

Analoge guder i et digitalt rum – en kommentar til Augustins *De Civitate Dei*

LARS ALBINUS

ENGLISH ABSTRACT: *Augustine's denunciation of the Roman gods takes up a lot of space in his great work De Civitate Dei. The issue is anything but simple. Augustine's primary concern, namely, to confirm faith in the one, true God (unus et verus deus), is hampered by the analogical relations between the human and the divine, characteristic of the Roman imperial cult and thus implicating the common notion of deus. In order to secure the digital cut between the world of humans and the realm of its creator, Augustine targets the heathen gods as imaginary inventions, on the one hand, yet as real but immoral demons, on the other. Nonetheless, it is the analogical relation between the human and the divine, which goes to form a part of the belief in Christ as the human incarnation of God.*

DANSK RESUMÉ: *Kirkefaderen Augustin bruger megen plads i sit store værk De Civitate Dei på at lægge afstand til de romerske guder. Problematikken er alt andet end enkel, for selvom det for Augustin først og fremmest drejer sig om at bekræfte troen på unus et verus deus, den ene og sande Gud, forstyrres selve begrebet deus af de analoge relationer mellem det menneskelige og det guddommelige, som er karakteristisk for den romerske kejserkult. For at fastholde det digitale snit mellem menneskenes verden og den Gud, der har skabt den, anklager Augustin dyrkelsen af guder, som han dels beskriver som opdigtede, dels som reale men umoralske. Ikke desto mindre er det den analoge relation mellem det menneskelige og det guddommelige, som kan siges at spille med i forestillingen om Kristus som Guds menneskelige inkarnation.*

KEY-WORDS: *Augustine; De Civitate Dei; the concept of deus; Roman gods; cult of the emperor; analogical relations; digital cut*

O di immortales, ubinam gentium sumus?

Quam rem publicam habemus? In qua urbe vivimus?

Cicero

I

Jeg vil i følgende artikel fokusere på en semantisk flertydighed, der hos Augustin optræder som et mellemværende mellem forskellige konnotationer af *deus*, fra appellativ til proprium. At den kristne Gud må kvalificeres ved et *unus et verus* demonstrerer, at *deus* i sig selv, dvs. som begreb betragtet, åbner for en betydningsextension, der truer med at underminere tanken om den skabende Guds forskellighed fra alt andet, en tanke, som det er altafgørende for Augustin at fastholde i forkyndelsen af ny tids nye og sande religion.

Stemningen i det store værk *Om Guds Stad imod hedningene* (*De civitate Dei contra paganos*), som Augustin påbegynder i 413 e.Kr., er præget af goternes erobring af Rom tre år tidligere. Byens omdømme som *urbs aeterna* har lidt et knæk, og selvom Rom stadig er hovedsæde for den kristne religion, sætter Augustin alene sin lid til den evighed, som ikke findes i noget jordisk samfund, men alene i Guds rige. Det tumultariske menneskeliv og dets genklang i dyrkelsen af (og fortællingerne om) de hedenske guder brydes med den radikale andethed, som kommer til udtryk i troen på den eneste sande Gud og hans søn Kristus, der ses som opfyldelsen af den gamle pagt med Abraham (*De civitate Dei* 16,26). Guds Stad, eller Det Nye Jerusalem, er ikke af denne verden og – i modsætning til de romerske guder – ikke en analog udgave af det menneskelige samfund.¹ Nok er mennesket skabt i Guds billede, men kun for at det i sit indre kan høre det Andets røst (*Confessiones* 11,6 [Augustin 2009]; *De civitate Dei* 10,13; 10,15). Det digitale snit mellem denne og den anden verden, hvormed Augustin forsvarer kristendommen mod anklagerne for at være skyld i Roms undergang, betyder på den ene side, at Rom bliver en jordisk by, der er overladt til menneskenes eget forgodtbefindende, og på den anden side, at de guder, der stadig dyrkes i den, bliver så meget desto mere nærværende. Som menneskelignende dæmoner hjem søger de Augustin i værkets ti første bøger, hvor meget han end forsøger at gøre sig fri af dem. Og ikke nok med det. De skaber også et felt af ubestemmelighed mellem det jordiske og det himmelske, mellem det menneskelige og det guddommelige.

¹ At Abrahams slægt skal få Kana'ans land "til evigt eje", som det lyder i pagten, udlægger Augustin ifølge det græske *aionion* som det, der "enten ingen afslutning [har] eller også varer det til denne tidsalders afslutning" (16,26 [686]). Der er med andre ord tale om et digitalt brud med denne verdens tid. I skarp parentes refereres der løbende til Bent Dalsgaard Larsens oversættelse, 2002.

