



Frelse som dannelse

Augustins forståelse af åndelig heling, omdannelse og det kristne liv



Jakob Valdemar Olsen
Lektor, ph.d ved Dansk Bibel-Institut
jo@dbi.edu

Resumé

Der har altid været en vis uenighed i forståelsen af Augustins udsagn om frihed, frelse og nåde. I denne artikel argumenteres der for, at Augustin læses bedst, når man er opmærksom på, hvordan helhed og del hænger sammen i hans tænkning, hvordan antropologi og soteriologi er uløseligt forbundet. Det, der har behov for at heles, er det hele menneske og det påvirker i processen alt i det menneskelige liv. Det er tydeligt, at der er noget, der er vigtigere end andet, sjælen er vigtigere end kroppen, men mennesket tænkes alligevel som en helhed, hvor det ene påvirker det andet. Det betyder, at fornuft, vilje og følelser alle må formes og dannes af det, som er idealet for mennesket: At tænke ret kan kun ske, hvis viljen og kærligheden er på rette plads – og omvendt.

Keywords: Augustin – nåde – heling – helhed – helliggørelse – frihed

Det måske mest kendte citat af Augustin (354-430) er en sætning fra begyndelsen af hans *Bekendelser* (*Confessiones*) fra ca. 397, hvor han henvender sig til Gud og bekender

”du har skabt os til dig, og vort hjerte er uroligt, indtil det hviler i dig” (*fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (Augustin 1876, 1)).

Der er i mennesket, som Augustin ser det, en lidenskab, der driver det. Mennesket kan ikke undgå lidenskab, følelser, drifter, kærlighed, engagement, men spørgsmålet er, hvorhen det driver os, hvad det er rettet imod.

Erfaring og soteriologi hos Augustin

Når Augustin betragter sit eget liv, så ser han et liv, der er bestemt af tanker, spørgsmål, beslutninger, etik og drifter. Det hele er en del af det liv, der er Augustins. Tidligt i livet bliver han optaget af spørgsmålet om det ondes oprindelse og årsag. De svar, han fandt i manikæismen, var for en tid tilfredsstillende. Efterhånden bevæger han sig dog væk fra manikæismen, da han finder, at forklaringerne ikke er så gode, som han først tænkte. Han bevæger sig i retning af Platon eller nyplatonismen og derfra drages han mere og mere mod kristendommen, men hans liv stritter imod, som han forklarer det i *Bekendelser* (8. bog), hvor han beskriver sin omvendelse. Han var i kamp,



siger han, med sin sjæl i sit hjertes lønkammer. Han ville leve et andet liv, og dog ville han ikke. Hans vilje var såret, siger han, og han ville så inderligt gerne, men kunne ikke eller ville ikke. Han ønskede at leve seksuelt afholdende, men magtede det ikke. I denne indre kamp er det, han hører et barn synge: ”Tag og læs, tag og læs”, og han griber, hvad der ligger på bordet i haven foran ham og læser det, hans øjne falder på, hvilket er slutningen af Rom 13: ”(...) *ikke i svir og druk, ikke løsagtigt og udsvævende, ikke i kiv og misundelse, men iklæd jer Herren Jesus Kristus, og vær ikke optaget af det kødelige, så det vækker begær*”. De ord blev en begivenhed i hans liv, det blev hans omvendelse:

”For straks da jeg var nået til enden af denne sætning, strømmede der ligesom vishedens lys ind i mit hjerte, og al tvivlens mørke svandt bort.” (Augustin 1988, 156).

Det ændrede Augustins liv, vilje, handlinger, følelser og tanker:

”Du omvendte mig til dig, sådan at jeg hverken vil søge en hustru eller noget andet håb i denne verden.” (Augustin 1988, 156).

Augustins ændrede liv betød en gentænkning af den kultur han var dannet af; ikke total afvisning, men en ny vinkling. Det kommer for eksempel til udtryk i bog 7 i *Bekendelser*, hvor han reflekterer over filosofi og platonisk filosofi. Han peger på det ondes oprindelse som et bærende spørgsmål i hans liv, og en ny tilgang til det spørgsmål blev givet ham

”Gennem [...] nogle af platonikernes bøger [...] Der læste jeg [...] at i begyndelsen var ordet, og ordet var hos Gud, og ordet var Gud [...] Derimod at han kom til sit eget [...] det læste jeg ikke der.” (Augustin 1988, 125).

Augustin understreger, at platonikerne ikke forklarede identiteten mellem logos og Gud med præcis disse ord, men indholdet var der. Dermed peger han på ligheder og forskelle, nemlig at den platoniske understregning af en grundlæggende og essentiel godhed i tilværelsen kan lede den rette søgende mod kristentroen, men samtidig er der noget, der mangler i forståelsen nemlig inkarnationen, som er fraværende hos platonikerne. Godheden selv er kommet i kød og blod for at lide og dø for ugudelige. Platonikerne kan, tænker Augustin, hjælpe os til at rette vores blik fra det meget, der fanger os og splitter os, det, der bliver afguder for os, for i stedet at fæstne opmærksomheden mod det ene gode hvorfra alt andet har sin eksistens. Som jøderne tog guld med sig fra Egypten da de gik mod det lovede land, sådan er der guld hos platonikerne, som Augustin tog med sig (Augustin 1988, 127). Han lærte at forstå, at kun det uforanderlige har egentlig væren og bestandighed. Det onde, ligesom det foranderlige, mangler væren. For Gud findes det onde ikke (*Et tibi omnino non est malum*), fordi alt, hvad Gud har skabt, er godt og alt er skabt af Gud (Augustin 1988, 129/Augustin 1876, 114). Det onde er mangel på godt, på væren, det onde er det gode, der er kommet ud af kurs. Men når det drejer sig om, hvordan mennesket skal formes af det gode, så mangler platonikerne en forståelse for Guds nåde, der kom med Jesus (Augustin 1988, 135). Noget, siger han, måtte han i stedet lære af Paulus, nemlig at vi skal helbredes ved Guds nåde, at vores vilje skal lokkes til at ligne Guds, hvilket sker ved ham, der slettede det anklagende skyldbrev (Augustin 1988, 135).

