie met hulle vrouens saamleef nie, word verskeie kere in Augustinus se geskifte weerspieël. Die motief was uiteraard asketies maar gedeeltelik het dit ook verband gehou met die groter outoriteit wat aan so 'n praktyk gekoppel is (Chadwick, 1986:63).

4.3.4 Augustinus die kloosterling

Augustinus se leer oor die vrye wil en genade¹⁷⁷ is wat Weaver (1998:4) 'n *challenge to monasticism* noem. Immers, aan die wortel van die kloosterinstelling was daar 'n bepaalde siening van die verhouding tussen menslike inspanning en goddelike genade. Die tipiese monnik het geglo dat die doel van die lewe 'n eenwees met God is en om daardie doel te bereik moet 'n mens se lewe gevorm word om in ooreenstemming met die goddelike te kom. Gevolglik was die voordeel van die kloosterlewe dat dit 'n sosiale konteks verskaf het waarbinne die mens tot volmaaktheid gevorm kon word. Augustinus se leer het inderdaad 'n ander wyse aangedui waarop 'n mens verlossing en versoening met God kon bereik. Hy het geleer dat so 'n herstel van die mens se verhouding met God totaal berus het op God se genade wat Hy vrylik en sonder menslike verdienste skenk – nie as gevolg van die leefwyse, karakter of dade van die mens nie. En tog was Augustinus 'n kloosterling in murg en been. Sy siening van die mens se "vrye wil" het hom nie daarvan weerhou om nog steeds 'n belangrike plek vir die klooster in die gelowige se lewe te sien nie. Dit word duidelik in sy *De gratia et libero arbitrio* van 426/7 wat hy aan Valentius en die monnike van Hadrumetum rig. Daarin maak hy dit duidelik dat die genade noodsaaklik is om die wil te bevry vir die goeie, maar die wil wat só bevry is, moet geoefen word (kyk Weaver, 1998:23).

¹⁷⁷ Augustinus se leer oor die vrye wil, God se genade en die uitverkiesing was 'n groot aanstoot vir die monnike in die Suide van Gallië, want dit het hulle voor 'n dilemma geplaas, naamlik watter plek die wet, aanmoediging, prediking en teregwyding (dit is die aanspraak op die wil van die mens) in die kloosters moet inneem. 'n Belangrike kwessie wat die monnike geopper het, en wat deur Augustinus beantwoord moes word, was watter rede daar is om iemand te vermaan of aan te moedig as sy lot reeds deur God bepaal is (kyk Lancel, 2002:432).

In Milaan en Rome het Augustinus die eerste kloosters besoek en verhale (weliswaar romanties van aard) oor die askese-groepe van Egipte¹⁷⁸ gehoor. Van die begin af het die kloosterlewe vir hom 'n bepaalde aantrekkingskrag gehad; die monnike, só het dit vir hom gelyk, het daarin geslaag om in permanente gemeenskappe te leef waar alle persoonlike verhoudings gevorm is deur die eise van Christelike liefde onder die toesig van manne wat 'n permanente, vaderlike outoriteit oor hulle gehad het *De moribus ecclesiae catholicae* 1.33.67 (PL 32: 1338) (Brown, 1967:136).

Augustinus het met sy terugkeer uit Rome in sy familiehuis in Thagaste 'n klein gemeenskap van vriende gevorm, waarskynlik die eerste kloostergemeenskap in Noord-Afrika (Clark, 2005:30). Hierdie soort instelling het hom egter nie baie bevredig nie, en hy het in 'n stadium oorweeg om hom te onttrek en in eensaamheid te leef soos die woestynvaders. Hy het egter bykans drie jaar lank hier bly woon voor sy gedwonge ordening as priester in 391. Possidius vertel in sy *Vita s. Augustini* (4) dat Augustinus baie trane gestort het oor die verlies van hierdie gemeenskapslewe toe hy in Hippo Regius as priester georden is (PL 32:37).

In Hippo stig hy onverwyld 'n klooster en sou solank as wat hy daar was, nooit weer alleen leef nie. Hoewel hy hier nie van die monnike verwag het om 'n eed van armoede by hulle aansluiting af te lê nie, moes almal hulle eiendom afstaan. Hulle moes kloosterklere aantrek en 'n kenmerkende hoofbedekking opsit sodat hulle op straat herken kon word. Nie lank na die bou van hierdie klooster nie het Augustinus ook 'n klooster vir vroue gestig met sy weduweesuster as "moeder". Later, toe hy biskop word, het hy die monnike beny vir hulle lewe van gebed, lees en hande-arbeid (kyk sy *De opere monachorum* 29.37). Mettertyd het baie van die monnike uit hierdie klooster self biskoppe geword en op hulle beurt kloostergemeenskappe gestig. Augustinus se klooster het egter grootliks verskil van die geïsoleerde askese-gemeenskappe van die Egiptiese woestyn. In die klooster van Hippo is daar baie gelees, gestudeer en geleerde gesprekke gevoer in die aangename atmosfeer van 'n tuin. Hippo was ook 'n stad wat baie besoekers gelok het. Teen die einde van Augustinus se lewe was daar so baie besoekers aan die klooster dat gastekwartiere aangebou moes word om hulle te huisves (Brown, 1967:200).

Toe hy pas 40 jaar oud geword het, het Augustinus die tyd ryp geag om sy insigte oor die orde en doel van sy kloosterlewe op skrif te stel. Die resultaat is sy

¹⁷⁸ Hy verwys ook na die leiers van hierdie askese-gemeenskappe wat uitgestaan het as gevolg van hulle *gravitas* (gevorderde leeftyd), *prudentia* (wysheid) en *divina scientia* (Skrifkennis), navolgers van die monnike van die Ooste en van Paulus. Hulle het van die vrug van hulle eie handewerk geleef. Hulle het lang vastye onderhou en nie vleis en wyn gebruik nie. Dit was egter nie omdat dit 'n taboe was soos by die Manicheërs nie, maar bloot omdat dit hulle begeerte was om die begeerlikheid van die vlees te onderdruk (kyk *De moribus ecclesiae catholicae* 1.70).

kloosterreël of *Praeceptum*¹⁷⁹ wat in 397 die lig sien. Dit is gebaseer op die beginsels wat hy in sy *De beata vita* neergelê het. Hyself het daarna as 'n *libellus* (geskryffie) verwys en dit is eers 'n eeu na sy dood 'n kloosterreël genoem. Die reël is besonder kort en veral opvallend weens 'n afwesigheid van klem op boetedoening. Augustinus was gekant teen 'n oormaat selfkastyding. Sy ideaal vir "Christus se armes" was 'n rustige nadenkende lewe met matigheid en selfdisipline, maar nooit selfveragting en veral nie die benadeling van 'n mens se gesondheid nie (Chadwick, 1986:58).

Twintig jaar later skryf hy 'n brief aan Bonifacius (*Epistola* 189 [PL 33:854 –857]). Bonifacius was die persoonlike verteenwoordiger van die keiser en 'n prominente militêre leier en bevelvoerder van die gebied bekend as die *comes Africa*. Hierdie brief behandel dieselfde onderwerpe en bevat dieselfde taalgebruik en gedagtes as die *Praeceptum*. Bonifacius is 'n getroude man en tog praat Augustinus met hom in hierdie brief op dieselfde trant oor askese as in die *Praeceptum*. In albei die skrywes wys Augustinus daarop dat om van jou besittings afstand te doen om in 'n kloostergemeenskap te gaan woon geen rede vir selfverheffing is nie. *Frugalitas* word as 'n deug vir alle Christene beskou en nie net vir 'n kloosterling nie. Hy moedig die lesers van die *Praeceptum* aan om skoonheid bo alles te bemin en die einde van die pad, naamlik die aanskouing van God as die ware skoonheid, is dieselfde doel wat hy vir Bonifacius voorhou. Die vra en gee van vergifnis, die belangrikheid van gebed en liefde as die basiese kriteria vir die doen van goeie werke kom in albei tekste voor. Wat Augustinus van die voorganger in die klooster verwag, pas hy net so toe op 'n pa in 'n gewone huisgesin (Lawless, 2002:148-150).

Die hoofdoel van askese is vir Augustinus om verhoudings te verbeter. Die eenheidsideaal is vir hom in elke geval die hoogste doel van elke samelewingsvorm (Van Geest, 2005:187). Selfs in sy *De bono coniugali* en *De sancta virginitate* sê hy dat 'n mens selfs in die huwelik en in die staat van maagdelikheid vervulling kan vind in die gemeenskaplike lewe. Daarom is die doel van askese om maniere te ontwikkel om goeie menseverhoudings te kweek en te vestig. Die liefde vir God en die naaste vind sy oorsprong by God self en wel in die trinitariese liefdesverhouding tussen die drie Persone. In *Sermo* 304.3 gebruik Augustinus die beeld van 'n tuin om sy siening van askese te beskryf: in hierdie een tuin tref jy nie net die rose van die martelare nie, maar ook die lelies van die maagde, die klimop van die getroudes en die viooltjies van die weduwees aan.

Handelinge 4:32-35¹⁸⁰ hou vir hom die 'n weerspieëling van die Drie-eenheid in, met die klem op eenheid en vrede en ook 'n liefdevolle gemeenskap met mekaar

¹⁷⁹ Die *Praeceptum* is ook bekend as *Epistola* 211 wat in twee vorms oorgelewer is: een uitgawe vir 'n nonneklooster en een vir 'n manneklooster. Vir die verskillende standpunte oor die ontstaan van hierdie kloosterreël, kyk Lancel (2002:225, 505).

¹⁸⁰ "Die groot getal wat gelowig geword het, was een van hart en siel. Niemand het sy goed net vir homself gehou nie, maar hulle het alles met mekaar gedeel. Die apostels het kragdadig getuig dat die Here Jesus

en met God die Vader. Immers, hierdie eenheid word bewerkstellig deur die opgestane Christus en die liefdevolle werking van die Heilige Gees.

Dit is baie duidelik uit Augustinus se werke dat hy nie die bereiking van heiligheid beskou as net 'n voorreg vir monnike, dit is: net vir enkele "professionele askete" nie (Lawless, 2002:149-150). Hy het ook nie van alle Christene verwag om monnike of nonne te word nie. Hy het egter sekerlik "gewone" Christene gevra om gedissiplineerde lewens te lei. Die aflegging van persoonlike besittings was altyd 'n sentrale kwessie in die kloosterlewe. Om te vas het sy plek gehad en onthouding is sonder teespraak as essensieel beskou. In vergelyking met heersende praktyke in die kloosterlewe van sy tyd het Augustinus egter die klem laat verskuif van askese na die waarde van 'n kloostergemeenskap en die deugde wat dit bevorder het.

Vir Augustinus begin askese nie met 'n *tabula rasa* of in 'n vakuum nie, maar dit is deel van die Christen se *natura et ingenium* (wese en karakter) en word gekenmerk deur 'n gematigheid wat kenmerkend is van 'n intellektuele afronding van die Grieks-Romeinse denkwêreld (Lawless, 2002:156-157). Augustinus het nie daarvan weggeskram om op hierdie stuk erfenis beslag te lê nie. In die *De Doctrina Christiana* (2.18.28) sê hy:

*Immo vero quisquis bonus verusque Christianus est, Domini sui esse intellegat, ubicumque invenerit veritatem*¹⁸¹ (PL 34:49).

Augustinus het, in vergelyking met Plotinus en Porphyrius, 'n positiewer houding gehad teenoor iemand wat 'n beroep in die "buitewêreld" beoefen het. Leke-Christene, sê hy in die *De consensu evangelistarum* (2.44) kan in die wêreld dinge doen wat "die wiel van die wêreld van besigheid aan die draai hou op wyses wat in God se diens gestel kan word". Hy was egter baie teleurgesteld in 'n monnik of non wat die lewe in 'n klooster laat vaar het vir die lewe daarbuite. Eks-monnike was in sy oë nie geskik vir 'n posisie in die kerk nie (Chadwick, 1986:60).

4.3.5 Augustinus oor die bereiking van volmaaktheid deur askese

Toe kloostergroepe in die derde eeu hulle verskyning begin maak, was selfverloëning, gebed en *contemplatio* die kernideaal en die bereiking van volmaaktheid die einddoel. Die monnik het daarna gestrewe om deur sy leefwyse die beeld van martelaarskap en 'n nadenkende lewe gestalte te laat kry. Wat die filosoof in die Grieks-Romeinse wêreld was, was die monnik vir die Christelike

uit die dood opgestaan het, en die genade van God was groot oor hulle almal. Nie een van hulle het gebrek gely nie, want dié wat grond of huise besit het, het dit verkoop en die verkoopprijs daarvan gebring en vir die apostels gegee. Dié het dit dan uitgedeel volgens elkeen se behoefte". Hierdie Skrifdeel kom 82 keer in Augustinus se oeuvre voor: 12 keer in verband met die kloosterlewe en 70 keer as verwysing na die Christen se lewe oor die algemeen (Lawless, 2002:150).

¹⁸¹ "Om die waarheid te sê, elke goeie en ware Christen moet begryp dat waar jy ookal die waarheid vind, dit die Here s'n is" (*De doctrina Christiana* 2.18.28).

samelewing. Augustinus se lewe is sprekend daarvan. In sy *Confessiones* (3.4.7-8) maak hy 'n direkte verbinding tussen sy ontdekking van die filosofie in Cicero se *Hortensius* op negentienjarige ouderdom en sy latere lewe in 'n kloostergemeenskap. Die emosies wat die ontdekking van filosofie by hom gewek het, beskryf hy so:

*Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia*¹⁸² (PL 32:686).

Die eerste aantal maande na sy bekering bring hy in Italië in 'n filosofiese atmosfeer saam met 'n paar geesgenote in Italië deur.¹⁸³ Hy sou later na hierdie soort lewe as die *Christianae vitae otium*¹⁸⁴ (PL 32:585) verwys. Hierdie nadenkende tyd saam met sy vriende was vir hom 'n besondere voorbereiding vir die tipe kloostergemeenskappe wat hy later in die noorde van Afrika sou stig. Die ideaal van 'n filosofiese lewe is een van die belangrikste bronne wat die Christelike kloosterbeweging gevoed het, veral omdat dit dikwels met selfverloëning geassosieer is (Markus, 1990:73). Om wysheid na te streef het 'n bepaalde religieuse kwaliteit en dit het 'n eenvoudige leefwyse, selfs armoede en losmaking van aardse begeertes, vereis. Dit is beskou as 'n beoefening van deugdelikheid. Atanasius het nie verniet Antonius, die eerste monnik, se lewe as 'n "filosofiese" lewe beskryf nie. Eusebius het dieselfde met Pamfilius gedoen en hierdie tipering is ook in Gregorius van Nyssa se werk te bespeur. Hy het die groot figuur in die Griekse kloosterbeweging, Basillius van Caesarea, se oorgang na 'n askese-lewe as 'n "bekering tot die filosofie" beskryf. Die Christene in die laat Antieke tyd het volmaaktheid gesien in terme van 'n vryheid van begeerte en van wêreldse belange – alles elemente wat 'n kalm navolging van wysheid kon belemmer (Markus, 1990:74).

Ongeveer tien jaar na sy bekering het Augustinus by die herlees van Paulus se briewe tot nuwe insigte gekom oor die mag van sonde in 'n mens se lewe asook die mens se magteloosheid om hom daarvan te bevry. Kort nadat hy die *De bono coniugali* en *De sancta virginitate* geskryf het, begin hy in 401 om 'n uitgebreide kommentaar op Genesis te skryf en kry hy al hoe meer helderheid hieroor.

Teen die tyd dat hy Pelagius die stryd aansê, was hy in staat om die besondere ooreenkoms tussen Pelagius en die Donatiste se leerstellings te sien: die geloof aan die moontlikheid van 'n kerk sonder gebrek reeds hier op aarde. Augustinus

¹⁸² "Hoe het ek gebrand, my God, hoe het ek gebrand om uit hierdie aardse terug te snel na U, en ek het nie geweet wat U besig was om met my te doen nie! Immers, by U is wysheid" (3.4.8).

¹⁸³ Sommige geleerdes bevraagteken (ten onregte) die egtheid van Augustinus se bekering in 386 soos dit in die *Confessiones* beskryf word. Hulle voer aan dat Augustinus in hierdie tyd voor sy doop hoofsaaklik 'n filosoof was en dat sy eintlike bekering eers later plaasgevind het. Kyk Mourant (1966:68).

¹⁸⁴ "Die vrye tyd van die Christelike lewe" (*Retractiones* 1.1.1). Sy besondere klem op *otium* was nie soseer op die vrye tyd self nie, maar die geleentheid wat dit bied om heiligheid te bevorder. Sy *De opere monachorum* met die sterk klem op die beoefening van bepaalde beroepswerk deur die monnike in lekekloosters stel dit in perspektief (Lawless, 2002:153).

kon ook toe tot die wortel van die dwaling deurdring: die ongeduldige, voortydige antisipasie en vooruitgryp na die kerk se eskatalogiese volmaaktheid. Hy het hulle geantwoord met die gelykenis van Matteus 13:24-30: die koring en die onkruid moet langs mekaar bly voortbestaan totdat die reinigingsproses in die eindtyd sal plaasvind. Ook in sy stryd teen die Donastiste het hy dit duidelik gestel dat die kerk deur sonde aangetas en in sigself sowel die stad van God as die aardse stad bevat; dit is 'n *corpus permixtum*. Eers aan die einde sal die duidelike grense tussen die twee stede deur die Goddelike oordeel duidelik word. Die kerk is hier vasgevang in die spanning tussen *qualis nunc est* en *qualis tunc est*.

Augustinus het die Manicheïsme verwerp omdat dit 'n te maklike oplossing vir die probleem van die kwaad gegee het en hy het die Pelagianisme verwerp omdat dit 'n te maklike oplossing vir die mens se onvolmaaktheid gegee het. Hy het enige vorm van geestelike hoogmoed beveg. Sy teologie van menslike inspanning en Goddelike genade wat hy in sy stryd met Pelagius en sy volgelingen ontwikkel het, het sy instinktiewe agterdog teen enige elitistiese neigings in die Christelike godsdiens nog verder versterk.

Lorenz (1966:36-38) het oortuigend gewys op die besondere band tussen die monastiese beweging en die Pelagiaanse leer. Pelagius se boodskap, veral gerig aan die lidmate van die kerk uit hoër sosiale kringe, was hoofsaaklik 'n oproep tot 'n volmaakte lewe met die slagspreuk *non nomine sed opere*¹⁸⁵. Die tipe moraliteit wat hy verkondig het, het groot ooreenkomste getoon met dié van die monastiese tradisie. Die strewe na volmaaktheid wat veronderstel is om by monnike gevind te word, was juis dit wat Pelagius by gewone lidmate wou sien. Waar Pelagius se prediking die gewone lidmate ongemaklik laat voel het, het Augustinus se prediking weer ontsteltenis by die monnike veroorsaak; as verlossing bewerk word deur die genade van God alleen en nie deur menslike inspanning nie, het dit 'n ernstige vraagteken oor die aard en doel van die monnike se leefwyse geplaas.¹⁸⁶ Augustinus het dit duidelik gestel: volmaaktheid is die uiteindelijke doel en onvolmaaktheid die onontkombare toestand waarin die Christen hom bevind – of jy monnik of gewone lidmaat van die kerk is (Markus, 1990:43,65).

'n Mens merk twee beginsels agter Augustinus se siening oor hierdie saak. Hy het eerstens 'n diepgewortelde oortuiging gehad van wat die normale Christelike lewe behels: daar is 'n geestelike stryd wat elkeen moet stry en wat eers by die dood beëindig moet word. Tweedens was hy daarvan oortuig dat 'n mens die sonde ernstig moet opneem. Dit is nie maar net, soos Pelagius dit sien, slegte dade of doelbewuste verkeerde keuses nie, maar dit is gesetel in die verborge

¹⁸⁵ "Nie in naam nie, maar in daad".

¹⁸⁶ Die kloosterwese het inderdaad sy wortels in 'n spiritualiteit gehad wat grootliks op alle Christene van toepassing was. Die enigste verskil is dat egte, Christelike volmaaktheid die absolute doel en die enigste opsie vir die monnik was (Bartelink, 2004:206).

dieptes van die mens se vedorwe hart. Augustinus skryf in hierdie verband in een van sy briewe (vgl ook Needham, 2002:242-5):

*Quis ergo sine aliquo vitio, id est fomite quodam, vel quasi radice peccati, cum clamet qui supra pectus Domini recumbebat, si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est?*¹⁸⁷ (PL 33:737).

Dit was vir hom ondenkbaar om die Christelike gemeenskap te verdeel deur 'n dubbele standaard daar te stel, naamlik een vir die gewone Christen en 'n ander vir 'n askese-elite. Augustinus se antwoord op die Pelagiaanse dogma het gevolglik 'n fundamentele skuif in die monastiese teologie tot gevolg gehad. Hoewel hy nooit daarop uit was om 'n formele monastiese teologie uit te werk nie, is duidelike lyne van 'n teologiese benadering tot die kloosterlewe tog te bespeur in die voorskrifte wat hy vir sy eie kloostergemeenskappe gegee en in die opmerkings wat hy in die algemeen oor die kloosterlewe gemaak het. Sy gedagtes hieroor het 'n beslissende wending in die ontwikkeling van die monastiese denke tot gevolg gehad.

Soos reeds genoem, het Augustinus tot die besef gekom dat 'n mens nie die kloosterlewe waterdig van ander vorms van 'n Christelike lewe kan skei bloot op grond van 'n strewe na volmaaktheid nie. Hy het daarom die basis waarop kloostergroepe binne die Christelike gemeenskap onderskei moet word, herdefinieer, en wel op grond van wysheid. Vir hom was 'n Christelike gemeenskaplike lewe 'n groep vriende wat hulle daarop toegelê het om wysheid te bekom. In die *De Trinitate* (14.1.3 [PL 42:1037]) onderskei Augustinus op grond van 1 Korintiërs 12:8¹⁸⁸ tussen *sapientia*, die kennis van ewige dinge en *scientia*, die kennis van tydelike dinge. *Sapientia* kom neer op die kennis van die ewige God, die Vader, Seun en Heilige Gees, wat uiteindelik die inhoud van die filosofie is (Teske, 1992:12). Hierdie siening van hom het groter invloed op die kloosterwese uitgeoefen as sy asketiese inslag. Hy het klem gelê op liefdesdiens en eensgesindheid binne die kloostergemeenskap, die deel van besittings volgens die reël wat deur die apostels neergelê is (*Vita*, 5) en *anima una et cor unum*¹⁸⁹ (*Epistola* 211.5). Dit is die kwaliteite wat die klooster 'n mikrokosmos van die stad van God maak waar persoonlike belange ter wille van die voordeel van die gemeenskap opgeoffer word (*De opere monachorum* 25.32).

Teen die einde van sy lewe het Augustinus weer te doen gekry met hierdie kwessie in die vorm van die Semi-Pelagianisme wat in die geledere van die monnike in die suide van Gallië kop uitgesteek het. Hierdie monnike het gefokus

¹⁸⁷ “Wie is sonder enige kwaad, as’t ware sonder die brandstof of wortel van sonde, as selfs hy wat aan die bors van die Here gelê het, gesê het: ‘As ons sê dat ons nie sonde het nie, mislei ons onself en die waarheid is nie in ons nie?’” (*Epistola* 167.3.10).

¹⁸⁸ 1 Korintiërs 12:8: “Aan die een word deur die Gees die gawe gegee om ‘n woord van wysheid te praat, aan ‘n ander ‘n woord van kennis deur dieselfde Gees ...”

¹⁸⁹ “... een gees en een hart”.

op wat Ladner (1967:75) *the legitimacy and effectiveness of ascetics efforts towards assimilation to God* noem. Augustinus, daarenteen, het dit duidelik gemaak dat dit inderdaad nodig is dat die beeld van God in die mens herstel moet word,

*Sed quis poterit, nisi sit artifex qui formavit? Imaginem in nobis Dei deformare potuimus, reformare non possumus*¹⁹⁰ (PL 38:255).

Niks wat die mens doen kan die beeld van God in hom herstel nie – nie eens die beoefening van askese en deugdelikheid nie.

4.4 DIE ASKESE-BEWEGING IN GALLIË

4.4.1 Die vierde eeu: Martinus van Tours en Proculus

'n Minder georganiseerde kloostervorm het deur die arbeid van Martinus in Gallië ontstaan.¹⁹¹ In 360, toe hy in Ligugé was, het hy 'n aantal dissipels om hom vergader, maar in 370 word hy biskop van Tours. Daar het hy vir hom 'n klein kamertjie langs die kerkgebou gebou. Dit was die begin van die eerste volwaardige klooster in die Weste. Hy het heelwat geput uit die reël van Pachomius, maar het meer klem gelê op gebed en minder op hande-arbeid (Smith, 1976:110). Sy askese-lewenstyl het nie veel waardering van sy mede-biskoppe in Gallië uitgelok het nie. Sulpicius Severus het 'n hagiografie oor hom geskryf¹⁹² en dit het as 'n groot inspirasie gedien vir die verspreiding van die Christendom en die kloosterwese. Sy biografie lê klem op sy geweldige geestelike krag en die verpersoonliking van askese en aktiewe betrokkenheid by die lewens van die lidmate van sy bisdom. Op geen stadium van sy lewe het hy hom gaan opsluit soos sy tydgenote in die Ooste nie. Sulpicius beskryf met bewondering hoe Martinus daarin kon slaag om die pastorale en asketiese meesterlik te kombineer (Wallace-Hadrill, 1983:5). Na sy dood in 377 het hy een van die gewildste heiliges in die Weste geword. Hy was trouens die eerste kerkman wat, sonder dat hy 'n martelaar was, as heilige vereer is (Smith, 1976:113).

In 360 word Hilarius (latere biskop van Arles) na die Ooste verban waar hy vir 'n tyd lank in Frigië vertoef het. Met sy terugkeer na die Weste vestig hy hom in Gallië waar hy sy ou vriendskap met Martinus van Tours heropneem. Die invloed

¹⁹⁰ “Maar wie sou dit kon doen behalwe as hy wat die kunstenaar is wat dit gevorm het? Ons kon die beeld van God in ons vervorm, maar ons kan dit nie hervorm nie” (*Sermo* 43:3.4).

¹⁹¹ Daar is aanduidings dat daar vóór Martinus se tyd 'n vorm van Christelike askese in Gallië bestaan het, maar die gegewens daarvoor is baie skraal (Rousseau, 1978:83-84 en Weaver, 1996:38).

¹⁹² 'n Mens sou dit 'n “reaksionêre” biografie versus dié van Antonius, kon noem. Sulpicius wou daarmee bewys dat Antonius nie die enigste pionier van die askese-lewe was nie. Hy het nie net in Martinus 'n alternatiewe held gesien nie, maar hy wou ook aan sy lesers toon dat hy en sy mede-bewonderaars toegang het tot 'n egte alternatiewe tradisie (Rousseau, 1978:144).

wat hy op Martinus gehad het, is moeilik om te bepaal. Martinus het waarskynlik heelwat van hom geleer van die Oosterse askese waarmee hy te doen gekry het.

In 'n brief aan Rusticus (latere biskop van Narbonne) skryf Hieronimus in die jaar 411 of 412 met groot lof oor Proculus wat van 381 tot 418 biskop van Marseilles was. Dit blyk dat hy daar saam met onder andere Venerius, sy opvolger, in 'n kloostergemeenskap geleef het wie se organisasie grootliks ooreengekom het met dié van Augustinus in Hippo (Stewart, 1998:16).

4.4.2 Die vyfde eeu: Honoratus en Cassianus

Die kloosterwese het in die vyfde en sesde eeu groot momentum in die suide van Gallië gekry. Die belangrikste rede daarvoor was dat die invalle van die Germane nie net die staatkundige bestel nie, maar ook die kultuur bedreig het. Anders as wat die geval in Noord-Afrika was, het die kloosterwese in die suide van Gallië van die begin af uit die Oosterse askese-tradisie geput (Rousseau, 1978:87 en Weaver, 1996:73). In Gallië was die kloosters egter nie selfonderhoudende asketiese sentrums soos in die Ooste nie. Hulle het eerder askese-sentrums geword vir die uitdra van die Christendom, geleerdheid en kultuur (Mohrmann, 1961:164). Om hierdie rede het dit besondere aansien aan 'n *civitas* en sy biskop verleen as daar 'n klooster binne die grense van die stad was.

'n Meer georganiseerde kloostervorm het sy verskyning in die suide van Gallië gemaak met die stigting van die klooster op die eiland Lerins deur Honoratus in 410 – kort nadat hy teruggekeer het van 'n toer waar hy verskeie Oosterse kloosters besoek het. Hierdie klooster is sterk beïnvloed deur die askese-tradisies uit die Ooste en sy monnike het nie dieselfde leefwyse gehad as die latere Benediktyne nie. Hulle organisasie was minder streng en hulle het ander doelwitte nagestreef. Hulle askese-lewe was individualisties en die klem was meer op askese as die beoefening van teologie. Sommige van hulle was vlugteling uit die Noorde en was meestal uit aristokratiese kringe op soek na geestelike volmaaktheid. Hoewel hulle hulle godsdienst as iets privaat gesien het, was hulle tog bereid om later as biskoppe in die kerk te dien.¹⁹³ Eucherius, wat in 422 biskop van Lyons geword het, het in 434 saam met sy twee seuns monnike op Lerins geword. In sy werk *De laude eremi*, wat 'n lofrede op die lewe van 'n monnik is, gee hy 'n besondere blik op die tipe askese wat op Lerins beoefen is. Hy verwys onder andere na die ideaal van die woestynvaders en wy groot gedeeltes van hierdie werk aan die sogenaamde woestyn van die uitverkore volk Israel, die woestyn van Moses en die profete en uiteindelik ook na die woestyn van Christus – 'n stil, afgesonderde plek waar nie slegs begeertes nie, maar ook die geleentheid om te sondig, ontbreek. Dit is 'n plek waar jy God kan hoor en waar die duiwel oorwin kan word. Sy eie woestyn is die eiland Lerins – 'n private, afgesonderde plek vol geestelike vrede (Wallace-Hadrill, 1983:7).

¹⁹³ Honoratus, die stigter van hierdie klooster het byvoorbeeld later, in 427, biskop van Arles geword. Hy was egter nie die enigste ab van Lerins wat later 'n biskop geword het nie. Daar is nog drie ander name om by te voeg: Maximus van Riez, Faustus van Riez en Vergilius van Arles (Klingshirn, 1985:37).

Die feit dat Cassianus Lerins beskryf as 'n *ingens fratrum coenobium*¹⁹⁴ (CSEL 13:311) verrai ook die aansien wat dit in sy oë geniet het. Pomerius het 'n besondere ontmoeting gehad met een van die produkte van hierdie klooster, naamlik met Caesarius wat later die biskop van Arles geword het en self twee kloosters daar gestig het. In Arles het Pomerius Caesarius onderrig ... *ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas in eo simplicitas polleret*¹⁹⁵ (PL 67:1004-1005).

Uit die bestaande kloosterreëls van Lerins blyk dit dat die praktyk van die kloosterlewe hier (en ook in ander Galliese kloosters) bestaan het uit 'n voortgesette poging om die *saeculi latebrae* (die suigkragte van die wêreld) te vermy en om in 'n gedurige verwagting op die paradys te lewe. Die klooster self is nie die paradys nie. Die kloosterlewe was 'n gedurige stryd teen jouself, die liggaam, die wêreld en die *antiquus hostis*.¹⁹⁶ Wapens in hierdie stryd is gebed en die beoefening van deugde (Klingshirn, 1985:46-51).