II

Et vigtigt anliggende for Augustin i de første bøger af *De civitate Dei* er at udstille de romerske guder som falske (*falsos*) og svingagtige (*fallaquesque*, 2,29 [211]). Men spørgsmålet er, hvad han i den forbindelse forstår ved 'falsk'. Nogle gange omtaler han "hedningernes guder" (*deos gentium*), specielt de handlinger, der tillægges dem, som falske i betydningen 'opdigtede'.² Generelt opfattes de dog som reelt eksisterende,³ og betegnes enten som dæmoner (*daemones*), hvad der oftest er tilfældet, eller som ånder (*spiritus*). De er generelt "urene" (*immundissimos*), dvs. moralsk anstødelige væsner, der som sådan står i modsætning til den "ene og sande Gud" (*unus et verus Deus*). Modsat denne semantisk-hegemoniske bestræbelse, hvormed Augustin i øvrigt var på linje med de andre latinske fædre, blev dæmoner og afdøde heroers sjæle almindeligvis af tidens filosoffer opfattet positivt som udødelige væsner, der befandt sig på et eksistensniveau mellem (levende) mennesker og guder. Fx betragtede Filon de græske δαίμονες som et andet navn for engle og sjæle.

Mere bemærkelsesværdigt kan Augustin dog også opfatte de romerske guder som "dele af den ene Gud" (jf. "unus Deus [...], cuius partes ceteri dii putantur" 4,20 [264]). Under alle omstændigheder må de afvises, for så vidt som romerne tillagde dem "en nedbrydende autoritet [...] på grund af deres opdigtede guddommelighed [falsam divinitatem]" (2,19 [199]). Således understreger Augustin senere i sit værk, at "[d]eres magt viser ikke, at de ikke findes, men deres iver viser til overflod, at de er onde" (8,13 [390]). De er med andre ord uværdige til at blive betragtet som egentlige guder.

Inspireret af Varro overvejer Augustin på skrømt, at man også kunne forstå Jupiter som hele "den legemlige verdens sjæl, idet han fylder og bevæger hele denne masse" (4,11 [257]). Det ville betyde, at det i virkeligheden er Jupiter, romerne dyrker, når de dyrker luftens Juno, havets Neptun, havdybets Salacia, jorddybets Proserpina, arnens Vesta, essens Vulcanus, handlens Mercur, tidens Saturn, kornets Ceres, skovenes Diana osv. (Augustin forsætter med en lang række af mindre guddomme). Som et ana-

² Kun få steder taler Augustin direkte om "opdigtede guder" (fx *commenticios deos*, 6,9 [332]) og om romernes frembringelse af mange falske guder (jf. *deos multos falsosque fecerunt*, 7,30 [368]). Men når han, som ofte, håner de romerske guder for at tillade, at deres tilbedere lider en uretfærdig skæbne, kan han fx tilskrive det den omstændighed, at de ikke har blod i sig (*sanguinem*), men består af luft (*aerii*, 3,18). Dermed trækker han på naturfilosoffernes tanke om, at dæmonerne lever i luften mellem mennesker og guder, og omsætter det til en antydning af deres impotens. Udsagnet kan sammenlignes med den senere henvisning til statuen af Apollon fra Cumae, der afmægtigt skulle have grædt over grækernes nederlag til kong Aristonikos, og som haruspekserne derfor ville kaste i havet, 3,11.

³ Ofte fremgår opfattelsen af gudernes faktiske eksistens implicit, men den kommer også eksplicit til udtryk som her: "Guderne (*dii*) var ivrige for gennem mangfoldige tegn fra dyrs indvolde, fugles flugt [jf. etruskisk divination] og orakler at fremhæve sig selv som kyndige med hensyn til fremtiden og som hjælp i kamp, men derved bevises, at de var til stede. Hvis de virkelig var draget bort", som det blev hævdet af dem, der kritiserede den kristne religion for til skade for Rom at fortrænge guderne, "ville romerne have været mindre optændt af eget begær efter borgerkrige, end de blev ved gudernes tilskyndelse" (2,26 [208]).

