

Synd, nåde, dåp og predestinasjon.

- En analyse av teksten *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* av St. Augustin.



Av Helge Asbjørn Staxrud.

Veileder: Professor Øyvind Norderval.

**Mastergradsoppgave i kristendomsstudier, Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet.
Høsten 2009.**

Forord.

Denne studien tar det for gitt at det nærmeste en kan komme sannhet om eksistensielle spørsmål, er gjennom tolkninger av meningsytringer. Min tekstanalyse er derfor et forsøk på å finne mening i en diskurs som bæres av begreper med ”hinsidig” meningsinnhold. Jeg vender meg derfor til en tekst skrevet av en av kristendommens mest innflytelsesrike tenkere.

Jeg hadde aldri kommet i mål med denne oppgaven uten veileder Øyvind Norderval. En stor takk rettes til ham for all hjelp og all tid han har gitt.

En takk til familie og venner for tålmodighet og forståelse, og spesielt til kvinnen i mitt liv Christina.

Innholdsfortegnelse.

Forord.	s. 2.
Kap1. Innledning.	s. 5.
1. 1. Generell innledning.	s. 5.
1. 2. Problemstilling.	s. 7.
1. 3. Teori og metode.	s. 7.
Primærteksten.	s. 7.
Andre tekster av Augustin.	s. 9.
Hermeneutikk.	s. 9.
En analyse av begreper.	s. 12.
Kap2. Historisk kontekst.	s. 15.
2. 1. Innledning.	s. 15.
2. 2. Confessiones.	s. 15.
Confessiones og kildekritikk.	s. 16.
Manikeisme, søken etter visdom og sannhet.	s. 18.
Ambrosius og nyplatonisme.	s. 21.
2. 3. Donatistene.	s. 22.
2. 4. Pelagianerne.	s. 24.
Kap3. Skapelsen, ”urtilstand” og Guds plan.	s. 26.
3. 1. Skapelsen, tiden og Guds plan.	s. 26.
Lydighet.	s. 27.
Tiden.	s. 28.
Forutviten og predestinasjon.	s. 30.
3. 2. Viljen, Djevelen og ondskapens opphav.	s. 33.
Adam og Djevelen.	s. 34.
Ondskapen i det enkelte menneske.	s. 36.
Substans og eksistens.	s. 39.
Sjelen.	s. 40.

Kap4. Adams fall og konsekvensene.	s. 44.
4. 1. Konsekvensene av fallet – a) døden.	s. 44.
4. 2. Konsekvensene av fallet – b) synden.	s. 46.
Rett tolkning av Rom 5:12.	s. 47.
Rettferdighet og etterlikning.	s. 50.
Propagatio: Om teoretisk syndfrihet og begjæret (concupiscentia).	s. 51.
Evigheten.	s. 56.
Nåden og rettferdigheten.	s. 57.
Gjenoppstandelsen.	s. 61.
 Kap5. Den frie vilje.	s. 63.
5. 1. Menneskelig vilje.	s. 63
5. 2. Den menneskelige ”frie” vilje.	s. 66.
 Kap6. Dåpen og nåden. En sammenlikning av <i>De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum</i> og <i>De baptismo contra donatistas</i> .	s. 71.
6. 1. To konflikter, samme begreper.	s. 71.
6. 2. Dåpens gyldighet for de ”innenfor” og de ”utenfor”.	s. 74.
6. 3. Hva slags nåde?	s. 77.
Nåde og rettferdighet.	s. 79.
 Kap7. Avslutning.	s. 81.
Oppsummering.	s. 81.
Konklusjon.	s. 82.
 Litteraturliste.	s. 83.

1. Innledning.

1. 1. Generell innledning.

St. Aurelius Augustinus, biskop av Hippo, er en av de mest innflytelsesrike vestlige teologer gjennom historien. Hans liv, hans filosofi, hans teologi og hans tekster har vært gjenstand for omfattende forskning.¹ Hvorfor mener jeg at jeg kan tilføre denne forskningen noe? Det er først og fremst et spørsmål om tilnærming. Jeg søker å finne mening i en del av diskursen om frelsen i kristendommen, om synd og nåde. Mitt utgangspunkt er å gjøre bruk av en tekst av Augustin for å analysere meningsytringer. Det er måten begreper blir brukt i en argumentasjon jeg søker å analysere. Min tilnærming vil være todelt. A) Jeg søker å finne mening i en tekst der argumentasjonen fremstår som tvetydig. B) Jeg søker å vise at argumentasjonen i seg selv først og fremst er avhengig av de meningsytringer den ønsker å formidle. Et begrep, eller en idé, vil kunne brukes for å gi autoritet til forskjellige meningsytringer. I begge tilnærmingene kan, og bør, en peke på kontekstuelle årsaker, men samtidig arbeider jeg ut i fra et hermeneutisk utgangspunkt om at meningen i teksten ikke kan finnes andre steder enn i teksten.

I min studie av teksten *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* analyserer jeg meningsytringer om synd og nåde, om evig liv og evig fortapelse. En kristen eskatologi vil være utgangspunktet for frelsesdiskursen som skjer i teksten. Augustin oppfatter tilværelsen her og nå som en del av en større helhetlig frelseshistorie, planlagt av Gud fra før skapelsen skjedde. Meningsytringene om frelse, synd og nåde skjer hovedsakelig gjennom en drøftning av dåpens funksjon. Hvilken rolle synden og nåden har i menneskenes liv, blir drøftet ut i fra påstanden at nyfødte som dør uten å være døpt vil ende i fortapelsen på grunn av arvesynden. Måten jeg forsøker å komme frem til mening, er gjennom hermeneutikk og diskursanalyse. Det er gjennom disse metodene jeg gjør bruk av begrepet meningsytringer. Argumentasjonen i teksten bygges opp rundt det jeg kaller ”første prinsipper”. De mest sentrale av disse vil være Guds allmektighet og menneskenes avhengighet av Gud gjennom nåden. Dette er begreper, eller ideer, som i teksten fungerer som udiskutable sannheter. Gjennom denne måten å argumentere på vil enkelte av disse prinsippene føre argumentasjonen inn i tvetydighet, noe som best kommer til syne i drøftningen av den menneskelige ”frie” vilje. Tvetydighet er det jeg søker å finne mening i. Jeg forsøker ikke å finne frem til sannheter om synd og nåde og menneskenes frelse. Jeg søker

¹ Creswell 1997, s. 1.

å finne mening i tekster der det kommer frem meningsytringer om disse emnene. Dette avsluttes med en sammenliknende analyse av argumentasjonen rundt dåpen gjort i primært teksten med argumentasjonen i den antidonatistiske teksten *De baptismo contra donatistas*.

Formålet med denne sammenlikningen er å påpeke hvordan argumentasjonene bygges opp og gis autoritet gjennom de samme begreper og ideer, og at forskjellige nyanseringer av disse begreper og ideer fører tekstenes mening i forskjellige retninger. Et viktig utgangspunkt i teksten er å forsvare og forklare kirkens tradisjon med å døpe barn. Mot pelagianerne dreier argumentasjonen seg om hva som er dåpens *effekt*, og mot donatistene dreier den seg om hva som gjør dåpen *gyldig*. Tekstene er selvsagt mer omfattende enn dette, men min endelige drøftning tar utgangspunkt i disse to påstandene. Augustin argumenterer ut i fra forskjellige teologiske prinsipper som blir å regne som udiskutable sannheter. Disse prinsippene blir brukt i varierende grad og blir ofte vektlagt forskjellig, men Guds allmektighet og menneskenes avhengighet av Gud er imidlertid to prinsipper som gjennomstrøyer alt. Mitt mål gjennom en tekstanalyse er å se hvordan meningsytringer som baseres på slike teologiske prinsipper, nødvendigvis blir tvetydige og allikevel kan gi mening. Hva som faktisk er dåpens effekt og hva som faktisk gjør den gyldig, blir med dette utgangspunktet et spørsmål om hvilke meninger som ytres.

En viktig del av min metodiske tilnærming er forholdet mellom det subjektive og det objektive i lesning av tekster. Det første utgangspunkt for min tilnærming er en personlig interesse for emnet, og en personlig erfaring med diskursen som omhandler begrepene synd, nåde og frelse. Jeg er selv døpt to ganger: barnedåp i statskirken, og ”voksendåp” som tolvåring i en frittstående menighet i pinsetradisjonen. I denne menigheten ble barnedåp oppfattet som ugyldig. Men i diskursen om hva *gyldig* faktisk betydde, var uttalelsene fra ledelsen i menigheten vagere. Når det er tale om en religiøs rituell handlings gyldighet og funksjon, beveger man seg inn i en diskurs om emner som i stor grad er utenfor menneskers empiri. Jeg forsøker å finne mening i tekster som omhandler noe u håndgripelig, noe som ligger utenfor menneskers erfaringsevne. Min påstand er at all eventuell erfaring av følelser, sinnsstemninger vil komme på grunnlag av diskursen og praksiser som gir diskursen mening, som dåpen. Min påstand er at når det gjelder dåpen vil praksisen og diskursen være meningsbyggere for hverandre. Det viktigste er kanskje *hvordan* en til enhver tid lar diskursen gi mening. Min metode for å la teksten gi mening er ved å forsøke å finne ut hvor, og i hva meningsytringene tar sine utgangspunkt, og hvordan meningsytringene på denne måten blir gitt gyldighet. Jeg søker å spore det inkonsistente, tvetydige og selvmotsigende fordi det er

gjennom dette arbeidet en kan finne ut hva som betinger meningsytringers eksistens og gyldighet. På bakgrunn av disse refleksjonene velger jeg å ta for meg et utvalg tekster av Augustin i et forsøk på å finne mening i en liten, men ikke ubetydelig del av denne diskursen.

1. 2. Problemstilling.

* Hvordan kan en finne mening i det åpenbart tvetydige i Augustins argumentasjon om menneskenes frelse i *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*?

* Det er en forskjell i nyanseringen av det sentrale begrepet ”nåde” fra argumentasjonen i *De baptismo contra donatistas* til *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Hvordan kommer dette til uttrykk i selve argumentasjonen?

1. 3. Teori og metode.

Primært teksten.

*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*² (Om syndenes straff og tilgivelse og om de små barns dåp), er altså hovedteksten for min analyse.

Jeg bruker den latinske utgaven utgitt i Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) som utgangspunkt for tekstutdragene jeg tar med i oppgaven. CSEL leser jeg sammen med en engelsk oversettelse av Roland J. Teske som har brukt denne latinske utgaven som utgangspunkt for sin oversettelse. Jeg velger å arbeide med utgangspunkt i CSEL fordi det er den beste gjengivelsen av Augustins tekster jeg har tilgang til. Min intensjon er ikke en analyse av språket - grammatikk og syntaks - men av argumentasjonen som kommer frem i teksten. Dette er et valg jeg gjør først og fremst fordi mine latinkunnskaper ikke er tilstrekkelige for å gjøre en grundig grammatisk analyse. Når jeg ønsker å analysere innholdet i teksten vil det imidlertid være nødvendig å gi en viss redegjørelse for hvordan Augustin bruker det latinske språket, men det grammatiske vil være sekundært i forhold til det tematiske, og det vil ikke være rom for noe dypdykk i språk eller

² Dette er en svært lang tittel, jeg refererer til den heretter med *De peccatorum meritis et remissione*, eller bare *De peccatorum*. Jeg gjør ikke bruk av andre tekster på latin som vil gjøre dette grepet forvirrende.

inngåelse i forskjellige latinske utgaver. Jeg vil imidlertid påpeke at det er en metodisk forutsetning at jeg er i stand til å forstå hvordan reglene i språket fungerer.³ Gjennom at jeg oversetter tekstutdragene fra latin mener jeg at jeg vil få en adekvat forståelse av språket som regler, men i den videre tolkningen begrenser jeg meg til å redegjøre kort for de begrepene som er av størst interesse for mitt arbeide med tekstene. Et generelt utgangspunkt er at begrepsbruken i tekstene i stor grad er religiøs i kristen forstand. Med dette mener jeg at begreper som i klassisk romersk forståelse ville ha betydninger som omhandlet livet på jorden, i tekstene får en betydning som omhandler det ”hinsidige”.⁴ Dette vil jeg kommentere fortløpende i analysen der jeg ser det nødvendig.

De peccatorum meritis et remissione er skrevet sent i år 411 eller tidlig 412 e.kr. Den er skrevet som motsvar til teologiske spørsmål og ideer fremmet av ”pelagianerne”.⁵ Det er deres syn på arvesynd og menneskenes vilje som blir diskutert gjennom en argumentasjon om grunnen til at små barn skal døpes. Hovedanliggendet i denne teksten er menneskenes syndige natur – hva som gjør mennesket syndig – og hva som må til for at mennesket kan gjøres rettferdig. I denne argumentasjonen spiller betydningen av dåpen av små barn en avgjørende rolle, og det er denne argumentasjonen jeg vil bruke mest tid på.

Mitt utgangspunkt er et ønske om å gjøre en analyse av Augustins argumentasjon om dåpen og se spesielt på hvordan begrepene nåde og predestinasjon blir brukt i denne drøftningen. Utgangspunktet for denne diskursen er eskatologi, altså mytologi. Augustins forståelse av eskatologien vil jeg gjøre rede for i analysen, men kort sagt fremstiller Augustin hele verdens historie som en planlagt eskatologisk hendelse fra Guds side. Alt som skjer i verden er i tråd med Guds rettferdige plan⁶, og målet er den fremtidige gjenoppstandelse som er lovt de hellige og de troende. Det er disse som unngår den annen død og som dermed unngår fortapelsen og oppnår evig frelse.⁷ Dette medfører at til enhver tid vil det for det enkelte menneske være dets egen frelse som er det viktigste i livet. Det som er av betydning i livet som skjer her og nå, handler om hvordan det påvirker hvordan livet etter døden vil arte seg.

³ Schleiermacher 1998, s. 9 – 11.

⁴ Bagge 2004, s. 29 – 30. Også: Janson 2006, s. 72.

⁵ Teske 1997, s. 19.

⁶ *De peccatorum meritis et remissione*, bok I xi, 13.

⁷ Samme verk, bok I xxviii, 55.

Andre tekster av Augustin.

I tillegg til hovedteksten vil jeg gjøre bruk av andre verk Augustin forfattet for å få frem viktige poeng i hans tenkning som ikke kommer like klart frem i akkurat dette verket. Hans autobiografiske verk *Confessiones* vil være et utgangspunkt for en redegjørelse av Augustins historiske kontekst, som er en del av det hermeneutiske arbeidet. Den vil også bli brukt som supplement til argumenter i analysen. ”Utopien” *De Civitate Dei* vil bli brukt i analysen for å supplere mine poenger angående Augustins eskatologi. De utdragene av *De Civitate Dei* jeg bruker, ble skrevet omtrent samtidig med *De peccatorum...* og er til dels en del av Augustins teologiske polemikk med pelagianerne.⁸ Den er dermed et naturlig supplement til mitt tolkningsarbeid. Utdrag av *De baptismo contra donatistas* vil bli brukt i den hensikt å se argumentasjoner opp mot hverandre og analysere bruken av viktige begreper i forskjellige argumentasjoner. Denne teksten er en del av den lange polemikken Augustin hadde med donatistene, og den ble skrevet ca år 400.⁹

Hermeneutikk.

Min analyse og drøftning vil i all hovedsak gå ut på å forsøke å finne mening i det tvetydige og paradoksale i Augustins frelseslære. Et første hermeneutisk utgangspunkt vil være forholdet mellom subjektivitet og objektivitet. Jeg må være klar over de begrensningene jeg selv fører med meg, hvordan jeg selv fungerer som fortolker av tekster som et sett av regler (språk) og som budskap.¹⁰ Dette gjør jeg med to utgangspunkt: ved å se på *hva* Augustins tekst argumenterer for, og *hvordan* den argumenterer. Objektivitet, eller verdinøytralitet, vil utvilsomt være ønskelig, men det er begrenset i hvilken grad det er mulig. Jeg som fortolker vil betinge forståelsen av teksten.¹¹ All tolkning vil alltid være rekonstruksjoner av meningsytringer. Jeg vil ikke være i stand til å rekonstruere Augustins egentlige mening med teksten, men det er da heller ikke mitt ønske. Jeg ønsker å gi teksten mening, eller rettere; å få teksten til å gi mening.

En måte å beskrive dette på vil være gjennom Charles Taylors begrep ”den hermeneutiske sirkel”. Han kritiserer forskere som mener de er i stand til å inneha sikker viten i den forstand at de dermed trer ut av denne sirkelen. Dersom dette er målet, vil tolkning bli

⁸ Aasgaard 2002, s. 16.

⁹ Hartranft 1995, s. 381. I: *Augustin: The writings against the Manichaeans, and against the Donatists.*

¹⁰ Schleiermacher 1998, s. 9 – 11.

¹¹ Code 1993, s. 32.

unødvendig fordi det da bare kan finnes én mulig betydning.¹² Med ”den hermeneutiske sirkel” forstår jeg at når et menneske skal forstå andre menneskers tale, tekst eller handling, vil ingen ytring eller handling stå for seg selv, men alt forstås i sin sammenheng med, og i relasjon til andre ytringer og handlinger. Hvert enkelt menneske må nødvendigvis ha et subjektivt utgangspunkt for å forstå noe som helst. All forståelse og all viten skjer gjennom det enkelte individ og gjennom individers tolkninger av andres meningsytringer.¹³

Jeg vil nevne noen tanker av Friedrich Schleiermacher for å utdype ideene om tolkningen gjennom subjektet og tolkning av meningsytringer. ”Ytringen” blir hos Schleiermacher utgangspunktet for hermeneutikk, hvis mål er forståelse og forklaring av en tekst.¹⁴ Den som tolker, mener han, må kunne sette seg inn i forfatterens situasjon. Å sette seg inn i situasjonen vil bety at en må ha kunnskaper om historiske forutsetninger, og dermed kunne gjengi eller rekonstruere ytringen.¹⁵ Når jeg analyserer Augustins tekster vil jeg rekonstruere meningen i ytringene slik jeg forstår dem i teksten. Schleiermacher hevder at vi som tolkere skal kunne være i stand til å oppnå en forståelse av teksten som først vil være like bra som forfatterens, og senere en forståelse som går ut over forfatterens forståelse.¹⁶ Tradisjonelt har Schleiermacher blitt oppfattet som en empatiens hermeneutiker. Trond S. Dokka argumenterer imidlertid for at Schleiermachers hermeneutikk var en sympatiens hermeneutikk.¹⁷ Dette begrepet fungerer langt bedre med tanke på å forstå en tekst. Jeg søker å forstå Augustins måte å argumentere på, hans måte å bruke begrepene på. Med ”sympatisk” hermeneutikk som utgangspunkt vil jeg gå inn i tolkningsarbeidet med en tro på at jeg, på ett eller annet plan, har et felles utgangspunkt med Augustin når det gjelder å finne mening i det teksten drøfter; hvordan kristne bør forstå meningen og funksjonen av synden og nåden. Jeg gjør dette med en intensjon om å forstå hva teksten ønsker å si objektivt ved å gjøre bruk av sekundærlitteratur som omhandler tekstenes historiske kontekst.

Knut Kjeldstadli mener at det er i selve teksten en må lete etter forfatterens mening med å skrive - meningen ligger i teksten.¹⁸ Dette beskriver hva jeg først og fremst er ute etter å gjøre. Men, det er også viktig å vite grunnene forfatteren hadde for å skrive. Mitt videre utgangspunkt fra det rent subjektive vil være å ta hensyn til historisk kontekst under tolkningsarbeidet. Et utgangspunkt for å tolke tekster er i følge Kjeldstadli å huske at alle

¹² Taylor 2001, s. 248-249.

¹³ Samme sted.

¹⁴ Schleiermacher 1998, s. 8.

¹⁵ Samme verk, s. 23.

¹⁶ Samme sted.

¹⁷ Dokka 2008, s. 174.

¹⁸ Kjeldstadli 1999, s. 185-186.

tekster blir laget av en opphavsperson (forfatteren) i en spesiell kontekst/situasjon.¹⁹ Det er tekstens innhold jeg er ute etter å analysere, og det er dette jeg mener er mest givende. Samtidig som jeg tolker teksten ut i fra vitenskapelige prinsipper om teksttolkning fra en tid mye senere, handler teksten om praksiser som fremdeles i dag er viktige deler av den kristne religion. I min tilnærming vil jeg gjennom min bruk av Augustins tekster og gjennom sekundærlitteratur forsøke å tolke Augustins mening med det som skrives med hensyn til hans kontekst. Men jeg velger å se hans bakgrunn slik den blir fremstilt i *Confessiones*, som en del av hans argumentasjon. Den kanskje viktigste opplysningen som finnes om Augustins kontekst, er at han skrev i konflikt med noen.²⁰ Med dette som utgangspunkt velger jeg å fokusere på *måten* argumentasjonene blir presentert idet jeg forsøker å finne ut hva som menes med teksten.

Å finne mening i det tvetydige og selvmotsigende er en sentral del av min tilnærming. Et av mine utgangspunkt er at i en drøftning av det som har med mytologi å gjøre vil tvetydighet i argumentasjonen være en styrke. Teksten kan ikke tolkes uten å se hvordan kristendommens eskatologi blir tolket med Paulus' brev til romerne 5:12-21 som et "første prinsipp". Hva som skjer etter døden, er det fullstendig umulig å ha empirisk kunnskap om. Augustin omtaler imidlertid det eskatologiske som absolutte sannheter. Dette er et sentralt grep jeg vil gjøre bruk av i min analyse, jeg vil se hvilke absolutte sannheter, eller "første prinsipper", som en argumentasjon tar utgangspunkt i. Taylor bruker begrepet "rådata" som en del av kritikken mot naturvitenskapene. Han mener at ingen vitenskap kan påberope seg å sitte inne med absolutte sannheter som er av en slik karakter at de er fullstendig udiskutable, og som ikke kan tillegges andre meninger gjennom forskjellige tolkninger.²¹ Denne kritikken kan overføres til min kritikk av Augustins argumentasjon. Augustin opererer med en del begreper som i den enkelte argumentasjonen får en betydning som jeg kaller "første prinsipp" og som tilsvarer Taylors "rådata".

I denne drøftningen vil jeg altså koble Augustins argumentasjon opp mot hans kontekst, som de filosofiske tradisjonene han hadde som bakgrunn eller som han aktivt gjorde bruk av, eller aktivt forsøkte å ta avstand fra. Men i like stor grad vil min drøftning skje gjennom å analysere måten han argumenterer på. Det er når jeg går inn i en drøftning av hvordan han argumenterer, at en analyse av de første prinsippene blir mest nyttig. Det er i denne drøftningen jeg søker å finne mening i det tvetydige og det paradoksale. Jeg vil

¹⁹ Samme sted.

²⁰ Norderval 2001, s. 11.

²¹ Taylor 2001, s. 243.

fokusere på sentrale begreper, brukt som første prinsipper, og se hvordan de brukes for å gi argumentasjonen autoritet. En ting er hvordan dette skjer som argument mot de personer og grupper han argumenterer mot, men mest av alt hvordan de brukes for å gi autoritet i forhold til hverandre innad i teksten og mellom tekstene jeg sammenlikner.

En analyse av begreper.

Som et eksempel på min tilnærming vil jeg nevne hvordan Peter Brown i sin biografi om Augustin nevner at på Augustins tid oppfattet mennesker nærværet av ondskapsfulle demoner like intenst som vi i vår tid oppfatter og frykter nærværet av bakterier.²² En slik opplysning vil kunne være hjelpelig for å danne seg et bilde av samtiden og menneskenes mentalitet, men det vil være lite hensiktsmessig å skulle ta hensyn til slike opplysninger i en analyse av en tekst. Jeg vil ikke prøve å sette meg inn i mentaliteten til verken Augustin eller de som leste tekstene på hans tid. Dersom det skulle være noe empatisk nivå i min tolkning må det være gjennom mine egne erfaringer med bruken av begrepene som Augustin gjør bruk av. Når jeg for eksempel bruker tid på å legge frem Augustins verdensanskuelse, vil dette være for å påvise en bakgrunn for hans måte å oppfatte virkeligheten på som kan være til hjelp i forsøket på å forstå logikken i argumentasjonen. Men det er like viktig med tanke på å analysere selve argumentasjonens autoritative oppbygging. Begrepene slik de egentlig var ment, kan jeg ikke annet enn å forsøke å nærme meg så godt jeg evner, men i dette forsøket kommer det frem at begrepene som meningsbærende ytringer skifter funksjon. Og dette skiftet i meningsytringers funksjon er det jeg er ute etter å belyse og legge frem gjennom et diskursanalytisk metodegrep.

Jeg vil gjøre en diskursanalytisk tilnærming som et hermeneutisk grep når jeg søker å finne mening i det tvetydige gjennom en inngående drøftning av meningen i ytringene som kommer frem i tekstene. Hvordan virker måten de sentrale begrepene brukes i argumentasjonen inn på meningen i det som ytres? Og hvordan kommer meningen frem gjennom en analyse av de samme begrepene brukt i forskjellige tekster? Denne måten å lese tekstene på vil først og fremst vise seg i de avsluttende drøftningene av den frie viljen og dåpen, men det er samtidig et generelt utgangspunkt for hele analysen. Men jeg ser meg nødt til å nevne noen metodiske vanskeligheter med å fokusere på begreper slik jeg gjør. Kjeldstadli skriver at en tilnæringsmetode innen idéhistoriefaget er å studere utviklingen av

²² Brown 1967, s. 41.

visse hovedideer og hovedbegreper over tid for å se hva det skiftende begrepsinnholdet kan fortelle oss. Faren med denne tilnærmingen, skriver han videre, er at disse ideene og begrepene får et eget liv, som om de var uavhengige av den kontekst der de ble brukt.²³

Michel Foucault hevder at diskursanalyse er noe mer – egentlig noe helt annet - enn idéhistorie. Han beskriver idéhistorie som et fag med udefinerte grenser, metoder lånt fra ”rundt omkring” og en tilnærming uten nøyaktighet og stabilitet.²⁴ ”Arkeologien” som han beskriver som sitt fagområde likner imidlertid så mye på idéhistorie at han ser seg nødt til å forklare på hvilke måter denne arkeologien (diskursanalysen) er forskjellig fra idéhistoriefaget og dets metoder.²⁵ Foucault argumenterer for at mens idéhistorie behandler diskursen som ”dokument”, behandler arkeologien diskursen som ”monument”. Med dette mener han at diskursanalysen ikke begår den feilen å søke etter dypere meninger som ikke ligger i teksten, den tolker ikke og den nekter å være allegorisk. Alt dette henger nøye sammen med hans syn om at enkelttekster og forfattere ikke har noen beviselig innvirkning på en diskurs men at det som er gjenstand for den diskursive analyse er de diskursive formasjoner som muliggjør tekster og som tekster har felles.²⁶

Når jeg tar i bruk ideer av Foucault i min analyse vil jeg ikke følge hans tanker som et konsekvent metodegrep, noe som kommer frem i at jeg tar utgangspunkt i én tekst. Iver B. Neumann hevder, med henvisning til Edward Said, at i enkelte diskurser kan det være nyttig å fokusere på enkelttekster og selv forfattere.²⁷ Jeg velger å fokusere på de tanker som kan videreføre mulighetene i tolkningen av meningsytringer. Kort sagt en metode som søker å beskrive relasjonen mellom ytringer.²⁸ Disse relasjonene vil analyseres med et fokus på hvordan ytringene relaterer seg til hverandre, hvordan de ekskluderer hverandre og hvilke forandringer de gjennomgår.²⁹ Dermed går jeg videre inn i analysen av reglene for hvordan Augustins bruk av begreper kommer frem i argumentasjonen.

Jeg vil kort nevne hva Quentin Skinner skriver om begrepsanalyse i kontekst av sin drøftning av politisk frihet. Dens formål, hevder han, er å på best mulig måte avgrense et felt slik at vi kan vite hva vi helst bør mene for å kommunisere best mulig, slik at man kan unngå paradokser og forsøke å oppnå en generell konsistens. Det blir et spørsmål om hva tolkeren

²³ Samme sted, s. 184.

²⁴ Foucault 1972, s. 153 – 155.

²⁵ Samme sted.

²⁶ Samme sted.

Neumann 2001, s. 94.

²⁷ Samme verk, s. 87.

²⁸ Foucault 1972, s. 34.

²⁹ Samme verk, s. 38.

kan være i stand til å mene uten å være inkonsistent.³⁰ Når en så søker mening i en diskurs i en tekst er en nødt til å påpeke og tolke det som måtte finnes av inkonsistens. Måten jeg behandler begrepene i tekstene jeg analyserer, er ved å oppsøke det paradoksale og det inkonsistente. Foucault hevder at hans metode for sammenlikning har en forandrende effekt gjennom fokuset på diskontinuitet og inkonsistens.³¹ Min analyse av meningsytringer og begrepsbruk i tekstene vil søke en slik effekt nettopp fordi det er gjennom å søke det inkonsistente at meningsytringer kan forstås best.

