

Evidens och auktoritet i Augustinus skrift *De beata vita*

Vad är lycka? Är det möjligt att bli lycklig? Kan vi överhuvudtaget veta vad lycka är? Detta var frågor, som upptog den västerländska antikens filosofi. Den var nämligen mycket mer än språk teori. Filosofin var då levnadskonst och livsvisdom. Också för den mogna Augustinus var detta självklart. I sitt väldiga verk *Om Guds stad* säger han, att det finns inget annat skäl att filosofera än att göra människan lycklig.¹ Att den unge Augustinus, som ännu bara var på väg mot den kristna tron, tänkte så är kanske inte överraskande. Men här visar det sig alltså att han även sent i livet höll fast vid denna inställning. Han bygger sin tankegång bl.a. på den romerske filosofen Varro.² Det låg nära till för Augustinus att anknyta till Varro, eftersom denne – filosofiskt sett – endast erkände *en* Gud.³ Det råder för Augustinus ingen tvekan om att lyckosträvan är filosofins enda orsak och grund.

Denna övertygelse hör hemma i ett sammanhang, som inte är alldeles självklart i det tredje årtusendet, i vart fall inte än. Men för Augustinus och hans vänner var det en given förutsättning att människan och hela tillvaron var både materiell och icke-materiell, d.v.s. andlig. Att det materiella är instabilt och tillfälligt ger livet även nu många bevis på. Att det icke-materiella var stabilt och bestående var Augustinus lika övertygad om som Varro. Matematikens och geometriens grundsatser – orubbligt gällande på varje plats i varje tid – var endast ett av många tecken på detta. Detta gav dem också en infallsvinkel till frågan om godheten. Om det materiella goda vore något absolut gott, så skulle det inte vara instabilt och tillfälligt. Det absolut goda måste vara stabilt och bestående, d.v.s. icke-materiellt, andligt. Därmed är också sagt att den relativa godheten hos det materiella bestäms av dess relation till det stabila och bestående, d.v.s. den andliga sfären. Själén, som uppfattar den icke-materiella verkligheten, t.ex. matematiken och dygden, visar därigenom att den tillhör den icke-materiella, andliga verkligheten, och därför blir en förstärkt relation till denna också ett återvändande, en hemresa.⁴

Som ung student i Kartago hade Augustinus mött denna frågeställning i Ciceros Hortensius, en skrift, som numera är förlorad och endast bevarad i citat, bl.a. hos Augustinus. För epikurén, cynikern och stoikern var filosofi lika mycket levnadsviisdom och andlig vägledning som för Cicero, och lika lite handlade det för dem om abstrakt spekulation.⁵ Det är frågan om lyckan, som gör det viktigt för Augustinus att övervinna skepticism och kunskaps pessimism. Med rätta säger Étienne Gilson: "... a moins que la verité absolu ne soit accesible pour l'homme, il n'y a pas pour lui de béatitude..."⁶ Gilsons påpekande visar hur avgörande människosynen är. Kunskaps pessimismen är i grund och botten en människopessimism. Dess slutliga konsekvens är förtvivlan.

Skepticismen hade en gång fascinerat Augustinus hos akademikerna, de samtida filosofer, som tagit över vad som hade varit Platons akademi. De nya akademikerna var kunskaps pessimister, och Augustinus insåg, att om man inte kan finna sanningen, kan man inte heller veta vad lyckan är eller nå till den. Men just denna lycka, som man enligt akademikerna inte kan veta något om, är för Augustinus ett grundläggande mänskligt behov. Att finna sanningen är, som Étienne Gilson påpekat, att äga den⁷, d.v.s. att alltid ha tillgång till den. Detta är också innebörden i uttrycket att "ha" Gud. Augustinus söker sanningen, därför att han vill nå fram till lyckan.⁸ Vi vill vara lyckliga.⁹ Detta sätt

1 De civ. 19, 1. Christoph Horn: Augustinus, Weiding 1995, s. 43, Mary T. Clark: Augustine, Guildford 1996, s. 8. Jfr Gunnar Hultgren: Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus, Uppsala 1939, s. 68 ff. Alf Ahlberg: Augustinus – den första moderna människan, Uppsala 1952, s. 101 ff. .