logt eksempel henviser han efterfølgende til stoikernes forestilling om, at *Deus* "er verdens sjæl, og verden er denne sjæls legeme" (4,12 [259]). Men hvis det forholdt sig sådan, ville det have den absurde konsekvens, at "hver gang et dyr dræbes, dræbes en del af Gud" (ibid.). Tanken om, at Gud udbreder sig legemligt i den jordiske verden, må derfor afvises.⁴ Uden overgang – eller rettere sagt: via *Deus*, der som *proprium* danner reference for både stoikere og kristne⁵ – glider denne konklusion over i problematikken omkring den hedenske gudedyrkelse, for "hvordan", spørger han, "kan guden så for i øvrigt blive vred på dem, som ikke dyrker ham, når det er hans egne dele, der ikke dyrker ham? Den eneste udvej er da at sige, at alle guder har deres eget liv, at enhver lever for sig selv, at ingen af dem er del af nogen anden" (4,13 [260]). Således dyrkes Jupiter alene som den, "der har grundlagt Romerriget og givet det vækst", mens de andre guder "er optaget af deres egne pligter og opgaver" (ibid.). Det bemærkelsesværdige er, at den samme hypotese anvendes om den kristne *Deus*, men med et andet resultat. Jupiter kan – i modsætning til den sande *Deus* – ikke tilskrives æren for hele den funktionsopdelte verden, for så vidt som de enkelte guder kræver deres ret til at blive dyrket i henseende til hver sit virkeområde. Dette analoge forhold mellem gudernes og menneskenes verden fastholdes af den almindelige statskult, hvorimod det inden for den kristne teologi ophæves digitalt. Man træder ikke på Gud, når man træder på en myre, eftersom Gud – som verdens skaber – ikke selv er af denne verden. Ikke desto mindre gives der tilsyneladende et skæringspunkt mellem det analoge og det digitale, for så vidt som det monoteistiske tankeeksperiment anvendes om såvel Jupiter som *Deus* (dette optager atter Augustin i 7,11). Af samme grund indrømmer Augustin, at Varro, der mente, at "kun én Gud bør dyrkes" (4,31 [275]), nemlig Jupiter/Zeus, var "så tæt ved sandheden", at han nemt burde kunne "belæres om sjælens bevægelighed, så at han kunne indse, at den sande Gud snarere af natur er uforanderlig og har skabt også selve sjælen" (ibid. [276]). Bevægeligheden, dvs. påvirkeligheden, er et analogt princip, der binder dæmoner og mennesker sammen; den uforanderlige salighed, der alene tilhører *Deus* og hans rige, stiller sig digitalt uden for, mens *deus som appellativ* synes at spænde over begge dele. Således vender Augustin flere gange tilbage til distinktionen mellem forestillingen om, at Gud er alle tings sjæl, som Varro deler med stoikerne, og at Gud har skabt sjælen (7,5 [346]). Den sande Gud går forud for alt andet end sig selv. "For selv om han bevæger det timelige, bevæges han ikke selv i tiden" (10,12 [451]).

Augustin benytter sig i vid udstrækning af en hypotetisk argumentationsstrategi, "hvis... så", der retorisk påviser det uholdbare i en given antagelse. Det retoriske trick er, at han tilsyneladende ikke tager direkte stilling til selve antagelsen – som fx de romerske guders guddommelighed – men lader de historiske begivenheders modsigelse tale for sig selv. "Dengang da Romerriget var ved at gå under på grund af den slette moral", som han skriver, "gjorde deres guder (*dii*) intet for at lede og korrigere

⁴ I *Confessiones* (3,6-7 [Augustin 2009]) erkender Augustin, at han i sin ungdom lod sig forlede af manikæernes materialistiske tankegang.

⁵ Forskellen er naturligvis, at *Deus* for stoikerne dækker over Zeus/Jupiter, mens det for de kristne dækker over Jahve.

livsførelsen og forhindre samfundets undergang” (2,23 [205]). Og senere – i forbindelse med general Sullas hærgen, der var ledsaget af et gunstigt haruspeksisk varsel – lyder argumentet: “Hvis det var retfærdige guder (*dii iusti*) og ikke onde ånder (*daemones impii*), der plejede at give sådanne tegn, så ville de bestemt [ved hjælp af indvoldene] snarere vise de forestående ulykker” (2,25 [207]).⁶

Det skal siges, at det ikke alene er Roms guder, der tænkes analogt med menneskenes verden. Lejlighedsvist kan Augustin også tale om den kristne guds indgriben i menneskelige forhold for – som modsætning til hedenske guder – at understrege sin almagt. Helt grundlæggende henviser Augustin imidlertid uargumenteret til den Gud, “hvis beslutninger ingen forstår fuldt ud og ingen med rette kan kritisere” (2,23 [205]). Ligeledes kalder han Kristus for Sandheden og formaner pleonastisk til ikke at tro, at Sandheden har sagt noget forkert (1,13 [161]). Augustins diskurs hviler således på en dobbelt forudsætning; på den ene side en ubetinget tilslutning til den kristne religion som et trosanliggende og på den anden side en logisk argumentationsform, der udadtil ikke tager noget for givet. Undertiden krydser det sidste ind over det første, men kun som fornuftens understregning af det, troen allerede har besluttet sig for.