Gjennom en analyse av begrepsbruk ønsker jeg å påvise rekonstruksjoner av meningsytringene som gjøres på grunnlag av autoritative begreper som Guds nåde og Guds allmektighet. I denne sammenhengen vil jeg videreføre det jeg nevnte om tolkning av ytringer ut i fra Schleiermacher ved å se hva Iver B. Neumann skriver om rekonstruksjon, eller representasjon, av modeller i diskursanalysen. Han skriver at diskursanalytikeren gjør det til en forskningsoppgave å vise hvordan representasjoner blir bestemt og begrunnet, og hvordan de får sin utbredelse, og hvilke forskjellige typer representasjoner som til enhver tid er med på å utgjøre en diskurs. Modeller vil være representasjoner av virkeligheten, og det er gjennom modellene, representasjonene, at mennesker oppfatter virkeligheten.³² Gjennom diskursanalyse analyseres representasjoner av virkeligheten – den materielle verden – og disse representasjonene er først og fremst å finne i språket. Hovedpoenget blir å studere mening der mening dannes, nemlig i teksten.³³ Konsekvensen av en slik tilnærming vil være at teksten gir mening til representasjoner av blant annet himmel, helvete og av dåpen. Og det kan ikke være noe annet sted enn i diskursen, i representasjonene og utallige rekonstruksjoner av disse, at mening kan eksistere.

En sentral del av diskursanalyse vil være forholdet mellom deltakerne i en diskurs og maktforholdet mellom dem. Enkelt sagt kan en si det er et spørsmål om hvem som eier diskursen, hvem som bestemmer premissene for hva som kan ytres og hvem som kan komme med ytringer.³⁴ I min tilnærming vil dette være en av grunnene til at jeg skriver gitt min bakgrunn. I selve analysen vil det være et underordnet emne, men det vil allikevel drøftes implisitt. Jeg søker å analysere måten en av denne diskursens autoriteter, på et bestemt sted i historien, bygde opp sin argumentasjon.

³⁰ Skinner 2009, s. 120.

³¹ Foucault 1972, s. 177.

³² Neumann 2001, s. 34.

³³ Samme verk, s 37 – 38.

³⁴ Foucault 1972, s. 55.

2. Historisk kontekst.

2. 1. Innledning.

Jeg velger å ta med i denne introduksjonen noen grunnleggende tanker om teksttolkning av Lorraine Code. Meningsytringer kan ikke forstås på en slik måte at forfatterens opprinnelige og fullstendige mening blir rekonstruert, men forståelsen vil være betinget av tolkeren. Alle de forutsetninger tolkeren har med seg vil påvirke tolkningen. Men, det er både ønskelig og mulig å få til en form for adekvat tolkning som søker det objektive. Ren subjektivitet vil være vel så vanskelig å forsvare akademisk som ren objektivitet. Objektivitet er målet, så langt det er mulig, men det krever imidlertid at det subjektive blir tatt i betraktning.³⁵ Min argumentasjon vil altså, uansett mine forsøk på noe annet, nødvendigvis være subjektiv. Allikevel søker jeg det objektive så langt som jeg evner, og i denne søken etter det objektive er det at en kort gjennomgang av Augustins bakgrunn vil være nødvendig. Når min problemstilling dreier seg om kristen mytologi i en tekst av Augustin, er det naturlig å ta for seg hans liv frem mot den tiden da teksten jeg analyserer ble skrevet. For å få innblikk i denne utviklingen skal jeg vende meg til *Confessiones*.

2. 2. Confessiones.

Det autobiografiske verket *Confessiones* er et uunngåelig utgangspunkt hvis en ønsker å finne ut hvem Augustin var, men samtidig er det mange metodiske problemer å ta hensyn til. Det er ikke et verk som tar for seg frelseslæren eksplisitt, den er i mye større grad opptatt av å fremstille Augustin som en angrende synder, en synder som er klar over og som har lært av sine tidligere feil. Denne tendensen i verket må ses i sammenheng med at den ble skrevet som et oppgjør med anklager fra donatistene.³⁶ Oppgjøret med manikeismen blir i denne sammenhengen en viktig del av tolkningsarbeidet. *De baptismo contra donatistas* er et annet verk som ble skrevet i polemikk med donatistene, men her er det dåpen som er hovedtema. Jeg vil som tidligere nevnt bruke tekstutdrag fra dette verket i en sammenliknende drøftning av Augustins bruk av sentrale begreper i hans argumentasjon.

Det er Augustins utdanning og religiøse og filosofiske utvikling jeg er interessert i å ha med i denne historiske oversikten. En større del av min analyse tar form av en redegjørelse

³⁵ Code 1993, s. 32.

³⁶ Chadwick 1992, s. xi - xiii.

av Augustins verdensanskuelse og hans eksistensfilosofi. Jeg vil i all hovedsak gjøre bruk av Augustins autobiografiske verk *Confessiones* som kilde i arbeidet med å redegjøre for hans vei mot den læren som presenteres i *De peccatorum meritis et remissione*. *Confessiones* gir uttrykk for å være et verk som gjør nettopp dette. Samtidig som jeg refererer til *Confessiones* vil jeg i tillegg gjøre bruk av nyere forskning på Augustin og se det jeg leser i *Confessiones* i sammenheng med denne. Det er først og fremst et spørsmål om tillit til teksten som kilde som er nødvendig å se på.³⁷ *Confessiones* er en av litteraturhistoriens store klassikere, og den er gjenstand for stor beundring fra de forskerne jeg leser som har oversatt og arbeidet med verket. Den gir oss utvilsomt et unikt innblikk i Augustins liv, men det er også knyttet mange, nærmest uløselige metodiske spørsmål til bruken av dette verket. Alle hendelser og alle personer blir gjengitt av Augustin, slik han husker, og ikke minst - slik han ønsker å fremstille det.

Confessiones og kildekritikk.

Det som er av størst interesse er å finne ut av *når* Augustin skrev verket, og *hvorfor*, rettere sagt, *til hvem*. Det kan argumenteres for at hva et verk som *Confessiones* først og fremst kan fortelle oss, som leser det i ettertid, er hva forfatteren ville formidle på den tiden da verket ble nedskrevet. Alt som ble skrevet om fortiden vil jo i beste fall være ærlige forsøk på å erindre og gjenfortelle. Verket fremstår som veldig ærlig i sitt uttrykk, men jeg må gå ut i fra at i store deler av teksten vil innholdet være tydelig farget av hva Augustin ønsket å formidle til leserne. *Confessiones* ble ferdigskrevet i år 399 eller 400. Dette var etter at Augustin var blitt viet, først til prest - 391, og så til biskop av Hippo – 395.³⁸ Det er også skrevet samtidig med, og må regnes som en del av, hans polemikk med donatistene³⁹, og elleve-tolv år før *De peccatorum meritis et remissione*.

Det er lett å argumentere for at Augustin var blitt konform med sin rolle i kirken når en leser hva Augustin skrev om sine tidligere meningsfeller manikeerne og deres antikirkelige holdninger, som han jo på et tidspunkt delte med dem. Men hva kan en si om måten han velger å huske tilbake på? Augustin fremstiller ungdomsårene på en voldsomt negativ måte. Mest sannsynlig var Augustin en loyldig og veloppdragen ung mann⁴⁰, men han velger å fremstille seg selv på en svært negativ måte. Dette gjorde han med den hensikt å få frem

³⁷ Brown 2003, s. 87.

³⁸ Molland 1965, s. 11.

³⁹ De baptismo: contra donatistas ble utgitt ca år 400. Hartranft, C. D. 1995 s. 381.

⁴⁰ Samme sted.

kontrasten mellom livet før og etter sin omvendelse.⁴¹ Augustin hevder at han var tro mot sin konkubine i 15 år⁴², noe som ikke stemmer overens med et utsvevende liv slik det kommer frem andre steder.⁴³ Historien der han var på pæreslang med kameratene⁴⁴ blir nevnt med den hensikt å gå inn i en filosofisk analyse av synd og om syndens motiv, da er jeg enig med Molland i at det må ha vært få episoder å velge mellom. Molland nevner også at en bekjent av Augustin skrev om ham og beskrev ham som rolig, sømmelig, og opptatt av studiene.⁴⁵

Augustin hadde en agenda og valgte sine ord deretter. Hovedpoenget nå vil uansett være at det viser seg et misforhold i det Augustin skriver om emnet, og når slike misforhold oppstår, er det opp til leseren å tolke betydningen av dem. Når han ett sted skriver at han kastet seg inn i tvilsomme elskovsaffærer, men samtidig altså holdt seg tro mot sin konkubine, velger jeg å oppfatte det siste som mest sannsynlig sant, og det første som en påstand som følge av hans agenda med teksten. Betoningen av det ”syndige” livet som ung mann vil være naturlig å tolke som et resultat av at Augustin omvendte seg til kristendommen og samtidig til et asketisk liv. Augustin oppfattet det som umulig å fortsette å leve på samme måte som før etter omvendelsen, og han valgte å legge fra seg jaget etter hustru og verdslig vinning.⁴⁶ Peter Brown skriver at askese var blitt veldig populært i den latinske verden, og blant de mange asketene ville det være et stort marked for boken.⁴⁷ Dette poenget er også interessant for min argumentasjon med tanke på betoningen av det menneskelige begjæret i Augustins drøftninger av arvesynden. Jeg behandler dette begrepet som et av Augustins ”første prinsipper”.

Henry Chadwick hevder det var to utslagsgivende faktorer til at verket ble skrevet. Den ene var skillet mellom den katolske kirken som Augustin virket i, og donatistene. Augustin møtte skepsis og motstand både innenfor kirken og utenfor på grunn av sin bakgrunn som manikeer og fordi han var døpt så langt borte som Milano. Dette førte til at noe av Augustins driv til å skrive en biografi var å møte sine kritikere.⁴⁸ Den andre grunnen Chadwick beskriver, dreier seg om Augustins venn Alypius. Han hadde blitt kjent med en rik aristokrat fra Bordeaux, Paulinus, som hadde blitt asket. Paulinus hadde ved en anledning ønsket at Alypius skulle skrive en autobiografi for å fortelle om hans vei til et asketisk liv, og til dåp og ordinasjon. Hans svar overlever ikke, skriver Chadwick, men deler av bok VI består

⁴¹ Conf. II, i (1).

⁴² Conf. IV, 2.

⁴³ Conf. II, i (1).

⁴⁴ Conf. II, iv (9).

⁴⁵ Molland 1965, s. 12.

⁴⁶ Conf. VIII, xii (30). Se Norderval, 2001 s. 13.

⁴⁷ Brown 1967 s. 159-160.

⁴⁸ Chadwick 1992, s. xi - xiii.

av Alypius' biografi, noe Chadwick mener ikke kan være tilfeldig. *Confessiones* er ikke dedikert til Paulinus, men det går frem, mener Chadwick, at hans forespørsel til Alypius og det at Augustin skriver *til* Gud, men *for* mennesker, var en drivkraft som fikk han til å skrive.⁴⁹

Manikeisme, søken etter visdom og sannhet.

Augustin ble født i år 354 (d. 430) i byen Tagaste nord i Afrika, dagens Algerie.⁵⁰ Her vokste han opp med foreldrene, Monica og Patricius, og fikk sin første utdanning, som han kunne takke foreldrene for. Noe av det siste Patricius' gjorde før han døde, var å samle inn penger til Augustins reise til Kartago for videre utdanning.⁵¹ Det er skrevet mye om foreldrenes, og spesielt morens, betydning for Augustin både som person og som tenker, men dette er ikke av særskilt interesse for min tilnærming, så jeg forlater det familiære og velger å fokusere på hans utdanning og om hans utvikling i det religiøse landskapet.

Det var en utdanning i retorikk Augustin skaffet seg i Thagaste, og den var utelukkende latinsk. Han fikk en viss opplæring i greske filosofer, men han lærte aldri det greske språket. Han kunne selvfølgelig ha lært det, men var aldri interessert, og dette var ganske enestående i følge Brown. Han beskriver Augustin som den eneste filosofen fra antikken som var uten greskkunnskaper, både når det gjelder språket og klassiske tekster.⁵² Målet med utdannelsen var viktigere enn innholdet. Målet var å kunne ordlegge seg. Veltalenhet og evnen til å overbevise var den klassiske utdannelsens høye mål.⁵³ Augustins evne til å overbevise kommer til uttrykk gjennom hans gjennomslag for sine standpunkter og sin lære. Dette er et interessant aspekt å ta med seg i min diskursanalyse. Når jeg analyserer hans argumentasjonsteknikk, analyserer jeg argumentene til den dyktigste polemiker i datidens katolske kirke.⁵⁴

Bibelen var et naturlig sted å lete etter visdom og sannhet. Men denne søken gav imidlertid skuffende resultater. Det vulgære språket i hans bibeltekster var det som skuffet først og fremst, men også mye av innholdet klarte ikke å svare til forventningene eller kravene til tekster som skulle inneholde Guds visdom og sannhet. Det er interessant å se at når det gjelder innholdet, reagerte Augustin på umoralske historier i GT og på de lange

⁴⁹ Samme sted.

⁵⁰ Brown 1967, s. 19.

⁵¹ Conf. II, iii.

⁵² Brown 1967, s. 36.

⁵³ Conf. I, xvi.

⁵⁴ Brown 2003, s. 89.

selvmotsigende stamtaflene til Jesus. Det var en afrikansk bibel oversatt til latin noen århundrer tidligere av ukjente forfattere. Den var hjørnesteinen i den svært strenge og konservative afrikanske kirken, men feilet altså i å imponere en retorikkutdannet Augustin.⁵⁵

I *Confessiones* bok III beskriver Augustin sin søken etter visdom. Det var på grunn av skepsis til både donatistene og den afrikanske kirke og måten biskopene leste sin bibel og krevde etterfølgelse av lovene og reglene, at han søkte til manikeerne og deres ”sannheter”.⁵⁶ Denne sekten blir mye omtalt i *Confessiones*, og aldri på en positiv måte. Augustin omtaler den selvfølgelig fra et helt annet perspektiv enn han ville gjort i sin tid som ”hører”. Allikevel, når han skriver at hans skepsis til sektens lære vokste hele tiden, mener jeg dette er troverdig i og med at han brøt med den etter ni år uten å ta steget videre fra posisjonen som ”hører”. Dette tilsier at han sannsynligvis aldri ble fullstendig overbevist og at skepsisen han uttrykker i *Confessiones* til deres filosofi og astrologi må ha gnaget ham slik han påstår.⁵⁷ Augustin skriver at han som ung lengtet etter visdom, og etter at Cicero og bibelen skuffet, ble manikeersekten svaret.⁵⁸ Ciceros *Hortensius* blir beskrevet som utgangspunktet for denne søken, som han skulle forfølge frem til sitt møte med Ambrosius og nyplatonismen.⁵⁹ *Hortensius* var imidlertid ikke nok. Den afrikanske bibel skuffet voldsomt, og manikeerne ble løsningen. Manikeerne blir på disse sidene beskrevet som ”... menn stolte av deres glatte tale, fokusert på det jordlige og snakkesalige”. Videre står det blant annet at ”i deres munn var djevelens feller...”.⁶⁰

I *Confessiones* får en ikke noe spesielt godt inntrykk av hva som egentlig var manikeisme. Verket er jo også på mange måter ment som et oppgjør med manikeersekten og et forsvar mot de som anklaget Augustin for fremdeles å sitte fast i deres tankesett.⁶¹ Manikeersekten i Nord-Afrika som Augustin ble en del av var en liten fraksjon av en verdensomfattende religiøs bevegelse som hadde sitt utspring i gnostikeren Mani (216-276 e. Kr) fra byen Babylon i Mesopotamia.⁶² Mani var en gnostiker, og en sentral del av læren Augustin tok inn over seg, var en dualistisk verdensoppfatning der to verdener, transcendent fra menneskenes fysiske verden, stod mot hverandre. Målet for menneskene var sjelens oppvåkning og befrielse fra den fysiske verden.⁶³

⁵⁵ Conf. III, vii, 12. Se Brown 1967, s. 42.

⁵⁶ Conf. III, iv – vi.

⁵⁷ Conf. IV, i - iii.

⁵⁸ Conf. III, iv-v.

⁵⁹ Conf. III, iv.

⁶⁰ Conf. III, vi.

⁶¹ Chadwick 1992, s. xi - xiii.

⁶² Chadwick 1991 s. xiv.

⁶³ Brown 1967, s. 52-53.

Et spesielt viktig poeng med tanke på Augustins forhold til manikeerne er det dualistiske verdensbildet og hva som var ondskap. Det var som nevnt svært viktig for Augustin å distansere seg fra manikeernes tenkemåte. Fra han var nitten til tjuette år gammel⁶⁴ hadde den gnostisismeliknende manikeersekten gitt Augustin mer eller mindre tilfredsstillende svar på forholdet mellom det gode og det onde. Dette problemet var en del av hans søken etter sannhet som gjorde sekten interessant for Augustin.⁶⁵ Manikeerne tenkte seg to opprinnelige prinsipper - et godt, og et ondt - og ondskapen hadde sin opprinnelse i det onde prinsipp. Dette prinsippet var ”mørkets rike”, og det angrep ”lysets rike”. I følge manikeerne var Gud, som var herren over ”lysets rike”, under så sterkt angrep at ondskapen herjet menneskene.⁶⁶ Det onde og det gode prinsipp ble i utgangspunktet oppfattet som jevnbyrdige, men ”Lysets Far”, herren over lysets rike, var så grunnleggende forskjellig fra det onde at han ble stående forsvarsløs mot det ondes angrep. Dette ble også sett som et bilde på menneskets tilstand og ble forklaring på hvorfor menneskene handlet mot sin vilje selv etter ”oppvåkningen”.⁶⁷

Manikeersekten er blitt beskyldt for å ha gitt Augustin tankegrunnlaget for læren om predestinasjonen, som er et gnostisk element.⁶⁸ Det er imidlertid tvilsomt om predestinasjonen slik Augustin gjør bruk av den kan spores tilbake til hans manikeiske bakgrunn. Den er heller et resultat av at nåden stadig ble kraftigere vektlagt i hans frelseslære.⁶⁹ Den var også en del av katolsk tenkning før Augustin begynte å utvikle den i sin lære, men det var ingen som hadde brukt den med så avgjørende betydning eller som så sentral i frelseslæren som Augustin, og dermed blir han den tenkeren som ”oppfant” predestinasjonslæren som del av en deterministisk frelseslære.⁷⁰

Augustins fremstilling av tiden som lærer i retorikk og manikeer i Kartago og Roma preges av hans søken etter visdom og kontinuerlige tvil til manikeernes lære. Hele tiden hadde han spørsmål som ikke kunne besvares på en tilfredsstillende måte. Biskopen Faustus, ble det ham fortalt, skulle være den som kunne svare hans spørsmål og tilfredsstillende hans tvil, men i følge Augustin var det først og fremst hans veltalenhet som virket tilfredsstillende og ikke hans svar på Augustins søken etter sannheten.⁷¹ Det er denne søken etter sannheten og etter sann visdom som hele tiden følger Augustin gjennom bok V frem til reisen til Milano og

⁶⁴ Conf. IV, i (1).

⁶⁵ Se Brown, P. 1967. s. 46.

⁶⁶ Conf. VIII (24). Se Brown, P. 1967. s. 47.

⁶⁷ Brown, P. 1966. s. 52.

⁶⁸ Magris 2001, s. 149.

⁶⁹ Samme sted. Dette er en sentral del av drøftningen i min oppgave.

⁷⁰ Ogliari 2003, s. 310.

⁷¹ Conf. V, ii.

møtet med Ambrosius. Det er veltalenheten som først interesserer Augustin også ved møtet med Ambrosius. Men litt etter litt blir han oppmerksom på innholdet i hans taler, som han i utgangspunktet anså som usannheter, og det er i første rekke den spirituelle tolkningen av det gamle testamentets skrifter som virkelig fanger Augustins interesse. Augustin klarte ikke å bli fullstendig overbevist om at den katolske kirken bar på sannheten, men han så seg nødt til å ta et oppgjør med manikeerne og bestemte seg for endelig å forlate sekten.⁷²

Ambrosius og nyplatonisme.

Det var Augustins venner fra manikeermiljøet som fikk ham til å ta lærerjobben i Milano, men det var i denne byen, etter møte med nyplatonismen og biskopen Ambrosius, han tok det endelige oppgjøret med sekten. I bok VI beskriver Augustin hvordan han i større og større grad ble overbevist av Ambrosius` lære om at den katolske kirken hadde metodene for å finne løsninger på hans problemer i sin søken etter visdom og sannhet. Monica, Augustins mor, er sentral i denne delen av boken der hun reiser til Milano, og i følge Augustin var hun Ambrosius evig takknemlig for å ha ledet hennes elskede sønn vekk fra manikeersekten. Augustin skriver at hun maste både på Ambrosius og på han selv for å fremskynde hans omvendelse til den katolske kirken, men hovedvekten av hans begrunnelse for sin aksept av katolisismen får Ambrosius` taler.⁷³

I tillegg til, eller kanskje heller i forlengelsen av, tolkning av GT bruker Augustin mye tid på å reflektere over hvordan han på denne tiden forandret syn på Guds vesen. Her tar han et tydelig oppgjør med det tankegodset han hadde fra manikeerne og tolkningen av korsfestelseshistorien blir i denne sammenhengen også betydelig revurdert. Augustin bruker nyplatonismen som en filosofisk, eller akademisk, autoritet når han gjentatte ganger skriver om hvordan han endret oppfatning av disse emnene. I bok VII beskriver Augustin hvordan nyplatoniske bøker åpnet øynene hans. Han beskriver en frustrerende søken etter svar på spørsmålene om Guds vesen og ondskapens problem. Det var først da han fikk lese disse bøkene, oversatt til latin fra gresk, at han fant svarene han så lenge hadde søkt.⁷⁴ Det er først og fremst en definering av Gud og av ondskapen som er resultatet av hans nyplatoniske metode for bibeltolkning. Gud har substans, i motsetning til manikeernes oppfatning, og Gud er bare god og rettferdig – det finnes ikke noe ondt i Gud og ingenting som er ondt har sitt

⁷² Conf. V, xiv.

⁷³ Conf. VI, i-v.

⁷⁴ Conf. VII, ix.

opphav i Gud. Ondskaper har ikke substans, men den er en forvrengning av viljen i skapninger med rasjonelle sjeler.⁷⁵

Nyplatonismens rolle blir som sagt en autoritetsgiver i Augustins redegjørelse for sin intellektuelle omvendelse til kristendommen. Dette gir han tydelig uttrykk for selv, og nyplatonismen var for ham først og fremst interessant i denne forbindelse. Nyplatonismen gav Augustin et filosofisk og intellektuelt grunnlag for å tolke bibelen. Han bruker den i sin tolkning av bibelen i sin søken etter sannheten i skriften, og verdensbildet blir dermed en tolkning av skapelsesberetningen og av eskatologien i Paulus vevd sammen til en frelseshistorie. Dualismen i manikeismen forlades til fordel for en suveren Gud som ikke kan korrumpes, men som bare er god.⁷⁶ For min analyse er det et viktig poeng at Augustin gjør et oppgjør med manikeismens passive fremstilling av det gode ved å gi Gud substans og ved å gjøre Gud allmektig. Som en følge av at Gud har substans, blir alt som er skapt, opprinnelig godt. Dette kommer blant annet frem i argumentasjonen om livets tre i paradiset og lydigheten.⁷⁷ Guds allmektighet er et spesielt viktig poeng med tanke på predestinasjonen som er et sentralt begrep i min analyse av den måte Augustin bygger opp sin argumentasjon.

2. 3. Donatistene.

Det er argumentasjonen rundt dåpen jeg vil følge videre når jeg trekker inn Augustins polemikk mot donatistene. Mer konkret vil jeg gjøre bruk av et utvalg av tekster fra *De baptismo contra donatistas* og se på måten han argumenterer for hva dåpen betyr for menneskene for å sammenlikne denne argumentasjonen med den i *De peccatorum meritis et remissione*. Denne sammenlikningen krever en kort historisk redegjørelse for hvem donatistene var, og hvorfor Augustin var i konflikt med dem. Jeg har allerede nevnt at *Confessiones* ble skrevet som en del av denne striden. Donatistene var en betydelig del av kristenheten i Nord-Afrika da Augustin begynte å virke som prest og senere biskop i Hippo.⁷⁸ De var en toneangivende retning i den afrikanske kristenheten som var i flertall både i Tagaste og i Kartago. Men Augustin var aldri enig i deres lære, og da han ble ”hører” hos manikeerne var det både den katolske kirke og donatistene han søkte seg vekk fra.⁷⁹ Augustin utviklet sin kirkelære gjennom striden med donatistene, på samme måte som læren om synd og nåde ble

⁷⁵ Conf. VII, xvi (22).

⁷⁶ Conf. VII, iv (6).

⁷⁷ De peccatorum meritis et remissione. Bok II, xxi, 35.

⁷⁸ Hägglund 1984, s. 104.

⁷⁹ Chadwick 1992, s. xii.

utviklet i polemikk med pelagianerne.⁸⁰ Jeg har ikke tenkt å gå inn på hans kirkelære i min analyse, men det er et viktig poeng at striden med donatistene var en grunnleggende drivkraft for mye av det han skrev som biskop. Augustin utviklet stort sett all sin lære gjennom argumentasjoner med kristne tenkere han var uenig med.⁸¹

Donatistene fikk navnet etter biskop Donatus av Kartago (d.332). De bygde opp en kirke som de anså som den rette i motsetning til den katolske kirken som praktiserte en annerledes, og i følge dem, feil kristendom.⁸² Donatistene var en betydelig utfordrer til den katolske kirke i Nord-Afrika. De mente det var viktig å holde kirken ”ren”. Kirken var et samfunn av hellige og troende, og dette måtte være synlig på dens medlemmer. Disse tankene kommer til uttrykk gjennom deres idé om uverdige og verdige biskoper. Uverdige biskoper var de som ble kalt ”traditorer”. Dette ble de kalt fordi de hadde utlevert kristne skrifter under forfølgelse. Disse holdningene hadde sitt utspring i to ordinasjoner av rivaliserende biskoper i Kartago i år 311 etter den store forfølgelsen.⁸³ For min analyse blir disse ideene interessante med tanke på hvordan de oppfattet sakramenter som var utført av biskoper og prester de mente var uverdige. Jeg fokuserer på dåpen så jeg begrenser meg til å behandle den videre. Dersom en person var blitt døpt av en ”uverdig” ville ikke dåpen regnes som gyldig av donatistene, og det ville være nødvendig med en ny dåp dersom en ønsket å bli en del av deres kirkelige retning.⁸⁴

I tekstutdragene jeg tar utgangspunkt i, gjøres denne debatten til en debatt om dåpens gyldighet på et generelt grunnlag. Argumentasjonen gjøres med den tidligere biskopen av Kartago Cyprianus` (d. 258) syn på dåpen som grunnlag. Dette er fordi donatistene hadde tatt Cyprianus` syn på ”kjetterdåpen” som ugyldig til inntekt for sine argumenter om ”traditorer” og ugyldig dåp.⁸⁵ Augustin argumenterer i teksten mot denne oppfatningen av dåpen, og hevder at autoriteten som er i Cyprianus er mer til fordel for den katolske kirke enn for donatistene.⁸⁶ Teksten hevder dermed at dåpen ville være gyldig selv om ”uverdige” biskoper utførte dem, fordi handlingen i seg selv var hellig og ikke var avhengig av utførerens hellighet. Dåpen ville også være gyldig som en mulighet for mennesker som hadde vendt seg bort i fra kirken, for dersom de vendte seg tilbake til kirken ville den gamle dåpen vende

⁸⁰ Samme sted.

⁸¹ Norderval 2001, s. 11.

⁸² Hägglund 1984, s. 93.

⁸³ Chadwick 1992, s. xii.

⁸⁴ Hägglund 1984, s. 104-106.

⁸⁵ De baptismo contra donatistas IV, 2.-2, og 3.-4. Hägglund 1984, s. 91.

⁸⁶ De baptismo contra donatistas II, 1.-1.

tilbake i effekt.⁸⁷ Det er denne argumentasjonen jeg vil sammenlikne med argumentasjonen som gjøres mot pelagianerne ca ti år senere.

2. 4. Pelagianerne.

Pelagianerne er Augustins polemiske motstandere i hovedteksten for denne analysen og jeg vil fortløpende referere til ideene deres i min argumentasjon. Men hvem var de? Navnet stammer fra den irske munken Pelagius, som virket i Roma i tiden før plyndringen i år 410. Han levde og forkynte streng askese og moralsk livsførsel, noe han ble anerkjent av Augustin for, og han fant anerkjennelse i kristne grupper innen aristokratiet, mye fordi hans lære kunne sammenliknes med gamle romerske idealer om dydig livsførsel og heltomot.⁸⁸ Det var i Roma, på 390 – tallet at han sammen med Caelestus og Rufinus ”syrreren” utarbeidet ideene som skulle bli fordømt som kjetterske.⁸⁹ Denne retningen startet som en liten religiøs gruppering i Roma og var hovedsakelig et storbyfenomen blant den øvre middelklassen, og spesielt blant kvinner, på den tiden *de peccatorum...* ble skrevet.⁹⁰ Det som satte Augustin i gang med å skrive det første av sine svar til pelagianerne var et brev fra tribunen Flavius Marcellinus. Brevet er gått tapt, men Augustin refererer til brevet i innledningen i den første boken og senere.⁹¹ Augustin adresserer sine svar til Pelagius, og dermed gir han, for seg selv og i stor grad også for ettertiden, dette navnet til ideene og tilhengerne.⁹² Det som ledet Augustin til å skrive sitt første ”antipelagianske” verk *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum*, var som sagt brevene fra Marcellinus.⁹³ Det er arvesynden og menneskenes vilje som er hovedtemaene i dette verket.