Sidonius Apollinaris (430 – 480) verwys talle kere in sy werke na monnike. Dit is ook duidelik dat daar in sy tyd twee soorte monnike in Gallië was: monnike wat in kloosters gewoon het wat in afgeleë en ylbevolkte dele gebou is soos in die Juragebergtes en nie verbonde was aan 'n bepaalde biskop se *cathedra* nie, maar ook monnike wat naby 'n biskop se *cathedra* gewoon het en blykbaar deel van sy *familia* was. Hulle het selfs dienste in die kerk gehou en 'n minder afgesonderde lewe gelei. Sidonius vertel ook van 'n monnik met die naam Abraham wat vroeër in Persië in gevangenskap was omdat hy sy Christenskap openlik bely het. Hy het later sy weg na Gallië gevind en 'n klooster iewers in Sidonius se bisdom gevestig. Hierdie klooster het blykbaar 'n sterk Oosterse karakter gehad. Sidonius maak ook melding van monnike in Lugdunum, Troyes en Bourges (Hanson, 1970:7).

Toe Johannes Cassianus (ong. 360–435) hom in ongeveer 410 in Gallië vestig, het daar reeds verskeie kloosters bestaan. Hy stig sy eerste klooster vir mans in ongeveer 415 in die hawestad Marseilles en vernoem dit na Victorius, 'n martelaar van Marseilles uit die derde eeu. Cassianus was 'n dissipel van Evagrius Ponticus en het reeds op jeugdige leeftyd kennis gemaak met die kloosterwese in die Ooste: hy het sy loopbaan in Bethlehem begin en daarna Egipte besoek en onder talle Egiptiese hermite en konobiete gestudeer. Toe hy vir Chrusostomos in Konstantinopel ontmoet, het hy reeds probeer om as 'n hermiet te leef, maar besluit om eerder 'n priester te word en só sy askese-ingesteldheid in 'n meer praktiese vorm uit te leef. In 400 ontvang hy die wyding tot die diakonaat van Johannes Chrusostomos en word ook later presbiter. In sy *De Incarnatione* beskryf Cassianus homself as 'n dissipel van Chrusostomos (Rousseau, 1978:171). Cassianus se voorkeur vir die konobitiese bó die

¹⁹⁴ “'n Groot klooster van broers” (*Conlatio* 11, *Praefatio* 1).

¹⁹⁵ “... met die doel om sy monastieke eenvoud te verfyn deur die studie van wêreldlike kennis” (*Vita Caesarii* 1.8).

¹⁹⁶ “Die ou vyand”. Dit is die duiwel.

hermitiese vorm van kloosterlewe is waarskynlik toe te skryf aan die invloed van Chrysostomos. In 405 gaan Cassianus na Rome waar hy onder andere vir Pelagius, wat self 'n tyd lank in 'n klooster deurgebring het, ontmoet. Dit was waarskynlik met die val van Rome in 410 dat hy saam met talle ander prominente kerkfigure na die suide van Gallië gevlug het (Chadwick, 1958:190). Dit was Proculus wat Cassianus aangemoedig het om hom in Marseilles te vestig. Dit is moeilik om 'n volledige prentjie te skilder van Cassianus se lewe voordat hy na Gallië gekom het, maar Klingshirn (1985:62) beoordeel dit soos volg: *it reveals a man who had become involved (like Jerome) in the clerical life of two, if not three, of the empire's greatest cities, and in controversies that touched upon theological and ascetical principles, and upon the rights of bishops and their relations with other sees. This could have been, therefore, the background of Cassian's later career in Gaul which was so much concerned with the links between monks and church.*

Hy rig ook later 'n klooster vir vroue in Marseilles op waarheen Caesarius van Arles 'n eeu later sy suster stuur om haar voor te berei om self aan die hoof van die nuwe klooster in Arles te staan (*Vita Caesarii* 1.4.35 [PL 67:1019]). Biskop Castor van Apt Julia, 'n dorp noordwes van Marseilles, op wie se versoek Cassianus ook daar 'n klooster stig, versoek hom om sy idees oor die kloosterwese op skrif te stel. So sien sy *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII* in ongeveer 424 die lig. Cassianus wou egter ook graag die asketiese leerstellings van die verlede, en veral soos hy dit in die Ooste beleef het, op skrif stel en voltooi teen 429 sy *Conlationes patrum*, wat hy onder andere opdra aan Honoratus, die ab van die klooster op Lerins. So het hy 'n lang gekoesterde ideaal bereik: die inwoners van die kloosters kon nou lees van askese en nie langer net staatmaak op mondelingse oorlewings nie (Wallace-Hadrill, 1983:7). Dit word 'n klassieke werk en 'n belangrike leesbron vir monnike in die Weste (Lawrence, 1984:11). Dit het ook beteken dat daar vir die eerste keer in Gallië kloosterteologie uit eie bodem ontstaan het. Cassianus beskou homself ook as die kanaal vir dit wat Basilius en Hieronymus oor die kloosterwese geskryf het en onderneem om dit aan te vul (kyk sy *De institutis, Praefatio*:5). Hierdie twee werke verteenwoordig ook wat 'n mens sou kon beskryf as voorskrifte vir die "leer en lewe" van die monnik: die *De institutis* handel oor die *exterior ac visibilis monachorum cultu*¹⁹⁷ en die *Conlationes* oor die *invisibilis interioris hominis habitus*¹⁹⁸ (CSEL 13:4).

Cassianus se werke is nie moeilik om te lees nie. Omdat hy hoofsaaklik begaan was daarvoor om praktiese onderrig en advies te gee, was sy styl wydlopieg en die wyse waarop hy geskryf het teologies en filosofies onsistematies en nie tegnies nie. Om hierdie rede het Munz (1960) byvoorbeeld Origenes se meer sistematiese stellings gebruik om Cassianus se idees te interpreteer. Die rede waarom hy dit kon doen, was omdat Cassianus sy inspirasie by Evagrius gevind het wat weer op sy beurt swaar op Origenes geleuen het (Munz, 1960:1).

¹⁹⁷ "Uitwendige, sigbare lewenswyse van die monnik" (*Conlationes, Praefatio*:5).

¹⁹⁸ "Inwendige, onsigbare gesteldheid van die mens" (*Conlationes, Praefatio*:5).

Die tipe monastiek wat Cassianus in Gallië vestig was anders as dié wat reeds daar bestaan het. Die sterk Oosterse wortels daarvan is reeds te bemark in die feit dat Grieks nêrens elders in Gallië amptelik in die kerk of in die kloosters gelees en gebruik is behalwe in die kloosters van Marseilles nie (Laistner 1931:25; Schwabe, 1967:478). Hoewel Grieks nie sy moedertaal was nie, het Cassianus dit vloeiend gepraat en was die bronne van die Griekse Vaders vir hom toeganklik. Sy werke getuig daarvan dat hy Griekse tekste gelees het (Stewart, 1998:36). Hy het ook dikwels na die Griekse teks van die Nuwe Testament verwys om die Latynse vertaling toe te lig. Hy het onder andere woordeliks uit 'n preek van Chrysostomos aangehaal. In sy *Conlationes* gebruik hy aanhalings uit Hermas se *Pastor* om sy siening oor die vrye wil van die mens te ondersteun. Hy haal ook dikwels uit Origenes aan (Courcelle, 1969:225-232).

Hy dra sy *De institutis* aan Castor van Aptia Julia op en sy voorskrif aan hom is eenvoudig: volg in jou klooster die weë van die Ooste na en veral dié van Egipte (*De institutis, Praefatio*:3 [CSEL 13:45]). Hy erken die bestaan van ander kloostersentra in Gallië maar skroom nie om hulle te kritiseer nie. Volgens hom is hulle eerder daarop uit om die idees van hulle stigters na te volg as om te luister na die Egiptiese Vaders. Volgens hom bied die Galliese kloosters niks in vergelyking met dit wat in die Ooste te vind is nie (kyk sy *De institutis, Praefatio*:8). Sy doel was deurentyd om die oog te hou op die *ex oriente lux* (Stewart, 1998:16). Cassianus se rol in die Galliese kerk van sy tyd kan dus nie onderskat word nie – juis vanweë sy verbondenheid met die Griekse bronne.

Cassianus se asketiese gemeenskap naby Marseilles was veral in een opsig verskillend van dié van Lerins; hier was monnike wat nie 'n fisiese isolasie van die wêreld nagestreef het nie, maar wat hulle eie geestelike isolasie te midde van 'n besige hawestad geskep het. En juis omdat hulle gekies het om met die wêreld reg rondom hulle te leef, het hulle dit volgens 'n kloosterreël gedoen. Hulle het die geleentheid aangegryp om volmaaktheid na te streef as 'n gemeenskap onder die leiding van 'n leier en wetgewer wat presies geweet het wat hy doen. Onder hierdie soort veilige en afgesonderde bestaan het hulle 'n elite gebly (Wallace-Hadrill, 1983:7).

4.4.3 Die invloed van die kloosters in Gallië

Die kloosters van Lerins en Marseilles het uiteindelik die hoofsentra van die Oosterse invloed geword (Dawson, 1950:49). 'n Groot aantal kerkleiers van Gallië in die vyfde en sesde eeu het 'n besondere verbintenis veral met die klooster op die eiland Lerins gehad. Uit Lerins het bekende biskoppe gekom soos Vincentius (oorlede in ongeveer 450), Faustus van Riez (oorlede in 491), Honoratus van Arles (ong. 370–430), Caesarius van Arles (469/70–542) en

Eucharius van Lyons.¹⁹⁹ Toe die Germane Gallië binneval, het 'n hele aantal kerkleiers onder andere na Marseilles gevlug en in die klooster daar gaan woon omdat hulle dit as die veiligste plek in Gallië beskou het. Onder hulle was Heros van Arles wat in 412 daarheen gevlug het, Lasarus van Aix, Prosper van Aquitaine en Hilarius van Arles. Hulle het later weer teruggekeer na hulle onderskeie tuistes en die invloed van Johannes Cassianus se leerstellings so oor 'n groot gebied versprei (Holmes, 1911:293). Dit het ook die weg gebaan vir die verspreiding van askese-gedagtes onder die bevolking van die stede. Talle hagiografieë van biskoppe het ook in hierdie tyd ontstaan en was baie gewild by die bevolking. Dit is 'n aanduiding dat daar besondere waarde geheg is aan *sanctitas* (heiligheid wat onder andere gestalte gevind het in vroomheid [*pietas*]), askese en liefdadigheid (Klingshirn, 1985:77).

Die invloed vanuit die kloosters van Lerins en Marseilles het uiteraard daartoe gelei dat fasette van askese vinnig begin posvat het in die gemeenskappe en die gedagtes van die Christene in die Galliese stede en dat dit 'n groot invloed gehad het op hoe hulle hulleself en die wêreld rondom hulle gesien het. Markus (1990:181) beskryf dit as 'n vervaging van die grense tussen woestyn en stad.

Cassianus se leerstellings was Semi-Pelagiaans en hy het 'n groot aanhang in Gallië gehad behalwe vir twee prominente figure: Prosper van Aquitanië, wat hom vir 'n tyd lank vanaf 416 in Marseilles bevind het, en Hilarius van Arles. Die Pelagianisme is reeds in 412 by die Konsilie van Kartago veroordeel. Hilarius, wat Augustinus kort tevore ontmoet het, moedig Prosper aan om aan Augustinus te skryf oor die sienings van die klerici in die suide van Gallië. In sy geskrifte het hy veral teen Cassianus se *Conlatio* 13 te velde getrek (De Plinval, G. 1958:339-355). Augustinus beantwoord sy brief en sê dat hy dieselfde menings onder sekere klerici in Afrika teëgekom het en dat hy op daardie tydstip in gesprek was met Vitalis, biskop van Kartago oor hierdie saak. Kort daarna skryf Augustinus sy twee werke *De praedestinatione sanctorum* en *De dono perseverantiae*. Na Augustinus se dood skryf Prosper ook 'n geskrif ter verdediging van sy leermeester: *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium*. Oor die algemeen gee Prosper se geskrifte 'n besonder helder beeld van die teologiese strominge in Gallië in die vyfde eeu (Holmes, 1911:392). Prosper moet hier uitgesonder word omdat hy iewers tussen die sesde en vroeë agtste eeu as die skrywer van die *De vita contemplativa* begin beskou is. Dit is eers in die sestiende eeu dat sy outeurskap van hierdie werk bevraagteken is. Hoe hierdie fout ingesluip het, is nie heeltemal seker nie. Die ooglopende invloed van en waardering vir Augustinus in Pomerius se *De vita contemplativa* kon egter baie maklik daartoe gelei het dat Prosper, die groot kampvegter vir die biskop van Hippo, as die outeur beskou is (Suelzer, 1947:3-5). Uit die geledere van die manne van Lerins het ook Honoratus, Hilarius van Arles en Eucharius geskrifte teen Augustinus geskryf.

¹⁹⁹ Cassianus het besondere invloed op die klooster in Lerins uitgeoefen. Hoewel hy sy monnike gewaarsku het om weg te bly van vroue en biskoppe, het dit verskeie van die monnike en leiers van Lerins nie daarvan weerhou om later die biskopamp te beklee nie (Markus, 1990:181).

Dit was ook in hierdie tyd dat Cassianus sy *Conlationes* geskryf het – sogenaamde “instruksies” wat hy van Egiptiese monnike sou ontvang het. Cassianus en Augustinus was tydgenote – hulle sterfdatums is maar vyf jaar uit mekaar. Tog was hulle sienings van die *homo interior* en *homo exterior*, in asketiese terme, totaal verskillend. Cassianus het die hooggesofistikeerde Oosterse askese in ‘n Westerse keurslyf probeer giet, terwyl Augustinus weggeskram het van reëls, hetsy vir retoriek, gebed of askese. In die vierde en vyfde eeu was nie enigste ander figure (in die Ooste en Weste) wat soos Augustinus oor askese gedink het, die Kappadosiese vaders, veral die twee broers Basillius van Caesarea en Grogorius van Nyssa (Lawless, 2002:144). Dit is egter veral Augustinus se siening van heiligheid wat merkbaar verskil van dié van Cassianus. Cassianus maak byvoorbeeld ‘n uitspraak soos:

...audi ergo paucis ordinem, per quem scandere ad perfectionem summam sine ullo labore ac difficultate praeualeas²⁰⁰ (CSEL 17/1:78).

Dit is sprekend van ‘n sterk oortuiging van ‘n Stoïsynse selfgenoegsaamheid en asketiese oorwinning oor sigself. Augustinus, met sy sterk klem op die rol van genade in ‘n mens se lewe, sou nooit so iets gesê het nie (Lawless, 2002:162). Cassianus gee die volgende *ordo* aan vir die bereiking van geestelike volmaaktheid: vrees vir die Here, ‘n berouvolle hart, veragting van alle besittings, aflegging van jouself en eie wil, nederigheid, afsterwe van begeertes, uitroei van ondeugde, toename van deugde en uiteindelik reinheid van hart.

In sy jongere jare klink Augustinus se siening oor die bereiking van volmaaktheid weliswaar baie soos dié van Cassianus, maar in sy *Retractiones* (1.19.1-3), het hy dit in perspektief geplaas. Wanneer hy die Onse Vader behandel, sê hy: *Ipsa quoque nostra iustitia ... tamen tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet, quam perfectione virtutum*²⁰¹ (PL 41:657).²⁰²

4.5 JOHANNES CASSIANUS EN DIE VITA CONTEMPLATIVA

Basillius van Caesarea en Augustinus het ‘n besondere status verleen aan die meer konobitiese vorm van die kloosterlewe. Tog het die hermitiese vorm daarvan steeds groter aansien geniet – ook vir Cassianus. Een van die belangrikste redes waarom die hermitiese vaders hoër geag is as hulle eweknieë in die kloostergemeenskappe, was omdat hulle lewens gekenmerk is deur en feitlik sinoniem was met die kontemplatiewe lewe wat belangriker geag is as die aktiewe lewe in ‘n kloostergemeenskap. Cassianus het tog uiteindelik gekies vir die meer gemeenskapsvorm van askese, omdat die hermit in sy eensaamheid

²⁰⁰ “Luister dan in ‘n paar woorde na die voorskrif waardeur jy die hoogste volmaaktheid kan bereik sonder enige inspanning en moeilikheid” (*De institutis* 4.43).

²⁰¹ “Ook ons geregtigheid self ... is tog in hierdie lewe van so ‘n aard dat dit eerder bestaan uit die vergifnis van sondes as in die vervolmaking van deugde” (*De civitate Dei* 19.27).

²⁰² Kyk Lawless (2002:152-153).

aan meer versoekings blootgestel is as sy mede-broers in die kloosters (Markus, 1990:183). Hy het ook uiteindelik 'n plek vir *contemplatio* in die konobitiese lewe gegee en in *Conlatio* 14.1 maak hy 'n onderskeid tussen *πρακτική* en *θεωρητική*²⁰³ in navolging van Evagrius Ponticus. *Πρακτική* verwys na 'n toestand van volmaaktheid *quae in contemplatione morum et vitiorum purgatione perficitur*²⁰⁴ en *θεωρητική* na 'n toestand *quae in contemplatione divinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit*²⁰⁵ (CSEL 13:398).

Anders as die heersende idee dat die *vita contemplativa* die lewe van die monnik beskryf en die *vita activa* weer 'n verwysing is na die lewe van die Christen in die wêreld buite die klooster, het Cassianus albei hierdie twee lewensvorms op die monnik van toepassing gemaak. In hierdie verband is hy baie sterk beïnvloed deur Evagrius (Markus, 1990:183 – 187). Vir Evagrius was die *βίος πρακτικός* en die *βίος θεωρητικός* twee stadiums op die pad van volmaaktheid wat die kloosterling loop. Waar Evagrius die lyne baie skerp tussen die twee lewensvorms getrek het, het Cassianus dit egter weer laat vervloei. Vir hom was dit ook twee stadiums op die geestelike reis van alle monnike, maar hierdie twee stadiums was ineengevleg.

Met hierdie verandering van opvatting het hy die aard van die *vita contemplativa* ook anders begin sien. Wanneer hy onderskeid tref tussen die *vita activa* en *vita contemplativa*, bly hy nog by die tradisionele siening: die *vita activa* het te doen met die dissiplinering en suiwering van die lewe om van sonde ontslae te raak en deugdelikheid aan te leer, terwyl die *vita contemplativa* te doen het met die begrip van goddelike sake en hulle betekenis (kyk *Conlatio* 14.1.3). Dit is egter wanneer hy die *vita contemplativa* verder beskryf en uitlê, dat hy sy eie unieke beskrywing daarvan gee. Tussen die skryf van *Conlatio* 14 en *Conlatio* 23 het daar by hom 'n verandering van standpunt gekom sodat sy idees uiteindelik besondere ooreenkomste vertoon met dié van Augustinus.

In *Conlatio* 14 word *contemplatio* eenvoudig geïdentifiseer met die studie van die Skrif en om dit te verstaan in sy letterlike en geestelike betekenis. Die voorlees van die Bybel was van die begin af 'n integrale deel van die daaglikse program van die klooster. Die wyse waarop hy die plek van die verstaan van die Skrif in die lewe van die monnik beskryf, dui uiteindelik daarop dat hy die *vita contemplativa* ondergeskik stel aan die *vita activa*: vir hom is die ware verstaan van die Skrif niks anders as om volle begrip te kry van die dissipline van die *vita activa* nie. Markus (1990:188) verwoord die implikasie hiervan soos volg: *Cassian has modified the traditional ladder of monastic perfection so profoundly that it has, in effect, ceased to be the itinerary for spiritual progress from the active to the contemplative life.* Cassianus stel uiteindelik in die plek van 'n stelselmatige vorderingsmodel vir die monnik 'n sikliese dissipline van askese om die Skrif te verstaan wat op sy beurt weer die askese-dissipline voed wat nodig is

²⁰³ Hy gebruik die Griekse woorde onveranderd in die Latynse teks.

²⁰⁴ "... wat tot stand gebring word deur 'n kontemplasie van sedes en die reiniging van ondeugde".

²⁰⁵ "... wat bestaan uit die kontemplasie van goddelike sake en die kennis van die heiligste gedagtes".

om die Skrif te verstaan. Teen die einde van die *Conlationes* kom die ware rede daarvoor na vore: die monnik moet voorberei word om ander te leer. Die dissipline van die kloosterlewe rus die monnik toe om 'n prediker te word, want onderrig is waardeloos as dit nie uit eie ervaring gebore word nie (14.9.6 en 13.18).

Met hierdie veranderde siening van wat die *vita contemplativa* eintlik behels, het Cassianus groot invloed uitgeoefen. Die kloosterideaal is so op 'n wyer front toepaslik gemaak – veral deur ander kerkleiers buite die kloosterbeweging. Die vervaging van die grense tussen die *vita activa* en *vita contemplativa* het veral hiervoor gesorg. *Contemplatio* het nou sinoniem geword met geestelike kennis wat niks anders was as die studie en begrip van die Skrif nie – iets wat 'n priester en 'n biskop net so goed kon toepas as 'n monnik.

Die leer dat die vervolmaking van 'n mens se godsdienstige lewe te vind is in volkome afsondering van die wêreld en toewyding aan kontemplatiewe gebed, staan sentraal vir Johannes Cassianus (McCarthy, 1960:104). *Contemplatio* was vir hom maar altyd dié ideaal van die hermitiese lewe: Antonius, die hermit *par excellence* is na die woestyn aangetrek *desiderio sublimioris profectus contemplationisque divinae*²⁰⁶ (CSEL 13:511). Hierin was Christus ook 'n voorbeeld: Hy het Hom dikwels onttrek aan die gedrang van mense om in eensaamheid te gaan bid.

Dit is egter ook sy gedurige klem op die inspanning van die monnik wat opval. Dade bewerk verdienste en toegang tot die koninkryk is op een of ander wyse daaraan verbind (kyk *Conlatio* 1.8 [CSEL 13.16]). Vas, barmhartigheidsdiens en die bestudering van die Skrif sal nie ongesiens verbygaan nie en hulle beloning sal nie uitbly in die finale een-wees met God nie. Die oorgang na 'n meer volmaakte toestand sal eenvoudig 'n einde bring aan die waarde van die dae op grond waarvan die beloning gebaseer is. Die aanskouing van God sal volg op 'n lewe van deugdelikheid (kyk *Conlatio* 1.10 [CSEL 13.16,17]). Die verborge wil van die monnik om volmaaktheid te bereik moet in sy uiterlike lewe sigbaar word – veral as dit by kuisheid kom. Andersom moet ondeug weer oorwin word deur uiterlike dissipelskap. In *Conlatio* 1.5 (CSEL 13.10-12) verwys hy na reinheid van hart en watter geweldige inspanning dit van die monnik verg. Hy sê ook dat dit nie verwar moet word met 'n blote ooptstelling van sigself vir die invloed van God nie (Rousseau, 1975:118).

Cassianus stel ook 'n baie skerp onderskeid tussen *spiritus* (gees) en *caro* (vlees). In die voortplantingsproses kom die *caro* uit die saad terwyl *spiritus peculiariter a Deo solo tributur*²⁰⁷ (CSEL 13.272). Hy vertel dat die vroeë askete nie geëet het voordat dit aand geword het nie, omdat die behoeftes van die liggaam met duisternis geassosieer is; die periode van lig moes gereserveer

²⁰⁶ "... uit 'n begeerte na die meer verhewe hoogtes van volmaaktheid en goddelike kontemplasie" (*Conlatio* 18.6).

²⁰⁷ "... die gees hoofsaaklik aan God toegeskryf kan word" (*Conlatio* 8.25).

word vir geestelike meditasie (kyk *Conlatio* 11.5). Dat die gees en vlees met mekaar in konflik is, is 'n feit wat eenvoudig aanvaar moes word.

Rousseau (1975:122-125) wys op die besondere ekstatiëse taal waarin Cassianus gebed beskryf. Hy onderskei op grond van 1 Timoteus 2:1 vier grade van opvaart by die gebed: *obsecratio*, *oratio*, *postulatio* en *gratiarum actiones*.²⁰⁸ Laasgenoemde het 'n ekstatiëse kwaliteit. Gebed is die opvaart van die gees:

*Ita mens quoque nostra si accedentibus vitiis curisque mundanis adgravata non fuerit noxiae ve libidinis umore corrupta, velut naturali puritatis suae beneficio sublevata levissimo spiritalis meditationis adflatu sublimabitur ad superna*²⁰⁹ (CSEL 13.81).

4.6 DIE ROL VAN ASKESE IN POMERIUS SE DE VITA CONTEMPLATIVA

Biskop Julianus plaas die kwessie van die *vita contemplativa* stewig in 'n asketiese raamwerk as hy Pomerius versoek om, benewens die definiëring van die *vita contemplativa*, ook antwoorde te verskaf op die volgende vrae:

*Utrum congregandis fratribus aut alendis, expediat facultates Ecclesiae possideri, an perfectionis amore contemni. Quae sit abstinentiae credenda perfectio, et utrum tantum corpori an et animae necessaria debent judicari. Quantum a virtutibus veris virtutum similitudines distent. Quibus praecedentibus causis et subsequentibus incrementis nasci soleant vitia vel augeri; et quibus possint, adjuvante Domino, remediis, velut quibusdam medicamentis imminui vel sanari. Quot modis vel gradibus unaquaeque virtus possit impleri*²¹⁰ (PL 59:417).

Oor die onderlinge band tussen die *fratres congregandi* skryf Pomerius nie baie nie, aangesien hy meer klem lê op hulle persoonlike askese en hulle taak na buite in die kerk. Nietemin verwys hy na die belangrikheid van die voorbeeld van die apostels van wie daar in Handeling geskryf word. Manne in 'n gemeenskaplike lewe kan belangrike beginsels daaruit leer:

Unum cor est, et anima una, divinae caritatis igne conflata, et quibus sub

²⁰⁸ "aanbidding", "smeking", "voorbidding" en "danksegginge".

²⁰⁹ "So sal ook ons siel, as dit nie neergedruk word deur ondeugde wat dit aanraak en deur die sorg van hierdie wêreld, of beskadig word deur die vogtigheid van nadelige begeertes nie, as't ware opgehef word deur die natuurlike voordeel van sy eie reinheid en na bo gevoer word deur die allerligste briesie van geestelike meditasie" (*Conlatio* 9.4).

²¹⁰ "Of dit voordelig is dat die goedere van die kerk gehou word vir die gemeenskapslewe of die versorging van die broers, of om hulle uit liefde vir volmaaktheid aan te spoor. Wat moet beskou word as volmaaktheid in onthouding en of dit as noodsaaklik beskou moet word vir net die liggaam of ook die siel. In watter mate nagebootste deugde verskil van ware deugde. Deur watter vorige oorsake en deur watter latere byvoegings ondeugde gewoonlik ontstaan of toeneem en met watter redmiddels asof met sekere geneesmiddels dit met God se hulp verminder of reggestel kan word; op hoeveel maniere of grade elke deug vervolmaak kan word" (1.*Prologus*.3).

*unius ordinatione viventibus omnia omnium communia fiunt ...*²¹¹ (PL 59:462).

Pomerius lê ook 'n nou verband tussen die vreugde van goddelike kontemplasie en onthouding:

*Cui felicitati promerendae ille suspirat, qui praesentibus omnibus futurarum contemplatione renuntiat, atque a domesticis occupationibus, quae nonnumquam perfecte vivere cupientium processus impediunt, in illam divinae sublimitatem contemplationis euectus, ipsos etiam suae carnis affectus exsuperat; et infra se universa despiciens, quae plerumque animas de praeteritae vitae sanctitate securas in terrena dejiciunt, ipsis etiam coelestibus appropinquat, tanto divinis vicinior factus, quanto supra humana omnia studio perfectionis ascendit*²¹² (PL 59:423).

Volmaaktheid is 'n deurlopende tema in die *De vita contemplativa*. Dit kan bereik word deur persoonlike besittings te verag (2.9 [PL 59:453]), die begeertes van die wêreld uit jou lewe te verdryf (2.16.3 [PL 59:460]), jouself gewillig in 'n klooster onder een hoof te onderwerp (2.16.4 [PL 59:461]), onthouding ten opsigte van die liggaam²¹³ en die siel²¹⁴ te beoefen (2.17.1 [PL 59:461-462]), kuisheid te bevorder deur oorwinnings oor versoekings tot seksuele sondes te behaal (3.7 [PL 59:484]) en jouself te vestig in die beoefening van liefde tot God²¹⁵ en die naaste (3.15.1 [PL 59:496]). Wanneer hy die vier hoofdeugde van die "filosowe" behandel, sê hy dat almal weet dat die getal vier *perfectioni sacratum*²¹⁶ (PL 59:501) is. Tog kwalifiseer hy volmaaktheid as hy sê:

Non quod animus unquam desinat in hac carne cum vitiis habere conflictum; sed quod eum alat ac provehat, et quantum fieri potest in praesenti vita,

²¹¹ "Een hart en een siel, aangevuur deur die vlam van goddelike liefde en wat, terwyl hulle onder die gesag van een man leef, alles gemeenskaplik besit" (2.17.2).

²¹² "Daardie man smag na die verdienste van hierdie vreugde, hy wat alle teenwoordige dinge aflê ter wille van die kontemplasie van die toekomstige dinge, en verhef bo huislike sorge (wat soms die vooruitgang verhinder van hulle wat begeer om volmaak te leef) tot by daardie verhevenheid van goddelike kontemplasie, oorkom hy selfs die hartstogte van die vlees. En deur alles hier benede te verag, wat baie dikwels siele aarde toe werp wat veilig voel op grond van die heiligheid van hulle lewe wat verby is, nader hy hemelse dinge en hy word veel nader na goddelike dinge gedra, soos wat hy bo alle menslike dinge uitstyg weens 'n verlange na volmaaktheid" (1.5).

²¹³ Pomerius praat met minagting van die tipe *abstinentia* van die Manicheërs en ander *haeretici* wat sulke streng reëls toegepas het dat dit hulle liggame totaal verswak en selfs die dood tot gevolg gehad het. Dit gaan vir hom nie soseer om die onthouding van kos op sigself nie, maar om die genot wat die smaaklike kos 'n mens gee. Ironies dat hy hier net soos 'n Manicheër redeneer wat self weggeskram het van dié dinge wat aangenaam vir die sintuie is (2.24.2 [PL 59:470]). Kyk ook 3.6.4 (PL 59:481-482) waar hy spesifiek praat oor die effek van aangename smake en geure op die sintuie van die liggaam en die verleiding daarvan.

²¹⁴ Dit blyk uit 3.1.4 dat Pomerius van mening is dat 'n mens, deur liggaamlike begeertes te onderdruk, jy die liggaam aan die gees onderwerp (...*carne spiritui subdit* [PL 59:475]).

²¹⁵ Hy sê selfs: *Sic ergo possunt in hac vita illi esse perfecti, qui perfecte diligunt Deum* (PL 59: 495) ("So kan selfs hulle in hierdie lewe volmaak wees wat hulle God volmaak liefhet" [3.15.3]).

²¹⁶ "Aan volmaaktheid gewy is" (3.18.1).

*perficiat ipsa numerositas triumphorum*²¹⁷ (PL 59:484).

en in die lewe hierna

*... nec mysteriorum notitia, aut ipsa fides necessaria erit, quando ad ea quae per mysterium significabantur, et credebantur ex fide, perfectio Christianae pervenerit*²¹⁸ (PL 59:495).

Teen die einde van die boek kom hy tot sy finale konklusie oor volmaaktheid:

*Dominetur vitiis ratio, subjiciatur corpus animo, animus Deo, et impleta est hominis tota perfectio*²¹⁹ (PL 59:503).