I denne bog 7 i *Bekendelser* angiver Augustin forskelle og ligheder mellem filosofi og kristendom, og han peger på nødvendigheden af dannelsen. Han erfarede netop selv denne dannelsen, og det ændrede hans liv.



Det er tydeligt, at der er faser i Augustins liv, hvilket han selv er klar over. Faserne er blandt andet betinget af de samtaler, Augustin er engageret i, samtaler som ikke for ham er overfladiske, men angår centrale spørgsmål i livet. Selvom Augustin vender sig indad, ind i sig selv, for at møde Gud, så er han altid en del af et fællesskab. Mennesker samler sig om ham, han er i stadig samtale med disse, og samtalerne former hans tænkning. Det, der optager Augustin, kan klassificeres efter bevægelser eller ideologiske retninger, som også bestemmer de samtaler, han giver sig hen til: manikæisme, donatisme og pelagianisme. Alle tre retninger har fået navn efter en ledende person, nemlig Mani (216-276), Donatus (død ca. 355) og Pelagius (ca. 360-418).

Manikæisme

Manikæismen er en retning, Augustin selv var en del af, og formningen og dannelsen af hans liv er tæt indfældet i hans afvisning af manikæisme. Særligt hans *Bekendelser* er et vidnesbyrd om, at der hos Augustin er en tæt forbindelse mellem manikæisme, tanker og levet liv. Han kæmpede for at leve det rette liv og for at få svar på presserende spørgsmål, hvilket betød, at hans liv blev dannet i den kamp. Et afgørende spørgsmål for ham, som tidligere nævnt, var det ondes problem, hvor det onde kommer fra. Da Augustin, ved hjælp af en bevægelse gennem nyplatonismen, bliver kristen, får den begivenhed betydning for de valg, han foretager sig og det liv, han lever. I *Bekendelser* (7,14) siger han, at hans vej ud af den manikæiske tanke skete ved, at han ”slappede lidt af” eller ”gav slip på sig selv” (*cessavi de me paululum*), og det usunde (*insania*) i ham sov ind, hvorefter han vågnede op i Gud. Han blev dannet af Gud, så både tanker og liv fik en anden retning. Der var en magt uden for ham, der fik rum i hans liv, og dog var det der, han hørte til. Augustins beskrivelse af sin livsvej og livskampe er spændingsfuld.

Den fortælling, vi finder i *Bekendelser*, er en beretning om en mand i indre kampe, hvor vilje, lyst og tanker brydes i et liv, hvor han handler, som han ikke har lyst til, og dog har han alligevel lyst. Det, som dermed bliver en hovedspørgsmål for Augustin, er menneskesynet. Han ønsker at lære at kende Gud og sig selv, som de to vigtigste spørgsmål i livet og som to størrelser, der hænger sammen. Denne interesse for antropologien bevarer han gennem hele livet, selvom den mest personlige intense kamp for Augustin var hans omvendelse; hans bevægelse ind i kristendommen.

Donatisme

Donatismen som en retning, der på et tidspunkt har flertallet af kirker bag sig i Nordafrika (Ferguson, 344), bliver Augustin tvunget til at forholde sig til som biskop i Hippo. Baggrunden for kampen mod donatismen involverer også for Augustin en antropologi, fordi donatisterne ønskede den rene kirke så de præster, der ikke levede op til moralske standarder, kunne ikke forvalte sakramenterne rettelig og deres uddeling af dåb og nadver var derfor ugyldig. Dem, der var døbt af fejlende præster, måtte gendøbes. Donatismen trådte særligt frem efter den store kristendomsforfølgelse i Nordafrika fra 303-305. Der var flere præster, der havde benægtet troen i forbindelse med forfølgelserne eller havde overgivet de hellige skrifter til hedninger. De præster havde svigtet i renhed og hellighed, så deres forvaltning af sakramenterne kunne derfor ikke være gyldig, tænkte donatisterne, som kraftigt fremholdte betydningen af renhed i kirken. I modsætning til det, understregede Augustin, at kirken og de kristne er på vej. Et kristent liv er et liv i vandring. Vi er ikke i mål, vi er ikke syndfrie, men



syndere, hvilket også gælder præster. De sakramenter, der rækkes os, rækkes os i egentligste forstand af Gud selv, og har derfor gyldighed på trods af menneskelig syndighed (Chadwick, 82-83). På et punkt fik den donatistiske strid dog Augustin til at ændre syn, og det var i spørgsmålet om det gavnlige i at bruge tvang i kirkelige spørgsmål, hvor han førhen har afvist den tanke, men nu argumenterer for muligheden og gavnligheden af tvang i kirken (jævnfør Augustins breve, brev 173. Augustin 2006, 283-303).

Pelagianisme

Den pelagianske strid knytter tydeligt til ved menneskesynet, da det drejer sig om menneskets muligheder og evner for at følge Guds vejledning og realisere det gode liv. Pelagius og andre blev provokeret af Augustins udsagn fra *Bekendelser*, hvor han siger

”befal, hvad du vil, og giv, hvad du befaler” (10,29),

da de tænkte, at en sådan bøn fjerner enhver reel tanke om menneskeligt ansvar og skyld. Augustin, på den anden side, mente, at bønnen netop fremhæver nådens nødvendighed og betydning, hvilket er forbundet med tanken, at vi i alt er afhængige af Gud. Augustin har erfaret i sit eget liv, at han ikke magtede, hvad han inderligt ønskede, og havde derfor brug for Guds nåde til at bære ham og forme ham. Hvis han blev overladt til sig selv, var han tabt. Redningen for ham lå i afgørende forstand uden for ham.