2 116-27 f. Kr. Se De civ. 19, 1. CSEP 4, 4.

3 Poul Lübcke: Filosoflexikonet, Uppsala 2003, s. 569.

4 De beata vita (Dbv) 1,1. S. 1. Den text och de sidangivelser, som här anföras, hänför sig till en utgåva av Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer och Willi Schwarz, Ditzingen 2011. Själva texten är hämtad från Stromata patristica et medievalia II, utg. Wilhelm M. Green, Antwerpen 1956.

5 Horn a.a. s. 43. Se även P. Hadet: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1981, 1991.

6 Étienne Gilson: Introduction a l'étude de Saint Augustin, Paris 1929, s. 9.

7 Gilson a.a. s. 8.

8 Gilson:a.a. s. 2.

9 Beatos nos esse volumus. Dbv 2, 10. S. 20. De trin. 13, 4, 7 CSEP 30, 565, jfr. De civ. 14, 25 CSEP 3, 209. Horn a.a. s.44.

att tänka var lika naturligt för Ambrosius, som under denna tid var andlig vägledare för Augustinus.¹⁰

*

Skriften om det lyckliga livet tillkom hösten år 386.¹¹ Augustinus var då sedan några år en framgångsrik professor i retorik i Milano, där den romerske kejsaren vid denna tid hade sitt residens. Men ända sedan studietiden i Kartago hade Augustinus vetat att framgångens glans inte är sanningen om ett människovärdigt liv. Det hade Hortensius lärt honom. Då – under ungdomstidens stormiga år – hade Ciceros skrift tänt hans hänförelse för filosofin.¹² I Bekännelserna skriver han om Hortensius: ”... denna förändrade min inställning, vände mina böner till dig, Herre, och gav mig helt andra önskningar och behov. Alla mina inbiliska förhoppningar blev plötsligt värdelösa för mig, och med otrolig iver längtade jag i mitt hjärta efter den odödliga visheten.”¹³ *Immortalis sapientia* – den odödliga visheten – är just det som antikens filosofer ständigt söker – livsvisdomen och levnadskonsten, där människan lämnar bakom sig den instabila och opålitliga tillvaro, som rymmer så mycket olycka, för att istället närma sig det bestående och stabila, som tillika är det enda verkligt sanna. Filosofins levnadsvisdom och levnadskonst är att vända sig från det instabila och förgängliga för att istället inrikta sig på det bestående och fasta, att lämna det relativa för att fokusera på det absoluta. Studentens upplevelse av Hortensius är bakgrunden till den framgångsrike professors beslut att dra sig tillbaka några månader för att i ostörd avskildhet förverkliga något av ett mänskligt värdigt liv tillsammans med nära vänner, ett liv i filosofiskt sökande. Det var så skriften *Om det lyckliga livet* kom till.