Caelestus, Pelagius, og Rufinus gir uttrykk for teologiske ideer som bryter med de til Augustin. Lesning av tekster av Augustin var også en del av bakgrunnen for deres tanker. Brown skriver at sitatet ”Gi hva du befaler, befal hva du vil” i *Confessiones*, var noe av det som direkte førte Pelagius til å ta til orde i mot Augustins eskatologi. Pelagius skrev verket *De natura*, en pamflett som Augustin på den tiden det kom ut, ikke hadde tid til å bruke mye krefter på.⁹⁴ ”Pelagianismen”, slik den kommer til uttrykk hos Augustin, vil være konstruert av

⁸⁷ *De baptismo contra donatistas* IV, 2.-2, og 3.-4.

⁸⁸ Ogliaari 2003, s. 1 – 2.

⁸⁹ Teske 1997, s. 11 – 12.

⁹⁰ Bonner 1996 VI, s. 39.

⁹¹ Teske 1997, s. 11-12.

⁹² Samme sted.

⁹³ Brown 1967, s. 344.

⁹⁴ Samme verk, s. 343. og Teske 1997, s 13.

Augustin selv. Det han argumenterer i mot, er i større grad hans egne gjengivelser, oppfatninger, og konstruksjoner av pelagianske ideer, enn egentlig pelagiansk teologi.⁹⁵ Samtidig er det liten tvil om at forholdet mellom menneskelig vilje og guddommelig nåde, og ideen om arvesynden og betydningen av dåpen var temaer som Pelagianerne og Augustin faktisk var uenige om.⁹⁶

Når jeg skriver pelagianerne, er det fordi det ikke er veldig givende å referere til en bestemt tenker som Augustin var i polemikk med. Samtidig er det viktig å presisere at jeg forholder meg til de pelagianerne som virket samtidig med Augustin. Det pelagianske tankegodset fortsatte i lang tid etter Augustins død, og det er heller en rekke individuelle tenkere enn en bestemt retning.⁹⁷ De tenkerne jeg forholder meg til gjennom arbeidet med *De peccatorum...*, vil være munken Pelagius, syreren - og presten - Rufinus og Pelagius' disippel Caelestius. Disse personene var de mest toneangivende innen det pelagianske miljøet på den tiden teksten ble skrevet og det er tanker og tekster av disse Augustin gir svar på. Eller rettere, det er hans oppfatning av deres tanker. I *De peccatorum...* er det nok først og fremst teoretikerne Rufinus og Pelagius sine skrifter som blir besvart av Augustin. I og med det sparsommelige utvalget av overleverte tekster av pelagianerne på Augustins samtid er det vanskelig å være mer spesifikk enn jeg har vært til nå, når jeg i analysen skal gi en redegjørelse for hvilken tenker som var Augustins virkelige intellektuelle motstander.⁹⁸

⁹⁵ Brown 1967, s. 345.

⁹⁶ Rees 1988, s. 54 - 55.

⁹⁷ Dette gir både Bonner 1996, V, s. 237 og Teske 1996, s. 11 uttrykk for.

⁹⁸ Teske 1996 s. 12.

3. Skapelsen, ”urtilstand” og Guds plan.

Når jeg skal tolke og finne mening i eskatologien som kommer til uttrykk i en tekst av Augustin, er hans forståelse av Guds skapelse av verden og tiden og Guds plan med denne skapelsen, det første jeg vil sette meg inn i.⁹⁹ Jeg vil ta for meg teksten tematisk og disse emnene legger grunnlaget for resten av argumentasjonen i teksten. Jeg søker å vise en grundig og fundamental oppbyggingen av frelseslæren, sett i lys av forståelsen av skapelsen. Et fokus på denne fundamentale oppbyggingen i Augustins argumentasjon vil også være et viktig tema gjennom hele analysen. Med det fundamentale mener jeg at all Augustins argumentasjon tar sikte på å være så grundig fundamentert at den ikke på noen måte kan bli motsagt. Eller sagt annerledes, i teksten jeg behandler, søker Augustin konsekvent i sin argumentasjon å ta utgangspunkt i en form for ”første prinsipp”. Dette første prinsipp må regnes som det utgangspunktet all argumentasjon går ut i fra, et utgangspunkt som ikke kan diskuteres eller forstås på forskjellige måter, og som derfor må gi fullstendig autoritet til de argumentene som er i tråd med dette prinsippet.

3. 1. Skapelsen, tiden, og Guds plan.

Skapelsen må ses som det absolutte utgangspunkt for Augustins virkelighetsforståelse. Videre blir den også utgangspunkt for frelseshistorien som er Guds plan for menneskene. Guds frelsesplan blir blant annet beskrevet når Augustin skriver om ”nåden som er i Jesus”. Denne nåden ”... var gjemt i Det gamle testamentet, og dette var i tråd med Guds perfekte og rettfærdige plan for de forskjellige tider, men den er nå avdekket i Det nye testamentet”. (*De peccatorum...* bok I, xi, 13) Dette sitatet sammenfletter mye av Augustins frelseslære. Guds plan for menneskene – i dette tilfellet nåden i Jesus – var gjemt for menneskeheten over en lang periode av historien, men den er avdekket for menneskene som har muligheten til å lese og forstå Det nye testamentet.¹⁰⁰ Historieforståelsen blir nøkkelbegrepet i denne sammenhengen; historien begynte med skapelsen, det er den eneste historien mennesket kan ha kunnskap om, og historien er styrt av Guds plan for menneskene. Augustins historieforståelse preges av, og forutsetter, Guds forutviten og ideen om predestinasjon. Ideen om en allmektig Gud oppsummerer kanskje alle disse begrepene teologisk sett, og i min

⁹⁹ Ogliari 2003, s. 417.

¹⁰⁰ Det er jeg som legger til *muligheten til å lese og forstå*, men om Augustin la en annen mening i sitatet, så er det denne meningen jeg kommer frem til i en tekstanalyse.

analyse er det et viktig poeng å finne mening i denne allmektigheten - finne ut hva ideen betyr for Augustins argumentasjon.

Lydighet.

Lydighet (*oboedientia*) er ett av nøkkelbegrepene når en skal se på hvordan Augustin behandler skapelsesberetningen og tillegger den sin egen forståelse. Her blir Adams tilstand, før og etter synden, tolket og forklart på en måte som blir avgjørende for hele den senere forståelsen av mennesket. Skapelsesberetningen i 1. Mosebok blir fundamentet i hans lære om synd, i det han tolker betydningen av at Adam og Eva spiste av "kunnskapens tre". Jeg tar utgangspunkt i et tekstutdrag fra bok II for å ta for meg skapelsen og tilstanden forut for Adams ulydighet:

"De første menneskene, en mann, Adam, og hans hustru Eva, som var formet fra ham, valgte å ikke forbli lydige etter at de hadde mottatt guds bud; dermed mottok de den rettferdige dommen de fortjente. Gud hadde nemlig truet dem med at de ville dø den dagen de spiste av den forbudne maten. For alle trærne i paradiset var plassert der av Gud som føde for dem, også livets tre. Det ene tre Gud hadde forbudt dem å spise av, var det som var kalt kunnskapen om godt og ondt. Dette navnet skulle vise dem hvilken erfaring som ventet dem, både det gode i å overholde og det negative i å overtrede forbudet. Selvsagt tenker vi riktig i at før djevelen med sin list overtalte dem, så holdt de seg borte fra maten som var forbudt og nyttegjorde seg av den maten som var tillatt, altså av de andre trærne, og fremfor alt av livets tre. [...] For hvor stor lydigheten er i seg selv, [...] kunne ikke ha blitt meddelt på en bedre måte enn ved å forby et tre som i seg selv ikke er ondt." (*De peccatorum...* bok II, xxi, 35)

Gud skapte menneskene og de var ment å forbli lydige mot Guds bud, eller i denne sammenheng forbud. Adam og Eva klarte altså, i følge Augustin, å overholde dette forbudet en stund, og dette vil jeg tolke som menneskets "urtilstand", den tilstand mennesket opprinnelig var ment å være i. De levde i paradiset i denne tilstand så lenge de unnlot å spise av det ene treet som var kilden til kunnskapen om godt og ondt slik Gud hadde pålagt dem. De livnærte seg av fruktene fra alle de andre trærne. På dette tidspunkt var menneskene uten synd i livet. Kroppene deres ville heller ikke bli gamle med tiden, så lenge de var i denne syndløse tilstanden, for de hadde muligheten til å spise av "livets tre". I argumentasjonen rundt dette

treet går det frem at paradiset var et fysisk sted, og fruktene på trærne ble brukt som mat av menneskene. Også Djevelen (*diabolus*) var fysisk til stede sammen med menneskene, og det går frem i dette utdraget at det var med sin vilje Djevelen overtalte menneskene til å synde.

Når jeg skriver at Djevelen fysisk var til stede, så kommer ikke dette eksplisitt frem her, men i *De Civitate Dei* kan en lese at Djevelen er en del av skapelsen og skapt før menneskene som en av englene, mest sannsynlig samtidig med enten himmelen eller lyset.¹⁰¹ Jeg vil imidlertid komme nærmere inn på denne skikkelsen litt senere. For øyeblikket vil jeg fokusere på det fundamentet Augustin bygger opp sin virkelighetsforståelse og frelseslære rundt. Alle de viktigste elementene er med i dette utdraget: Gud har skapt alt, og alt Gud har skapt er godt i seg selv fordi Gud ikke kan være annet enn god - dette gjelder dermed også menneskenes natur: Synden - ondskapen - som ble begått av de menneskene som i utgangspunktet var syndfrie, var ulydighet.

Tiden.

Verdensanskuelsen blir en essensiell del av det fundamentet Augustin bygger sin frelseslære på, og det første prinsipp som verdensbildet må forstås ut i fra, er tolkningen han gjør av skapelsesberetningen. To andre svært viktige elementer som må regnes som deler av det fundamentale, er den katolske kirke, og bibelen. Augustin bruker både sin egen og kirkens autoritet i det han hevder å inneha de eneste korrekte, eneste sannsynlige, og eneste mulige, metoder for tolkning av bibelen.¹⁰² Men, jeg ser meg nødt til å begynne med begynnelsen og vil ta for meg Augustins tanker om evigheten og skapelsen. Disse er i mine øyne helt grunnleggende for å kunne analysere hans argumentasjonsteknikk og finne mening i hovedteksten. Jeg velger å gå en liten omvei om *De Civitate Dei*, før jeg fortsetter med hovedteksten. Her skriver Augustin om tiden at den er en del av Guds skapelse, og hvordan denne er forskjellig fra evigheten:

”Forskjellen mellom tid og evighet er nemlig at tid bare eksisterer der det er bevegelse, og dermed forandring, mens evighet bare finnes der det ikke skjer noen forandring. Det må finnes noe som beveger og forandrer seg for at det skal være noe som heter tid. [...] Skriften taler alltid sant, og den sier: *I begynnelsen skapte Gud*

¹⁰¹ *De Civitate Dei*. Bok 11, 9.

¹⁰² Dette kan en blant annet lese i Grant 1984, s. 80. Ogliari 2003, s. 413-417 gir også uttrykk for dette i det han gir en svært kritisk fremstilling av Augustins tolkning av bibelen.

himmelen og jorden. Dette må vi forstå dit hen at Gud ikke hadde skapt noe før. Hvis han hadde skapt noe før himmelen og jorden, burde det heller ha stått at det var dette som var *i begynnelsen*. Altså er verden helt klart skapt *sammen* med tiden, ikke *i* den. Det som skjer i tiden, har tid både før og etter seg; det har fortid bak og fremtid foran seg.¹⁰³

Tiden ble altså skapt samtidig med verden og kan ikke forstås utenfor det rommet som er verden. Det som forutsettes, er at tid og rom ikke er forskjellige størrelser, men deler av hverandre. Det blir også presisert at det er en begynnelse, og dette er et annet viktig poeng for Augustin. Det finnes ikke noe før Gud skapte det, verken tid eller rom, så alt som finnes, alt som har fysisk eksistens, har sin opprinnelse i skapelsen. Gud derimot er nødt til å være større enn denne skapelsen. Gud er skaperen og er dermed ikke bundet av skapelsen slik som menneskene er det. Gud er ikke begrenset til ”et sted” eller ”en tid”.¹⁰⁴ Augustin gjør her bruk av platonikernes filosofi som han betrakter som den mest respekterte og anerkjente filosofiske retning, og dette er fordi de er nærmest sannheten – selv om også disse er langt unna den.¹⁰⁵

En treffer ikke helt hvis en tolker Augustin dit hen at Gud dermed hadde eksistens *før* skapelsen eller på *andre steder*. Gud fungerer rett og slett ikke historisk på samme måte som menneskene og dette oppfatter jeg som et viktig poeng hos Augustin – Gud har skapt historien, men fungerer ikke i den etter dens regler av tid og materie slik alt som er skapt gjør det. Augustin hevder at Gud kunne ha anlagt verdener i andre rom utenfor den verden menneskene sanser – ”uendelig mange mulige steder” (og dermed også tider) – men dette er spekulasjoner som er utenfor menneskets fatteevne, og derfor noe menneskene bør la være å bruke tid på.¹⁰⁶ Det viktigste poenget for Augustin i denne argumentasjonen er å vise at Gud er større enn skapelsen på en måte som gjør Guds eksistens umulig å fatte for menneskene. Samtidig var det en plan med skapelsen både når det gjelder dens ”tid” og dens ”sted”, ingenting Gud har gjort bør oppfattes som tilfeldig.¹⁰⁷ Dette betyr at alt som er av betydning for menneskene, skjer innenfor skapelsens rammer, og alt som skjer i denne skapelsen, er planlagt av Gud. Det vil si at Gud ikke bare ser hva som skjer uavhengig av tid og rom, men at det som skjer, det skjer i tråd med Guds plan.

¹⁰³ De Civitate Dei. Bok 11, 6.

¹⁰⁴ Ogliari 2003, s. 412 beskriver dette som en ”evig nåtid” i en redegjørelse av viljen i forhold til predestinasjonen hos Augustin.

¹⁰⁵ De Civitate Dei. Bok 11, 5.

¹⁰⁶ Samme sted.

¹⁰⁷ Samme sted.

Forutviten og predestinasjon.

Denne forståelsen av Gud ser jeg som helt essensiell i forhold til å tolke frelseslæren og spesielt ideene om Guds forutviten og predestinasjon. Hvis en skal tolke begrepet forutviten ut i fra Augustins forståelse av Gud som skaper, kan betydningen bli at Gud ”ser” verden fra et ”ståsted” menneskene ikke kan fatte. Men selv om menneskene ikke kan fatte dette går det frem at Augustin har en idé om hvordan Gud ”ser” verden. Gud er utenfor historien, slik at det som skjer i en bestemt rekkefølge for menneskene, oppfattes av Gud på en annen måte. Gud vet alltid hva som skjer på en måte som for menneskene ville bety å kunne se fremtiden og fortiden samtidig.¹⁰⁸ Begrepet forutviten strekker imidlertid ikke helt til for å beskrive måten Gud ”ser” skapelsen på til forskjell fra menneskene. Det må ses i sammenheng med predestinasjonen og planen Gud har for skaperverket. For selv om frelsen er forbeholdt menneskene, er hele skaperverket i tråd med Guds plan. Hele skaperverket er faktisk ”godkjent” av Gud fra begynnelsen av, som Augustin mener går frem av ordene ”*Gud så at det var godt*”, slik det står i skapelsesberetningen.¹⁰⁹ Alt som er skapt, er skapt godt i og med at Gud er god, og bare god. Det finnes ikke noe ondt i Gud og dermed heller ikke i skapelsen.¹¹⁰ Alt som oppfattes som ondt i skapelsen er i utgangspunktet godt. Men, det kan oppfattes som ondt, enten fordi menneskene ikke klarer å fatte Guds plan med det vonde som skjer, eller fordi menneskene gjør bruk av skapelsen på feil måte. For eksempel kan gifter i naturen brukes på en god måte som helsebringende legemidler, men ved feil bruk vil de være livsfarlige.¹¹¹ Måten Augustin bruker denne ideen om Guds plan i sin argumentasjon, er et eksempel på det jeg kaller ”første prinsipp”. Når noe skjer i følge Guds plan, som er god og rettferdig, er det i prinsippet ikke nødvendig å diskutere dette nærmere. En slik argumentasjon kan med rette anklages for å være lettvent, men samtidig må det påpekes at Augustin fikk voldsomt gjennomslag for sine meninger gjennom sin argumentasjon.

Et viktig poeng når det gjelder predestinasjonen slik den kommer frem gjennom Augustins argumentasjon i *De peccatorum...*, er at det er snakk om en idé som heller brukes som et hjelpemiddel for andre argumenter enn som et hovedargument i seg selv – dette vil komme tydelig frem i eksempler jeg vil komme med nedenfor. Det jeg mener, er at ideen

¹⁰⁸ Når jeg skriver dette, er jeg utvilsomt preget av min egen oppfatning av historien som en lineær tidshendelse, og jeg gjør bruk av et ståsted-bilde som jeg ikke ønsker å tillegge Augustin, men som er min egen umiddelbare måte å oppfatte hans mening med hans beskrivelse av tiden slik den kommer frem her. I denne forbindelse vil jeg kort nevne at Augustins bruk av nyplatoniske tanker om tiden og historien har blitt oppfattet som et oppgjør med den antikke sirkulære historieoppfatningen og overgangen til den lineære. Grønkjær 2002, s. 207. Grønkjær stiller seg imidlertid ikke bak denne teorien selv (samme verk, s. 224).

¹⁰⁹ De Civitate Dei. 11, 21.

¹¹⁰ Samme sted.

¹¹¹ De Civitate Dei. 11, 22.

predestinasjon ikke nødvendigvis blir forklart spesielt utførlig, men den brukes som et kategorisk utgangspunkt for argumentasjoner og tillegges udiskutabel autoritet gjennom tolkning av skriften. Det er også sentralt for denne argumentasjonen at Augustins betoning av predestinasjonen forandret seg over tid, og fra verk til verk. Teksten jeg behandler, er ikke spesielt opptatt av å utbrodere ideen predestinasjon, og det går frem av faglitteraturen jeg gjør bruk av, at emnet for alvor ble sentralt en god del senere enn på den tiden *De peccatorum...* ble forfattet.¹¹² Det er imidlertid ingen tvil om at predestinasjonen var en viktig del av Augustins oppfatning av Gud og menneskene i forhold til hverandre og ikke minst menneskenes frelse. Ideene om predestinasjonen var imidlertid utviklet, og de var sentrale for hans teologi og filosofi allerede før *Confessiones* ble forfattet¹¹³, og jeg skal ikke her påstå at ideen om predestinasjon gjennomgikk radikale forandringer i Augustins tenkning.¹¹⁴ Mitt poeng er at ideen har en spesiell betydning i teksten jeg arbeider med, og at den først og fremst blir gjort nytte av som et argumentasjonsobjekt heller enn som et tema som behøver en inngående forklaring.

Et viktig poeng jeg ønsker å påpeke er hvordan ideen om predestinasjon blir brukt som en måte å avslutte vanskelige teologiske drøftninger på. Måten Augustin bruker sine ”første prinsipper” forteller at han ikke var alene om å oppfatte dem som autoritative. Det gir seg selv egentlig at en utdannet retor av Augustins format ikke ville forsøke å vinne diskusjoner med ideer og argumenter som ikke hadde en viss autoritet. I *De peccatorum...* bok I, avsnitt 28, 29 og 30, viser Augustin hvordan enkelte ideer har en form for autoritet som gjør at de kan brukes som ”første prinsipper” og dermed, i kraft av seg selv, avslutte argumentasjoner. Jeg vil nå gi noen eksempler fra teksten der Gud som allmektig - og dermed inneforstått predestinasjonen - blir brukt som et slikt retorisk middel. Utgangspunktet er en drøftning av Guds rettferdighet og i denne forbindelse et spørsmål fra pelagianerne om hvordan det kan være rettferdig at nyfødte barn som dør før de har kunnet gjøre noen synder, eller kunnet bestemme seg for å tro eller ikke på Jesus, skal ende i fortapelsen fordi de ikke er blitt døpt. Hans konklusjon krever autoritet fra skriften der han forteller at uten nåden som er i dåpen, vil

¹¹² Brown 1967, s. 399. Brown skriver at predestinasjon ble spesielt viktig i år 427 og fremover etter et brev Augustin hadde skrevet til presten Sextus ble presentert for munkefellesskapet ved Hadrumetum. I dette brevet går det frem at Gud har predestinert hvert menneskes skjebne, og menneskenes skjebner kan bare bli oppfattet som uttrykk for Guds visdom. Den første bevegelsen i menneskenes vilje var forberedt av Gud, og Gud hadde i sin tidløse visdom kun forberedt et bestemt antall viljer. Disse ideene er i forskjellig grad til stede i teksten jeg behandler, men det blir vanskelig å bruke denne typen utdypning av begrepet i min argumentasjon når det stammer fra en mye senere kontekst.

¹¹³ Vesey, G. (ed). 1989, s. 86. I: G. O'Daly 2001.

¹¹⁴ En viss utvikling vil det nødvendigvis være. De Bruyn 1993 s. 21 nevner at Augustin i sine tidlige år som prest ikke var like bastant i sin lære om arvesynd og predestinasjon, men at den ble skjerpet i tiden etter hans uferdige verk om romerbrevet.

barna ikke ha tilgang til det evige liv, og grunnen til dette er kanskje gjemt, men den er ikke urettferdig. Han søker ikke å forklare dette på en bedre måte enn at vi må ”... *bøye våre nakker for den hellige skrifts autoriteter, slik at vi alle gjennom tro kan oppnå forståelse.*” (Bok I, xxi, 29.) Den samme type konklusjon kommer i avsnitt 30. Her utfordrer han pelagianernes argumentasjon ved å vise at deres påstander om at udøpte spedbarn ikke har tilgang til guds rike, men allikevel vil kunne oppnå evig liv, må oppfattes som tvetydig. Hans konklusjon siterer steder i skriften som ikke kan forstås av mennesket som rettferdig, samtidig som det ikke finnes urettferdighet i Gud. Han spør: Hvor kommer denne tvetydigheten fra? Og hans svar og avslutning av diskusjonen blir hentet fra Rom 11:33 – at det ikke kan være annet enn at Guds dommer er uransakelige og Guds veier uutgrunnelige. (Bok I. xxi, 30)

Altså, skapelsen er av avgjørende betydning som et historisk utgangspunkt for Augustins lære om synden. Augustin bruker mye plass innledningsvis i teksten på å redegjøre for menneskenes situasjon slik den blir forklart i Genesis. Han går også langt i å tolke den betydningen skapelseshendelsen og syndshendelsen hadde for alle menneskene som skulle komme. Skapelsen og menneskenes situasjon i den blir samtidig et veldig viktig argumentasjonsmiddel for Augustin. Han påkaller autoritet fra bibelen og fra den katolske kirke, og som et slags trumfkort gjør han bruk av ideene Guds uutgrunnelighet og Guds plan med skaperverket – predestinasjonen.¹¹⁵

Jeg vil se tilbake til det første tekstutdraget¹¹⁶ og dvele litt ved det som blir sagt om at det ikke var treet eller frukten fra det som var ondt. Dermed vil heller ikke *kunnskapen* om godt og ondt være ondt. Det var *ulydigheten* - legemliggjort i en menneskelig handling. Det vil si at mennesket hadde det *i* seg at det kunne synde, og det vil si at synden er handlinger gjort i ulydighet mot Guds bud. Synden var mulig gjennom et valg mellom lydighet og ulydighet. Denne lydigheten er det vi ”ærer herren med”, og ”den er alene nok til å sørge for at skapningen forblir underlagt skaperen”. Det er vanskelig å se hvordan betydningen av denne lydigheten til Gud kan overdrives. Det som er vanskelig, er å finne ut av opphavet til ondskapen. Hvorfor valgte menneskene å være ulydige, og i hvilken grad var det et fritt valg?

Denne problemstillingen leder min argumentasjon i to hovedretninger. Den første handler om hva eller hvem Djevelen er, og hvor denne hadde ondskapen fra, ondskapen som

¹¹⁵ Ogliari 2003, s. 416-417. Ogliari gir uttrykk for dette der han gjør rede for sitt syn om at Augustin i sin eksegese gir inntrykk av å være mer opptatt av å imøtekomme hans personlige teologiske forutsetninger enn å gi en korrekt tolkning av skriftstedene. Ogliari trekker frem predestinasjonen som eksempel på en av ideene han mener Augustin bruker som slike grunnleggende kristne prinsipper.

¹¹⁶ Fra sitatet i Bok II, xxi, 35.

den brukte til å overtale menneskene til å synde. Altså spørsmålet om ondskapens opprinnelse i en skapelse som ”bare er god”. I analysen og argumentasjonen som kommer i forbindelse med denne problemstillingen vil et blikk på Augustins forhold til manikeersekten og nyplatonismen være nødvendig. Den andre retningen er et spørsmål om menneskets vilje og ansvar for egne handlinger – i hvilken grad var mennesket ansvarlig for ulydigheten? Disse spørsmålene er vevd inn i hverandre på en måte som gjør det vanskelig å ta dem for seg fullstendig separat, for det kommer snart frem at menneskets vilje må oppfattes som en viktig del av ondskapens opprinnelse, og den er også en sentral del av argumentasjonen om menneskenes ansvar for egne handlinger.

3. 2. Viljen, djevelen, og ondskapens opphav.

Når jeg er kommet til den menneskelige viljen hos Augustin, ser jeg det som givende å dele argumentasjonen i to. Først vil jeg ta for meg viljens rolle i en drøftning av syndens og ondskapens opphav, og derfor vente med å ta for meg Augustins ideer om menneskenes *frie vilje* til litt senere. Dette er fordi den frie viljen henger så nøye sammen med de ”post – Adamske” menneskers synd, mens opphavet til ondskapen og synden er en del av diskusjonen om Adams ”urtilstand” og den nyplatonisk inspirerte ideen ”forvrengning av vilje”¹¹⁷. Hele skapelsen er nødt til å være god fordi den er skapt av Gud. Allikevel finnes ondskapen som en mulighet i viljen til noe Gud har skapt. Jeg ønsker å finne en måte å tolke dobbelheten i Augustins argumentasjon når det gjelder den gode skapelsen og den onde viljen som gjorde menneskene i stand til å handle ulydig. Jeg siterer fra *De peccatorum meritis et remissione*:

”Derfor, når vi vender oss bort fra Gud, er det vi selv som handler – og denne viljen er en ond vilje – men når vi vender oss mot Gud, er det noe vi ikke kan gjøre med mindre han driver oss og hjelper oss – og denne viljen er en god vilje – så hva har vi som vi ikke er blitt gitt?” (Bok II, 31)

Denne argumentasjonen peker mot et grunnleggende ønske hos Augustin om å tillegge mennesket et moralsk ansvar og samtidig opprettholde ideen om at mennesket er fullstendig avhengig av Gud. Og nettopp dette er kjernen i striden med pelagianerne. Hans utfordring var å fastholde menneskets moralske ansvar for sine handlinger, men med et annet utgangspunkt

¹¹⁷ Se Conf. VII, xvi (22).

enn pelagianerne. De mente at menneskets frie vilje måtte være den logiske forutsetning for at Gud kunne stille menneskene til moralsk ansvar for sine handlinger.¹¹⁸ Augustins utgangspunkt er menneskets ufullkommenhet og avhengighet av Gud, ikke bare for frelsen men for å være i stand til å handle i lydighet til Gud. En drøftning av ondskapens opphav som jeg nå går inn i vil være en drøftning av Augustins argumenter for hvordan mennesket er kommet i denne situasjonen.

Adam og Djevelen.

Det går frem at viljen, når den vendes til det onde, er av oss selv, og så langt er ondskapen som mulighet å finne i mennesket. Gud er opphavet til det gode – alt som er skapt – og Gud er definitivt ikke opphavet til det onde. Heller ikke er noe Gud har skapt dette opphavet - ikke engang Djevelen - for så lenge noe er skapt er opphavet Gud og det må være godt.¹¹⁹ Menneskene velger, slik som Adam gjorde, men Adam ble overtalt av Djevelen til å synde står det i *De peccatorum...* bok II, xxi, 35. Det går klart frem i Augustins argumentasjon at Djevelen ikke kan være dette opphavet, til tross for at den er ”synderen fra begynnelsen av”.¹²⁰ Et sitat fra *De civitate dei* kan være oppklarende om forholdet mellom djevelen og ondskapen.

”Det står om djevelen at ”han er Herrens fremste verk”. Dette utsagnet kan bare referere til djevelens natur, ikke til hans ondskap. For der hvor det finnes noe ondt, er det avhengig av en natur som ikke er ond. Og ondskapen er så naturstridig at det eneste den kan, er å gjøre skade på den gode natur. Det ville jo ikke være noe ondt i å vende seg fra Gud, hvis det ikke var for at det naturlige er å vende seg mot ham. Men når den onde vilje likevel velger dette, er det i seg selv et sterkt vitnesbyrd om at naturen i seg selv er god. [...] Djevelen var skapt god, men ble ond av egen fri vilje. [...] Da Gud skapte djevelen, visste han godt om hans kommende fall; men han forutså også alt det gode han skulle gjøre ut av djevelens ondskap.”¹²¹

¹¹⁸ Aasgaard 2002, s. 15.

