

UITLEG VAN DRIE GEDICHTEN
IN HET MIDDEN VAN
BOEK V VAN DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE
VAN BOETHIUS

Karl Barth, KD I,2, 824

Die Philosophie, und zwar grundsätzlich jede Philosophie kann im Dienst des Wortes Gottes kritisiert werden und dann auch legitime kritische Kraft gewinnen, kann erleuchtet werden und dann auch wirklich erleuchten, kann in Bewegung gebracht werden und dann auch selbst bewegen.

Hoe deze ‘Satz’ van Barth op een voorbeeldige wijze met betrekking tot de Griekse filosofie (en mythologie) waar wordt, willen wij trachten te laten zien aan de hand een uitleg van de drie middelste gedichten van boek V van De consolatione Philosophiae. Daarbij zullen we zien dat in de omlijsting van de drie gedichten, de gedichten 2m én 4m, enerzijds *van buiten het licht* van de ‘ware zon’ (als het licht van de Stichter van de grote aardbol - Conditor magni orbis) tot in de diepten universeel doordringt én anderzijds de dingen *van binnen uit* als de indrukken in onze ziel in (gelijke!) *beweging* komen. Hoe in het midden van Boek V 3m de *kritiek* onmisbaar is om tot éénvoud bij het ‘van buiten’ en ‘van binnen’ te komen, zal tenslotte hopelijk helder worden.

Boethius gebruikt in 2m niet zozeer de filosofie als wel de mythologie om te laten zien hoe de mythologische ontologie (Phoebus als zon!) in regie genomen wordt, zodat niet de natuurlijke zon, maar de ‘magni conditor orbis’ als de ware zon licht in deze wereld brengt, omdat hij naar alles omziet. De tekst (met eigen vertaling) luidt als volgt:

Πάντ' ἐφορᾶν καὶ πάντ' ἐπακούειν puro clarum lumine Phoebum melliflui canit oris Homerus	‘Alles ziet hij en alles hoort hij’, de heldere Phoebus met een zuiver licht, dat zingt Homerus met een honingzoete mond;
qui tamen intima uiscera terrae non ualet aut pelagi radiorum infirma perrumpere luce.	Die echter toch niet in staat is de binnenste ingewanden van de aarde of de zee met het zwakke licht van zijn stralen te doorbreken.
Haud sic magni conditor orbis: huic ex alto cuncta tuenti nulla terrae mole resistunt non nox atris nubibus obstat;	Niet aldus de Stichter van de grote aardbol; voor hem, die uit de hoge alles ziet bieden de aardrijken met geen enkele massa weerstand, staat de nacht met donkere wolken niet in de weg.
quae sint, quae fuerint ueniantque uno mentis cernit in ictu;	Wat is, wat geweest is, wat zal komen onderscheidt hij in één blik van zijn geest;
quem quia respicit omnia solus uerum possis dicere solem. --	Hem, omdat Hij alleen naar alles omziet, zou je de ware zon kunnen noemen.

Boethius neemt in dit prachtige gedicht de ‘natuurlijke’ zon in regie neemt om de ‘magni conditor orbis’ als de ware zon te verkondigen, - dáárvan is sprake in dit gedicht en dát behoort uitgelegd te worden.

In de openingszin gebruikt Boethius een dichtregel van Homerus (Ilias 3, 277): ‘alles ziet hij en alles hoort hij’. In het kielzog van de beroemde grotparabel van Plato (Politeia VII, 514a -

517a) werd deze tekst veel gebruikt door neo-platonici. Voor deze filosofen was de nadruk op het universele belangrijk in deze mythologische stof (2 x 'alles': éénmaal met betrekking tot het licht; éénmaal met betrekking tot het geluid)

In de tweede strofe wordt ons echter duidelijk gemaakt dat *dé* natuurlijke zon niet in staat is om met het zwakke licht van zijn stralen (van buiten af!) tot in het binnenste van de aarde of de zee door te breken.

De wending komt (zoals altijd bij Boethius) in het midden van de derde strofe. Het is toch eigenlijk onbegrijpelijk dat 'geleerden' in het midden van dit gedicht niet herinnerd werden aan bijbelse noties. Wat hier in contrast met de 'natuurlijke zon' over de Stichter van de grote aardbol wordt gezegd, wordt in drie regels naar voren gebracht:

1. *hem, die uit de hoge alles ziet;*

Hierbij zou toch gedacht kunnen worden aan Psalm 113, 5-6:

Wie is als de HEER onze God,
die zeer hoog woont,
die zeer laag ziet,
in de hemel en op de aarde?

Het gaat hierbij niet om de vraag of Boethius bij het schrijven van de tekst van zijn gedicht daadwerkelijk aan Psalm 113 heeft gedacht. Het gaat om de wijze waarop bij Boethius en in Psalm 113 (vers 3) de 'natuurlijke' zon in regie genomen wordt om 'God' te verkondigen.

2. *bieden de aardrijken met geen enkele massa weerstand;*

Opvallend is in deze regel, dat niet meer over 'de aarde of de zee' (tweede strofe) gesproken wordt, maar alleen over de aardrijken (terrae). Alsof Boethius ons hier Openbaring 21, 1 'en de zee was niet meer' in herinnering wil roepen.

3. *staat de nacht met donkere wolken niet in de weg.*

Hierbij zouden we weer aan een psalmtekst kunnen denken: Psalm 139, 12:

Zei ik: duisternis moge mij overvallen,
dan is de nacht licht voor mij,
zelfs de duisternis verbergt niet voor U,
maar de nacht licht als de dag,
de duisternis is als het licht.