Man kan se, at der i løbet af Augustins liv sker en kraftigere og kraftigere betoning af menneskelig afmægtighed og Guds almægtige virke. Augustin fastholder, at han ikke skifter syn, men en ændret betoning er tydelig. Manikæerne mente, at det gode og det onde var to evige principper, og tænkte, at kroppen ikke kunne blive god, da den er ond, fordi det gode og det onde er på forhånd determineret, og over for dem ville Augustin fastholde og kraftigt fremhæve menneskelig frihed og alt det skabtes godhed. I modsætning til pelagianerne, som ville fremhæve menneskelig frihed og ansvar, blandt andet ved at bruge Augustins skrift *Den frie vilje*, hvor Augustin i opposition til manikæerne understreger menneskelig frihed, er det menneskelig afmagt og afhængighed af Guds nåde, der får betydning for Augustin.

Den frie vilje

Et skrift, som det i denne sammenhæng kan være godt at stoppe op overfor, er *Den frie vilje*, som Augustin skrev i årene 391-395. Sidst i livet, i 327, vender han tilbage til bogen og skriver lidt om den og giver sin tolkning af den, fordi pelagianerne bruger den imod ham. Den bog vidner om Augustins opgør med manikæismen og er aktuel i forståelsen af opgøret med Pelagius. Augustins menneskesyn, hans interesse for det ondes oprindelse og det skabtes godhed, og for menneskelig dannelse står centralt i bogen. Der er linjer i bogen, der peger bagud og fremad. Noget af det, der optog ham op til omvendelsen til kristendommen, er inddraget, og spørgsmål, som han vil kæmpe med resten af livet, er diskuteret. Og ikke bare ligger temaerne latent i bogen, men bogen får en aktiv virkningshistorie i Augustins liv.

Skriftet er delt op i tre bøger, og der er bevægelse i bøgerne hen imod at få svar på spørgsmålet om menneskets ageren i spændingen mellem godt og ondt. Skriftet begynder som en dialog mellem



Augustin og hans ven Euodius, men i tredje bog dør dialogen ud, og det bliver reelt en enetale af Augustin. Indholdsmæssigt sker der også det, at i første bog fremhæves særligt den menneskelige frihed, mens det i tredje bog er menneskelig ufrihed, der understreges.

Den frie vilje bog 1

Bog 1 tager udgangspunkt i det som Augustin også i *Bekendelser* gør opmærksom på var et vigtigt spørgsmål for ham. Den første sætning i bogen er formuleret af Euodius:

”Hør, sig mig, er det ikke Gud, der er ophav til det onde?” (Augustin 2002, 13).

Derfra kaster Augustin sig ind i emner som valg, frihed og ondskab. Han begynder med at understrege, at Gud på ingen måde er ophav til det onde. Grunden til, at Gud er retfærdig, når han straffer det onde, er fordi det onde har sit ophav hos dem, der gør ondt. Der er i første bog en særlig fremhævelse af frihed, valg og viden, som forklaringer på det onde. Senere i bogen får syndens og Djævelens binding af mennesket større betydning, og det intellektuelle aspekt i antropologien svinder mere i baggrunden. Men i første bog siger Augustin, at det at gøre ondt er

”ikke andet end at afvige fra lærdom” (Augustin 2002, 14).

En ond lærer findes ikke,

”for hvis han er ond, er han ikke lærer, og hvis han er lærer, er han ikke ond” (Augustin 2002, 15).

Hele argumentationen virker platonisk, hvor viden som helbredelse og løsning fremhæves, hvilket hænger fint sammen med, at Augustin lidt senere i bogen bruger solen som metafor for det at tilegne sig indsigt, hvor menneskelig erkendelse sammenlignes med det at vænne sig til sollys, når man kommer fra mørket.

De tanker, vi har, er afgørende for vores handlinger, så når vi tænker forkert om Gud, handler vi også forkert. Vi har brug for tro for at forstå ret og dermed leve ret. Der foregår i mennesket en kamp mellem lidenskaber, lyster, begæring, men det, som er afgørende, er, at kærligheden vendes mod det evige, så alt det andet, der river i os, får sin rette plads og rolle. Det, som ikke har evighedsbetydning, skal ikke have det. Der er en evig lov og en evig retfærdighed, som fornuften må indse og derfra styre alt andet, så det menneskelige liv får en skønhed og en orden, og al lidenskab kommer

”ind under tænkeevnens herredømme” (Augustin 2002, 27).

Tænkeevnen er det højeste i mennesket og til dels i hele verden, hvor kun Gud er over fornuften, hvilket er baggrunden for, at det netop er fornuften, der må styre, for at menneskelivet må komme i harmoni. Lidt senere fremhæver han dog den gode viljes betydning, som

”det, der er langt mere værd end alle jordiske riger og alle legemets nydelser” (Augustin 2002, 32),

hvilket nok skal forstås sådan, at viljen og fornuften må arbejde sammen, da de begge har afgørende betydning for det menneskelige liv.



Det, som desværre ofte sker, tænker Augustin, er, at begæret tager kontrollen og styrer tænkeevnen, fjerner dens rigdom og gør den hjælpeløs. Derfor er der brug for dannelse, formning af mennesket, så det kan tænke og leve ret. Vi må fastholde de fire dyder; klogskab, tapperhed, mådehold og retfærdighed, for at vi kan leve sundt. Når kærligheden renses og vendes fra det timelige til det evige, bliver mennesket frit, men problemet for mennesket er, at viljen erobrer tænkeevnen og fører mennesket ind i uorden og fordærv, hvilket forklarer, hvorfor mennesket er skyld i det onde. Problemet er, at viljen er fordrejet og har fået fornuften over på sin side ved at fordunkle den.

Bog 1 slutter med, at Euodius er tilfreds med de svar, han har fået, dog mener han, at det rejser spørgsmålet, om Gud burde have givet mennesket en fri vilje, nu når friheden kan få så fatale konsekvenser. Augustin indrømmer, at det har han ikke svaret på, men vil komme ind på det på et senere tidspunkt. Det tidspunkt oprinder i begyndelsen af bog 2.