¹¹⁹ Disse tankene blir utførlig fremsatt i *Confessiones* bok VII. Se for eksempel xiii (19). Grønkjær 2002, s. 15-18 ser denne argumentasjonen som et uttrykk for Augustins behov for å vende seg fra en gnostisk kristendomstolkning til en ortodoks, der det er essensielt å få frem at skapelsen og skaperen er utelukkende god.

¹²⁰ 1 Joh 3:8, sitert i *De peccatorum...* bok I. ix, 9.

¹²¹ *De Civitate Dei*. Bok 11, 17.

I dette sitatet fremsettes det at ondskaper stammer fra viljen - og her er det viktig at ordene "egen fri vilje" blir brukt - og videre at ondskaper er avhengig av en natur som ikke er ond. Denne avhengigheten består i at det må være noe godt viljen vender seg bort i fra. Djevelen er en skapning som hadde fri vilje står det, og viljen ble brukt til det onde. I dette er det en betydelig likhet mellom Djevelen og Adam, som valgte ondskaper ved å være ulydig. Ondskaper må altså velges på bekostning av Gud fordi Gud er opphavet til alt som er godt. Men, ondskaper må også være selve *valget*. "Det ville ikke være ondt å vende seg bort fra Gud, hvis det ikke var for at det naturlige er å vende seg mot han."¹²² I *De peccatorum...* står det at ulydigheten var å velge noe som egentlig var godt, men fordi det var forbudt av Gud, ble valget ondt. (Bok II, xxi, 35) I *Confessiones* gir Augustin uttrykk for at det var nyplatonismen som gav ham svarene på spørsmålet om ondskapers opphav etter en lang og frustrerende søken. Denne filosofiske påvirkningen kommer spesielt til syne i tankene om at ondskaper ikke kan ha substans.¹²³ "Jeg undersøkte hva ondskaper er, og fant ikke en substans men en forvrengning av vilje [...]" skriver han.¹²⁴

Opphavet til ondskaper kunne ikke være Gud, for Gud er bare god og det samme er alt han har skapt – med dette som ufravikelig utgangspunkt (første prinsipp) blir forklaringen på Adams synd hans egen vilje. For sjelen er skapt av Gud, og hvordan kan synd skje i sjelen som er skapt av Gud, når det som er skapt av Gud ikke kan være ondt? Svaret blir det menneskelige valget. Gerald Bonner beskriver Augustins måte å behandle dette valget som en *bevegelse i sjelen* som han kaller *libido*. Augustin opererer her med begrepet *libido* som en form av *cupiditas*, skriver Bonner.¹²⁵ Begge begrepene betyr sanselig lyst, eller begjær, og i denne argumentasjonen er det snakk om at begjæret etter de lavere goder går på bekostning av det høyeste gode, som er Gud.

At Adam var i stand til å velge, og at han til slutt valgte det onde, blir forklart med at da Adam ble skapt, var det med en mental tilstand mellom vis og dum (*sapiens et stultus*). Var han vis, ville han latt være å synde, men var han dum ville Gud ha vært grunnen til synden, og ikke han selv. Viljen, som er evnen til å velge, beskrives som et "middelvegode" – en nøytral kraft (*media vis*) som kan vendes mot det gode eller det onde. Og hvorfor denne kraften, eller viljen, ble vendt mot det onde og ikke det gode, blir dermed spørsmålet som synes å måtte besvares for å få Augustins behandling av ondskaper til å gi mening. Når det gjelder dette

¹²² Fra sitatet ovenfor.

¹²³ Conf. VII, xii (18), xiii (19).

¹²⁴ Conf. VII, xvi (22).

¹²⁵ Bonner 1996, VII s. 33.

fundamentale spørsmålet, hevder Bonner at Augustin aldri gav noe tilfredsstillende svar.¹²⁶ I *De peccatorum...* bok I, xxxv, 65 behandles nettopp dette emnet. Argumentasjonen søker å forklare hvordan nyfødte ikke har gjort noen synd av sin egen vilje. De er født skyldige gjennom en synd som ikke har noe med deres egne gjerninger å gjøre, men har samtidig en uskyld som ligger i deres mangel på rasjonalitet, deres totale uvitenhet. Denne uvitenheten forklares i argumentasjonen i avsnittene som følger. Den er et resultat av arvesynden. Adam var skapt i en unik tilstand kan en si, fordi han ikke hadde foreldre som hadde overført arvesynden, og dermed var ikke hans rasjonelle dømmekraft svekket av denne. Men jeg er enig med Bonner i at noen god forklaring på hvorfor denne tilstanden ikke resulterte i lydighet, er det ikke noe godt svar på. (bok I, xxxv, 65 – xxxviii, 69)

Ondskapen i det enkelte menneske.

Et spørsmål som blir stående ubesvart, er om det faktisk er menneskets egen vilje, dets rasjonalitet, som er ondskap. Hvis dette er tilfellet, må en lete etter ondskapens opprinnelse i hvert enkelt menneske. For Adams etterkommere vil ikke kunne sies å leve i den mentale tilstanden som var en tilstand mellom vis og dum. Nå er det ikke mulig i en tekstanalyse å definitivt slå fast hva forfatteren *egentlig* mente da teksten ble skrevet. Det eneste jeg kan slå fast, vil være hva teksten forteller meg. I dette tilfellet vil jeg si at det er mulig å argumentere for at ondskapen, i følge Augustin, har sin opprinnelse i mennesket, men da gjennom dets egen forvrengning av noe som i utgangspunktet er godt. Og slik det ser ut, må ondskapen ha sitt *utgangspunkt* i hvert enkelt menneske. For, som jeg siterte fra *De Civitate Dei*, er ondskapen avhengig av en god natur som den vender seg fra.¹²⁷ Opphavet til ondskapen vil i denne tankerekken ligge i hvert enkelt velgende individ. Evnen til å velge er i utgangspunktet god, men menneskene har muligheten til å bruke den til det onde. Spørsmålet blir da hvorfor viljen vendes til det onde, og det er et spørsmål det er vanskelig, tilsynelatende umulig, å finne svar på hos Augustin.¹²⁸

Når jeg skal se på denne problemstillingen vil jeg ta utgangspunkt i drøftningen i bok II avsnitt 29 og 30. Jeg refererte ovenfor fra avsnitt 31 som tydelig forklarer Augustins oppfatning av forholdet mellom den gode og den onde vilje når det gjelder menneskets evne til å velge. I avsnittene 29 og 30 forsøker Augustin å gi en forklaring på problemet med

¹²⁶ Samme sted.

¹²⁷ *De Civitate Dei*. Bok 11, 17.

¹²⁸ Dette gir også Bonner 1996, VII s. 33 uttrykk for.

viljens opphav. Dette opphavet må jo være Gud, for Gud er grunnen til at menneskene er eller har noe som helst, Gud er grunnen til at menneskene i det hele tatt eksisterer. Så, hvis vi skal tillegge Gud all god vilje vi har på grunn av dette, da er vi jo nødt til å tillegge ham all den onde vilje vi har også. Han avslutter dette avsnittet med å si om de som hevder dette: ”*quod nefas est dicere*”, det vil si ”å si dette er uhørt/ugudelig”. (Bok II. 29) Jeg velger å sitere første del av avsnitt 30:

”Derfor, hvis vi ikke holder fast ved at ikke bare viljens valg, som fritt vender seg hit og dit, som tilhører det som er godt av naturen, og som en dårlig person kan misbruke, men også den gode vilje, som allerede tilhører de gode ting som ikke kan misbrukes, kan komme til oss bare fra Gud, da vet jeg ikke hvordan vi kan forsvare dette som står skrevet: *for hva er det dere har, som dere ikke har mottatt*¹²⁹.” (Bok II. 30.)

Augustin viser her svært tydelig hvordan hans argumentasjon må kunne føres tilbake til et sett av første prinsipper, i denne sammenhengen en ”korrekt” tolkning av bibelen, som fører argumentasjonen i en bestemt retning. Viljen er fra Gud, både valget viljen har, og den gode vilje. Dette leder frem til et spørsmål om hva viljens valg er, for det må være i dette valget en kan finne ondskapen. Jeg kan ikke se at problemet blir besvart i dette sitatet, men det er mulig å si noe om måten ”første prinsipper” brukes i en argumentasjon. Augustin påstår i dette sitatet at argumentasjonen rundt viljen blir slik som den er fordi argumentene må stemme overens med skriften. Dersom jeg som fortolker skal gi dette resonnementet en videre mening, vil jeg si at skriften her blir brukt som autoritet for en argumentasjonsrekke som i seg selv ikke er holdbar. Jeg kan ikke se at Augustin i denne argumentasjonen gir et tydelig svar på denne problemstillingen.

Det er vanskelig å komme frem til en mening i teksten når en forsøker å tolke argumentasjonen Augustin gjør omkring viljen og hvor synden - viljen som er ond – har sitt opphav. Jeg har sitert Gerald Bonner på at noe overbevisende og definitivt svar på hva som er opphavet til forvrengningen av viljen, ikke ligger åpenbart i Augustins argumentasjon. Dermed blir dette et emne lesere av Augustin må forsøke å finne ut av ved hjelp av egne analyser og tolkninger. Det menneskelige begjær og fristelsen er begreper jeg vil gjøre bruk av når jeg forsøker å finne mening i denne argumentasjonen. Jeg vil på grunn av argumentasjonen i teksten jeg analyserer, se litt på hva som blir sagt om Djevelen og hvilken

¹²⁹ 1 Kor 4:7.

rolle denne skikkelsen blir tillagt. I og med at det var denne som overtalte Adam og Eva til å bruke sin vilje ulydig, ser Djevelen ut til å være en ”første beveger” av den menneskelige synd.

Augustin gjør spesielt bruk av et tekstutdrag fra Rom 5:12 (*Derfor, slik som døden kom inn i verden ved ett menneske, og døden ved synden,...*) når han argumenterer for hvordan synden kom inn i verden. Det er i følge Augustin i prinsippet to typer synd menneskene er skyldig i. Disse typene synd kan benevnes med synd gjennom arv og synd gjennom etterlikning. Det er helt klart ikke gjennom Djevelen, men gjennom Adam, synden kommer inn i menneskene gjennom generasjon, altså arvesynden. Når det gjelder synden gjennom etterlikning, er det Djevelen som etterliknes, siden Djevelen er synderen fra begynnelsen av som det står i 1 Joh 3:8. Men samtidig etterlikner menneskene også Adam på grunn av begjæret. (bok I. ix, 9-10)

I avsnittene jeg har referert fra går, det frem at argumentasjonens hovedpoeng er å overbevise om at arvesynden er virkelig, og at den er omtalt i bibelen. Argumentet om at menneskene imiterer Djevelen når de synder, blir dermed ikke hovedbudskapet, men en del av en annen argumentasjon som søker å få frem et poeng om arvesynd. Forholdet mellom Djevelen og syndens opphav blir dermed en del av argumentasjonen om ondskaps opprinnelse i et enkelt individs vilje. Djevelen var ”synderen fra begynnelsen av”, altså den første som syndet, og det var på grunn av Djevelens list at Adam førte arvesynden inn i verden. Men ondskaper har altså sitt *opphav* et annet sted enn i denne første av Guds ”rasjonelle skapninger” som brukte sin ”frie vilje” på en ond måte. Det onde har jo ikke substans, det slår han fast blant annet i *Confessiones*¹³⁰, og Djevelen har definitivt substans. Dermed må konklusjonen være at menneskene må ha ondskaper fra samme ”sted”, eller fra samme ”kilde” som Djevelen. Denne kilden, eller kraften, er å finne i viljen, men argumenterer Augustin for at viljen *er* ond, eller er ondskaper *i* viljen? Den opprinnelige viljen i Adam og Djevelen ble jo ond på et tidspunkt. Altså, hvordan ble ”kraften” i mennesket vendt til det onde? Spørsmålet blir her om mennesket handler i kraft av seg selv, eller om det blir drevet av en kraft utenfor seg selv. Kan menneskene skylde på en Djevel som overtaler det til å synde?

¹³⁰ Conf. VII, xiii, 19.

Substans og eksistens.

Når en forsøker å finne mening i argumentasjonen rundt det ondes opphav, kommer det vanskelige forholdet mellom manikeiske og nyplatoniske ideer i Augustins argumentasjon frem. Den viktigste diskusjonen når det gjelder forholdet mellom disse forskjellige filosofiene angående det ondes opphav, blir angående synet på skapelsen ut i fra begreper som eksistens, substans og materie. I *Confessiones* blir manikeersekten konsekvent omtalt på en svært negativ måte, og ofte refererer han til dem uten å bruke betegnelsen manikeerne, men kun som ”løgnerne”, ”bedragerne” eller liknende adjektiver.¹³¹ I kontrast beskrives de nyplatoniske bøkene som en viktig del av det intellektuelle grunnlaget for hans omvendelse.¹³² Resultatet av dette skiftet i filosofisk referansepunkt er blant annet en fullstendig omgjøring av hva som har eksistens eller substans. Et eksempel på denne omvendingen kan tas fra *Confessiones* der Augustin ser tilbake på tiden som manikeer da han oppfattet Jesu død på korset som en ikke-fysisk hendelse. Her kommer et viktig poeng frem i hans filosofiske omvendelse. Selv frelseren, Guds sønn, og frelseshendelsen ble oppfattet som noe uten substans, som noe symbolsk.¹³³

Manikeerne oppfattet det gode som noe fullstendig forskjellig fra det onde, og sjelen var den del av mennesket som tilhørte det gode, og den lengtet tilbake sin opprinnelige tilstand i lysets rike, mens kroppen var det som holdt sjelen fanget. Mennesket var følgelig avhengig av en oppvåkning der det kunne bli i stand til å se sin egentlige situasjon.¹³⁴ I *Confessiones* og *De civitate dei* blir skapelsen, altså det som har substans, beskrevet som utelukkende godt i seg selv. Det som er skapt, og som dermed har substans, er enten forgjengelig eller uforgjengelig, men det er godt uansett. Ondskaper eksisterer ikke for Gud i det hele tatt, men der den eksisterer i det skapte, eksisterer den fordi det er noe forgjengelig godt som kan korrumpes.¹³⁵ Augustins bruk av nyplatoniske tanker hadde gitt ham bekræftelse på sin tvil på manikeernes lære, samtidig brukte han den for å gi legitimitet til hans nye måte å oppfatte verden og skapelsen som god, i tråd med kirkens lære om Gud og skapelsen.¹³⁶

¹³¹ Se f. eks Conf. III, vi (10), og IV, i (1).

¹³² Conf. VII, ix – x.

¹³³ Conf. V, ix (16).

¹³⁴ Brown 1966, s. 47. Se også Lieu 1985, s. 8-9.

¹³⁵ Conf. VII, xii (18) og xiii (19).

¹³⁶ Grønkjær 2002, s. 16-18. Grønkjær gjør rede for Hans Blumenbergs teori om at kristendommens grunnproblem er forholdet mellom en sterk tro på en forløsning fra ondskaper i verden - en forløsning til en tilstand i evig godhet - og samtidig en tro på en god skaper og en god Gud. Dette paradokset blir av Grønkjær brukt for å tolke Augustins innopptaking av nyplatonismen.

I følge Manis lære var det gode i mennesket, sjelen, fanget i materien som er ond.¹³⁷ En kan, litt forenklet, si at det gode og det onde bytter plass når det gjelder hva som har substans eller materie. I denne forbindelse skjer det også en forandring med tanke på hva som er aktivt og handlende i motsetning til det passive. Hos manikeerne var det ondskaper som var den aktive angripende part, og lysets rikes herre (Gud) var nærmest forsvarsløs mot angrepene.¹³⁸ Hos Augustin, spesielt gjennom læren om skapelsen og planen med den, fremstår Gud langt mer handlekraftig og absolutt ikke forsvarsløs. Men på den annen side forblir sjelen i og for seg hjelpeløs mot ondskaper - i.e. begjæret - som med nødvendighet vender viljen til det onde.¹³⁹

Sjelen.

Forholdet mellom kroppen og sjelen blir en viktig del av frelseslæren i teksten, og det er nødvendig i denne sammenhengen å fortsette et fokus på Augustins forhold til manikeismen og nyplatonismen. Jeg ser det som viktig i forhold til hvordan en kan forstå Augustins oppfatning av frelsen. Augustin siterer Rom 8:10-11 i avsnitt 4 (*De peccatorum...* bok I), og her er det om åndens død (*spiritus*) som blir omtalt, mens i avsnitt 2 der teksten omhandler Adam som ville dø dersom han spiste av frukten fra livets tre, er det sjelen (*anima*) som blir omtalt. Slik jeg oppfatter det, er det sjelen som blir gitt liv når det er snakk om åndens liv og kroppens død.

I *Confessiones* kan en lese at det er med sjelen Augustin ser seg i stand til å elske Gud.¹⁴⁰ Ikke med kroppens sanser, men med de fem åndelige sanser kan Gud føles, smakes, luktes, høres og sees. Det er med hans indre menneske han kan elske Gud, der sjelen blir fullstendig opplyst av det lys som rom ikke kan inneholde. En kan forstå Augustin slik at han ser seg selv som menneske som todelt.¹⁴¹ I måten Augustin skriver om sjelen, forstår jeg at frelsen først og fremst er noe som omhandler sjelen. Han skriver at han vil stige opp fra kraften som forbinder ham til kroppen gjennom sjelen. Det er to forskjellige krefter, åndelig og sanselig kan en si, og disse gir liv på ulike måter. Det er gjennom sjelen mennesket har kraften som kan sette det i kontakt med Gud og det evige. Hester og muldyr har denne ene kraften som gir kroppen liv, skriver han, men det er en annen kraft som gir sjelen liv og kraft

¹³⁷ Lieu 1985, s. 8-9.

¹³⁸ Lieu 1985, s. 149-153.

¹³⁹ Dette er sentralt i argumentasjonen i de første avsnittene av *De peccatorum...* bok II, en argumentasjon jeg tar for meg i neste kapittel.

¹⁴⁰ *Conf. X*, vi, 8.

¹⁴¹ *Conf. X*, vii, 11.

til å bruke sansene og forståelsen riktig. Dette er noe mennesket kan bli i stand til gjennom sjelen og kun i kraft av Guds hjelp.¹⁴²

For å forstå Augustin når han skriver om sjelen på denne måten, er det igjen nødvendig å se til nyplatonismen. Nyplatonismen blir som nevnt beskrevet av Augustin som en viktig filosofisk påvirkningskraft til hans egen filosofiske tilnærming til teologiske og eksistensielle spørsmål. Han er bevisst i sin bruk av disse tankene i den grad at han trekker ut av bøkene han leser, det han mener stemmer overens med hans forståelse av kristendommen, mens han luker ut det som han mener ikke er forenlig med sannheten, og først og fremst mangler nyplatonikerne Jesus Kristus.¹⁴³ Med tanke på min metodiske tilnærming er dette et viktig poeng. Augustins forhold til nyplatonismen kan sammenliknes med hans forhold til pelagianerne når det gjelder kildene han gjør bruk av. Det er uklart for ettertiden hvilke tekster av platonikerne han faktisk leste, det er en mulighet at det er skrivefeil i *Confessiones* der det står ”Platons skrifter” – at det skulle vært Plotin. Det en sitter igjen med, er først og fremst Augustins tolkninger av det han hadde av tekster, og selv om det har vært mulig for forskere å resonnerer seg frem til en del mulige tekster, er det allikevel for meg mest interessant å se hvordan han brukte disse ideene som alibi eller hjelpemiddel for sin teologi.¹⁴⁴

I nyplatonismens verdensbilde tenkte de seg en delt verden med en forgjengelig og ufullkommen sanseverden og en evig og fullkommen åndelig verden. Egentlig hører sjelen til i den åndelige verden og den lengter mot denne. Gud er det eneste som har virkelig eksistens, og sjelen kan stige opp til Gud gjennom dyp refleksjon og bot.¹⁴⁵ I disse tankene finner en mange likheter med Augustin som tenker seg to forskjellige typer krefter som gir liv på hver sin måte - den ene forgjengelig og den andre evig - og sjelen som bindeleddet mellom det sanselige og det åndelige, mellom Gud og jorden.

Jeg vil nevne argumentasjonen i *De peccatorum...* avsnitt 2 og fremover i bok I. Her oppfatter jeg Augustins tale om sjelen dit at det er sjelen som oppnår frelse. Den materielle kroppen måtte, uansett om fallet hadde funnet sted eller ikke, ha blitt byttet ut med en åndelig kropp for at menneskene skulle kunne gå over i den ukorrumperte tilstanden. For menneskene etter Adam gjelder det samme, våre kropper kan ikke annet enn å dø. Det er først i den fremtidige oppstandelsen disse vil bli vekket til live og deretter svelget av liv. *Kroppen er død*

¹⁴² *Conf.* X, vii, 11. Rist 1994, s. 13. beskriver hvordan han oppfatter Augustins tanker om sjelen fra Augustins tidlige skrifter som ”vårt sanne selv” eller ”vår egentlige menneskelighet”. Han mener dette er riktig å anta med tanke på Augustins påvirkning fra nyplatonismen. Senere, skriver Rist, ble Augustin klarere i omtalen av sjelen: *vi er vår sjel.*

¹⁴³ *Conf.* VII, x, 16.

¹⁴⁴ Se Grønkjær 2002, s. 65-66.

¹⁴⁵ Aasgaard 2002, s. 13.

*på grunn av synd, men ånden er liv på grunn av rettferdighet.*¹⁴⁶ Dette skriftstedet er utgangspunktet hans for argumentasjonen i disse avsnittene (særlig bok I. 5-7) der hovedbudskapet er at selv om kroppen er død for menneskene som lever i verden nå, så er det allikevel liv gjennom nåden i Kristus. Et menneskes ånd er levende når Kristus er til stede i det, selv om kroppen er død på grunn av synd.

Et siste poeng i forbindelse med sjelen er dens relasjon til kroppen og hvordan Augustin oppfattet sjelens og kroppens opphav sett i forhold til hverandre.¹⁴⁷ Augustin går imot ideer om at sjelen til et menneske eksisterte før den jordlige kroppen. At sjelene skulle bli tildelt kropper på jorden etter sjelens gjerninger i et liv disse hadde før kroppene ble til, er ideer han ikke har tiltro til. Grunnen til at noen hevder dette, er en observasjon av at alle mennesker kommer til verden med veldig forskjellige utgangspunkt. Og ikke bare utgangspunkt, men det er også stor forskjell på hva forskjellige mennesker gjør med sine liv. Noen lever som gode mennesker som bekjemper sine seksualdrifter, hater luksus og grådighet og lever liv som enhver kristen burde, men de lever på steder som gjør at de aldri vil høre om Kristus` nåde. Andre mennesker lever utsvevende liv som ikke er verdig en kristen på noen måte, men som ved guddommelig hell får disse høre om nåden, og de har muligheten til å tro og bli frelst. Noen mennesker har altså, som en forklaring på at verden fungerer på denne måten, tenkt seg at sjelene lever liv i himmelen før de kommer ned på jorden og inn i kropper. Sjelene blir deretter tildelt kropper etter deres gjerninger i disse livene. Augustin anerkjenner problemet som er utgangspunktet for tankene, men han mener denne løsningen på problemet underminerer Guds nådes dybde, og han kan ikke skjønne hvordan noen kan forsøke å forsvare Guds rettferdighet gjennom menneskelige antagelser. De har skapt myter som mangler noen som helst troverdighet, sier han. (bok I. xxii, 31) Hans egen løsning på problemet er heller enkel. Han lener seg til ideen om predestinasjon og dybden i Guds nåde. Rettferdigheten blir dermed ikke noe menneskene kan forstå med sin fornuft. I hvert fall ikke alltid. Når noe virker urettferdig, er det fordi menneskene ikke kjenner Guds plan for skaperverket.¹⁴⁸

Ethvert menneskes sjel må være uløselig bundet til kroppen, og eksistensen oppstår samtidig, altså når et menneskes kropp får eksistens, begynner sjelens eksistens. (bok I. xxii, 31 - 33) For å belyse dette nærmere vil jeg se kort på argumentasjonen der han slår fast at

¹⁴⁶ Rom 8:10.

¹⁴⁷ De Bruyn 1993, s. 18-24.

¹⁴⁸ De Bruyn 1993, s. 20. skriver at Augustin gikk vekk fra en tidligere mer allmenn akseptert holdning til rettferdighet der bare de som var i stand til å velge mellom ondt og godt ville bli holdt ansvarlige. Denne overgangen ser De Bruyn i sammenheng med betoningen av nåde og arvesynd i Augustins teologi.

nyfødte ikke er skyldig i noen annen synd enn arvesynden. Her skriver han at kjødets svakhet i de nyfødte, at de ikke kan ta vare på seg selv, men er avhengige av voksne, er fullstendig i samsvar med sinnets svakhet. Den rasjonelle sjelen blir tynget ned av det syndige kjødet, argumenterer han, og det er ikke av noen særskilt betydning hva som er sjelens opphav, om opphavet er i foreldrene, om den skapes i fødselsøyeblikket, eller om den pustes inn fra oven. (bok I. xxxviii, 69) Nøyaktig hvordan sjelen oppstår, er altså ikke det som er det viktigste i denne argumentasjonen. Det som er viktig, er at kropp og sjel er uløselig knyttet sammen, og at både kropp og sjel er skyldige gjennom arvesynden. Altså er det nåden og arvesynden som er begrepene som ikke kan diskuteres, uavhengig om mennesket måtte oppfatte sjelens opprinnelse på hvilken av disse måtene det måtte gjøre.¹⁴⁹

I denne diskusjonen må det også nevnes at et argument som omhandler denne tematikken, er en av grunnene til at den tredje boken i skriftet ble skrevet. I denne tredje teksten, brevet som han selv omtaler det, har Augustin blitt kjent med et argument som hevder at fordi sjelen kommer fra Gud, mens bare kroppen stammer fra foreldrene, er det bare kroppen som er skyldig gjennom arvesynden. (bok III. ii, 2 og x, 18) Det kommer ikke frem at Augustin på grunn av dette gjør seg opp en fast mening om hvordan sjelen oppstår, men han fastholder snarere sin mening om at den rasjonelle sjelen tynges av skylden som tynger kjødet. Hans måte å bruke begrepet rettferdighet på i en argumentasjon der menneskenes fornuft er utgangspunktet, kommer også frem i disse versene. Dette blir en litt annen betydning av begrepet enn den rettferdighet som følger med Guds nåde gjennom dåpen. I sine gjengivelser av pelagianernes ideer er det ofte en del av deres argumentasjon at de ønsker å forstå Gud som rettferdig. Augustin angriper denne måten å prøve å gjøre Guds rettferdighet logisk ved å hevde at også deres ideer fører til de samme spørsmålene om hva som kan oppfattes som rettferdighet. Hans avsluttende ord er at som mennesker må vi slå oss til ro med at Guds rettferdighet er skjult for oss, og at han vil ta opp dette temaet på en ordentlig måte ved en senere anledning dersom det skulle bli nødvendig. (bok I. x, 18)

¹⁴⁹ Det er heller ikke fullstendig enighet blant forskere om hva som var Augustins endelige mening når det gjelder spørsmålet om hvordan sjelen oppstod i kroppen. Rist 1994, s. 317. skriver at han ble overrasket da han leste en anmeldelse av boken "The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works" av O'Connell. Her ble det hevdet at Augustins syn verken var traducianistisk (at kropp og sjel stammer fra foreldrene), eller kreasjonistisk (at individuelle sjeler hele tiden blir skapt av Gud). Begge disse standpunktene blir nevnt som muligheter i avsnittet jeg refererer til, og Rist mener at begge er å finne i Augustins seneste verker.

4. Adams ”fall” og konsekvensene.

Det går frem som et avgjørende poeng i argumentasjonen om viljen å tillegge Adam ansvaret for at synden kom inn i verden og, like viktig, de senere menneskene for sine egne synder. (Bok II. 31) Den ytterste konsekvens av Augustins argumentasjon rundt ondskapen mener jeg er menneskenes ansvar for sin synd og ondskap, sett i forhold til bruken av begrepet vilje. Synden *er* i menneskene gjennom Adam siden alle mennesker er hans etterkommere, og ondskapen og synden ligger i viljen – den onde vilje som er av mennesket.

”Fallet” handler om den første menneskelige valgte synd. Den første ulydige handling som førte ondskapen og synden inn i verden, og som gjorde mennesket maktesløst i forhold til å bestemme sin egen skjebne. Adams fall blir dermed første gang den ”menneskelige frie viljes valg” ble brukt på en ond måte. Før denne handlingen må en gå ut i fra at Adams og Evas frie viljer var uten forvrengning, og at de tjente Gud med den lydighet som var nødvendig for å være syndfrie.¹⁵⁰ Med fallet kom både døden og synden inn i verden.

4. 1. Konsekvensene av fallet – a) døden.