Tegelijk wordt in deze derde regel ons duidelijk gemaakt hoe groot het verschil is van het gebruik van de dichtregel van Homerus door Plato en de neoplatonici. Bij deze filosofen gaat men uit van de menselijke situatie in de duisternis van de grot en veronderstelt men, dat buiten de grot (in de ideeënwereld!) wel het licht zal zijn. Bij Boethius is (karakteristiek voor de bijbelse verkondiging!) de situatie precies andersom: *van buiten* schijnt er licht in de duisternis, staat de nacht met de donkere wolken niet in de weg!

In de vierde strofe wordt in contrast met de tweede strofe het effect van de wending in de middelste strofe onder woorden gebracht:

*Wat is, wat geweest is, wat zal komen
onderscheidt hij in één blik van zijn geest.*

Wie wordt hierbij niet herinnerd aan de verkondiging van Johannes, die zich op vele plaatsen in gelijke bewoordingen heeft uitgelaten?

Tenslotte wordt in de vijfde strofe - in contrast met de eerste strofe - de conclusie van het prachtige gedicht verkondigd: niet de mythologische-filosofische-natuurlijke zon is de 'ware zon', maar de 'Conditor magni orbis' is de ware zon. Dat is geen ontologische opmerking, maar verkondiging: 'omdat hij naar alles omziet' (ook hier het universele 'alles' van de eerste strofe, maar nu éénmaal!).

Drie zaken zijn het, die we bij de uitleg van het gedicht 2m centraal willen stellen: 1. De wending in de natuurlijke ontologie van de zon; 2. De beweging van het licht van buiten; 3. De universele effecten van de wending.

In het gedicht 4m, waarin niet zozeer de 'idealistische' filosofie (Plato / neoplatonici) maar veeleer de 'materialistische' Stoa-filosofie in regie genomen wordt, zullen we zien dat in een verborgen correspondentie met 2m opnieuw drie zaken aan de orde zullen komen: 1. De wending in de indrukken van het zijnde in onze ziel; 2. De beweging van de indrukken van binnen; 3. De effecten van de wending in de gelijke beweging.

De tekst van 4m:

Quondam Porticus attulit
obscurus nimium senes
qui sensus et imagines
e corporibus extimis
credant mentibus imprimi,
ut quondam celeri stilo
mos est aequare paginae
quae nullas habeat notas
pressas figure litteras.

Sed mens si propriis uigens
nihil motibus explicat,
sed tantum patiens iacet
notis subdita corporum
cassasque in speculi uicem
rerum reddit imagines,
unde haec sic animis uiget
cernens omnia notio?

Quae uis singula perspicit
aut quae cognita diuidit?
Quae diuisa recolligit
alternumque legens iter
nunc summis caput inserit,
nunc decedit in infima,
tum sese referens sibi
ueris falsa redarguit?

Haec est efficiens magis
longe causa potentior
quam quae materiae modo
impressas patitur notas.
Praecedat tamen excitans
ac uires animi mouens
uiuo in corpore passio
cum uel lux oculos ferit
uel uox auribus instrepat.

Tum mentis uigor excitus
quas intus species tenet
ad motus similes uocans
notis applicat exteris

Van oudsher bracht de Zuilenhal (= Stoa)
al te duistere grijsaards voort,
die geloven dat zintuiglijke gewaarwordingen
en beelden uit de uiterlijke
lichamen in de geesten worden gedrukt,
zoals het van oudsher de gewoonte is,
met een snelle griffel op het oppervlak
van een pagina, die geen tekens heeft,
er op gedrukte letters in te prenten.

Maar als de geest, levenskrachtig door eigen
bewegingen niets ontvouwt,
maar slechts geduldig neerligt,
onderworpen aan de aan de tekens van de lichamen
en lege beelden van de zaken in de
wisseling van de spiegel teruggeeft,
vanwaar is deze teken-kennis zo levenskrachtig
voor de zielen, als het alles onderscheidt?

Welke kracht doorziet het afzonderlijke
of welke verdeelt het gekende?
Welke verzamelt weer het verdeelde,
en door een afwisselende weg te kiezen
voegt nu eens het hoofd in het hoogste,
gaat dan weer weg naar het laagste,
heeft dán, als het zich naar zichzelf
terugbrengt, door het ware het onware weerlegd?

Deze (kracht) heeft meer uitwerking
en is veel meer vermogend
dan (de kracht) die slechts in de materie
ingedrukte tekens toelaat.
Toch gaat de aandoening vooraf,
die de krachten van de ziel opwekt
en beweegt in een levend lichaam,
wanneer of het licht de ogen treft
of een stem in de oren klinkt.

Dán roept de opgewekte levenskracht van de geest
soorten, die hij van binnen vasthoudt
naar gelijke bewegingen,
richt ze op uiterlijke tekenen,

introrsumque reconditis
formis miscet imagines.

en met naar binnen gekeerde verborgen
vormen mengt hij de beelden.

In de eerste strofe wordt kernachtig (en geestig met ‘al te duistere grijsaards’ - het gaat om de oude wereld ‘van binnen’, waar de duisternis heerst!) de kentheorie van de filosofie van de Stoa uitgelegd: indrukken in de ziel. Boethius gebruikt niet het woord ‘anima’, maar ‘mens’, geest. Met het gebruik van dit woord wordt als het ware de wending reeds voorbereid.

Klassiek is de omschrijving van de ‘indruk’ als een stift in de was van een wastafeltje, maar hier wordt het beeld gebruikt van een snelle griffel op het oppervlakte van een pagina.

