

Augustin

Fra sandhedssøgen til kamp for frihed
og forudbestemmelse

Helge Haystrup



Credo Forlag
København 2007

Augustin. Fra sandhedssøgen til kamp for frihed
og forudbestemmelse.

Copyright © 2007 Credo Forlag og forfatteren
1. udgave, 1. oplag

Forfatter: Helge Haystrup
Omslag: Jacob Friis
Sats: Credo Forlag
Trykt i Polen

Udgivet af
Credo Forlag
Ryesgade 105, st.
2100 København Ø
35 43 83 83
credo@kfs.dk
www.credo.dk

ISBN 978-87-7242-300-5

Indhold

Indledning	7
Hvem var Augustin?	10
1. del: Den unge Augustins søgen efter sand og sikker erkendelse	
1: Fra <i>Hortensius</i> til kristen erkendelse	15
<i>Hortensius</i> betydning for Augustin	19
Filosoffen Augustin	20
Sandhedens Gud	24
Livets Gud	26
Gud som barmhjertighedens Fader	29
Sjælens udødelighed	30
2: Det rette sandhedskriterium	35
Augustins nye syn på Skriften	39
Kristus som Guds Ord	44
Skriften som Guds Ord	47
Skriften er ufejlbarlig	50
Skriften er både tydelig og dunkel	56
2. del: Den modne Augustins teologi i koncentrat	
3: Ordo amoris	63
Syndefaldets konsekvenser	66
Livet er en lang fristelse	67
Livets udvikling peger fremad og opad	69
Augustins syn på Skriften	70
Augustins kristologi	74
Næstekærlighedens orden	75
Ord for kærligheden	80

3. del: Den ældre Augustins kamp for menneskets frie vilje og Guds forudbestemmelse	
4: Nye modstandere	83
Om nåden og den frie vilje	85
Om revselse og nåde	88
Reaktioner på Augustins lære	93
5: Troens begyndelse og udholdenhed til enden	95
Guds forudbestemmelse af de hellige	97
6: Medvirken skal forkyndes med skønsomhed	111
Hvordan forkynde forudbestemmelsen ret?	113
Udholdenhed indtil døden er en gave	115
Kort oversigt over Augustins liv og værker	138
Noter	140

Til Kirsten

Indledning

Denne mit livs sidste bog har ikke sin plads blandt mine 15 bind *Augustin-Studier*, men skal betragtes som en selvstændig enhed, ikke et supplement, men snarere som et kompendium af, hvad jeg „i bakspejlet“ må indrømme var noget helt væsentligt i den unge, den modne og den ældre Augustins vældige og stadig for europæisk kulturliv så betydningsfulde filosofiske, teologiske forfatterskab.

Det har gjort det aktuelt for mig og næppe uden interesse for min læser, at jeg indleder med et lille vue over min mangeårige beskæftigelse med den store kirkefader; det har været en til tider besværlig læsning, men en endnu større glæde. Og så er der kun at sige: „Ad rem!“ Til sagen! Igennem en lang årrække har jeg udsendt en række bøger om den store kirkefader, begyndende med min licentiatafhandling *Hellighed og autoritet i Oldkirken* fra 1968, der siden blev fulgt op med 15 bind *Augustin-Studier*, en oversættelse af en række centrale prædikener som *Svanens Sang* og nogle mere kalejdoskopiske artikler i essaysamlingen *Kamp og sejr*.

Mange af disse arbejder beskæftigede sig med detailspørgsmål, til dels af mindre betydning, andre arbejdede derimod intenst med hovedpunkter af den augustinske teologi, gerne i en polemisk kontekst. Og det var som bekendt frem for alt gennem disse udfordringer, den store filosof og teolog i 354-430 satte sine stadig så mærkbare spor i europæisk kirkeliv og tænkning gennem sin udarbejdelse af den rette troslære.

Det drejer sig bl.a. om forståelsen af dåben i dens forhold til dens uddelers „renhed“, kendt som den nordafrikanske Donatiststrid. Det var emnet for mit licentiatar-

bejde. Senere fulgte studier over Guds frie og almindelige nåde i Kristus, i front mod en skriftlærd munk og moralist, Pelagius, der virkede i Rom og i Østen i det 5. århundredes første årtier, og hans tilhængere, som staldbroderen Coelestius, der blev berømt ved at hævde, at menneskene „med lethed“ i kraft af deres egne gudgivne evner kunne fortjene evigt liv, cf. mine Augustin-Studier 3. og 9. bind. Endvidere fik jeg kræfter til – og det måske med størst grundighed – at beskæftige mig indgående med Augustins teologiske hovedværk *Die Trinitate*, hvor han fremlægger det kristne, treenige gudsbillede af Gud Fader, Gud Søn og Gud Helligånd i deres uadskillelige samvirke som én Gud, om end med bibeholdelse af hver af de guddommelige personers særlige gerning (Augustin-Studier 5., 6. og 7. bind). Endelig har jeg arbejdet en del med Augustins skriftsyn og skriftudlægning, hvor kirkefaderens allegoriske udlægning (især med hensyn til Det Gamle Testaments ofte dunkle og tilsyneladende kun (religions-) historiske passager) i høj grad kommer til orde, selvom Augustin ofte og centralt fremhæver de klare og bogstavelige skriftsteder som den rette nøgle til en sand forståelse af Guds principielt ufejlbare og virksomme Hellige Skrift som den aktuelle bærer af Guds kraft (Augustin-Studier 2., 9. og 11. bind).

Den unge og især den ældre Augustin har derimod i mine talrige „Studier“ måttet nøjes med en ret stedmoderlig behandling. Hvor jeg berører det første af disse emner, har jeg væsentligst koncentreret mig om hans opvækst, hans skolegang (Marrou) samt om hans omvendelse, som jeg har kommenteret i måske for høj grad støttet til hans berømte *Bekendelser*, verdenslitteraturens første selvbiografi, mens hans filosofiske ungdomsdialoger for en stor del blev forbigået. Selvom motivet hertil var min viden om, at den periode af Augustins liv var i andre og bedre hænder end mine, må jeg beklage denne forbigåelse, da netop

ungdomsdialogerne er vigtige vejmærker for hans åndelige udvikling.