Jeg vil nå se nærmere på konsekvensene av forvrengningen av viljen - Adams ulydighet. Det første av interesse i denne sammenhengen er hvordan synden kobles opp mot døden, både kroppslig og åndelig død:

”De som sier ”Adam ble skapt slik at han ville dø selv uten synd, ikke som straff for sin skyld, men av sin naturs nødvendighet”, mener at disse ord som står i loven: ”*Den dagen du spiser, skal du visselig dø*”¹⁵¹, betyr at det som skjer i synden ikke er kroppslig død, men sjelens død. [...]; uansett, om han ikke hadde syndet hadde han blitt forvandlet til en åndelig kropp, og i denne ville han uten å lide dødens straff gå over til den ukorrumperte tilstand som er lovet de hellige og trofaste/troende¹⁵². [...]”¹⁵³ Derfor,

¹⁵⁰ Se ovenfor, kap. 1.ii.

¹⁵¹ 1 Mos 2:17.

¹⁵² Fidelibus, ablativ pl. av adjektivformen (fidelis) - av substantivet *fides*. Fidelis betyr tro, trofast, pålitelig, ærlig. I kristen sammenheng brukes den for å beskrive de troende, de som tilhører de troendes samfunn. Troende virker dermed som den beste oversettelsen.

¹⁵³ Augustin tar her med et lengre sitat fra 2 Kor 5: 2-4: ”I denne kroppen sukker vi, lengtende etter å bli kledd i vår himmelske bolig/tilstand, om vi bare kunne være kledd og ikke nakne. Vi som er i denne nåværende bolig/tilstand sukker i vår misnøye, for vi ønsker ikke å være avkledd, men å bli kledd av udødelighet og uforgjengelighet, slik at det som er dødelig kan slukes av liv” – *Absorbeo* er verbet som oversettes med ”sluke”.

dersom Adam ikke hadde syndet, ville han ikke blitt avkledd kroppen, men ha blitt kledd over av udødelighet og uforgjengelighet slik at det dødelige ville blitt slukt av liv, det vil si, at han ville forvandles fra en kroppslig til en åndelig kropp.” (*De peccatorum meritis et remissione* Bok I. ii, 2)

Adam kan med dette ikke i utgangspunktet regnes som et menneske slik hans etterkommere er det, da mener jeg med en kropp som vil dø av aldring. Adam var menneske, men han var ”på vei” kan en si, til den ”ukorrumperte tilstand” som krever at kropp og sjel er uten synd, og han var da også fullstendig uten synd før fallet. Jeg har tidligere vært inne på denne tilstanden som en ”nøytral kraft” mellom vis og dum (*media vis*).¹⁵⁴ Hele argumentasjonen blir gitt som svar på påstander fra pelagianerne om at Adam ville lidd en kroppslig død uansett om han hadde syndet eller ikke. Også her kan en lese at Adam hadde en mulighet til ikke å synde, for det går også frem at den åndelige tilstand han ville bli gitt, når tiden var inne for det, var en del av Guds plan. Og denne tilstanden er Guds plan for alle ”de hellige” og ”troende”/”trofaste”.¹⁵⁵ Denne ”åndelige”, ”ukorrumperte” tilstand tolker jeg som menneskets ”frelse”.

Augustin skriver at dersom Adam ikke hadde syndet ville han ”gått over” fra sin dyrekropp/menneskekropp (*corpus animale*) til en åndelig kropp (*corpus spiritale*). Videre skriver han at Adam ikke trengte å frykte at kroppen skulle bli gammel og dø, for ”Gud bevarte jo jødernes sko og bekledning under vandringen i ørkenen”, argumenterer han, og dermed ville Gud også være i stand til å ”vedlikeholde” Adams kropp slik at den ikke ville dø av aldring. (Bok I. iii, 3) Augustin gjør her et stort poeng ut av hvordan han mener pelagianerne tolket skriften feil når de mente at Adams kropp ville dødd uavhengig av om han hadde syndet eller ikke. Dette er et gjennomgående trekk ved hele hans argumentasjon, men det er også interessant med tanke på diskusjonen som følger – nemlig hvordan Adams ”fall” skulle få konsekvenser for hele menneskeheten. Augustin er svært opptatt av å slå fast betydningen av dette ”fallet”: At den umiddelbare konsekvensen var kroppens og sjelens død, og at alle mennesker, fordi de er Adams etterkommere, tar del i konsekvensene av hans ulydige valg. Oppbyggingen av argumentasjonen gir inntrykk av å søke mot en systematisk forklaring av hvordan skapelsen henger sammen, og for menneskene blir budskapet at det livet i den ytterste konsekvens handler, om er det som skjer etter døden. Men når jeg er inne i en drøftning av døden og livet etter den, er det begrenset hvor mye det er å si. Døden må bli

¹⁵⁴ Se s. 8 ovenfor. Bonner 1996, VII s. 33.

¹⁵⁵ ”... quae fidelibus et sanctis promittitur.”

en del av læren om arvesynden, og i teksten er det dette som er det egentlige emnet. Det hevdes av forskere at det var gjennom denne teksten og hele argumentasjonen med pelagianerne generelt, at denne læren ble utviklet slik den ble kjent for ettertiden, selv om ideen opprinnelig ikke oppstod med Augustin.¹⁵⁶

4. 2. Konsekvensene av fallet – b) synden.

Peccatum, er substantivet Augustin bruker om synd. Det kommer av verbet *peccare*. I utgangspunktet forutsetter dette på latin en aktiv menneskelig handling. Hos Augustin er det imidlertid et menneskelig opphav til all synd – Adam, og dersom en tar med i betraktningen Augustins tanker om predestinasjon og begjær i argumentasjonen rundt menneskets frie vilje, blir det snart vanskelig å definere synd som noe mennesket gjør av seg selv, men heller som noe mennesket ikke makter å la være å gjøre. Det er ikke spesielt i seg selv at verb gjøres til substantiver, men det er et viktig poeng å se hvordan Augustin her bruker språket. Han var en del av romerriket både med tanke på geografi, kultur, og utdanning. Hans utdanning var i retorikk – talekunst og bruken av språket. Han omtaler i *Confessiones* sitt yrke ved å si at han solgte kunsten å overvinne en motstander.¹⁵⁷ Det er ingen tvil om at han var en av sin samtids aller fremste når det gjelder å bruke språket. Når en ser hans bevissthet om språket og dets makt, samt hans språklige evner, er det viktig å ta dette i betraktning når en ser på hvordan han faktisk brukte det latinske språket. Og i denne sammenheng er det interessant at han benytter seg av begrepet synd slik han gjør.

Propagatio (generasjon, forplantning – jeg bruker ”arv” i oversetningen) og *imitatio* (imitasjon, etterlikning) er termene som brukes i *De peccatorum...* for å forklare hvordan synden virker i menneskene. Han forklarer med utgangspunkt i Paulus hvordan mennesket er ”ansvarlig” for to typer synd; arvesynden som menneskene blir født med, og viljessynden/etterlikningssynden som skjer gjennom etterlikning av Adams ulydighet. I tekstutdraget som kommer nedenfor gir Augustin svar på – som han selv sier – det han tror er pelagianernes tolkning av Rom 5:12. Det han har forstått at de mener er at menneskene ikke blir født syndige, og at dåpen dermed ikke er nødvendig for å ta vekk arvesynden.

¹⁵⁶ Rist 1994, s. 17. Også: Teske 1997, s. 77 (note 12) skriver at i bok I avsnitt 9, blir betegnelsen ”*peccatum originale*” brukt for første gang med den betydning at Adams synd ble overført til hele menneskeheten. Augustin argumenterer i dette avsnittet for dåpen av små barn. I *Confessiones* V, ix, brukes termen på en måte som ligner på denne betydningen. Chadwick 1991 s. 82 (note 13) hevder at i denne sammenhengen blir frasen brukt for første gang for å forklare menneskets iboende selvopptatthet som en indre tilstand, i kontrast til åpenlyse handlinger.

¹⁵⁷ *Conf.* IV, ii.

”Fallet” var i seg selv en synd, nemlig en forvrengning av viljen, som vil si en ulydighetshandling mot Gud. For alle mennesker som kommer etter Adam, vil hans synd bety at de vil være syndige ved fødselen og dermed avhengige av Guds hjelp allerede da. Det er to hovedtyper synd som omtales i teksten, det enkelte menneskes synd som skjer gjennom dets frie vilje, og arvesynden. Det er interessant at Adam tilsynelatende hadde muligheten til ikke å synde. Denne muligheten må ses i sammenheng med menneskets evne til å avgjøre sine valg i kraft av seg selv. Samtidig er det interessant at med Adams synd ble alle mennesker gjenstand for arvesynden. Jeg skriver gjenstand fordi denne synden, i følge Augustin, er til stede i ethvert menneske helt fra det er født, og det har dermed ingenting med menneskets valgmuligheter å gjøre. Augustin opererer altså med to typer synd som mennesket må forholde seg til, og begge medfører døden for mennesket. Den ene typen har mennesket med seg fra fødselen av, mens den andre kommer som følge av menneskets egne handlinger. Samtidig må begge typene synd oppfattes som direkte følger av Adams ene opprinnelige synd. For dersom Adam aldri hadde syndet, ville den kroppslige døden aldri berørt menneskene. (Bok I. 9-10)

Rett tolkning av Rom 5:12.

”Men dersom apostelen hadde ønsket å nevne den synden som kom inn i verden ikke gjennom arv, men gjennom imitasjon, da ville han sagt at opphavet ikke var Adam, men Djevelen, om hvem det er skrevet: ”*Djevelen var en synder fra begynnelsen av.*”¹⁵⁸ Om denne leser vi også i ordspråkene: ”*Gjennom djevelens hat kom døden inn i verden.*”¹⁵⁹ Siden denne døden kom inn i menneskene gjennom djevelen, ikke fordi de stammet fra ham, men fordi de imiterte ham, ble det umiddelbart lagt til: ”*de som tilhører ham, imiterer ham.*”¹⁶⁰ Dermed, da apostelen nevnte den synden og den døden som er overført gjennom arv fra en til alle, tilla han det samme opphavet til denne synden og døden, som hele menneskeslekten tok sitt opphav fra” (bok I. ix, 9)

”Det er selvfølgelig Adam de imiterer, alle de som gjennom ulydighet overtredet Guds bud. Men det er en ting at han er eksempel for alle som synder gjennom sin vilje, en annen er det at han er opphavet til de som er født med synd” [...] ”*Gjennom en*

¹⁵⁸ 1 Jn 3:8

¹⁵⁹ Ordspråkene 2:24.

¹⁶⁰ Ordspråkene 2:25.

mann,” sa han (Paulus), ”kom synden inn i verden, og gjennom synden døden”¹⁶¹: Dette er gjennom arv, ikke imitasjon, for da ville han sagt: *gjennom djevelen*. Det er ingen som tviler på at han her snakket om det første mennesket som ble kalt Adam. *Og på den måten*, sa han, *ble synden overført til alle mennesker*. (bok I. 10)

Begrepet *imitatio* finner Augustin brukt av pelagianerne på en måte han oppfatter som en feiltolkning av Paulus, og han gir det nytt innhold som samsvarer med sin egen forståelse. Augustins utgangspunkt er tydelig uttalt som et forsvar mot pelagianernes fornektning av arvesynden og dåpens funksjon. Teske opplyser i en fotnote at Augustin ikke oppgir noen kilde til sin gjengivelse av den pelagianske læren om synd og rettferdighet i de første to bøkene. Det er først i bok tre, som Augustin selv kaller et brev, og som er mer et tillegg enn en selvstendig bok, at det tydelig går frem at Augustin svarer på tanker fremsatt i Pelagius` kommentarer til Paulus` brev. (bok III. i, 1)¹⁶² I De Bruyns oversettelse av Pelagius` kommentar til Romerbrevet kan en lese hvordan Pelagius tolket budskapet i Rom 5:12 om forholdet mellom Adam og Jesus. Denne kommentaren ble påbegynt i 405 eller 406 og fullført før 410.¹⁶³ Dermed var den ferdig bare et par år før Augustin skrev *De peccatorum meritis et remissione*, og en kan kjenne igjen en del av påstandene eller ideene som Augustin argumenterer imot også i bok I og II.

Det er ikke innenfor min oppgaveramme å skulle gi en fullstendig analyse av Pelagius` kommentar til Romerbrevet, men med den korte lesningen jeg har gjort, virker ikke Augustins gjengivelse av pelagianske tanker å være langt unna det Pelagius faktisk lærte, og det er givende å bruke teksten for å sammenlikne de to teologenes bibeltolkning. Jeg ser det som naturlig å ta utgangspunkt i deres lesning av Paulus, hovedsaklig på grunn av mengden sitater av og referanser til ham i teksten. Augustin nevner da også i *Confessiones* at etter å ha lest nyplatonikernes bøker, var det spesielt Paulus han begynte å lese med ”voldsom iver” og med ”Guds klarsynthet”.¹⁶⁴ Og, både Pelagius` og Augustins tanker om menneskets frelse kommer veldig tydelig frem når de gir sine tolkninger av skriftstedet Rom 5:12.

I Pelagius` tolkning kommer synden inn i verden *gjennom en mann* i den forstand at Adam ble syndens eksempel, og synden ble dermed et mønster menneskene etter Adam lever sine liv etter.¹⁶⁵ Her ligger et tydelig skille fra Augustins tolkning som tillegger Adam både

¹⁶¹ Rom 5:12.

¹⁶² Teske 1997, s. 77 (note 11) og s. 136 (note 1 og 4).

¹⁶³ De Bruyn 1993, s. 11.

¹⁶⁴ Conf. VII, xxi (27).

¹⁶⁵ ”By example or by pattern.” De Bruyn. 1993 s. 92.

rollen som det eksempel menneskene følger når de synder, men også rollen som det arvelige opphav som gjør at menneskene er syndige fra fødselen av. Pelagius er tydelig når han tar avstand fra en slik lære når han hevder ”*Så lenge de synder på samme måte, vil de dø på samme måte.*” Denne setningen gis som forklaring på siste del av verset.¹⁶⁶ I denne siste delen av verset gir Pelagius og Augustin forskjellige gjengivelser av, og meningsinnhold til, frasen ”*in quo omnes peccaverunt*”. Augustin gjengir dette med ”*og slik ble den (døden) ført over til alle mennesker, i hvem alle har syndet*”. Pelagius skriver: ”*And so death passed on to all people, in that all sinned*”.¹⁶⁷ Denne diskusjonen gir både De Bruyn og Teske redegjørelser for i noteapparatene og det handler i korte trekk om hvordan en her skal forstå den latinske oversettelsen av pronomenet. Augustin leser *i hvem*, altså med en kausal betydning, mens Pelagius gir det en betingende betydning: *gjennom at*, eller *siden*.¹⁶⁸

Å skulle avgjøre hvem av dem som gav den mest korrekte gjengivelsen av skriftstedet blir ikke en spesielt viktig oppgave med tanke på min tilnærming, selv om Augustins tolkninger ikke aksepteres av moderne eksegeter.¹⁶⁹ I mine bibeloversettelser skrives det; ”... *siden alle mennesker syndet*”, eller; ”... *fordi alle mennesker syndet*”. Det som imidlertid er av betydning, er hvordan disse forskjellige gjengivelsene av det samme bibelsitat kan oppsummere de to teologenes forskjellige standpunkt i forhold til menneskenes tilstand. I Pelagius` gjengivelse og tolkning er menneskene nødt til å følge Adams eksempel for å ”ta del” i synden og døden, mens i Augustins gjengivelse og tolkning blir menneskene ”gitt over” til en tilstand de ikke har noen påvirkningskraft til å gjøre noe med. En måte å nærme seg forskjellen i gjengivelse på er å se på det enkelte menneskes rolle som aktiv eller passiv. Døden, som i dette tilfelle må oppfattes som sjelelig død i Pelagius` øyne¹⁷⁰, overføres ikke til menneskene med mindre de følger Adams eksempel og synder selv. Hos Augustin er alle mennesker syndige av natur i det de blir født, og Augustin avviser dermed at det enkelte mennesket har noen mulighet til å overvinne døden i kraft av seg selv. Pelagius er nøye med å tillegge det enkelte mennesket nettopp denne kraften eller evnen. Denne diskusjonen blir ført videre i drøftningen av begrepet ”fri vilje” senere.

¹⁶⁶ Samme sted.

¹⁶⁷ Her har jeg bare tilgang på De Bruyns oversettelse til engelsk, og jeg gjengir den derfor på engelsk for å unngå flere ledd av oversettelser.

¹⁶⁸ Se Teske 1997, s. 77 (note 15), og De Bruyn 1993, s 92 (note 22 og 23).

Teske skriver i sin innledning at akkurat dette verset er et vanskelig avsnitt å oversette på grunn av problemene pronomenet gir. Refererer det til synden eller det første mennesket? I noteapparatet skriver han at Augustin mente det ikke kunne referere til synd på grunn av kjønn; det greske ordet for synd var feminint, mens pronomenet var maskulint. Jeg velger å følge hans oversettelse med *i hvem*, som jeg mener stemmer best overens med resten av budskapet i teksten.

¹⁶⁹ Teske 1997, s. 77 (note 15).

¹⁷⁰ De Bruyn 1993, s. 92 (note 23).

Det er synden som gjør at mennesket må dø – dette er de to enige om i sine gjengivelser av Rom 5:12. Det typologiske forholdet mellom Adam og Jesus, død og liv er også til stede hos begge. Men der Pelagius setter likhetstegn mellom synd og imitasjon av Adam, setter Augustin Adam inn en mye større rolle, i en historisk forståelse av synden og døden. Augustin søker å underbygge sin argumentasjon ved å påstå at Paulus ville ha valgt Djvelen som syndens opphav dersom det bare var gjennom etterlikning synden kom inn i verden. Dermed argumenterer han for at hele poenget med denne typologien, slik Paulus skriver om den, er arvesynden.¹⁷¹

Rettferdighet og etterlikning.

Argumentasjonen rundt *imitatio* gjelder ikke bare synden, altså det menneskene gjør når de imiterer Adams ulydighet. Det er også en diskusjon om imitasjon av Jesus – noe de hellige (*sancti*) gjør. Dette ser Augustin som handlinger som utføres i jakten på rettferdighet. Han siterer Paulus som i 1 kor 11:1 sier at vi skal imitere han slik han imiterer Kristus. (bok I, 10) Dette bør menneskene etterstrebe, å etterlikne de hellige som etterlikner Jesus. Videre går det frem at det egentlig er Jesus alle mennesker bør søke å etterlikne, ”for hvor finner en vel i skriften at noen blir rettferdige i noe annet navn enn Jesus”? Det er i troen på Jesus at mennesket kan bli rettferdig i Kristus på grunn av den *skjulte kommunikasjon og inspirasjon som er i den åndelige nåden*. (bok I, x, 11) Det en kan finne av mening ved å lese denne teksten, er at rettferdigheten bør og skal søkes av menneskene. Samtidig er det ikke mulig å lese i Augustins argumentasjon at denne søken etter rettferdighet – etterlikning av de hellige, eller Jesus – faktisk vil belønnes med rettferdiggjøring. Begrepet *imitatio* kan dermed settes opp i mot Pelagius` bruk av begrepet når det gjelder rettferdiggjøring av menneskene. Dette vil bli drøftet mer inngående under kapitlet om fri vilje.

Også hos Pelagius kan en lese at det er gjennom Jesus Kristus menneskene har del i rettferdigheten eller frelsen. Men hos han kan *imitatio* forstås som om det er en del av rettferdiggjørelsen av mennesket – i tillegg til forsoningen som skjedde gjennom døden på korset.¹⁷² Dette samsvarer med hans lære om synden og frelsen slik jeg redegjorde for den ovenfor, og kan egentlig oppsummeres i hans syn på den menneskelige viljen.¹⁷³ Menneskets syndighet henger sammen med dets egen etterlikning av Adam, og dets rettferdighet henger

¹⁷¹ Jeg lar være å gå nøyere inn på forskjellige typer, men fokuserer på *resultatet* av den typologiske tolkningen.

¹⁷² Se De Bruyn. 1993 s. 40, og 89-91.

¹⁷³ Om pelagianerne og deres lære om fri vilje kan en blant annet lese i Bonner. 1996 VI, s. 34.

sammen med dets etterlikning av Jesus. Det gir mening å lese Pelagius i en retning som denne: Jesu død og forsoningen som skjedde gjennom den, gjelder alle mennesker som har syndet. Men det enkelte menneskes frelse eller fortapelse avhenger av det enkelte menneskes *imitatio*. Og her er det Augustin ikke kan være enig med Pelagius. Selv om Augustin utvilsomt gir et sterkt inntrykk av å ville tillegge menneskene ansvaret for ulydige handlinger, er han svært negativ i sin omtale av menneskenes evner til å handle godt. På sitt strengeste er det kun gjennom Guds hjelp at menneskene er i stand til å ”vende seg til Gud”, som jeg forstår betyr å handle godt. (bok II, 31) Å ta ansvar for sine handlinger, og å søke å etterlikne apostlene slik de etterliknet Jesus, bør ettertraktes, men det er ikke det samme som å bli rettferdiggjort. Augustin sier: ”Apostelen sa ”etterlikn meg slik jeg etterlikner Kristus”, men han (Paulus) kunne aldri si ”bli rettferdiggjort i meg, slik jeg er rettferdiggjort i Kristus”.” (bok I. xiv) Denne rettferdiggjørelsen kan ikke oppnås gjennom etterlikning av noen, verken Jesus eller apostlene. Rettferdiggjørelsen er ikke å finne noe annet sted enn i troen på Jesus Kristus, kan en lese i bok I vers x, 11. Arvesynden er grunnen til at menneskets *imitatio* ikke er nok til å oppnå rettferdiggjørelsen.

Propagatio: Om teoretisk syndfrihet og begjæret (concupiscentia).

Den neste drøftningen jeg ønsker å se på, er den som redegjør for hvorfor menneskene ikke kan rettferdiggjøre seg selv. Dette blir egentlig en drøftning av arvesyndens betydning for menneskenes evne til å handle etter sine egne valg. Når mennesker er ulydige, handler de med sin egen vilje mot Guds bud, og Adam er eksemplet de følger. Men i tillegg til å være eksempel for alle syndere som synder i seg selv, ”... *infiserer (tabes) han i hvem alle dør, i seg selv også alle de som er hans etterfølgere gjennom arv, med den skjulte korrupsjonen i hans kjødelige begjær. (concupiscentia)*”. Dette er den eneste grunnen til at Paulus skrev som han gjorde i Rom 5:12, skriver Augustin videre. (bok I, 10) Arvesyndens betydning for menneskenes etterlikningssynd blir begrunnet dobbelt. Menneskene etterlikner Adam gjennom sin egen vilje, men de kan ikke la være å gjøre dette på grunn av begjæret de blir infisert med gjennom fødselen. Når menneskene ikke har mulighet til å vende seg til Gud i kraft av seg selv, forklares dette med begjæret. (bok II, 31) Begjæret blir også brukt som den endelige, udiskutable begrunnelse for hvorfor det ikke finnes noe menneske som har levd et syndfritt liv, når en ser bort i fra Jesus. Augustin argumenterer for at det i utgangspunktet er en teoretisk mulighet for menneskene å leve et liv uten *imitatio*-synd.

Augustin avslutter bok I med en drøftning der han tar for seg grunnen til at nyfødte barn ikke er skyldige i annen synd enn arvesynden, og avslutter med å innlede temaet om syndfrihet for bok II. (bok I. xxxv, 65 – xxxix, 70.) Grunnen til at de nyfødte ikke er skyldig i annen synd enn arvesynden, er som tidligere nevnt, deres mangel på rasjonelle evner. De evner ikke å forstå eller observere lover, å forstå en befaling, eller å vurdere to sider av et spørsmål. Avslutningen av hans argumentasjon henviser til deres mangel på språklige evner, som en del av deres rasjonelle mangler: ”*Vil ikke alt dette proklamere og demonstrere deres frihet fra personlig synd med en stillhet som bærer sterkere vitnesbyrd enn noe språk vi har? La selve åpenbarheten i saken snakke for seg selv, for jeg er aldri så i mangel av ord som når det som diskuteres, er mer åpenbart enn noe noen kan si.*” (bok I. xxxv, 65) I dette avsnittet og de som følger kommer det frem hvordan ondskapen og viljen henger sammen. Det kommer tydelig frem at det er menneskenes rasjonelle evner, deres evner til å velge, som gjør at de handler i ulydighet mot Gud. Adam ble skapt i voksen skikkelse, noe som vil si at han aldri gikk gjennom den perioden i livet som alle mennesker lever i uvitenhet frem til rasjonaliteten sakte, men sikkert ”våkner til liv”. For alle mennesker er født med en rasjonell sjel, det er denne som gjør at menneskenes sinn vokser samtidig med kroppen – til forskjell fra dyrene – og denne sjelen har samme substans som den til de første menneskene. (xxxviii, 69) Og grunnen til at menneskene etter Adam ikke har samme mulighet til å velge i det øyeblikket vi blir født slik som han hadde i det øyeblikket han ble skapt, er den synden som er ført videre etter hans første synd. Så nøye henger rasjonaliteten og synden sammen at Augustin til og med undrer om ikke barna til de første menneskene, dersom disse ikke hadde syndet, hadde kunnet bruke både sine lemmer, sin munn og sin fornuft umiddelbart etter fødselen. (xxxvii, 68) De måtte kanskje på grunn av størrelsen på maven bli født små av vekst, men Augustin tviler ikke på at Gud i sin allmektighet kunne omgjøre dem til voksne i det øyeblikk de ble født. (xxxvii, 68) Men alle mennesker er så lenge de lever på jorden bundet av den synden som gjennom arv følger med ved fødselen, og etter hvert som den rasjonelle sjelen ”våkner” og et menneske blir i stand til å fatte beslutninger, vil denne synden føre med seg en svakhet både for kroppen og sinnet.

Denne svakheten i mennesket kan oppsummeres i begjæret (*concupiscentia*). Det er begjæret som gjør at menneskene ikke evner å stå imot fristelsen. Dette kommer frem i de første avsnittene i bok II som omhandler muligheten menneskene har til å leve et syndfritt liv. Augustins bruk av dette begrepet i sin teologi og filosofi, og spesielt i forhold til læren om arvesynd, behøver en nærmere drøftning. Som det kommer frem nedenfor, er begjæret av avgjørende betydning for menneskenes natur og for fortapelsen. *Concupiscentia* betyr begjær,

som i kjødelig lyst, og seksualiteten blir med dette trukket inn i argumentasjonen om arvesynden med en betydelig rolle. Augustins forhold til seksualiteten i andre av hans tekster, som vitner om hans problematiske forhold til emnet, kan tas til inntekt for viktigheten av drøftningen av begrepet.¹⁷⁴ Jeg refererer her fra avsnitt iv, 4, og Augustin har nettopp argumentert imot pelagianernes oppfatning om at viljen er alt mennesket trenger for ikke å synde:

”Begjæret (*concupiscentia*) står da igjen som syndens lov i lemmene til dette dødens legeme. Den er der når små barn blir født, men de blir løst fra skylden når de blir døpt, den blir værende i trengselen, men de som dør før trengselen forfølger den ikke til fortapelsen. Den holder små barn som ikke er døpt bundet i skyld, slik som vredens barn, og trekker dem mot fortapelsen, selv om de dør som små barn. Voksne som er døpt derimot, som allerede har begynt å bruke sin fornuft, når deres fornuft beslutter med det samme begjæret å synde, da er det på grunn av deres egen vilje. Når alle synder er utslettet, og skylden, som den holdt dem bundet med fra deres begynnelse av, er fjernet, blir den værende inntil videre i trengselen, helt til døden blir svelget av seier og det er fullkommen fred, og det ikke finnes mer som behøver å overvinnnes. Den vil da ikke gjøre noen som helst skade på de som ikke etter eget samtykke bruker den til det som er forbudt. Men de som gjør bruk av den til det som er forbudt, vil den holde skyldig og, dersom de ikke blir helbredet gjennom botssakramentets legedom og nådegjerninger gjennom vår himmelske prest som går i forbønn for oss¹⁷⁵, vil de bli ført inn i den andre død og fortapelsen. På grunn av dette, da han lærte oss å be, rådet herren oss å si, blant andre ting: ”*tilgi oss vår skyld, som vi tilgir våre skyldnere, led oss ikke inn i fristelsen, men frels oss fra det onde*”¹⁷⁶.” (bok II. iv, 4)

”*Syndens lov i dette dødens legeme*”¹⁷⁷: Denne formuleringen tar Augustin fra Paulus. Augustin siterer Rom 7:14-25 i bok I, avsnitt 43, og forklarer at det er den tilstand menneskene er født inn i Paulus mener med denne loven og dette legeme. Paulus skriver i dette avsnittet om hvordan syndens lov gjør ham ute av stand til å gjøre det han vil gjøre, men tvinger eller driver ham til å gjøre det han hater. Og denne argumentasjonen om denne loven

¹⁷⁴ Norderval 2001, s. 12.

¹⁷⁵ Begrepet jeg oversetter med ”går i forbønn” (interpello) har ikke egentlig denne betydningen, men jeg følger Teske som ser Augustins ord i sammenheng med Hebreerbrevet 7:24-25 der Jesus omtales som vår yppersteprest som går i forbønn for oss.

¹⁷⁶ Matt 6:12-13.