Hoewel biskop Julianus Pomerius versoek om hom ook uit te spreek oor die vier deugde wat die filosowe voorhou, bespreek hy reeds vroeg in die werk, voordat hy bogenoemde deugde behandel, geloof onder die opskrif *De virtute fidei* en sê onder andere daaroor:

*Unde datur intellegi quod non fides ex intellectu, sed ex fide intellectus existat; nec qui intelligit credat, sed qui credit intelligat, et qui intellexerit, bene agat; sicut alibi scriptum est: "Noluit intelligere, ut bene ageret"*²²⁰ (PL 59:433),

en kom later tot die konklusie dat *omnia bona aut ex fide gesta virtutes sunt*²²¹ (PL 59:474) en dat net God en dié aan wie God dit gee, deugde besit. Dit leef in die siel (*animus*), maar dit heilig die siel en die liggaam. Hy voeg dan hierby:

*... ad quam nullus accedit invitus, quam nullus amitti, nisi propria voluntate deceptus*²²² (PL 59:498).

Benewens geloof noem hy ook ander *sanctorum sanctae virtutes* (heilige deugde van heiliges) wat eintlik 'n heilige se *divitiae* (rykdom) is: *pudicitia* (ingetoënheid), *justitia* (regverdigheid), *pietas* (vroomheid), *humilitas* (nederigheid), *mansuetudo* (sagmoedigheid), *innocentia* (onskuld), *puritas* (reinheid), *prudentia* (verstandigheid), *temperantia* (gematigdheid) en *caritas* (liefde) (2.2 [PL 59:456]). Laasge-

²¹⁷ "Nie dat die siel ooit in hierdie vlees ophou om met ondeugde in konflik te wees nie; maar juis die aantal oorwinnings ondersteun en moedig dit aan en vervolmaak dit in dié mate dat dit in hierdie lewe moontlik is" (3.7.1).

²¹⁸ "... en die kennis van die geheimenisse, asook geloof self sal nie meer nodig wees nie omdat Christelike volmaaktheid uitgekóm het by dit wat deur die geheimenis afgeteken en deur geloof geglo is (3.14.2).

²¹⁹ "Laat rede meester wees oor die ondeugde, laat die liggaam onderwerp wees aan die siel, die siel aan God, en die volle volmaaktheid van die mens is bereik" (3.26).

²²⁰ Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat geloof nie uit begrip kom nie, maar dat begrip van geloof kom; en dit is nie die geval dat hy wat begryp glo nie, maar dat hy wat glo begryp, en hy wat verstaan, doen goed, soos dit iewers geskryf is: *Hy wou nie verstaan sodat hy goed doen nie*" (1.9).

²²¹ "Alle goeie dinge wat uit geloof gebore is, is deugde" (3.1.2).

²²² "... niemand verwerf dit teen sy wil nie en niemand verloor dit nie behalwe wanneer hy deur sy eie wil mislei word" (16.1).

noemde noem hy die *omnis inquinamenti mundatio, et bonorum omnium mater*.²²³ Hoe hoog die premie is wat hy op deugdelikheid plaas, blyk daaruit dat hy so ver gaan as om te sê dat *si fuerit vera, animam justificat*.²²⁴ Met *justificare* bedoel hy dat dit ewige geluk smaak (PL 59:473).

Pomerius skryf op aandrang van sy opdraggewer onder andere oor die hantering van kerkfondse. Hiervan sê hy dat dit aangewend moet word vir die versorging van “armes” sonder om te sê wie hierdie “armes” is. Soos wat Augustinus na die monnike verwys het as die “armes van Christus”, bedoel Pomerius ook hier dat dié wat versorg moet word, die monnike is wat arm geword het toe hulle ter wille van ‘n askese-leefwyse van hulle besittings afstand gedoen het (kyk ook Suelzer, 1947:177). Die bestaan van kerkfondse en die besteding van die biskop daarvan aan die onderhoud van hierdie monnike dien nie net hulle daaglikse versorging nie, maar stel hulle ook in staat om *vacatio* (vrye tyd) te geniet om aan geestelike sake aandag te gee:

*Haec sunt propter quae, non explendis voluptatibus ac fovendis, sed congregandis fratribus aut alendis expedit facultates ecclesiae possidere: ut uno sollicitudines omnium in sua societate viventium sustinente, omnes qui sub eo sunt fructuosa vacatione potiantur spiritualiter et quiete. Ideo interposui istud adverbium, quoniam qui otiosa quiete perfruitur, nisi spiritualiter vixerit, more pecudum vivit*²²⁵ (PL 59:459).

Pomerius verwys drie keer in sy werk kortliks na die huwelik. In 2.3.2 (PL 59:446) wys hy daarop dat biskoppe in hulle prediking *omne consilium Dei* (die hele raad van God) moet preek soos wat die apostel Paulus gedoen het. Dit sluit in dat hulle mans moet aanspoor om aan hulle vrouens getrou te bly en dat vrouens hulle mans vreugde moet verskaf – nie in uiterlike skoonheid nie, maar in deugdelikheid en goeie sedes. In 3.3.6 (PL 59:483) verwys hy weer eens na die besondere waarde van ‘n deugdelike vrou, waarvan daar talle voorbeelde in die Skrif is wat met hulle goeie sedes en deugde vreugde aan hulle mans en ander huisgenote gegee het. In 3.25 (PL 59:507-508) skryf hy oor die verskillende soorte liefde. *Carnalis amor* (vleeslike liefde), sê hy, begin in die huwelik en word na die kinders oorgedra. Liefde vir God is egter die volmaakte liefde.

²²³ “... die uitwisser van elke vlek en die moeder van alle goeie dinge” (3.14.3).

²²⁴ “As dit eg is, regverdig dit die siel” (3.1).

²²⁵ “Dit is hoekom dit wenslik is om die goedere van die kerk in besit te hou, nie om genot te bevredig en te bevorder nie, maar om vir die gemeenskapslewe van die broers te voorsien sodat, terwyl daar een is wat die sorg van almal wat in sy geselskap leef, kan behartig, almal wat onder hom is op ‘n geestelike wyse ‘n vrugbare vrye tyd en rustigheid kan geniet. Ek het daardie bywoord om hierdie rede ingevoeg (om te kenne te gee dat) as hy wat ‘n rustige vrye tyd geniet dit nie “op ‘n geestelike wyse” doen nie, hy net soos vee leef (2.16).

8. GEVOLGTREKKINGS

Dit is duidelik uit die *De vita contemplativa* van Pomerius dat askese 'n kardinale rol by sy mistieke inslag speel. Tipiese askese-temas wat reeds by die eerste woestynvaders teëgekom word, is in hierdie werk te vind: martelaarskap, die stryd teen demone, die afswering van aardse besittings en navolging van die apostels. 'n Askese-lewe wat bestaan uit die bevordering van deugde en die bestryding van ondeugde word ook deur hom as lewenspraktyk aan priesters en biskoppe voorgedra. Hy aanvaar egter die konobitiese kloosterinstelling as die normale en verwys nêrens na die hermitiese vorm daarvan nie. Spanning tussen kerk en klooster bestaan vir hom nie. Trouens, die *De vita contemplativa* is aan biskoppe gerig wat 'n kloosterlewe lei.

Pomerius sê teen die einde van die *De vita contemplativa* oor Augustinus: *quem in his libellis pro possibilitate secutus sum*²²⁶ (PL 59:517). Inderdaad is daar talle askese-temas wat by Augustinus voorkom, wat ook by Pomerius te bespeur is, soos die moraliteit van losmaking van wêreldse plesier en genot, die onderwerping van die liggaam aan die siel en die sinneloosheid van oormatige selfkastyding en onthouding. Wat die lewe in 'n klooster betref, lê hy net soos Augustinus sterk klem op die apostoliese voorbeeld van *una cor et anima una* wat in die klooster nagevolg moet word. Immers, die klooster is 'n plek waar liefde, gehoorsaamheid en dissipline moet heers onder die vaderlike toesig van 'n voorganger. Dit is ook die plek wat gekenmerk word deur gemeenskaplike besit. Die negatiewe suigrag van rykdom en aardse besittings word deur Augustinus en Pomerius beklemtoon. Soos vir Augustinus is *fuga mundi* ook vir Pomerius 'n geestelike saak.

Soos Augustinus heg hy ook groot waarde aan die gawe van vrye tyd wat daar in 'n klooster bestaan waartydens die monnik hom kan wy aan geestelike sake. Pomerius se terminologie verskil egter van Augustinus s'n: laasgenoemde gebruik die woord van *otium* terwyl Pomerius *vacatio* vir hierdie betekenis gebruik.

Dit is egter moeilik om 'n huweliksetiek by Pomerius te formuleer, aangesien hy net drie keer na in die *De vita contemplativa* na die huwelik verwys. Uiteraard is dit toe te skryf daaraan dat die werk hoofsaaklik gaan oor die lewe en werk van kerkamptenare in 'n kloosteromgewing. In Pomerius se paar kort opmerkings is daar egter geen negatiewe houding teenoor die huwelik te bespeur asof 'n keuse tussen die huwelikheid en maagdelikheid 'n keuse tussen goed en kwaad sou wees nie. Voorts verwys hy wel verskeie kere na onthouding, maar gee nie sy mening oor seksualiteit se plek in die mens se sondeval nie.

In die heel laaste hoofstuk word dit egter duidelik dat dit vir Pomerius belangrik is daarvoor dat die lesers van hierdie werk met blydschap daardie dinge sal opmerk

²²⁶ "Ek het hom in hierdie boekies na die beste van my vermoë nagevolg" (3.31.6).

*quae secundum fidem catholicam dicta*²²⁷ (PL 59:519). Agter hierdie skynbaar onskuldige opmerking lê daar 'n wêreld van leerstellige woelinge wat van Cassianus se tyd af aan die kloosterwese in die suide van Gallië gekoppel is, naamlik die kwessie van die Semi-Pelagianisme. Daar is drie bewyse aan te voer om te wys op die invloed wat hierdie teologiese stroming op Pomerius gehad het en waar sy weë radikaal van Augustinus s'n skei: die eerste is sy siening van volmaaktheid, die tweede is sy oortuigings rondom die rol van deugde in die monnik se lewe en die derde is sy verbintenis met Caesarius, biskop van Arles.

Dit het reeds duidelik geword hoe sterk was Augustinus gekant is teen die idee van die bereiking van volmaaktheid in hierdie lewe, veral soos die Pelagiane dit verkondig het. Pomerius kan nie as 'n Pelagiaan beskryf word nie. Hy sê nie dat 'n Christen "volle volmaaktheid" (om sy eie woorde te gebruik) in hierdie lewe sal bereik nie. Hy kwalifiseer enkele kere dit wat hy oor volmaaktheid sê, naamlik dat die punt in die hiernamals bereik sal word dat die geheimenisse opgeklaar en die geloof nie meer nodig sal wees nie. Sou hy egter nie hierdie (enkele) opmerkings by nabaat gemaak het nie, sou 'n mens uit sy gebruik van die begrip "volmaaktheid" hom as Pelagiaan kon beskryf. In sy voorlegging van asketiese praktyke soos die afsweer van wêreldse besittings, die onderwerping van die liggaam en die vermyding van enigiets wat as "aangenaam" beskryf kon word, stel hy telkens volmaaktheid vir die monnik voor die oog – asof dit die weg is om dit (hier) te verkry. Juis in sy ambivalente taalgebruik sou 'n mens hom as Semi-Pelagiaans kon beskryf.

Tweedens word dit ook duidelik in sy behandeling van deugdelikheid. Biskop Julianus het hom gevra om te skryf oor die vier belangrike deugde van die "filosowe". Een van die eerste opmerkings wat Pomerius daarvoor maak, is om die leser daarop te wys om dit in gedagte te hou dat vier 'n volmaaktheidsgetal is. Deugdelikheid speel so 'n belangrike rol in hierdie werk dat die leser die idee kry dat *perfectio virtutum* die verlossingspad van die monnik is. Sy taalgebruik rondom deugdelikheid en volmaaktheid is gelykluidend aan dié van Cassianus, naamlik dat dit deel is van die geweldige inspanning van die monnik op sy pad na volmaaktheid waar verdienstelikheid nie uitgesluit is nie.

Derdens gee sy verbintenis met Caesarius en sy invloed op hierdie biskop van Arles 'n verdere aanduiding van sy eie Semi-Pelagiaanse oortuigings. Soos reeds aangedui was Pomerius vir 'n kort rukkie Caesarius se leermeester in retoriek. Arnold (1894:122-128) het duidelik aangetoon watter groot invloed Pomerius op die inhoud van Caesarius se preke gehad het, ten spyte daarvan dat Caesarius se biograwe dit minimaliseer. Caesarius was in 529 voorsitter van die sinode van Orange waartydens die kwessie van die Semi-Pelagianisme na dekades van stryd tot rus gebring is deur 'n verwaterde Augustiniaanse dogma te aanvaar. Ironies genoeg is daar 'n oormaat aan bewyse in Caesarius se preke

²²⁷ "Wat in ooreenstemming met die katolieke geloof gesê is" (3.34.1).

dat hyself nooit werklik aan die Semi-Pelagianisme ontkom het nie.²²⁸ Een van die indikators van dié leer in Caesarius se preke is die kenmerkende frase *Deo adiuvante* (met God se hulp) wat kenmerkend is van dié soort leer waarvan Johannes Cassianus die groot eksponent was. Dit was immers sy *Conlatio* 13 wat die stryd in Gallië aan die gang gesit het met sy siening van die verhouding tussen die mens se wil en die genade van God. Hierdie frase kom herhaaldelik in die *De vita contemplativa* voor. Dit is 'n bewys daarvoor dat Pomerius, totaal anders as Augustinus, baie meer gemaak het van die monnik se eie inspanning en die verdienste wat hy daarmee verwerf het.

Augustinus kon 'n kloosterinstelling nahou waar die wil van die monnik nie deel het aan sy verlossing nie, maar waar sy wil, vrygemaak deur die genade van God, geoefen moet word deur askese. Daarin speel die beoefening van deugdelikheid inderdaad 'n rol, maar dit is nie 'n doel op sigself nie. Fyn nuanserings in die taalgebruik van Pomerius verrai verder sy dogmatiese instelling. Augustinus definieer deugde as die produk van liefde en liefde is vir hom in die eerste instansie liefde wat van God kom; Hy is liefde. Pomerius sê weer dat deugde primêr die produk van geloof is en liefde bestaan weer vir hom in die eerste plek daarin dat die mens God moet liefhê. Die subtiële klemverskuiwing verrai die invloed van Lerins en Marseilles.

Askese vorm uiteindelik 'n belangrike deel van Pomerius se mistieke inslag. Deur 'n asketiese lewenswyse in die *vita activa* word die monnike goed voorberei vir die *vita contemplativa* waar die *visio Dei* die einddoel is. As 'n mens dan *finaliter* die rol van die askese op Pomerius se mistiek moet beskryf, dan staan die invloed van Augustinus voorop en breedweg. Van nader beskou slaan die invloed van die kloosters in die suide van Gallië met hulle Oosterse inslag egter uit. Die *De vita contemplativa* is die produk van 'n lang en ingewikkelde asketies-mistieke tradisie met wortels in die woestyn van Egipte maar ook in Hippo.

²²⁸ In van Caesarius se preke kry 'n mens 'n aanduiding oor sy siening van die aard van die mens se vervalde toestand na die sondeval. Dit is vir hom 'n soort verlamming, 'n siekte. Uitdrukings soos "feitlik tot die dood" toe, verrai sy onwilligheid om die volle konsekwensie van die sonde, naamlik die geestelike dood, te verkondig. Die sinodebesluite van Orange (kyk kanon 8 en 13) maak dieselfde teenstrydige uitsprake deur enersyds te praat van die verswakking en dan weer van die vernietiging van die vrye wil van Adam (Fick, 2001:81).

HOOFSTUK 5

DIE GOD- EN MENSBEKOUING VAN JULIANUS POMERIUS

Oorsig:

- 5.1 Inleiding
- 5.2 Augustinus se Godsbegrip
- 5.3 Augustinus se mensbeskouing
- 5.4 Pomerius se Godsbekouing
- 5.5 Pomerius se mensbeskouing
- 5.6 Gevolgtrekkings

5.1 INLEIDING

Mistiek gaan oor die mens se soeke na God en sy nabyheid, soms die vereniging van die mens met God en dus oor 'n bepaalde verhouding tussen God en mens. Daar is die mens en daar is God en 'n moontlikheid tot 'n ontmoeting. Hoe 'n mens sy verhouding met God sien en beleef, word grootliks bepaal deur die siening van God enersyds en die mens andersyds in die tyd waarin hy leef (vgl Van Schaik, 1993:58-59). Daar is reeds verwys na Augustinus se uitspraak in sy *Soliloquia* 1.7 van 387: *Deum et animam scire cupio*²²⁹ wat daarop neerkom dat wie sigself wil ken, God moet soek. Dit is hierdie aspekte waaraan daar in hierdie hoofstuk aandag gegee word, want dit is wat 'n raamwerk vorm vir Augustinus se mistiek en wat die tradisie vorm waarin Pomerius staan. Voordat gegewens uit Pomerius se *De vita contemplativa* gegee word, word daar gevolglik eers 'n oorsigtelike weergawe van Augustinus se siening oor God en die mens gegee word. Die vrae volgende word beantwoord: wat sê Pomerius in die *De vita contemplativa* van die wese, werke en kenbaarheid van God? Wat is die mens se verhouding met God en watter rol speel die Skrif hierin?

5.2 AUGUSTINUS SE GODSBEGRIP

Polman (1965:9) beskryf Augustinus se ingesteldheid teenoor God tereg soos volg: *In alles, voor alles, onder alles is het hem om God alleen te doen. Alle aspiraties van zijn zeldzaam rijke geest gaan naar God uit. Hem alleen wil hij beminnen, volgen, zoeken, dienen en toebehoren. God is voor hem die enige bron, auteur en principe van alle waarheid, wijsheid, leven, gelukzaligheid en van al wat goed en schoon is. Buiten zijn gemeenschap heerst de dood. Hem verlaten is verloren gaan, op Hem letten in liefde ontvlammen en Hem zien bezitten.*

²²⁹ "Ek begeer om God en die siel te ken". Oor hierdie woorde van Augustinus sê Aalders (1913:5) tereg dat dit die deur oopmaak na die diepte van Augustinus se geestelike lewe as gelowige, wysgeer, geestelike, biskop en mistikus.

Sy lewe is 'n toonbeeld van die ontwikkelingspad van 'n godsbeeld wat al as jong man by hom begin het. As vertrekpunt is dit daarom nuttig om te kyk na drie belangrike vrae van die Manicheërs wat gedurig as 'n jongman by hom gespook het (kyk *Confessiones*, 3.7.12): Waar kom die kwaad vandaan en hoe strook dit met die karakter van God? Het God 'n liggaam? Hoe kan 'n mens die oënskynlike diskrepansie tussen die Ou en Nuwe Testament se weergawe van Goddelike geregtigheid verstaan? Nadat Augustinus uiteindelik oor hierdie vrae helderheid gekry het, het hy kort en kragtig geantwoord: God is goed,²³⁰ God is gees en God is regverdig. Om egter by hierdie antwoorde uit te kom, moes Augustinus eers onderwerp word aan die prediking van Ambrosius in Milaan met die klem wat hy geplaas het op die Pauliniese onderskeid tussen die letter en gees as wyse om die oënskynlike verskil tussen die Ou en Nuwe Testament te verklaar. Verder het sy ontmoeting met die *libri Platonici* hom gehelp om nie meer aan God te dink as die allesdeurdringende see wat die spons van die materiële skepping deurweek nie, maar as gees.²³¹ Derdens was sy tweede en indringender kyk na die Platoniste deurslaggewend om tot die insig te kom dat die kwaad 'n berowing van die goeie is, dat die skepping goed gemaak is en dat die Skepper self goed is .

Voor Augustinus was die algemene siening in die Weste (ook by die Manicheërs, Ariane, Donatiste, Faustus van Riez en Johannes Cassianus) dat God liggaamlik is. Augustinus het egter wat hierdie siening betref, 'n rewolusie te weeggebring. Sy siening dat God en die siel geestelik van aard is, het die dominante siening in die eeue daarna geword (Teske, 1992:13-14). Hoe sy siening oor God verander het nadat hy van die Manicheërs en bepaalde oortuigings van die Neoplatoniste afgesien het, blyk uit 'n brief wat hy in 390/391 aan Caelestinus skryf. Hy sê onder andere hierin:

*... accipe hoc quiddam grande et breve. Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus, et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima, et est natura, quae nec per locos nec per tempora mutari potest, hoc deus est*²³² (PL 33:85).

Die geestelike karakter van God het vir hom altyd in verband gestaan met God se onveranderlikheid. Hy het die verskil tussen God en die mens geken: God se

²³⁰ Vir goedheid as deug van God by Augustinus, kyk Polman, 1965:251-251.

²³¹ Die Neoplatoniste het Augustinus egter ook tot die oortuiging gebring dat in die transendering van sigself 'n mens tot regstreekse en onmiddellike kennis van God kan deurdring. Immers, so het hy geglo, God is in immanente transendensie meer innerlik in ons as ons eie binneste en tegelykertyd hoër as ons eie hoogste. Dit het egter later vir hom duideliker geword dat geloof hieraan tegevoeg word: jy kan nie verstaan as jy nie glo nie. Augustinus se vrae en worstelinge gaan egter voortdurend oor die wese en nie oor die bestaan van God nie (kyk Hoofstuk 3 en Polman [1967:34,43, 395]).

²³² "Ontvang tog hierdie kosbare en kort kleinood. Daar is 'n natuur wat veranderlik is ten opsigte van plek en tyd, soos die liggaam, en daar is 'n natuur wat hoegeenaamd nie ten opsigte van plek veranderlik is nie, maar wel in tyd, soos die siel, en daar is 'n natuur wat nóg ten opsigte van plek, nóg van tyd kan verander. Dit is God" (*Epistola* 18.2).

deugde is so verhewe, so ver verwyderd van die mens se kwaliteite, dat dit absolute dwaasheid is om daarop aanspraak te maak dat enige mens of menslike instelling daardie deugde in sigself besit soos wat die Donatiste en Pelagiane dit vir hulleself toegeëien het. Selfs die *reformatio* van die beeld van God in die mens deur die verlossing oorbrug nie hierdie kloof nie (O'Donnell, 1994:27,30).

Wanneer Augustinus oor God praat, ondervind hy, wat gewoonlik *in quaestionibus absolvendis acutas*²³³ (PL 59:517) is, 'n gebrek aan die nodige woordeskat. Om daarvoor te vergoed, gebruik hy dikwels paradokse om God te beskryf, maar steeds skiet sy retoriese vaardigheid te kort om God te beskryf. O'Donnell (1994:26) praat daarom selfs van *Augustine's elusive God*. Augustinus was 'n aanhanger (soos in die Ooste die geval was) van die apofatiese of ontkennde teologie wat groot klem gelê het op die onbegryplikeid van God. Tog gaan dit vir hom om met 'n onwankelbare geloof te soek na dit wat moeilik te ken en uit te spreek is (Van Bavel, 2005:184). Augustinus gebruik selfs die paradoksale uitdrukking *ineffabilia effari*²³⁴ (PL 42:939) (Kyk Polman, 1965:261-280).

Tereg maan Van Bavel (2005:175) dat 'n mens nie uit die oog moet verloor nie dat Augustinus nie net uit teologiese nie, maar ook uit mistieke besorgdheid oor die Drie-eenheid skryf. Die misterie van die Drie-eenheid was vir hom nie 'n ingewikkelde onderwerp wat deur teoloë uitgedink is nie, maar 'n Bybelse gegewe waarvoor ons geen duidelike parallel in ons leefwêreld vind nie. Niemand sou die trinitariese bestaan van God kon ontdek indien God dit nie in sy Woord geopenbaar het nie. Kennis van die Skrif en die tradisie speel dus 'n belangrike rol:

*Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinatorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus ... insinuent unitatem*²³⁵ (PL 42:824).

Hoewel Augustinus nie sy *De Trinitate* primêr uit polemiese of pastorale motiewe geskryf het nie, kan 'n mens nie die wese van sy leer oor die Drie-eenheid begryp sonder die agtergrond van die Arianisme nie. Hy hou die leer van die Drie-eenheid as die ortodokse siening voor omdat hy goed vertrou was met al die polemiese geskrifte teen die Ariane van die vorige generasie teoloë (kyk Ayres, 2002:56,73, Van Bavel, 2005:170). Arius het die behoefte gevoel om 'n streng monoteïsme te verdedig. Vir hom was daar slegs één God, naamlik die

²³³ "Deurdringend in die oplossing van probleme", soos Pomerius hom in die *De vita contemplativa* (3.31.6) beskryf.

²³⁴ "Om dit wat onuitspreeklik is uit te spreek" (*De trinitate* 7.4.7)

²³⁵ "Alle skrywers wat ek kon lees en wat voor my oor die Drie-eenheid, wat God is, geskryf het, katolieke verklaarders van die goddelike Geskrifte, sowel van die Ou – as Nuwe Testament, het dit ten doel gehad om volgens die Skrifte te leer dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees ... die goddelike eenheid te kenne gee" (*De Trinitate* 1.4.7).

Vader, wat volkome transendent is. Hy styg nie slegs bo die geskape wêreld uit nie, maar ook bo die Seun en die Heilige Gees. Hy is die Vader van alles, die Bewerker van alles, dus ook van die Seun. Die Seun deel nie die natuur van die Vader nie. Die Vader het nie direkte kontak met die skepping nie, maar die Seun as uitvoerder van die wil van die Vader wel. Omdat die Vader die beginsel van die Seun is, kan die Seun nie deel hê aan die ewigheid van die Vader nie en kan Hy ook nie uit die essensie van die Vader gebore wees nie, anders sou 'n mens twee gode hê. Die Seun is dus geskape, maar nie soos al die ander skepsels nie, wel oneindig en volmaakter. Hy is goddelik en 'n mens mag Hom God noem, maar dan 'n laere God as die Vader. Die Arianisme trek die Seun af na die skepping en bly Hy die hoogste skepsel. Die Seun is onsterflik, maar veranderlik.

Augustinus het nooit 'n enkele werk oor die persoon van Christus geskryf nie. Sy uitsprake oor Christus is egter so talryk en neem so 'n belangrike plek in sy werke in, dat dit nie maar 'n terloopse plek in die studie van sy denkraamwerk kan kry nie. Drobner (2002:28) gee die vertaling van 'n gedeelte van 'n preek van Augustinus wat hy as sleutel beskou vir die verstaan van Augustinus se Christologiese denke: *... our Lord Jesus Christ ... is understood and called in three different ways ... the first refers to his being God and to his divinity that is equal to and coeternal with the Father ... the second is that the same Christ is both God and man ... mediator and head of the Church ... the third is the total Christ (Christus totus) in the fulness of the church, that is, head and body ...*²³⁶

Die rede waarom Augustinus nie 'n aparte verhandeling oor Christus geskryf het nie, is omdat Christus vir hom nie soseer 'n objek van spekulاسie nie, maar eerder die voorwaarde, bron en metode vir sy filosofiese en teologiese denke was. Hy het dit beklemtoon dat die werke van die drie Persone nooit geskei kan word nie:

*Nam ista Trinitas catholica fide ita inseperabilis commendatur et creditur, ita etiam a paucis sanctis beatisque intelligitur, ut quidquid ab ea fit, simul fieri sit existimandum, et a Patre, et a Filio, et a Spiritu sancto ... nec quidquam Filium, quod non et Pater et Spiritus sanctus faciat*²³⁷ (PL 33:75).

Tog, sê hy, is Christus op 'n ander wyse alomteenwoordig as die Vader en die Heilige Gees; daar bly altyd 'n mate van afstand tussen die skepping enersyds en die Vader en die Heilige Gees andersyds, maar nie in die geval van die mensgeworde Seun van God nie. Hy beskryf die werk van Christus as innerlike Leraar en die kennis en wysheid van God (vgl Drobner, 2002:29).

²³⁶ Drobner gee *Sermo* 341.2 as verwysing hier aan. Sy aanhaling blyk egter uit 'n ander preek te wees wat ek nie kon vind nie.

²³⁷ "Want, ooreenkomstig die Katolieke geloof, word die Drie-eenheid aan ons geloof voorgehou en so geglo (en selfs so deur 'n paar heiliges en geseënde persone verstaan) dat hulle onverdeelbaar is en dat wat ookal deur hulle gedoen word, so verstaan moet word dat dit terselfdertyd deur die Vader en die Seun en die Heilige Gees verrig word ... dat die Seun niks doen wat die Vader en die Heilige Gees nie ook doen nie" (*Epistola* 11.2)

Aanvanklik het Augustinus, onder die invloed van die Neo-Platonisme, Christus hoofsaaklik as die enigste Woord gesien. Die *contemplatio* van hierdie Woord lei tot kennis van die waarheid en daardeur ook tot verlossing. Christus se menswording was egter aanvanklik vir hom nie meer as bloot 'n voorbeeld nie – net soos wat die Skrif 'n blote wegspringplek is vir die bereiking van 'n lewe van nadenke. Later het Augustinus tot 'n meer gebalanseerde siening gekom: die filosofiese siering van Christus as die Woord was steeds vir hom belangrik, maar daarnaas het 'n meer Skriftuurlike siening gekom waar hy die Woord as die openbaring van die Vader gesien het. Terwyl Augustinus altyd sy verlange na die *contemplatio* van die waarheid en wysheid van God behou het, het 'n dieper begrip van die mens se sondigheid en gevolglike geestelike blindheid hom daartoe gebring om meer klem te plaas op Christus as die Verlosser. Op die pelgrimspad na die hemelse stad word die Skrif as die Woord van Christus 'n kragtige ondersteuning en rigtingwyser. Die Skrif bevat geweldige beloftes van God wat gepreek moet word en die sentrale boodskap van die Skrif is Christus en sy evangelie van genade (Polman, 1955:13,146).

Augustinus beskryf die Heilige Gees as die gawe van God, die vinger van God en die liefde van God, maar ook as die liefde tussen die Vader en die Seun en die gemeenskap tussen die Vader en die Seun - terselfdertyd liefde en 'n "substansiële" Persoon (Ayres, 2002:57-58). Al gebruik hy nêrens die term *Filioque* nie, staan die uitgang van die Heilige Gees van die Vader en die Seun vir hom vas (Polman, 1965:199). Verhees (1968:263) verwoord Augustinus se opvatting oor die besondere werking van die Heilige Gees na binne en na buite tereg soos volg: *dat de Geest de gelovigen op dynamische en progressieve wijze aan God 'nabij' doet zijn (en God aan hen) door het midden van Gods drieëne wezen liefdesgemeenschap te stichten, te bevorderen en te consolideren tussen God en mensch.*

Augustinus het die werk van die Heilige Gees sy lewe lank ook verbind aan die kerk. Eenheid en universaliteit van 'n wêreldkerk wat deur die Gees besiel is, was van die begin af in sy denke aanwesig. Daarom het hy 'n verset teen eenheid, vrede en liefde in die kerk as sonde teen die Heilige Gees beskou (Verhees, 1968:113).

Die inspirasie van die Heilige Skrif word aan God, Christus of aan die Heilige Gees toegeskryf, maar vernaamlik aan laasgenoemde. Augustinus gebruik die volgende werkwoorde om die inspirerende werksaamheid van die Heilige Gees weer te gee: *inspirare*, *dictare*, *suggerere* en *gubernare*.²³⁸ Die eersgenoemde woord word die meeste gebruik. Dit is egter opmerklik dat Augustinus *inspirare* ook gebruik vir verskillende werksaamhede van die Heilige Gees in die gelowige, soos die inspirasie van die geloof, goeie wil of liefde. Dit is duidelik dat *inspirare* nog nie by hom dogmaties gefikseer is nie. Dit is egter ook duidelik dat Augustinus vas oortuig is dat alles in die Heilige Skrif God se werk is. Alles (Ou

²³⁸ "Inspireer, voorsê, ingee" en "lei".

en Nuwe testament) is deur één Gees geskryf en daarom moet alles wat daarin vermeld word sonder enige aarseling geglo word (vgl Polman, 1955:42,43,50, 72). In sy beroemde preek oor wat herders moet preek, sê Augustinus:

*... quidquid extra est, respuite. Ne erretis in nebula, audite vocem pastoris: colligite vos ad montes Scripturae sanctae ...*²³⁹ (PL 38:284).