De vraag, die ons naar de wending van de middelste strofe brengt, komt in de tweede strofe aan de orde: Vanwaar (unde!) is de indruk krachtig, wanneer de geest door *eigen beweging* niets ontvouwt? Zoals in m2 de beweging *van buiten* is, zo ontstaat in m4 de vraag *van binnen*: *vanwaar* zijn onze indrukken krachtig, wanneer in de wisseling van de spiegel van de ziel er slechts lege beelden in de geest ontstaan?

In de middelste, derde strofe valt de beslissing met de vraag: welke *kracht* (quae vis) brengt ordening in de indrukken? Prachtig wordt de ordening betrokken op het onderscheiden van alles (omnia cernens - slot tweede strofe) in het verdelen en het verzamelen van het het hoogste tot in het laagste. Daarbij gaat het niet om de tweevoud van ‘waar én onwaar’, maar wordt in een éénvoud door het ware het onware weerlegd (zie Spinoza: sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est - zoals het licht zichzelf en de duisternis openbaart, zo is de waarheid de norm van zichzelf en het onware (Ethica II, Prop. 43, scholium); zie ook brief aan Albert Burgh, 76: verum est index sui et falsi).

In de vierde strofe wordt in correspondentie met de tweede strofe de effecten van de wending in de middelste strofe naar voren gebracht. Hoezeer met de wending meer uitwerking (naar buiten) en meer vermogen (van binnen) is teweeggebracht, het primaat blijft bij het ‘van buiten’ liggen: ‘de aandoening gaat vooraf, wanneer het licht de ogen treft of een stem in de oren klinkt’(vgl begin gedicht 2m).

Tenslotte wordt in de laatste strofe in correspondentie met de eerste strofe ons duidelijk gemaakt hoe de ‘kentheorie’ er na de wending komt uit te zien. Kennis ontstaat dán (tum!) op een moment, dat het ‘van binnen’ en ‘van buiten’ overeen stemmen. Die overeenstemming is *geen religieuze harmonie, maar een levende beweging*, waarin de opgewekte levenskracht van de geest van binnen verborgen soorten roept (vocans) om zich in *gelijke beweging* (similes motus) te richten op uiterlijke tekenen. Tenslotte wordt dan de technische kennisterminologie van het voorgaande proza gebruikt, waarbij dezelfde *beweging* tot uitdrukking gebracht wordt in het mengen van de (uiterlijke) beelden met de naar binnen gerichte vormen om tot een éénvoudige kennis te komen.

Het risico van het mengen van de uiterlijke beelden met de naar binnen gerichte vormen (zie voor meer begrip van deze technische termen: het voorgaande proza 3) is dat er hiermee een of andere religieuze oorsprong van kennis gaat ontstaan. Precies dat wordt in het midden van Boek V, in het midden van de drie gedichten m2, m3 en m4 met het gedicht m3 onmogelijk gemaakt. In dit gedicht klinkt de kritiek, die ná het gedicht over het licht en vóór het gedicht over de beweging alle religie vragenderwijs ontmaskert. De tekst luidt:

(1) Quaenam discors foedera rerum
causa resoluit? Quis tanta deus
ueris statuit bella duobus
ut quae carptim singula constant

Welke verdeelde (oor)zaak lost toch de verbanden
in de dingen op? Welke God heeft tot zo grote
oorlogen tussen twee waarheden besloten,
zodat wat verbrokken als afzonderlijke zaken vaststaat,

eadem nolint mixta iugari?	datzelfde niet vermengd onder een juk wil komen?
(2) An nulla est discordia ueris semperque sibi certa cohaerent, sed mens caecis obruta membris nequit oppressi luminis igne rerum tenues noscere nexus?	Of is er geen enkele verdeeldheid tussen waarheden en hangen zekerheden voor zich altijd samen, maar kan de geest, belemmerd door blinde ledematen, door het vuur van het onderdrukte licht niet de dunne vlechten tussen de dingen kennen?
(3) Sed cur tanto flagrat amore ueri tectas reperire notas? Scitne quod appetit anxia nosse? Sed quis nota scire laborat? At si nescit, quid caeca petit? Quis enim quicquam nescius optet? Aut quis ualeat nescita sequi?	Maar waarom brandt hij (nl. de geest) met zulke liefde om de verborgen tekenen van de waarheid te ontdekken? Weet hij soms wat hij in benauwdheid nastreeft te kennen? Maar wie spant zich in om bekende dingen te weten? En als hij 't niet weet, waarom streeft hij naar blinde dingen? Immers wie zou ook maar iets wensen, waarvan hij onwetend is? Of wie zou in staat zijn om te volgen waarvan hij onwetend is geweest?
(4) Quoue inueniat, quis reppertam queat ignarus noscere formam? An cum mentem cerneret altam pariter summam et singula norat, nunc membrorum condita nube non in totum est oblita sui summamque tenet singula perdens?	En waar hij 't zou vinden, welke onkundige zou de ontdekte vorm kunnen kennen? Of, toen hij de hoge geest onderscheidde, kende hij gelijkelijk (pariter) het hoogste en de afzonderlijke dingen, nu, verborgen in de wolk van ledematen is hij niet geheel en al zichzelf vergeten en houdt het hoogste vast, de afzonderlijke dingen verliezend?
(5) Igitur quisquis uera requirit neutro est habitu; nam neque nouit nec penitus tamen omnia nescit, sed quam retinens meminit summam consultit alte uisa retractans, ut seruatis queat oblitas addere partes. --	Dus, alwie ook maar de waarheid zoekt is van geen van beide houding: want én hij kent niet én van binnen is hij toch niet onwetend van alles, maar het hoogste, dat hij zich vasthoudend herinnert, raadpleegt hij, wanneer hij wat hoog gezien is, weer opvat, opdat hij aan de bewaarde de vergeten delen kan toevoegen.