¹⁷⁷ *Lex peccati in membris corporis mortis huius.*

tar Augustin til inntekt for sin argumentasjon om arvesynden. Det er på grunn av denne loven, sier han, at Jesus var nødt til å bli sendt til jorden i ”skikkelsen av syndig kjød” (*similitudine carnis peccati*)¹⁷⁸. (bok I. 43) ”Syndens lov” og ”dødens legeme” blir termene som redegjør for hva som er arvesynden, i.e. hva som er resultatet av ”fallet”. Begjærets rolle for menneskets tilstand kan vanskelig overdrives i en analyse av dette tekstutdraget. Arvesyndens – begjærets – skyld blir borte gjennom dåpen, men på grunn av begjæret – arvesynden – blir menneskene gjennom egne beslutninger skyldige på nytt når de gir etter for begjæret.

Dette tekstutdraget kan en lese isolert som at det finnes noen mennesker som ikke gir etter for begjæret. Det er Augustins uttalte intensjon i bok II å argumentere for at menneskene har en teoretisk mulighet til å unngå å gi etter for begjæret, men da utelukkende ved hjelp av Guds nåde. (bok II. i, 1, og vi, 7) Samtidig finnes det ingen mennesker, når en ser bort fra Jesus Kristus, gjennom hele menneskets historie som har klart eller som vil klare dette. (bok II. vii, 8) I avsnittene som følger, gir Augustin en redegjørelse av forbilledlige personer fra Det gamle testamentet som er omtalt som rettferdige (*iustus*), men ingen av dem kan påstås å ha vært fullstendig syndfrie (*sine peccato*). (bok II. x, 12 – xiv, 21) Hele denne argumentasjonen dreier seg om å vise menneskets avhengighet av Guds nåde. Det er et motsvar til pelagianernes tanker om menneskets frie vilje som er Augustins utgangspunkt, og i denne prosessen blir læren om arvesynden og begjæret gjort til det kategoriske utgangspunkt ingen mennesker kan komme unna. Arvesynden og begjæret vil følge alle mennesker, og den teoretiske muligheten for et menneske til å ikke gi etter for begjæret – ved Guds hjelp – vil aldri skje, og har heller aldri skjedd i praksis, med unntak av Jesus. (bok II. vii, 8)

Noe som er spesielt interessant, er at i tekstutdraget er det begjæret som holder små barn bundet i skyld. Det er begjæret som gjør at små barn er fortapt dersom de dør uten å være døpt. Dermed kan en nærmest sette likhetstegn mellom begjæret og arvesynden, og derfor må begjæret også få en videre beskrivelse enn det som omhandler det seksuelle. Det seksuelle er den mest naturlige meningen å ilegge termen, og som må kunne sies å være den betydningen Augustin først og fremst ilegger den.¹⁷⁹ Det er, som tidligere nevnt, naturlig å trekke inn Augustins forhold til seksualiteten på et mer generelt plan når en skal forsøke å gi mening til hans påstander om begjærets rolle for menneskenes tilstand. Augustins omvendelse til

¹⁷⁸ Rom 8:3.

¹⁷⁹ Bonner 2007, s. 115. Også: Rist 1994, s. 321.

kristendommen var også en omvendelse til en asketisk livsførsel og spesielt var det seksualiteten som var grunnen til dette valget.¹⁸⁰

Begjæret blir i de første avsnittene av bok II den delen av menneskets natur som fremfor alt representerer denne loven som binder legemet. Begjæret gjør mennesket ute av stand til å stå i mot fristelse og dermed ute av stand til å leve syndfrie liv. Augustin viser ikke i sin argumentasjon til enkelthandlinger som er syndige. Det er ikke så viktig for han i denne teksten å forklare hvilke handlinger som faktisk er syndige, men heller hva det er som driver menneskene til å handle ulydig.¹⁸¹ I denne drøftningen av begjæret er han imidlertid inne på et emne der det forutsettes at handlingene stort sett er syndige. Jeg sier stort sett, for det er mulig for mennesker å handle etter begjæret på en måte som ikke behøver å regnes som ulydighet. I bok I kan en lese der han drøfter begjæret i forhold til ekteskapet: ”Så har vi disse to, det onde og det gode, og så er det to andre, god bruk og ond bruk” (bok I. xxix, 57) Det er ikke mye som beskriver Augustins forhold til begjæret og seksualiteten som når han sier: ”En bruker noe godt på en god måte når en gir sin avholdenhet til Gud ... og en bruker noe ondt på en god måte når en begrenser begjæret til ekteskapet.” (bok I. xxix, 57) Det Augustin sier her, er at det nærmeste et menneske kan komme og handle i lydighet mot Gud når det gir etter for begjæret, vil være å gjøre noe godt ut av noe som i utgangspunktet er ondt. Konklusjonen må bli at fullstendig godt kan handling på grunnlag av begjæret aldri bli. Som en bekreftelse på dette, nevner jeg hvordan det samme sted kommer frem at meningen med ekteskapet ikke er nytelsen, men å frembringe barn. (bok I. xxix, 57) I *De Civitate Dei* kommer noe av det samme frem når det står at i paradiset ville menneskene ha vært i stand til å gjennomføre samleie uten noen form for nytelse, men bare på grunn av nytten av å få barn.¹⁸²

Med tanke på min tilnærming til Augustins argumentasjonsteknikk vil jeg si at det seksuelle begjæret kan forstås som et første prinsipp i hans argumentasjon. Dette er mye fordi begjæret knyttes så nøye sammen med arvesynden. (bok I, 43) Alle mennesker har gjennom fødselen del i arvesynden, og med arvesynden, følger begjæret som ingen klarer å la være å gi

¹⁸⁰ Dette kommer frem flere steder i *Confessiones VII*, for eksempel i avsnitt vi, 13 der han beskriver hvordan han ble befridd fra seksualitetens lenker. Han avslutter dette kapitlet med å si at resultatet av omvendelsen var at han ikke lenger søkte etter en hustru eller hadde noen ambisjoner om fremgang i denne verden. Se også Norderval 2001, s. 13.

¹⁸¹ Rist 1991, s. 191 hevder dette er gjennomgående i Augustins tekster. Rist skriver at Augustin holdt seg unna absolutte moralske regler, selv om hans filosofi over etikk og moral på mange måter virker å argumentere mot slike regler. Han skriver i fotnote 106, der han også refererer til H. A. Deane (samme side), at Augustins filosofi forutsatte en form for forutviten, nemlig at Gud alltid vet hva som er korrekt handling i enhver situasjon, men at det ville være umulig for noen menneskelig lov å uttrykke denne ”loven”.

¹⁸² *De Civitate Dei*. Bok 15, 23.

etter for. Resultatet av at menneskene må gi etter for begjæret er fortapelsen og den annen død som jeg nå vil ta for meg.

Evigheten.

Evigheten, det som skjer med sjelen etter at kroppen dør, er grunnen til at læren om synden, loven og nåden er av betydning for menneskene. Synden er uløselig knyttet til døden, og det er på grunn av døden at menneskene tenger frelsen. Det er på grunn av menneskets synd at det ikke har direkte adgang til Guds rike når det dør, og like viktig – det er på grunn av menneskets synd at det i det hele tatt opplever kroppslig død. Adam, det første mennesket Gud skapte, valgte å synde og utsatte dermed hele menneskeheten som skulle komme, for den kroppslige død. Augustin skriver om to forskjellige typer død – kroppens død og den åndelige død. Både kroppen og sjelen dør som følge av synden, og en kan forstå Augustin dit hen at hvis det ikke var for Adams ”opprinnelige” synd, ville døden aldri ha rammet verken han eller andre mennesker. Følgen dette har for resten av menneskeheten, er en unngåelig kroppslig død og en unngåelig sjelelig død. I og med Augustins nyplatoniskinspirerte verdensforståelse blir det den unngåelige sjelelige døden Augustin hovedsaklig er opptatt av, samt at den kroppslige gjenoppstandelsen (*resurrectio*) vil finne sted i en ikke kjent fremtid. Det er gjennom sjelen mennesket kan bli i stand til å komme i kontakt med den åndelige verden og med Gud.¹⁸³

Jeg har vist at synden både er en tilstand mennesket blir født inn i, og noe det velger selv ved å handle ulydig. Når det gjelder rettferdigheten, er menneskets egen delaktighet mer vanskelig å få fatt i. Slik jeg oppfatter Augustin, er det et tydelig element av menneskets eget valg i argumentasjonen om imitasjon, men det går også klart frem at rettferdigheten ikke kan oppnås ved egen kraft. Svært tydelig kommer dette frem i avsnitt xi, 13 der Augustin tolker loven i forhold til synden og rettferdigheten. Synden var til før loven og etter loven slår han fast, og på grunn av synden regjerte døden. Dette ”dødens herredømme”, forklarer han, er synden som hindrer menneskene fra å nå det ”evige liv”. Mennesket lider dermed en ”annen død”, som er evig straff. Det eneste som ødelegger dødens herredømme over mennesket, er ”nåden i frelseren.” (bok I. xi, 13) Litt senere skriver han at ”*Det er ingen frelse eller noe evig liv bortsett fra Guds rike som en bare kan bli ført inn i gjennom fellesskap med Kristus.*” (bok I. xii, 15)

¹⁸³ Se argumentasjonen ovenfor. Aasgaard 2002, s. 13, og *Conf.* VII, x (16).

”Han (Paulus) sa, ”*Men døden regjerte fra Adam helt til Moses*”¹⁸⁴, altså helt fra det første mennesket og frem til loven som ble gitt av Gud, fordi loven ikke maktet å ta bort dødens herredømme. Dødens herredømme betyr at syndens skyld hersker i menneskene slik at den ikke tillater dem å komme til det evige liv, som er det egentlige liv, men den drar dem til den annen død, som er evig straff.” (bok I. xi, 13)

Jeg velger å dele opp tekstgjengivelsen her fordi Augustin gjennom noen få setninger i dette avsnittet gjør rede for hvorfor mennesket trenger frelse fra sin tilstand, og hvordan denne frelsen kan oppnås. *Hvordan* venter jeg altså for øyeblikket med, mens jeg ser nærmere på *hvorfor*. Augustin går i dette utdraget for alvor inn i en himmel/helvete -retorikk. Han bruker ikke begrepet ”helvete”, men når han gjør bruk av begreper som ”fortapelsen” (*damnatio*) og ”den annen død” (*mors secundus*) og ”evig straff” (*poena eterna*), er dette begreper som alle får meningen helvete. Evig liv, eller evig straff venter mennesket i den ”annen død”, og mennesket er avhengig av ”nåden i frelseren” for ikke å bli nødt til å tilbringe evigheten i straff. Tittelen på teksten jeg analyserer blir på mange måter gjort rede for i disse ordene. Syndenes straff og tilgivelse (*peccatorum meritis et remissione*) er det evige livet som kommer etter døden fra livet på jorden, og det er to muligheter – evig straff eller evig liv, som er sant liv. (bok I. xi, 13) Konsekvensen av synd blir smertelig klar i forståelsen av *død*, det at det motsatte av evig liv, dvs. ”den annen død”, er evig *straff*. Ideene om evig straff er velkjente fra flere av tekstene i NT, og det gir absolutt mening at Augustin opererer med dette begrepet på denne måten, altså at døden er en overgang til en ny virkelighet. I denne argumentasjonen kommer også spenningen mellom manikeisme og nyplatonisme frem, noe som hele tiden forfølger Augustins virkelighetsoppfatning. Mennesket trenger frelsen fordi livet her på jorden ikke er det egentlige målet med tilværelsen. Det egentlige målet kan beskrives som å unngå den andre død som er den evige straff.¹⁸⁵

Nåden og rettferdigheten (gratia et iustitia).

Begge disse begrepene vil i klassisk latin være knyttet opp til menneskelige egenskaper og handlinger, noe jeg i det følgende vil vise ikke stemmer med argumentasjonen i teksten.

¹⁸⁴ Rom 5: 14.

¹⁸⁵ Både i manikeismen og nyplatonismen er målet med tilværelsen at sjelen skal befris fra denne verden. Se Rist 1994 s. 13, og Aasgaard 2002, s. 13, samt Lieu 1985, s. 8-9.

Begrepene blir tillagt betydninger som er tydelig kristne. Jeg vil komme tilbake til dette i den avsluttende drøftningen. Jeg vil nå gjengi den andre delen av tekstutdraget jeg begynte ovenfor, den delen som omhandler *hvordan* frelsen kan oppnås.

”Det er kun frelserens nåde som i noe menneske har ødelagt dette dødens rike, denne nåden som også virket i de hellige fra de gamle tider, alle de som før Kristus kom i kjødet hadde tilgang til denne hjelpende nåden, ikke til lovens bokstaver som bare evner å befale, ikke hjelpe. Dette som var skjult i Det gamle testamente etter den rettferdige planmessige fordelingen av tidene, er nå åpenbart i det nye.” (bok I. xi, 13)

Mennesket behøver frelserens nåde for å unngå den annen død. Rettferdiggjørelsen og med den unngåelse av den andre død, må oppfattes som menneskets mål med tilværelsen i skapelsen. Augustin slår fast i argumentasjonen som følger dette utdraget, at de som legger ny synd til arvesynden gjennom sine valg, vil oppleve større eller mindre fordømmelse (*condemnatio*) etter hvor alvorlig deres overtredelser er, men nåden som er i Jesus, ødelegger også denne synden. (bok I. 14, og xii, 15)

Det virker som om det ikke kan sies for mange ganger hva som er den riktige tolkningen av de skriftstedene som omhandler det typologiske forholdet mellom Adam og Jesus. Dette forholdet er det nødvendig å gå nærmere inn i en analyse av for å forstå Augustins oppfatning av menneskets natur og frelsen.¹⁸⁶ Synden kom inn i verden med Adam, og alle mennesker er syndige i ham gjennom fødselen, og alle mennesker synder i ham gjennom etterlikning som ikke kan unngås på grunn av begjæret. Rettferdigheten derimot, kom inn i verden gjennom Jesus, men menneskene har ingen mulighet til å etterlikne rettferdigheten på en måte som kan gjøre dem rettferdige. Menneskene bør for all del søke å etterlikne rettferdige handlinger, men den rettferdigheten Jesus kom med, er det bare Gud som kan gi menneskene av sin nåde, og det er kun denne rettferdigheten som frelser mennesket fra den andre død.

Rettferdigheten gjennom nåden blir veldig tydelig uttrykt i avsnitt xiv, og her nevner Augustin også *troen på Jesus*, denne troen som er et imperativ for frelse i den kristne tradisjonen jeg er oppvokst i - tro og du er frelst. I avsnitt x, 11 nevnes også troen som Paulus snakker om ”*Nempe legimus iustificari in Christo qui credunt in eum...*”¹⁸⁷. I denne

¹⁸⁶ Rees 1988, s. 55. Rees skriver om Augustins lesning av Rom 5:12-21 og utviklingen av læren om arvesynd på bakgrunn av disse versene. 1988, s. 55.

¹⁸⁷ Teske refererer her for Augustin til Paulus: Rom 4:5 og Gal 2:16 (note 16).

argumentasjonen blir troen brukt som et argument mot tanken om at menneskene kan frelse seg selv gjennom sin frie vilje og etterlikning av Jesus, og det er nåden heller enn troen som er kilden til frelse. Når det gjelder menneskets rettferdiggjøring er ikke troen et like viktig begrep i Augustins argumentasjon som nåden. Men når dette er sagt, troen er på ingen måte uten betydning, og jeg tør påstå at troen forutsettes av Augustin i hans forståelse av frelsen. Dette kommer blant annet frem i avsnitt xxxii, 61, der han sammenlikner rettferdigheten gjennom troen på Jesus med helbredelsen de av Jødefolket i ørkenen opplevde som så opp på bronseslangen Moses hadde reist opp.¹⁸⁸ Det står også at de hellige og de troende er blitt lovet den åndelige kropp, den ukorrumperte tilstand, som Adam ville gått inn i, dersom han ikke hadde syndet. (bok I. ii, 2)

Et avgjørende poeng i denne argumentasjonen er at frelsen er helt spesielt knyttet opp til Rom 5:12-21. Og i Augustins tolkning av disse versene er hovedpoenget å gi autoritet til læren om arvesynden. En kan si at Augustin velger å tolke frelsen først og fremst gjennom disse versene, og på den måten blir de et første prinsipp når det gjelder frelsesteologi – det kategoriske utgangspunkt som alle andre bibelsteder som omtaler frelsen må forstås ut i fra.¹⁸⁹ Hvis en skal finne et imperativ som frelsen følger, må det være sakramentene – da først og fremst dåpen og nattverden. Troen er som sagt en forutsetning, men det er andre elementer som er av større betydning i Augustins argumentasjon. Nåden, sakramentene og predestinasjonen er begreper som behandles på en måte som gjør at troens rolle må ses i lys av disse. Sakramentenes betydning forklares gjennom den historiske hendelsen at Jesus døde på korset. Hans kjød ble da gitt for at hele verden skulle ha liv. Dette kommer frem i bok I, avsnitt xx, 20 – xxi, 29. I bok I, avsnitt 28 drøfter Augustin betydningen av ordene ”... *en som tror på sønnen, har evig liv, men en som ikke tror på sønnen, vil ikke ha liv, men Guds vrede vil forbli over ham*”.¹⁹⁰ Problemstillingen gjelder i hvilken av disse kategoriene en skal plassere små barn som ikke er i stand til å bruke sin fornuft. Augustins argumenterer for at dette vil avhenge av om de er døpt eller ikke, for kirken regner dømte nyfødte blant de troende, og dømte nyfødte har del i evigheten gjennom kraften i dåpen. I disse avsnittene tar nyfødte barn del i både troen og nattverden gjennom dåpen. (bok I. xx, 28)

Denne argumentasjonen illustrerer hvordan troen er en forutsetning for frelsen, men skriftstedet om troen settes opp imot betydningen av sakramentene, nåden og predestinasjonen/guds forutviten. Han sier (bok I. xxi, 29) at når enkelte ikke får del i nåden

¹⁸⁸ Augustin refererer til denne historien gjennom Joh 3:14-15.

¹⁸⁹ Rees 1988, s. 55.

¹⁹⁰ Joh 3:35-36.

som er frelsen fra Guds vrede, er det på grunn av en hemmelig eller ukjent grunn, men denne grunnen er ikke urettferdig, for Gud er alltid rettferdig. Gjennom argumentasjonen i disse versene kommer det frem hvordan Augustin trekker frem nattverd (xx, 27), dåp (xx, 28), nåde og predestinasjon (xxi, 29) når han argumenterer nyfødtes frelse. Uten nåden ville det ikke være noen frelse. *Hvem* som blir frelst, er det bare Gud som kan vite, og når noen dør uten å være døpt, er dette predestinert av Gud, og det er rettferdig.

Troen som forutsetning kan ses i sammenheng med hvordan Augustin forklarer anger (*paenitentia*) i det han drøfter gjenfødselen. Gjenfødsel (*regeneratio, evt renascor*) er et viktig begrep i argumentasjonen som omhandler rettferdigheten. Også i drøftningen av dette begrepet er typologien mellom Adam og Jesus viktig, og det er også en tolkning av Rom 5:12-21. Igjen er det en redegjørelse for at menneskene er skyldige gjennom arv som er utgangspunktet, og argumentasjonen dreier seg om at alle mennesker som er født i kjødet er skyldige, og det vil si absolutt alle mennesker, mens alle som søker rettferdighet trenger å bli født på nytt. (bok I. xv, 19) Alle mennesker blir født inn i verden gjennom kjødet og tar dermed del i skylden gjennom arvesynden, men ikke alle mennesker blir gjenfødt. Det er kun gjennom Kristus et menneske kan bli født på ny, og det er kun gjennom denne gjenfødselen at et menneske kan bli rettferdig. Men menneskene blir ikke bare satt fri fra arvesyndens skyld, men også den skylden en påfører seg selv gjennom etterlikningsynd. (bok I. 20) Gjenfødselen er dåpen, og den gjør menneskene rettferdige og opphever syndens lov. Dette kommer frem i det han sier at: ”*Samtidig som små barn er født i kjødet og dermed bundet av både skyld og død gjennom det første mennesket, er de gjenfødt i dåpen, og i den har de del i rettferdigheten og det evige liv gjennom det andre mennesket.*” (bok I. xvi, 21) Det andre mennesket er altså Jesus, og gjennom gjenfødselen, som er dåpen, settes menneskene fri fra syndens lov og får adgang til det evige liv.

Så tilbake til angeren (*paenitentia*). Det kommer frem at anger er et krav for frelse, litt på linje med tro. Og som med troen forutsetter anger et sinn som er i stand til å fatte beslutninger, og Augustin hevder at også angeren kan tilregnes nyfødte idet de døpes. (bok I. xix, 25) Ut i fra disse argumentasjonene kommer det frem at tro og anger er forutsetninger for frelsen, og spesielt for voksne som har lagt egenvalgte synder til arvesynden, for dåpen har ingen virkning på de som er døpt som små barn, men som ikke tror og holder seg unna ulovlige begjær når de kommer opp i en alder der de blir i stand til å bruke sin fornuft. (bok I. xix, 25) En grunn til å ta denne argumentasjonen til inntekt for denne påstanden er at nyfødte strengt tatt ikke burde ha noe å angre på i og med at de ikke tilregnes noen selvvalgt synd. Allikevel er angeren et så viktig element i Augustins frelseslære, at han velger å argumentere

for at den skal tilregnes de nyfødte på samme måte som troen. Dermed slår Augustin fast at dåpen ikke har annen virkning for menneskenes rettferdiggjøring enn at den tar bort arvesyndens skyld. For at voksne rasjonelle mennesker skal bli frelst, må rettferdiggjøringen skje på en annen måte, i tillegg til dåpen vel å merke.

I denne sammenhengen er det naturlig å trekke inn begrepene ydmykhet og lydighet og se troen og angeren i sammenheng med disse begrepene. Jeg har vist hvordan Adam ble befalt til lydighet, men at han handlet ulydig. Dermed er ulydighet mot Gud en fellesnevner for all synd menneskene gjør av egen vilje.¹⁹¹ Videre er det nødvendig, dersom en skal klare å være lydig, at en er ydmyk. Det kommer frem blant annet i bok II. xix, 33. at stolthet er av menneskets egen vilje, men det Gud ønsker for oss, er at vi skal være ydmyke. Hvis en videre setter begrepene tro/trofasthet og anger i sammenheng med denne argumentasjonen, gir det mening at tro og anger er egenskaper, eller handlinger, som kjennetegner lydige og ydmyke kristne.

Gjenoppstandelsen.

En form for forklaring av frelsen kan finnes i argumentasjonen om gjenoppstandelsen (*resurrectio*). Det er en forskjell på ”døden” og ”dødeligheten” (*mors et mortalitas*). Adams synd blir beskrevet som mangel på lydighet, og den åndelige kropp, den ukorrumperte tilstand som han gjennom denne ulydighetshandlingen ikke fikk del i, er lovet de hellige og troende i gjenoppstandelsen. Augustin argumenterer her for at ikke bare døden, men også dødeligheten blir overvunnet i denne gjenoppstandelsen. (bok I. v, 5) Gjenoppstandelsen må være målet for det kristne menneske – seier over døden og dødeligheten. Gjenoppstandelsen kan dermed sies å være en annen term for frelsen.

Jeg mener det er nødvendig å se gjenoppstandelsen fra døden og dødeligheten i sammenheng med sjelen, kroppens død og åndens liv. Da Adam syndet og arvesynden kom inn i verden, forsvant muligheten for kroppens udødelighet, men i ånden finnes en mulighet for liv. Ovenfor skrev jeg at i gjenoppstandelsen er ”de hellige” lovet den ukorrumperte tilstand som Adam kunne hatt del i dersom han ikke hadde syndet. Termen ”De hellige” (*sancti*) bruker Augustin både om de som i den fremtidige gjenoppstandelse vil oppnå denne tilstanden, og om apostlene, som jeg vil komme tilbake til. Denne ”ukorrumperte” tilstanden betyr i utgangspunktet en tilstand fullstendig fri fra synd. Den vil være resultatet av den

¹⁹¹ Se argumentasjonen i Kap1 av bok II, xxi, 35.

fremtidige gjenoppstandelsen, og i denne vil det verken være død eller dødelighet. Dette gjelder ikke bare sjelen, men også kroppen. Den før dødelige og døde kroppen vil reises opp til den ukorrumperte tilstand, den vil gjenoppstå som åndelig. (bok I. v, 5) Her kommer det frem at kroppen faktisk tar del i gjenoppstandelsen. Men veien dit, er slik jeg ser det, noe som er sjelens område – det indre mennesket - for uten den hadde vi ikke stilt annerledes enn hesten og muldyret Augustin nevner i *Confessiones*.¹⁹²

Rettferdighet eller rettskaffenhet (*iustitia*) er nøkkelordet når en ser på det motsatte av synd og død/dødelighet når en leser avsnitt vi. Frem til nå har det ikke kommet frem i teksten noen argumenter om hva livet etter døden vil innebære, det er menneskenes tilstand på jorden som blir omtalt. Det er i følge Augustin av stor betydning at Paulus i Rom 8:10 skriver at kroppen er død, mens ånden er levende. Kroppen er død på grunn av synden (*propter peccatum*), mens ånden er levende på grunn av rettferdighet (*propter iustitiam*). I følge Kol 3:5, skriver han, skal kroppens lemmer dø på grunn av rettferdighet, slik at vi skal være i stand til å handle rettferdig. I dette avsnitte snakker han om at forskjellige ting blir belønnet på forskjellige måter: Livet som belønning for rettferdighet, død som straff for synd. (bok I. vi, 6)

Det kommer her tydelig frem at det er Gud som gir belønning og straff, og Augustin bruker ordene synd, død, rettferdighet og liv i stor grad. Fra og med avsnitt 7 i bok I kommer begrepet ”nåde” (*gratia*) inn i argumentasjonen. Begrepet nåde og måten det blir brukt tydeliggjør noe av det mest karakteristiske ved Augustins frelseslære, menneskets avhengighet av Gud. Mennesket er avhengig av nåden både for å leve lydige liv og for å oppnå frelse. ”Nåden” er kanskje det begrepet som gjør Augustins forståelse av Gud mest tvetydig. Dette kommer frem først og fremst i argumentasjonene som gjøres rundt menneskets frie vilje og dåpen av nyfødte barn.

¹⁹² Dette må ses i sammenheng med Augustins bruk av nyplatonisk filosofi som jeg har drøftet ovenfor, se Aasgaard 2002, s. 13.

5. Den frie vilje.

Med en analyse av Augustins oppfatning av frelsen som utgangspunkt vil jeg nå se på menneskets frie vilje. Det er spesielt et forhold mellom menneskenes avhengighet av Guds nåde som er i Jesus, og menneskets ansvar for sine syndige valg som gjør denne drøftningen interessant. Når jeg behandler dette emnet, vil jeg i hovedsak holde meg til en diskursanalytisk tilnærming til filosofien og teologien i teksten. I vår tid vil det være naturlig å trekke inn psykologien som vitenskap i en analyse av menneskets frihet og frie vilje. Augustin var opptatt av menneskets egne begrensninger som var å finne i det enkelte mennesket, og dermed kan det sies at utgangspunktet for en analyse i dag bør være psykologisk.¹⁹³ Imidlertid var Augustin en tenker bundet av den kristne religion og dens tekster og filosofi, og jeg er ikke ute etter å finne ut hvorvidt han hadde rett eller ikke, men å finne mening i argumentasjoner i en av hans tekster. Det er ikke til å komme utenom at hans tanker om frihet er sterkt knyttet til og begrenset av en idé om korrekt tolkning av Det nye testamentet, og da spesielt Paulus' brev. Samtidig kan en ikke komme utenom pelagianerne som var hans meningsmotstandere under skrivingen av teksten.

Det forrige kapittelet handlet om fallet og konsekvensene av dette, og analysen av argumentasjonen om den frie viljen blir en fortsettelse av dette. Dersom menneskene ikke hadde hatt muligheten til å velge gjennom den frie viljen, ville hele ideen om det menneskelige ansvaret for sin egenvalgte synd vært svært vanskelig å argumentere for. Og med dette kommer noe av det mest paradoksale ved hans argumentasjon frem, nemlig den menneskelige viljens rolle i henholdsvis syndige og gode handlinger.

5. 1. Menneskelig vilje.

”Vilje” er et begrep som nødvendigvis må få flere betydninger når en leser Augustin. På norsk vil de mest åpenbare mulighetene for betydning være ”ønske” og ”valg”. Både *arbitrium* og *voluntas*, som er de sentrale begrepene i tekstutdraget nedenfor, kan i utgangspunktet oversettes med vilje. I en mer spesifikk oversettelse vil *arbitrium* få betydningen ”avgjørelse”, eller ”evnen/retten til å fatte en bestemmelse”, mens betydningen av *voluntas* går mot betydningen ”ønske”, eller ”lyst”.

¹⁹³ Rannikko 1997, s. 12-13. Rannikko nevner en rekke former for begrensninger eller nødvendigheter for den menneskelige viljen, iblant dem psykologisk.