Den frie vilje bog 2

I bog 2 lægger Augustin ud med at sige, at for at handle retfærdigt må man have viljen til det, og hvis man har viljen til at handle retfærdigt, så har man også viljen til at lade være. Når Gud ønsker at skabe et menneske, der er godt og vælger det gode, er han nødt til at åbne op for muligheden for fravalg af det gode. Ellers

”ville både straf og belønning også være uretfærdig, hvis mennesket ikke havde en fri vilje [...] Altså måtte Gud give mennesket den frie vilje” (Augustin 2002, 42).

Retfærdigheden er et gode, hvilket alle er enige om, men for at mennesket kan handle retfærdigt, må det vælge det retfærdige og derfor have en fri vilje. Den frie vilje er et gode og nødvendig for at opnå det højeste gode, hvilket betyder, at det er godt, at mennesket har den frie vilje, og Gud handlede ret ved at give den, også selvom det frie valg kan ende forkert og den frie vilje misbruges. Da mennesket kun kan leve ret ved hjælp af den frie vilje, var det godt, at Gud gav viljen til mennesket (Augustin 2002, 78). Det, der sker, når mennesket falder, når det synder, er, at viljen vender sig fra det uforanderlige og binder sig til noget lavere, hvilket ikke er et tvunget valg, men sker frivilligt (Augustin 2002, 81-82). I stedet for at blive dannet af det uforanderlige og evige, bliver mennesket formet af det lavere og naturen fordærvet.

Det evige ligger i det skabte, ifølge Augustin, for der er orden og talforhold i alt, så med den rette indsigt, kan mennesket se denne evige orden i alt. Det kan være svært at se sandheden, hvis ikke ens øjne har vænnet sig til den, så i stedet for at se, kan man blive blændet og må vente noget tid, før man har evnen til at se sandheden i sin vælde, solen i sin stråleglans (Augustin 2002, 69 og 74). Det, vi har brug for, er, at bevidstheden tilpasses, formes efter

”de uforanderlige regler og dydernes lys” (Augustin 2002, 81).

Hvor bevægelsen til det onde kommer fra, kan Augustin dog ikke svare på, fordi man

”kan nemlig ikke vide, hvad det er, som intet er” (Augustin 2002, 82).

Synden er en mangel; mangel på orden, sammenhæng og væren, og det er derfor ikke noget. Fejlen ”kommer af intet” og er frivillig, den står ”i vores magt at begå”, fordi det forholder sig sådan, at



”hvis du ikke vil, begår du den ikke”, men når faldet er sket, fejlen indtruffet, formår mennesket ikke at rejse sig igen, selvom det er faldet frivilligt, for friheden tabes, når mennesket vælger uorden og ufrihed (Augustin 2002, 82).

Gennem bog 2 får Augustin påvist, at fornuften er det højeste i mennesket, for sanserne kan ikke sanse sig selv. Det er ikke synssansen, der forstår sig selv som synssans, men den indsigt kommer fra fornuften. Når vi fastholder, at det er sandt, at vi har en hørelse, en lugtesans, en synssans og så videre, så kommer den forståelse ikke fra sansen selv (Augustin 2002, 48-49). I sidste ende er det fornuften, der er det højeste som den evne, der kan vurdere både sig selv og de forskellige sanser (Augustin 2002, 52), men da mennesket gennem valg er blevet ufri og fornuften fordunklet gennem uorden, er det menneskelige liv ikke, hvor det burde være. Menneskelig indsigt er kommet på afveje.

Den frie vilje bog 3

3. bog begynder på samme måde som 2. bog sluttede, med Euodius der giver udtryk for, at han endnu ikke er tilfreds med forklaringen og gerne vil have yderligere udredninger, for han kan ikke forstå, hvad det er, der får viljen til at vende sig fra det evige til det timelige, fra det uforanderlige til det foranderlige og dermed fordærver naturen. Fra det udgangspunkt bliver 3. bog langt mere monologisk end de to andre, for efter nogle få sider forsvinder Euodius næsten helt ud af bogen og det er Augustin, der fører ordet. Augustin er enig med Euodius i, at hvis viljens bevægelse fra det evige til det timelige er nødvendig, kan mennesket ikke være skyldigt. Nødvendighedsbegrebet kan ikke forklare skylden. Den bevægelse, som er problemet, er ikke naturlig eller nødvendig, men kommer frivilligt fra bevidstheden og er derfor en skyldig handling. Gud vidste, at det ville ske, men det gør ikke Gud årsag til det skete på samme måde, som vores viden og erindring om det fortidige ikke er årsag til det, der skete i fortiden (Augustin 2002, 93). Syndens årsag er ikke tvang, men hænger på et frivilligt valg, som danner og former mennesket. Og det, som er sket, efter at synden er kommet ind, er, at mennesket er kommet i Djævelens magt, fanget af ham,

”underkastet denne verdens fyrste [...] holdt i dødelige lænker som straf for sin synd”
(Augustin 2002, 106-107).

Dermed understreges syndens magt endnu kraftigere, end hvad vi har set i bogen hidtil, og det fremhæves, at mennesket er blevet formet af synden og hovmodet. Det, der er brug for, er i stedet at blive formet af ydmyghed, så mennesket dannes af ham, der kom for at besejre Djævelen. Guds gerning i Jesus bliver betonet både som sejr over Djævelen og som betaling til Djævelen, både som et kamp-sejr motiv og som en objektiv betaling (Augustin 2002, 107-108). Mennesket var blevet som frugter på Djævelens træ og fulgte ham, fanget af begæret, hvilket skabte uorden og ubalance i universet, men Gud har genskabt balancen ved sin søn, som tvinger Djævelen

”til at løslade dem, der tror på ham [...] som betalte hvad han ikke skyldte, for dem”
(Augustin 2002, 108).