Met deze tekst staat in het midden van Boek V een gedicht, dat ons de centrale wending biedt, zodat déze (in regie genomen) filosofie troost kan brengen. Het gedicht opent met veel vragen en eindigt met één antwoord. De vele vragen vormen de afsluiting van hetgeen ervoor in het boek ter sprake is gekomen. Het éne antwoord opent het vervolg, waarin de troost steeds duidelijker zal worden.

De vele vragen komen, kort samengevat neer op de vraag *hoe* God in zijn voorzienigheid voor alles zorgt. Boek V opent in het eerste proza immers met de ontkenning van het toeval (casus) en met behulp van de filosofie van Aristoteles wordt gesteld dat er een voorzienigheid is. Het éne antwoord komt, kort samengevat neer op de wending in het platoonse herinneren naar een effectief herinneren, zodat aan de bewaarde de vergeten delen kunnen worden toegevoegd. Dat effectief herinneren roept uiteindelijk op tot het gebed, waarmee De Consolatione Philosophiae eindigt:

(1) Nec frustra sunt in deo positae spes precesque, quae cum rectae sunt inefficaces esse non possunt.	En niet tevergeefs zijn hoop en gebed op God gesteld, die wanneer zij rechtmatig zijn, niet onwerkzaam kunnen zijn.
(2) Auersamini igitur uitia, colite uirtutes, ad rectas spes animum subleuate, humiles preces in excelsa porrigite.	Wend je dus van de zonden af, betracht de deugden, verhef de ziel naar de rechtmatige hoop, reik het nederige gebed aan in den hoge.
(3) Magna uobis est, si dissimulare non uultis, necessitas indicta probitatis cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis.	Voor jullie is er, als je niet wilt veinzen, een grote opgelegde noodzakelijkheid van beproeving, wanneer jullie handelen voor de ogen van de rechter, die alles onderscheidt.

Hier willen we ons echter beperken tot de uitleg van m3 als midden van m2 en m4.

(1) Nadat in de eerste vraag van de eerste strofe geformuleerd wordt welke zaak de verbanden tussen de dingen oplost, komt in de tweede vraag van de eerste strofe de kwestie naar voren welke God tot zulke oorlogen tussen twee waarheden heeft besloten, zodat niets als vanzelf onder één juk wil komen.

Van belang is op te merken dat hiermee een anti-religieuze, anti-filosofische vraag gesteld wordt, want zowel in de religie (religere - verbinden) als in de filosofie wordt de omgekeerde weg bewandeld met de vraag: welke zaak, welke God zorgt ervoor dat er verbanden tussen de dingen zijn? De eerste strofe laat deze vraag naar de zaak in één adem horen met de vraag ‘welke God heeft tot zo grote oorlogen tussen twee waarheden besloten’? Met de oorlogen tussen twee waarheden bedoelt Boethius de oorlog tussen de voorzienigheid Gods én de menselijke vrijheid, die elkaar wederzijds (daarom een meervoud: oorlogen) bestoken. In dit verband is de voorzienigheid een element uit de materialistische Stoa filosofie en de menselijke vrijheid een element uit de idealistische platoonse filosofie, die de mensen boven de materiële zaken doet uitstijgen. Aan de waarheid van beiden wil hij vasthouden en tegelijk stelt hij dat de waarheid van beiden niet te rijmen is.

Indirect is er nog een opmerking te maken naar aanleiding van de vraag in de opening van het gedicht: Welke verdeelde (oor)zaak lost toch de verbanden in de dingen (foedera rerum) op? ‘Gelovige’ mensen uit een of andere traditie hebben nogal eens de voor de hand liggende neiging om zich op een verbond (foedus) van God met zijn volk / gemeente te beroepen. Temidden van alle verbanden in de wereld is er dan één verbond dat eruit springt: het verbond dat God aangegaan is. In de crisis van het aangezicht van de dood stelt Boethius de vraag, die als het ware de keerzijde van dit verbond vormt. Als God in het verbond voor de verbanden tussen de dingen zorgt, wat is dat voor een verdeelde zaak (discors causa), die (in het aangezicht van de dood) de verbanden in de dingen oplost? In dit verband is dit gedicht van Boethius tegelijk de kritische achtergrond van de vele concordaten, die in de ‘scholastische wereld’ van het tweede millennium gesloten zijn.

Het zal duidelijk zijn, dat hiermee in de eerste strofe de verbanden in de ‘wereld van buiten’ op losse schroeven wordt gezet, zodat er van binnen geen eenvoud kan ontstaan (het kan niet onder één juk komen). Het zelfde gebeurt hierna in de volgende strofe met de verbanden in de ‘wereld van binnen’, waarbij de buitenwereld in ‘licht’ tekortschiet.

(2) Samenhangend met (1) wordt vragenderwijs met de herhaling van de begrippen ‘discordia’ en ‘veris’ het alternatief naar voren gebracht: of is er wel samenhang, maar (sed!) kan onze subjectief verblinde, verwarde geest vanwege het objectief onderdrukte vuur van het

licht de dunne vlechten tussen de dingen niet kennen? De vraag is nu niet naar de zaak of naar God, maar de vraag is of onze geest de samenhang van ons uit (subjectief) en vanuit het licht op de dingen (objectief) wel kan opmerken. Met de formulering is deze vraag uitgesproken anti-naturalistisch, zoals verondersteld wordt dat onze 'natuurlijke geest' belemmerd wordt door de blinde ledematen, dat wil zeggen door haar meer subjectieve (aan de lichamelijke afzonderlijke ledematen gebonden) beperkingen. Het volgende gedicht m4 gaat op dit probleem van de geest verder in: de geest, levenskrachtig door eigen bewegingen ontvouwt niets (zie boven) Maar naast de meer subjectieve 'natuurlijke beperkingen' is er met de opvallende uitdrukking 'oppressi luminis igne' een meer objectief element in het spel. En dit element doet ons natuurlijk denken aan het voorgaande gedicht m2, waarin het licht zo'n belangrijke rol speelde met de vraag van wie het 'ware licht' als de 'verus sol' afkomstig is. Beiden - de meer subjectieve beperkte blinde ledematen van binnen en het meer objectieve vuur van het onderdrukte licht van buiten- zouden in een scepsis kunnen eindigen, ware het niet, dat in het gedicht een wending teweeggebracht wordt.