Når jeg er inne på dette temaet, er det nødvendig å først vende seg kort til pelagianernes tanker om den menneskelige frie viljen og arvesynden for å kunne forstå Augustins måte å behandle dette begrepet eller denne ideen på. Det er først og fremst de pelagianske tankene om menneskets frihet og menneskets moralske og etiske ansvar som er interessante i min tekstanalyse. Det Augustin først og fremst reagerer på, er det som gjelder menneskets frie vilje, dets evne til å gjøre etiske valg i kraft av seg selv. I hovedsak kan en si dette handler om pelagianernes forkastning av ideen om arvesynd. Det går frem, som jeg vil vise i argumentasjonen nedenfor, at Augustin oppfattet pelagianernes tanker om den menneskelige viljen som en lære som gikk i mot en korrekt tolkning av skriften og den katolske kirkes lære – læren om menneskets avhengighet av nåden i Kristus, og hans lære om arvesynden ble, som tidligere nevnt, bare strengere gjennom denne polemikken.¹⁹⁴ Nettopp dette er hovedargumentet, slik jeg ser det, for Augustin mot pelagianerne. Augustin mente selv at mennesket var avhengig av Guds nåde for å bli frelst, og han oppfattet at pelagianerne mente noe annet, nemlig at mennesket kun var avhengig av å bruke sin egen frie vilje riktig. John M. Rist hevder at det er en underliggende grunntanke fra gresk filosofi i pelagianernes tillit til den menneskelige viljen. Troen på menneskets evne til å leve et perfekt (heroisk) liv var en udiskutabel grunntanke i gresk filosofi, og en tanke som går direkte imot Augustins prinsipper om arvesynd og nåde.¹⁹⁵

Et interessant spørsmål i drøftningen av Augustins polemikk med pelagianerne blir i hvilken grad en kan si at pelagianerne og Augustin var enige om menneskets moralske ansvar. Både Augustin og pelagianerne var utvilsomt svært opptatt av dette ansvaret, men samtidig var de svært uenige i syn på hva som ledet menneskene ut av den syndige tilværelsen.¹⁹⁶ Det kan se ut som om deres største uenighet handlet om på hvilken måte nåden i Kristus virket. Samtidig kan Augustins lære om arvesynden og hans måte å fremstille menneskets vilje ha minnet pelagianerne om manikeisk determinisme, og de ville ikke være de første som angrep Augustin for å sitte fast i manikeiske tankemønstre.¹⁹⁷ Rist nevner også oppgjøret med *determinisme* som er å finne hos pelagianerne. Han mener deres lære om den menneskelige viljen forutsetter et fravær av psykologisk determinisme - eller en tilstedeværelse av psykologisk evne - til å leve et godt liv. Mennesket trenger ikke noe annet enn seg selv – sin

¹⁹⁴ Rist 1994, s. 17-18.

¹⁹⁵ Samme sted. Hans Küng gjør en sammenlikning av Augustin med Origenes der han tar for seg dette oppgjøret Augustin gjør med den hellenistiske kristenheten og dens filosofiske paradigmer. Küng 1994 s. 71ff.

¹⁹⁶ Bonner 1996, VI, s. 34. Her skriver Bonner at en ikke kan forstå pelagianerne riktig dersom en ikke tar med i drøftningen hvordan de både var opptatt av å opprettholde en rett kristen lære og samtidig opprettholde en rett kristen moral.

¹⁹⁷ Samme sted. Bonner siterer her Torgny Bohlin på at pelagianerne utviklet sin lære om menneskets frie vilje som et motsvar nettopp til manikeernes dualistiske determinisme. Se også De Bruyn 1993, s. 16.

frie vilje – for å oppnå frelsen.¹⁹⁸

Med dette utgangspunktet kan en si at Augustins måte å oppfatte viljen på *forutsetter* psykologisk determinisme. Augustins determinisme vil dermed være av en art som gjør mennesket avhengig av noe utenfor seg selv for både å bruke sin vilje riktig og for å oppnå frelsen.

I filosofien har det gjerne blitt snakket om frihet som fravær av hindringer fra å utføre de handlinger en ønsker å utføre.¹⁹⁹ I den latinske verden Augustin tilhørte, vil menneskelig vilje og frihet til å velge først og fremst ha vært politiske begreper som handlet om et menneskes evne og rett til å bestemme over seg selv, og det var først og fremst inngripen av andre mennesker som kunne hindre denne evnen til å velge fritt. Altså, en negativ forståelse av frihetsbegrepet der frihet kan oppfattes som fravær av hindring i å utføre sine ønsker og handlinger.²⁰⁰ Når Augustin behandler begrepet i *De peccatorum...*, beveger han seg både innefor og utenfor denne måten å oppfatte frihet på. Det er ikke først og fremst på et politisk plan han opererer, men på et indre menneskelig plan der individet, gjennom viljens svakhet, vil utgjøre sine egne begrensninger eller hindringer. Om et menneske er fri borger eller slave, vil ikke være av betydning for Augustins bruk av begrepet, og den endelige og dermed eneste egentlig viktige konsekvens av menneskets frie valg vil være frelsen. Det er menneskets natur som diskuteres i teksten, og et individs største hindring i forhold til å være fritt til å velge sine handlinger er fristelsene det står ovenfor og det menneskelige begjæret. Måten fristelsen og begjæret blir beskrevet på, gjør egentlig den menneskelige viljen passiv i den forstand at den ikke har mulighet i kraft av seg selv til å velge ”riktig” eller ”lydig”. For at den menneskelige viljen ikke skal gi etter for fristelsene den blir utsatt for, er den avhengig av hjelp fra Gud. Dermed høres et veldig ekko av manikeismen der lysets rike var under kontinuerlig angrep fra det mørke rikets fyrste.²⁰¹

I teksten er det menneskenes forhold til synden som er hovedpoenget når Augustin skriver om viljen. Som jeg til nå har påpekt, går argumentasjonen om viljen i retning av å påvise menneskenes ansvar for sin egen synd. Det som står i teksten, er at det enkelte menneskes vilje i utgangspunktet er god, og at det enkelte menneske står fritt til å velge

¹⁹⁸ Rist 1994, s. 18.

¹⁹⁹ Rannikko 1997, s. 15.

²⁰⁰ Skinner 2009, s. 34, 48, 126 og 144 argumenterer for at romernes politiske oppfatning av menneskelig frihet må ses som en ”negativ” frihet, i.e. frihet forstått som fravær av hindring. Dette gjør han ved blant annet å referere til historikerne Sallust, Livius og Tacitus. Det handler i denne sammenhengen om frie borgeres rettigheter og muligheter.

²⁰¹ Lieu 1985, s. 149-153.

hvordan det skal handle. Men det er et stort forbehold: samtidig som menneskene må ta fullt ansvar for sine ulydige handlinger, er ikke mulig for et menneske å handle lydig mot Gud uten Guds hjelp.²⁰² Dette vil være et tematisk utgangspunkt i min analyse av teksten og Augustins bruk av begrepet i den. Augustins forhold til den menneskelige viljen er et enormt område²⁰³, og jeg er nødt til å begrense meg til det faktum at tekstens omgang med begrepet står i forhold til pelagianernes tillit til den menneskelige vilje. ”Angrepet” fra pelagianerne på det Augustin oppfattet som rett oppfatning av menneskelig vilje, må i hans øyne ha vært svært alvorlig, og må ses som en av grunnene til at verket ble påbegynt. Hele hans grunnoppfatning av avhengighetsforholdet mellom Gud og mennesker ble utfordret idet menneskene av pelagianerne ble oppfattet som i stand til å frelse seg selv gjennom sine handlinger. Det er i hvert fall slik deres meninger blir fremstilt av Augustin: Han kan ikke få sagt tydelig nok hvor fullstendig feil han mener deres tro på menneskets vilje er.²⁰⁴ Jeg ønsker igjen å påpeke at når Augustin filosoferer over menneskets frie valg, så er det friheten til å velge sine handlinger som diskuteres, men hele argumentasjonen bygger sin aktualitet på det som vil skje etter døden. Grunnen til at Augustin tar påstandene fra pelagianerne så alvorlig, er de konsekvensene han mener disse påstandene vil ha for menneskers liv etter døden dersom de etterfølges. Frelsen er grunnen til at Augustin tar opp diskusjonen med pelagianerne, men hele argumentasjonen er en filosofisk gjennomgang av menneskets evne til å velge sine handlinger og til å utføre disse valgene.

5. 2. Den menneskelige ”frie” vilje.

Jeg vil fortsette drøftningen av teoretisk syndfrihet for å belyse det paradoksale i argumentasjonen om viljen i teksten, og jeg siterer fra bok II i *De peccatorum meritis et remissione*. I avsnitt ii, 2, svarer Augustin på spørsmålet om muligheten for mennesker til å leve syndfritt. Her drøfter han ”den menneskelige viljens frie valg”²⁰⁵, og argumentasjonen om dette ”frie valget” kan brukes som nøkkel for å finne mening i argumentasjonen rundt fri vilje og ondskap. Jeg vil se litt nærmere på hva som ligger i det at viljens valg er fritt.

²⁰² Se ovenfor, s. 6, om bok II, 30 og 31.

²⁰³ Se del 1 av oppgaven.

²⁰⁴ Se sitat nedenfor.

²⁰⁵ ”... *de libero humanae voluntatis arbitrio*.”

”Men det finnes noen som stoler så sterkt på det frie valget til menneskets vilje, at de tror mennesket ikke trenger hjelp til å la være å synde, selv ikke av Gud, siden vår menneskelige natur en gang for alle har fått den frie viljens valg. Konsekvensen av dette blir at mennesket ikke trenger å be for å unngå å gå inn i fristelse. Dette betyr at fristelsen ikke overvinner oss, ikke engang når den bedrar oss og på forhånd griper oss i vår uvitenhet, eller når den skyver, ja tilmed nedtrykker oss i vår svakhet. Det er ikke mulig for meg å forklare med ord hvor skadelig dette er for vår frelse som er i Kristus, og hvor ødeleggende, til og med motsettende det er for selve religionen som vi er blitt lært, og for fromheten som vi ærer Gud med, at vi ikke ber gud om å få ta i mot en slik gave, eller at vi regner ordene i herrens bønn: *Før oss ikke inn i fristelse*²⁰⁶ for å være plassert der uten hensikt.” (Bok II. I, ii.)

Når det gjelder Augustins polemikk mot pelagianerne, blottlegger han det paradoksale i hans oppfatning av menneskets frie vilje. Som nevnt oppfatter jeg hans tanker omkring viljen og ondskapen dit at han hadde et behov for å tillegge hvert enkelt menneske et fullstendig ansvar for sine syndige handlinger. Så langt virker ikke den pelagianske tenkningen å være spesielt annerledes fra Augustins. Dermed, når han går dypere inn i sin forklaring av hvorfor deres tillit til den menneskelige viljen er farlig, må han gjøre det uttrykkelig klart at mennesket både har fri vilje, men samtidig ikke er i stand til å frelse seg selv. Men selv om det er grunnleggende paradoksalt å påstå at mennesket har en fullstendig fri vilje, men ikke på noen måte er i stand til å velge å gjøre gode gjerninger i kraft av seg selv, ville det være svært spesielt å snakke om den menneskelige viljen som fri for hindringer. De pelagianske tankene han fremsetter, handler om hvordan mennesket kan løse den paulinske gåten om hvordan mennesket kan unngå å gjøre det som det ikke vil gjøre. Pelagianerne holder fast på at mennesket har all den kraft det trenger til å handle godt i seg selv, mens Augustin hevder at når de mener dette, mener de det til skade for seg selv og religionen.

Det er interessant å se litt på hvordan Augustin er opptatt av ydmykhet og lydighet når jeg er inne i en drøftning av den frie viljen. I tekstutdraget blir begrepet ”fromhet” brukt, rettere ”den fromhet som vi ærer Gud med”. Her ligger mye av kjernen i Augustins argumentasjon mot pelagianernes tiltro til menneskets vilje. Tilliten til at menneskets vilje alene er nok til å leve et liv som ærer Gud, må jo bli å regne for blasfemi dersom en oppfatter

²⁰⁶ Matt 6:13.

gudsfrykt slik Augustin gjør det. Lydighet må være det begrepet som er viktigst for å forstå Augustins harde ordelag mot pelagianerne. Det ligger ingen fromhet eller lydighet i å tro at en har muligheten til å frelse seg selv. Augustin blir gjennom kjennskapen til pelagianernes tanker nødt til å grundig redegjøre for sin oppfatning av den menneskelige viljen.

Jeg vil sitere Esa Rannikko på at Augustin ikke behandlet emnet fri vilje på en systematisk måte, og dermed vil hans filosofi alltid være åpen for nye tolkninger.²⁰⁷ Hans trang til å lede alle argumentasjoner tilbake til et første prinsipp vil i utgangspunktet peke mot en systematisk fremgangsmåte, men hos Augustin fører hans første prinsipper heller mot brå avslutninger og konklusjoner enn mot systematiske oppbygninger av resonnementer. Et eksempel har jeg nevnt tidligere, der jeg siterte Bonner på at Augustins forklaring på Adams ”mellomtilstand” før fallet ikke gir noen ordentlig forklaring.²⁰⁸ Et annet kan en finne i sitatet på s.9 fra bok II, avsnitt 30, der han mener argumentene hans må være riktige, for det er eneste måten et skriftsted kan forsvares.

At Augustin ikke behandler emnet på en systematisk, mener jeg kan oppfattes som en styrke ved argumentasjonen, og det er mulig å si at det er en nødvendighet for hans oppfatning av alle de elementer som er med på å definere viljen, at argumentasjonen bærer preg av å være paradoksal. Nettopp det at det er paradoksalt, er nødvendig for at denne typen argumentasjon kan gi mening fordi det med tydelighet viser at hans første prinsipper er i konflikt med hverandre. Dersom en velger å oppfatte mennesket som et moralsk vesen med ansvar for egne handlinger, blir en nødt til å ta for seg den menneskelige viljen. Som Rannikko gir uttrykk for i *Liberum Arbitrium and Necessitas*, vil det være nødvendig for et menneskes moralske ansvarlighet at det er en fri aktør som selvstendig kan fatte beslutninger.²⁰⁹ Augustins måte å forklare menneskets frihet på bærer preg av å følge dette prinsippet et stykke på veien inn i argumentasjonen, men samtidig går han vekk i fra det med en teologisk begrunnelse. Denne dobbelheten oppstår fordi han ikke snakker om begrensning av friheten som følge av andre aktørers hindring av å utføre sine valg, slik en slave ville opplevd sin tilværelse, men at det er det enkelte individ som begrenser seg selv gjennom sitt begjær. Dette begjæret er, som nevnt ovenfor, et resultat av arvesynden, og det virker så sterkt på menneskene at de ikke er i stand til å motstå fristelsene de møter i dagliglivet uten Guds hjelp. Hadde mennesket vært begrenset til livet på jorden i samliv med sine medmennesker, ville det ikke vært behov for noe paradoks, men i og med at Augustins hovedanliggende i

²⁰⁷ Rannikko 1997, s. 6.

²⁰⁸ Bonner 1996, VII, s. 33.

²⁰⁹ Rannikko 1997, s. 11.

argumentasjonen rundt viljen er menneskets frelse må paradokset nødvendigvis oppstå. Det teksten forteller oss er at mennesket har et fullstendig moralsk ansvar, men det har ingen mulighet til å oppnå frelse i kraft av seg selv. Dermed må argumentasjonen om viljen gå den veien den gjør, for begge elementene er nødvendige med tanke på den oppfatningen av Gud som driver argumentasjonen.

Et annet poeng jeg vil kommentere, er at viljen ikke kan oppfattes som annet enn svært passiv når en leser tekstutdraget. Fristelsen, her *tentatio (temptatio)*²¹⁰, gjør mennesket avhengig av Guds hjelp idet den overvinnes, bedrar, griper, skyver og nedtrykker mennesket som er svakt og uvitende. Sett i forhold til det som i senere filosofisk tradisjon er blitt stående som de mest vanlige måtene å definere fri vilje på, vil jeg si det er spesielt å kalle denne passive menneskelige vilje for fri. Dette er gjennomgående i hele teksten der den omhandler viljen, nemlig at den på den ene siden er passiv, mens den på den andre siden er aktiv. Viljen blir passiv i forhold til å velge det gode og er helt avhengig av Guds nåde for å handle godt, mens den er aktiv når det gjelder å velge det onde. (bok II. xviii, 31) Jeg har tidligere gitt uttrykk for at dette virker som en måte å tillegge menneskene egenansvar for sine ulydige handlinger, og dette mener jeg kommer best til uttrykk nettopp i dette at viljen som er god blir beskrevet som veldig passiv, men allikevel fri. Mennesket velger aktivt å gi etter for fristelsen, siden den onde viljen er av oss selv, men den er nødt til få hjelp for å motstå den. Augustin er selvsagt klar over at dette paradokset er til stede i argumentasjonen, og det er mulig å finne et forsøk på et svar på dette i diskusjonen omkring menneskets teoretiske og praktiske muligheter til å leve et syndfritt liv. Begynnelsen av bok II handler nettopp om dette temaet. Han skriver i innledningen (bok II i, 1) at dette spørsmålet var mye av grunnen til at bok II ble påbegynt.

Jeg har tidligere sitert fra Bok II, 31 der Augustin skriver: ”Derfor, når vi vender oss bort fra Gud, er det vi selv som handler, og denne viljen er en ond vilje.” Denne onde viljen må være resultatet av hva fristelsen gjør med mennesket. Imidlertid mener jeg å ha argumentert for at ondskaper må ha sitt opphav i menneskets vilje. Fristelsen må nødvendigvis komme før viljens beslutning og handling. Dermed ser Augustins argumentasjon ut til å gå i den retning at fristelsen blir det som kan vende den frie viljen til det onde.

²¹⁰ Denne termen blir ikke gitt denne betydningen i mine ordbøker, det nærmeste blir *tentatrix* som betyr fristerinne. Augustin bruker den imidlertid i denne sammenhengen med betydningen fristelse, både i det han referer til NT, og i sin egen argumentasjon.

Augustin bestrider på ingen måte påstanden om at mennesket er blitt gitt den ”frie vilje” av Gud, eller at menneskene gjennom denne viljen har muligheten til å velge sine handlinger. Hans hovedpoeng i dette avsnittet er menneskenes avhengighet av Gud for å unngå fristelse og dermed synd. Den onde viljen er av oss selv, den gode viljen er av Gud. *Temptatio* er som nevnt et begrep Augustin siterer fra sin latinske bibel. I argumentasjonen som følger dette sitatet (bok II. xviii, 31), er Augustin opptatt av begjæret (*concupiscentia*). Dette er et begrep han gjentakende tar i bruk gjennom hele teksten, og fristelse som begrep vil ikke være like interessant som dette. *Concupiscentia* oppfatter jeg, som tidligere nevnt, som det kanskje viktigste av Augustins kategoriske utgangspunkt i hans argumentasjon om menneskets natur og dets avhengighet av Gud for å handle lydig. I argumentasjonen om den frie vilje går det dermed frem at den menneskelige viljen ikke kan være mer enn en idé som finnes i menneskene, men som etter at arvesynden kom inn i verden ikke har noen kraft i seg selv. Arvesynden, begjæret og Guds nåde blir begreper med mye sterkere betydning og de veier tyngre i argumentasjonen. Den eneste gode grunnen til at Augustin forsvarer den menneskelige *frie* viljen, synes å være menneskenes ansvar for selvvalgt synd. Dette er imidlertid et så viktig prinsipp at argumentasjonen blir tvetydig når andre viktige prinsipper som nåden – menneskenes avhengighet av den allmektige Gud – blir trukket inn. Når en tar med i en analyse de medvirkende faktorer Augustin argumenterer med for at et menneske er i stand til å velge, blir den frie viljen svært lite fri. For selv om han hevder at menneskene handler av seg selv når de velger ondt (bok II, 31), vil argumentasjonen om arvesynden og begjæret (bok I, xxxix, 70) og spørsmålet om teoretisk syndfrihet (bok II, vii, 8) gjøre det onde valget til en nødvendighet.

6. Dåpen og nåden. En sammenlikning av *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum* og *De baptismo contra donatistas*.

I drøftningen av den frie vilje forsøkte jeg å finne mening i det tvetydige og selvmotsigende i Augustins argumentasjon. I en drøftning av nåden sett i sammenheng med dåpen kan denne argumentasjonen tas videre gjennom en sammenlikning av teksten jeg analyserer, med hva han uttrykker i en tekst som ble skrevet i polemikk med donatistene. Argumentasjonen i de forskjellige tekstene vil avhenge av konteksten. *De baptismo contra donatistas* ble skrevet ca år 400 som en del av den lange konflikten med donatistene.²¹¹ Dette er ca elleve år før *De peccatorum meritis et remissione* ble skrevet.²¹² I og med at Augustin stort sett utviklet sine meninger i polemiske tekster som argumenterte mot personer eller grupper han mente tok feil, er det ikke merkelig om argumentasjonene blir bygd opp på forskjellige måter, og at de prinsippene meningsytringene tar utgangspunkt i, forandrer seg litt fra en tekst til en annen. Grunnen til at jeg velger å bruke tekstutdrag fra *De baptismo...* er på grunn av betoningen av nåde og predestinasjon. Jeg ønsker å sette meningsytringene som kommer frem i de to tekstene, opp mot hverandre fordi meningsytringene blir gjort med de samme begrepene som autoritativt og legitimerende grunnlag.

6. 1. To konflikter, samme begreper.

Mot pelagianerne var det først og fremst en drøftning av den menneskelige viljen som var utgangspunktet for argumentasjonen. Dette resulterte i en svært streng presentasjon av arvesynden, lest og tolket ut fra Rom 5:12-21, og denne argumentasjonen ble grunnlaget for begrunnelsen for kirkens praktisering av dåpssakramentet.²¹³ Mot donatistene var utgangspunktet for argumentasjonen uenighet om hvordan en skulle oppfatte kirken som samfunn av hellige og troende.²¹⁴ Donatistene hadde et syn på kirken som et samfunn av ”rene”, og kirkens samfunn var noe annerledes enn de som ikke var en del kirken. Det ble et

²¹¹ Hartranft 1995, s. 380 – 381.

²¹² Teske 1997, s. 19.

²¹³ Se argumentasjonen ovenfor i kapittelet om konsekvensene av fallet.

²¹⁴ Hägglund 1984, s. 105 - 106.

sentralt poeng å opprettholde denne renheten innenfor kirken blant dens medlemmer, og denne holdningen ble også med på å forme en strengere og ekskluderende lære om dåpen.²¹⁵

Den første og tydeligste forskjellen i utgangspunkt for argumentasjon fra donatistene til pelagianerne vil være at mot pelagianerne var det dåpens effekt som ble drøftet, mens mot donatistene var det dåpens gyldighet. Et fellestrekk ved disse argumentasjonene er viktigheten av Guds allmektighet. Dette kommer til uttrykk i begge tekstene jeg arbeider med. Mot pelagianerne har jeg pekt på påstandene om at dersom nyfødte dør uten å være døpt, er dette i tråd med Guds forutviten og rettferdige plan. Menneskene kan oppfatte dette som urettferdig, men ingen mennesker kan kjenne Guds plan for alt som skjer. Alle mennesker er noen ganger, når en ikke kan forstå at det som skjer kan være rettferdig, nødt til å erkjenne sin ufullkommenhet som menneske, samt erkjenne Guds fullkommenhet og allmektighet. (f. eks. *De peccatorum...* bok I. 30) I argumentasjonen mot donatistene vil jeg analysere drøftningen av hvem som døper, og de som blir døpt. Et utgangspunkt for argumentasjonen i *De baptismo contra donatistas* er at sakramentet er hellig i seg selv fordi det er innsatt av Gud, og det er ikke mulig for mennesker å ødelegge eller forringe sakramentets hellighet eller gyldighet, verken som døpt eller som døper.²¹⁶ For det vil være mange mennesker innenfor kirken som ikke lever som sanne kristne, og det vil være blant disse både mennesker som er døpt og mennesker som døper. Dåpen er gyldig uavhengig av hvem som døper, men den vil aldri ha noen effekt for de som vender seg bort fra Gud. Dersom noen vender seg til Gud, altså den katolske kirke, vil imidlertid dåpen tre i effekt igjen, uavhengig av hvordan dette mennesket ble døpt, eller av hvem.²¹⁷ Det sentrale trekk ved denne analysen er altså hvordan Guds nåde, Guds allmektighet og den predestinerte plan for skaperverket blir brukt på forskjellige måter som metoder for å gi autoritet til argumenter. Et neste poeng vil være å se hvordan denne bruken av argumenter fører til forskjeller i meningsinnholdet i de samme begrepene.

Veldig satt på spissen kan en si at mot pelagianerne blir predestinasjonen brukt for å rettferdiggjøre en argumentasjon der Guds nåde må oppfattes som ekskluderende, mens mot donatistene blir nåden inkluderende. I *De baptismo contra donatistas* brukes predestinasjonen som argument for at menneskene ikke kan vite hvem som vil ta del i frelsen. I *De peccatorum...* blir den brukt som et argument for å påvise at små barn som dør uten dåpen garantert ikke tar del i frelsen.²¹⁸ Men dette resonnementet blir sant først og fremst når tekstene settes opp mot hverandre i den hensikt å analysere argumentasjonsteknikk. Når en ser

²¹⁵ Brown 1967, s. 213-215.

²¹⁶ *De baptismo contra donatistas* IV, 2.-2, og 3.-4.

²¹⁷ Samme sted.

²¹⁸ Samme sted.

på hva som blir hevdet i tekstene, vil det ikke være grunnlag for å påstå at det i den ene er flere som blir frelst, men forskjeller i nyanseringen gjør kanskje at Guds nåde fremstår som litt mildere.

Guds nåde er i begge tekstene bundet opp til predestinasjonen, og dermed blir frelsen fullstendig uviss for menneskene. Frelsen, og hvem som tar del i den, var nok høyst reelle problemstillinger for Augustin og hans meningsmotstandere. Dersom en velger å tro at Augustin faktisk trodde på predestinasjon, Guds allmektighet og Guds nåde - noe tekstene vitner om at han gjorde - da blir min tilnærming og analyse mest sannsynlig en annen måte å tillegge begrepene mening enn det som var intensjonen da de ble skrevet. Samtidig handler tekstenes innhold om en praksis som fremdeles er en viktig del av kirken i dag, mer eller mindre viktig avhengig av kirkesamfunn. Dermed, selv om min analyse i denne sammenhengen først og fremst er en analyse av argumentasjonsteknikk, blir den også en analyse av en diskurs hvis mål er å forklare og gi mening til en religiøs praksis. Både diskursen og praksisen eksisterer i dag, og den er meningsfull på forskjellige måter for forskjellige mennesker. Jeg er ikke ute etter å finne argumenter for eller i mot denne praksisen, jeg velger å se argumentasjonen i seg selv – begrepene og rekonstruksjoner av meningsytringer sett i forhold til hverandre – som en del av meningsinnholdet i praksisen.²¹⁹ Videre fokuserer jeg spesielt på enkelte nøkkelbegreper som i de to tekstene blir brukt med visse forskjeller med tanke på betydninger i argumentasjonene.

Jeg velger å analysere nådebegrepet gjennom argumentasjoner som gjøres rundt dåpen fordi den er så veldig avgjørende i forhold til frelsen. Som jeg har vist, er det for Augustin ingen frelse uten den verken for nyfødte eller voksne.²²⁰ Augustins oppfatning av nåden handler mer enn noe annet om menneskenes avhengighet av Gud, og denne argumentasjonen vil en først og fremst finne i læren om predestinasjonen.²²¹ I disse to tekstene kommer spenningen mellom de forskjellige begrepene tydelig frem. Det jeg nå vil forsøke å finne mening i, er hvordan Guds nåde fungerer i dåpen, og hvordan dåpens gyldighet avhenger av nåden, slik det kommer frem i argumentasjonen mot donatistene. Mot donatistene var utgangspunktet for argumentasjonen som sagt kirken som samfunn av hellige troende. Det er to aktører som diskuteres i denne sammenhengen, de som døpes og de som døver, og begge

²¹⁹ Neumann 2001, s. 80 og 154.

²²⁰ Se argumentasjonen ovenfor om ”Nåden i Kristus og rettferdigheten”. Også: Ogliari 2003, s. 326.

²²¹ Se Ogliari 2003, s. 324. Ogliari hevder at predestinasjonen hos Augustin er et teologisk prinsipp, en logisk konsekvens av læren om nådens absolutte herredømme/suverenitet. Men samtidig presiserer han at det er som en logisk konsekvens, og ikke noe mer, predestinasjonen må oppfattes.

typer aktører har den muligheten i seg at de kan være blant de predestinerte både til evig liv og til evig fortapelse.²²²

I polemikken mot donatistene var bakgrunnen for argumentasjonen forståelsen av kirken som samfunn.²²³ Argumentasjonen dreier seg blant annet om dåpens gyldighet avhengig av hvem som utfører sakramentet. Både Augustin og donatistene argumenterer ut ifra tekster av Cyprianus, og tar hans ord til inntekt for sine egne meninger.²²⁴ Til forskjell fra *de peccatorum*... er denne diskusjonen i mye større grad opptatt av dåpens gyldighet og funksjon for voksne mennesker som lever i kirkens samfunn. Augustin mener at gyldigheten ligger i selve sakramentet, i handlingen, og at hvem som utfører handlingen ikke spiller noen rolle. Det er uansett ikke mulig for menneskene å vite hvem som er innenfor eller utenfor samfunnet.²²⁵

6. 2. Dåpens gyldighet for de ”innenfor” og de ”utenfor”.