Selvom arvesyndslæren endnu ikke er fuldt formet hos Augustin, er der allerede her elementer af den, når han taler om mennesket som frugter på Djævelens træ (Augustin 2002, 108) og om ”den frie viljes oprindelige synd” (Augustin 2002, 122), som får den konsekvens, at vi fødes ”som det første



menneskepars efterkommere både med uvidenhed og dødelighed og manglende evne" (Augustin 2002, 123). Mennesket, siger han, måtte leve med en arvet straf.

Denne brug af Djævelen som del af forklaringen på menneskets fangenskab og som ophav til det onde betyder dog ikke for Augustin, at Djævelen er ond hele vejen igennem. Ingen kan være ond i alt ontologisk set, fordi det onde er en mangel. Alt, hvad der er, er skabt af Gud, og som skabt er det godt. Djævelen, som skabt af Gud, er god. Hvis han var ond i alt, hele vejen igennem, ville eksistensen ophøre, skabningen være udraderet, men hans ondskab hænger ved alt, hvad han gør, hans uorden og mangel præger ham i alt:

"Følgelig er end ikke selve Djævelens natur noget ondt [...]" (Augustin 2002, 825/*Om Guds stad* 19,13).

Dog er Euodius ikke helt tilfreds endnu med forklaringen, for viljen som forklaring for synden er ikke en tilfredsstillende forklaring, tænker han, for

"jeg spørger om selve viljens årsag" (Augustin 2002, 118),

hvad er baggrunden for viljens forkerte valg? Det spørgsmål kan Augustin egentlig ikke svare på, siger han, for vi ender i en uendelig regres, hvor vi kan blive ved med at spørge, vi kan altid overveje, hvad der ligger bag, ligegyldigt hvilket svar vi giver; man kan altid sige hvorfor. Det, vi ender med, er, at begæret, griskheden er den vrangvendte vilje, som fører mennesket i fangenskab, gør mennesket skyldigt, for det har selv valgt det. Valget hænger så at sige frit i luften, som netop et frit valg gør. Og efter valget er sket, magter mennesket ikke at være godt, men må leve med straffen, med manglende forståelse og manglende evner. Når vi prøver at befri os selv, så støder vi

"på modstand fra de kødelige vaner, som på en måde er blevet naturligt indgroede som påtvungne af menneskers dødelige afstamning" (Augustin 2002, 121).

Det, mennesket har haft, er mistet, og alle mennesker må nu leve med straffen, hvor vi fødes som efterkommere af syndere

"både med uvidenhed og dødelighed og manglende evne" (Augustin 2002, 123).

Den egentlige begyndelse til al synd er hovmod; et hovmod, som danner og former mennesket, men nu har Gud rakt en hånd ind i vores verden, for at vi i stedet kan blive "løskøbt ved Kristi blod" (Augustin 2002, 138) og efterligne ham i ydmyghed, så vi ikke dannes af Djævelen, men af Kristus.

Senere overvejelser

Noget, der tydeligvis er fremhævet i *Den frie vilje*, er menneskelig frihed og valg i modsætning til, hvad der senere fylder hos Augustin. Denne forskellige vægtlægning tager Augustin op mod slutningen af sit liv i *Tilbagekaldelser* (ca. 427). Her peger han på, at pelagianerne bruger *Den frie vilje* mod ham, men de misbruger den, siger han, for de tager ikke højde for, at der var nogle bestemte kættere, han ville bekæmpe i den bog, nemlig manikæerne, som ville

"indføre en ond natur, der skal være uforanderlig og lige så evig som Gud" (Augustin 2002, 186).



I mødet med den tanke er det vigtigt for Augustin at fremhæve, at det onde ikke er evigt, men har sin årsag i ”viljens frie afgørelse” (Augustin 2002, 186). Guds nåde var ikke det, der var i fokus i den bog, siger han, men i stedet det ondes oprindelse. De nye kættere, som han i 427 peger på, nemlig pelagianerne, levner ikke ”plads til Guds nåde, eftersom de hævder, at den gives efter egen fortjeneste”. Overfor pelagianernes fejllæsninger og misbrug peger Augustin på steder fra *Den frie vilje*, hvor han fastholder, at ”mennesket kunne falde, men ikke rejse sig igen af egen kraft” (Augustin 2002, 189). Faldet var en reel mulighed, men efter virkeliggørelsen af den mulighed er der muligheder, vi har mistet.

Når man læser Augustin i hans forskellige fronter, kan man godt forstå, at der er nogle, der vil mene, at han mere er retoriker en systematiker (Chadwick, 125), da den rette formulering og det isoleret set gode argument synes at betyde meget, mens den systematiske sammentænkning kan virke spændingsfyldt. Dog mener jeg, at Augustin har ret, når han i *Tilbagekaldelser* peger på, at syndens binding og afhængigheden af Guds gerning er en integreret del af *Den frie vilje*, selvom det er friheden og det skabtes godhed, der særligt fremhæves.

Noget andet, som også kommer til udtryk i *Den frie vilje*, er betydningen af dyder og menneskelig dannelse. I begyndelsen af bogen beskrives alle mennesker som nogle, der ønsker at leve uden frygt. Denne trang driver alle, men de gode øver sig i at rette deres kærlighed mod det, der ikke kan forandres, mens de onde vil fjerne alt, der står dem i vejen, for at de kan have deres nydelse (Augustin 2002, 19). Der beskrives dermed en dannelse af mennesket, som omfatter hele mennesket, som involverer følelser, handlinger og tanker. Denne dannelse er vigtig for Augustin og bliver også en del af frelsen, for vi dannes i mødet med Gud, vi bevæges fra vores eget hovmod til ydmyghed, hvor vi bindes til Gud. Det er en erfaring Augustin gør sig i sit eget liv og det er en erfaring, han vil formidle videre. I den bevægelse, som mennesket bliver ført ind i, er det spændt ud mellem egen skyld og Guds nåde og er helt afhængigt af Guds nåde, som er en ufortjent tilregnet nåde og en kraft, der former mennesket, så dets kræfter og liv rettes mod det sandt evige.