III

Da gudsbegrebet, *deus*, af tidens filosoffer, digtere og præster anvendes så bredt, at det omfatter alt lige fra en enkelt ophøjet Gud til gode engle og onde dæmoner, ja, endda til mennesker, der som kejseren undergår en apoteose, er det nødvendigt for Augustin at splitte det op i divergerende semantiske kæder. På den ene side hæver det sig som *proprium* – dvs. som henvisning til Herren, den eneste sande Gud – over engle og dæmoner som lavere om end udødelige væsner. På den anden side forbindes det som appellativ med netop dæmoner og ånder, hvorfra det endog lejlighedsvist glider over i en betegnelse for digteriske påfund. Til den første betydning hører sand guddommelighed og moralitet, til den anden hører falskhed og usømmelighed. På grænsen mellem det ene og det andet troner Jupiter, hverken lig med den sande Gud eller de falske dæmoner, men gud for Rom som *jordisk* stad.

Augustin forholder sig også kortfattet til *deus* som et relationelt begreb. Således accepterer han, at platonikerne kalder englene for guder (9,23 [432]) og henviser i den forbindelse til, at selv mennesker, der “tilhører Guds folk”, kan kaldes guder, for så vidt som Gud i samme åndedrag kaldes for “gudernes Gud” (jf. Sl 82,6). Gudsbegrebet åbner med andre ord for en ambivalens, der på den ene side fordrer en kontekstuel distinktion og på den anden side ophæver denne distinktion i et fælles udgangspunkt, et bagvedliggende felt af ubestemmelighed, *deus* som sådan, eller måske rettere den

⁶ Et andet eksempel: “Hvis det er sandt, hvad man ofte læser hos romerne om Aeneas’ moder og Romulus’ fader [nemlig at guder og mennesker har haft afkom sammen], hvordan kan da menneskers ægteskabsbrud mishage guderne, når disse er indforstået med, at det sker hos dem selv? Hvis det på den anden side er usandt, så kan de heller ikke i det tilfælde vredes over menneskers faktiske ægteskabsbrud, eftersom de glæder sig over, at noget sådant endog opdigtes om dem selv”, 3,5 [218].

betydningssextension, der strækker sig fra *deus/dea* og *divus/diva* (det alternative guds-begreb af samme proto-indo-europæiske rod *deywós) til *divinus/divinitas* (guddom) og *divinitatis* (guddommelighed). Forskellen mellem *deus* og *divus* er i sig selv udtryk for en betydningsglidning, for hvor *deus* typisk bruges om en traditionel højgud som fx Jupiter (hvis navn i øvrigt kommer af samme rod), betegner *divus/diva* oftere en underordnet guddom,⁷ og anvendes ikke mindst om en kejser som udtryk for dennes postmortale apoteose. Faktisk besluttede senatet sig for at titulere Julius Cæsar som *Divus Iulius*, allerede inden han afgik ved døden. Den semantiske vej tilbage fra *divus* til *deus* er desuden ikke lang. Således skulle Domitian ifølge Sueton (*De Vita Caesarum: Domitian* 13,2) havde udråbt sig selv som både *dominus* og *deus*. En sådan kejser var ikke alene en guddom lig, men fordrede at blive dyrket og tilbedt som en regulær gud. Det af *divus* afledte *divinitas* og *divinus/divinitatis* rummer tillige et åbent betydningsfelt, hvorfor sidstnævnte adjektiv af Augustin (som det ses af citatet ovenfor) må tilføres et kvalificerende *verus* som betingelse for tilbagekoblingen til *Deus*, den eneste sande Gud. Augustin kan også anvende *divinitas* om Gud, men understreger samtidig, at en tilsvarende guddom ikke findes i romernes officielle religion (*theologia civilis*, 7,1 [341]).