(3) En met de dreiging van de scepsis komen bij de wending van het midden van het gedicht m3. Met de wending wordt - heel zinvol - geen pasklaar antwoord gegeven op de dreigende scepsis, maar de verwachting van een antwoord gewekt. Deze strofe bestaat niet uit vijf, maar uit zeven regels, zoals ook de laatste twee strofen. Het midden ligt nu in de vierde regel:

'Maar wie spant zich in om bekende dingen te weten?' Voor het midden worden drie regels gewijd aan 'weten' en na het midden drie regels aan 'niet weten'. De eerste drie regels luiden:
*Maar waarom brandt hij (nl. de geest) met zulke liefde
om de verborgen tekenen van de waarheid te ontdekken?
Weet hij soms wat hij in benauwdheid nastreeft te kennen?*

Het thema van het 'vuur (van het onderdrukte licht)' wordt opgepakt door de vraag te stellen waarom de geest met zulke een liefde (*in het heden*) brandt om de verborgen tekenen van de waarheid te ontdekken (*zodat het in de toekomst openbaar wordt*). 'Waarheid' is geen neutrale zaak, maar de afwezigheid ervan en de veronderstelling dat (*vanuit de ervaring van het verleden*) waarheid te kennen is, brengt benauwdheid (anxia - de enige plaats, waar in Boek V dit begrip voorkomt) teweeg. De bevrijding in de benauwdheid (libertas is een veel voorkomende woord in Boek V) volgt niet direct na het midden, maar ons wordt duidelijk gemaakt dat een dergelijke bevrijding niet anders kan geschieden dan door het 'niet weten' heen. Niet om dit 'niet weten' een eigen status te geven (zoals bijv. de falsificatie bij Popper), maar om te laten zien, dat kennis niet anders kan geschieden dan 'ontsnapt uit de onwetendheid'. Die geest wordt dan ook in de drie regels na het midden van de derde strofe weergegeven:

*En als hij 't niet weet, waarom streeft hij naar blinde dingen?
Immers wie zou ook maar iets wensen, waarvan hij onwetend is?
Of wie zou in staat zijn om te volgen waarvan hij onwetend is geweest?*

'Niet weten' beheerst deze drie regels, waarbij opnieuw een relatie met heden, toekomst en verleden gelegd wordt:

- nescit: in verband met de *absurditeit* van het streven naar blinde dingen in de tegenwoordige tijd;

- nescius: in verband met *onlogische* wensen voor de toekomstige tijd;

- nescita: in verband met het *onmogelijke* volgen van de voltooide tijd.

De bevrijding in de benauwdheid om tot kennis te komen schemert zo vragenderwijs door de geschiedenis van het 'niet weten' heen.

Indirect maakt Boethius duidelijk dat elk mens in zijn of haar religie, filosofie op een *absurde* wijze geneigd is om te streven naar blinde dingen, *onlogische* wensen heeft voor de

toekomstige tijd, en op *onmogelijke* wijze volgt wat voltooid is. *Indirect* wordt hiermee de vraag naar het 'perfectum' op scherp gesteld (wat is er volbracht?), zodat we in het heden niet meer naar blinde dingen streven en onlogische wensen hebben naar de toekomst!

(4) Nadat in het slot van (3) de vraag naar de tijd een rol gespeeld heeft worden we in (4) met de vraag naar de plaats geconfronteerd: waar? - waar hij 't zou vinden?

Ook (4) bestaat weer uit zeven regels, waarbij de middelste luidt:

... kende hij gelijkelijk (pariter) het hoogste en de afzonderlijke dingen...?

Het hoogste (summam, enkelvoud) en de afzonderlijke dingen (singula, meervoud) - daarover gaat 't bij de vraag naar de plaats. Wanneer het hoogste (God etc) gekend wordt, zijn dan de afzonderlijke zaken (bv Boethius in zijn cel) vergeten? Dat is de vraag die in deze strofe speelt.

Voor het midden is de concentratie gericht op het hoogste:

En waar hij 't zou vinden, welke onkundige zou de ontdekte vorm kunnen kennen?

Of, toen hij de hoge geest onderscheidde

In het verlengde van het 'niet weten' wat in geschiedenis van de tijd gebeurt, wordt ook de vraag naar de plaats gesteld: waar hij 't zou vinden, welke onkundige zou de ontdekte vorm kunnen kennen? Op dit moment wordt er echter een alternatief (an) voorgesteld: 'Of, toen hij de hoge geest (alta mens) onderscheidde'.

Na het midden is vanuit de hoge geest de concentratie gericht op de afzonderlijke dingen:

nu, verborgen in de wolk van ledematen

is hij niet geheel en al zichzelf vergeten

en houdt het hoogste vast, de afzonderlijke dingen verliezend?

Met deze vraag wordt de laatste strofe voorbereid. Het is de vraag van iemand, die zich (van binnen!) verloren weet temidden van de 'wolk van ledematen', dwz de talloze delen van het lichaam, die maar niet tot een geheel willen komen. Het is de vraag van iemand geheel en al zichzelf vergeten is, zoals hij het hoogste vasthoudt, maar de afzonderlijke dingen (waartoe hij zelf behoort) verliest.