Tilsvarende overså jeg, hvordan den modne Augustins lære om vor frelse som eksklusivt et værk af Guds nåde i Kristus ikke blot var en kilde til glæde og lovsang og til et ægte bibelsk syn på den kristne kirke, dens nådemidler og hierarki, hvorfor det forekom rimeligt at tilføje et væsentligt kapitel derom. Men Augustins lære om den ufor skyldte nåde blev desværre selv i kredse af rettroende, væsentligt munkeordner, misforstået og modsagt. Det gjaldt ikke blot de stadige tilhængere af den kirkeligt fordømte Pelagianisme^o som fx biskop Julian af Eclanum, men også mange af denne strid uberørte kristne, for hvem det markerede augustinske syn på nådens eksklusivitet, altså ikke blot dens prioritet, syntes at fratage menneskene al mulighed for at stride „troens gode strid“, som apostlen ifølge Det Nye Testamente kaldte os til. Og hvor blev der plads for kampen mod fristelse og synd samt for helliggørelse? Fornægtede Augustin med sin lære om Guds nådes almægt ikke, at mennesket er skabt med en fri vilje, „liberum arbitrium“, der ikke er gået helt tabt ved syndefaldet? Og er denne „liberum arbitrium“ ikke af væsentlig betydning såvel for vor frelse som for hele den kamp for at blive under Guds nåde, som Kristus og hans apostle kaldte os til? Opgøret om disse spørgsmål fyldte Augustins sidste år og blev anledning til en uddybet drøftelse af den kristne antropologi, men også for manges vedkommende til en problematisering af Augustins nådelære, som i kampen mod Pelagianerne øjensynligt var så uovervindelig. Disse Augustins sidste, og så vidt jeg kan se for den senere Augustinisme afgørende, opgør blev da ultimativt til en kamp om Den hellige Skrift (og de rettroende kirkefædre) og dens absolutte autoritet, hvor det gælder sand kristen lære. Her slår menneskelige fornuftsargumenter ikke til, ligesom for-

skelle i kristen skik og brug i dens liturgiske udtryksformer bliver mindre væsentlige.

Det er jo gennem Den hellige Skrift Gud taler til os, kundgør os sin vilje og sin almagt, så vi kender ham og hans vilje. Vi kender altså alene Gud gennem hans hellige og almægtige ord. Og derved blev striden om nåden og menneskets frie vilje tillige en strid om Skriftens nu og da særdeles vanskeligt forståelige, ja, tilsyneladende selvmodsigende udsagn. Tidligere kirkefædre blev inddraget i striden. Det gælder i særlig grad martyrbiskoppen Cyprian af Karthago og den store kirkeleder og teolog, biskop Ambrosius af Milano. Men fædrenes udsagn har ene værdi, for så vidt de bekræfter Skriftens klare lære.

Og netop i disse Augustins sidste skrifter kommer hans mesterskab som skriftudlægger klart frem. I disse alderdomsskrifter, frem for alt i værkerne fra 428 *De dono perseverantiae*, om bestandighedens nådegave, og *De prædestinatione sanctorum*, om forudbestemmelsen af de hellige, viser han, at Skriften ikke lærer nogen vilkårlig forudbestemmelse, der lammer menneskets eget initiativ og fører dem ud i en laden stå til i stedet for at opmuntre dem til at „stride troens gode strid“.

Der er i dette en spænding, som Augustin med sit „Utrumque“, dvs. „dem begge“, energisk fastholder til det sidste. Og det er om disse, såvel de første som de sidste augustinske problemer, dette sidste værk fra min hånd skal handle. Og så hånd på værket!

Hvem var Augustin?

Blot til indledning tillige et par ord om, hvem denne Augustin var. Vi kender ham bedst fra hans berømte *Confessiones*, hans *Bekendelser*, som ikke bare er bekendelse af egen synd og skyld, men tillige én stor lovprisning af Guds nåde sam-

Indledning

tidig med, at værkets sidste bøger bekender for os, hvor langt Augustin nu er nået i kristelig indsigt.

Foruden lærlingen Possidius' levnedsskildring, *Vita Augustini*, er bekendelserne vor mest pålidelige kilde til kendskab om kirkefaderens barndom, uddannelse og endelige vækkelse, da han nærmede sig sit 33. år.

Augustin blev født i det dengang endnu romerske og stærkt kristne Nordafrika, nærmere bestemt i den lille indlandsby Tagaste i det nuværende Algier. Selvom hans far, levemanden, men også på den begavede søns vegne ambitiøse Patricius, var hedning, fik hjemmet sit stærke kristne præg af den handlekraftige og omsorgsfulde mor, Monnika. Hun tog ham med i kirke, lærte ham at bede til Gud og at ære Kristi navn højt. Den lille dreng kom i skole, hvor han klarede sig godt, men som han dog hadede af et godt hjerte, ikke kun fordi lussinger og anden vold hørte til dagens orden, men også fordi han udover at kunne læse, skrive og regne skulle lære det svære græsk, som han fældede bitre tårer over. Først langt senere møder vi ham, som en kyndig græker.

Da han nåede lømmelalderen, var han desuden med i en drengebande, til hvis bedrifter hørte, at man plyndrede et stort pæretræ, fuldt af frugter, der stod på en nabos grund, og som slet ikke smagte godt. Hvorfor gjorde de det da? Det problem gav ham voldsomme samvittighedsnag ved at rejse problemet om det ondes oprindelse, „unde malum“. Som student i provinshovedstaden, den blomstrende kulturby Karthago, tog Augustin naturligvis også del i det studentikose livs eskapader. Han blev tidligt seksuelt vakt, men i stedet for som så mange andre at gå fra kvinde til kvinde tog han sig en konkubine, som året efter fødte ham en lille søn Adeodatus og som han trofast holdt sammen med i mange år. De ofte liderlige skuespil og dramatiske optrin i arenaen fascinerede ham voldsomt ligesom i øvrigt

det glade studentertiliv i hovedstaden. Samtidig var han dog en flittig elev, der ved flere lejligheder udmærkede sig og desuden sluttede flere venskaber, der varede livet ud.

Under sit studium blev han år 373 åndelig vakt ved læsningen af Ciceros dialog *Hortensius*, hvoraf desværre kun en række fragmenter er bevaret. Fra nu af begyndte hans åndelige søgen. Kristendom og især Den hellige Skrift fandt han imidlertid alt for primitiv, og han sluttede sig i stedet til Manikæismen, en ny religion., der gav sig ud for at være en intellektuel og bibelkritisk form for kristendom. Manikæernes dualisme var også på sin vis dejlig ansvarsfri: Vi er ikke selv skyld i vore synder. Men overgangen til dette nye førte til et voldsomt, om end heldigvis kun midlertidigt brud med hans elskede kristne moder. Som tiden gik opdagede han også, at Manikæismen trods alle løfter derom ikke kunne besvare hans mange spørgsmål, og i løbet af 380-erne gled han over i en „akademisk“ skepticisme, for hvilken intet stod fast, så at man frit kunne tvivle om alt. På denne tid dør hans allernærmeste ven, som Augustin i sin tid havde hvervet for Manikæismen, men som nu på sit dødsleje angrede og begærede at blive døbt samtidig med, at han bittert afviste Augustins deltagelse.

Som tiden gik, følte Augustin sig desuden utilfredsstillt af sit arbejde som professor i retorik og led af en indre tomhed, så at synet af en tilsyneladende lykkelig beruser fyldte ham med misundelse. Mens båndene til Manikæismen således løsnes mere og mere, driver hans ambitioner – og vel også lysten til at frigøre sig fra den dominerende moder – ham til at søge et professorat i Rom. Men efter et utilfredsstillende år der, avancerer han til en endnu bedre stilling i Vestrigetets nye hovedstad Milano, hvor Ambrosius var biskop. Ambrosius var berømt for sin forkyndelse og uforfædede forsvar for ret kristendom – selv over for de enevældige kejsere.