For at forstå ekstensionen i Augustins brug af begrebet *deus*, er det således nødvendigt med en afklaring af, hvilken semantisk horisont, han talte ind i. Ittai Gradel har argumenteret for, at der for romerne ikke var væsensforskel på mennesker og guder (2002, 25 ff). Således var en kejserlig apoteose ikke ualmindelig,⁸ ligesom mennesker og guder i det hele taget delte en lang række fællestræk. Det sidste er dog ikke afgørende for, om der er tale om en kategoriforskel eller ej. Mennesker og myrer ejer også en lang række fællestræk og er dog kategorialt forskellige. Givet er det, at forskellen mellem guder og mennesker, såvel i Rom som i andre kulturer, bl.a. defineres gennem forskellen mellem udødelighed og dødelighed (alle kategorier er i en vis forstand relative, og således tilhører mennesker og myrer samme kategori som dødelige væsner i modsætning til guderne, mens guder og mennesker tilhører samme antropomorfe kategori som tænkende væsner i modsætning til myrerne). Når en kejser ophøjes til gud og dermed udødeliggøres, ændrer det ikke på, at han som alle andre mennesker må afgå ved døden. Udødelig er han kun, for så vidt som han netop ikke længere er menneske. Normalt ville man også sige, at guder og mennesker er henholdsvis usynlige og synlige væsener, men på det punkt udgør kejserens dennesidige apoteose selvfølgelig en undtagelse, der, som Gradel er inde på, kunne betyde, at kejseren først og fremmest er gud i kraft af sin ophøjede herskerstatus (som det eksempelvis ses ved

⁷ Aurora (morgenrøden), der er en mindre gudinde, for så vidt som hun ikke tilbedes i et tempel, kaldes eksempelvis af Ovid for *diva* (*Metamorphoses* 13.587-90). Væsner som nymfer og fauner kaldes ofte for *semideus*, formentlig i forlængelse af det på græsk oftere anvendte *hēmitheos*, der betegner såvel naturguddomme som heroer (i egenskab af at være børn af menneske og gud). Til gengæld kaldes de romerske husguder for *di manes*, hvorfor specielt flertalsbetegnelsen *di* (af *deus*) synes yderst rummelig.

⁸ Fx gives der hyppige eksempler på en tilbedelse af kejserens *genius* (ånd) som en *numen* (guddommelig kraft), Gradel 2002, 162 ff; 234 ff.

Domitians selvproklamation). Alligevel ændrer det ikke på, at der netop er tale om en kategorial forskel. Kejserens position kan ikke sammenlignes med noget andet mellemmenneskeligt forhold, hvorfor forskellen mellem ham og alle andre mennesker korrelerer med forskellen mellem guder og mennesker. Den kategoriale *forskel* er slet og ret pointen i den kejserlige titulering.

S.R.F. Price (1987, 73-77) og D.S. Levene (2012, 55) understreger, at en menneskelig og en guddommelig eksistens adskiller sig ontologisk fra hinanden, for så vidt som en kejserlig apoteose typisk tager model af myten om Hercules (den romerske version af Herakles), hvis dødelige komponent destrueres af ilden, mens han via det udødelige i sin natur stiger op til himlen blandt de øvrige guder. Det betyder imidlertid, som Jörg Rüpke pointerer (2007, 69), at den afgørende grænse ikke drages mellem "gods and humans as such, but between immortals (gods) and mortals (living humans). Between them is no man's land (cf. Cicero, *De legibus* 2.19; 22)". Dette ingenmandsland, hvor gudernes og menneskenes væren mødes, udgør med andre ord et felt af ubestemmelighed, hvorfra både 'guder' og 'mennesker' kan tappe betydning i en given semantisk kontekst.

Selvom det altså i en vis forstand er meningsfuldt at tale om en absolut og ikke en relativ forskel mellem mennesker og guder (Levene 2012, 51), er de romerske guder og deres græske ækvivalenter ikke desto mindre antropomorfe. "De, der fremstillede gudestatuerne i menneskeskikkelse, har, siger han [Varro], åbenbart fulgt den opfattelse, at de dødeliges ånd, som er i det menneskelige legeme, i allerhøjeste grad ligner den udødelige ånd" (7,5 [346]). Ikke blot tænker og handler guderne, som om de var mennesker; de interagerer også med dem (*miscendo humana divinis*, Livius *Praefatio* 6-7) og står ikke tilbage for dem i henseende til umoralsk adfærd. Som de fremtræder hos digterne, der i afgørende forstand må siges at have præget den almindelige gudeopfattelse,⁹ udviser de i et og alt en analog adfærd med menneskene, som et usynligt spejlbillede af deres jordiske eksistens. Det, der adskiller de udødelige fra de dødelige, som Nietzsche engang har pointeret, er først og fremmest, at de er *stærkere*; de udgør det potenserede livs uforgængelige, indre natur. Det analoge forhold til den synlige verden gør således også overskridelser mulige. For *deus* står kun for absolut transcendens i den ene ende af det kontinuerte betydningsspektrum, som i den anden ende har *divus* og *divinus* som langt vagere, for ikke at sige relative, betegnelser for en guddommelig eksistens. Relativiteten er dog ikke, som Gradel hævder, *definerende* for forholdet mellem guder og menneske; det udgør kun – men selvfølgelig ikke uvæsentligt – et aspekt i forholdets betydningsextension. I den romerske optik er overgangen fra menneske til gud, fra dødelig til udødelig, fra synlig til usynlig, altid en nærværende mulighed. Forskellen bygger med andre ord på en underliggende sammenlignelighed, ligesom sammenligneligheden beror på en underliggende forskel. Det er i