Dit is net op “die berge van God se Woord” waar die skape weiding vind.

5.3 AUGUSTINUS SE MENSBESKOUING

Om sigself te ken is vir Augustinus om jou siel te ken: wat die naaste aan jou is en na wie se beeld jy geskep is. Anders as die filosowe wat ‘n besondere geloof aan hulle eie rasonele vermoëns gehad het, was Augustinus daarvan oortuig dat hy nie sonder die hulp van God tot enige ware kennis kon kom oor die mens en oor God nie (Lancel, 2002:108-109). Vir Augustinus bly die doel van geloof en rede om God te bereik. Tog is die geloof uiteindelik die norm vir die rede. Die openbaring is ‘n genade en die geloof is ‘n lig. Daar is altyd ‘n onafgebroke proses te bemerk: die geloof reik uit na die objek en die menslike rede wil insig daarin kry. Wanneer die rede enige dieper insig verwerf het, dan stu die geloof die mens weer verder, en so gaan dit steeds voort tot in die ewige nadenke oor God (Van Bavel, 2005:177).

Vir Augustinus is om “God en die siel te ken” sinoniem daaraan om die waarheid te ken en al drie staan vir hom in verhouding met skoonheid. In 387 skryf Augustinus in ‘n brief aan sy jeugvriend Nebridius dat die mens uit liggaam en siel bestaan en dat die siel die beste deel is. Die liggaam word alleen geprys vir sy skoonheid, maar die skoonheid van die liggaam is ondergeskik aan die skoonheid van die siel. Die siel moet daarom meer bemin word as die liggaam. Hierteenoor staan ook nog die sintuie wat met die ganse krag van die verstand (*mens*) weerstaan moet word. Hy hervat later hierdie heerskappy van die skoonheid van die siel en die rede oor die sintuie en die liggaam in sy *Contra academicos*. Skoonheid is in die sfeer van die onliggaamlike, rasonele en spirituele, en daarom behoort dit in sy ideale gedaante tot die verstand, die rede of die siel. Om primêre waarheid of skoonheid te ken, moet die mens in hom keer en die tasbare agterlaat (vgl Geybels, 2005:138-139).

Tog het Augustinus ook later in sy *Praeceptum* en *De opere monachorum* ‘n besondere balans geteken wat daar tussen liggaamlike en geestelike aktiwiteit moet wees. Hy waardeer hande-arbeid en denke as aanvullend tot mekaar; die mens bring orde tot stand wanneer hy in sy manier van leef as liggaamlike en geestelike wese tot sy reg kom. Anders as by Plato leer Augustinus in bogenoemde geskrifte dat die sorg van die liggaam steeds van besondere belang is. Nie ‘n ang vir die liggaam nie, maar die sorg daarvan staan voorop

²³⁹ “... wat ookal daarbuite is, verwerp dit. En sodat julle nie in newels rond dwaal nie, luister na die stem van die herder: kom by die berge van die Heilige Skrif byeen ...” (*Sermo* 46.11.24).

om ewewig te bewerkstellig in die mens wat liggaam en gees is (Van Geest, 2002:29-30).

Daar is 'n bepaalde ontwikkeling by Augustinus te bespeur in sy oortuigings oor die mens as beeld van God. Aanvanklik neem hy dit op in dieselfde sin as sy voorgangers, naamlik as "op weg na die Seun as Beeld van God". Hy bly egter nie lank by hierdie oortuiging nie en maak in sy *De diversis quaestionibus* 83 'n duidelike onderskeid tussen die Seun wat die ware beeld (*imago*) van God is en die mens wat na die beeld van God (*ad imaginem*) gemaak is. In sy *De Trinitate* maak hy die onderskeid tussen *imago* (beeld), *similitudo* (gelykenis) en *aequalitas* (gelykheid). 'n Beeld veronderstel gelykenis, maar nie gelykheid nie. As daar gelykheid is, dan het 'n mens nie 'n beeld nodig nie en sou alles onmiddellik in sigself geken word. "Gelykenis" sê nie sonder meer "beeld" nie en dit sê ook nie sonder meer "gelykheid" nie. Die mens is beeld van God omdat die menslike wese na God lyk en deur God voortgebring is. Daar staan nie meer iets tussen God en die menslike gees nie. Ons gelykenis met God kan ook groei. Daar kan meer gelykenis ontstaan tussen die beeld en die oorspronklike. Dit is iets dinamies: hoe inniger ons aan God verbonde en hoe meer ons na God lyk, hoe kragtiger word die beeld van God in ons (Van Bavel, 2005:180).

Uiteindelik kom Augustinus in sy *De trinitate* daartoe om die beeld van God in die mens te omskryf in terme van 'n drieheid: herinnering (*memoria*), insig (*intelligentia*) en wil (*voluntas*). Hy maak dit egter baie duidelik dat hierdie beeld-wees eers werklik tot openbaring kom in die mens se verhouding met God:

*Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est*²⁴⁰ (PL 42:1048).

Augustinus weet vanuit God se openbaring dat die mens na God se beeld en gelykenis geskep is. Dit is nie die rede wat dit ontdek het nie, maar God wat dit so wil dat die beeld-wees deel is van die mens se samestelling. Hierdie beeld-wees is skendbaar, maar nie vernietigbaar nie.

In sy *De Trinitate* skryf Augustinus oor die leer dat die mens na die beeld van God geskape is. In sy *Confessiones* behandel hy weer die praktiese beleving van wat dit inhou – as't ware 'n illustrasie van wat dié teologie beteken. Hy ervaar dat hyself 'n sondaar is, maar terselfdertyd voel hy hom deur God aangetrokke: *pondus meum, amor meus*²⁴¹ (PL 32.849) (vgl Bonner, 1984:495).

Die strewe na die *visio Dei* kan daarom ook nie anders as om gesien te word in terme van die mens se beeld-wees van God nie. Die siel moet sig na God keer

²⁴⁰ "Om hierdie rede is hierdie Drie-eenheid van die verstand nie die beeld van God omdat dit sigself onthou, verstaan en liefhet nie, maar omdat dit Hom kan onthou, verstaan en liefhê deur Wie dit geskape is" (*De Trinitate*, 14.12.15).

²⁴¹ "My las, my liefde" (13.9.10).

wat hom gemaak het. Om met God te wees is om hierdie beeld-wees te verwerklik: om Hom te onthou, te ken en lief te hê. Dit is wat die hervorming van die beeld van God in die mens inhou (Ladner, 1967:200–201).

In sy *Duabus animabus* wat hy in 391 en 392 skryf toe hy priester was, gee Augustinus twee belangrike beginsels weer wat van besondere belang is vir sy latere uitgewerkte teologie oor die mens as beeld van God: eerstens dat God nie die oorsaak van die sonde is nie en tweedens dat die beeld van God in die mens God se skepping is; dit is nie deel van God se substansie nie. Oor die effek van die sondeval op die beeld van God in die mens het Augustinus ook met die tyd sy siening aangepas. Selfs in Boek 6 van sy *De Genesi ad Litteram* wat hy tussen 401 en 415 skryf en toe reeds as volwasse teoloog beskou is, staan daar:

*Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum; quam recipimus per gratiam iustitiae*²⁴² (PL 34.355).

Later, in sy *Retractiones*, verduidelik hy hoe hierdie woorde van hom verstaan moet word:

*In sexto libro quod dixi “Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato” non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet*²⁴³ (PL 32.640).

Sy aanvanklike oortuiging is waarskynlik toe te skryf aan die invloed van die Neo-Platonisme (Bonner, 1993:505). Die vernuwing van die beeld van God in die mens kan egter alleen plaasvind deur die werk van Christus. Sonder sy menswording, dood en opstanding sou dit nie kon plaasvind nie. Aan die einde van sy lewe bereik die uitverkorene die aanskoue van God waarmee die beeld van God in die mens vervolmaak word (*De Trinitate* 14.17.23). Augustinus is bereid om die eienaardige woord *deificatio*²⁴⁴ te gebruik om hierdie toestand te beskryf:

*Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat*²⁴⁵ (PL

²⁴² “Adam het hierdie beeld wat in die gees van die verstand afgedruk is, vernietig deur die sonde; ons kan dit weer ontvang deur die genade van geregtigheid” (6.27.38).

²⁴³ “In die sesde boek waar ek gesê het ‘Adam het die beeld van God, waarna hy gemaak is, deur die sonde vernietig’, moet dit nie so verstaan word asof daar niks in hom oorgebly het nie, maar dat dit so verwring is, dat dit hervorming nodig het (2.24).

²⁴⁴ Bonner (1986:372-373) toon aan hoe Augustinus se gebruik van *deificatio* woord teologiese en filosofiese wortels het. Teologies omdat hy so sterk klem gelê het op die Middelaarskap van Christus (God wat mens geword het) en filosofies omdat hy, soos die Oosterse kerkvaders, die Platoniese idee van *participatio* (deelname) aan God oorgeneem, maar verchristelik het. Vergoddeliking vind nie plaas omdat die menslike natuur goddelik is of omdat dit na God se beeld geskep is nie, maar omdat Christus die menslike natuur aangeneem en deel gemaak het van sy goddelike natuur. Vir die Bybelse grond (Psalm 82 [81]) wat Augustinus en van sy voorgangers vir hierdie uitdrukking gevind het, kyk Stoop (1952:41).

²⁴⁵ “Hy wat God was het mens geword om hulle wat mense was, gode te maak” (*Sermo* 192.1). Feitlik identiese uitsprake word by Irenaeus en Atanasius gevind (Bonner, 1986:376).

38.1012).

Hy maak dit egter baie duidelik dat dié vergoddeliking nie 'n verandering van die menslike natuur beteken nie. Die mens bly 'n skepsel en word slegs vergoddelik deur God se genade. Die afstand tussen Skepper en skepsel bly. Die beeld van God in die mens is nie van nature gelyk (*aequalis*) en mede-ewig (*co-aeterna*) met Hom van Wie hy 'n beeld is nie.²⁴⁶ Christus speel hierin 'n belangrike rol. Deur sy menswording het Hy ons sondes versoen en is ons aangeneem as kinders van God. Hierdie vergoddeliking word egter eers in die hiernamaals verwerklik. Ons vernuwing en *reformatio* tot die beeld van God is iets wat by die doop begin en ons hele lewe lank duur. Omdat die Christen deur die doop deel word van die kerk, is die vergoddeliking vir Augustinus ook 'n ekklesiologiese en selfs 'n sakramentele proses. Deur die gebruik en voeding van die nagmaal groei die gelowige in genade. Dié vergoddeliking is egter net bedoel vir die uitverkorenes (Bonner, 1986:381-385 en 1994:512-513).

Oor Augustinus se bespiegelings oor die oorsprong van die siel is baie geskryf.²⁴⁷ Tog is dit raadsaam om te bly by wat hy daarvoor in sy *Retractiones* 1.1.3 gesê het: ... *nec tunc sciebam, nec nunc scio*²⁴⁸ (PL 32.587).

Augustinus se grootste bydrae tot die mistieke tradisie het egter min met Plotinus te doen. Toe hy oor die Drie-eenheid nagedink het, het hy die idee van die Griekse teologie verwerp waarvolgens die Seun die Beeld van God is en dat die mens volgens (κατα) daardie beeld geskape is. Vir Augustinus het dit neergekom op subordinasionisme omdat 'n beeld minderwaardig is aan die oorspronklike. Hy het die geestelike deel van die mens, die nie-stoflike siel, die hoogste van alle skepsels, direk as die beeld van God beskou, inderwaarheid as die beeld van die drie-enige God. In sy *De Trinitate* beskryf hy hierdie trinitariese beeld in die mens in die verstand waarmee hy homself ken en liefhet (Boek 9), in geheue, begrip en wil (Boek 10) en – die hoogste vorm ooit in hierdie lewe te vind – die stelselmatige hervorming van hierdie beeld. Laasgenoemde is 'n proses wat by die doop begin en vorder met 'n stadige en voortdurende stryd om te reageer op God se genade en om getrou te bly aan jou doop. Die reis van die trinitariese siel na die trinitariese God het hiermee 'n belangrike tema in die Westerse mistiek geword (Louth, 1993:215).

Die mens, sê Augustinus, is van nature soekend na God en vind geluk net by die aanskoue van God (dit is wanneer ons innerlik verlig en vasgevang word deur sy waarheid en heiligheid). Slegs dan hou die soektog op, want in die nadenke oor

²⁴⁶ In hierdie opsig gaan Augustinus die Manicheërs heftig teen. Hulle opvatting was dat die siel 'n deel uitmaak van God en sy substansie. As die siel wel 'n *pars Dei* was, sê Augustinus egter, sou dit totaal onveranderlik en onverderflik gewees het en dit sou nooit beter of slegter kon word nie. Die swakheid en veranderlikheid van die mens staan in die weg van so 'n opvatting (kyk Stoop, 1952:29).

²⁴⁷ Kyk byvoorbeeld O'Daly (1983).

²⁴⁸ "Ek het toe nie geweet nie en ek weet nou nog nie" (1.1.2).

God vind ons die doel van ons bestaan. Hy is die *summum bonum*, die boonste punt van die piramiede-idee wat hy by die Neo-Platonisme geleer het.

5.4 POMERIUS SE GODSBESKOUING

In die lig van wat Augustinus oor God, die mens en die verhouding tussen God en mens geskryf het, word Pomerius se siening vervolgens behandel. Pomerius se afhanklikheid van baie Augustiniaanse opvattinge blyk duidelik. In die heel eerste sin van sy *De vita contemplativa* verwys Pomerius na God as *Creator* (Skepper) en die mens as *creatura* (skepsel) (PL 59:418) en later sê hy dat die mens niks beter kan doen nie as om sigself terug te gee aan God deur Wie sy siel en liggaam gemaak is nie (PL 59:508 [3.26]). God is die *omnium Conditor*²⁴⁹ (PL 59:460), die *bonus Deus*²⁵⁰ (PL 59:457) wat goeie dinge gemaak het, die *Vita animae*²⁵¹ (PL 59:473) en die *Auctor omnium naturarum*²⁵² (PL 59:483). Pomerius gebruik egter ook ander name vir God, soos: *Auctor beatitudinis*²⁵³ (PL 59:419,421), *Renumerator*²⁵⁴ (PL 59:421), *Iudex*²⁵⁵ (PL 59:491), *Dominus, mentium lumen*²⁵⁶ (PL 59:492) en *Deus ineffabilis*²⁵⁷ (PL 59:420). Biskoppe moet onthou dat hy die *Pastor Pastorum*²⁵⁸ (PL 59:431) is en hulle weer *adjutores Dei*²⁵⁹ (PL 59:440) waardeur God met sy volk versoen word. Vaders moet onthou dat Hy die *omnium Pater*²⁶⁰ (PL 59:446) is. Vir hulle wat nie hulle sondes bely en hulle lewens regstel nie, sal Hom is Hy *Ultor*²⁶¹ hê (PL 59:451).

Hy wys die priesters daarop dat dit nie help om 'n goeie voorbeeld aan dié wat aan hulle toevertrou is te stel as hulle nie ook in hulle onderrig aandui wat daar geglo moet word nie. Die inhoud van die ware leer, die *ecclesiastica doctrina*²⁶² (PL 59:432), wat in die prediking verdedig moet word (PL 59:440 [1.25.2]) gee hy soos volg weer:

De Patre, quomodo solus accipiatur ingenuus; de Filio, quomodo ex ipso sit genitus, de Spiritu sancto, quomodo ex Patre et Filio procedens, nec ingenuus possit dici, nec genitus; qualiter ista tria unum sint, et hoc unum non dividatur, sed distinguatur in tria: quemadmodum nec Pater, nec Spiritus sanctus, solus Filius de solo Patre ineffabiliter natus, hominem totum sine ulla mutatione substantiae suae suscepit; ac se Deum et

²⁴⁹ "Die Maker van alles" (2.16.2). Kyk ook PL 59:422.

²⁵⁰ "Die goeie God" (2.13.2).

²⁵¹ "Die lewe van die siel" (3.1.1).

²⁵² "Die Bewerker van alle nature" (3.7).

²⁵³ "Die Bewerker van geluk" (1.1.2, 1.3.2).

²⁵⁴ "Die Beloner" (1.4.1).

²⁵⁵ "Die Regter" (3.12.1).

²⁵⁶ "Here, Lig van intellekte" (3.12.2).

²⁵⁷ "Die onuitspreeklike God" (2.1).

²⁵⁸ "Herder van die herders" (1.15).

²⁵⁹ "Helpers van God" (1.25).

²⁶⁰ "Die Vader van almal" (2.3.2).

²⁶¹ "Wreker" (2.7.2).

²⁶² "Die kerklike leer" (1.18).

*hominem verum per virtutes, passionesque probaverit, comprehende permiserit, occidi voluerit, tertia die resurrexit, in caelos hominem de nobis assumptum sua virtute levaverit, suae resurrectionis exemplo nobis regeneratis in se spem feliciter resurgendi praestiterit; membra sua nos fecerit; non credentibus sibi, vel a se recedentibus supplicium comminatus sit, et adhaerentibus sibi regnum coeleste promiserit*²⁶³ (PL 59:433).

Pomerius sê dat Christus die gelowiges sy lede maak en aan dié wat Hom aankleef die koninkryk van die hemel beloof. As *vitae Auctor*²⁶⁴ het Hy Hom aan die dood oorgegee om verlossing te bewerk (PL 59:447), want Adam het die paradys van ons weggeneem, maar Christus het vir ons die hemel gegee (PL 59:466 [2.20]). Hy is die *Sol vivus*²⁶⁵ (PL 59:495) wat in die ewigheid oor die regverdiges sal skyn. Die mens moet Christus navolg om 'n baie besondere rede:

*Quamvis enim ex Adam simus carnaliter nati, non ipsum tamen debemus imitari, sed Christum, in quo renati sumus et vivimus, quando veterem conversationem salubriter innovati deponimus*²⁶⁶ (PL 59:465).

Aan predikers rig Pomerius die waarskuwing om nie met welsprekendheid en uitsonderlike retoriek te preek nie, maar om *sebrío usitateque sermone Christi gloriam quaerunt*²⁶⁷ (PL 59:439). Hulle is immers die stigters van Christus se kerk as navolgers van die apostels, sterk pilare wat op Christus rus en die skare gelowiges ondersteun.

Hulle is *ipsi januae civitatis aeternae, per quos omnes qui credunt in Christum ingrediuntur ad Christum*²⁶⁸ en ook *dispensatores regiae domus ... in aula regis*

²⁶³ "Oor die Vader, hoe Hy as die enigste Ongeborene geag word; oor die Seun, hoe Hy gebore is uit die Vader; oor die Heilige Gees, hoe Hy van die Vader en die Seun uitgaan en hoe Hy nóg ongebore, nóg gebore genoem kan word; hoe hierdie Drie een is; en hoe hierdie Een nie verdeel word nie, maar onderskei word in drie; en hoe nóg die Vader, nóg die Heilige Gees, maar slegs die Seun, onuitspreklik uit die Vader alleen gebore, die volle menslike natuur aangeneem het sonder enige verandering van sy wese; en hoe Hy Hom deur sy deugde en sy lydingsdade bewys het as ware God en ware mens, toegelaat het dat Hy gevange geneem word, hoe dit sy wil was om gedood te word, op die derde dag opgestaan het, uit eie krag die menslike natuur opgeneem het wat Hy van ons geneem het, deur die voorbeeld van sy opstanding aan ons wat in Hom weergebore is, die hoop gegee het om op geseënde wyse op te staan; Hy het ons sy lede gemaak; Hy het met straf gedreig – nie vir hulle wat in Hom glo nie, maar hulle wat Hom verlaat het, en aan hulle wat Hom aankleef, het Hy die koninkryk van die hemel beloof (1.18).

²⁶⁴ "Die Bewerker van die lewe" (2.3.3).

²⁶⁵ "Die lewende Son" (3.14.2).

²⁶⁶ "Hoewel ons na die vlees uit Adam gebore is, behoort ons nie egter nie hom na te volg nie, maar Christus in Wie ons weergebore is en lewe, wanneer ons, tot ons voordeel vernuwe, ons ou manier van leef aflê (2.20).

²⁶⁷ "... met beheersde en gewone taalgebruik die eer van Christus te soek" (1.24).

²⁶⁸ "... die poorte van die ewige stad waardeur almal wat in Christus glo na Christus inkom" (2.2.1).

*aeterni*²⁶⁹ (PL 59:445). Slawe-eienaars, weer, moet onthou dat hulleself *in Christo conservi*²⁷⁰ (PL 59:446) is.

As Pomerius oor die Heilige Gees praat, is dit gewoonlik in verband met die Woord. 'n Bedienaars van die Woord is 'n *oraculum Spiritus sancti*²⁷¹ (PL 59:440). Wanneer hy uit die Bybel aanhaal, sê hy *Ait Spiritus sanctus...*²⁷² Dit is egter ook die Heilige Gees wat die liefde (*caritas*) aanvuur (PL 59:493 [3.13]). Die waarde van die heilige Skrif is om daarin te lees hoe daar van Christus geprofeteer word (PL 59:425).

5.5 POMERIUS SE MENSBEKOUING

Die mens is, soos hierbo aangetoon, skepsel. Die eerste mens het besondere gawes gehad:

*Quod intellectualis mentis dignitate donatus, imaginem sui Creatoris accepit: quod soli Deo suo subjectus, omnia visibilia sibi subjecta conspexit; quod ei ad vivendi usus affatim lignorum omnium quae erant in paradiso, feracitas divina jussione servivit; quod arbor vitae mysticum cibum non unde viveret, sed unde vitam corporis non fineret ...*²⁷³ (PL 59:463).

Die eerste twee mense op aarde het egter 'n groot sonde begaan, 'n sonde wat

*... ipsos de paradiso projecit in hoc vitae poenalis exsilium, et in eis originaliter totum damnavit genus humanum*²⁷⁴ (PL 59:464).

Die mens is egter 'n sondaar wat met dade en gedagtes, wetend en onwetend en selfs soms gedwonge sondig. Mense wat die voorskrifte van God nie nakom nie, verag Hom eintlik en daarom

*... debent omnes modo docendo, modo exhortando, modo sustinendo, modo increpando curari, ut sub ope Christi nullius salus in hac vita debeat desperari*²⁷⁵ (PL 59:444).

²⁶⁹ “... die bestuurders van die koninklike huis ... in die hof van die ewige Koning” (2.2.1).

²⁷⁰ “Mede-slawe in Christus” (2.3.2).

²⁷¹ “Spreekbuis van die Heilige Gees” (1.25.2).

²⁷² “Die Heilige Gees sê”, soos in 2.8 (PL 59:452).

²⁷³ “Begiftig met die waardigheid van 'n rasonale intellek, het hy die beeld van sy Skepper gedra; onderworpe aan sy God alleen, het hy alle sigbare dinge gesien wat aan hom onderwerp was; op die goddelike bevel het die vrugbaarheid van al die bome wat in die paradys was oorvloedig voorsien in die behoeftes om te leef, die boom van die lewe het mistieke voedsel voorsien – nie dat hy daardeur sou lewe nie, maar sodat daardeur die lewe van sy liggaam nie sou eindig nie” (2.18.1).

²⁷⁴ “... hulle uit die paradys gewerp het in hierdie ballingskap van 'n lewe van straf, en in hulle die hele menslike geslag van die begin af veroordeel het” (2.19.1).

²⁷⁵ “... so behoort almal genees te word: nou deur geleer te word, dan weer deur aangemoedig te word, dan weer deur verdraagsaamheid, dan weer deur teregwyding, sodat daar met die hulp van Christus in hierdie lewe nie gewanhoop behoort te word oor die redding van iemand nie” (2.1.2).

Die mens ly na siel en liggaam onder die sonde, maar

*... etsi corpus quod corrumpitur, aggravat animam ... tamen in quantum potest humana mens, quam suus Creator ad suam fecit imaginem, studeat etiam hic intelligibiliter Deum videre per fidem ...*²⁷⁶ (PL 59:424).

In die lewe hierna sal die mens egter die *Creatoris substantia* (PL 59:421) (die wese van die Skepper [1.4.1]) sien en

*... humana natura ita reparanda est, et ab omni prorsus infirmitate sananda, ut nec peccata ei ulla remaneant, nec peccare jam valeat*²⁷⁷ (PL 59:419).

Hy beskryf wat met die liggame van goddeloses en regverdiges by die terugkoms van Jesus gaan gebeur:

*Quandoquidem propterea incorruptio et immortalitas dabitur etiam corporibus miserorum, ut nec ipsi aeternam poenam finiant, nec ipsos consumat immortalis poena, sed puniat. Ideo autem beata incorruptione et immortalitate justorum corpora donabuntur, ut et ipsi in gloria, et in ipsis gloria aeterna permaneat*²⁷⁸ (PL 59:420).

Hy omskryf verder die aard van hierdie veranderde liggaam van die regverdiges soos volg:

*Cujus humanae substantiae ad Conditoris sui similitudinem sublimatae, omnia bona quae naturaliter accepta peccato corruperat, reparabuntur in melius ...*²⁷⁹ (PL 59:422).

Inderdaad sal die liggame in die lewe hierna nog van verskillende geslagte wees, *sed sine ulla concupiscentia corporali*²⁸⁰ (PL 59:427). Die mens is egter nie te

²⁷⁶ "... hoewel die liggaam wat verderf word 'n las vir die siel is ... behoort die menslike intellek, wat sy Skepper na sy eie beeld geskape het, sover as wat dit moontlik is, daarna streef om God selfs hier op intellektuele wyse deur die geloof te sien ..." (1.6.2).

²⁷⁷ "... sal die menslike natuur so herstel en genees word van elke enkele swakheid, dat geen sondes daarin sal oorbly nie en dit nie meer in staat sal wees om te sondig nie" (1.1.2).

²⁷⁸ "Onverganklikheid en onsterflikheid sal daarom ook aan die liggame van die veroordeeldes gegee word, sodat hulle nie aan die einde kan kom van die straf wat ewig is nie, en sodat die straf wat eindeloos is, hulle nie verteer nie, maar stráf. Insgelyks sal die liggame van die regverdiges egter begiftig word met seënryke onverganklikheid en onsterflikheid, sodat hulle ook in heerlijkheid kan bly en die ewige heerlijkheid in hulle kan bly" (1.3.1).

²⁷⁹ "Al die seëninge van hierdie menslike substansie, wat tot die beeld van sy Maker verhef is, wat op 'n natuurlike wyse ontvang is en wat hy deur sonde verderf het, sal herstel word tot 'n meer verhewe (toestand)..." (1.4.2).

²⁸⁰ "... sonder enige liggaamlike begeerte" (1.11).

reduseer net tot siel of liggaam nie, want *omnis homo ex corpore constat et anima*²⁸¹ (PL 59:462).

Oor die mens se persoonlike verhouding met God sê hy:

*Sed quoniam nemo possidet Deum, nisi qui possidetur a Deo, sit ipse primitus Dei possessio et efficietur ei Deus possesor et portio*²⁸² (PL 59:460).

Dié wat begeer om God se besitting te wees en om Hom te besit,

*... eo solo perfrui, atque illi adhaerere inseparabiliter concupiscunt*²⁸³ (PL 59:460).

Daar is twee dinge wat die Christen daarvan weerhou om te sondig: vrees vir straf en liefde vir God (PL 59:490 [3.10.4]). Om God lief te hê is

*...illi occupari animo, concipere fruendae visionis ejus affectum, peccati odium, mundi fastidium; diligere etiam proximum, quem ipse in se censuit diligendum*²⁸⁴ ... (PL 59:496).

Immers, daar is geen beter voorwerp vir liefde as God nie (PL 59:508 [3.25]). Wanneer 'n mens God liefhet, is besittings nie vir jou belangrik nie, en sal jy selfs eerder jou liggaamlike lewe prys te gee as om Hom prys tegee, want vir sulkes is Hy die *Vita vitae suae*²⁸⁵ (PL 59:470). Dié persoon wat bekeer is, het *cum Deo suo unus spiritus factus*²⁸⁶ (PL 59:501).

5.6 GEVOLGTREKKINGS

Wanneer Pomerius die biskoppe vermaan om, wanneer hulle preek, ook die inhoud van die *doctrina ecclesiastica* aan die gelowiges oor te dra, verraai hy sy besorgdheid oor die ortodokse siening oor God soos dit deur Augustinus oorgedra is ná die Ariaanse en Pelagiaanse stryd. Hy maak sy oortuigings oor die Drie-eenheid en die verhouding tussen die Persone, die ewige kindskap en menswording van Christus, sy twee nature en die feit dat die Heilige Gees van die Vader en die Seun uitgaan, duidelik. Hoewel hy ook oor die onuitspreeklikheid van God praat, wei hy nie baie uit oor die kenbaarheid van God of die openbaring van God uit nie. Hy is egter oortuig dat die Skrif die

²⁸¹ “... die hele mens bestaan uit liggaam en siel” (2.17.1).

²⁸² “Maar omdat niemand God kan besit nie behalwe hy wat deur God besit word, laat hy dan eers God se besitting wees, dan sal God sy besitter en deel word” (2.16.2).

²⁸³ “... begeer om Hom alleen te geniet en onafskeidbaar aan Hom vas te kleef” (2.16.2).

²⁸⁴ “... om in jou siel met Hom besig te wees, om te dink oor die begeerte van die genot van sy aanskoue, die haat van die sonde, die veragting van die wêreld; om ook jou naaste lief te hê wat Hy beveel het in Homself liefgehê moet word...” (3.15.1).

²⁸⁵ “Lewe van hulle lewe” (3.15.3).

²⁸⁶ “Een gees met sy God geword” (3.17.2).

Heilige Gees se woorde is en dat die Skrif vir die gelowiges belangrik is omdat dit van Christus profeteer. Hy wil waarskynlik met hierdie opmerking sy siening oor die verhouding tussen Ou - en Nuwe Testament stel.

Pomerius plaas besondere klem op die afstand tussen *Creator* en *creatura*. God word beskryf as die onuitspreeklike, onveranderlike God terwyl die mens, hoewel na die beeld van God geskape, geensins deel het aan die wese van God nie. Hierdie siening het belangrike gevolge vir die tipe van mistiek wat ook by Pomerius aangetref word. Hoewel daar 'n *desiderium Dei* en *amor Dei* is en 'n oproep om God aan te kleef, is daar nooit 'n strewe daarna om deel te kry aan die Goddelike natuur nie; die mens sal in die ewigheid slegs die *Creatoris substantia* sien. Pomerius waag dit selfs nie om, soos Augustinus, van 'n *deificatio hominis* te praat nie; wat met die beeld van God in die mens in die ewigheid gebeur, beskryf hy eenvoudig as 'n "herstel na 'n meer verhewe toestand".

Pomerius is aan die ander kant ook sterk onder die indruk van die besondere toegeneëndheid wat God teenoor die mens het as Lig, Herder, Vader en Eienaar. Daarom is daar ook geen beter voorwerp om lief te hê as God nie. Hy skroom egter nie om God ook voor te hou as die Wreker en Regter teenoor hulle wat nie hulle sondes bely en hulle lewens regstel nie.

Dit is opmerklik hoe Pomerius sy retoriese vermoëns op 'n besondere wyse aanwend om Christus te beskryf, onder andere as die "Bewerker van die lewe" en die "Lewende Son". Hy koppel die werk van die weergeboorte aan Christus en skryf die vernuwende werk in die mens ook aan Hom toe. Sonder Hom is daar geen hoop op die ewige lewe nie. Daarom is dit volgens hom so belangrik om die eer van Christus se soek, Hom na te volg, en te onthou dat alle gelowiges sy dienaars is. Die werk van die Heilige Gees weer, is om die liefde in die mens aan te vuur.

Daarbenewens verwys Pomerius, soos Augustinus, ook na die feit dat God (die goeie God) alles goed gemaak het - ook die mens. Daarom is daar by Pomerius so 'n sensitiwiteit vir die gevolge van die sonde op die mens. Dit wat die sonde van Adam tot gevolg gehad het, was ingrypend. Die mens het sy waardigheid verloor, die beeld van God in hom is geskend en die gevolge daarvan het deurgedring na die hele menslike geslag. Tog moet die mens daarna streef om God deur die geloof te sien.

Pomerius se denke oor God en die mens is sterk eskatologies gekleur. Hy voorsien die herstel van die beeld van God in die mens en beskryf liefde vir God onder andere as 'n nadenke oor die heerlike genot om Hom eendag te kan aanskou.

Pomerius se siening oor God en die mens kulmineer uiteindelik ook in 'n oortuiging dat daar 'n besondere band tussen God en mens is wat moontlik

gemaak word deur God self. 'n Gelowige het een gees met sy God geword omdat God hom in besit geneem het. Hy lê keer op keer klem op die feit dat die mens God moet liefhê, hom moet nader, in sy siel met Hom besig moet wees en Hom moet geniet, want Hy is die Lewe van sy lewe.

Laasgenoemde aspek noop 'n mens om voorsiening te maak vir 'n sterk persoonlike element wanneer dit by die finale definiëring van Pomerius se mistiek kom.

HOOFSTUK 6

SAMEVATTING, FINALE GEVOLGTREKKINGS EN LYNE

Oorsig:

- 6.1 Inleiding
- 6.2 Samevatting
- 6.3 Finale gevolgtrekkings
- 6.4 Pomerius se mistiek en die gereformeerde teologie en spiritualiteit

6.1 INLEIDING

In hierdie slothoofstuk word eerstens 'n samevattende oorsig gegee oor wat in die verskillende voorafgaande hoofstukke behandel is. Tweedens word 'n finale beskrywing van die uniekheid van die mistiek van Julianus Pomerius gegee soos geteken langs dié van Augustinus deur wie Pomerius grootliks beïnvloed is. Derdens word oorsigtelik gekyk na die plek van mistiek in die Christelike geloof en meer spesifiek in die gereformeerde teologie en spiritualiteit. Laastens word enkele aspekte uit die mistiek van Pomerius aangegee wat 'n bydrae kan lewer tot die gereformeerde teologie en spiritualiteit.

6.2 SAMEVATTING

In die **Hoofstuk 2** is die mistiek van Julianus Pomerius binne 'n tyd-, geografie- en tradisieraamwerk geplaas: die tydperk 400-600 nC verteenwoordig die oorgangstyd tussen die Antieke Tyd en die Middeleeue wat hier die "Vroeë Middeleeue" genoem word. Die denkwêreld in die Weste het in hierdie tydperk (en veral die laaste twee eeue daarvan) radikaal verander, veral wat die opvattinge oor God, die wêreld en die mens betref. Julianus Pomerius het in hierdie kritieke tyd in Gallië geleef nadat hy weens die Germaanse invalle uit Noord-Afrika gevlug het. Terwyl Noord-Afrika in hierdie tydperk gekenmerk is deur 'n groeiende provinsialisme, het Gallië, en veral die suidelike deel daarvan, 'n invloed van nuwe opvattinge en 'n groeiende vitaliteit beleef wat veral vanuit die Ooste gestimuleer is. Die Galliese Kerk het ook 'n sterk onafhanklike karakter vertoon. Teen 500 het die Germaanse stamme oral in die Weste hulle koninkryke gevestig - ook in die suide van Gallië, waar Pomerius hom bevind het toe die *De vita contemplativa* geskryf is.

Die ontwrigting wat die Germaanse invalle veroorsaak het, het egter 'n groei in die kloosterwese in Gallië tot gevolg gehad. Tussen diegene wat in die suide van Gallië 'n heenkome kom soek het, was daar talle wat dáár vir hulle 'n plek in die godsdienstige instellings kom soek het. Die eerste vyf eeue was die vormingsjare van die Christelike mistiek en is gevoed uit verskeie bronne: die Griekse denke

(Platonisme en Neo-Platonisme), die Joodse tradisie (veral Philo van Aleksandrië) en die Gnostiek. Talle mistiek-figure het deel gevorm van die tradisie waarin Pomerius hom bevind het. Philo van Aleksandrië was die eerste wat in die Joods-Christelike tradisie die onderskeid tussen 'n aktiewe en kontemplatiewe lewe gemaak het. Talle mistiek-temas het deel geword van hierdie tradisie, soos Christus as God se γνῶσις (soos by Ignatius van Antiochië en Klemens van Aleksandrië), Christus as die universele *Logos*, die brug tussen die onuitspreeklike God en die wêreld, waaraan die gelowige deel moet hê (soos by Justinus die Martelaar), die vergoddeliking van die siel (soos by Klemens van Aleksandrië, Irenaeus van Lyons en Origenes), die mistieke eenwording van die siel en die kerk met God soos allegories in die boek Hooglied beskryf (soos by Origenes en Gregorius van Nyssa), askese as deel van die mens se poging om hom te reinig om uit te kom by kontemplasie van God (soos by Klemens van Aleksandrië, Antonius, Gregorius van Nazianse, Basillius van Caesarea en Gregorius van Nyssa), martelaarskap as deel van die reinigingsproses (soos by Polucarpus en Antonius), die belangrikheid van die menswording van Christus om dit vir die mens moontlik te maak om by God uit te kom (soos by Atanasius), aksie en kontemplasie as deel van 'n asketies-mistieke lewe en die spanning tussen hierdie twee lewensvorme (soos by Gregorius van Nazianse en Augustinus), die konstante opvaart van die siel om te kom by 'n ekstاتiese toestand (soos by Gregorius van Nazianse), geloof as noodsaaklike middel vir die mens om hom na God te rig (soos by Tertullianus en Gregorius van Nyssa) en die onkenbaarheid en onuitspreeklikheid van God (Justinus die Martelaar en Gregorius van Nyssa).

Augustinus as mistikus is afsonderlik behandel omdat hy die grootste enkele invloed op Pomerius uitgeoefen het. Pomerius kan nie sonder Augustinus verstaan word nie. Trouens, Pomerius het sy bewondering vir en afhanklikheid van Augustinus self erken. Augustinus kan op sy beurt weer nie verstaan word sonder die invloed wat die Manicheërs en Neoplatoniste op hom gehad het nie. Die Manicheërs se blywende Christologiese en mistieke invloed op Augustinus word grootliks onderskat, waarskynlik omdat hy hulle later in sulke skerp taal veroordeel het. Voordat hy egter met die Katolieke godsdiens kennis gemaak het, het die Neo-Platonisme die grootste enkele invloed op Augustinus uitgeoefen: dit het hom die antwoord verskaf op die vraagstuk van die aard van die kwaad, hom die mistieke, innerlike pad na God gewys en hom gehelp in sy soeke na die waarheid. Tog het Augustinus, in teenstelling met die Neo-Platoniese opvatting, die geweldige afstand tussen God en mens ontdek, al spreek sy eie mistiek-ervaring van 'n intense soeke na 'n nabye en persoonlike God.

Augustinus se mistiek-inslag kan egter nie verstaan word sonder om dit te doen binne die raamwerk van sy spiritualiteit in die algemeen nie. Augustinus se spiritualiteit word veral gekenmerk deur 'n soeke na begrip, na skoonheid en 'n intense verlange, 'n *sanctum desiderium* na God en verligting deur God self. In die poging om God te bereik speel die Woord 'n belangrike rol. Die mens se

sondigheid, die feit dat hy beelddraer van God is, God se genade, die liefde van God en vir God is ook tipiese temas wat sy spiritualiteit kenmerk. Hierdie kenmerke word oorkoepelend bepaal deur sy eskatologiese en Christosentriese ingesteldheid. Hoewel Augustinus nie 'n mistieke lewe gelei het nie, was hy inderdaad 'n mistikus wat na verskeie mistieke ervarings in sy vroeëre lewe verwys wat as Neo-Platoniese sinsverrukkings en pogings van opvaart na God, beskryf kan word.

In Hoofstuk 3 is daar na die ontstaan en betekenis van die terme *vita activa*, *vita contemplativa* en *contemplatio* gekyk en hoe dit deur Augustinus en Pomerius gebruik is. Philo van Aleksandrië was die eerste persoon in die Joods-Christelike milieu wat hierdie terme gebruik het. 'n βίος θεωρητικός is volgens hom 'n geestelike lewe wat hy ook as intellektuele nadenke beskryf het. Dit is 'n meer verhewe leefvorm as 'n βίος πρακτικός. Laasgenoemde is weer 'n oppervlakkige behepthed met wêreldse dinge of 'n najaag van plesier en genot. Volgens hom laat 'n mistiek-visie die siel toe om die Goddelike *Logos* te sien. Die belangrike plek wat deugde in Philo se filosofie inneem, verrai die invloed wat die Stoïsyne op hom gehad het.

Origenes word beskou as die eerste teoloog wat hierdie terme vanuit die Griekse filosofie geneem en op die Christelike lewe van toepassing gemaak het. Hy het die frase βίος πρακτικός beskou as die morele dissipline wat as voorbereiding dien tot die tweede stap van die weg van verlossing wat hy as die βίος θεωρητικός beskryf het. Volgens hom moes hierdie twee aktiwiteite in 'n Christen se lewe gekombineer word. Hy het die kontemplatiewe lewe ook gesien as 'n lewe gewy aan die ondersoek van die Skrif om die diepere betekenis daarvan te ontdek. Vir Origenes, Evagrius en vir die Oosterse Christelike askese en kloosterwese in die algemeen het die πρακτική bestaan uit deugdelikheid en 'n stryd teen ondeug. Dit alleen kon die Christen voorberei vir θεωρία, θεολογία of θεογνωσία wat bestaan het uit die ware begrip van God se werke en Woord en uiteindelik vir die aanskoue van God. Teen die einde van die vierde eeu is hierdie twee terme in die algemeen gebruik om te onderskei tussen die kloosterlewe en die lewe buite die kloostermure; die nadenkende lewe was die lewe van die monnik en die aktiewe lewe dié van die Christen wat hom in die wêreld bevind het.

Augustinus se siening van hierdie terme is veel meer indringend behandel, aangesien Pomerius se gebruik van hierdie terme nie verstaan kan word sonder om kennis te neem van Augustinus se gebruik daarvan nie. Die onderskeid wat Philo van Aleksandrië tussen die twee leefvorms gemaak het, figureer aanvanklik ook by Augustinus: 'n lewe van die wêreld gekenmerk deur ambisie en die najaag van plesier en genot enersyds, en die lewe van toewyding aan geestelike nadenke *in otio* andersyds.

Die aanvanklike keuse tussen 'n wêreldse beroep en die klooster het egter vir Augustinus verander na 'n keuse tussen die klooster en die aktiewe lewe as

kerkamptenaar. Laasgenoemde keuse het egter uiteindelik (noodgedwonge) nie 'n óf-óf-keuse nie, maar 'n én-én-keuse geword waar die aktiewe lewe in diens van die kontemplatiewe lewe moes staan. Soos Origenes gebruik hy ook die voorbeeld van Marta en Maria om die verskil tussen hierdie twee leefvorms te verduidelik. Die *vita contemplativa* was vir hom die ewige lewe van vreugde in die nadenke oor God, terwyl die menslike lewe hier op aarde soos Marta s'n was: 'n lewe van moeisame noodsaaklikheid met 'n uitkoms wat onseker is.

Wat Augustinus met *contemplatio* bedoel, sluit aan by die Plotiniese gedagte van 'n *visio Dei* (aanskoue van God), as't ware 'n opvaart na God om Hom te aanskou. Op sy hoogtepunt is dit identies aan die mistieke ervaring. Dit is 'n intellektuele aanskoue soos wat Moses en Paulus beleef het. Niemand wat nog in hierdie lewe is, kan só 'n aanskoue beleef nie, maar 'n mens kan 'n soort dood ondergaan waar jou siel die liggaam verlaat of eenvoudig só vervreemd raak van jou liggaamlike sintuie dat jy nie weet of jy in die liggaam is of nie. Augustinus beskou hierdie opvaart na die drie-enige God as 'n noodsaaklikheid vir elke Christen. Hy kom egter tot die konklusie dat dit uiteindelik telkens weer 'n mislukking is. Daarom is geloof so belangrik: daar is geen akkurate en reddende kennis van die Drie-eenheid nie behalwe deur middel van die geloof in Christus. Hier skei Augustinus se pad radikaal met dié van die Neo-Platonisme. Wat Moses en Paulus beleef het, was uitsonderlik. Aanskoue is iets wat die gelowige slegs eskatologies sal bereik wanneer Christus die koninkryk aan God die Vader teruggee.

Dit is baie duidelik dat Pomerius in sy siening oor hierdie terme grootliks beïnvloed is deur Augustinus. Soos Augustinus, kan Pomerius se mistiek beskryf word as 'n *vita contemplativa* wat kulmineer in 'n *visio Dei*. Waar daar egter by Augustinus nog 'n mate van onderskeid te bespeur is tussen *contemplare* (om te kom by die ervaring van die direkte nabyheid van God) en *videre* (om God te sien en in verwondering voor Hom te staan) is dit vir Pomerius haas dieselfde. Daar is egter nie by hom dieselfde soort spanning te bespeur in die beoefening van hierdie twee leefvorms nie. Hy plaas semanties as't ware 'n is-gelyk-aan-teken tussen *contemplare* en *videre*. Volgens hom is die uiteindelijke doel van 'n kontemplatiewe lewe dat die *creatura intellectualis* God sal sien en gebruik daarvoor die term *contemplatio divina*. Hy stel dit egter onomwonde dat die volmaakte aanskoue van God in hierdie lewe onmoontlik is. Voor die sondeval was God sigbaar, maar selfs Adam het God gesien *in assumptione visibilis creaturae* soos in die geval van die aartsvaders. Geloof is onlosmaaklik verbind aan die aanskoue van God: elkeen wat deel het aan die kontemplatiewe lewe sal eendag sien wat hy hier geglo het.

Aangesien die *De vita contemplativa* eintlik 'n pastorale handleiding vir biskoppe is, beskryf Pomerius die twee leefvorms aan die hand van die lewe van 'n biskop. Die aktiewe lewe hou volgens hom in dat die biskop hom losmaak van al die bedrywighede van wêreldse dinge en hom toelê op die bestudering van die Woord, die weerlegging van dwaalleraars, die vermaning van sondaars en

onderrig van die gehoorsames. Dit dien die *vita contemplativa* hier op aarde en dien ook as voorbereiding van die volmaakte *divina contemplatio*. Die deugdelike beoefening van die aktiewe lewe dien as voorbereiding vir die kontemplatiewe lewe. Hy beskryf die toekomstige vreugde van die kontemplatiewe lewe in verhewe taal en maan hulle wat hierdie leefvorm nastreef, om hierdie vreugde in die oog te hou sonder om die werklikheid van die vreugde wat dit reeds hier verskaf, uit die oog te verloor.

In **Hoofstuk 4** is die verband tussen mistiek en askese behandel om uiteindelik te bepaal tot watter mate askese 'n rol gespeel het by Pomerius se mistiek. Daar is aanduidings dat Pomerius hom vir 'n tyd lank in 'n klooster in Gallië bevind het. Die kloosterkultuur van Gallië en dié van Afrika waarvandaan hy gekom het, het egter van mekaar verskil. Om Pomerius reg te verstaan is die wortels en ontwikkeling van die askese-beweging en die weg daarvan uit die Ooste na Gallië ondersoek. Daarna is die askese-inslag van Augustinus (as verteenwoordiger van 'n meer Afrika-Westerse askese) en Johannes Cassianus (as verteenwoordiger van 'n meer Gallies-Oosterse tipe askese met bepaalde dogmatiese implikasies) ondersoek. Die doel daarvan was om te bepaal by watter tradisie Pomerius die nouste aansluit en of hy aan bogenoemde dogmatiese stryd ontkom het.

Die askese-beweging het ontstaan as gevolg die interpretasies van bepaalde Skrifdele soos Jesus se opdrag aan die ryk jongman om al sy goed te verkoop en Hom te volg, as 'n poging om die lewe van die apostels en die eerste Christene na te volg, om die verwêreldliking van die kerk teen te werk om, ná die beëindiging van vervolging, die plek van die martelare op 'n geestelike vlak in te neem en as gevolg van spanning tussen klerici en die gewone kerkvolk.

Die ontwikkeling van die Christelike mistiek is grootliks bepaal deur die ervarings van die askete en kloosterlinge wat, onder die invloed van Klemens en Origenes, hulle van die samelewing onttrek het om 'n lewe van *contemplatio* te lei. Geestelike oefening (ἀσκησις) het van hulle "geestelike atlete" gemaak. Klemens van Aleksandrië en Origenes was die eerste Vaders wat die teoretiese grondslae van askese behandel het. Hulle het die Stoïsynse idee oorgeneem dat die siel van sy natuurlike begeertes gereinig moes word om God beter lief te hê.

Vanaf die vierde eeu het die monnike in die Ooste en die Weste die vernaamste verteenwoordigers van askese geword. Die wortels van die geskiedenis van Christelike askese lê in Egipte, Klein-Asië, Sirië en Palestina. Origenes (185-254) het deur sy voorbeeld en lerings baie gedoen om die Christelike kloosterbeweging te stimuleer. Hy word beskou as die eerste skrywer van mistiek-teologie.

Teen die einde van die derde eeu het twee variante askese-vorms voorgekom: die hermitiese in navolging van Antonius (ong. 251-356) en die konobitiese vorm. Volgens tradisie was Pachomius (ong. 292-346) aan die begin van die vierde eeu

die stigter van die eerste klooster in Egipte. Hy het streng dissipline gehandhaaf aan die hand van 'n kloosterreël wat hy opgestel het. Teen die einde van die vierde eeu was daar talle sulke kolonies in die woestyn van Judea in Palestina en die woestyn van Nitria. Hoewel hierdie twee vorms van askese van mekaar verskil en selfs ten opsigte van bepaalde sake met mekaar in spanning was, het albei bly voortbestaan en versprei.

In Kappadosië en Pontus, en later ook in Klein-Asië, het die konobitiese vorm egter oorheersend geword. In hierdie gebiede was die verspreiding van die kloosterbeweging grootliks te danke aan die werk van Basillius van Caesarea (ong. 329–379). Hy het daarop aangedring dat die kloosters naby stede gebou moes word waar die monnike liefdesdiens aan die inwoners kon verrig. Monnike het reeds vroeg al 'n bepaalde openbare rol begin speel en het 'n bepaalde gesagsposisie in die breë samelewing bekom. Gedurende die vierde eeu het kennis en invloed van die monastiese beweging dwarsdeur die Ooste versprei. Dit het egter ook langs verskeie kanale sy weg na die Weste gevind. Dit het begin met die verspreiding van literatuur oor die woestynmonnike deur die migrasie van vlugtelingbiskoppe soos Atanasius en individuele askete soos Johannes Cassianus en deur verhale daaroor wat deur pelgrims en reisigers na hulle tuisdorpe teruggebring is.

Die een enkele werk wat die grootste impak van almal op Westerse lesers gemaak het, was die biografie van Antonius wat in ongeveer 357 deur Atanasius van Aleksandrië geskryf is. Dié biografie is ook kort nadat dit geskryf is in Latyn vertaal en met groot belangstelling in Christelike kringe in Rome, Milan en Trier gelees. Evagrius van Pontus (345 – 399) se werke het ook 'n groot invloed uitgeoefen op die Westerse askese- en mistiek-denke. Hy was 'n ywerige skrywer wat sy askese-opvattinge op 'n akademiese wyse vasgelê en gesistematiseer het. Geestelike dissipline en verwerwing van deugdelikheid noem hy *πρακτική*, wat die eerste stap is van 'n kloosterlewe. Sy werke is ook in Latyn vertaal.

Johannes Cassianus was 'n vriend en bewonderaar van Evagrius en was grootliks daarvoor verantwoordelik dat sy idees ook in die Weste versprei is. Augustinus het sy bekering en die breuk met sy ou lewe in dieselfde lig as dié van Antonius, die groot askeet, gesien. Kort na sy bekering skryf hy die *Soliloquia* waarin hy in Christelike taalgebruik die opgawes van 'n *exercitatio animi* wat hy by die Neo-Platonisme geleer het – iets wat noodsaaklik is vir *contemplatio*. God sal Hom nie aan die intellek openbaar tensy die siel se oog nie in 'n geskikte toestand is om Hom te aanskou nie. Hierdie oog moet gesond wees, wat alleen moontlik gemaak kan word deur geloof.

Daar bestaan geen enkele werk van Augustinus waarin askese in sy formele, prinsipiële vorm bespreek word nie. Tog kom daar dwarsdeur sy werke uitsprake voor wat spreek van 'n besorgdheid oor hierdie kwessie. Hy praat van geestelike groei en verdeel dit in drie aspekte: *exercitatio animi* (geestelike oefening), *boni*

consuetudines (goeie gewoontes) en *disciplina* ('n lewe gegrond op gesonde beginsels). Christelike askese het vir hom 'n positiewe en negatiewe aspek: 'n lewe in die lig soos volgeling van Christus en 'n staking van die werke van die duisternis. Askese was vir Augustinus altyd Christosentries. *Fuga mundi* was egter vir hom altyd 'n geestelike saak. Sy sterk klem op die beoefening van Christelike liefde het dit onmoontlik gemaak om dit bloot te sien as 'n geografiese verplasing of 'n afskeiding en vermyding van ander mense.

Die rol van deugdelikheid in die Christen se lewe het ook 'n besondere plek in Augustinus se askese-beskouing ingeneem. Hy het hom egter mettertyd losgemaak van die beskouing van deugdelikheid wat op sigself 'n doel van die Christen se lewe is. Vir Augustinus is die liggaam nie 'n voorwerp van veragting of haat nie, hoewel dit tog 'n struikelblok kan wees in die mens se weg om sy doel te bereik.

Aanvanklik het Augustinus die algemene siening van sy tyd gedeel dat Adam en Eva geen seksuele omgang voor die sondeval gehad het nie en dat dit nooit sou plaasgevind het as hulle nie in sonde geval het nie, maar het hierdie opvatting later verwerp. In die askese-beweging was die kwessie oor die huwelik en maagdelikheid altyd in die brandpunt. Augustinus se opvatting was dat maagde en getroudes in die een kerk behoort en albei is geroepe om die Here in geloof en liefde te volg. Die keuse tussen die huwelik en maagdelikheid is daarom nie 'n keuse tussen goed en kwaad nie, maar 'n alternatief tussen twee goeies waarvan onthouding die hoogste goed is. Seksuele begeerte is vir hom maar een van die talle *libidines* wat die mens se hart as gevolg van die sonde van Adam teister.

Die tipiese monnik het geglo dat die doel van die lewe 'n een-wees met God is en om daardie doel te bereik moet 'n mens se lewe gevorm word om in ooreenstemming met die goddelike te kom. Gevolglik was die voordeel van die kloosterlewe dat dit 'n sosiale konteks verskaf het waarbinne die mens tot volmaaktheid gevorm kon word. Augustinus se leer het inderdaad 'n ander wyse aangedui waarop 'n mens verlossing en versoening met God kon bereik. Hy het geleer dat so 'n herstel van die mens se verhouding met God totaal berus het op God se genade wat Hy vrylik en sonder menslike verdienste skenk – nie as gevolg van die leefwyse, karakter of dade van die mens nie.

Tog was Augustinus 'n kloosterling in murg en been. Augustinus het met sy terugkeer uit Rome in sy familiehuus in Thagaste 'n klein gemeenskap van vriende gevorm, waarskynlik die eerste kloostergemeenskap in Noord-Afrika. Toe hy as priester in Hippo aangestel is, stig hy onverwyld 'n klooster en sou solank as wat hy daar was, nooit weer alleen leef nie. Later, toe hy biskop word, het hy die monnike beny vir hulle lewe van gebed, lees en hande-arbeid. In die klooster van Hippo is daar baie gelees, gestudeer en geleerde gesprekke gevoer. Hy het sy insigte oor die orde en doel van sy kloosterlewe op skrif gestel in 'n kloosterreël of *Praeceptum* wat in 397 die lig sien. *Frugalitas* word as 'n deug vir alle Christene beskou en nie net vir 'n kloosterling nie. Wat Augustinus van die

voorganger in die klooster verwag, pas hy egter net so toe op 'n pa in 'n gewone huisgesin. Die hoofdoel van askese is vir Augustinus om verhoudings te verbeter. Hy beskou nie die bereiking van heiligheid as net 'n voorreg vir monnike nie. Hy het ook nie van alle Christene verwag om monnike of nonne te word nie. Hy het egter "gewone" Christene gevra om gedissiplineerde lewens te lei.

Augustinus het die besondere ooreenkoms tussen Pelagius en die Donatiste se leerstellings ingesien: die geloof aan die moontlikheid van 'n kerk sonder gebrek reeds hier op aarde. Augustinus het die Manicheïsme verwerp omdat dit 'n té maklike oplossing vir die probleem van die kwaad gegee het en hy het die Pelagianisme verwerp omdat dit 'n té maklike oplossing vir die mens se onvolmaaktheid gegee het. Hy het enige vorm van geestelike hoogmoed beveg. Die strewe na volmaaktheid wat veronderstel is om by monnike gevind te word, was juis dit wat Pelagius by gewone lidmate wou sien. Augustinus het dit duidelik gestel: volmaaktheid is die uiteindelijke doel en onvolmaaktheid die onontkombare toestand waarin die Christen hom bevind – of jy monnik of gewone lidmaat van die kerk is.

Teen die einde van sy lewe het Augustinus weer te doen gekry met hierdie kwessie in die vorm van die Semi-Pelagianisme wat in die geleedere van die monnike in die Suide van Gallië op die spits gedryf is. Niks wat die mens doen kan die beeld van God in hom herstel nie – nie eens die beoefening van askese en deugdelikheid nie. Gallië se kloostertradisie verskil van dié van Afrika as gevolg van die Oosterse wortels daarvan.

'n Minder georganiseerde kloostervorm het deur die arbeid van Martinus in Ligugé in Gallië rondom 360 ontstaan. Toe hy in 370 biskop van Tours word, het hy vir hom 'n klein kamertjie langs die kerkgebou gebou. Dit was die begin van die eerste volwaardige klooster in die Weste. Hy het heelwat geput uit die reël van Pachomius. Sulpicius Severus het 'n hagiografie oor hom geskryf en dit het as 'n groot inspirasie gedien vir die verspreiding van die Christendom en die kloosterwese. In 360 word Hilarius (latere biskop van Arles) na die Ooste verban waar hy vir 'n tyd lank in Frigië vertoef het. Met sy terugkeer na die Weste vestig hy hom in Gallië waar hy sy ou vriendskap met Martinus van Tours heropneem.

Hieronimus skryf in die jaar 411 of 412 oor Proculus wat van 381 tot 418 biskop van Marseilles wat saam met onder andere Venerius, sy opvolger, in 'n kloostergemeenskap geleef. Die kloosterwese het in die vyfde en sesde eeu groot momentum in die suide van Gallië gekry. In 410 word daar 'n klooster op die eiland Lerins deur Honoratus gestig – kort nadat hy teruggekeer het van 'n reis waar hy verskeie Oosterse kloosters besoek het. Hierdie klooster is sterk beïnvloed deur die askese-tradisies uit die Ooste. Die feit dat Cassianus Lerins beskryf as 'n *ingens fratrum coenobium* verraai die aansien wat dit in sy oë geniet het. Sidonius Apollinaris (430 – 480) verwys talle kere in sy werke na monnike. Een van die produkte van Lerins, Caesarius (later biskop van Arles) was vir 'n tyd 'n leerling van Pomerius. Caesarius se preke verraai 'n Semi-

Pelagiaanse tendens.

Dit is ook duidelik dat daar in hierdie tyd twee soorte monnike in Gallië was: monnike wat in kloosters gewoon het wat in afgeleë en ylbevolkte dele gebou is soos in die Juragebergtes en nie verbonde was aan 'n bepaalde biskop se *cathedra* nie, maar ook monnike wat naby 'n biskop se *cathedra* gewoon het en blykbaar deel van sy *familia* was. Hulle het selfs dienste in die kerk gehou en 'n minder afgesonderde lewe gelei. Sidonius vertel ook van 'n monnik met die naam Abraham wat vroeër in Persië in gevangenskap was omdat hy sy Christenskap openlik bely het. Hy het later sy weg na Gallië gevind en 'n klooster iewers in Sidonius se bisdom gevestig. Sidonius maak ook melding van monnike in Lugdunum, Troyes en Bourges.

Johannes Cassianus (ong. 360–435) stig in ongeveer 415 sy eerste klooster vir mans in die hawestad Marseilles. Hy was 'n dissipel van Evagrius Ponticus en het reeds op jeugdige leeftyd kennis gemaak met die kloosterwese in die Ooste. Hy rig ook later 'n klooster vir vroue in Marseilles op waarheen Caesarius van Arles 'n eeu later sy suster stuur om haar voor te berei om self aan die hoof van die nuwe klooster in Arles te staan. Biskop Castor van Apt Julia, 'n dorp noordwes van Marseilles, op wie se versoek Cassianus ook daar 'n klooster stig, versoek hom om sy idees oor die kloosterwese op skrif te stel. So sien sy *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis Libri XII* in ongeveer 424 die lig. Cassianus wou egter ook graag die askese-leerstellings van die verlede, en veral soos hy dit in die Ooste beleef het, op skrif stel en voltooi teen 429 sy *Conlationes patrum*, wat hy onder andere opdra aan Honoratus, die ab van die klooster op Lerins. Dit was die kloosterteologie uit eie bodem in Gallië.

Cassianus se rol in die Galliese kerk van sy tyd kan dus nie onderskat word nie – juis vanweë sy kontak met die Griekse bronne. Die kloosters van Lerins en Marseilles het uiteindelik die hoofsentra van die Oosterse invloede geword. 'n Groot aantal kerkleiers van Gallië in die vyfde en sesde eeu het 'n besondere verbintenis veral met die klooster op die eiland Lerins gehad. Cassianus se leerstellings was Semi-Pelagiaans en hy het 'n groot aanhang in Gallië gehad.

In die vierde en vyfde eeu was die enigste ander figure (in die Ooste en Weste) wat soos Augustinus oor askese nagedink het, die Kappadosiese vaders, veral die twee broers Basillius van Caesarea en Grogorius van Nyssa. Dit is egter veral Augustinus se siening van heiligheid wat merkbaar verskil van dié van Cassianus. Basillius van Caesarea en Augustinus het 'n besondere status verleen aan die meer konobitiese vorm van die kloosterlewe. Tog het die hermitiese vorm daarvan steeds groter aansien geniet – ook vir Cassianus. Een van die belangrikste redes waarom die hermitiese vaders hoër geag is as hulle eweknieë in die kloostergemeenskappe, was omdat hulle lewens gekenmerk is deur en feitlik sinoniem was met die kontemplatiewe lewe wat belangriker geag is as die aktiewe lewe in 'n kloostergemeenskap. Cassianus het tog uiteindelik

gekies vir die meer gemeenskapsvorm van askese en 'n plek vir *contemplatio* in die konobitiese lewe gegee.

Cassianus maak 'n onderskeid tussen *πρακτική* en *θεωρητική* in navolging van Evagrius Ponticus. Anders as die heersende idee dat die *vita contemplativa* die lewe van die monnik beskryf en die *vita activa* weer 'n verwysing is na die lewe van die Christen in die wêreld buite die klooster, het Cassianus albei hierdie twee lewensvorme op die monnik van toepassing gemaak. Wanneer hy onderskeid tref tussen die *vita activa* en *vita contemplativa*, bly hy nog by die tradisionele siening: die *vita activa* het te doen met die dissiplinering en suiwering van die lewe om van sonde ontslae te raak en deugdelikheid aan te leer, terwyl die *vita contemplativa* te doen het met die begrip van goddelike sake en hulle betekenis.

Hy het egter 'n eie unieke karakterisering van *contemplatio* gehad: hy het dit eenvoudig geïdentifiseer met die studie van die Skrif en het dit verstaan in sy letterlike en geestelike betekenis. Dit is egter ook sy gedurige klem op die inspanning van die monnik wat opval. Dade bewerk verdienste en toegang tot die koninkryk is op een of ander wyse daaraan verbind.

Biskop Julianus in wie se opdrag Pomerius die *De vita contemplativa* skryf, plaas in sy opdrag die kwessie van die *vita contemplativa* stewig in 'n askese-raamwerk. Hy verwys na die belangrikheid van die voorbeeld van die apostels waarvan daar in Handeling geskryf word. Manne in 'n gemeenskaplike lewe kan belangrike beginsels daaruit leer. Hy lê ook 'n nou verband tussen die vreugde van goddelike kontemplasie en onthouding: volmaaktheid is 'n deurlopende tema in die *De vita contemplativa*. Dit kan onder andere deur onthouding en die beoefening van liefde teenoor God en die naaste bereik word. Deugdelikheid en volmaaktheid lê vir hom baie na aan mekaar. Volgens hom vloei alle deugde uit die deug van geloof. Deugde leef in die siel, maar dit heilig die siel en die liggaam. Pomerius gaan so ver as om te sê dat as deugde eg is, dit die siel die ewige geluk sal laat smaak.

Die bestaan van kerkfondse en die besteding van die biskop daarvan aan die onderhoud van die monnike dien nie net hulle daaglikse versorging nie, maar stel hulle ook in staat om *vacatio* (vrye tyd) te geniet om aan geestelike sake aandag te gee. Pomerius verwys drie keer in sy werk kortliks na die huwelik en lê veral klem op die waarde van 'n deugdelike vrou.

In **Hoofstuk 5** is Pomerius se opvattinge van God, die mens, die verhouding tussen God en die mens en hierdie dinge se plek in die Skrif gegee. Weer eens is eers 'n oorsigtelike weergawe van Augustinus se opvattinge daarvoor gegee omdat Pomerius nie daarsonder verstaan kan word nie. Augustinus het hy kort en kragtig oor God gesê: Hy is goed, Hy is gees en Hy is regverdig. Hy het die verskil tussen God en die mens geken: God se deugde is só verhewe, só ver verwyderd van die mens se kwaliteite, dat dit absolute dwaasheid is om daarop aanspraak te maak dat enige mens of menslike instelling daardie deugde in

sigself besit soos wat die Donatiste en Pelagiane dit vir hulleself toegeëien het. Selfs die *reformatio* van die beeld van God in die mens deur die verlossing oorbrug nie hierdie kloof nie. Dit het vir hom daaroor gegaan dat daar met 'n onwankelbare geloof gesoek moet word na dit wat moeilik te ken en uit te spreek is. Kennis van die Skrif en die tradisie speel dus 'n belangrike rol.

Augustinus het nie 'n aparte verhandeling oor Christus geskryf het nie, omdat Christus vir hom nie soseer 'n objek van spekulاسie nie, maar eerder die voorwaarde, bron en metode vir sy filosofiese en teologiese denke was. Hy beskryf die werk van Christus as innerlike Leraar en die kennis en wysheid van God.

Terwyl Augustinus altyd sy verlange na die *contemplatio* van die waarheid en wysheid van God behou het, het 'n dieper begrip van die mens se sondigheid en gevolglike geestelike blindheid hom daartoe gebring om meer klem te plaas op Christus as die Verlosser. Op die pelgrimspad na die hemelse stad word die Skrif as die Woord van Christus 'n kragtige ondersteuning en rigtingwyser. Die Skrif bevat geweldige beloftes van God wat gepreek moet word en die sentrale boodskap van die Skrif is Christus en sy evangelie van genade. Die Heilige Gees laat die gelowige naby God wees deur die liefdesband tussen God en mens te verstewig. Die inspirasie van die Heilige Skrif word aan God, Christus of aan die Heilige Gees toegeskryf, maar vernaamlik aan laasgenoemde.

Om sigself te ken is vir Augustinus om jou siel te ken: wat die naaste daaraan is en na wie se beeld dit geskep is. Anders as die filosowe wat 'n besondere geloof aan hulle eie rasonale vermoëns gehad het, was Augustinus daarvan oortuig dat hy nie sonder die hulp van God tot enige ware kennis kon kom oor die mens en oor God nie. Vir Augustinus bly die doel van geloof en rede om God te bereik. Tog is die geloof uiteindelik die norm vir die rede.

Die liggaam kan nie negeer word nie. Nie 'n angs vir die liggaam nie, maar die sorg daarvan staan voorop om ewewig te bewerkstellig in die mens wat liggaam en gees is en na die beeld van God (*ad imaginem*) gemaak is. Hy maak onderskeid tussen *imago* (beeld), *similitudo* (gelykenis) en *aequalitas* (gelykheid). Die mens is beeld van God omdat die menslike wese na God lyk en deur God voortgebring is. Daar staan nie meer iets tussen God en die menslike gees nie. Dit is iets dinamies: hoe inniger ons aan God verbonde en hoe meer ons na God lyk, hoe kragtiger word die beeld van God in ons. Hierdie beeld-wees is skendbaar, maar nie vernietigbaar nie.

Die strewe na die *visio Dei* kan daarom ook nie anders as om gesien te word in terme van die mens se beeld-wees van God nie. Die siel moet sig na God keer wat hom gemaak het. Aan die einde van sy lewe bereik die uitverkorene die aanskoue van God waarmee die beeld van God in die mens vervolmaak word. Hy gebruik die woord *deificatio* om hierdie toestand te beskryf. Hy maak dit egter baie duidelik dat dié vergoddeliking nie 'n verandering van die menslike natuur

beteken nie. Die afstand tussen Skepper en skepsel bly. Deur Christus se vleeswording het hy ons sondes versoen en is ons aangeneem as kinders van God. Hierdie vergoddeliking word egter eers in die hiernamaals verwerklik. Ons vernuwing en *reformatio* tot die beeld van God is iets wat by die doop begin en ons hele lewe lank duur. Deur die gebruik en voeding van die nagmaal groei die gelowige in genade.

Die mens, sê Augustinus, is van nature soekend na God en vind geluk net by die aanskoue van God, dit is wanneer ons innerlik verlig en vasgevang word deur sy waarheid en heiligheid. In die heel eerste sin van die werk verwys Pomerius na God as *Creator* (Skepper) en die mens as *creatura* (skepsel). Die mens kan niks beter doen nie as om sigself terug te gee aan God deur Wie sy siel en liggaam gemaak is nie. Hy wys op die belangrikheid daarvan om die gelowiges te in die inhoud van die ware leer, die *ecclesiastica doctrina*. Pomerius sê dat Christus die gelowiges sy lede maak en aan dié wat Hom aankleef die koninkryk van die hemel beloof. Hy bewerk verlossing. Adam het die paradys van ons weggeneem, maar Christus het vir ons die hemel gegee. Hy is die *Sol vivus* wat in die ewigheid oor die regverdiges sal skyn.

Wanneer Pomerius oor die Heilige Gees praat, is dit gewoonlik in verband met die Woord. 'n Bedienaars van die Woord is 'n *oraculum Spiritus Sancti*. Wanneer hy uit die Bybel aanhaal, sê hy: *Ait Spiritus sanctus...* Dit is egter ook die Heilige Gees wat die liefde aanvuur. Die waarde van die heilige Skrif is om daarin te lees hoe daar van Christus geprofeteer word.

Die eerste mens het besondere gawes gehad, maar het 'n groot sonde begaan, 'n sonde wat tot gevolg gehad het dat die mens na siel en liggaam ly. In die lewe hierna sal die mens egter die wese van die Skepper sien. Oor die mens se persoonlike verhouding met God sê hy dat jy God besit wanneer Hy jou besit. Dié wat begeer om God se besitting te wees en om Hom te besit, moet God geniet en aan Hom vasklou. Dié persoon wat bekeer is, het een gees met sy God geword.

6.3 FINALE GEVOLGTREKKINGS

Die invloed van die Neo-Platonisme is in 'n mindere mate by Pomerius te bespeur as by Augustinus, hoewel daar aanduidings daarvan is. Die soeke na kennis en verligting om kennis te bekom, word 'n paar keer deur Pomerius genoem. Die inkeer in sigself om 'n opvaart na God te maak soos by Augustinus, ontbreek egter by hom. Die opvaart na God nadat die stoflike ontworstel is, is ook nie by Pomerius te vind nie. By Pomerius word geen verwysing na ekstatische belewings of pogings daartoe in sy eie lewe gevind nie en daar is nêrens getuigenis van verwysings na of die gebruik van soortgelyke taal as byvoorbeeld in Augustinus se *Confessiones* 7 of 9 nie. Die invloed van Augustinus se spiritualiteit weergalm egter dwarsdeur Pomerius se *De vita contemplativa*. Sy hantering van die trias *caritas/amor/dilectio*, *spes* en *fides*, en soms in sterk

emotiewe taalgebruik, herinner aan Augustinus se eie sentimente. Vir Pomerius is geloof 'n manier om God hier op aarde op 'n intellektuele wyse te aanskou. Die eskatologiese karakter van Pomerius se siening van die *vita contemplativa* herinner ook aan dié van Augustinus. Die *contemplatio divina* is iets vir die lewe hierna. Net so seker as wat die straf vir die goddelose 'n werklikheid sal wees, sal die *visio Dei* vir dié wat in God glo, 'n werklikheid wees. 'n Deurlopende tema in hierdie werk is *desiderium*. *Desiderium* is vir hom egter nie net 'n verlange na God nie, maar ook 'n verlange na die heerlijkheid van die volle verwerkliking van die *vita contemplativa* in die lewe hierna en na die vervulling van die beloftes daaroor.

Tipiese askese-temas wat reeds by die eerste woestynvaders teëgekrom word, is in die *De vita contemplativa* te vind. Spanning tussen kerk en klooster bestaan vir Pomerius nie. Daar is talle askese-temas wat by Augustinus voorkom, wat ook by Pomerius te bespeur is, soos die moraliteit van losmaking van wêreldse plesier en genot, die onderwerping van die liggaam aan die siel en die sinneloosheid van oormatige selfkastyding en onthouding. Wat die lewe in 'n klooster betref, lê hy net soos Augustinus sterk klem op die apostoliese voorbeeld van *una cor et anima una* wat in die klooster nagevolg moet word. Soos Augustinus heg hy ook groot waarde aan die gawe van vrye tyd wat daar in 'n klooster bestaan waartydens die monnik hom kan wy aan geestelike sake. Pomerius openbaar nie 'n negatiewe houding teenoor die huwelik nie.

Pomerius het egter nie die kwessie van die Semi-Pelagianisme vrygespring nie. Sy siening van die bereiking van volmaaktheid en die plek van deugdelikheid in die monnik se lewe verskil radikaal van Augustinus s'n en kom baie ooreen met dit wat Caesarius, biskop van Arles en leerling van Pomerius, in sy preke sê. Sommige van Caesarius se uitsprake is Semi-Pelagiaans. Pomerius het, totaal anders as Augustinus, baie meer gemaak van die monnik se eie inspanning en die verdienste wat hy daarmee verwerf het. Augustinus het 'n kloosterinstelling nagehou waar die wil van die monnik nie deel het aan sy verlossing nie, maar waar sy wil, vrygemaak deur die genade van God, geoefen moet word deur askese. Die subtiele klemverskuiwing by Pomerius verraa die invloed van Lerins en Marseilles. Pomerius se mistieke inslag word op 'n besondere manier deur sy askese bepaal. As lewenswyse in die *vita activa* word die monnike goed voorberei vir sy *vita contemplativa* waar die *visio Dei* die einddoel is. Augustinus se asketiese invloed op Pomerius se mistieke inslag is beduidend. Die invloed van die kloosters in die Suide van Gallië met hulle Oosterse inslag, staan egter ook uit.

Wanneer Pomerius so sterk klem lê op die feit dat die inhoud van die *doctrina ecclesiastica* aan die gelowiges oorgedra moet word, verraa hy sy besorgdheid oor die ortodokse siening oor God soos dit deur Augustinus oorgedra is ná die Ariaanse en Pelagiaanse stryd. Hy maak sy oortuigings oor die Drie-eenheid en die verhouding tussen die Persone, die ewige kindskap en vleeswording van Christus, sy twee nature en die feit dat die Heilige Gees van die Vader en die

Seun uitgaan, duidelik.

Hoewel hy ook oor die onuitspreeklikheid van God praat, wei hy nie baie uit oor die kenbaarheid van God of die openbaring van God nie. Hy is egter oortuig dat die Skrif die Heilige Gees se woorde is en dat die Skrif vir die gelowiges belangrik is omdat dit van Christus profeteer. Pomerius plaas ook besondere klem op die afstand tussen *Creator* en *creatura*. God word beskryf as die onuitspreeklike, onveranderlike God terwyl die mens, hoewel na die beeld van God geskape, geensins deel het aan die Goddelike wese van God nie.

Hierdie siening het belangrike gevolge vir die tipe van mistiek wat ook by Pomerius aangetref word. Hoewel daar 'n *desiderium Dei* en *amor Dei* is en 'n oproep om God aan te kleef, is daar nooit 'n strewe daarna om deel te kry aan die Goddelike natuur nie; die mens sal in die ewigheid slegs die *Creatoris substantia* sien. Pomerius waag dit selfs nie om, soos Augustinus, van 'n *deificatio hominis* te praat nie; wat met die beeld van God in die mens in die ewigheid gebeur, beskryf hy eenvoudig as 'n "herstel na 'n meer verhewe toestand".

Pomerius is aan die ander kant ook sterk onder die indruk van die besondere toeneëndheid wat God teenoor die mens het. Hy koppel die werk van die weergeboorte aan Christus en skryf die vernuwende werk in die mens ook aan Hom toe. Die werk van die Heilige Gees weer, is om die liefde in die mens aan te vuur. Daar is by Pomerius 'n sensitiwiteit vir die gevolge van die sonde op die mens. Die mens het sy waardigheid verloor, die beeld van God in hom is geskend en die gevolge daarvan het deurgedring na die hele menslike geslag. Tog moet die mens daarna streef om God deur die geloof te sien.

Pomerius se denke oor God en die mens is sterk eskatologies gekleur. Hy voorsien die herstel van die beeld van God in die mens. Pomerius se siening oor God en die mens kulmineer uiteindelik ook in 'n oortuiging dat daar 'n besondere band tussen God en mens is wat moontlik gemaak word deur God self. Hy lê keer op keer klem op die feit dat die mens God moet liefhê, hom moet nader, in sy siel met Hom besig wees en Hom moet geniet, want Hy is die Lewe van sy lewe.

Die *De vita contemplativa* van Julianus Pomerius is 'n tipiese dokument van sy tyd: produk van 'n landstreek waar vars en nuwe denke onbeskroomd uitgespreek en neergeskryf is. Daarvoor het die toestroming van talle figure van dwarsoor die bekende wêreld na Gallië gesorg. Hierdie werk van Pomerius is gebore uit die huwelik tussen enersyds die hooggeagte denke van Augustinus en die askese-tradisie uit die Ooste andersyds. Pomerius was by uitstek dié persoon om so 'n werk te skryf. Nie net het hy gewoon in 'n landstreek waar hierdie twee stromings teenwoordig was nie, maar het dit ook persoonlik in hom gedra. As vlugteling uit Noord-Afrika waar die teologiese nalatenskap van Augustinus hoogty gevier het, stap hy in Gallië in 'n kerk- en kloosterkultuur in waar óók die

woestynvaders van die Ooste se denke hoog geag word. Daarvoor het veral Johannes Cassianus gesorg – skrywer van werke wat die woestynvaders se idees vir die monnike van die Weste toeganklik en toepaslik gemaak het. Cassianus was egter ook 'n figuur wat, juis as gevolg van hierdie idees, met Augustinus gebots het oor kwessies soos die vrye wil, genade en die mens se (deugdelike) rol in die bereiking van volmaaktheid. Dit was die teologiese omstandighede waarbinne die *De vita contemplativa* ontstaan het.

Die *De vita contemplativa* met sy mistiek-onderwerp is die produk van 'n tyd waar politieke onsekerheid aan die orde van die dag was. Die invalle van die Germane, óók in Gallië, het groot ontwrigting, onsekerheid en 'n geloofskrisis by gelowiges tot gevolg gehad. So 'n tydsgewrig is gewoonlik 'n goeie teelaarde vir die ontstaan van teologiese werke met die klem op die sekerheid van 'n gelowige se innige, persoonlike verhouding met en belewing van die nabyheid van God. Politieke of persoonlike ontwrigting kulmineer dikwels in 'n ernstige soeke na sekerheid en stabiliteit buite sigself.

Die eerste stormagtige deel van Augustinus se lewe is ook so gekenmerk deur 'n soeke na die ware God. Maar selfs nadat hy God gevind het, het hy nie opgehou om daagliks te verlang na 'n nóg inniger verhouding met Hom nie. Die Neo-Platoniese innerlike opvaart na God het aanvanklik vir hom 'n weg na die bevrediging van hierdie dors in hom gewys.

Soos in die geval van Augustinus kan Pomerius se mistiek ook gedefinieer word in terme van 'n intense verlange na en liefde vir God en 'n eskatologiese vooruitsig na die finale aanskouing van God in ewige heerlijkheid. As voorbereiding vir hierdie finale en volmaakte aanskouing van God moet daar in die geloof geleef word en moet God se aangesig gesoek word in die Heilige Skrif. Deur die geloof moet die mens aan sy Skepper vaskleef. Dit is waaroor dit in die *vita contemplativa* gaan.

Augustinus en Pomerius beskryf die geloofsvoorbereiding tot die finale *visio Dei* in asketiese terme: die oog wat God wil sien, moet gesuiwer word met 'n deugdelike lewe (positief) en 'n bevegting van ondeugde (negatief). Dit is die *vita activa*. Waar Augustinus egter klem lê op die genadige werking van die Heilige Gees in hierdie voorbereiding en uiteindelijke volmaaktheid in die hiernamaals, leun Pomerius weer (op Semi-Pelagiaanse wyse) oor na 'n oorwaarding van die mens se eie pogings daartoe.

Neo-Platoniese sinsverrukking en ekstase soos aanvanklik by Augustinus aangetref, is egter nie by Pomerius te vind nie. Waar Augustinus aanvanklik op grond van die aard van die siel van die mens vir 'n moontlike aanskouing van God in hierdie lewe ruimte laat, maak Pomerius dit van die begin af duidelik dat so 'n aanskouing slegs in die hiernamaals moontlik is. By die wederkoms van Christus sal die gelowige die *substantia* van God slegs sien – nie deel kry daaraan nie. By hierdie geleentheid sal die beeld van God in die mens totaal

herstel word. Augustinus noem dit *deificatio*. Tot dan word die mens se geloof (wat hier op aarde die intellektuele aanskouing van God is) gekenmerk deur sugtende gebed (Augustinus) en leef na God toe (Pomerius) wat moontlik gemaak word deur die Heilige Gees wat die liefde vir God aanvuur.

6.4 POMERIUS SE MISTIEK EN DIE GEREFORMEERDE TEOLOGIE EN SPIRITUALITEIT

6.4.1 Mistiek, geloof en gereformeerde teologie

6.4.1.1 Inleiding

Wanneer 'n mens by die studie van die mistiek in die Vroeë Middeleeue in Gallië en met name met 'n dokument soos die *De vita contemplativa* van Julianus Pomerius werk, val die ooreenkomste met vandag ten opsigte van die tyd, omstandighede en die Christen se reaksie daarop en hantering daarvan op. Ons leef ook in 'n tyd waar mense meer uitgesproke is oor hulle voor- en afkeure as dit by geloof kom. Ons leef in 'n tyd waar mense nie skroom om hulle kritiek uit te spreek teen die (tradisionele) kerk nie. Ons leef in 'n tyd waar mense, soekend na 'n meer inniger gemeenskap met en beleving van die nabyheid van God, hulle tot mistiek wend of tot (Oosterse) godsdienstige stromings waar die mistieke element 'n groot rol speel. "Eksperimentering" en "ervaring" het twee sleutelwoorde in die religieuse wêreld geword. Ons leef in 'n tyd waar politieke en maatskaplike omstandighede só onseker is dat mense vastigheid en sekerheid soek in geestelike werklikhede wat hulle ook en veral emosioneel bevredig.

Die mistiek kan hom aan alle godsdienste vasheg en dit binnedring. Wanneer hierdie verskynsel teologies bekyk word, word 'n mens daarom gekonfronteer met die vraag of die mistieke en die Christelike geloof met mekaar versoen kan word en meer spesifiek (in die lig van die aard van hierdie studie) of mistiek en die gereformeerde godsdienst met mekaar versoen kan word.

6.4.1.2 Mistiek en Christelike geloof

Daar is teoloë wat niks van mistiek wil weet as dit by die Christelike geloof kom nie. Karl Barth (1957:384) het byvoorbeeld gesê dat geloof en mistiek mekaar totaal uitsluit. By sy siening van mistiek wys Johnson (1988:41) mistiek ook radikaal af, omdat God (so is hy daarvan oortuig) gekies het om met die mens om te gaan op intellektuele en nie emosionele vlak nie. Literatuur wat 'n meer positiewe verhouding tussen Christelike geloof en mistiek handhaaf, is egter omvangryk. Daar word inderdaad in die meeste gevalle onderskei tussen ware en vals mistiek, maar daar word tog van die gedagte uitgegaan dat die Christelike geloof en die mistiek nie alleen versoenbaar is nie, maar dat mistiek inderdaad ook 'n noodsaaklike element van die Christelike geloof uitmaak en dat dit vir die ware geloof selfs onontbeerlik is (vgl Jonker, 1985:410,411). Vir Quispel (1993:13) kan dit selfs as sinoniem met geloof beskou word: *naar mijn*

inzicht is de mens religieus geschapen opdat uiteindelik iedereen een mysticus word. Dat lijkt mij het toppunt van democratie: iedere man en iedere vrouw ervaar God onmiddellijk.

Daar was deur die eeue talle oortuigings²⁸⁷ dat die mens iets goddeliks in hom het wat dit moontlik maak dat hy met God, wat in hom is, kan saamsmelt en Hom so kan ken. Dit is wat Jonker (1985:411-412) "mistiek in die tegniese sin van die woord" of "synsmistiek" noem. Om gebruik te maak van 'n term wat reeds in Afrikaans bestaan, sou ek dit "mistisisme" in teenstelling met "mistiek" noem. Dit is duidelik dat die wortels daarvan lê by dit wat Augustinus self aanvanklik ervaar en in sy *Confessiones* beskryf het toe hy nog sterk onder die invloed van die Neo-Platonisme met hulle panteïstiese godsbeskouing was. By sulke persone en bewegings word die Woord van God uitgeskuif en word daar gesoek na 'n ekstatische beleving van die eenwording van die siel met God met die doel om in God te versink. Daar is die neiging om deur te dring na 'n soort ervaring, 'n soort kreatiewe aktiwiteit waarby God as't ware in die menslike siel gebore word (vgl Pranger, 1993:47). Geen bemiddeling word verdra nie. Die siel staan in 'n direkte en onmiddellike verband met God.

Hierdie siening kan uiteraard nie met die ware Christelike geloof versoen word nie. Dit strook nie met die feit dat die Bybel Christus verkondig as die Middelaar tussen God en die mens en ook as die Een wat God aan die mens kom bekend maak nie. Dit bring voorts die plek van die genademiddels in gedrang aangesien dit in botsing is met die onmiddellike heilservaring van die mistikus. Sô word die genademiddels slegs uitwendige dinge waarin die eintlike saak waaroor dit gaan, nie aanwesig is nie (Jonker, 1985:413). Dit gaan dan oor God sonder sy Woord en meer spesifiek oor die Heilige Gees se werking los van die Woord en sakramente wat in wese spiritualisme is. Dit gaan immers nie net oor die innerlike nie, maar ook oor die uiterlike middels wat die Heilige Gees gebruik om die geloof in die mens te werk en te versterk (Van Gelderen en Velema, 1992:542,681).

Geloof en mistiek is onlosmaaklik aan mekaar verbind. Die *fides quae* moet daarom in balans bly om nie in mistisisme te verval nie. Ook in hierdie opsig het Pomerius 'n goeie perspektief gegee deur klem te lê op die geloof in die drie-enige God. Dit is immers die drie-enige God wat die verlossing bewerk. Deur dit in gedagte te hou, word intellektualisme (alleen klem op God se werk in die mens) en subjektivisme (alleen klem op God se werk in die mens) vermy. Van Ruler (1971:44) wys in hierdie opsig tereg op die plek wat Calvin aan die bevindelike in sy teologie gegee het deur nie net klem te lê op die christologiese nie, maar ook op die pneumatologiese. Skeiding tussen die werk van Christus en

²⁸⁷ Voorbeelde daarvan is die "spekulatiewe" mistiek van Meester Eckhart (1260-1328) en Duitse kloosters wat onder sy invloed gekom het, asook ander Duitse en Nederlandse mistici soos Johannes Tauler (1300-1361), Heinrich Suso (1295-1366) en Johannes Ruusbroec (1293-1381), die beweging van die Vriende van God, en die sogenaamde Moderne Devosie (vgl Jonker, 1985:413 en Van Schaik, 1993:56-57).

die Heilige Gees lei tot 'n skeiding van hoof en hart en laat by mense 'n verlange na bevinding wat los staan van die geloof in Christus (Floor, 1953:18).

6.4.1.3 Mistiek en die gereformeerde teologie

Tog was daar nie altyd in die Reformasie en in die gereformeerde tradisie 'n totale afwys en veroordeling van die mistiek nie. Aalders (1928:249-264) het oortuigend aangetoon dat die hele Reformasie 'n mistieke struktuur het. Luther is byvoorbeeld nie net deur Johannes Tauler beïnvloed nie, maar het selfs 'n uitgawe van die mistieke werk *Theologia Deutsch* versorg en die lees daarvan aanbeveel. Kenners is dit daaroor eens dat daar veral drie dinge was wat Luther positief teenoor die mistiek gestem het: (1) die protes teen starre formalisme in die kerklike vroomheid, (2) die negatiewe element in die mistiek, dit wil sê die ontkenning van die waarde van eie werke en die self, en (3) die aksent op die ervarings-element in die godsdienstige beleving. Dit was veral die element van selfontlediging en diepe nederigheid wat daarin as korrelaat vir die genadewerk van God in die mens se lewe voorkom, wat Luther aangespreek het. Dit moet in gedagte gehou word dat die reformatore veral aansluiting gevind het by die sogenaamde "Christusmistiek" wat iets anders is as die onpersoonlike "syns-mistiek" wat 'n heidens-filosofiese oorsprong het (vgl Jonker, 1985:414,415).

Weliswaar het Calvyn, in teenstelling met Luther, die *Theologia Deutsch* in veragtelike terme beskryf en sy lesers gemaak om daarvan weg te vlug soos van die pes. Hy het ook neerhalend van Pseudo-Dionisius gepraat. Sy kritiek op Osiander in sy Institusie kan ook beskou word as 'n kritiek van Osiander se mistisistiese opvatting oor die ontologiese absorpsie in God. Tog bevat Calvyn se verhouding tot die mistieke teologie ook positiewe elemente. Calvyn het byvoorbeeld groot waardering vir Bernardus van Clairvaux (1090-1153). Verwysings na Bernardus het vir die eerste keer in die tweede uitgawe van sy Institusie van 1539 verskyn en het met elke volgende uitgawe toegeneem. Calvyn verwys direk na agt van Bernardus se werke (Tamborello, 1994:1,2,13). Bernardus se invloed op Calvyn is op talle vlakke sigbaar, maar dit is veral die leer van die *unio mystica* wat hier ons aandag verg. Tamborello (1994:105,106) gee die volgende goeie samevatting van ooreenkomste tussen Bernardus en Calvyn ten opsigte van die *unio mystica*:

- Bernardus en Calvyn dring daarop aan dat *unio* die resultaat is van genade en nie van enige daad van die gelowige nie. Hoewel Bernardus meer oor *unio* in terme van liefde praat en Calvyn weer meer in terme van geloof, stem hulle opvatting oor hierdie saak grootliks ooreen.
- Wanneer hulle oor die eenwording met God (of Christus) praat, verwerp Bernardus en Calvyn enige opvatting oor 'n eenwording van substansie. Dit is eerder 'n geestelike eenwording. Bernardus praat daarvoor in terme van 'n *unus spiritus* (een gees), terwyl Calvyn verwys na Efesiërs 5:31-33 waar Paulus die een-wees van man en vrou van toepassing maak op Christus en sy kerk. Albei gebruik ook die beeld van 'n geestelike huwelik.

- Bernardus en Calvyn skryf dikwels van *unio* spesifiek met Christus, hoewel albei ook skryf van 'n *unio* "met God, deur Christus, in die Heilige Gees". Albei se opvatting bevat dus 'n trinitariese element.
- Bernardus en Calvyn beskou die kerk as die onteenseglike konteks vir *unio*. Calvyn is ten opsigte hiervan nog meer uitgesproke as Bernardus.
- Bernardus en Calvyn beskou heiligmaking as 'n lewenslange proses van groei in liefde vir God en die naaste. Finale eenwording met God sal eers by die opstanding plaasvind.
- Anders as Bernardus egter, is Calvyn noukeurig in sy beskrywing van *unio* in verhouding met die genademiddels en veral die sakramente. Alle Christene is *de facto* in Christus en dit word op 'n besondere manier verkondig en beleef in die sakramente.

Velema (1990:66) wys ook op drie elemente wat hy in Calvyn se beskrywing van *pietas* (wat nie minder nie as 180 keer in sy Institusie gebruik word) sien: (1) eerbied vir God wat met liefde gepaard gaan, (2) eerbied wat betoon word as vrywillige gehoorsaamheid, en (3) eerbied wat ontstaan uit die belewing en raaksien van God se vaderlike goedheid. Kortom: God se welwillendheid word met *pietas* (intieme, persoonlike verhouding met God [vroomheid]) beantwoord.

Ook die Dordtse Leerreëls leer dat die Christen hom moet toelê op die oefening van godvrugtigheid. In die Hoofstuk 5 wat handel oor die volharding van die heiliges, word in die eerste paragraaf gestel dat, al word die uitverkorenes geroep, weergebore en verlos van die heerskappy en slawerny van die sonde, hulle nogtans nie in hierdie lewe heeltemal van hulle verdorwe natuur en bestaan verlos word nie. Na aanleiding hiervan sê die tweede paragraaf: "Daarom moet hulle voortdurend voor God verootmoedig, hulle toevlug tot die gekruisigde Christus neem, die verdorwe natuur hoe langer hoe meer doodmaak deur die Gees van die gebed en **heilige beoefening van godvrugtigheid**²⁸⁸ (my beklemtoning – P.H.F.) en vurig na die bereiking van die volmaaktheid verlang, totdat hulle, losgemaak van hierdie sterflike liggaam, met die Lam van God in die hemel regeer". Hierdie "beoefening", sê Koop (1985:149) tereg, is *het gedurig, opzettelijk overdenken van die Schriften en het godvrezend daarnaar leven; oefenen in de stijl van Psalm 119*. Geesink (1931:276) verwys ook na hierdie paragraaf van die Dordtse Leerreëls en lê tereg klem op die verstandelike, mistieke en sedelike elemente van die religie wat ruimskoots in hierdie belydenisskrif voorkom. Deur gebruik te maak van die woorde van die Dordtse Leerreëls, beskryf hy askese as *sancta pietatis exercitia*. Floor (1953:10) wys ook op die belangrike verhouding tussen geloof en geloofsoefening: geloof het

²⁸⁸ ... *sancta pietatis exercitia* ... (Bakhuizen van den Brink, 1940:260). Dit is 'n eggo van 1 Timoteus 4:7: "Oefen jou liever om in toewyding aan God te lewe". In Calvyn se Kategismus van 1545 word die vraag gevra: "Watter voordeel het sy koninkryk vir ons?" Die antwoord daarop herinner sterk aan dit wat in die Dordtse Leerreëls gegee word: "Dit naamlik dat ons deur sy goedertierenheid van ons gewete bevry is om vroom en heilig te lewe, en deur sy geestelike rykdom toegerus is en ook deur sy mag bewapen word. Dit is vir ons genoeg om die ewige vyande van ons siele, naamlik die sonde, ons vlees, die satan en die wêreld te oorwin" (Calvyn, 1981:11).

sekerheid in sigself en hierdie sekerheid word geniet by die regte geloofsoefeninge.

Perfeksionisme is van mening dat die mag van die sonde in hierdie lewe totaal oorwin kan word terwyl mistisisme weer dink dat 'n mens lydelik is in die oorwinning van die sonde (vgl Feenstra, 1950:185). (Gesonde) mistiek is, so is ek van mening, heeltemal bewus van die fondament van die mens se regverdigmaking deur die geloof in Christus en lê hom toe op die geestelike stryd wat deur die krag van die Heilige Gees gevoer moet word en wat sigbaar moet word in 'n heilige lewe as deel van die volharding van die gelowige.

Die Nadere Reformasie in Nederland, so toon Van Ruler (1971:46) oortuigend aan, was méér as net 'n blote reaksie teen die verstandelike verstarring van die Hervorming. Dit was 'n geestelike konsekwensie van die Hervorming. Kerkmanne soos Voetius en Van Lodenstein het telkens herhaal dat 'n mens nie net kan volstaan met 'n reformasie van die leer nie, maar dat dit ook 'n reformasie van die hart en van die lewe moet meebring. Dit is dan ook nie iets bykomends nie, maar iets essensieel en primêr. Hierdie saak het teen die laaste kwart van die sestiende eeu in Nederland begin en het ook met die Puritanisme in Engeland bande gehad. Graafland (1990:179) stem hiermee saam en sê oor die Nadere Reformasie: *We kunnen ook veel van haar leren, als het gaat om de Godservaring als zodanig en het gemis ervan ... In verband daarmee wijzen wij nog uitdrukkelijk op het mystieke element in de gereformeerde spiritualiteit, aangeduid vooral als de bevinding.*

Dit verklaar ook Voetius (1589-1676) se onderskeiding van die twee dele in die teologie, naamlik 'n teoretiese of dogmatiese deel en 'n praktiese deel. Laasgenoemde verdeel hy in drie komponente:

- *Theologia moralis* of *casuistica* met Vraag en Antwoord 86 – 115 van die Heidelbergse Kategismus (oor die gebod) as uitgangspunt.
- *Theologia ascetica* met Vraag en Antwoord 116 – 129 van die Heidelbergse Kategismus (oor die gebed) as uitgangspunt.
- *Theologia politica ecclesiastica* met Vraag en Antwoord 83 – 85 van die Heidelbergse Kategismus (oor die liturgie, kerkorde en sleutels van die koninkryk) as uitgangspunt (Voetius, 1977:267).

Askese bevat egter vir hom meer as net gebed; dit behels die oefening van vroomheid of godsvrug (*exercitia pietatis seu praxis devotionis*). Dit gaan by vroomheid dus nie om 'n sielige of innerlike beginsel wat alleen in die diepste innerlike mens te vind is nie; *pietas* deurtrek die hele lewe wat beoefen en in die praktyk gebring moet word. In 1664 skryf Voetius ook 'n werk met die titel *Ta askètika sive Exercitia Pietatis...*²⁸⁹ en die subtitel ... *in usum Juventutis*

²⁸⁹ “Die asketiese of beoefening van vroomheid ...”. Oor die ware betekenis van hierdie uitdrukking gee Velema (1990:73) besondere lig wat ek graag hier weergee: Hierdie uitdrukking is nie 'n pleonasme asof die *pietas* in die *praxis* opgaan en daarmee saamval nie. Dit is eintlik die omgekeerde: die *pietas* kry

*Academicae nunc edita.*²⁹⁰ Die gebed staan weer eens sentraal, maar ander sake soos geestelike meditasie, berou, trane, vaste gebedstye, vas, afsondering, swye, ens. word daarrondom behandel (Douma, 1979:90-91).

Kuyper (1909:435) maak ook in sy Teologiese Ensiklopedie plek vir Asketiek maar nie as selfstandige vak nie. Hy plaas dit saam met Kasuïstiek onder Etiek en beskryf dit soos volg: *In zooverre namelijk het kind van God, ook afgezien van bepaalde ethische verplichtingen, er zich op toelegt, om in het algemeen zich te beter tegen Satan, tegen de wereld en zijn eigen vleesch te wapenen, en meer in de Tente des Heeren te verkeer, kan de weg, dien hij hiertoe heeft in te slaan, een eigen object van onderzoek vormen, en alzoo leiden tot een afzonderlijk ooptreden van de Ascetiek.* Kuyper was ook positief ingestel teenoor die mistiek. Hy beskryf sy eie mistiek-benadering as *verborgen omgang met het Ewige Wezen*. Hy is bewus van die siel se geneigdheid om, wanneer hy na God soek, die grens wat deur "naby God" (Psalm 73:2) gestel word, te oorskrei en tot die wese van God te wil deurdring (Kuyper, 1908:L.S.). Daar skuil inderdaad volgens hom 'n gevaar in hierdie soort soeke: "trillende innigheid", sonder die helderheid van die belydenis, sink weg in die moeras van sieklike mistiek. Geestelike bevinding is egter veilig solank dit aan die Woord getoets word. In sy verklaring van die Heidelbergse Kategismus Sondag 38 (Kuyper, 1905:33) maak hy ook die onderskeid tussen gesonde en ongesonde mistiek. Hy waarsku dat die Woord van God nie in die eerste plek vir die mens gegee is om te geniet nie, maar sodat God verheerlik word op dié wyse wat Hyself daarin voorskryf. Geen mistiek, hoe innig ookal, kan een enkele kind van God van die verpligting vrystel om God ook in sy uiterlike lewe te verheerlik nie.

Vermidding van ware mistiek, net omdat daar moontlike gevaar in skuil, beroof egter die Christelike godsdienst van die warm Godsvrug van die hart. Dit veruitwendig die gelowige se belydenis en vroomheid, en stol in dooie ortodoksie. Kuyper stel dit met die volgende beeld voor: *Het denken schiet dan keurig belijnde en fijn gehoekte, schitterend-doorzichtige ijskristallen, maar onder dat ijs vloeit zoo licht de stroom van het lewende water weg* (Kuyper, 1908:L.S.). Hy bemerk nie hierdie koudheid by die kerkvaders en hervormers nie; hulle betoë, hoe akademies-gespierd ook al, is deurdrenk van innige mistiek. Hy sonder Calvyn as dié hervormer uit uit wie die ware mistieke vereniging met Christus straal. Kuyper (1908[2]:5) onderskei ook sogenaamde "diep mistiek". Dit is om, as uitvloeisel van stilgebed, sigself te verloor in die geestelike aanskoue van die Oneindige; hy sê dat sulke oomblikke sy waarde in die Christen se lewe het.

In Suid-Afrika was daar een kerkleier wie se boeke steeds wêreldwyd versprei

gestalte in die *praxis*. Dit gaan om die praktyk wat die vrug is van en tegelykertyd wesenlik by die vroomheid hoort. Die genitief is nie 'n genitief van identifikasie nie. Dit is 'n genitief van beskrywing. Die praktyk word deur die vroomheid gekwalifiseer. Omgekeerd kan die vroomheid weer nie sonder die praktyk nie.

²⁹⁰ "... nou uitgegee vir gebruik deur die akademiese jeug".

word en klassieke status begin kry, naamlik Andrew Murray (1828-1917). Hoewel hy weens sy Piëtistiese inslag nie oral in Suid-Afrika onder gereformeerdes gewaardeer word nie, het hy tog groot invloed op baie mense se lewens. Een rede daarvoor is dat hy ruimskoots gebruik maak van die werke van onder andere Bernardus van Clairvaux en William Law (1686-1761) (vgl Á Kempis, 2004:10). Die verskyning van Willem Nicol se “Gebed van die hart” (2002) wys ook op ‘n hernieude belangstelling in die mistiek binne die gereformeerde teologie. Hy beskryf die basis van sy benadering as die “meditasie van Skrifinhoude” (Nicol, 2002:10).

6.4.1.4 Mistiek en gereformeerde spiritualiteit

‘n Woord wat tans in die teologie in die algemeen, maar ook in die gereformeerde teologie, aan die orde is, is “spiritualiteit”²⁹¹ (vgl De Villiers, 2006:i). Twee kenmerke van die term “spiritualiteit” is dat dit enersyds ‘n vae begrip met “pregnante betekenis” is en andersyds juis as gevolg van hierdie vaagheid so aantreklik is; elkeen kan op sy manier hiermee omgaan (Velema, 1990:17). Waaijman (2006:14,15) noem vanuit ‘n fenomenologiese hoek drie kardinale elemente van spiritualiteit. Die sentrale stelling op grond waarvan hy dit doen, dien as ‘n goeie wegspringplek om helderheid oor die term “spiritualiteit” te kry: *... spirituality is a relational process which constitutes an original whole in which God and man are reciprocally related.* Hoewel ‘n mens nie sy totale fenomenologiese raamwerk op ‘n gereformeerde²⁹² beskouing van spiritualiteit kan toepas nie, wys sy studie tog op die onontbeerlike in enige vorm van spiritualiteit: die verhouding tussen God en mens. De Klerk (2003:3) gee ook helderheid as hy daarop wys dat die huidige begrip “spiritualiteit” meestal na die beleweniskant van godsdiens soos geloofsbelewenis, geloofservaring, geloofsbeoefening en geloofspraktyk verwys. Dit is juis die behoefte aan ervaring van die hedendaagse mens wat die woord “spiritualiteit” so gewild maak. In die gereformeerde teologie is “spiritualiteit” eintlik ‘n nuwe woord vir ‘n ou en bekende eienskap van die Protestantse voorgeslag, naamlik vroomheid (óf godvresendheid, óf godsvrug). Spiritualiteit is eerbied vir God en dié eerbied beïnvloed die lewe van die gelowige en kom in die praktiese lewe in ‘n bepaalde leefwyse tot uiting. Hierdie leefwyse is daarop ingestel om God in alles te verheerlik.

²⁹¹ Velema (1990:54-59) gee ‘n nuttige onderskeiding van vyf verskillende stromings in die opvatting van spiritualiteit: (1) Die histories-konfessionele opvatting: Spiritualiteit is mede-afhanklik van die konfessie wat ‘n mens hanteer en beleef. Dit word by die Rooms-Katolieke Kerk en die Protestantisme aangetref. (2) Die ekumenies-pluralistiese opvatting: Dit word gekenmerk deur veelvormigheid en relativering. (3) Die religieus-antropologiese opvatting. Spiritualiteit hoort by die religie en omgekeerd: elke religie ken sy eie spiritualiteit. Die mens is immers ‘n religieuse wese. (4) Die Etiese betrokkenheidsopvatting: Solidariteit, vrede, geregtigheid, en aandag vir die skepping en die omgewing is tiperend hiervan. (5) Die sintetiese opvatting: Hierdie stroming wil die bekende vorms van spiritualiteit laat aanvul met die bydraes van die charismatiese beweging of van die New Age-beweging.

²⁹² Met “gereformeerde” spiritualiteit word nie in die eerste plek verwys na die spiritualiteit van gereformeerde Christene in die algemeen nie, maar na daardie vorm van spiritualiteit wat met verstand, hart en hande leef uit die geloofsgoed van die Reformasie (vgl Graafland, 1990:98).

Volgens Jonker (kyk Prins, 1989:2) verskil gereformeerde spiritualiteit van die Rooms-Katolieke spiritualiteit. Laasgenoemde word gekenmerk deur 'n sakramentalistiese geloofservaring. Gereformeerde spiritualiteit verskil ook van dié van die Pinksterbewegings wat gekenmerk word deur entoesiastiese ekstroverte beleving. Enkele kenmerke van die gereformeerde spiritualiteit is:

- Die basis is 'n besef dat 'n mens voor die aangesig van die lewende God staan (*coram Deo*). 'n Gelowige se hele lewe word bepaal deur die intieme, persoonlike omgang met God.
- Die intieme, persoonlike omgang met die Skrif staan sentraal. Die Bybel word biddend ondersoek, nagedink en nagebid.
- Dit rus geheel op die genade van God wat die verlossing van Christus sonder verdienste aan sondaars gee. Hierdie geskenk van God roep 'n mens juis tot die hoogste toewyding aan God en ywer in sy diens.
- Dit is gerig op God se beloftes. Die aksent val nie op wat die gelowige doen of beleef nie, maar op wat God vir hom gedoen het.
- Bkering en heiligmaking is primêr gerig op die kruisiging van die self.
- Liefde vir God en 'n verlustiging in die intieme, persoonlike verhouding met Hom. Hierdie liefde loop uit op gehoorsaamheid aan God en liefde tot die naaste.
- Dit omvat die totale lewe. Op elke terrein van die lewe waar hy beweeg, moet die gelowige leef en werk vir die koms van die koninkryk van God. Die "vroom" mens raak betrokke by die politieke en sosio-ekonomiese sake van die dag.

Velema (1990:82,83) noem ook die absolute noodsaaklikheid van genade as 'n kenmerk van gereformeerde spiritualiteit, en voeg dan nog vier kenmerke by. By die laaste kenmerk wat hy noem sluit ek ten slotte aan omdat, so is ek van mening, Julianus Pomerius 'n belangrike gesigspunt gee waarby gereformeerde spiritualiteit baat kan vind:

- Die soewereiniteit van God. Alles moet op die eer van God gerig wees.
- Die mens is totaal aangewese op die openbaring van God. Daar kan oor God en die sake van God alleen in die geloof gepraat word.
- Die pneumatologiese verwerkliking van die verlossing in ons. Die beleving van die verlossing wat Christus gebring en waaraan ons deel gekry het.
- Die verwagting van Christus se terugkeer en die besef van die voorlopigheid van die huidige lewe onder die spanning van die koms van die laaste dag.

Spiritualiteit het dus te doen met die besig wees van ons gees (onder leiding van die Heilige Gees), met *pietas* in die praktyk. *Pietas* vorm die kern van spiritualiteit en spiritualiteit is die uitwerking en uitbou van *pietas*. *Praxis pietatis* word so deur die spiritualiteit beoog en bevorder. Dit is ook die gestalte daarvan.

Gereformeerde belydenis en gereformeerde lewe kan nie sonder spiritualiteit nie (vgl Velema, 1990:74,82).

Jonker (1985:416-417) sê tereg dat dit, op grond van die Skrif en die reformatoriese verstaan daarvan, nie uitgesluit is dat daar 'n mistieke element, 'n ervaringselement, of soos die Nederlanders dit noem, 'n bevindelike element in ons geloofsbeleving kan wees nie. Die geskiedenis van die puriteinse en gereformeerde geloofsbeleving bevestig dat wanneer die element van die geloofservaring en die verborge omgang met God nie in die kerklike vroomheid tot sy reg kom nie, dit aanleiding gee tot sulke bewegings soos die Reveil, die Nadere Reformasie, die Piëtisme en die heilighedsbewegings uit die negentiende eeu. Dit is daarom noodsaaklik dat daar altyd gewaak moet word oor die geloofsverhouding tussen Christus en die uitverkorenes, want dit is slegs deur die geloof in Christus dat die mistieke een-wees met Hom ervaar word. Mistiek wat die band tussen geloof en bevinding verbreek, kom in wese nie uit bo dié van die heidendom nie. Mistiek ontaard in mistisisme as die verborge omgang met God van geloof losgemaak word. As ware geloof in Christus ontbreek, dan is 'n ware, intieme verhouding met God onmoontlik (vgl Floor, 1953:12-14).

Dit is egter nie net 'n verkeerde oopvatting van die Drie-eenheid wat mistiek ongunstig beïnvloed nie, maar ook 'n verkeerde opvatting van die misterie van die twee-eenheid van die mens. In die omgang met God gaan alles oor die mens in sy geheel. Minagting en veragting van die liggaam lei daartoe dat geloof net vir die siel gereserveer word. Die geloof wat die Heilige Gees in die mens werk, kom in die vorm van goeie werke na buite. Floor (1953:26) noem dit tereg "vlees-geworde geloof" en dit vorm ook 'n wesenlike deel van die mens se verhouding met God.

Een van die kenmerke van die gereformeerde spiritualiteit is die verwagting van die terugkeer van Christus – die eskatologie. Dit is op hierdie punt waar ek oortuig is dat 'n besondere bydrae vir die gereformeerde teologie uit Pomerius se mistiek gemaak kan word. Reg aan die begin van sy *De vita contemplativa* sê hy dat hy die kontemplatiewe lewe daarop bestem is om sy Skepper te sien. Hierdie finale aanskouing van God vind in die lewe hierna plaas – nie in hierdie lewe soos die mistisisme dit leer nie. In hierdie lewe is geloof die manier om God te aanskou, skryf Pomerius.

In Hebreërs 11:1 staan daar geskryf: "Om te glo, is om seker te wees van die dinge wat ons hoop, om oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie". Spanning word veroorsaak deur die feit dat geloof dié dinge "sien" wat nie vir jou liggaamlike oë sigbaar is nie. Meer nog: ons geloof is swak en onvolmaak en "sien" dus swak. Dit is ook waarom God aan ons die genademiddels gegee het om te gebruik. Veral die sakramente het sigbare tekens om ons swak "geloofsig" aan te help. Immers, in 1 Korintiërs 13:12 word dit duidelik gestel dat ons nog "in 'n dowwe spieël (kyk) maar eendag sal ons alles sien soos dit werklik is". In

hierdie bedeling word die lig van bo-af weerkaats, maar hierná is ons vlak by die ligbron self. Hiér kry ons wel openbaring van God wat, hoe heerlik ook al, nog indirek is. Hierná, egter, sal ons soos Moses (Numeri 12:8) van mond tot mond met God kan praat met 'n Middelaar wat beter is as wat Moses was (vgl Schilder, 1949:427). Soos in 1 Korintiërs 2:9 geskryf staan: "Wat die oog nie gesien en die oor nie gehoor het nie, en wat in die hart van 'n mens nie opgekom het nie, dit het God gereed gemaak vir dié wat Hom liefhet". Dit is die groot misterie van die lewe hierná en die terugkoms van Christus. Hier het 'n mens te doen met die Bybelse betekenis van die woord "misterie" - die μυστήριον (Romeine 16:25-26) van God. Talle verlossingsgeheime is al aan ons geopenbaar, maar daar lê verlossingsgeheime weggebêre vir die gelowige ná die dood en terugkeer van Christus; geheime wat, selfs nadat dit geopenbaar is, steeds 'n μυστήριον bly en inderdaad sál bly.

Pomerius skryf hoofsaaklik oor die *visio Dei*, die aanskoue van God self. Om God te sien is die kulminasiepunt van die *vita contemplativa*. Pomerius moedig ook die biskoppe aan om die Skrif te lees, veral ter wille van die beloftes aangaande Christus. Een van die beloftes aangaande Christus ten opsigte van die terugkoms is juis: "Kyk, Hy kom met die wolke, en al die mense sal Hom sien ..." (Openbaring 1:7). Oor sy dienaars staan daar in Openbaring 22:4 geskryf: "Hulle sal Hom sien ...". Uiteraard sal die aanskouing van die verheerlikte Christus 'n angsvolle ervaring wees vir "hulle wat Hom deurboor het", maar 'n heerlike moment vir die wat Hom liefhet. 'n Deurlopende tema in Pomerius se *De vita contemplativa* is *desiderium*. *Desiderium* is vir hom egter nie net 'n verlange na God nie, maar ook 'n verlange na die heerlikheid van die volle verwerklíking van die *vita contemplativa* in die lewe hierna (die *visio Dei*) en na die vervulling van die beloftes daaroor. Dit is 'n verlange gebore uit 'n liefde vir God.

Hierdie verlange na die aanskouing van God uit liefde vir Hom is iets wat meer aksent in die gereformeerde spiritualiteit behoort te kry. Berkouwer (1963:154) wys byvoorbeeld daarop dat die bespreking van die *visio Dei* meermale in die Dogmatiek nouliks bespreek word. Hy sê tereg dat dit onjuis sou wees om 'n besinning hieroor *a priori* verdag te maak deur te wys op al die dwalinge in dié soort mistiek wat die grense tussen God en mens te wil uitwis. Inderdaad kan dit nie 'n aanskoue van God in sy wese (*visio Dei per essentiam*) wees soos die Rooms-Katolieke Kerk leer nie (vgl Van Genderen en Velema, 1992:791,792). Die mens word immers nie God-gelyk nie en sal steeds, ook wat die aanskouing van God betref, van openbaring afhanklik bly. By 'n Bybelse *visio Dei*-begrip gaan dit immers nie om 'n poging om binne te dring in die verborgenheid van God of om die grense van die "ontoeganklike lig" (1 Timoteus 6:16) te oorskrei nie.

Pomerius het self weggeskram van 'n opvatting van 'n essensiële eenwording met God. Hy maak dit duidelik dat die aanskouing van God in die eerste plek 'n aanskouing is van die Skepper. Selfs in die heerlikheid hierna bly die mens skepsel. Dit is immers die groot verlies wat Adam en Eva gely het: om God nie

meer langer met hulle eie liggaamlike oë te sien en met hulle eie liggaamlike ore te hoor nie – iets wat tog so essensieel van 'n verhoudingslewe is. Daarom dat Pomerius (soos Augustinus) ook verwys na die heerlike voorreg wat Moses gehad het om iets van God te sien en van Paulus wat weggeruk is en dinge gesien het waaroor hy mog praat nie.²⁹³

Sal 'n ware gelowige nie daarna verlang om Hom te sien na Wie se beeld hy geskape is nie? Dit gaan tog nie in die eerste plek vir die gelowige om die skoonheid en heerlikheid van die hemel nie, maar oor God self. Sy verlange na ons is selfs sterker as ons verlange na Hom. Dit blyk baie duidelik uit Jesus se gebed in Johannes 17:24: “Vader, Ek wil graag hê dat waar Ek is, hulle wat U My gegee het, ook by My moet wees, sodat hulle my heerlikheid kan sien, die heerlikheid wat U My gegee het omdat U My al voor die skepping van die wêreld liefgehad het”. Om die verheerlikte Christus uiteindelik te sien is die bevestiging van 'n verlossingsfeit waaraan daar met die geloof vasgehou word op grond van die beloftes van die Skrif: “Dit is nog nie geopenbaar wat ons sal wees nie, maar ons weet dat, wanneer Jesus kom, ons soos Hy sal wees. Ons sal Hom sien soos Hy werklik is” (1 Johannes 3:2).

Om uit vrees vir die mistisistiese tradisie in die Rooms-Katolieke teologie weg te skram van die idee van die *visio Dei*, hou noodwending in dat die gereformeerde spiritualiteit verskraal word. Hierdie mistieke verlange na die aanskouing van God gegrond op 'n gesonde siening van die afstand tussen Skepper en skepsel en op grond van 'n suiwer begrip van God se *μυστήριον* is juis verrykend wees. Hierdie siening uit 'n Vroeg-Middeleeuse mistieke geskrif wat die lig gesien het voordat daar besmetting gekom het van opvattinge oor 'n trapleer-opklim na God om uiteindelik op te gaan in sy wese en met die klem op die ekstasiese in die geloofsbeleving van die Christen, is 'n groot hulp om die saak oor die aanskouing van God, wat immers 'n Bybelse begrip is, reg te verstaan en daarvoor 'n plek te gee in 'n “gesonde leer en lewe”. Dit kan 'n beduidende deel uitmaak van wat Calvyn die *meditatio de vita futura* noem, uitmaak (vgl Douma, 1979:86). As 'n mens van mistiek in die paradys kan praat (vgl Floor, 1953:7), kan 'n mens inderdaad praat van volmaakte mistiek in die lewe hierná – onbelemmerde en volmaakte omgang met God, 'n mistiek wat moontlik gemaak is deur die versoeningswerk van Jesus Christus. Deur die wonder van die wedergeboorte is die gebroke band met die Here herstel en ontstaan daar 'n mistieke een-wees met Christus wat sy volle verwerklikking in die lewe hierná kry.

Die tweede punt waar ek oortuig is Pomerius se *De vita contemplativa* 'n bydrae tot die gereformeerde spiritualiteit kan maak, is aspekte rondom die besondere verhouding tussen die *vita contemplativa* en die *vita activa* en in besonder in die lewe van 'n bedienaar van die Woord. Sonder om op onoordeelkundige wyse

²⁹³ Vir die oënskynlike teenstrydigheid tussen tekste soos Matteus 5:8 (“Geseënd is dié wat rein van hart is, want hulle sal God sien”) en Johannes 1:18 (“Niemand het God ooit gesien nie”) en die eit dat God “die onsienlike God” (1 Timoteus 1:17) genoem word, kyk Berkouwer (1963:155-161).

hedendaagse terme op 'n ou teks oor te dra, kan 'n mens tog myns insiens in Pomerius se beskrywing van die *vita contemplativa* die kenmerke sien van dit wat ons hierbo onder *pietas* beskryf het. Net so kan 'n mens in wat Pomerius as die *vita activa* beskryf, die kenmerke sien van dit wat hierbo onder *praxis* beskryf is.

Dit is baie duidelik uit wat Pomerius geskryf het dat daar genoeg tyd gemaak moet word om jou besig te hou met geestelike sake soos gebed en die bestudering van die Skrif. Die mens moet in sy diepste innerlike met God besig wees, Hóm nader, Hóm liefhê en in die geloof aan Hóm vasgryp. So plaas hy besondere klem op die mens se persoonlike verhouding met God na Wie sy verlange is. Hierdie kontemplatiewe lewe van 'n mens op weg na die aanskoue van God word egter geslyp en voorberei deur 'n aktiewe lewe wat gekenmerk word deur liefde wat teenoor die medemens bewys word (wat in Pomerius se geval veral in die kloosteropset geoefen word), deugdelikheid in jou eie lewe te bevorder, maar ook deur te stry teen ondeug.

Hoewel deugdelikheid filosofies swaar belaaï is en by Pomerius selfs verdienstelikheid van die mens se kant af inhou, is daar tog 'n aspek daarvan waaraan aandag gegee behoort te word. Die *De vita contemplativa* van Pomerius is die oudste pastorale "handleiding" wat bestaan. Sy raad en leiding oor die twee leefvorms wat hy in hierdie werk behandel, is gerig tot biskoppe en priesters – die leiers van die kerklike samelewing van daardie tyd. Dit is duidelik dat dit vir hom om baie meer gaan as 'n blote goeie voorbeeld wat 'n biskop vir die ander Christene moet stel. Dit gaan vir hom daaroor dat die klem lê op die biskop se persoonlike verhouding met God en dat dit uiting moet vind in, maar ook geslyp word deur sy aktiewe lewe in die kerklike lewe. Die kontemplatiewe en aktiewe lewe is nie van mekaar te skei nie – ook nie in die lewe van die biskop nie. Pomerius het met net soveel oortuiging die biskoppe aanbeveel om aan Christus vas te hou as wat hy hulle beveel het om die kerklike leer nougeset in die prediking aan die Christene oor te dra.

In hedendaagse terme sou ons kon sê dat 'n mens nie die leer en lewe van 'n predikant van mekaar kan skei nie. Waar dit in die Vroeë Middeleeue belangrik was dat biskoppe allereers aan hulle eie persoonlike verhouding met God aandag moes gee alvorens hulle onder die ander Christene kon arbeï, kom dit soms voor asof dit vandag in die opleiding van voornemende predikante in die eerste instansie gaan oor die toerusting in die ware leer, terwyl die besorgdheid oor hulle verhouding met God beperk is tot 'n aantal pastorale gesprekke. Smartlike ervarings van onheilige optrede deur predikante en die skade wat dit in kerke meebring, kan grootliks daaraan toegeskryf word dat daar in hulle opleiding weinig aandag gegee is aan die *praxis pietatis* en dat hulle ook in hulle bedieningsopset geen ondersteuning in hierdie verband ontvang nie. Om dag vir dag ander te begelei in hulle verhouding met God en self geen pastorale begeleiding te geniet nie, lei óf tot geestelike uitbranding óf 'n oorgawe aan sondige gewoontes wat dikwels uitgewys word as 'n "wêreldse lewe".

Geloof het inhoud én is 'n daad. Predikante is in hulle opleiding en in hulle bediening grootliks besig met die geloof as inhoud, die *fides quae* wat bepaal word deur God se openbaring. Die preekmaakproses, kategetiese en huisbesoek het baie daarmee te doen. Onlosmaaklik daaraan verbonde is die geloof as daad, die *fides qua*; die mens moet antwoord op die Woord van God. Predikante moet ook dít in die prediking, kategetiese en huisbesoek verreken. Hy moet egter ook self antwoord op God se Woord en daarvoor het hy net soos enige ander gelowige leiding en begeleiding nodig.

Die bediening van predikante wat nie 'n lewe van *pietas* leef nie, het weinig krag en lei dikwels tot 'n gemeente wat 'n spieëlbeeld word van die predikant se lewe. Dikwels is predikante wat dit betref aangewese op handleidings en boeke in dié verband.²⁹⁴ Die feit dat die onbekende biskop vir Julianus Pomerius gevra het om so 'n handleiding te skryf, wys daarop dat daar vroeg reeds 'n behoefte daaraan bestaan het. Die vraag ontstaan inderdaad of die praktyk (wat deur Augustinus begin en deur Pomerius verder aangeprys word) dat die biskop selibaat bly en saam met die ander kerkampstenare in 'n klooster by die kerkgebou woon en Christelike liefde aan mekaar bewys, nie 'n (onbeholpe?) poging was om gemeenskaplik by te dra tot mekaar se geestelike opbou in 'n kontemplatiewe lewe nie.

Dit is nie verbasend nie dat Voetius in 'n tyd van geestelike verstandheid, rasionalisme en moralisme gepleit het vir die reformasie van die hart en in die terreinverdeling van die teologie plek gemaak het vir die vak Asketiek. Hierdie vak het in latere tye uit die teologiese opleiding verdwyn, waarskynlik as gevolg van uitwasse wat mettertyd daarin gedring het, soos die stel van 'n dualisme tussen liggaam en siel, tussen aardse en hemelse sake en gepaardgaande praktyke wat daarop gemik was om die liggaam te kasty ten behoeve van die siel, asook wêreldmyding. Dit kan ook wees dat die tydsgees van Moderniteit met sy klem op die rasonele, die behoefte aan Asketiek oorbodig gemaak het. Dit gaan egter in die ware askese nie om onthouding nie, maar om oefening van die geloof wat 'n Bybelse begrip is (kyk byvoorbeeld 1 Timoteus 4:8 soos hierbo aangehaal).