Når mennesket erfarer, at lyster raser og hersker

”tyrannisk og forstyrrer hele menneskets bevidsthed og liv med alle sine modstridende storme” (Augustin 2002, 30),

så trænger det sig på som en nødvendig sandhed, at det har brug for befrielse, for dannelse. Der er et behov for at blive formet af noget andet end det begær, der har taget magten. Det evige er forsvundet ud af horisonten, og dog er det det, der er brug for. Derfor spiller dyderne en vigtig rolle for Augustin og tanken om, at kærligheden skal renses (Augustin 2002, 37). Jesus har betalt, hvad mennesket skyldte (Augustin 2002, 108), det er blevet ”løskøbt ved Kristi blod” (Augustin 2002, 138), og denne løskøbelse er også en befrielse for hovmodet, så mennesket i stedet for hovmod kan leve i ydmyghed og dermed dannes af Guds nåde. Befrielsen er også en konkret befrielse i det liv, der erfares som fanget. Augustin peger på, at ordet ”natur” (*naturam*) kan bruges i forskellig betydning (Augustin 2002, 121-122), fordi synden kan ikke siges at være menneskets natur, da mennesket er skabt af Gud, og menneskets natur gør modstand mod synden og det onde, stritter imod og klager, og dog er det,



som om synden er blevet en del af naturen, af menneskets vaner og måder at leve på, en integreret del af det at være menneske. Augustin fortæller os, at

”Jeg kalder det for natur, som man også plejer at kalde substans” (*substantia*) (Augustin 2002, 111).

Vi er blevet en fjende af os selv og har derfor brug for befrielse, da vi ikke selv kan slippe ud af vores egne tilbøjeligheder.

Forskellige læsninger af Augustin

I denne beskrivelse hos Augustin af menneskelig trældom, som er valgt i frihed og guddommelig løskøbelse, er der, som Augustin gør opmærksom på i *Tilbagekaldelser*, tråde der rækker frem mod senere kampe og pointer i forfatterskabet, hvilket for eksempel kan findes i *Enchiridion* fra ca. 420, hvor Augustin langt kraftigere fremhæver Guds nåde i den kristne dannelse. Samtidig er temaet om frihed og dannelse hos Augustin også et tema fyldt med spændinger, hvilket tydeligt springer frem hos mange af dem, der læser Augustin. I hans samtid blev han læst på forskellige måder, hvilket han jo selv forholder sig til, og han forsøger at udrede trådene. Denne variation i læsninger har fortsat lige siden. Det betyder selvfølgelig ikke, at alt er til debat, men når det drejer sig om nådens plads i hans tænkning, så er der forskellige tolkninger, som i deres varierende vægtlægning let kan sammenlignes med forskellen mellem pelagianernes læsning af den tidlige Augustin og Augustins egen tolkning af sig selv.

Gerald Bonner mener, at der hos Augustin er et paradoks imellem hans prædestinationslære og hans beskrivelse af den menneskelige sjæls rejse til Gud (Bonner, 33). I Bonners læsning af Augustin er han ikke først og fremmest systematiker, men apologet og polemiker, hvilket medførte, at der var elementer i hans tanker, han aldrig fik harmoniseret (Bonner, 132). Denne interesse for det retoriske, som jo netop oprindeligt var Augustins fag, bliver også fremhævet af Rowan Williams, hvor sprog og dannelse, retorik og liv, bliver læst som to elementer, der er intimt forbundet i Augustins praksis og tænkning (Williams, 41-58). Og John M. Rist kan nævnes som endnu en blandt mange, der peger på, at Augustin er svær at systematisere, al den stund han ikke først og fremmest var systematiker (Rist, 32). Ja, ikke bare mangler Augustin systematik, ifølge Rist, han er også til tider uklar og får ikke givet egentlige svar på alle de spørgsmål, han rejser, som for eksempel hvad den præcise forklaring er på, at mennesket blev ulydigt (Rist, 35). Dog er der også gennemgående tydelige tanker hos Augustin, i Rists læsning af ham, hvor tanken om helbredelse følger Augustin, fra han bliver kristen, hvor det, der helbreder viljen, er nåden (Rist, 38). Augustin nåede bare ikke systematiseringen af sine tanker, inden han så sig nødsaget til at halse videre til næste emne. Carl Franklin Andry er i stedet af den mening, at der gennemgående ingen sammenhæng er i Augustins tanker, men de forandrer sig fra situation til situation ofte bestemt af retoriske overvejelser (Andry, 215-216). En femte variant af en læsning af Augustin kan repræsenteres af Jesse Couenhoven, som mener, at Augustin ændrer markant holdning, hvor den ældre Augustin tænker kompatibilistisk i modsætning til den yngre udgave. Couenhoven argumenterer for, at fra år 418 er Augustins antropologi kompatibilistisk uafhængigt af, om Augustin forholder sig til mennesket før eller efter faldet (Couenhoven, 280-282).



Et spørgsmål hos Augustin, som særligt siden reformationen har været et stridsspørgsmål, er forholdet mellem retfærdiggørelse og helliggørelse (Barrett, 324-325), relationen mellem tilregnet retfærdighed og det kristne liv. Augustin kan både fremhæve, at det er Gud alene, der virker alt, samtidig med at den kristnes liv bevæger sig mod større retfærdighed og frihed. Der er et erfaringsaspekt, der er tydeligt hos Augustin, og denne erfaring er koblet med en virkelighed, som går ud over erfaringen. I senere luthersk teologi skelnes der mellem retfærdiggørelse og helliggørelse, mellem en fremmed hellighed, som er skænket, en tilregnet syndfrihed, der skyldes Guds nåde, og så en vækst i hellighed, en dannelse i efterfølgelse af Kristus (Konkordieboken, 399). De to elementer i den kristne virkelighed er tæt forbundne, uadskillelige, men ikke identiske. Retfærdiggørelsen gives den ugudelige som en fremmed virkelighed, der helt og aldeles hviler på en andens gerning, men som i tilliden bliver den ugudeliges ejendom. Derfra springer helliggørelsen som et ny liv, der danner den kristne til efterfølgelse af Jesus. Denne klare skelnen findes ikke hos Augustin, hvilket betyder, at hvis man rejser spørgsmålet til Augustins tekster, hvad han mener om det præcise forhold mellem retfærdiggørelse og helliggørelse, så er det muligt at læse forskellige svar ud af teksterne.