⁹ Varro skelner mellem digternes repræsentation af guderne, *genus fabulosum*, den naturfilosofiske opfattelse, *genus naturale*, og den samfundsmæssige opfattelse knyttet til kulten, *genus civile*, jf. Schleich 2010, 7. Mens Varro selv tilslutter sig den naturfilosofiske synsmåde, er det primært den fabulerende opfattelse i digtningen og i teatret, Augustin gør op med. Disse guder er bl.a. skændige, fordi de holder af skuespillenes skamløse indhold.

dette felt af ubestemmelighed, at det analoge forhold mellem mennesker og guder udfolder sig, og som samtidig gør det påkrævet for Augustin at insistere på et ufravigeligt skel mellem på den ene side mennesker og guder i pluralis (herunder Jupiter) og på den anden side Gud i singularis. Når appellativet ophøjes til proprium kan der kun være tale om Herren, der har åbenbaret sig selv som Jahve i *Exodus* (3,14) og som frelserens fader i evangelierne. Modsat de andre guder står han ikke i et analogt forhold til sine egne skabninger, heller ikke selvom de er skabt i hans billede; for omvendt gives der intet billede, ingen statue, af Gud, og ingen vej til hans himmerige uden om den søn, han har inkarneret sig i, og over på hvem han lægger den analogi, han selv holder sig fri af. "Det være langt fra, at denne ubesmittelige Gud", som Augustin skriver, "skulle frygte at blive besmittet af det menneske, han har iklædt sig, eller af de mennesker, blandt hvem han gik som menneske" (9,17 [428]). Paradokset er, at Gud både er inden for og uden for sin egen inkarnation, hvad udråbet "min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" kan ses som et udtryk for. I sit mest lidelsesfulde, kødelige og menneskelige øjeblik er Kristus længst fra sin Gud. Den uudholdelige smerte er snittet mellem det forgængelige og det uforgængelige. Det er ånden, og senere Helligånden, på den anden side af døden, der er det sande liv, det liv, der alene lader sig leve i Guds stad. Ganske vist peger sønnen tilbage på faderen, eftersom han selv er sand Gud, men bruddet mellem den menneskelige, jordiske verden og den guddommelige, himmelske verden er ikke desto mindre absolut. "Mit rige er ikke af denne verden", som Jesus siger til Pilatus (Joh 18,36). Kirken vidner om Guds stad, men er ikke i stand til, som Augustin selv understreger, at realisere den på jorden (19,11). Den "evige fred" hører alene himlen til (19,14; 22,30).¹⁰ Mellem Guds stad som de kristnes himmelske Jerusalem og stoikernes begreb om den kosmiske by (som den ideale overlejring af det reelt ufuldendte menneskesamfund) er der en verden til forskel, nemlig denne verdens *civitas terrena* – befolket, som den er, af romerske guder og filosoffer, der tror, de ved hjælp af deres egen fornuft kan nærme sig det guddommelige.

IV

Et vigtigt mellemværende har Augustin således med de græske og romerske filosoffer, som han ellers i mangt og meget er inspireret af. Særligt fremtrædende er hans interesse for Platon (og hans efterfølgere), som han sætter højere end nogen anden af de hedenske filosoffer. Således har platonikerne forstået, at den højeste gud befinder sig hinsides enhver legemlighed, og derfor er de i deres søgen efter denne gud "gået ud over enhver sjæl og alle foranderlige ånder" (8,6 [383, med henvisning til Platon, *Staten* 380d-381b]). I den forbindelse vender Augustin imidlertid tilbage til spørgsmålet om de mange guder, som dyrkes af romerne, for som dæmoner passer de med akademikernes gængse bestemmelse af dem som væsner, der lever i luften mellem jord og himmel, dvs. mellem menneskene og de ophøjede guder (9,12-13). Menneskene ligner de,

¹⁰ Augustin refererer til *Johannes' Åbenbaring* (21,2-5), hvor Guds stad, det Nye Jerusalem, stiger ned fra himlen, men der er tale om et eskatologisk scenarie, der ophæver denne verdens – og dødens – vilkår (20,17).