(5) In de laatste strofe komt met behulp van 'vergeten - herinneren' een antwoord van buiten, dat tot van binnen reikt, een antwoord dat verder in Boek V uitgewerkt zal worden. Want dat religieuze dilemma: je vastklampen aan het hoogste (van buiten), terwijl je daarmee geen oog meer hebt voor jezelf (van binnen), - dat dilemma kan nooit troost bieden. Daarom opent de vijfde strofe met de dubbele negatie, die de negatie niet omkeert in iets positiefs, maar de negatie uitlegt:

Dus, alwie ook maar de waarheid zoekt is van geen

van beide houding: want én hij kent niet

én van binnen is hij toch niet onwetend van alles ...

Zowel de houding 'ik ken niet ...' is er *niet* voor iemand, die de waarheid zoekt (waarom zoek je anders?), als de houding 'van binnen ben ik toch niet onwetend van alles' (eigenlijk de houding van de gnosis, met het 'innerlijke licht', de 'innerlijke kennis', het 'innerlijke geloof', de houding van iemand, die niet hoeft te zoeken, maar reeds in bezit is). Of positief geformuleerd: de waarheid wordt gekend en is niet 'van binnen'. Vanuit deze drie regels komen we bij het midden van de laatste strofe:

maar het hoogste, dat hij zich vasthoudend herinnert

En dit midden wordt dan tot slot als volgt uitgewerkt:

(het hoogste) raadpleegt hij, wanneer hij wat hoog gezien is, weer opvat, opdat hij aan de bewaarde de vergeten delen kan toevoegen.

Dat herinneren van het hoogste (van buiten) wordt door vrijwel alle commentatoren platonisch uitgelegd. Maar met deze uitleg blijft onduidelijk wat Boethius wil zeggen wanneer hij bij het herinneren aan de bewaarde vergeten delen (van binnen!) kan toevoegen. Helga Scheible (Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius, 1972, 165) schrijft bv. in haar commentaar op deze regels: 'Deshalb greift Boethius hier unmittelbar auf Platon zurück, dessen Lehre von der praeexistente Schau und Rückerinnerung ihm ermöglicht, das Vorhandensein autoritärer Vorstellungen als ein gültiges Wahrheitskriterium im menschlichen Geist hinreichend zu begründen.' En Gerard O'Daly (The poetry of Boethius, 1991, 176): 'The partial answer of 5 m. 3 is to refer the aporiai to the phenomenon of forgetting, which is, in a Platonic manner, said never to be total, and so always susceptible to recollection.' Maar in het geheel van Boek V gaat het niet om de bewegingsloze 'praeexistente Schau und Rückerinnerung', het gaat niet om een 'Platonic manner', maar de wijze waarop Boethius over 'vergeten en herinneren' spreekt is de wijze, waarop Frans Breukelman over 'Gedenken und Vergessen' spreekt in Biblische Theologie II, 13. Het gaat niet om een effectloos 'herinneren', maar om een herinneren, dat een weerspiegeling is van een 'Sein in der Tat'. Dit 'Sein in der Tat' wordt door Boethius tot uitdrukking gebracht met het slot: 'opdat hij aan de bewaarde de vergeten delen kan toevoegen'. Aan dit toevoegen van vergeten delen temidden van de bewaarde delen wordt vanuit dit midden van Boek V de rest van het boek gewijd. Hoe dit 'Sein in der Tat' van binnen uit in beweging komt in het kader van de samenhang van Boek V hebben we reeds besproken met de uitleg van m4. En het is niet toevallig dat m4 de tegenhanger van de filosofie van Plato, de Stoa in regie neemt om juist die filosofie in beweging te brengen.

Drie punten zijn het, waarmee we opnieuw de uitleg van m3 kunnen samenvatten: 1. Als het midden van m2 en m4 wordt nu de filosofische scepisis in regie genomen; 2. Centraal staat nu de spanning tussen wat 'van buiten' komt als 'het universele hoogste' en onze plaats daarin als de afzonderlijke dingen; 3. het gedenken en vergeten is niet een bewegingsloos gebeuren, maar heeft effecten: in de benauwenis aan de bewaarde vergeten delen toevoegen (zodat er bevrijding zal ontstaan).

Tot slot nog drie opmerkingen:

1.

Met betrekking tot de wijze waarop met Boethius de scholastische wetenschap begint.

Boethius is kenmerkend 'de laatste Romein, de eerste scholasticus' genoemd (Grabmann, Die Geschichte der scholastische Methode). Van zichzelf zegt Barth dat hij op deze weg van de (bijzondere, kerkelijke) scholastische wetenschap voortgaat. Zie hierover het voorwoord van KD I, 1: 'Ich befinde mich geschichtlich, sachlich und formal auf den Wegen der Scholastik' (p. IX). En zie daarna op p. IX - X de geestige bespreking over 'das Märchen von der unfruchtbare Scholastik'. De 'Satz' van Barth:

Die Philosophie, und zwar grundsätzlich jede Philosophie kann im Dienst des Wortes Gottes kritisiert werden und dann auch legitime kritische Kraft gewinnen, kann erleuchtet werden und dann auch wirklich erleuchten, kann in Bewegung gebracht werden und dann auch selbst bewegen

menen wij met de uitleg van de drie gedichten van Boethius 'waar' gemaakt te hebben. Al is de volgorde bij Boethius - m2 licht - m3 kritiek - m4 beweging - anders dan bij Barth, hopelijk is duidelijk geworden dat hier de Griekse filosofie op een voorbeeldige wijze in regie is genomen.

Van belang is om nog iets over de samenhang van de 'Satz' van Barth op te merken.