Lee C. Barrett er en augustin-læser, der peger på, hvordan lutheranere har læst Augustin som en teolog med en anden forståelse af forholdet mellem retfærdiggørelse og helliggørelse end den, vi finder hos Luther, men Barrett fremhæver, at Augustin *kan* læses anderledes, og han argumenterer for en luthersk læsning, selvom han fastholder, at der også er uklarheder hos Augustin. Han fremhæver at tro og kærlighed er intimt forbundet hos Augustin, så det ene udspringer af det andet: Man kan ikke have tro uden at have kærlighed (Barrett, 328-329). Der sker en forening af Kristus og den troende, så Kristi fortjenester bliver den troendes ejendom, og kærligheden flyder ind i det menneskelige liv og forvandler det. Der begynder en rejse, som først fuldendes engang, hvor den kristne er synlig retfærdig, men begyndelsen på rejsen har alene sin udspring i Guds nåde.

Meget er der uenighed om i sekundærlitteraturen, men tanken om helbredelse af det menneskelige sind, som en central tanke hos Augustin, kan skabe generel enighed. I den klassiske og ofte brugte biografi om Augustin af Peter Brown, er der en tydelig udfoldelse af, hvordan Augustin oplever, at han er fanget af vanens magt, en binding, der går dybt i det menneskelige sind og berører alt, hvilket betyder, at helbredelsen må gå lige så dybt og omfatte hele mennesket. Augustins erfaring af vanens binding er tydelig i *Bekendelserne*, når omvendelsen beskrives, men Brown peger også på, at erfaringerne følger ham sidenhen som præst i Hippo, hvor han lever blandt afrikanere, der er vant til at bande heftigt og har svært ved at lægge det fra sig (Brown, 143). Vanens magt spiller en afgørende rolle selv for den, der sætter alt ind på at modarbejde vanen, for den har fået en magt over mennesket og begrænset friheden. Man kan ønske noget, siger Augustin, men vanen går sin egen vej og gør, at man handler ganske anderledes, end man ønsker, hvilket betyder, at mennesket kan have en smertelig erfaring af at være fanget. Men det betyder ikke, at man skal fortvivle. Fortvivlelse er, siger Augustin, den utilgivelige synd mod Helligånden (Brown, 145). Vi må ikke give op, men vi er rejsende, vandrere, på vej mod et mål og er endnu ikke nået i mål. Og på den vej er der hjælp at få gennem Guds nåde, gennem tro, håb og kærlighed, hvorved hele det menneskelige sind bliver rensat og helbredt. Der er hjælp at få nu og her, og engang vil renselsen være hel. Og da helingen angår hele



mennesket, får det betydning for vilje, lyst og tanke (Brown, 276). Hovedet bliver så at sige skruet rigtigt på, og hjertet placeret i brystet. Kærlighed og fornuft forenes med vilje og handling.

Denne forening af personligheden betyder så også, at mennesket finder sig selv, det kommer hjem, det bliver, hvad det er skabt til. Det at finde Gud og at finde sig selv kan siges at være to sider af samme sag, ikke fordi Gud og mennesket er ét, men fordi mennesket er skabt til at være hos Gud og bliver aldrig helt sig selv uden at være dér. Som Augustin formulerer sig i bekendelsen til Gud:

”Du var lige foran mig, men jeg havde bevæget mig væk fra mig selv. Jeg kunne ikke finde mig selv, så hvor meget mindre kunne jeg finde dig” (Brown, 162/Augustin 1988, 79).

Gud var ham nær, men da han ikke var sig selv nær, var han langt fra Gud.

Det, mennesket har brug for, er at lære at nyde, elske det rette. Hvis viljen skal bevæges, så må lysten til at bevæges være der, ellers bliver viljen, hvor den er, så følger den det, den nu lyster. Der må ske en forening af vilje, kærlighed og fornuft:

”Hvem kan helhjertet favne, hvad han ikke nyder?” (Brown, 149).

Hvis mennesket skal motiveres ret, må det være en del af en proces, hvor hjertet røres, masseres og dannes i Guds hånd (Brown, 163). Brown citerer fra Augustins *Bekendelser* (Brown, 175), for at pege på pointen, at ligesom Gud elsker sandhed, sådan må mennesket også lære at nyde sandheden:

Ecce enim dilexisti veritatem, quoniam qui facit eam venit ad lucem – ”Se, du elsker jo sandhed; for den, som gør sandheden, kommer til lyset” (Augustin 1988, 179).

Bekendelser bog 10: Frelse og dannelse

Augustin beskriver i *Bekendelser*, hvordan han levede i misforståelser, men

”Så tog du da, herre, lidt efter lidt, mit hjerte i din milde, barmhjertige hånd” (Augustin, 1988, 100).

Et sted, hvor denne dannelse af Augustin kommer tydeligt til udtryk, er i 10. bog i *Bekendelser*, som erfaringsmættet beskriver kampen og dannelsen. Det, som er det ultimative mål, er himlen og det fuldendte fællesskab med Gud. Det fællesskab er givet med Jesus, men alligevel er der en kamp at kæmpe og en vej at gå. Augustin sætter fra land i bog 10 med bønne:

”Du min sjæls kraft, træng ind i sjælen og gør den til en passende bolig for dig, at du kan eje og besidde den uden plet og rynke” (Augustin 1988, 179).