som platonisten Apuleius skriver (jf. *De Deo Socratis* 14), ved at være påvirkelige sjæle; guderne ligner de ved deres udødelighed. Legemlige er de ligesom mennesker, men deres legemer består af luft, hvorfor de er usynlige som guderne. For så vidt som deres sjæle er påvirkelige er de ulykkelige, og for så vidt som de er udødelige, lever de i "evig elendighed". Dette kan endvidere kun "ved den højeste Guds åsyn", forklares med "deres store ondskab", hvilket følger af platonikernes eget ræsonnement (9,13 [424]). Det betyder imidlertid, at de dæmoner, der betragtes som salige, *eudaimones*, ikke kan hævdes at opholde sig i midten mellem guder og mennesker. Snarere er de "forenede med guderne" (ibid.). For Filon og andre, der har beskæftiget sig med dette værenshierarki, eksisterer dæmonerne på samme niveau som englenerne, Guds budbringere, og forbindelsen understreges yderligere af, at Augustin accepterer eksistensen af "gode dæmoner" (9,16 [427]). Samtidig henviser han også til "onde engle" (og "de onde engles dæmoniske herredømme"), som er "udødelige med de salige, ulykkelige med de dødelige" (9,15 [425]). Augustin godtager altså implicit, at luftens usynlige rige bebos af væsner, der såvel har del i det højeste som det laveste, det sandt guddommelige og det syndigt menneskelige. Én og kun én kan ophæve dette dynamiske hierarki, nemlig ved at kontaminere det, for så vidt som han, Kristus, *både* er menneske og Gud (ibid.). Derved er "Gud blevet delagtig i vor menneskelighed og har skænket os en genvej til delagtighed i sin guddommelighed" (9,16 [426]). Men genvejen, dette digitale snit, der lader hånt om alle mellemtrin, trækker stadig semantisk set på den analoge betydningsekstension i det græsk-romerske betydningskompleks, som allerede fra hver sin ende forbinder det guddommelige og det menneskelige. Ét er at romerne kunne ophøje kejseren til gud, omend typisk først ved dennes død, noget andet er, at der blandt grækerne havde udviklet sig en tradition for at betragte personer med særlige iatromantiske evner, dvs. datidens healere, som en *theios anēr* (guddommelig mand), angiveligt fordi de havde gennemgået pythagoræisk eller orfisk indvielse. Der-til kommer guddommeligførelsen gennem de teurgiske riter, som Augustin ganske vist forkaster (10,17). Til gengæld afviser han ikke eksplicit pythagoræernes og platonikernes opfattelse af, at de afdødes sjæle bliver til dæmoner, eller at heroer bliver til halvguder (såsom Platon, der af nogle regnes blandt halvguderne, 2,14; 8,13). Godt og ondt, ånd og sansning, blander sig med hinanden i luftens mellemrige, og fra begrebet *deus* strømmer betydning, der via ånder, engle og dæmoner når ned til den menneskelige sjæl. Den eneste måde, hvorpå Augustin kan frigøre sig fra dette felt af dobbeltydighed, er ved at skille to betydningskæder eksklusivt fra hinanden: på den ene side menneskelighed, dødelighed, legemlighed, ulykke; på den anden side guddommelighed, udødelighed, åndelighed, salighed.

For at mennesket i troen og efter døden kan få del i den evige salighed kræves en formidler, hvorfor vi, som Augustin skriver, "bør søge en imellem, der ikke blot er menneske, men også Gud" (9,15 [425]). Her er det tydeligvis ikke åbenbaringsens sprog, der tales, men den søgende menneskeånds. Og den tørster efter det absolutte. Det analoge univers er forvirrende. Til gengæld gør den evangeliske forkyndelse kort proces. Den fordrer troen på en anden verden, på en Gud, der som skaber ligger til grund for den jordiske tilværelse, ikke i forlængelse af den, og som samtidig troner ophøjet i en