Traditorer er en betegnelse donatistene gav til biskoper og prester som under forfølgelse overgav hellige bøker for å slippe unna forfølgerne. Når en biskop eller prest hadde gjort seg skyldig i denne handlingen (*traditio*) mente donatistene at all åndelig kraft forsvant fra personen. Sakramenter utført av en ”traditor” som var skyldig i dette ville dermed ikke ha noen gyldighet for den dømte.²²⁶ I et eksempel tas det utgangspunkt i to skriftsteder fra 1 Joh 2:9 der det står at ”den som hater sin bror, er i mørke like til nå”, og 1Joh 3:15 der det står at ”den som hater sin bror, er en morder”.²²⁷ Deretter kommer et resonnement som med få ord oppsummerer Augustins oppfatning av dåpens gyldighet:

”Hvordan renses og helliggjør en morder vannet? Hvordan kan mørke velsigne oljen? Men dersom Gud er til stede i sine sakramenter for å bekrefte sine ord gjennom hvem enn det er som administrerer sakramentene, da er både Guds sakramenter gyldige overalt, og alle onde mennesker som ikke tjener på dem, er overalt perverterte.”²²⁸

²²² Brown 1967, s. 213-215.

²²³ Se argumentasjonen ovenfor. Hägglund 1984, s.108-109.

²²⁴ Brown 1967, s. 213-215.

²²⁵ Samme sted. Dette kommer frem gjentatte ganger i *De baptismo contra donatistas*, se f. eks V, 28-39.

²²⁶ Brown 1967, s. 215.

²²⁷ *De baptismo contra donatistas*, bok V. Kap. 19, 27.

²²⁸ *De baptismo contra donatistas*, bok V. Kap. 20.

Avslutningen av kapittelet sier at selv innenfor kirken døper slike mennesker. Essensen i argumentasjonen er at det ikke er mulig for menneskene å vite nøyaktig hvem som er innenfor eller utenfor kirken, det er kun Gud som vet dette. Predestinasjonen blir altså brukt til inntekt for dåpens gyldighet uansett hvem som utfører den i *De baptismo contra donatistas*. Dersom dette skal kunne ses i sammenheng med argumentasjonen i *De peccatorum...* i en sammenlikning, må det være ved å se hvordan predestinasjonen blir brukt som et argumentasjonsmiddel. Dåpen er gyldig uansett hvem som har utført den på grunn av Guds uutgrunnelige nåde. Mot pelagianerne hevder han at på grunn av Guds uutgrunnelige forutviten er det i tråd med Guds rettferdige plan at nyfødte som dør uten dåpen, er fortapt.

I dette tekstutdraget kommer det frem en kobling mellom menneskers frelse og deres etiske og moralske karakter: Alle som ikke tjener på dåpen, er overalt perverterte. Augustin går her ut i fra at alle de som er predestinert til fortapelsen, er perverterte. Dette kan videre gjøres til et argument for at læren om nåden gjennomgikk en skjerping og snevring fra den ene polemikken til den andre i og med at det i *De peccatorum...* er et sentralt poeng å ikke tillegge menneskenes egne gode gjerninger noen som helst betydning for deres skjebne. (best uttrykt i bok II. 31)²²⁹ Det går ikke frem i *De peccatorum...* at de nyfødte som dør før de blir døpt, skulle være predestinert til et dårlig liv – et liv i ulydighet til Gud. Det er klart det er mulig å argumentere for at et slikt tankesett ligger implisitt i argumentasjonen, men det kommer ikke uttrykt frem at Augustin mener at de nyfødtes skjebne har noen årsakssammenheng med deres forutbestemte, eller på forhånd sette, liv. Men det mest interessante er ikke denne forskjellen i betoning av menneskets fremtidige lydige eller ulydige liv, selv om dette er viktig, det er hvordan Augustin bruker sine første prinsipper for å underbygge sine argumenter.

Den menneskelige forståelsen av rettferdighet som kommer til uttrykk i pelagianernes tanker, slik de er gjengitt av Augustin, kommer dermed til uttrykk i Augustins egne argumenter mot donatistene. Tonen i *De baptismo...* bærer i det hele et preg av å være opptatt av konsekvensen av menneskenes gjerninger på en helt annen måte. Det er tydelig at Augustin er enig med donatistene i at det finnes mennesker blant de som går i kirken som ikke ”forsaker” verden på en tilfredsstillende måte. Dette blir en debatt om mennesker ”innenfor” eller ”utenfor” kirken. For Augustin har tydelig lagt merke til mennesker ”utenfor” kirken som i mye større grad lever opp til hans krav og forventninger til en person som går i kirken

²²⁹ Ogliari 2003, s. 312-317 beskriver en utvikling i Augustins lære om predestinasjonen fra å handle om Guds forutviten om menneskenes liv til å dreie seg om en på forhånd fastlagt plan for hvert enkelt menneske.

enn mange som faktisk går i kirken.²³⁰ Augustin er enig med donatistene i kritikken av en del mennesker som går i kirken, og hans argumentasjon fører til en bruk av predestinasjonen som går ut på at ingen kan vite hvem som virkelig er innenfor kirken. Dette kommer veldig klart frem i dette tekstutdraget:

”For i tråd med hans forutviten, som vet hvem han har forutbestemt før jordens skapelse til å bli lik hans sønns bilde, er det mange som til og med er åpenlyst utenfor, og som blir kalt kjettere, som er bedre enn mange gode katolikker. Hva de er i dag ser vi nemlig, men det de vil være i morgen, vet vi ingenting om. For Gud er fremtiden allerede her, og for ham er de allerede nå det de skal være. Men vi, ut i fra hva hver mann er i nåtiden, spør hverandre hvorvidt de i dag skal regnes blant de som er innenfor kirken [...]”²³¹

Senere i argumentasjonen lister Augustin til og med opp en rekke kvaliteter eller karaktertrekk ved mennesker som er å ettertrakte for gode katolikker. Han siterer Cyprianus på at de som ikke gjør Guds vilje er: ”... *opptatt av sin eiendom og sin inntekt, de gir etter for sin stolthet og for misunnelse og splid, de er likegyldige i forhold til enfoldighet og til troen, de forsaker verden i ord og ikke i gjerninger, de behager seg selv og er til ubehag for alle andre.*”²³² Både blant de som går i kirken og blant de som ikke gjør det, finnes disse menneskene. Augustin er tydelig enig med Cyprianus i at disse egenskapene ikke egner seg for gode katolikker og den eneste måten disse kan bli frelst, om de er ”innenfor” eller ”utenfor”, er ved å omvende seg.²³³ Denne måten å bruke predestinasjonen på, blir en viktig del av argumentasjonen mot donatistene. Augustin argumenterer mot deres krav om ”renhet” innenfor kirken og tar i bruk predestinasjonen i denne sammenheng ved å hevde at hvem som er frelst og hvem som ikke er det, vil være umulig for mennesker å vite. Gode mennesker innenfor kirken kan i fremtiden bli dårlige mennesker, og omvendt, og alt dette er det Gud som vet og ikke menneskene.²³⁴ Igjen er predestinasjonen brukt til fordel for menneskene som lever nå. I hvert fall i teorien. Det kan vel vanskelig sies at Augustins frelseslære er til fordel for det enkelte menneske i det hele tatt, men sett i forhold til hvordan predestinasjonen blir

²³⁰ Brown, 1967 s. 213.

²³¹ De baptismo contra donatistas, bok IV. Kap. 3,4 og 5.

²³² Samme sted. Dette er vel det nærmeste en kan komme en liste over hva synd er rent konkret i Augustins teologi; se Rist. 1991, s. 191.

²³³ Samme sted.

²³⁴ De baptismo contra donatistas, bok IV, 4.

brukt til spedbarns ulykke i *De peccatorum...*, er denne argumentasjonen en god del lysere, eller mildere, nyansert.

6. 3. Hva slags nåde?

Hva betyr begrepet nåde etter en analyse av Augustins argumentasjon i disse tekstene? I begge tekstene vil det første og mest nærliggende svaret være at det er gjennom nåden menneskene kan bli rettferdiggjort overfor Gud, og at den ikke kan oppnås av menneskene, men den kan bare bli gitt av Gud. Gud er aktøren mens menneskene ikke kan gjøre noe mer enn å ta i mot. En tar i mot nåden gjennom dåpen og gjennom omvendelse og anger. Denne betydningen av begrepet er utpreget kristen og viker i stor grad fra den klassisk latinske der betydningen ville være menneskelige egenskaper som takknemlighet, ynde eller velvilje.²³⁵

Nåden kommer til mennesket fra Gud, men ydmykhet er imidlertid et viktig begrep i forbindelse med nåden, og det er de ydmyke som vil ta del i frelserens – Jesu – nåde. Å være ydmyk er igjen en del av etterlikningen av Jesus, en del av lydigheten.²³⁶ Men selv om menneskets ydmykhet spiller en betydelig rolle, er det allikevel ikke mulig for noe menneske å oppnå Guds nåde ved å gjøre noe som helst av egen kraft eller vilje, dermed heller ikke ved å være ydmyk. I drøftningen av dåpen blir det en spenning mellom menneskenes handlinger forutsett av Gud, og Guds nåde som virker i dåpen. For nåden blir gitt til menneskene på forskjellige grunnlag, om en skal tolke Augustins måte å argumentere på. Det er kun gjennom predestinasjonen at Augustins nådebegrep kan gi mening. Bruken av predestinasjonen er utgangspunktet for argumentasjonene som fører Augustin i forskjellige retninger. *Betydningen* av prinsippene predestinasjon og nåde vil i hovedsak være den samme i begge tekstene, men ikke *funksjonen* gjennom hvilken de brukes til å danne meningsytringer.

En av grunnene for at jeg ble interessert i Augustins argumentasjon om dåpen i utgangspunktet og dens funksjon i frelseslæren, er måten han skriver om de små barna i *Confessiones*. Her reflekterer han over sin egen barndom, og samtidig filosoferer han over sine observasjoner av nyfødte og små barns handlinger. Spesielt interessant er argumentasjonen om at barnas lemmer er uskyldige, men ikke deres sinn. Grunnene til at de ikke er uskyldige, er sjalusi og egoisme.²³⁷ Dette er ikke en type argumentasjon en kan finne igjen i *De peccatorum...* der barna tross alt, som jeg har vist, blir beskrevet som fullstendig

²³⁵ Se Janson 2006, s. 72.

²³⁶ Bonner 1996, IV s. 545-548.

²³⁷ Conf. I, 10.

uskyldige i sine handlinger på grunn av hvor langt de er kommet mentalt. (bok I. 64) Ved første lesning er argumentasjonen fullstendig selvmotsigende i og med argumentasjonen i *De peccatorum...* som går ut på å frikjenne de nyfødte på grunn av deres mangel på mentale evner. Det er først når mennesker blir mentalt i stand til å fatte beslutninger og ta i mot kommandoer, at etterlikningssynd blir lagt til arvesynden i følge argumentasjonen mot slutten av bok I. (bok I. xxxv, 65 – xxxviii, 69) Denne forandringen i argumentasjonen fra *Confessiones* til *De peccatorum...* vil kunne tolkes på mange måter. Jeg er opptatt av å se hvordan nådebegrepet påvirkes av disse forskjellige fremstillingene.

I *De peccatorum...* bok I, xxviii, 55 levnes det ingen tvil når Augustin forklarer hva som venter små barn dersom de skulle dø uten å være døpt: ”Det finnes ikke noe mellomstadium (*medius locus*), så den som ikke er med Kristus må være med Djevelen”. Det er mot de som mener at de små barna kan komme til en slik ”mellomstadium” i og med at de ikke har syndet, Augustin her argumenterer. At barna er syndige gjennom arvesynden argumenterer Augustin for gjennom hele teksten. Han er også inne i en argumentasjon om at de har en mildere form for fordømmelse, siden de ikke har syndet gjennom etterlikning (bok I, xii, 15). Men det finnes ingen nåde utenom dåpen, og de udøpte har ikke har annet å vente enn evigheten med djevelen. (bok I. xxviii, 55)

Nåden blir en avgjørende faktor i denne argumentasjonen. ”Nåden som er i Jesus” er ett av de første prinsipper som må oppfattes som det opprinnelige opphavet til paradokset, sammen med Augustins kompromissløse idé om lydighet til sin kirke og bibel. Nåden er kanskje det sterkeste av hans første prinsipper. Absolutt all argumentasjon må stemme overens med nåden menneskene er gitt gjennom Jesu død på korset. En av de viktigste grunnene til at nåden blir så viktig for Augustin, er som nevnt hans behov for å tillegge menneskene et fullstendig ansvar for sine personlige og fritt valgte synder. Samtidig er det ikke mulig å komme utenom at i tekstene til pelagianerne så Augustin en argumentasjon som gjorde Guds nåde mindre viktig for menneskenes frelse. Dette poenget må være blant de viktigste når en skal finne mening i Augustins forståelse av nåden i sin argumentasjon. I sammenheng med dåp og arvesynd vil nåden fremdeles være like viktig for menneskets frelse som i argumentasjonen om den frie vilje og etterlikningssynd, men funksjonen må være en annen. I argumentasjonen med pelagianerne var det spesielt viktig å vise at menneskene var fullstendig avhengige av nåden. I argumentasjonen mot donatistene var utgangspunktet en argumentasjon om menneskelig ”renhet” i kirken. Resultatet ble at Augustin argumenterer for en mye mildere forståelse av meningen med dåpen i polemikken mot donatistene.

Nåde og rettferdighet.

I drøftningen av nåden slik begrepet brukes i de to tekstene, blir det interessant å se det i forhold til begrepet rettferdighet. Som jeg argumenterte for ovenfor, gir Augustin inntrykk av å ha en oppfatning av rettferdighet på grunnlag av et menneskes karakter i sin argumentasjon mot donatistene. Dette vil jeg si også kan oppfattes som en grunn til at de små barna blir omtalt som de blir i *Confessiones*. Rettferdighet er et begrep som er veldig sterkt knyttet opp til et menneskes handlinger. Og selv om Augustin aldri mente at et menneske kan rettferdiggjøre seg gjennom gjerninger, ligger det en skjerpning i bruken av begrepene som gjør at argumentasjonen i *De peccatorum...* får en annen nyansering i forholdet mellom nåde og rettferdighet. Rettferdigheten i nåden blir i *De peccatorum...* på en ganske annerledes måte tolket ut i fra ideen og prinsippet om menneskenes avhengighet av Gud. For det er vanskelig å hevde at mennesket i større grad er overlatt til seg selv i forhold til å rettferdiggjøre seg i *De baptismo parvolorum*. Det er fremdeles Guds nåde som rettferdiggjør. Men i drøftningen av det mennesker ikke kan ha kunnskap om – altså Guds plan – blir Augustin mye mindre opptatt av å være dogmatisk, og mer opptatt av å vise sine meningsmotstandere at mennesker ikke kan vite hva denne planen er.

Argumentasjonen i *De peccatorum...* er ment som et forsvar for Augustins egen og kirkens praksis og lære. Ofte kommer dette til uttrykk i teksten som motsvar til ideer og spørsmål gitt av pelagianerne angående rettferdighet og fornuft. Disse spørsmålene og tankene, gjengitt av Augustin, bærer preg av et ønske om å bruke den menneskelige fornuften – et ønske om å forstå Gud som rettferdig på menneskelige premisser. Det uttrykkes som et ønske om å forstå rettferdigheten med menneskets fornuft. Et av argumentene deres er at det ikke finnes synd i nyfødte, fordi de ikke er i stand til å bruke sin vilje. (bok I. ix, 9) Augustin er enig så langt, men de er syndige på grunn av arvesynden, ikke etterlikningssynden. Hans måte å imøtegå pelagianernes spørsmål og påstander er med bibelens urokkelige autoritet og hans egen autoritet i tolkningen av den. (bok I. ix, 9) Dersom mennesker ikke forstår at dette kan være rettferdig, er det fordi mennesker ikke kan vite Guds perfekte plan for alle tider, Guds dommer er uransakelige, og Guds veier er uutgrunnelige. (bok I. xxi, 30) I argumentasjonen mot pelagianerne blir predestinasjonen i mye større grad en fastlagt plan, mens mot donatistene får den et snev av fornuft over seg. Gjennom observasjoner av menneskers karakter og oppførsel argumenterer Augustin med de samme begrepene på en

måte som gjør predestinasjonen mer til en slags skjebne som er ukjent for menneskene, men allikevel tross alt må være rettferdig og forståelig for menneskenes fornuft.²³⁸

Jeg vil nevne den svenske teologen Bengt Hägglund som jeg synes gir en god beskrivelse av Augustins forhold til fornuften og visdommen: Før omvendelsen var Augustin opptatt av filosofien og fornuften først og fremst, mens den kristne Augustin derimot setter filosofien og fornuften etter troen. ”*Credo, ut intelligam*” (jeg tror, for å forstå) ble formelen som fastsatte forholdet mellom tro og fornuft, og underkastelse av autoritet er det som skal settes først.²³⁹ Akkurat dette kommer klart frem i *De peccatorum...* der Augustin igjen og igjen refererer til ”den hellige skriften” og til kirken og dens tradisjon når han søker å gi autoritet til sin argumentasjon. Et godt eksempel har jeg nevnt tidligere: ”*Men vi må først bøye våre nakker for den hellige skrifs autoriteter, slik at vi alle gjennom tro kan oppnå forståelse.*” (Bok I, xxi, 29.)²⁴⁰ Lydighet til Gud er det viktigste menneskene hele tiden bør trakte etter, for ulydighet er synd. I sammenlikningen med *De baptismo contra donatistas* kommer det i *de peccatorum meritis et remissione* frem et brudd i måten argumentasjonen bygges opp på som viser hvordan den menneskelige fornuft, rettferdighetssans og rasjonalitet må vike i grad jo mer Guds nåde blir brukt på en absolutt måte. Dette skjer gjennom måten meningsytringer og rekonstruksjoner av meningsytringer blir gitt autoritet gjennom de samme begrepene.

²³⁸ *De baptismo contra donatistas*, bok IV, 4.

²³⁹ Hägglund 1984, s. 97.

²⁴⁰ Andre eksempler kan en finne i: I, xxiv, 34; I, 38; I, 50; I, 56.

7. Avslutning.

Oppsummering.

Jeg begynte denne studien med en intensjon om å la teksten *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* gi mening som en del av diskursen om synd og nåde og om dåpen. Teksten tar for seg menneskenes natur som er syndig og dødelig gjennom arvesynden, som et utgangspunkt for de ytringer som gjøres. Menneskenes avhengighet av Gud er et annet utgangspunkt som er viktig for argumentasjonen i teksten. Disse to utgangspunktene blir videre grunnlaget for en drøftning av hvorfor små barn må døpes. Dersom nyfødte skulle dø uten å være døpt, vil de ende i fortapelsen. Metoden for å la disse ytringene gi mening var gjennom en påstand om at argumentasjonen ble drevet mot tvetydighet og selvmotsigelse. Gjennom å grave i teksten etter inkonsistens og diskontinuitet har jeg forsøkt å komme frem til *hva* det er som gjør deler av argumentasjonen i teksten selvmotsigende for dermed å kunne være i stand til å påpeke mulige grunner til *hvorfor* det er slik. Det som gjør den selvmotsigende er *måten* enkelte grunnleggende begreper blir brukt for å gi autoritet til og for å legitimere meningsytringer.

Meningsytringer gis autoritet gjennom bruk av visse ideer og begreper som får funksjon som første prinsipper. Et første prinsipp tar form som en sannhet som ikke kan gis noen annen mening enn den som blir uttrykt. Hva som er et første prinsipp, vil variere noe fra en argumentasjon til en annen, selv innenfor denne samme teksten. Og dermed har jeg kommet frem til kjernen i min analyse. Måten forskjellige begreper blir brukt i teksten, gjør at prinsipper som i utgangspunktet ikke skal kunne diskuteres, men bare fremstå som rene sannheter, nødvendigvis utelukker hverandre. Dette kommer for eksempel til uttrykk i argumentasjonen om den "frie" menneskelige viljen. Når mennesket må ta fullstendig ansvar for sine syndige handlinger, og samtidig ikke kan la være å synde på grunn av arvesynden, må argumentasjonen nødvendigvis bli selvmotsigende. I argumentasjonen om ondskapens opphav blir argumentasjonen tvetydig da den søker å vise at ondskapen oppstår i viljen til noe som er godt.

Ett første prinsipp som vel veier tyngre enn andre er menneskets avhengighet av Gud. Menneskene kan ikke gjøre gode valg, og de kan ikke oppnå frelse uten hjelp fra Gud. Videre kan ikke menneskene tro at de kan forstå alt som skjer ut i fra sin fornuft. Guds rettferdige plan omfatter alle mennesker og hele skapelsen. Det er først og fremst gjennom bruk av begrepene nåde og predestinasjon at dette kommer frem i argumentasjonen, og dette var tema

for den andre delen av min problemstilling. Jeg ønsket å se på hvilken måte begrepene ”nåde” og ”predestinasjon” ble nyansert forskjellig i teksten *De baptismo contra donatistas* og *De peccatorum meritis et remissione*. Disse tekstene ble skrevet med litt over ti års mellomrom og er deler av to forskjellige konflikter Augustin tok del i som biskop av Hippo. Disse to begrepene, nåde og predestinasjon, blir de mest sentrale når tekstene argumenterer for Guds allmektighet. Gjennom en inngående analyse av måten de blir brukt i to forskjellige tekster som omhandler dåpen har jeg argumentert for resultatet av de forskjellige nyanseringene.

Konklusjon.

Hva betyr den forskjellen jeg har påpekt i nyansering av begrepene nåde og predestinasjon? Det er nåden som gjør at mennesket er fullstendig avhengig av Gud. Dette er tilfellet i begge tekstene. I polemikken mot donatistene, som hadde et syn på dåpen og kirkens åndelige renhet som må oppfattes som en del strengere enn Augustins da teksten ble skrevet, blir nåden brukt i argumentasjonen på en måte som gir den en *inkluderende* funksjon. Mot donatistene var heller ikke menneskenes avhengighet av Gud den største kilden til konflikt. Mot pelagianerne, som mente mennesket ikke var avhengig av annet enn sin egen frie vilje, blir nåden gitt en *ekskluderende* funksjon. I begge tekstene er forskjellig syn på dåpen et av utgangspunktene for uenighet, og i begge tekstene er argumentasjonen grunnlagt eller fundamentert i en lære om Guds allmektighet, som mer enn i noe annet blir argumentert for gjennom nåden.

Meningen som kommer frem gjennom ytringene i de to tekstene utelukker ikke umiddelbart hverandre, men som sagt drives det samme første prinsipp inn i to forskjellige funksjoner. Nådens funksjon ble i en tekst inkluderende, mens den i den andre ble ekskluderende. Min påstand er at dette bare til en viss grad forklares kontekstuellet. Dersom jeg hadde valgt ikke å ta med i analysen mulige kontekstuelle forklaringer på forskjellene i meningsytringene, ville analysen vært veldig mangelfull. Men i en diskursanalyse er det like viktig å påpeke at det er som rekonstruksjoner av meningsytringer at begrepene gir mening. Gyldigheten i de første prinsippene, som stort sett er av ikke-empirisk art, må dermed først og fremst tas hensyn til i den enkelte tekst, eller i det enkelte resonnement. Dette viser seg i at meningsytringer rekonstrueres med de samme ideer og begreper som grunnlag og blir tillagt den mening som er nødvendig for ytringene i den enkelte argumentasjon.

Litteraturliste.

Primærtetekster.

Augustin. MDCCCCXIII (MCMXIII). *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad marcellinum libri tres*. Recensuerunt Carolus F. Urba et Iosephus Zycha.

Augustin. 1997. *Answer to the Pelagians : The punishment and forgiveness of sins and the baptism of little ones ; The spirit and the letter, nature and grace ; The perfection of human righteousness ; The deeds of Pelagius; The grace of Christ and original sin ; The nature and origin of the soul / introduction, translation, and notes: Roland J. Teske, editor: John E. Rotelle*. Hyde Park, N. Y.: New City Press.

Augustin. 1912. *Confessions. Books I – VIII, with an English translation by William Watts*. Cambridge: Harvard University Press.

Augustin. 1965. *Confessiones: (bok I-IX) / Augustin; omsett av Åsmund Farestveit; med innleiing og merknader av Einar Molland*. Oslo: Samlaget.

Augustin. 1991. *Confessions / Saint Augustine; translated with an introduction and notes by Henry Chadwick*. Oxford: Oxford University Press.

Augustin: 1995. *Augustin: The writings against the Manichaeans, and against the Donatists*. Verket er en del av serien: Nicene and post-Nicene fathers: a select library of the Christian church, First series / edited by Philip Schaff. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers.

Augustin. 2002. *De Civitate Dei. Gudsstaten, eller Guds by / Augustin; innledning, utvalg og oversettelse ved Reidar Aasgaard*. Oslo: Pax.

Sekundærlitteratur.

Bagge, Sverre. 2004. *Europa tar form; År 300 til 1350*. Oslo: Cappelens forlag.

Bonner, Gerald. 1996. *Church and faith in the patristic tradition: Augustine, Pelagianism, and early Christian Northumbria*. Aldershot: Variorum.

Bonner, Gerald. 2007. *Freedom and necessity: St. Augustine's teaching on divine power and human freedom*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Brown, Peter Robert Lamont. 1967. *Augustine of Hippo: a Biography*. Berkeley, California: University of California Press.

Brown, Peter Robert Lamont. 2003. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200-1000*. Oxford: Blackwell.

Code, Lorraine. 1993. "Ch. 2: Taking Subjectivity into Account." I: *Feminist epistemologies / edited and with an introduction by Linda Alcoff and Elizabeth Potter*. New York: Routledge.

Creswell, Dennis. R. 1997. *St. Augustine's dilemma: grace and eternal law in the major works of Augustine of Hippo*. New York: Peter Lang.

De Bruyn, Theodore. 1993. *Pelagius's commentary on St Paul's Epistle to the Romans: translated with introduction and notes*. Oxford: Clarendon Press.

Dokka, Trond Skard. 2008. "Schleiermacher og "den andre" ". I: *Menneskeverd. Festskrift til Inge Lønning*. Oslo: Forl. Press.

Everett, Euris L. & Furseth, Inger. 2004. *Masteroppgaven. Hvordan begynne – og fullføre*. Oslo: Universitetsforlaget.

Foucault, Michel. 2002. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Routledge.

Grant, Robert M. & Tracy, David. 1984. *A short History of the Interpretation of the Bible*. London: SCM Press.

Grønkjær, Niels. *Kristendom mellom gnosis og ortodoksi: en systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Hägglund, Bengt. 1981. *Teologins historia: en dogmhistorisk översikt*. Malmö: Liber.

Janson, Tore. 2006. *Latin. Kulturen, historien, språket*. Oslo: Pax Forlag.

Kjeldstadli, Knut. 1999. *Fortida er ikke hva den en gang var, en innføring i historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget.

Küng, Hans. 2004. *Great Christian Thinkers*. New York: Continuum.

Lieu, Samuel N.C. 1985. *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China: a historical survey*. Manchester: University Press.

Magris, Aldo. 2001. "Augustinus Prädestinationslehre und die Manichäischen Quellen." I: *Augustine and Manichaeism in the Latin West: proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* / edited by Johannes van Oort, Otto Wermelinger & Gregor Wurst. Leiden: Brill.

Neumann, Iver B. 2001. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlag.

Norderval, Øyvind. 2001. "Ynkkelig tilfredsstillelse ved sanselig berøring". *Augustin og den besværlige seksualiteten*. Dîn, tidsskrift for religion og kultur 2 + 3, s. 10 – 18.

O'Daly, Gerard. 2001. *Platonism pagan and Christian: studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot: Ashgate/Variorum.

Ogliari, Donato. 2003. *Gratia et certamen : the relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians*. Leuven: University Press.

Rannikko, Esa. 1997. *Liberum arbitrium and necessitas : a philosophical inquiry into Augustine's conception of will*. Helsinki: Luther-Agricola-Society.

Rees, B. R. 1998. *Pelagius: Life and Letters*. Woodbridge: Boydell Press.

Rist, John M. 1994. *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schleiermacher, Friedrich. 1998. "Introduction: Hermeneutics." I: *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated and edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. 2009. *Vilkårlig makt : essays om politisk frihet*. Oversatt av Hugo Østerberg. [Siggerud]: Res Publica. Oslo.

Taylor, Charles. 2001. "Fortolkning i humanvitenskapene". I: *Hermeneutisk lesebok / Sissel Lægread og Torgeir Skorgen (red.); oversettere: Erik Bjerck Hagen ... [et al.]*. Oslo: Spartacus.

Oppslagsverk.

Latinsk-norsk ordbok / Jan Johansen, Marius Nygaard, Emil Schreiner. 1998. Oslo: Cappelen.

Oxford Advanced Learner's Dictionary. 2000. Oxford: University Press.

Bilde på forsiden.

http://gfx.dagbladet.no/pub/artikkel/5/50/502/502298/augustinXart280_1180698483_1180698497.jpg