Dét er ønsket, men der er meget, der står i vejen for det ønske, og på de følgende sider undersøger Augustin sig selv og peger på åndelige sygdomme, der har brug for helbredelse. Han har så tydeligt og smerteligt brug for dannelse. Gud er for Augustin en ”læge for mit indre”, han er den, der kan ”forandre min sjæl gennem min tro og dit sakramente”, så han ”vågner i din barmhjertige kærlighed og i din nådes sødme, som gør alle svage stærke” (Augustin 1988, 180).

Fra troen på Gud som den store læge bevæger Augustin sig indad i sig selv for at se, om han er helbredt, for at bekende sin svaghed og sin synd, for den er der meget af, mener han. Han bekender det for andre, for



”De er mine medborgere og deler min udlændighed, enten de går foran eller bagefter eller følges med mig på vejen” (Augustin 1988, 181).

Hans bekendelser og lovprisning af Guds frelseshandlinger kan være en hjælp for andre både i samtiden og dem, der følger efter. Den samme heling, som Augustin møder, kan blive andre til del. Det er tydeligt for Augustin, at i forholdet mellem ham og Gud gælder, at ”Du er læge, jeg er syg” (Augustin 1988, 202), hvilket medfører, at det er vigtigt for alle at erkende sin sygdom og sige til lægen, som Augustin gør flere gange i bog 10:

”Giv, hvad du befaler, og befal, hvad du vil!” (Augustin 1988, 202).

Netop denne sætning blev, som tidligere påpeget, udgangspunktet for den langvarige kamp med Pelagius og pelagianere, dels fordi Pelagius opfattede sætningen som uansvarlig og ødelæggende for kristen hellighed, og dels fordi Augustin betragtede pointen som uopgivelig. For Augustin står det ikke bare som en teoretisk sætning om forholdet mellem Gud og mennesker, men som en erfaring der bærer både hans liv og andres:

”Ingen kan jo være afholdende, uden du giver ham det [...] jeg har kendt drukkenbolte, som du har gjort ædruelige. Altså er det dig, der har udvirket, både at de, som aldrig har været det, ikke er blevet det, og at de, som har været det, ikke er blevet ved” (Augustin 1988, 205).

Men denne sandhed betyder ikke, at han nu selv er kommet ud af alle kampe og ødelæggende bindinger, tværtimod. Han kan stadig gribes af musik og sang på en sådan måde, at han glemmer Gud og ender i syndig tilfredsstillelse (Augustin 1988, 207). Og ikke bare ørernes lyst kan bedrage ham, også øjnene kan føre ham vild og binde ham ved den ydre skønhed, der er i verden:

”Jeg lader mig ynkeligt fange, og du udfrier mig nådigt. Undertiden mærker jeg det ikke, fordi jeg kun var faldet lidt i. Undertiden smerter det, fordi jeg allerede sad fast” (Augustin 1988, 210).

Derudover er der nysgerrighed, misundelse og ære fra mennesker, der griber ham, splitter ham i hans indre, og fører ham væk fra Gud, så han må udbryde:

”Du kender mit hjertes suk og mine øjnes strømme i denne sag. Det er ikke let for mig at sammenfatte, hvor meget jeg er blevet rensset for den pest, og jeg er alvorlig bange for mine skjulte fejl” (Augustin 1988, 213-214).

Han mærker helbredelse samtidig med, at han erfarer, at han holdes fast af vanen:

”jeg har kaldt din højre hånd til hjælp for at blive helbredt. Jeg har set dit lys med såret hjerte” (Augustin 1988, 217).

Gennem Jesus er vi ført ”fra trællekår til barnekår” (Augustin 1988, 219), vi er ført over fra døden til livet, men må for en tid stadig erfare kampen.

Det hele menneske

Noget, som er gennemgående i Augustins beskrivelse af sine egne erfaringer og det menneskelige mål, er, at det er præget både af helhed og af proces. Det, der har behov for at heles, er det hele menneske og det påvirker alt i det menneskelige liv. Det er tydeligt, at der noget, der vigtigere end andet, sjælen er vigtigere end kroppen, men mennesket tænkes alligevel som en helhed, hvor det ene påvirker det andet. Det betyder at fornuft, vilje og følelser alle må formes og dannes af det, som er



idealet for mennesket: At tænke ret kan kun ske, hvis viljen og følelserne/kærligheden er på rette plads – og omvendt.

Litteratur

- Andry, Carl Franklin, "Redemption according to Augustin" (Shane Quarterly, 8 1947), s.214-225).
- Augustin, *Augustine. Select Letters* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).
- Augustin, *Om Guds stad* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2002).
- Augustin, *Den frie vilje* (Frederiksberg: Anis, 2002).
- Augustin, *Bekendelser* (Charlottenlund: Sankt Ansgars Forlag, 1988).
- Augustin, *Confessiones*, red. Car. Herm. Bruder (Lipsiae, 1876).
- Barrett, Lee C., *Eros and Self-Emptying. The Intersections of Augustine and Kierkegaard* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).
- Bonner, Bonner, *Freedom and Necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom* (Washington: The Catholic University of America Press, 2007).
- Brown, Peter, *Augustine of Hippo. A Biography* (Los Angeles: University of California Press, 2000).
- Chadwick, Henry, *Augustin* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Couenhoven, Jesse, "Augustine's rejection of the free-will defence: an overview of the late Augustine's theodicy" (Religious Studies, 43 2007), s.279-298.
- Ferguson, Everett (red.), *Encyclopedia of Early Christianity vol I* (New York: Garland, 1999).
- Mæland, Jens Olav (red.), *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (Oslo: Lunde Forlag, 1985).
- Pedersen, Else Marie Wiberg, "Sygdom til døden. Augustins lære om nåden og den frie vilje", i B. K. Holm og E. M. W. Pedersen (red.), *Nåden og den frie vilje*, (Frederiksberg: Anis, 2006), s.65-87.
- Rist, John M., *Augustine Deformed. Love, Sin and Freedom in the Western Moral Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Williams, Rowan, *On Augustine* (London: Bloomsbury, 2016).