Indledning

Her slutter Augustins vidunderlige og uundgåelige moder sig til den lille familie, efter at have trodset en lang og besværlig rejses strabadser. Med stor iver slutter hun sig også til Ambrosius' menighed. Også Augustin er regelmæssig gæst ved Ambrosius' formfuldendte prædikener. De lærer ham ikke mindst at se den sande åndelige betydning af mange kun alt for „kødelige“ gammeltestamentlige beretninger. Bibelen står for ham fra nu af i et nyt lys!

Selv føler Augustin sig imidlertid stadig udenfor. Han gribes på denne tid af nogle stærkt nyplatoniske skrifter, ikke mindst på grund af deres indholdsmæssige lighed med den kristendom, han hører forkyndt i Milano. Stadig tøver han dog med at blive en kristen. Han har, som han siger det senere, et dobbelt hjerte, „cor duplex“, og to viljer, der vil drage ham hver sin vej. Mere og mere nærmer han sig kristendommen, men nærer stadig modvilje mod den livsførelse evangeliet opfordrer til. Er det virkelig nødvendigt for at blive en sand kristen at opgive sin verdslige karriere, udsigten til gennem et rigt giftermål at blive en holden mand, og friheden til at leve, som han selv vil?

Mens Augustin, den fejrede taler og lærde professor vakler frem og tilbage, indtræffer der en afgørende begivenhed. En dag får han i Milano besøg af en landsmand, Ponticianus, der har været i kejserlig tjeneste og fra den kan berette om, hvordan nogle unge embedsmænd gennem læsningen af den ægyptiske eneboer Antonios' levned havde brudt med familie og stilling for også at føre en munks asketiske tilværelse. Denne beretning om, hvad der var sket i Trier, greb Augustin med stor kraft. Hans åndelige krise tilspidsede sig, og han går dybt grebet ud i haven, hvor han hører nogle børn synge: „Tolle, lege! Tolle, lege!“, tag og læs, hvad han forstår som en opfordring til at læse i Skriften. Han slår op på Romerbrevets 13. kapitel vers 13, hvor vi opfordres til at leve „ikke i svir og druk, ikke

løsagtigt og udsvævende, men iklød jer Herren Jesus Kristus, og vær ikke optaget af det kødelige, så det vækker begær“. I det øjeblik strømmede der, som Augustin skriver det i sine bekendelser, „ligesom et visdommens lys ind i mit hjerte, og al tvivlens mørke svandt bort“. Jublende i sin nye trosvished ilede han ind til sin mor Monnika og fortalte hende, hvad han har oplevet, og sammen glædede de sig og lovpriste Gud for hans nåde.

Augustins omvendelse var således tillige en omvendelse til et asketisk liv i forsagelse. Efter denne dramatiske omvendelse, som han selv beskriver indgående i *Bekendelser*, 8. bog, forbereder han at rejse hjem til Tagaste, hvor han vil oprette et klosterlignende samfund på sin fædrene ejendom. Undervejs dør Monnika i Ostia og begravnes der. Tilbage i Tagaste får Augustin mange opfordringer til at komme og hjælpe med oprettelsen af lignende samfund. I det ærinde kommer han en dag i 391 til den livlige havneby Hippo Regius, hvis gamle biskop Valerius sørger for, at den berømte taler og filosof vælges til præst, og fra nu af er Hippo – trods talrige rejser i Nordafrika, især til Kartago, med hvis biskop, Aurelius, han har et mangeårigt forbilledligt samarbejde – hans faste borg. År 395 bliver han biskop af Hippo, til sin død høsten 430, samme år som Vandalerne endeligt erobrede Nordafrika, og tillige det år, da Romerrigets kejsere indkalder til et nyt stort kirkemøde i Efesos, det 3. økumeniske, for at få bilagt striden mellem en ortodoks og en nestoriansk Kristusopfattelse. Det kirkemøde skulle have været ledet af Vestens ubestridt største teolog Augustin. Nu blev det i stedet ledet af den nok så stridbare patriark af Aleksandria, Kyril, og af den romerske biskops legater.

1. del

Den unge Augustins søgen efter sand og sikker erkendelse

Kapitel 1

Fra *Hortensius* til kristen erkendelse

Uden at gøre fordring på kendskab til hele den uoverskuelige række af årlige publikationer om den store kirkefader og filosof Augustin, er det dog faldet mig i øjnene, hvor ringe opmærksomhed man i almindelighed viser Augustins første voldsomme omvendelse ved studiet af Ciceros dialog *Hortensius* i året 373.

Augustin var da 19 år gammel og altså i en højst modtagelig alder. Og religiøst set var han vel nærmest indifferent. Vel havde han på sin vis altid været kristen. Han var fortrolig med bøn og kirkegang, og fra barnsben havde han indsuget en dyb respekt for Kristi navn. Men i det kun alt for levende studentermiljø i Karthago var billedet af Kristus som frelseren mere og mere blevet trængt i baggrunden, eller afløst af Kristus som den gode lærer, den skikkelige

1. del: Den unge Augustins søgen

Kristus, et billede, der var meget populært i samtiden, hvad vi kan se af de talrige afbildninger af Kristus som læreren på tidens sarkofager. Det var en Kristus, der tilsyneladende uden besvær lod sig forene med den overleverede romerske kultur.

Nu rystede læsningen af *Hortensius* ham som en åndelig vækkelse, selvom Jean-Marie le Blonds omfattende værk *Les conversions de saint Augustin* fra 1950 – så vidt jeg husker – ganske undlader enhver hentydning til Augustins *Hortensius*-læsning og dens åndelige betydning for ham, hvad der dog er udførligt skildret i *Bekendelser*, 3. bog.

Efter en kort skildring af hans vilde liv som provinsstudent i Karthago, hvor han, der aldrig før havde elsket kødeligt, blev grebet af begær efter kærlighed, ja, „elskede elskoven“, hvad der ikke blot kom til udtryk i hans iver efter de ofte meget lidenskabelige eller ligefrem sjofle teaterforestillinger, men også i, at han hurtigt skaffede sig en samleverske, vel primært for at stille sin kønsdrift, noget, der dengang føltes ganske naturligt. „Jeg var som en bortløben slave, der nyder sin frihed,“ lyder den modne Augustins dom over sin ungdom i *Bekendelser*.

Med frihed var det dog såsom så. Augustin var en stærkt motiveret elev i byens retorskole, hvor han hurtigt udmærkede sig. Og efter studieplanen kom han så til Ciceros elegante dialog *Hortensius*, som han ikke nøjedes med at studere for dens fuldendte retoriks skyld, men også slugte som et budskab, der ramte ham dybt personligt ved at vise ham alt det verdsliges kun ringe betydning i sammenligning med den begejstring og længsel, hvormed vi skal søge Gud og den sande visdom.