himmel, jorden aldrig kan nå. Men Augustin er ikke desto mindre fanget i et semantisk kontinuum. Hans argumenter imod dyrkelsen af de hedenske guder og for tilbedelsen af den ene, sande "gudernes Gud" (11,1 [479]), slår hele tiden tilbage i overvejelser over ligheder og forskelle i et værenshierarki uden skarpe grænser. Troen er den eneste virkelige vej ud af denne ubestemmelighed. Med troen som ren, koncentreret ånd har fornuften renset sig selv for den tvetydighed, der følger af legemligheden og sansernes påvirkelighed. Men en sprække viser sig i forestillingen om alle de andre guder, som aldrig helt slipper sit tag i Augustin. Hvorfor skulle han ellers gå skarpt i rette med Varro, der anser det for nyttigt at forestille sig, sådan som mange gør det, at de fornemste mennesker nedstammer fra guderne (3,4 [217])? Hvis guderne blot er påvirkelige dæmoner, synes det jo ikke urimeligt at antage en vis kontinuitet mellem dem og menneskene. Men guderne kan ikke uden undtagelse identificeres med disse dæmoniske mellemvæsner, for hvorfor skulle Augustin ellers acceptere platonikernes skelnen mellem guder og dæmoner, så længe det blot gælder, at Herren er "gudernes Gud" (9,23 [432])? Med disse guder, som filosofferne anerkender, åbner der sig en afgrund af betydningsglidninger, der gør, at den nye religions digitale rum aldrig kan sige sig fuldstændig fri for de analoge relationers tvetydighed.

V

For den kristne Gud kan der ikke argumenteres. Her gælder kun troen i taknemmelig ydmyghed. Og troen er digital, et enten-eller; ingenting begynder ved nul, alting begynder ved 1. Spørgsmålet om, hvad Gud foretog sig, før han skabte verden, er meningsløst, for 'før' indebærer tid, og Gud skabte (ved *concreatio*) tiden sammen med det udstrakte univers og alle levende væsner. Om alt det, Gud har skabt, inklusiv tiden, kan der argumenteres, fordi alt står i et analogt forhold til alt andet. I den forstand er der ikke en absolut forskel på de hedenske guder og menneskene; til trods for deres usynlighed og udødelighed befinder de sig i samme skabte virkelighed; alle sjæle, både de rene og de fordærvede, befolker det univers, som også gennemtrænges af Gud, men uden at Gud, skaberen af alt legemligt, lader sig begrænse til nogen enkelt del. Han er det evige i det forgængelige og som sådan livets og dødens magt, men hverken levende eller død i nogen analog forstand (hvilket overlades til Kristus). Guds stad hører derfor ikke den jordiske tilværelse til, men Det Nye Jerusalem. Som absolut modsætning til det menneskeliv, der aktuelt leves på syndens vilkår, er det således en *ny* himmel og en *ny* jord, der skal komme til syne ved dommedag (Åb 21,1). Dette skal ikke åbenbare sig som analogi til den gamle himmel og den gamle jord, men som en total inversion. Men hvor absolut, hvor digital, er forskellen mellem *civitas terrena* og *civitas dei*, mellem det menneskelige og det guddommelige, når det kommer til stykket? Snittet fastholdes umiddelbart gennem paradokset Kristus, der ved konciliet i Kalcedon, blot 20 år efter Augustins død, dogmatisk tilskrives to principielt uforenelige naturer, menneske og Gud. Men måske dækker det også over en anden semantisk proces, nemlig den *inverterende* indoptagelse af det analoge forhold mellem mennesker og guder; menneskets bliven-gud (den græske *theios anēr* og den romerske kejser) slår om

i gudens bliven-menneske. Spørgsmålet er altså, om det *novum*, kristendommen forstod sig selv som, ikke allerede er foregribet i de semantiske mulighedsbetingelser, Augustin bruger flere hundrede sider på at lægge afstand til. Det ændrer imidlertid ikke på, at netop *inversionen*, det guddommeliges inkarnation (eller synligt-konkrete antropomorfering), udgjorde en radikal indsigelse over for den omvendte bevægelse fra menneske til gud. I den forstand var kristendommen en ny tids religion.

LITTERATUR

Augustin

2002 *Om Guds Stad*, oversat af Bent Dalgaard Larsen, Aarhus Universitetsforlag.

2002 *The City of God Against the Pagans*, Latin/English, The Loeb Classical Library.

2009 *Confessions/Bekendtnisse*, Reclam.

Gradel, Ittai,

2002 *Emperor Worship and Roman Religion*, Clarendon Press.

Levene, D.S.

2012 "Defining the Divine in Rome", *Transactions of the American Philological Association* 142 (1), 41-81. <https://doi.org/10.1353/apa.2012.0001>

Price, S.R.F.

1987 "From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors", in: D. Cannadine & idem., eds., *Rituals of Royalty: Power Traditional Societies*, Cambridge, 56-105.

Rüpke, Jörg

2007 *Religion of the Romans*, Polity Press.

Schleich, Isabelle

2010 *Die dämonenlehre des Augustinus in der 'Civitate Dei': Vergleich mit den Neoplatonikern*, GRIN Verlag.

Lars Albinus, lektor, dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet