

AUGUSTINS VURDERING AF ROM OG ROMERNE

Af Bent Dalsgaard Larsen

Indledning

Augustins vurdering af Rom og romerne er ikke blot et vigtigt udtryk for det senantikke forhold mellem romere og kristne hundrede år efter de begivenheder, der førte til den konstantinske æra. Den er også del af den vestlige kristenheds mest dybtgående analyse af forholdet mellem den antikke kultur og kristendommen, og den hører dermed også til de formkræfter, der skulle blive afgørende for den middelalderlige kulturkreds i Vesteuropa.

Men det er ikke let at få et fast greb om denne vurdering eller at stille den på en enkel formel. Dertil er Augustin en for dynamisk personlighed og en for stor tænkner. Augustins opfattelse af Rom er da også, som andre dele af Augustins tænkning, omstridt i forskningen. Nogle har fremhævet, at Augustin trods sin kritik af Rom og romerne er forblevet en romersk patriot, der sammenfatter romersk tradition og kristendommen, og for hvem en *regeneratio imperii* ligger stærkt på sinde; vi ser f.eks. dette i en forskningslinie fra Joseph Mausbach, Otto Schilling og Gustave Combès over Gustave Bardy til Johannes Straub. Andre har fremhævet, at Augustin er så totalt afvisende over for Rom, at der ikke bliver nogen interesse, endsige omsorg tilbage for den politiske udvikling, fordi hans hele opmærksomhed samles om kristendommen og den *ciuitas Dei*, der for ham er den nye og eneste, åndelige og eskatologiske virkelighed, mens *ciuitas terrena*, legemliggjort i Romeriget, og dermed den politiske virkelighed er uden egentlig interesse i Augustins kristne perspektiv; vi ser f.eks. dette i en forskningslinie fra Ernst Troeltsch og Harald Fuchs over Hans von Campenhausen til Wilhelm Kamlah og Franz Georg Maier samt Harald Hagendahl. Det er vel ikke helt forkert, når Klaus Thraede i en grundig gennemgang af emnet »Das antike Rom in Augustins De civitate Dei« fra 1977 siger (p. 100, note 42), at »Die Mehrzahl der Altertumswissenschaftler dürfte

Augustins vurdering af Rom og romerne

heute Maier näherstehen«, nemlig end den anden linie. Men det gælder ikke uden videre teologerne, som f.eks. Ulrich Duchrow viser, og der er mere at sige herom. Men en kendsgerning er det, at vi står over for et særdeles kompliceret forskningsbillede.

Det er heller ikke ualmindeligt, at arbejde med Augustin og Augustin-litteraturen fører til den opfattelse, at det modsigelsesfyldte ligger hos Augustin selv, at Augustin er splittet mellem antikken og kristendommen, og at det giver spændinger og brudflader i hans tænkning. Men det gælder jo nok her som ellers ved læsning af store forfatterskaber, at det set er meget afhængigt af øjnene, der ser, og Augustins forfatterskab er uden tvivl en særlig udfordring til vor egen position og dens tolkningsmuligheder. Dog må opgaven under alle omstændigheder og på forhånd være at søge efter sammenhæng og enhed i forfatterskabet, og uden en sådan sammenhæng og enhed havde Augustin næppe heller haft den indflydelse, han fik.

Man har også ment at finde pessimisme og træt resignation hos Augustin, fordi han som andre før ham henviser til, at verden er blevet gammel (*senectus mundi*-motivet). Men så må det rigtignok også huskes, at Augustin i sin henvisning til dette tema, f.eks. i serm. 81,8, tilføjer - med et citat fra Salme 103,5 -: »Men frygt ikke, din ungdom skal fornyes som ørnens«. Augustin indbyder ikke til resignation. Det viser hans vældige indsats, og den indre sammenhæng mellem tro og erkendelse er et hovedpunkt i hans livsforståelse. Over for dem, der fideistisk vil nøjes med troen i mistænksomhed over for fornuften udbryder han sit: »Intellectum valde ama!« (epist. 120,13). Da var han 66.

Men det ligger i sagens natur, at det ikke kan være opgaven i en enkelt artikel som denne at give detailanalyser af det vældige felt, der hedder Augustins vurdering af Rom og romerne. Komplexiteten i dette klassiske kapitel i Augustin-forskningen indbyder imidlertid også til en anden opgave, der her skal forsøges: at få et overblik over de områder, det drejer sig om, og deri søge orienteringspunkter for en forståelse af Augustins vurdering af Rom og romerne.

Augustin arbejder på flere niveauer og med flere dimensioner, som vi må skelne mellem for at se enheden mellem dem. Den basale dimension er i denne sammenhæng den historiske, og vi opdager hurtigt,

at vi her må skelne mellem Augustins vurdering af den romerske verden, han står midt i, og hans vurdering af Roms historie. Men Augustin forstår den historiske verden ud fra kristendommen, dvs. teologisk, og den teologiske dimension er den overordnede nøgle til forståelsen af hans vurdering. Dertil kommer så, at Augustin i sin bibelske livsforståelse også inddrager og anvender den klassiske, antikke filosofi. Også denne dimension er vigtig for en rigtig forståelse af Augustin. Først ud fra den teologisk-filosofiske synsvinkel er det muligt at se sammenhængen og enheden i Augustins vurdering af Rom og romerne. Det skal søges påvist i det følgende.

Augustins vurdering af det samtidige romerske samfund

Hvis vi tager udgangspunkt i Augustins forhold til det umiddelbart omgivende og samtidige samfund, kan vi f.eks. konstatere, at *byen Rom* ikke synes at have nogen særlig betydning for ham. Da han underviste i Rom, fandt han studenterne udisciplinerede, mere optaget af sig selv end af at lære noget; det synes ikke i øvrigt at gøre noget særligt indtryk på ham at passere Rom.

I sit virke som biskop er han derimod i høj grad involveret i det samtidige romerske samfunds hverdag, således som især hans breve viser (jf. Keenan). Han deltager som andre biskopper foruden i de mange kirkelige opgaver også i den civile retspleje (epist. 33; 115; 133); han korresponderer med kristne og ikke-kristne. Han afviser i epist. 138, at Kristi kærlighedsbudskab og lære om ikke at gengælde ondt med ondt, om at vende den anden kind til osv. skulle være samfundsopløsende. Tværtimod, fremhæver han, ligger der heri en grundholdning, der mildner samfundet, søger fredelige veje og langt bedre end en Romulus, Numa og Brutus vil - med Ciceros ord fra *De re publica* - indvie, styrke og øge riget («*quae (auctoritas diuina) si. ut dignum est, audiretur, longe melius Romulo, Numa, Bruto ceterisque ... consecraret, firmaret augeturque rem publicam*») (epist. 138,10). Da vil nemlig det gode hovedsigt blive fastholdt selv under nødvendige indgreb og retfærdige krige, som når en far fastholder sin kærlighed, selv om han må tugte sin søn. Kristendommen forbyder ikke militærtjeneste og andre nødvendige samfundsopgaver, *doctrina Christiana* vil tværtimod, hvis den bliver fulgt,

Augustins vurdering af Rom og romerne

gøre menneskene til bedre mennesker både i familieliv, samfundsforvaltning og politisk styre (epist. 138,15). Kristendommens udbredelse betyder desuden ikke blot et bedre samfund, men fører også til den evige frelse (epist. 138,17). Der er grund til at takke Gud for denne enestående hjælp, *adiutorium singulare* (epist. 138,17). I serm. 105,9 udtrykker Augustin tilsvarende sin taknemlighed over, at Rom overlevede nederlaget i 410: »Manet ciuitas, quae nos carnaliter genuit. Deo gratias«. Han opmuntrer og vejleder i de kritiske forhold, som vi ser i breve som nr. 220 og 229, og han bliver i epist. 230 bedt om at fortsætte sin bøn *pro Romana republica*. Augustin arbejder for, at kristendommen skal gennemtrænge det romerske samfund.

Der er imidlertid to områder, hvor hans kritik af samtidens romerske samfund er stærk og får konsekvenser også på længere sigt. For det første gør han på linie med den forudgående kristne tradition op med *ludi scaenici*, fordi den voldsomme påvirkning af sanserne, der sker under de sceniske optrin, er ødelæggende for omtanke og sund sans, og fordi det ofte frivole eller tarvelige indhold i teatret er moralsk nedbrydende. For det andet finder vi hos Augustin en omfattende og dybtgående afvisning af det antikt-romerske *uddannelsessystem*. Denne afvisning gælder hele den retoriske uddannelsesopfattelse, fordi den prioriterer effekt og affekt i formen over sandhedsværdien i indholdet. For Augustin er det - som for Platon - afgørende, at sandhedserkendelsen kommer først, og at retorikken alene får en plads i den i bredeste forstand pædagogiske fremstilling af, hvad der er sandt. Derfor ser vi Augustin arbejde på opbygningen af en helt ny uddannelse på kristent grundlag. Hoveddokumentet er her naturligvis *De doctrina christiana*, der sigter mod udformning af en kristen reform af uddannelsen på bibelsk grundlag og i fjerde bog inkorporerer retorikken i denne nye sammenhæng. Dette er en karakteristisk reorganisering af en vigtig del af samfundet. Her er der tale om *både* et radikalt brud med den hidtidige uddannelse og en anvendelse af det antikke materiale i en principiel ny sammenhæng, således som det så mesterligt er fremstillet af Marrou. Augustins hele opfattelse af uddannelse, som den fremstilles i *De doctrina christiana*, blev afgørende for middelalderens uddannelseskultur, og den må anses for en vigtig formkraft bag den kristne klosterkulturs uddannelsesordninger,

herunder dens bevarelse og videregivelse af den klassiske litteratur.

Det er i denne forbindelse vigtigt, at Augustin selv har skrevet en *klosterregel* for såvel mands- som kvindeklostre. Man kan sige, at Augustins klosterregel er det mest direkte bidrag fra hans side til opbygning af et nyt samfund. For der er ingen tvivl om, at han med sin klosterregels hele basis i Acta 4, 31-35 ønsker at opbygge et kristent fællesskab, som han ikke betragter specielt og alene som et klosterfællesskab, men også som model og inspiration for det kristne fællesskab i Kirken i det hele taget, fordi det er det urkristne fællesskab, der er model, et fællesskab, der ikke er opbygget på besiddelse, hovmod og magt, men på indbyrdes kærlighed. Augustins klosterregel har dermed også en samfundskritisk dimension, og den fik bl.a. gennem Benedikt et århundrede senere stor betydning for opbygningen af den middelalderlige klostertradition.

Augustins vurdering af Rom og romerne i historisk perspektiv

I Augustins *De ciuitate Dei* finder vi imidlertid et langt stærkere og mere principielt opgør med Rom. Men dette opgør gælder ikke det samtidige Rom og romerske samfund, men derimod det republikanske Rom, dvs. Rom i historisk perspektiv.

Dette kan umiddelbart synes mærkeligt. Men det finder sin forklaring i baggrunden for *De ciuitate Dei*'s tilblivelse og Augustins sigte med dette værk. Med dette hovedværk vil Augustin som bekendt forsvare kristendommen mod dem, der hævder, at det er de kristne, der er skyld i Roms fald i 410 og alle Roms ulykker, fordi de kristne tider har medført, at den gamle kult og dermed gudernes beskyttelse er forsvundet. For at vise, at dette ikke er sandt, må Augustin dokumentere, at Rom har været ramt af mangfoldige ulykker også inden kristendommens komme, dvs. i republikansk tid. Dertil kommer, at dette angreb på kristendommen udsprang af et ønske om at vende tilbage til *mos maiorum* i både religion, retsopfattelse og livsnormer, og dette ønske om en *restauratio* havde netop det republikanske Rom som væsentligt ideal. Det er Rom som ide, *Roma Aeterna*, der kæmpes for, og det er netop denne idealdannelse, Augustin afviser. Denne konflikt er derfor ikke så meget

Augustins vurdering af Rom og romerne

en aktuel, praktisk politisk konflikt, for Rom er forlængst ophørt med at være en egentlig politisk magtfaktor, tyngdepunktet er flyttet østpå. Men det er en konflikt på det åndelige plan. For efter den romerske verdens politiske sammenbrud lever *idealene* videre, og det er dem, den anti-kristne bevægelse med tyngdepunkt i romerske senatskredse vil gøre gældende og kæmpe for. Det forklarer, hvorfor Augustin tager dette vældige opgør med et Rom, der allerede er forsvundet. Man kan måske nok sige som Hagendahl, at det giver kampen et vist uvirkeligt præg, men det er ikke pointen, for Rom-*ideen* er reel nok, selv om den kun fandtes i en beskedet kreds. Det er derfor rigtigere med Peter Brown at fremhæve, at hvad Augustin vil, er at afskære denne kreds vejen tilbage til det gamle Rom og hindre, at den trækker andre med sig ind i gamle og falske forestillinger (jf. Brown, p. 311).

Augustin gør op med den opfattelse, at det gamle Rom skulle repræsentere nogle »gode gamle dage« over for de nuværende ulykker. Hele Roms historie har, fremhæver Augustin, været fyldt af ulykker, som de gamle guder på ingen måde afværgede. Tværtimod var de selv magtesløst udleveret til de politiske kampe, de var allerede dengang *dei victi*, besejrede guder, der fra Roms oprindelse i Troja havde brug for, at mennesker tog sig af dem i stedet for omvendt. Men først og fremmest gælder Augustins opgør guddommeliggørelsen af Rom som *Roma Aeterna*. Det sker især på to store områder: den romerske religion og den romerske politik.

Hvad *religionen* angår, hudfletter han dens uendelige system af særguder og mærkværdigheder, og han gør ganske særligt gældende, at guderne i den romerske religion er aldeles uden moral og ikke har givet mennesker nogen forskrift til hjælp i deres liv, og at de har været i indbyrdes konflikt og kamp. En sådan religion må nødvendigvis føre et samfund i moralsk og politisk opløsning, som det også skete. I virkeligheden var den gamle romerske religion kun et middel i de politiske magthaveres hænder, religionen var politisk hensigtsmæssig. Men dermed var dens karakter af religion naturligvis fundamentalt kompromiteret. Den politiske magt var det overordnede i det gamle Rom.

Roms *politiske historie* er på sin side bestemt af magtkampe indadtil og imperialisme udadtil som dens dominerende træk. Fra Romulus'

brodermord til borgerkrigen mellem Marius og Sulla, fra sabinerindernes ran og angrebet på Alba til de puniske krige og udslettelsen af Sagunt er Roms historie vævet i dette mønster. Alle de ulykker, der har ramt Rom i århundredernes løb, og som Augustin giver en oversigt over i 3. bog af *De ciuitate Dei* med støtte i Livius og i Eutropius' kompendium over Roms historie, kan ifølge sagens natur på ingen måde være kristendommens skyld. Anklagen for disse ulykker måtte meget mere falde på de gamle guder, der ikke havde kunnet beskytte Rom mod dem. Når Rom ikke desto mindre selv gennem disse voldsomme begivenheder havde fremgang og blev et verdensrige, ligger forklaringen herpå hos den sande Gud og hans hemmelighedsfulde styrelse af historiens gang.

Gennem disse to temata, religion og politik, træder Augustins egentlige vurdering af Rom og romersk livsholdning frem. Augustin er enig med Sallust i, at de egentlige formkræfter i samfund og historie er af *moralisk karakter*, og det er her de egentlige problemer i Roms historie ligger. Sallust har ret i at se Roms historie efter de puniske krige som en opløsningsproces, der har sin årsag i manglende etisk holdning. Men Augustin går et skridt videre end Sallust: Augustin er overbevist om, at en virkelig etisk holdning er præcist det, som det romerske hedenskab principielt ikke kan give (se herom det vigtige bidrag af Viktor Pöschl fra 1954).

Med denne inddragelse af moralen i vurderingen af Rom får vi den afgørende dimension i Augustins tænkning, hvor menneske og samfund, etik og politik ses i deres indre sammenhæng. Her finder vi Augustins berømte spørgsmål til romerne: »Hvis retfærdigheden fjernes, hvad er et rige da andet end en stor røverbande?« (ciu. 4,4). Dvs. det afgørende er ikke kvantiteten, der alene kan afgive en ydre magtudfoldelse, tyranni og undertrykkelse, det afgørende er kvaliteten af fællesskabet, den moralske holdning, der bærer og former samfund og historisk forløb. Som mennesker er, således bliver samfundet og historiens gang. For »Hvad er Rom andet end romerne?«, som Augustin spørger (serm. 81,9). Som vi mennesker er, således er tiderne: »quales sumus, tales sunt tempora« (epist. 104,6). Dermed kan der også peges på de skæbnesvangre punkter i Roms historie og romersk livsanskuelse. Augustin fremhæver to.

Det første punkt er den romerske *libido dominandi*, viljen til at

Augustins vurdering af Rom og romerne

herske over andre, den amoralske holdning, der var selve drivkraften i den romerske imperialisme. Accept og forherligelse af magtviljen ser Augustin som et grundtræk i romersk livsanskuelse og den afgørende orientering i et menneskesyn, hvori menneskets værdi måles efter politisk indflydelse og militære sejre, og dets mål ses som den størst mulige magtudfoldelse.

Det andet punkt er nøje knyttet til det første. Det er *aviditas gloriae*, selvforherligelsen. Når målet for mennesket først er sat som *gloria*, da vil mennesket søge magt og rigdom for at opnå *gloria* og lade den opnåede *gloria* være vej til øget magt og rigdom. Så er der ikke længere en moralsk målestok for menneskets adfærd, men mennesket er fanget i sit eget begær efter magt og selvforherligelse. Det har på afgørende vis præget Roms historie og romersk livsopfattelse, og det har ført Rom i fordærv.

Trods dette radikale opgør med væsentlige træk i romersk livsholdning dæmoniserer Augustin dog ikke uden videre hele Roms historie, og her kommer vi til det første, vanskelige punkt i fortolkningen af Augustins opfattelse af Rom og romerne. Augustins vurdering nuanceres i to retninger.

For det første har Rom også mennesker, der røber bedre motiver til deres handlinger end magtvilje og selvforherligelse. Det gælder folk som Marcellus og Fabius (ciu. 1,6), og ganske særligt Regulus (ciu. 1,15; 1,24 etc.; epist. 125,3), selv om også disse mænd var afhængige af deres hedske forudsætninger. Det er ikke uden videre romerne, Augustin gør op med, men ganske bestemte handlingsmønstre hos romerne og de motiver, der former dem.

For det andet bliver det klart, at Augustin med denne vurdering sigter videre end til Rom og romerne. Det overordnede er en analyse af *almenmenneskelige* forhold og karaktertræk, der nok har været ganske særlig tydelige hos romerne, men som i deres rod er udtryk for syndefaldets menneske overalt.

Her er det vigtigt at lægge mærke til, at *De ciuitate Dei* nok er fremstået foranlediget af Roms fald i 410, men at værkets grundtema om de to *ciuitates* var under udvikling før og da ikke kun med forbindelse til Rom, og at Rom kun indtager en hovedplads i de første fem bøger,

mens allerede bøgerne 6 til 10 flytter vægten over på opgøret med det filosofiske forsvar for den gamle religion og hele sidste halvdel, bøgerne 11 til 22, udfolder det egentlige hovedtema i et verdenshistorisk og universelt perspektiv.

Det er derfor rigtigt, at Augustin siger et principielt og omfattende nej til Rom og romersk livsholdning set som ideal. Men det er også rigtigt, at han tydeligvis har mere at sige vedrørende Rom og romerne. For at få det frem må vi inddrage hans overordnede, verdenshistoriske og universelle perspektiv, hvori hans vurdering af Rom og romerne har sin plads. Det er den teologiske dimension.

Den teologiske dimension

Når Augustin skelner mellem *ciuitas Dei* og *ciuitas terrena*, har denne skelnen sin principielle forudsætning i den jødisk-kristne skabelsestro: at der er radikal forskel på Skaber og skabning, at Gud er Skaber af himmel og jord og suveræn Herre over natur og historie. Gud er uafhængig af verden og i strengeste forstand En Anden, absolut transcendent. Netop derfor har ethvert menneske og hele verden et *forhold* til Gud.

Denne forskel på Skaber og skabning stiller mennesket over for et principielt valg mellem *enten* at anerkende Gud som sit livs kilde og mål, dvs. blive i sit oprindelige Guds-forhold, have Gud som sit livsmotiv og herske over verden efter Guds vilje og plan *eller* at afvise denne rangorden og gøre det skabte absolut, dvs. gøre det til sin eneste horisont og dermed til livsmotiv og mål. Det er med Augustins ord valget mellem at leve *enten secundum Deum* eller *secundum hominem*. Ved dette valg fremtræder henholdsvis *ciuitas Dei* og *ciuitas terrena*.

Når mennesket opgiver sit absolut transcendente forhold til Gud og flytter sit tyngdepunkt til det skabte, vil det uvægerligt vise sig, at dets motiv til at forlade Gud har været dets ønske om selv at være den højeste. Menneskets syndefald sker ved at give efter for fristelsen til at lytte til den røst, der sagde »I bliver som Gud« (1 Mos. 3,5). Det får de mest vidtrækkende konsekvenser både for det enkelte menneske selv og for samfundsdannelsen.

For det enkelte menneske betyder det, at mennesket stik mod sin

Augustins vurdering af Rom og romerne

forventning mister sin magt over sig selv og verden. For Gud har skabt menneskene til i fællesskab at herske over jorden: »bliv mangfoldige ... gør jer til herre over den« (1 Mos. 1,28), men denne kongelige værdighed har mennesket alene ud fra sit forhold til Gud, og bestemmelsen var et fælles herredømme under Gud. Derimod kan mennesket ikke magte, hvad det vil i syndefaldet: herske uden Gud.

For samfundsdannelsen betyder det, at ethvert menneske, der gør sig selv til gud, i stedet for at godkende den sande Gud, vil søge at organisere alt og alle omkring sig selv som centrum og åbenlyst og skjult søge at underkaste sig medmennesket, skabe samfund på egne præmisser og efter egne planer, selv definere retfærdighed og fred, selv gøre sig til lovens og sandhedens kilde. Det er konsekvensen, når mennesket forlader den Gud, der alene er alle menneskers Herre, ophav og endemål, og som derfor alene kan være kilde til fællesskabet mellem dem.

Derfor vil et politisk samfund, der vil etablere sig uden den sande Gud, uvægerligt være præget af *super-bia*, det hovmod, der får mennesket til at ville være øverst, *super*, ud fra selvforherligelse og magtvilje. Konsekvensen vil være undertrykkelse og imperialism, indre splid og opløsning. Et sådant samfund kan i længden hverken have fælles mål eller fælles moral, det vil blive udleveret til magtkamp mellem dem, der ikke vil anerkende den sande Gud. Det er *ciuitas terrena*.

Her finder vi den egentlige forklaring på Augustins radikale og uforanderlige nej til det gamle Rom. For det Rom, som nogle nu ønsker genrejst, byggede netop på et principielt forkert grundlag: Menneskets selvforherligelse og magtvilje, dets hovmod og selvbestaltede politiske religion. Et samfund, der eksplicit bekender sig til falske guder eller afviser den sande Gud, er per definition et antisamfund. Det er en manifestation af den *ciuitas terrena*, der rejser sig mod *ciuitas Dei*. Således var Romerriget, som Assyrriget var det før det. Og det er en rigtig forståelse af Augustin, når Gilson i *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* fra 1952 (p. 287 note) skriver: »Au jour où nous écrivons ces lignes, les candidats à l'empire universel se trouvent à Moscou«. Og intet er mere forkert end at tro, at Augustin skulle gå ind for et sækulariseret samfund, forstået som et samfund opbygget rent sækulart af menneskene selv uden forhold til Gud og Kirken.

Det hænger i Augustins teologi nøje sammen med, at mennesket ikke kan frelse sig selv og samfundet ud af syndefaldet. Det ligger i sagens natur. For når menneskets syndefald består deri, at det har taget sit udgangspunkt i sig selv i stedet for at forblive hos Gud som sin livskilde, så kan det ikke ved egen indsats råde bod på dette. For det ville kun være at gentage syndefaldet: at gøre sig selv til sit livs motiv. Derfor består menneskets eneste mulighed i Guds nye initiativ, der har sit højdepunkt og sin egentlige virkelighed i Jesus Kristus, Guds Søn, der er blevet menneske. Kun ved Guds nåde i Kristus kan mennesket igen få sin kilde i Gud, og denne virkelighed gør Gud nærværende i Kirkens budskab, sakramenter og fællesskab. Derfor ser Augustin i kristendommen den afgørende genrejsning og fornyelse for såvel mennesker som samfund. For, som han siger, et samfund har ikke sin lykke andetsteds fra end mennesket: »Non enim aliunde beata ciuitas, aliunde homo« (epist. 155,9).

Det er derfor på det teologiske plan helt afgørende, at frelse for Augustin betyder en genrejsning af mennesket som helhed og i og med menneskets genrejsning også en fornyelse og genrejsning af samfundet, så at det bliver et ægte menneskeligt samfund. Det hører en senere tid til at antage, at mennesket ikke kan helbredes for synden, og at kristendommen derfor ikke kan bidrage til samfundets fornyelse. Det er ikke Augustins kristendomsforståelse.

Men Augustins teologi betyder også et principielt forbehold over for ethvert menneskeskabt samfund, ikke blot det romerske. Her medfører hans vurdering af Romerriket også et stort forbehold over for etablering af et kristent politisk rige. For heller ikke kristen idealisme eller moralisme vil i denne teologi kunne accepteres som grundlag for samfundsdannelse, lige så lidt som Kirken skal bidrage til samfundenes genrejsning ved at blive en politisk instans. Netop fordi genrejsningen af menneske og samfund i alleregentligste forstand må udgå fra Gud, sker fornyelsen så at sige kun ved at give afkald på selv at ville skabe den, fordi det Rige, der frelser både mennesker og samfund, ikke er af denne verden.

Men frelsens genrejsende og fornyende kraft for mennesker og samfund er den vigtige dimension i Augustins teologi, der skal med i billedet for at forstå, hvorfor han ikke kun er afvisende over for Rom og romer-

Augustins vurdering af Rom og romerne

ne. Hans teologi definerer nøje de alvorlige fejl og mangler i selve grundlaget for det gamle Rom. Derfor er det ham så meget om at gøre at forhindre, at romersk religion og Rom-ideologi udbredes på ny. Men hvis Rom ikke havde haft de afgørende fejl, kunne Rom have indtaget en bedre plads. En sådan bedre plads vil det nu under helt andre forhold og på en ikke på forhånd definerbar måde være principielt muligt for Rom og romerne at indtage i *tempora christiana*.

Vi kan derfor se, at der i den teologiske dimension i Augustins vurdering af Rom og romerne ligger en principiel dialektik, der dels afskærer og afviser, dels rydder plads og anerkender. Denne dialektik bekræftes af den filosofiske dimension i Augustins vurdering.

Den filosofiske dimension

Af den filosofiske dimension i Augustins vurdering af Rom og romerne skal nævnes tre felter til at belyse hans position. De har alle deres forudsætning i Augustins anvendelse af den antikke filosofi og tradition i hans overordnede kristne livsforståelse.

Det første felt angår selve forskellen på de to *ciuitates*. Det er et hovedpunkt i den jødisk-kristne skabelsestro, at alt skabt er godt, fordi Gud har skabt det: »Gud så alt, hvad han havde gjort, og se, det var såre godt« (1 Mos. 1,31). Det onde kan derfor ikke ligge i skaberværket som sådant, heller ikke i materien, der også er skabt af Gud. Derfor er det væsentligt sandt, når platonikerne siger, at det, der *er*, er godt, og at det onde ikke er noget i sig selv, men alene et fravær af det gode, en negation af det, der er, dvs. af *physis/ousia*, på latin af *natura, substantia*. Det onde er ikke naturligt eller substantielt. Denne ontologi bekræftes af skabelsestroen.

Herudfra kan Augustin præcisere, at det onde alene ligger i viljen. For viljen er som kærligheden den drivkraft, der bevæger naturen og bestemmer dens retning. Viljen ligger som kærligheden på det personale plan, der er det overordnede i det kristne menneskesyn, og viljen går som kærligheden og troen ud over naturen og er afgørende for, hvilken *relation* mennesket har til Gud og medmennesket. Dette beror på *personen*, der bestemmer over sin *natur* og fører den efter sin vilje og kærlighed og selv afgør sit forhold til andre.

Dette er afgørende for forskellen mellem *ciuitas Dei* og *ciuitas terrena*. For forskellen mellem de to *ciuitates* er ikke substantiel, men er alene en forskel i vilje og kærlighed. Den forkerte vilje, der fører til *ciuitas terrena*, fører naturen i en forkert retning, bringer derfor forvirring i den naturlige orden og ender i strid og anarki. Den rette vilje, der fører til *ciuitas Dei*, leder naturen efter den skabte orden og bringer harmoni og fred. Men når forskellen alene beror på viljen, og der må skelnes mellem natur og vilje, er det klart, at naturen ikke må afvises. Derfor kan Augustin heller ikke afvise Rom og romerne slet og ret, for det substantielle og naturgivne i romerne som mennesker og i deres samfund som naturlig samfundsdannelse er i sig selv godt. Den forkerte vilje kan ikke ophæve selve det naturlige, substantielle grundlag, så *ordo naturalis* totalt forsvinder. Ingen kan nemlig handle så meget imod naturen, at han ødelægger også de sidste spor af naturen, siger Augustin (ciu. 19,12). Derfor retter hans kritik sig mod den retning, som forkerte viljer har ført Rom og romerne i, og han advarer romerne mod at søge tilbage til en sådan fortid og opfordrer dem i stedet til at tage imod kristendommens tilbud. For fornyelse og genrejsning af viljen, så den igen bliver fri og ret vendt, kan kun ske ved Guds nåde.

Det andet felt, der skal nævnes, er retfærdigheden, *iustitia*. Augustin deler den platonisk-stoiske traditions overbevisning, at retfærdighed er afgørende for et samfund, og at den samfundsmæssige retfærdighed har og skal have sin forudsætning og kilde i tilværelsens egen, dybereliggende orden. *Iustitia er conditio sine qua non* for en sand samfundsdannelse, og *iustitia* har sin forudsætning i *lex aeterna*.

Men den sande retfærdighed indebærer ifølge den klassiske definition, at enhver får sit. Men så kan der ikke være tale om retfærdighed, hvis Gud ikke får sit, og hvis mennesker unddrager sig Gud og overgiver sig selv og andre til falske guder (ciu. 19,21). Da handler mennesket uretfærdigt. Det forkerte forhold mellem Gud og mennesker er netop den helt afgørende uretfærdighed, der fører til alle andre former for uretfærdighed. Og Kristus er netop kommet for at retfærdiggøre mennesket, dvs. genoprette den sande retfærdighed. Det er kilden til den sande retfærdighed.

Derfor har Romerriget ikke været noget sandt samfund, men kan

Augustins vurdering af Rom og romerne

kun efter mere relative bestemmelser karakteriseres som en samfundsdannelse (ciu. 19,24). Dette er ikke blot et meget stort forbehold over for Romerriget, det er også et afgørende forbehold over for ethvert forsøg på samfundsdannelse uden hensyntagen til Gud og kristendommen. Det er da også dette, der præger Augustins tankegang: Et samfund kan til syvende og sidst ikke bygges uden den retfærdighed, Kristus har skænket. Mennesker kan ikke af sig selv etablere det sande sociale forhold indbyrdes. Det kan kun Gud.

Det tredje felt svarer nøje hertil. Det er Augustins analyse af *pax*, freden. I det berømte kapitel 13 af *De ciuitate Dei's* 19. bog giver Augustin ti definitioner på freden i en opadstigende, sammenhængende rækkefølge. Han taler om freden i legemet, når der er harmoni mellem delene, om den fred, der ligger i det rette forhold mellem sjæl og legeme og i sjælens hele forvaltning af legemet, og han taler om menneskets fred med Gud som det overordnede og afgørende. Denne fred med Gud er basis for freden mellem mennesker, dvs. for den sociale fred, og således gennemgår Augustin i en omfattende analyse sit store tema, at freden er et stort gode: »Magnum beneficium est pax« (ciu. 3,9). Freden er ikke kun fravær af krig, men selve det livsvigtige rum for mennesker og folkeslag.

Men også her bliver det klart, at den sande fred alene skænkes af Gud, og at freden på ethvert niveau og i enhver sammenhæng er »ovenfra«. Derfor kunne *pax Romana* nok have nogle relative fordele, såsom at forhindre det, der var værre, og at minde om fredens afgørende betydning for mennesker og samfund. Men det springende punkt er, om mennesker vil etablere freden selv, eller de vil modtage den som gave fra Gud. Hvis mennesker vil etablere freden for andre, da påtvinger de dem i virkeligheden deres egen form for fred, *pax sua* (ciu. 19,12). Dette er at optræde, som var de deres medmenneskers gud, udtryk for et utilstedeligt hovmod, der ødelægger livet for mennesker. Men det var netop dette hovmod, der lå bag og manifesterede sig i *pax Romana*. Det ses også, når Rom hos Vergil roses for at »skærme og væрге de svage og overvinde de stolte«. Her har romerne villet overtage Guds plads (ciu. 1, praef.). *Pax Romana* betød derfor også et krav om, at alle skulle acceptere den af Rom definerede fred. Men det er en perverteret fred: »Sic

enim superbia peruerse imitatur Deum« (ciu. 19,12). Der er en principiel forskel mellem *pax Romana* og *pax Dei*. Den sande fred findes ikke i Rom, og *pax Romana* har ikke evigheden for sig. Den sande fred findes kun i det himmelske Jerusalem.

Slutning

Den indre sammenhæng og enhed i Augustins vurdering af Rom og romerne kan på denne baggrund sammenfattende illustreres modelagtigt ved en passage fra et brev, Augustin skriver til Nectarius, der er bekymret for sit fædreland Roms skæbne: »Du ønsker«, skriver Augustin til ham,

at dit fædreland skal være uskadt, og at det skal blomstre. Lad da menneskene omvende sig til den sande dyrkelse af Gud og til en ren og gudfrygtig moral. Da vil du se dit fædreland blomstre - ikke efter en overfladisk betragtning, men efter visdommens sandhed - når dette din slægts kødelige fædreland bliver en del af det fædreland, som vi ikke fødes til ved legemet, men ved troen, og hvor alle Guds hellige og troende efter dette livs anstrengelser så at sige ved vintertide vil blomstre i uafbrudt evighed. (epist. 91,6).

Det jordiske fædreland må ikke gå forud for det himmelske, det ville være at ombytte den sande rangorden. Men delagtighed i det himmelske fædreland er til gengæld vejen til blomstring også for det jordiske fædreland. Det svarer til rækkefølgen: »Søg først Guds Rige og hans retfærdighed, så skal alt det andet gives jer i tilgift« (Matt. 6,33).

Noter

Artiklen gengiver manuskriptet til et foredrag, holdt den 30. marts 1990 på et seminar over temaet »Rom, jøder og kristne« ved Center for Antikstudier ved Aarhus Universitet.

Litteratur

Gustave Bardy, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, 7. ed., Paris 1948.

Gustave Bardy, *l'Eglise et les derniers Romains*, Paris 1948.

Gustave Bardy, »Introduction générale à la Cite de Dieu«, i: *Oeuvres de*

Augustins vurdering af Rom og romerne

Saint Augustin vol. 33, 9-163, og specielt Bardys »Note Complémentaire« *ibid.*, 791-792, i anledning af Augustins appel til det romerske folk i *De ciuitate Dei* 2,29.

Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 1967.

Hans von Campenhausen, »Augustin und der Fall von Rom«, *Universitas* 2, 1947, 257-268 (optaget i: Hans von Campenhausen, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen 1960, 253 ss.).

Gustave Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris 1927.

Bent Dalsgaard Larsen, *Augustin Om Guds Stad*, oversættelse med indledning og noter, 3 bind, København 1984-90.

Bent Dalsgaard Larsen, *Menneske og samfund. Studier i det antropologiske grundlag for samfundstænkningen hos Augustin*, Århus 1982.

Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, Stuttgart 1970.

Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin 1926.

Harald Hagendahl, »Zu Augustins Beurteilung von Rom in *De ciuitate Dei*«, *Wiener Studien* 79, 1966, 509-516.

Harald Hagendahl, *Augustinus och Rom*, Stockholm 1970.

Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain 1952.

Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«*, 2., neubearb. und ergänzte Aufl., Stuttgart und Köln 1951.

Mary Emily Keenan, *The Life and Times of St. Augustine as Revealed in His Letters*, Washington 1935.

Franz Georg Maier, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart und Köln 1955.

Henri-Iréné Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4e ed., Paris 1958.

Joseph Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, I-II, Freiburg i.Br. 1909; 2. Aufl., Freiburg i.Br. 1929.

Viktor Pöschl, »Augustinus und die römische Geschichtsauffassung«, i: *Augustinus Magister*, II, Paris 1954, 957-963.

Otto Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg i.Br. 1910.

Johannes Straub, »Augustins Sorge um die Regeneratio Imperii«, *Historisches Jahrbuch* 73, 1954, 36-60 (optaget i: Johannes Straub, *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, 271-295).

Klaus Thraede, »Das antike Rom in Augustins De civitate Dei«, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20, 1977, 90-148.

Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München 1915.

Summary

»Saint Augustine's Judgement of Rome and the Romans« - Saint Augustine's judgement of Rome and the Romans operates on different levels. He criticizes contemporary society, e.g., for its education and its *ludi scaenici*, and he refers to Christianity as *leaven in society* (epist. 138) and to the Christian community of Acts 4, 31-35 as a model (the Rule). But his main censure is directed against Republican Rome as concept of Rome because of its *libido dominandi*, its *aviditas gloriae*, and its false cult and political religion. The ancient Rome was, on grounds of principle, not able to furnish the moral basis necessary to every society. This problem Augustine considers in the more general and comprehensive theological perspective of the two *ciuitates*: any effort to build a society on human forces alone (*secundum hominem*) is futile and will result in an anti-society, whereas a life according to God's will (*secundum Deum*) - and this alone - is truly social. But ontologically speaking, the evils of Rome and the Romans were not substantial, but evils of the will, and the *ordo naturalis* has not been totally destroyed. However, it is only by God's grace in Christ that man can be restored, and justice and peace in society and between nations must have its source in the justice and peace of God according to the order of Matthew 6,33.

Bent Dalsgaard Larsen

Docent, dr. phil. et theol.

Institut for Oldtid og Middelalder

Aarhus Universitet