Die behoefte aan opleiding in askese (of watter naam 'n mens dit ookal wil gee) as *praxis pietatis* is 'n werklikheid. Dit was in Pomerius se tyd so en dit sal solank as wat daar opleiding van predikante plaasvind, altyd so wees. Om daarvan weg te skram uit vrees vir vorige afwykings in hierdie verband is om sigself te verarm. Opleiding van predikante ten opsigte van hulle lewe voor God is duidelik in die Bybel te fundeer. Timoteus het sy opleiding as predikant by Paulus ontvang. Wanneer hy sy eerste brief aan Timoteus skryf, sê Paulus: "Hierdie opdrag gee ek aan jou, Timoteus, my kind, in ooreenstemming met wat vroeër aan jou verkondig is in verband met jou dienswerk. Met hierdie woorde in

²⁹⁴ 'n Voorbeeld van so 'n hulpmiddel vir predikante is Shawchuck, N en Heuser, R. (1998). *Leading the congregation: caring for yourself while serving others*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.

gedagte, moet jy die goeie stryd stry. Hou vas aan die geloof en behou 'n goeie gewete" (1 Timoteus 1:18,19a). Hier word 'n duidelike verband gelê tussen dienswerk in die gemeente en persoonlike geloof. Dit is duidelik dat dit 'n rol gespeel het ook in Timoteus se opleiding. Die feit dat Paulus ná Timoteus reeds in die bediening staan, hom steeds bemoedig, wys dat begeleiding in die *praxis pietatis* voortgeset vir elke predikant nodig is. Dit dui op 'n leemte in die huidige opleiding en nasorg van predikante (in elk geval in die GKSA) in hulle persoonlike verhouding met God.

Terme soos mistiek, askese en aanskouing van God is, dit erken ek, vreemd aan gereformeerde spiritualiteit en teologie. Ek is egter daarvan oortuig dat die voortgesette afwesigheid daarvan – natuurlik met regte definiëring en omskrywing – net tot skade van die gereformeerde teologie en spiritualiteit sal wees. Ek het by die studie van Pomerius se *De vita contemplativa* geleer dat hierdie fasette van die geloofslawe 'n onontbeerlike plek het in 'n gesonde, Christelike lewe *coram Deo*.

HOOFSTUK 7

BIBLIOGRAFIE

- Aalders, W.J. 1913. Groote mystieken. Baarn: Hollandia.
- Aalders, W.J. 1928. Mystiek. Haar vormen, wezen, waarden. Den Haag: JB Wolters.
- Á Kempis, T. 2004. Die navolging van Christus. Rigtingwysers vir die opregte geloofslewe. Nuwe Afrikaanse verwerking. Vosloo, C (red.). Epping: ABC-Boekdrukkers.
- Armstrong, A.H. 1967. Plotinus. In: The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. London: Cambridge University Press.
- Armstrong, A.H. en Markus, R.A. 1960. Christian faith and Greek philosophy. London: Darton, Longman & Todd.
- Arnold, C.F.A. 1894. Caesarius von Arelate und die Gallische Kirche seiner Zeit. Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung.
- Athanasius. *Vita Anthonii*. PG 26
- Augustinus, Aurelius. *Confessiones*. PL 32
- Augustinus, Aurelius. *De beata vita*. PL 32
- Augustinus, Aurelius. *De civitate Dei*. PL 41
- Augustinus, Aurelius. *De consensu evangelistarum*. PL 34
- Augustinus, Aurelius. *De doctrina Christiana*. PL 34
- Augustinus, Aurelius. *De Genesi ad litteram*. PL 34
- Augustinus, Aurelius. *De opere monachorum*. PL 40
- Augustinus, Aurelius. *De ordine*. PL 32
- Augustinus, Aurelius. *De peccatorum meritis et remissione*. PL 44
- Augustinus, Aurelius. *De sancta virginitate*. PL 40
- Augustinus, Aurelius. *De sermone Domini in monte*. PL 34
- Augustinus, Aurelius. *De Trinitate*. PL 42
- Augustinus, Aurelius. *Enarrationes in Psalmos*. CC 38
- Augustinus, Aurelius. *Epistolae*. PL 33
- Augustinus, Aurelius. *Retractiones*. PL 32
- Augustinus, Aurelius. *Sermones*. PL 38
- Augustinus, Aurelius. *Soliloquia*. PL 32
- Ayres, L. 2002. The fundamental grammar of Augustine's trinitarian theology. In: Dorado, R en Lawless, G (reds.). Augustine and his critics. Essays in honour of Gerald Bonner. London: Routledge.
- Baas, L. e.a. 2002. Aurelius Augustinus. Het werk van monniken. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Bakhuizen van den Brink, J.N. 1940. De Nederlandsche belijdenisschriften. Vergelijkende teksten. Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland.
- Bakhuizen van den Brink, J.N. 1973. Mystiek en gemeenskap. De mystiek van Augustinus. In: Berkouwer, G.C. e.a. (reds.). Mystiek in de westerse kultuur. Kampen: J.H. Kok.

- Barnes, L.P. 2003. Dispensing with Christian Mysticism. In: Partridge, C en Gabriel, T (reds.). *Mysticisms East and West. Studies in mystical experience*. Carlisle: Paternoster Press.
- Barnes, T.D. 1986. Angel of light or mystic initiate? The problem of the life of Anthony. *The Journal of Theological Studies*, 37(NS):353-368.
- Bartelink, G.J.M. 2004. Monks: the ascetic movement as a return to the *Aetas Apostolica*. In: Hilhorst, A (red.). *The apostolic age in patristic thought*. Leiden: Brill.
- Barth, K. 1957. *Kirchliche Dogmatik*. Deel 1 / 2. Frankfurt: Fischer.
- Barth, K. 1957(2): *Kirchliche Dogmatik*. Deel 4. Frankfurt: Fischer.
- Baumgardt, D. 1961. *Great western mystics. Their lasting significance*. New York: Columbia University Press.
- Beck, H.G.J. 1950. *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century*. Rome: Universitatis Gregorianae.
- Behr, J. 2004. *The formation of Christian theology. Volume 2. The Nicene faith. Part One. True God of true God*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Bonner, G. 1984. Augustine's doctrine of man: Image of God and sinner. *Augustinianum*, 24:495-514.
- Bonner, G. 1986. Augustine's conception of deification. *The Journal of Theological Studies*, 37(NS):369-386.
- Bonner, G. 1994. Augustine and Mysticism. In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). *Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Boyer, C. 1964. St Augustine. In: Walsh, J (red.). *Spirituality through the centuries. Ascetics and mystics of the Western Church*. London: Burnes & Oates.
- Boyer, L. 1980. Mysticism. An essay on the history of the word. In: Woods, R. (red.). *Understanding mysticism*. London: Athlone Press.
- Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo. A biography*. Los Angeles: University of California Press.
- Brown, P. 1968. Pelagius and his supporters: aims and invironment. In: *Journal of Theological Studies*, 19 (NS).1:93-114.
- Brown, P. 1971. The rise and function of the holy man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, 61:80-101.
- Butler, C. 1968. *Western mysticism. The teaching of Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. New York: Barnes & Noble.
- CC: *Corpus Christianorum series Latina*. Turnhout: Brepols.
- CSEL: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. New York: Johnson Reprint.
- Callahan, J.F. 1958. Greek philosophy and the Cappadocian cosmology. *Dumbarton Oaks Papers*, 12:29-57.

- Calvyn, J. 1981. Die kategismus van die kerk in Genève. Dit is 'n formulier om kinders te onderrig in die leer van Christus. In Afrikaans vertaal deur H.W. Simpson. Potchefstroom: Potchefstroomse Teologiese Publikasies.
- Casey, R.P. 1925. Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism. *Harvard Theological Review*, 18:39-101.
- Cassianus, Johannes. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*. CSEL 17.1
- Cassianus, Johannes. *Conlationes*. CSEL 13
- Cavidini, J. 1992. The structure and intension of Augustine's *De Trinitate*. *Augustinian Studies*, 23:103-123.
- Chadwick, H. 1967. Philo and the beginnings of Christian thought. In: Armstrong, A.H. (red.). *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadwick, H. 1984. *The early church*. Middlesex: Cox & Wyman.
- Chadwick, H. 1986. *Augustine*. Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, O. 1958. *Western asceticism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Chitty, D.J. 1966. *The Desert a City. An Introduction to the study of Egyptian and Palistinian monasticism*. London: Mowbrays.
- Clark, G. 2005. *Augustine: The Confessions*. Bristol: Phoenix Press.
- Clément, O. 1994. *The roots of Christian mysticism. Text and commentary*. London: New City.
- Colish, M.L. 1998. *Medieval foundations of the western intellectual tradition. 400-1400*. London: Yale University Press.
- Corduan, W. 1991. *Mysticism. An evangelical option?* Grand Rapids: Zondervan.
- Courcelle, P. 1969. *Late Latin writers and their Greek sources*. Cambridge, Massacusetts: Harvard University Press.
- Cox, M. 1983. *Mysticism. The direct experience of God*. Wellingborough: The Aquarian Press.
- Coyle, J.K. 1982. In praise of Monica: a note on the Ostia experience of Confessions IX. In: *Augustinian Studies* 13:87-96.
- Cross, F.L. (red.). 1984. *The Oxford dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press.
- Crouse, R.D. 1994. What is Augustinian in twelfth-century mysticism? In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). *Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and Mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Crouse, R.D. 2002. *Paucis mutatis verbis*. St Augustine's Platonism. In: Dorado, R en Lawless, G (reds.). *Augustine and his critics. Essays in honour of Gerald Bonner*. London: Routledge.
- Cyprianus, e.a. *Vita Caesarii episcopi*. PL 67
- d'Aquili, E. G. en Newberg, A.B. 1999. *The mystical mind. Probing the biology of religious experience*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dawson, C. 1950. *Religion and the rise of Western culture*. London: Sheed & Ward.

- De Klerk, B. 2003. Reformatoriese spiritualiteit. *Woord en Daad*, 43.385:3-4,25.
- De Knijff, H.W. 1973. Mystiek en Schrift. In: Berkouwer, G.C. e.a. (reds.). *Mystiek in de Westerse kultuur*. Kampen: J.H. Kok.
- De Plinval, G. 1958. Prosper d'Aquitaine interpète de saint Augustine. In: *Recherches Augustiniennes* 1:339-355.
- De Villiers, P.G.R. 2006. The Spirit that moves. A new society and its first publication. *Acta Theologica. Supplementum*, 8:i-v.
- Doran, R. 1995. Birth of a worldview. Early Christianity in its Jewish and pagan context. Oxford: Westview Press.
- Douma, J. 1979. Gebed en ascetiek. In: Trimp, C (red.). *De biddende kerk*. Groningen: De Vuurbaak.
- Douma, R.D. 2000. *Veni Creator Spiritus*. De meditatie en het preekproces. (ThD-proefskrif: Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen). Kampen: Uitgeverij Kok.
- Doyle, D. 2005. Cardinal Ratzinger looks at the world today. In: *National Catholic Reporter*, 22 April:1.
- Drobner, H.R. 2002. Studying Augustine. An overview of recent research. In: Dorado, R en Lawless, G (reds.). *Augustine and his critics. Essays in honour of Gerald Bonner*. London: Routledge.
- Edsman, C-M. 1968. Mysticism, historical and contemporary. An Introduction. In: Hartman, S.S. en Edsman, C-M. (reds.). *Mysticism. Based on papers read at the symposium on mysticism held at Abo on the 7th-9th September, 1968*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Elliott, M.W. 2003. The desert fathers, Cassian and western monastic spirituality. In: Partridge, C en Gabriel, T (ed). *Mysticisms East and West. Studies in mystical experience*. Carlisle: Paternoster Press.
- Fens, K. en Hunink, V. 2005. *De regel van Augustinus*. Amsterdam: Athenaeum.
- Farley, B.W. (red.) 1982. John Calvin. Treatises against the Anabaptists and against the Libertines. Translation, introduction, and notes. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Fick, P.H. 2001. Dogma en prediking: Caesarius van Arles en die Semi-Pelagiaanse kwessie. (ThM-verhandeling in Dogmageskiedenis aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys).
- Floor, L. 1953. *Gereformeerde mystiek*. Haarlem: G. Breemouer.
- Floor, L. 1982. *Hy wat met die Heilige Gees doop*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Fredriksen, P. 1988. The body/soul dichotomy: Augustine on Paul. *Recherches Augustiniennes*, 33:87-14.
- Frend, W.H.C. 1963. In: Neill, S en Weber, H-R (reds.). *The layman in Christian history*. London: SCM Press.
- Gay, J.H. 1963. Four medieval views of creation. *Harvard Theological Review*, 56,4:243-273.
- Geesink, W. 1931. *Van 's Heeren ordinatiën*. Tweede deel: 's Heeren ordinatiën in de zedelijke wereld. Kampen: Kok.

- Genadius Massiliensis. *De scriptoribus ecclesiasticis*. PL 58
- Gersh, S. 1978. From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the pre-history and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition. Leiden: E.J. Brill.
- Geybels, H. 2005. Augustinus een mysticus? In: Van Geest, P & Van Oort, J (reds.). *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*. Leuven: Peeters.
- Goehring, J.E. 1999. The origins of monasticism. In: Ferguson, E. (red.). *Recent studies in early Christianity. A Collection of scholarly essays*. New York: Garland Publishing.
- Graafland, C. 1990. Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit. Kampen: De Groot Goudriaan.
- Grant, R.M. 1997. Irenaeus of Lyons. London: Routledge.
- Grenz, S.J. 1997. The moral quest. Foundations of Christian Ethics. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press.
- Hall, S.G. 2005. Doctrine and practice in the early church. London: SPCK.
- Hanby, M. 2003. Augustine and modernity. London: Routledge.
- Hanson, R.P.C. 1970. The church in fifth-century Gaul: Evidence from Sidonius Apollinaris. *Journal of Ecclesiastical History*, 21.1:1-10.
- Harrison, C. 2006. Rethinking Augustine's early theology. An argument for continuity. Oxford: University Press.
- Heelas, P. 2002. The spiritual revolution: from "religion" to "spirituality". In: Woodhead, L. e.a. (reds.). *Religions in the modern world: traditions and transformations*. London: Routledge.
- Hendrikx, E. 1936. Augustins Verhältnis zur Mystik. Würzburg: Rita Verlag.
- Hensen, R. 1973. Mystiek in opkomst? In: Berkouwer, G.C. e.a. (reds.). *Mystiek in de westerse cultuur*. Kampen: J.H. Kok.
- Herrera, R.A. 1994. Augustine: Spiritual centaur? In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). *Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Hoffman, B.R. 1976. Luther and the mystics. A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Holmes, T.S. 1911. The origin and development of the Christian Church in Gaul during the first six centuries of the Christian era. London: Macmillan.
- Horne, J.R. 1978. Beyond mysticism. Waterloo: Wilfred Laurier University Press.
- Hunter, D.G. 1994. Augustinian pessimism? A new look at Augustine's teaching on sex, marriage and celibacy. *Augustinian Studies*, 25:153-177.
- Inge, W.R. 1899. Christian mysticism. London: Methuen.
- Inge, W.R. s.j. *Mysticism in Religion*. New York: Hutchinson's University Library.
- Isidorus Hispalensis. *De Viris Illustribus*. PL 83

- Jackson, N. 2005. Vloek van gunsteling kan kardinale pootjie. In: *Beeld* 19 April:3.
- Johnson, A.L. 1988. Faith misguided. Exposing the dangers of mysticism. Chicago: Moody Press.
- Jonker, W.D. 1985. Die verhouding tussen Christelike geloof en mistiek. *NGTT*, 26.4:409-421.
- Katz, S.T. 1977. Mysticism and philosophical analysis. New York: Oxford University Press.
- King, P. 1999. Western monasticism. A history of the monastic movement in the Latin Church. Spencer, Massachusetts: Cistercian Publications.
- King, R. 2002. Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'. London: Routledge.
- King, U. 2004. Christian mystics. Their lives and legacies throughout the ages. London: Routledge.
- Klingshirn, W.E. 1985. Authority, consensus and dissent: Caesarius of Arles and the making of a Christian community in Late Antique Gaul. (PhD-proefskrif: Stanford University).
- Kloos, K. 2005. Seeing the invisible God: Augustine's reconfiguration of theophany narrative exegesis. *Augustinian Studies*, 36,2:397-420.
- Koop, E. 1985. De Dordtse Leerregels dichterbij gebracht. Kampen: Van den Berg.
- Kotzé, A. 2003. The protreptic-paraenetic purpose of Augustine's Confessions and its Manichaean audience. (D.Lit.-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch).
- Kuyper, A. 1905. E voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus. Deel IV. Amsterdam: Höveker & Wormser.
- Kuyper, A. 1907. Van de kennisse Gods. Amsterdam: W Kirchner.
- Kuyper, A. 1908. Nabij God te zijn. Meditatiën. Eerste deel. Kampen: J.H. Kok.
- Kuyper, A. 1908(2). Nabij God te zijn. Meditatiën. Tweede deel. Kampen: J.H. Kok.
- Kuyper, A. 1909. Encyclopaedie der heilige Godsgeleerdheid. Derde deel. Kampen: Kok.
- Ladner, G.B. 1967. The idea of reform. Its impact on Christian thought and action in the age of the fathers. New York: Harper & Row.
- Lamberigts, M. 2001. Was Augustine a Manichaean? The assessment of Julian of Aeclanum. In: Van Oort, J., Wermelinger, O en Wurst, G (reds.). Augustine and Manichaeism In the Latin West. Leiden: Brill.
- Lancel, S. 2002. Saint Augustine. Vertaal deur Nevill, A. London: SCM Press.
- Latourette, K.S. 1964. A history of Christianity. London: Eyre & Spottiswoode.
- Lauder, R.E. 1994. Augustine: Illumination, mysticism and person. In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and mystagogue. New York: Peter Lang.
- Lawless, G. 2002. Augustine's decentring of ascetism. In: Dorado, R en Lawless, G (reds.). Augustine and his critics. Essays in honour of Gerald Bonner. London: Routledge.

- Lawrence, C.H. 1984. *Medieval Monasticism. Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. New York: Longman.
- Leclerque, J. 1974. *The love of learning and the desire for God. A Study of monastic culture*. Vertaal deur C Misrahi. London: SPCK.
- Lienhard, J.T. 1994. *Friendship with God, friendship in God*. In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). *Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Lilla, S.R.C. 1971. *Clement of Alexandria: A study in Christian platonism and gnosticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Lorenz, R. 1966. *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77:1-61.
- Louth, A. 1993. *Mysticism*. In: Hazlett, I (red.). *Early Christianity. Origins and evolution to A.D. 600*. Nashville: Abingdon Press.
- Macleod, C.W. 1971. *Allegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*. *Journal of Theological Studies*, 22:362-379.
- Mallard, W. 1980. *The incarnation in Augustine's conversion*. *Recherches Augustiniennes*, XV:80-98.
- Markus, R.A. 1990. *The end of ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marrou, 1957. *St Augustine and his influence through the ages*. New York: Harper and Brothers.
- Martin, D.B. en Miller, P.C. 2005. *The cultural turn in late ancient studies. Gender, asceticism and historiography*. London: Duke University Press.
- McCarthy, M.C. 1960. *The rule for nuns of St. Caesarius of Arles: a translation with a critical introduction*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Meredith, A. 1976. *Ascetism – Christian and Greek*. *Journal of Theological Studies*, 27:313-332.
- Mohrmann, C. 1961. *Etudes sur le Latin des Chrétiens. Volume 2. Latin Chrétien et médiéval*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Mourant, J.A. 1966. *Augustine and the academics*. *Recherches Augustiniennes*, IV:67-96.
- Mourant, J.A. 1970. *Ostia re-examined: a study in the concept of mystical experience*. *International Journal for Philosophy of Religion*, 1.1:34-45.
- Munz, P. 1960. *John Cassian*. *Journal of Ecclesiastical History*, 11:1-22.
- Needham, N.R. 2000. *The triumph of grace. Augustine's writings on salvation*. Ebbe Vale: Creative Print & Design.
- Nicol, W. 2002. *Gebed van die hart. Word stil en beleef jou God*. Paarl: Paarl Print.
- O'Daly, G.J.P. 1983. *Augustine on the origin of souls*. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband* 10:184-193.
- O'Donnell, J.J. 1994. *Augustine's idea of God*. *Augustinian Studies*, 25:25-36.
- O'Donnel, J.J. 2005. *Augustine. A new biography*. New York: Harper Collins.

- Olphe-Galliard, M. 1935. Vie contemplative et vie active d'après Cassien. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 88:252-288.
- O'Meara, J.J. 2001. The young Augustine. The growth of st. Augustine's mind up to his Conversion. New York: Alba House.
- Osborn, E. 2001. Irenaeus of Lyons. Cambridge: University Press.
- Osborn, E. 2004. Justin Martyr. In: Evans, G.R. (red.). The first Christian theologians. An introduction to theology in the Early Church. Oxford: Blackwell Publishing.
- Osborn, E. 2004. Tertullian. In: Evans, G.R. (red.). The first Christian theologians. An introduction to theology in the Early Church. Oxford: Blackwell Publishing.
- Parrinder, G. 1976. Mysticism in the world's religions. London: Sheldon Press.
- Partridge, B en Gabriel, T (reds.). 2003. Mysticism East and West. Studies in mystical experience. Carlisle: Paternoster.
- PG: *Patrologia cursus completus omnium ss. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum Graecorum*. Turnhout: Brepols.
- PL: *Patrologia cursus completus omnium ss. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum Latinorum*. Turnhout: Brepols.
- Pelikan, J. 1971. The Christian tradition. A history of the development of doctrine. Volume 1: The emergence of the Catholic tradition (100-600). Chicago: University of Chicago Press.
- Pellegrino, M. 1958. L'Imitation du Christ dans les Actes des martyrs. *La Vie Spirituelle*, 98:38-54.
- Plumpe, J.C. 1947. Pomeriana. *Vigiliae Christianae*, 1:227-239.
- Polman, A.D.R. 1955. Het Woord van God bij Augustinus. Kampen: J.H. Kok.
- Polman, A.D.R. 1965. De leer van God bij Augustinus. Kampen: J.H. Kok.
- Pomerius, Julianus. *De vita contemplativa*. PL 59
- Poorthuis, M. 2005. Mani, Augustinus en de Kabbala over eten en sex: een vergelijking. In: Van Geest, P & Van Oort, J (reds.). Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking. Leuven: Peeters.
- Possidius. *Vita sancti Aurelii Augustini*. PL 32
- Pranger, M.B. 1993. De kloostermystiek van Bernardus van Clairvaux. In: Quispel, R. e.a., 1993. Mystiek in onze tijd. Wat Westerse mystici van vroeger en nu ons te zeggen hebben. Zeist: Uitgeverij Vrij Geestesleven.
- Prins, R. 1989. Gereformeerde spiritualiteit vandag. *Die Kerkbode*, 143.8:2.
- Quinn, J.M. 1994. Possibly mystical passages in the Confessions. In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and mystagogue. New York: Peter Lang.
- Quispel, G. 1993. Dionysius die Areopagiet. In: Quispel, R. e.a., 1993. Mystiek in onze tijd. Wat Westerse mystici van vroeger en nu ons te zeggen hebben. Zeist: Uitgeverij Vrij Geestesleven.

- Rausch, T.P. 1990. Radical Christian communities. Collegeville: The Liturgical Press.
- Renna, T. 1994. Augustine and the early Cistercians. In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). *Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Reuter, H. 1967. Augustinische Studien. Aalen: Scientia Verlag.
- Riga, P.J. 1972. Created grace in St Augustine. *Augustinian Studies*, 3:113-130.
- Rousseau, P. 1975. Cassian, contemplation and coenobitic life. *Journal of Ecclesiastical History*, 26,2:113-126.
- Rousseau, P. 1978. Ascetics, authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian. Oxford: Oxford University Press.
- Rudolph, K. 1987. Gnosis. The nature and history of Gnosticism. Vertaal deur R.M. Wilson. Harper & Row.
- Ruether, R.R. 1969. Gregory of Nazianzus. Rhetor and philosopher. Oxford: Clarendon Press.
- Ruh, K. 1990. Geschichte der abendländischen Mystik. Deel 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München: C.H. Beck.
- Ruricius. *Epistulae*. PL 58
- Rush, A.C. 1962. Spiritual martyrdom in St. Gregory the Great. *Theological Studies*, 23:569-589.
- Rutten, T. 2005. Augustinus en de spiritualiteit van de Psalmen: de *Confessiones* als een aan de Psalmen ontleed rollenspel. In: Van Geest, P & Van Oort, J (reds.). *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*. Leuven: Peeters.
- Schilder, K. 1949. Heidelbergsche Catechismus. Deel 2. Goes: Oosterbaan & Le Cointre.
- Shawchuck, N en Heuser, R (1998). Leading the congregation: caring for yourself while serving others. Nashville, Tennessee: Abingdon Press .
- Sizoo, A. 1953. Christenen in de antieke wereld. Kampen: J.H. Kok.
- Smith, M.A. 1976. The church under seige. London: Billing & Sons.
- Southern, R.W. 1977. Western society and the church in die Middle Ages. Aylesbury: Hazell Watson & Viney.
- Spencer, S. 1963. Mysticism in world religion. Harmondsworth: C Nicholls.
- Spilka, B. e.a. (reds.). 2003. The psychology of religion. An empirical approach. New York: The Guilford Press.
- Stewart, C. 1999. Monastic journey according to John Cassian. In: Ferguson, E. (red.) Recent studies in early Christianity. A collection of scholarly essays. New York: Garland Publishing.
- Stoop, J.A.A.A. 1952. Die *deificatio hominis* in die *sermones* en *epistulae* van Augustinus. Leiden: Luctor et Emergo.
- Sudbrack, J. 1988. Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

- Suelzer, M.J. 1947. Julianus Pomerius. The contemplative life. London: Longmans, Green and Co.
- Tamburello, D. E. 1994. Union with Christ. John Calvin and the mysticism of St. Bernard. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Teselle, E. 1968. Nature and grace in Augustine's expositions of Genesis 1:1-5. *Recherches Augustiniens*, 5:95-137.
- Teske, R.J. 1992. Saint Augustine as philosopher: the birth of Christian metaphysics. *Augustinian Studies*, 23:7-32.
- Teske, R.J. 1994. St. Augustine and the vision of God. In: Van Fleteren, F en Schnaubelt, J.C. (reds.). *Collectanea Augustiniana: Augustine. Mystic and mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Thorner, I. 1966. Prophetic and mystic experiences. Comparisons and consequences. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5:2-96.
- Tillich, P. 1968. A history of Christian thought. C Braaten (red.). New York: Simon & Schuster.
- Torchia, N.J. 1999. Contemplation and action. In: Fitzgerald, A. (red.). *Augustine through the ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Trigg, J.W. 1998. Origen. London: Routledge.
- Underhill, E. 1967. *Mysticism. A Study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. London: Methuen & Co.
- Vaage, L.E. en Wimbush, V.L. (reds.). 1999. *Ascetism and the New Testament*. London: Routledge.
- Van Bavel, T. 2005. Theologie en spiritualiteit in Augustinus' *De Trinitate*. In: Van Geest, P & Van Oort, J (reds.). *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*. Leuven: Peeters.
- Van den Berg, S. 2005. Wie kan God zien? – Augustinus' Sermo 12. In: Van Geest, P & Van Oort, J (reds.). *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*. Leuven: Peeters.
- Van der Lof, L.J. 1981. The threefold meaning of *servi Dei* in the writings of Saint Augustine. *Augustinian Studies*, 12:43-60.
- Van Fleteren, F. e.a. (reds.). 1994. *Augustine: mystic and mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Van Fleteren, F. 1999. *De videndo Deo*. In: Fitzgerald, A. (red.). *Augustine through the ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Van Geest, P. 2005. Gemeenschap, ontrouw, vergewing en onthouding. *De adulterinis coniugiis* en latere ontwikkelingen in Augustinus' spiritualiteit van het huwelijk. In: Van Geest, P & Van Oort, J (reds.). *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*. Leuven: Peeters.
- Van Geest, P. en Van Oort, J. (reds.). 2005. *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*. Leuven: Peters.
- Van Gelderen, J en Velema, W.H. 1992. *Beknopte gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: J.H. Kok.

- Van Lierde, C. 1994. The teaching of St Augustine on the gifts of the Holy Spirit from the text of Isaiah 11:2-3. In: Van Fleteren, F. e.a. (reds.). *Augustine: mystic and mystagogue*. New York: Peter Lang.
- Van Nes, H.M. 1901. *De Nieuwe Mystiek*. Rotterdam: J.M. Bredee.
- Van Oort, J. 1989. *Augustinus. Facetten van leven en werk*. Kampen: J.H. Kok.
- Van Oort, J. 1993. Augustinus als mysticus. In: Quispel, R. e.a., 1993. *Mystiek in onze tijd. Wat Westerse mystici van vroeger en nu ons te zeggen hebben*. Zeist: Uitgeverij Vrij Geestesleven.
- Van Oort, J. 2001(1). Augustinus als mysticus. In: Bouwman, K en Bras, K (reds.). *Werken met spiritualiteit*. Baarn: Ten Have.
- Van Oort, J. 2001(2). Christian gnosis and new age. Some views from the past: some prospects for the future. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, XXVII,1:119-144.
- Van Oort, J. 2004. The paraclete Mani as the apostle of Jesus Christ and the origins of a new church. In: Hilhorst, A (red.). *The apostolic age in patristic thought*. Leiden: Brill.
- Van Oort, J. 2005. Augustinus' oorspronkelijke spiritualiteit. In: Van Geest, P & Van Oort, J (reds.). *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*. Leuven: Peeters.
- Van Ruler, A.A. 1971. *Theologisch Werk III*. Nijkerk, G.F. Callenbach.
- Van Schaik, J.L.M. 1993. De mystieke inwijdingsweg van Jan van Ruusbroec. In: Quispel, e.a., 1993. *Mystiek in onze tijd. Wat Westerse mystici van vroeger en nu ons te zeggen hebben*. Zeist: Uitgeverij Vrij Geestesleven.
- Van Schaik, J.L.M. 1993(2). Verantwoording. In: Quispel, R. e.a., 1993. *Mystiek in onze tijd. Wat Westerse mystici van vroeger en nu ons te zeggen hebben*. Zeist: Uitgeverij Vrij Geestesleven.
- Velema, W.H. 1990. *Nieuw zicht op gereformeerde spiritualiteit*. Kampen: Kok Voorhoeve.
- Verhees, J.J. 1968. *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*. Wageningen: H. Veenman & Zonen.
- Voetius, G. 1977. Concerning Practical Theology. In: Beardslee, J.W. (red.) *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Von Campenhausen, H. 1968. Early Christian ascetism. *Tradition and life in the Church*, 90-122. Philadelphia: Fortress Press.
- Waaïjman, K. 2006. What is spirituality? *Acta Theologica Supplementum*, 8:i-v.
- Wainwright, W.J. 1981. *Mysticism. A Study of its nature, cognitive value and moral implications*. Sussex: Harvester Press.
- Walker, W. e.a. 1986. *A History of the Christian Church*. Edinburgh: T & T Clark
- Wallace-Hadrill, J.M. 1983. *The Frankish church*. Oxford: Clarendon Press.
- Weaver, R.H. 1996. *Divine grace and human agency. A study of the Semi-Pelagian Controversy*. Macon, Georgia: Mercer University Press.

- Williams, G.H. 1974. Justin glimpsed as martyr among his Roman contemporaries. In: McKelway, A. en Willis, E.D. (reds.). The context of contemporary theology: essays in honor of Paul Lehmann: 99-126. Atlanta: John Knox Press.
- Wilson, R.McL. 1993. Simon and gnostic origins. In: Ferguson, E. e.a. (eds.). Studies in early Christianity. Volume V: Gnosticism in the Early Church. New York: Garland Publishing.
- Wimbush, L. (red.). 1990. Ascetic behaviour in Greco-Roman antiquity. A Sourcebook. Minneapolis: Fortress Press.