Den kendte nederlandske Augustinforsker A. Sizoo* har imidlertid påvist ved at undersøge de fremdragne ord fra de nyplatoniske filosoffer i *Bekendelser*, at ordene har en helt anden betydning hos den store nyplatoniker Plotin

end hos evangelisten Johannes og i Paulus' breve. Den af Augustin påståede overensstemmelse er et falsum! De platoniske lærdes tilsyneladende verbale og saglige overensstemmelse med kosmologiske og soteriologiske erkendelser i Johannesevangeliet må skyldes en række misforståelser af den nyplatoniske terminologi såvel som af denne filosofis ofte noget dunkle tankesystem. Plotins sprogbrug og grammatik er godt nok meget vanskelige at forstå. Om der desuden gennem upræcise oversættelser til latin har fundet en kristianisering sted, er dog uvist. Men ved at færdes i Milanos oplyste rationalistiske miljø med dets krydsning af platonisk filosofi og kirkelig kristendom, er der sket en ejendommelig parallelisme, hvor Kristus dog er blevet den øverste autoritet. Spørgsmålet er da blot: Hvilken Kristus? Og man beholder det indtryk, at kirke og bibel, ja, endog den kristne forkyndelse er unødvendig for frelsen. Og som Augustins Kristus væsentlig er et forbillede og en lærer, tales der i hans filosofiske ungdomsdialoger yderst lidt om mennesket som synder endsige om frelsen som fuldbragt ved Kristi blod. Kristen sandhedserkendelse er desuden en sag for de sjældne få. Først efter dåben 387 kommer der noget nyt til. Selv den filosofisk skolede og etisk rensede formår dog ikke (altid) at føre nogen til ved egen kraft at skue den intelligible verden og således føre os gennem livets mørke til Guds rige.

En række personlige erfaringer, men også billedet af Bibelens Kristus belærte ham imidlertid om den dybe forskel, der er mellem filosofernes hovmod og kristen ydmyghed, mellem selvhævdelse og bekendelse. Og så følger på det kendte sted i 7. bog, kap 20 i *Bekendelser* betoningen af det helt afgørende skel „mellem dem, der kan se, hvor rejsen går hen, men ikke ser, hvor vejen går, og så selve vejen, der fører til det salige fædreland, vi ikke bare skal få at se, men skal bo i“.

Ydmyghedens vej er den menneskeblevne Kristus. Det er herom, den tidligere leder af „Institut des études augustiniennes“ i Paris, Goulven Madec, skrev en af sine sidste og mest inspirerende bøger *La Patrie et la Voie* fra 1989.

Har mennesket i hovmod vendt sig bort fra det ydre ord i den formening, at man da sagtens selv ved vor guddommelige fornufts hjælp kan finde frem til sandheden uden den menneskeblevne Kristus, kommer det ud i ulykke på trods af filosofiens orden, hvad Augustin her giver sin fulde tilslutning.

Den rette vise koncentrerer sig om sin udødelige sjæl, for gennem den at nå frem til sandheden, til at gøre sig fri af laster, og øve sig i et retskaffent liv. Som de „gamle“ filosoffer (vel i første række Platon og Aristoteles) var overbevist om, at mennesket har en guddommelig og derfor evig sjæl, må vi forstå, at betingelsen for, at denne sjæl kan søge den bag alt liggende sandhed med en klar forstand, og et dybtgående studium er en etisk renselse, der vender sig bort fra verdens laster og tomme gøremål. Først da kan vi ved fornuften stige op mod Gud, så at sige omskifte vor jordiske tilværelse med en anden uendeligt bedre. Derfor bør vi bruge al vor kraft på sådanne studier.

Langt henad vejen og øjensynligt gennem en længere årrække har Augustin givet et sådant forskningsprogram sin tilslutning, måske så meget mere som Cicero stærkt betoner, hvordan udøvelsen af de fire kardinaldyder er nødvendig i dette liv til bekæmpelse af livets talrige onder og dragende begær, mens saligheden alene vil bestå i kendskab til og viden om alle tings skaber. Så højt sætter, konkluderer Augustin, den store talens mester, filosofien, hvis forskellige skoler som nævnt gennemgås og kritiseres, samtidig med at Cicero fastholder en bestemt trend, nemlig den, at jo mere vore kødelige begær dominerer vort liv, des mere

vender vor opmærksomhed sig bort fra filosofien, og vor fornuft, der dog er det højeste i mennesket, lammes.

Hortensius betydning for Augustin

Hortensius havde ramt Augustin med stor kraft. Vist kunne det ikke være skjult for ham, at dialogen også rummede stærke skeptiske elementer. Men primært betød læsningen af skriftet en åndelig opvækkelse i Augustins sind, hvis følger vi kan se både i forargelsen over den kristne Bibels alt for jævne sprog og tankegang og i Augustins tilslutning til den bibelkritiske og intellektuelle Manikæisme, hvis stærkt mytologiske overbygning øjensynligt ikke betød det store, mens derimod Kristus ikke opfattedes som frelseren fra synd og død, men som den himmelske lærer, der samtidig er ophav til al menneskelig erkendelse og den, der ved sin aktive iboen i menneskets fornuft drager os rensede opad mod erkendelse af den evige, uforanderlige sandhed, Gud.

Naturligvis har Augustin læst *Hortensius* ud fra sine mere eller mindre kristne forudsætninger. Derfor blev læsningen af skriftet et kald til fordybelse i Bibelen og konsekutivt et dybt anstød af den Hellige Skrifs jævnhed, den der i mange år blokerede for en nærmere tilegnelse af kristendommens indhold. *Hortensius*' medskyld i Augustins langvarige tilslutning til den nye Manikæisme er dermed antydet. Men først og fremmest så Augustin en vis overensstemmelse mellem Ciceros lærdomme og kristendommen.

Det ser vi af den skønne ungdomsdialog fra opholdet i det norditalienske Cassiciacum i 386: *De beata vita* (Om det salige liv), hvor det atter er spørgsmålet om lykken, der står i centrum. Også her afgrænses lykken til dens etiske dimension, og der hentydes da også til *Hortensius* med tilslutning^{1A}. Som dialogen skrider frem, bliver det dog

klart, at „alene den som ejer Gud, er lykkelig“². Og modsat *Hortensius*, hvis skepticisme han endnu ikke i sin begejstring for skriftet synes at have bemærket, er der tale om en sand salighed som målet for vor etiske renselse og logisk-rationelle tankes opstigning, jf. den gennemgående dualisme af sjæl og legeme og gendrivelsen af den primitive akademiske skepsis³. Det er her dog påvisningen af menneskets høje kaldelse, der er i centrum.

Filosoffen Augustin

Augustin er blevet filosofen, der ad forstandens vej søger den endelige sandhed og salighed, som er Gud. I dette vil jeg ikke undlade at gøre opmærksom på den især indenfor NT så betydelige forsker Ernst Haenchens lille Augustin-studie fra 1932: *Die Frage nach der Gewissheit beim jungen Augustin*, hvis redegørelse vi i det følgende kritisk vil lægge frem. Han ser den unge Augustin som „Hauptvertreter“ for en optimistisk kamp for gennem tankens klarhed at stige op til Gud, til trosvisshed og frelse⁴. Haenchen ser således Casiciacum-tiden som kulminationen på, hvad der begyndte med Augustins læsning af *Hortensius*, der ejendommeligt nok slet ikke er nævnt. Gennem de følgende års religiøst-filosofiske kampe har den rationelle grundholdning så udkrystalliseret sig hos Augustin som en „Veritas religion“, dvs. tro på Gud som den højeste sandhed og dermed vort livs mål. Først her har han overvundet den skepsis, der allerede prægede *Hortensius*, så at han nu kan udarbejde sine kriterier for sikker erkendelse, der endelig har en række – også teologiske – konsekvenser.

Vist strides forskerne ikke alene om varigheden af, men også om dybden af Augustins erkendelsesskepsis. De augustinske ungdomsskrifter vil i mindre grad diskutere end overbevise. De er altså ikke personlige vidnesbyrd

om hans åndelige udvikling. Længe havde han tvivlet på muligheden for at nå til en sikker, rationel erkendelse. I stedet måtte han lade sig nøje med sandsynligheder. Først med ungdomsdialogerne gør han sig fri af den akademiske skepsis og ser, at det er muligt at nå til vished, hvad han lægger frem i de bøger, der er influerede af Cicero: *Contra academicos* (Mod akademikerne). I øvrigt var filosofiske dialoger efter Ciceros eget udsagn ganske frit komponeret, jf. Ciceros epist. „Ad Varronem“ 9,8. Af samme grund må Augustins dialoger benyttes med rimelig forsigtighed. På trods af ciceroniansk arvegods lader der sig desuden udarbejde en række tanker, der umiskendeligt er ægte augustinske. Hans formål med de tre bøger mod skeptikerne (akademikerne) er at komme til Gud som den egentlige, øverste sandhed, kilden til al anden sandhed. For at nå dette var et grundigt opgør med de akademiske skeptikere, der med skiftende styrke havde haft ham i deres garn, nødvendigt. Deres tese var, at alt står til debat. Alt vakler. Det højeste man kan nå frem til, er derfor en højere eller lavere grad af sandsynlighed. Urokkelig vished findes derimod efter deres mening ikke. Og som det fremgår af *Hortensius*, kan et menneske aldrig erkende noget med fuld sikkerhed. I stedet må man slå sig til ro i verdsligheden og med omhu søge sandheden⁵. Augustin har utvivlsomt selv længe delt denne „platoniske“ skepsis og godtgør da også i disse bøger et omfattende kendskab til den klassiske filosofihistorie. Han gør rigelig brug af den i forsøget på gennem opgør at nå frem til, hvad der er en fuldstændig sikker erkendelse.

Akademikernes position var den, at man ikke kunne nå nogen sikker viden om noget, og at man derfor ikke kunne give noget sin fulde tilslutning. Augustins indvendinger er disse: Hvordan kan skeptikerne da være sikre på holdbarheden af deres egne påstande? For der er jo no-

1. del: Den unge Augustins søgen

get, der står urokkelig fast som fx matematiske og logiske sandheder. Det samme gælder også vore almindelige hverdagserfaringer som dette, at der kun er én sol⁶. Trods livets mange sandsynligheder, hvorom man alene kan sige, at de er „verisimilia“ (sandsynligheder), findes der altså også visheder!

Augustin holder sig også til Platons skarpe skel mellem de to verdener, den intelligible, åndelige, som er usynlig og evig, og på den anden side den sanseligt håndgribelige, der kun er et svagt afbillede af den sande åndelige. Det var for at skjule denne erkendelse for de uværdige, at Platons efterfølgere forsvarede den filosofiske skepticisme med (desværre ved nærmere gennemsyn) selvmodsigende postulater, som om det alene er muligt at mene, at man ved noget. Fjernt fra den sikre viden er filosofen da dømt til en bestandig søgen⁷. Men forudsætningen for en sådan søgen, må da være forvisning om at finde, at have et mål for sin søgen. Som Haenchen klart formulerer det: „Wenn es wirklich ein Wissen ist, das ja als nur als Wissen vom Richtigen existieren kann – Falsches kann man ja nicht wissen – so est damit wirklich eine sapientia-scientia, eine unerschütterlich feste Grösse gegeben“⁸. Akademikernes påstand, at alt er uvist, sættes jo også frem, som om vi her har at gøre med en ubetvivlelig sandhed. Og hermed står vi på ny over for en selvmodsigelse. Som om en sejrherre samtidig kan være den besejrede, hvad der jo ikke blot lyder utroligt, men rent ud er en selvmodsigelse.

Logikkens regler har også evig gyldighed, ligesom den sandhed, at $3 + 4$ altid vil være 7. Vist er den meste menneskelige viden relativ. Men de nævnte logiske og matematiske sandheder er ubestridelige, ligesom hvad jeg i dette øjeblik ser med mine øjne, dvs. hele den rumligt, sanselige verden.

Over for indvendingen, om denne sansede verden nu også virkelig er til selv når vi sover, fastholder Augustin, at hvad der synes os sådan, også er vor verden, og at det er i denne verden, de sovende sover og de vanvittige raser. Søvn og vanvid eksisterer. Men hvad garanterer, at vi ikke her og nu drømmer? Derimod står matematikken altid fast, - uanset om vi drømmer eller er vågne. Selv synsbedrag (fx åren i vandet) rummer som vore sanseindtryk i hvert fald en subjektiv sandhed.

Uanset at disse drøftelser er temmelig ligegyldige for Augustin, hører viden og sandhed til i åndens usynlige og i vor indre verden, og hele dette afsnit om sanseerkendelsens ægthed er iøvrigt ifølge Haenschen et fremmedlegeme i Augustins argumentation, som han alene har taget med for at give sin argumentation fylde⁹, mens derimod den indre selvbevidsthed er en kendsgerning, hvorom der ikke kan tvivles – så lidt som om logikken og matematikken. I øvrigt er der ikke stor forskel på datidens logiske slutninger, og hvad vi kender til. Den absolutte tvivl er ulogisk og ophæver derved sig selv; den besejrede kunne dog aldrig være sejrherren.

Akademikerne hævdede, at man ikke kunne give sin fulde tilslutning til noget. Men den vise må da kende visdommen, hvor han møder den, mens derimod den skeptiske akademiker på ingen vis er sikret mod at tage fejl¹⁰. Selv vor dagligdag beviser med al klarhed, hvordan der en absolut forskel mellem sandt og falsk. Et nyt eksempel, nemlig om at man skal følge sin i og for sig probable lyst til utugt, viser, hvordan en konsekvent akademisk filosofi vil ophæve al moral ved at gøre den til den enkeltes vilkårlige lyst.

Som sagt er Augustins faste grund i opgøret med akademikerne logikken og matematikkens eviggyldige sandheder. De er hans faste borg. Alle andre muligheder for

en urokkelig sand erkendelse afvises. Alene de almene sandheders rigtighed, end ikke den subjektive sandhed er til at stole på. Augustin har endelig frigjort sig fra den akademiske skepsis. Uanset dybden eller overfladiskheden af Augustins kristelige overbevisning er den filosofiske sandhed, han er nået frem til, den visse erkendelse, en dyb tillid til fornuftsverdenens evige og indre sandhed.

Det store problem for Augustins videre filosofi er spørgsmålet om overgangen fra visheden om de logiske og matematiske sandheder til den eksistentielle vished – om Gud og om jeg'et, idet Gud og sandheden for Augustin var identiske, og indholdet af Augustins gudstro endnu synes at være det rationelle resultat af hans tankes stræben, dybest dog forstået som indgivet af Gud, sandhedens kilde.

Sandhedens Gud

Det legemliges omfang er nemlig langt mindre end det åndelige, fornuftige og evige. Gud er kort og godt *Ånd*¹¹. Gud er dermed identisk med den evige sandhed, og den store bøn i *Soliloquia*¹² svarer hertil. Den bøn har man kaldt for mønstret på en sandhedssøgendes bøn og typisk augustinsk, idet bønnen giver os kendskab til hans gudsbilledes enkelte træk – som de var i de år.

Gud er allerførst sandheden, den fra hvem alt sandt stammer, ja, Gud er „ursandheden“. Derimod er Gud endnu ikke for Augustin den, der tilgiver os vor synd og vor skyld. Augustin kender stadig til erfaringen af livets meningsløshed¹³ og ikke mindst til livets foranderlighed og forgængelighed, mens de absolutte matematiske fornufts-sandheder var uforanderlige. For så vidt har de del i „Deus veritas“, hvad Augustin ikke længere møjsommeligt søger at slå fast over for skeptikerne; for matematikkens sandhed står jo fast med fuld sikkerhed. Dog er Augustin stadig kun

undervejs. For er der ikke forskel på vished, og først og fremmest: er de logisk-matematiske sandheder af samme art som Gud, alle tings ophav?

Al forskel til trods – på grund af de så forskellige genstande for visheden – fastholder Augustin dog, at der er én vished, én sandhed, og denne sandhed er Gud. Derfor gælder Augustins søgen fra nu af principielt Gud og sjælen¹⁴. Her kan sandheden findes. Den findes ikke ude i sanseverdenen med dens mangfoldige bindinger og begær. Sandheden sættes nu umiddelbart i forbindelse med Gud. Her er det mål, vor fornuft og vor oplæring skal arbejde sig opad imod som en opstigning fra „verum“ til den „veritas“, der eksisterer uden for og uafhængigt af vor erkendelse. For Augustin er det samtidig mere end det. For som sandheden, Gud, er uforgængelig, således har alt sandt del i samme udødelighed, om end i højere og lavere grad. Og intet kan være sandt uden i sandheden. Den er evig og udødelig, uden ophør, og denne sandhed er intet andet end Gud¹⁵. Ja, det må fastslås, at Augustin egentlig altid ved sandheden forstår Gud og intet andet. Det er som allerede nævnt som Deus Veritas, han påkaldes i *Soliloquias* store bøn. Det ikke længere som noget, man kan tvivle på, men som en helt sikker erkendelse, for så vidt et gudsbevis ved den evige uforanderlighed, hvorved Han står i modsætning til alt andet.

Langt fra Augustins tidligere påvisning af de universelle skeptikerens selvmodsigelser har han nu fundet, hvad der ligger hinsides al fejltagelse og tvivl. Gud er dog ikke blot en abstraktion af de sande logisk-matematiske grundsætninger. Gud er ikke blot ufattelig for vor forstand; Han er den, der som ren fornuft gør sandheden til sandheder. Desuden er i Gud sandhed og eksistens uadskilleligt forenet, og det er ene i Ham som „summum esse“, den høje-

ste væren, at alt andet er til: „in quo et a quo et per quem“, som det hedder med den kendte formel.

Livets Gud

Augustins gudstro er stadig præget af *Hortensius* i betoningen af menneskets rationelle stræben. Gud er foreløbig hovedsageligt „Deus veritas et esse“, Gud som sandhed og væren, derimod ikke „Deus caritatis“, kærlighedens Gud. Samtidig holder sandheden til i sjælen, der ligesom Gud ikke er bundet af rumlige kategorier. Kun det sande er virkelig til. I dette er Augustin nu nået frem til overbevisningen om Gud som ikke blot den højeste væren, heller ikke emanatorisk som livskilden, men som selve giveren af livet. Han kaldes derfor også for „Faderen til det sande og højeste liv“¹⁶, og dermed den, der skænker os alle liv, mens det at fjerne sig fra ham betyder at dø. At erkende Gud som den uforgængelige sandhed vil samtidig sige at have sit liv fra ham og at lovprise ham for denne vidunderlige gave.

For alt det skabte fastholdes af Gud i én stor harmoni – som et kunstværk, hvor lys og skygge, godt og ondt, alt finder sin rette plads og har sin betydning. Tilværelsen har – som Augustin gør udførligt rede for i det næsten samtidige skrift *De ordine* (Om verdensordenen)¹⁷ – sin bestemte orden, uanset hvor svært vi har ved at bringe livets elendigheder i blot nogenlunde samklang med Guds vise verdensstyrelse. Hans gamle spørgsmål om det ondes oprindelse „Unde malum?“ får derved en fornyet aktualitet og fører ham til at værne om sin nyvundne fasthed i troen på Gud gennem opbygningen af en hel theodice. Gud og tilværelsens harmoni er nemlig som følge af den forudgående argumentation udeleligt ét som verdens „summus

modus“, ja, selve meningen med verden, tilværelsens faste holdepunkt. Vist ser Augustin intuitivt spor af det guddommelige selv i det mindste insekt¹⁸. Den ydre sanseverden er på ingen måde kun et skin. I dette er Augustin ingen platoniker, men en ven af rammende billeder, gerne hentede fra hans glæde ved naturiagttagelse. Han henleder fx vor opmærksomhed på, hvordan et skønt mosaikbillede kan ses fra forskellige vinkler, og da hver gang kan opfattes helt forskelligt. Hvad er da den rette og uangribelige tydning af mosaikkerne?

Den rette erkendelse er imidlertid afhængig af vor forstands, respektive intellekts renselse og ivrige stræben opad mod det centrum, hvor alle synsvinkler forener sig. Mennesket er nemlig i sin kerne, dvs i sin ratio uadskilleligt forbundet med den evige, guddommelige sandhed, Deus veritas¹⁹. De evige logisk-matematiske konstanter er imidlertid ikke af den grund glemt. På videnskabens områder hersker tal og mål, astronomi og geometri, hvad der alt viser hen til en „urharmon“, som omend endnu ikke inde i os, så dog det mål, vi gerne skulle stræbe hen imod som vor højeste skuen af Gud, hvor alt har sin rette plads, er nyttigt og nødvendigt²⁰.

I alle ting råder Guds forsyn. Dog forbliver det ondes tilblivelse ligesom meget andet et mysterium, skønt Augustin er fuld af tillid til, at man netop ad de filosofiske studiers vej lidt efter lidt kan hæve sig opad mod erkendelse også af det²¹. Gud er stadig Deus veritas, men denne sandhed er alene tilgængelig for de rene²². Augustins vished om Gud som sandhed og eksistens, respektive fornuft er fast. Men hvordan rimer dette med Gud som den fordrende? Hermed er fordringen om etisk renselse ikke blot sat frem som noget autoritativt nyt, men som den uomgængelige forudsætning for at erkende Gud – og det ikke som en sag eller noget „tingsligt“, men som en levende person.

1. del: Den unge Augustins søgen

I det første tilfælde ville gudserfaringen være en sag for alene tilstrækkeligt værdige og intellektuelle, så at menneskene blev skarpt adskilte i dem indenfor og dem udenfor, hvad der dog også kunne skyldes sygdom og andre „tilfældige“ årsager, hvad der følte som en alvorlig manko ved Augustins filosofiske veritas-religion.

Det var derfor værdifuldt, at der tilbød sig en anden frelsesvej, „via autoritatis“, en autoritativ vej. En sådan sideordnet vej kræver unægtelig en stærk, bydende magt, der på ingen måde kan forstås på anden vis end som en almægtig Gud. Han var jo udspringet for liv og fornuft. Og samtidig er den, der begiver sig ud på forskningens vej primært en „imperitus“, en ukyndig, der trænger til vejledning udefra angående vejen, der skal vandles ad.

Som ethvert studium har sin bestemte ordening, står den selvstændige rationale erkendelse højest. Men indhold og mål falder i virkeligheden sammen. Filosofien er for så vidt blevet detroniseret. Den idealistiske filosofi falder i dette sammen med autoritetens ordening. Ja, veritas-religionen synes i dette at tilbyde sig som hjælperen, der forbereder mennesket, og som, når målet er nået, beskedent trækker sig tilbage. Er der da slet ingen mulighed for en modstrid her mellem fornufterkendelse og autoritet? For Augustin tilsyneladende ikke. Endelig træder den katolske kirke med ind i billedet som vor højere stræbens egentlige autoritet. Dens dogme og moral er folkeslagenes lærer. Den giver personlig kraft til stadig højere opstigning til vor „Clementissimus pater“ (barmhjertigste Fader).

Signifikant begynder Augustin først i *Soliloquia* med hentydninger til og citerer fra Den hellige Skrift – endnu langt fra i dens fylde, endsige dens kærnebudskab om synd og nåde, men dog som bæreren af et budskab fuldt af guddommelig trøst. Her tales umisforståeligt om tro, håb og kærlighed, der forener os med den Gud, der leder os til al

sandhed. Gud er godhed, så at sige i al almindelighed. Han drager os og griber ind i vort liv som den, der har skabt os til sig, i sit billede, og som vi derfor må elske og følge i trofast tjeneste. Gud er den underfulde, eneste fuldkomment gode, den vi alene skal søge – og endelig engang skal finde²³.

Gud som barmhjertighedens Fader

Deus veritas er ikke længere den abstrakte, mærkeligt indholdstomme Gud, men en Gud med markerede personlige træk. Det er bibelens billede af den milde Fader, ham hvis øre og hjerte altid står åbne for hans børn, som vi møder her. Hans verden er den ordnede, harmoniske verden, - trods dens uklarheder og skygger. Allermest har Augustin dog hentet sin vished om Gud som „clementissimus pater“ fra den kristne kirkes forkyndelse og autoritet. Står veritas og auctoritas da ikke i en vis modsætning til hinanden? I hvert fald kan samme skrift, fx *De ordine*²⁴, rumme udsagn, der synes klart at modsige hinanden. Det er som to vægte, hvoraf snart den ene, snart den anden vipper nedad. Hvilken vil mon få overtaget? Den rationelle gudserkendelses sol lyser stadig – om end tilliden til mennesket og dets fornuft ikke synes at kunne stå alene.

Hvor Haenschen i sit værk²⁵ ser den unge Augustins kamp for gudserkendelse som en stræben efter frelsesvisshed, vil jeg snarere se en rimeligt organisk vækst: Først som frigørelse fra skepticisismen, dernæst som den elitære vises gudssøgen og endelig i anerkendelse af sandhedens universalitet som anerkendelse af sandheden og tilgængelig for alle – dog forudsat en forudgående passende renselse. Dette svarer nøje til Augustins betoning af Gud – ikke som den suverænt fordrende vilje, men som den godmo-

dige „clementissimus pater“, en personlig, entydig god og velvillig Gud Fader.

Først og sidst drejer det sig dog for Augustin om en sikker erkendelse af sandheden. Til hans gudsbillede hører altså endnu ingen personlig, fordrende vilje. Det er stadig i forstandens sandhedssøgen, han finder Gud og den frelse, som ganske vist stadig er truet.

Sjælens udødelighed

Augustins syn på frelsen på dette tidspunkt står derved i en vis modsætning til den kristne fresestanke. For stadig er frelse for Augustin et spørgsmål om besiddelse af vor længsel og vor lyst, for så vidt som man ønsker noget godt. Derfor er Augustins sandhedssøgen stadig rettet mod Gud. Hos Gud er saligheden²⁶. Gud er på én gang den upersonlige sandhed og verdensorden og dog udstyret med godhed og kærlighed mod den, der søger ham ret, dvs. i moralsk lydighed og for at nå frem til et umiddelbart og urokkeligt fællesskab med Gud, der bringer os videre end til blot sandhedserkendelse, men dog stadig alene er os bekendt gennem denne. Visdom er livets fylde; for i den opnår vi fællesskab med Gud. Endnu lader Augustin dette gudsbillede bestå side om side med den kristne bekendelses Gud, som var de identiske, idet flere paulinske skriftsteder netop viser Guds Søn, hhv. Gud selv som visdom og sandhed²⁷. For så vidt munder al sandhedssøgen ud i Kristus. At kende ham, den sande vise og filosof, er selve det salige liv²⁸. Det er stadig i erkendelse af Deus veritas, vor evige frelse består. Hvordan denne frelsesvished sikres, viser Augustin i *Soliloquia*, 2. bog og i skriftet: *De immortalitate animæ* (Om sjælens udødelighed). Den trues nemlig af muligheden for falsk erkendelse og af selve vor erkendelses eventuelle ophør.

Det er for at redde dette, Augustin føres til påstanden om sjælens udødelighed. For at vor erkendelse ikke skal afbrydes, må sjælen som erkendende være udødelig, hvad Augustin nu søger at vise ved en art analogisk bevis. Hvad der opfattes – om sandt eller usandt – må nødvendigvis opfattes af et „Jeg“. Ikke tingenes natur, men vor anima (eller i hvert fald dens efterfølger) bringer erkendelsen. Den enkelte sjæl er altså ikke nødvendigvis udødelig. Den kan roligt dø, når blot den afløses af en anden²⁹.

Men hvor fører denne mangfoldighed af Jeg'er så hen? Vi synes at være endt i en absurditet. For hvad med, hvad der aldrig opfattes af et jeg? Heller ikke Augustins videre resonnement synes særlig heldigt³⁰. For hvordan kan det samme samtidig være både falsk og sandt? Efter flere overvejelser frem og tilbage returnerer Augustin til sine tidligere overvejelser, nemlig at sandhedsspørgsmålet afgøres af logikken, der bekræfter for ham, at vor fornuft og dens viden er uadskilleligt forbundet. Hvor sandheden og jeg'et mødes, sker den sikre sandhedserkendelse. Men reduceres sandhedserkendelse da ikke til noget momentant og elittært? Udover logik og videnskab må noget andet skulle inddrages som sandhedskriterium, eller i hvert fald påminde os derom. Derfor er sandheden og sjælen så inderligt forbundne, ja, den uforgængelige sandhed er i vor sjæl, og derfor er der ikke ringeste grund til at betvivle sjælens udødelighed.

Vist er der også her visse uafklarede punkter. Men sammen med *Soliloquia* er *De immortalitate animæ* rimeligt klar i sin bevisførelse³¹: Viden er som noget levende alene tilstede i noget levende, som altid må være til. Vor viden er som evigt gyldige sætninger til – men ikke på et bestemt, afgrænset sted. Men hvor da? Augustins svar er: i en person, noget levende og rationelt. Det enkelte menneskelige subjekt er som modtager belært af sandheden. Den inde-

holdes i vor bevidsthed, idet den vender sig bort fra det blot legemlige.

Idet den uforgængelige kundskab er i vort „Jeg“, vor anima, kan heller ikke denne forgå. „Følgelig lever den menneskelige ånd bestandig“³². Men er det den samme enkeltsjæl, der således er udødelig? Således at besiddelsen af sandheden ikke går fra lærer til elev? Hvor vor yderverden kan omskiftes, er det tvivlsomt, om noget lignende gælder sjælen. Ikke blot fordi vi overgiver den viden, vi ikke aktuelt har brug for, til vor hukommelse, memoria. Og vore færdigheder og viden kan desuden glemmes. Desuden er det ikke nok, at vor tanke skifter emne, fx fra musik til geometri. Det er heller ikke nok at vi på ny producerer vor viden. For viden er for Augustin på god platonisk vis ikke noget, vi frembringer, men noget, vi møjsommeligt finder frem til inde i vort indre, hvori han finder det stærkeste bevis på sjælens udødelighed³³.

Men når sjælen dog er under stadig forandring, hvordan kan den da være evig? Svaret herpå er, at vor ydre virksomhed naturligvis sker i en tidsfølge, mens det med sjælen forholder sig anderledes. Den fastholder det skete gennem erindring og det kommende gennem sin forventning³⁴. Hvad der udfolder sig i tiden, er derfor i ånden en enhed. Forandring beviser ikke en foranderlighed, der udelukker, at noget kan være evigt. Vi står her over for et paradoks. For vel kan sjælen kaldes uforanderlig, og dog kender den til forskel på tider, som når vor sjæl ældes, eller vor sjæl underkastes omskiftelser som begær, glæde eller frygt. Sindets „mutationes“ kan i dette ikke være betydningsfulde. Det er med dem – og med sindet – som med voks, der vel skifter farve, men stadig forbliver voks. Således er sjælens væsen det samme, og som den, der er hjemsted for „immortalis ratio“, er også sjælen udødelig.

Som ratio snart kan betegne en bestemt retning opad, snart kan betegne den opmærksomhed, vi retter mod det ophøjede, samtidig med at det også kan betegne selve sandheden, er objekt og subjekt i erkendelsesprocessen inderligt forbundne³⁵. Det sande er i sjælen, og omvendt er sjælen „oplyst“ af sandheden. Således er såvel ratio som anima udødelige. Den sidstes uforgængelighed bevises også derved, at en adskillelse ville betyde en forringelse af sjælens væsen. Men hvor meget den end forringes, kan den – således som matematikken viser – aldrig helt forgå. Sjæl, ånd, har i dette også at gøre med livskraft.

Den stoiske tanke, hvorefter en sjæl kan forvandles til et legeme, afvises med afsky, ligesom tanken om, at en sjæl skulle kunne forblive på fosterstadiet³⁶. I alt dette er den plotinske psykologi en værdifuld hjælp, idet et legeme ifølge Plotin først er til, når det får sin form gennem en sjæl, mens de rene former er af åndelig art og alene i en forgængelig form afspejles i det legemlige – trods al forskel mellem sjæl og legeme i øvrigt. Augustin viser her sit kendskab til samtidens psykologi, fysiologi, logik og erkendelseslære. Fra alle disse gebeter henter han argumenter for den sjælens udødelighed, der er helt betinget af vor forbindelse med sandheden, dvs. med vort erkendende Jeg og Gud. Og da hvert bedrag er afhængigt af, at der primært er noget sandt til, må bedrag dog vige for det sandes eksistens som „summum esse“, mens bedrag er det ikke-eksisterende³⁷. Men kan man ikke også omvendt sige, at alt bedrag, alt „nihil“ ophæver vor erkendelse af sandheden? Hertil er at sige, at Gud jo ikke har nogen modstander. Han er almægtig. Intetheden, falskneriet formår ikke at hindre vor sandhedssøgens vej til Gud. Her er ingen manikæisk dualisme og ingen logisk skepsis. Alle Augustins beviser kundgør Guds absolutte overlegenhed. Deraf hans tankes enhed. Ja, netop i vor higen mod erkendelse af sandheden

1. del: *Den unge Augustins søgen*

lå for ham frelsen, det enkelte Jeg's møde med evigheden. Forunderligt nok må vi i *De immortalitate animæ*, hans sidste skrift inden dåben, savne enhver hentydning til Guds auctoritas. Det er den rationelle sandhed, der tillige med hans personlige erfaring stadig står i centrum. Hans religiøsitet er øjensynlig ubrudt rationel. Det var fornuften, der prægede hans foreløbige syn på frelsen og gav hans tro dens urokkelige forvisning om sandheden.