De tekst van Barth komt uit par. 21 'Die Freiheit in der Kirche'.

Deze paragraaf is verdeeld in twee delen:

1. Par. 21. 1 Die Freiheit des Wortes

2. Par. 21. 2 Die Freiheit unter dem Wort.

Het citaat - dat zal duidelijk zijn - komt uit het tweede deel van de paragraaf.

De Leitsatz van de paragraaf laat al veel zien van het kader, waarin het citaat gelezen wil worden:

Unmittelbare, absolute und inhaltliche Freiheit nimmt ein Glied der Kirche nicht für sich, sondern allein für die heilige Schrift als Gottes Wort in Anspruch.

Eben der Gehorsam gegen das freie Wort Gottes in der heiligen Schrift ist aber auch subjektiv bestimmt dadurch, dass jeder Einzelne, der das Zeugnis der Schrift anzunehmen bekennt, die Verantwortung für dessen Auslegung und Anwendung selber mit zu übernehmen willig und bereit sein wird.

Die Freiheit in der Kirche ist durch die Freiheit der heiligen Schrift, in der sie begründet ist, begrenzt als mittelbare, relative und formale Freiheit.

In de drie zinnen van de Leitsatz zijn drie momenten te herkennen, die wij elk van een klein commentaar voorzien:

(1) Het absolute negatieve van de eerste zin (absolute Freiheit nicht für sich, sondern) wil het relatieve positieve van de volgende twee momenten onderstrepen:

Unmittelbare, absolute und inhaltliche Freiheit nimmt ein Glied der Kirche nicht für sich, sondern allein für die heilige Schrift als Gottes Wort in Anspruch.

(2) Na het negatieve wordt kan het positieve van de (subjectieve!) vrijheid helder omschreven worden, wat als samenvatting van par 21. 1 'Die Freiheit des Wortes' gezien kan worden:

Eben der Gehorsam gegen das freie Wort Gottes in der heiligen Schrift ist aber auch subjektiv bestimmt dadurch, dass jeder Einzelne, der das Zeugnis der Schrift anzunehmen bekennt, die Verantwortung für dessen Auslegung und Anwendung selber mit zu übernehmen willig und bereit sein wird.

(3) Na de grens van (1) wordt opnieuw een grens aangebracht: niet als iets negatiefs, maar om de subjectieve vrijheid van (2) te onderstrepen als relatieve vrijheid -, hetgeen als samenvatting van par 21.2 kan gelden:

Die Freiheit in der Kirche ist durch die Freiheit der heiligen Schrift, in der sie begründet ist, begrenzt als mittelbare, relative und formale Freiheit.

Centraal in de Leitsatz staat dus de aan twee kanten begrensde subjectieve vrijheid. Aan de éne kant absoluut begrensd, zodat *alle* persoonlijke willekeur als ‘Glied der Kirche’ bij de uitleg van de Schrift onmogelijk wordt gemaakt, aan de andere kant relatief begrensd, zodat terwille van de zaak, die in de Schrift aan de orde is de vrijheid van de Schrift zelf (die bij profeten en apostelen verondersteld is, zoals zij van wereldbeschouwingen, filosofieën en tradities in vrijheid gebruik hebben gemaakt!) relatieve vrijheid met zich mee brengt.

De Leitsatz van Par. 21 moet samen gehoord worden met de Leitsatz van Par. 20, waar niet de subjectieve vrijheid maar de objectieve autoriteit met vrijwel dezelfde woorden kinkt

(1) Unmittelbare, absolute und inhaltliche Autorität nimmt ein Glied der Kirche nicht für sich, sondern allein für die heilige Schrift als Gottes Wort in Anspruch.

(2) Eben der Gehorsam gegen das autoritäre Wort Gottes in der heiligen Schrift ist aber objektiv bestimmt dadurch, dass die, die in der Kirche miteinander das Zeugnis der Schrift anzunehmen bekennen, bei dessen Auslegung und Anwendung gegenseitig aufeinander zu hören, willig und bereit sein werden.

(3) Die Autorität in der Kirche ist durch die Autorität der heiligen Schrift, in der sie begründet ist, begrenzt als mittelbare, relative und formale Autorität.

Wanneer we de tekst van deze leitsatz vergelijken met de Leitsatz van Par 21 zien we, dat in de omlijsting de tekst identiek is, alleen ‘Freiheit’ is vervangen door ‘Autorität’. Maar vrijheid is niet hetzelfde als autoriteit en autoriteit is niet hetzelfde als vrijheid. Dat wordt duidelijk als we het midden van beide Leitsätze met elkaar vergelijken, waarbij naast de overeenkomst het verschil opvallend is.

De overeenkomst is gelegen in de gehoorzaamheid, waartoe men gewillig en bereid is. Deze gehoorzaamheid vraagt om autoriteit, terwijl de gewillige bereidheid om vrijheid vraagt. Maar in deze éne beweging is er toch differentiatie. Die differentiatie brengt het verschil in de gehoorzaamheid met zich mee: aan de éne kant in het kader van de autoriteit de ‘objektive Bestimmung, dass die, die in der Kirche miteinander das Zeugnis der Schrift anzunehmen bekennen, bei dessen Auslegung und Anwendung gegenseitig aufeinander hören’; aan de andere kant in het kader van de vrijheid ook de ‘subjektive Bestimmung, dass jeder Einzelne, der das Zeugnis der Schrift anzunehmen bekennt, die Verantwortung für dessen Auslegung und Anwendung selber mit übernimmt’.

Prachtig weet Barth op deze wijze te formuleren hoe rond de uitleg en toepassing van de Schrift de gemeente verzameld wordt. Daarbij zou men kunnen denken dat bij autoriteit gedacht wordt aan de autoriteit van het Woord Gods naar de enkeling, terwijl de vrijheid betrekking heeft op de onderlinge communicatie in de gemeente. Maar de orde is precies andersom: de autoriteit heeft betrekking op de onderlinge communicatie, waarbij op deze ‘democratische wijze’ niemands uitleg kan worden overgeslagen; de vrijheid heeft betrekking op de enkeling, zodat ieder zich vrij weet om een voorstel tot uitleg en toepassing naar voren te brengen. Over vrijheid van meningsuiting gesproken! Dat geldt voorbeeldig in de gemeente met betrekking tot de uitleg en de toepassing van de Schrift .. en bij de uitleg van De consolatione Philosophiae van Boethius, waar in de kern toch eigenlijk hetzelfde thema als

een eenvoudige kennis bij én (objectieve) autoriteit (bij Boethius als voorzienigheid Gods) én (subjectieve) vrijheid speelt.

2.

Elders hebben we naar voren gebracht hoezeer temidden van een bijzondere, kerkelijke scholastiek én een algemene scholastiek een reguliere bijbelse theologie onmisbaar is. In de Bijbelse Theologie van Frans Breukelman is er een hoofdstuk aan te wijzen, dat exact de problematiek van Boek V van Boethius aan de orde stelt. Het is de uitleg van Genesis 24: 1 - 67 (Bijbelse Theologie I, 2, 151 vv.): ‘Rebecca’s bereidwilligheid om dezelfde gang te gaan die Abraham eertijds is gegaan.’ De ondertitel op p. 151 geeft het filosofische thema van Boethius (voorzienigheid Gods en menselijke vrijheid) in bijbels-theologische woorden weer: ‘De dābhār, die van de HEER is uitgegaan (Gen 25, 50) komt tot verwerkelijking in het medium van de menselijke vrijwilligheid.’

3. Als laatste nog een opmerking over de moderne natuurwetenschap, die uit de algemene scholastische wetenschap te voorschijn is gekomen.

Voor de antieke mens was het vanzelfsprekend dat er een verschil is tussen ‘val en worp’.

Wanneer een appel uit de boom valt, werd dat toegeschreven aan een eigenschap, een kwaliteit, die in de appel als subject verborgen was. Maar wanneer dezelfde appel door iemand geworpen wordt, was die appel een object geworden, dat aan de kracht van de werper met diens eigenschappen, dienst kwaliteiten als werper blootgesteld was. In het éne geval was de kwaliteit van de appel in het geding, in het andere geval de kwaliteit van de werper.

Sinds de bewegingswetten van Newton (Principia Mathematica Philosophiae naturalis, 1678) weten we dat niet de verschillende kwaliteiten in het geding zijn, maar dat beiden - ook voor een modern mens toch heel verschillende gebeurtenissen - onder één en dezelfde wetmatigheid gerangschikt kunnen worden: de zwaartekracht, waarvan de bewegingswetten op een klassieke manier door Newton geformuleerd zijn.

Hoezeer dit een voorbeeld mag zijn van de ‘simplex cognitio’, uit de bewegingswetten van Newton mag ook weer niet rechtstreeks de simplicitas Dei afgeleid worden. In het eerste millennium heeft Boethius dit in zijn De consolatione Philosophiae op een klassieke wijze in Boek V, 4p geformuleerd. Boethius wil aan de éne kant vasthouden aan de voorzienigheid Gods: Boek V opent (met gebruik van de filosofie van Aristoteles!) met de ontkenning van ‘casus’, toeval. Maar tegelijk wil hij aan de andere kant ook vasthouden aan de menselijke vrijheid. Voor Boethius is die vraag natuurlijk ook klemmend: de menselijke vrijheid van Theoderik de Grote heeft hem in de kerker doen belanden, terwijl hij (en zijn zoons) toch voor dezelfde Theoderik in bestuurlijke zin een grote betekenis hadden gehad. Hoe valt dat met de voorzienigheid Gods te rijmen?

Boek V, 4p opent met het volgende onderwijs van vrouwe Philosophia:

Tum illa:
Vetus, inquit, haec est de prouidentia
querela
M. que Tullio cum diuinationem distribuit
uehementer agitata

tibique ipsi res diu prorsus multumque
quaesita,
sed haudquaquam ab ullo uestrum hactenus

Toen was zij aan de beurt:
Oud, zei zij, is deze strijd over de
voorzienigheid,
die door Marcus Tullius Cicero, toen hij de
voorspellingskunst (divinatio) indeelde,
onstuimig in beroering is gebracht,
en (die) door jou zelf als zaak zeer lang en
veel onderzocht is,
maar (die) absoluut niet door iemand van

satis diligenter ac firmiter expedita.
Cuius caliginis causa est quod humanae
ratiocinationis motus ad diuinae
praescientiae simplicitatem non potest
ammoueri,

quae si ullo modo cogitari queat, nihil
prorsus relinquetur ambigui.

jullie tot nu toe voldoende zorgvuldige en
solide is uitgevoerd.

De oorzaak van deze duisternis is, dat de de
beweging (motus) van het menselijk
redeneringsvermogen naar de eenvoud van
de goddelijke voorwetenschap niet benaderd
kan worden (potest ammoveri),
waarbij, als zij op een of andere wijze
gedacht kon worden, in het geheel niets
dubbelzinnigs achter zou blijven.

In deze tekst wordt op voorbeeldige wijze naar voren gebracht hoe groot de verleiding is, om
op een of andere manier in deze problematiek van voorzienigheid Gods én menselijke
vrijheid tot iets dubbelzinnigs (ambiguus) te komen.

Kortenhoef, januari 2014