Det fanns från början av Augustinus livsgärning en spänning mellan vad han brann för och vad han faktiskt gjorde. Hortensius hade tänt hans hänförelse för filosofin som livsvisdom, men han undervisade likväl i retorik, som på den tiden var politisk och juridisk övertalningskonst. Men ropet från Hortensius om ett liv med djup och mening tystnade inte inom honom. Till detta bidrog också att han börjat närma sig den kristna tron efter en period av materialism och total skepticism. Det var Ambrosius, som fascinerade honom med sin utläggning av Bibeln.¹⁴ Tre konkreta händelser gjorde det kristna sanningsanspråket brännande för Augustinus. Av den gamle prästen Simplicianus hade han fått höra om hur filosofen Victorinus i Rom genom en offentlig bekännelse hade inträtt i den kristna kyrkan.¹⁵ Den andra händelsen var ett besök av en bekant, Ponticianus, som för Augustinus berättade om munkväckelsen kring Antonius i Egypten.¹⁶ I båda fallen handlade det om ett radikalt uppbrott och en radikal omvändelse. Den tredje och avgörande händelsen var upplevelsen i trädgården, där han hörde ett barn sjunga *Tolle lege* – Tag och läs – och när han tog den närmaste skriften var det Paulus brev till församlingen i Rom. Där föll hans blick på orden: ”Inte med fester och drickande, inte med otukt och orgier, inte med strider och avund. Nej, ikläd er Herren Jesus Kristus, och ha inte så mycket omsorg om det jordiska att begären väcks.”¹⁷ Han såg det då och även senare som en hänvisning till sin egen livsstil. Redan från läsningen av Hortensius visste han ju att vishet lika mycket är en fråga om livsstil som om tankens klarhet. Förhållandet mellan tankens klarhet och den rätta livsföringen har av Étienne Gilson formulerats så: ”... la spéculation rationnelle qui est dans l'augustinisme que la conduite parfaite de la vie...”¹⁸ Det fanns i Augustinus sätt att leva en mäktig kraft, som hindrade honom på vägen till den kristna tron och till filosofins levnadskonst – båda sammanföll för honom. Denna kraft var det sexuella begäret –

10 Peter Brown: Augustine of Hippo, Whitstable 1979, s. 125.

11 Clark a.a. s. 8.

12 Dbv 1, 4. S. 8.

13 Conf. 3, 4, 7. CSEL 33, 48. Den översättning, som citeras här och i det följande, är Bengt Ellenbergers, Malmö 1990.

14 Dbv 1, 4. S. 10. Conf. 6, 3, 4. CSEL 33, 117 f.

15 Conf. 8, 2, 5. S. 173 f. CSEL 33, 173.

16 Conf. 8, 6, 14. S. 179 f. CSEL 33, 181.

17 Conf. 8, 12, 29. S. 191. CSEL 33, 194 f.

18 Gilson a.a. s. 10.

desiderium concubitus.¹⁹ Apostelns varning för otukt och orgier träffade honom som en maning till omvändelse och uppbrott. Nu kom de yttre omständigheterna till hans hjälp. En lungsjukdom hindrade honom från att fortsätta sin undervisning i retorik.²⁰

Men Augustinus var inte beredd att gå samma väg som Victorinus och Antonius, inte än. Istället valde han att med några vänner i avskildhet skapa en filosofisk miljö, där man ostört kunde ägna sig åt studium och gemensamt sanningssökande. Möjligheten öppnade sig genom att en vän i Milano, Verecundus²¹, ställde sin lantgård i Cassiciacum utanför staden, till förfogande.

Augustinus var nu 33 år. Från månaderna på Cassiciacum härstammar hans första skrifter: *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine* samt *Soliloquia*.²² *De beata vita* – boken om det lyckliga livet utgörs av en bearbetning av stenografiska uppteckningar från de samtal om lyckan, som fördes på Augustinus födelsedag 386 samt under de följande dagarna. Boken skrevs under ett avbrott i bearbetningen av de anteckningar, som blev till boken *Contra academicos*.²³ Deltagare i samtalet var studenterna Licentius och Trygetius, Augustinus mor Monnica och hans son Adeodatus, hans bror Navigius samt kusinerna Lartidianus och Rusticus.²⁴

*

De beata vita inleds med en lång dedikation till Augustinus vän och välgörare Theodorus. Där skildras livet som en farofylld seglats på färden mot filosofins trygga hamn. Det är resan från det instabila och förgängliga i tillvaron till det stabila och bestående. In i det sista lurar farorna. Nära hamnen finns nämligen en holme, där ett högt berg reser sig. Det är högmodets höjder. På de ojämna sluttningarna snubblar mången och faller. Augustinus skriver: ”Detta berg måste alla de frukta, som närmar sig filosofin eller redan har trängt in i den.”²⁵ Bergets mark är nämligen så skör att den lätt brister, och den oförsiktige störtar ned i avgrunden.²⁶

Med bilden av filosofins hamn bortom det stormande havet beskriver Augustinus grundtemat i antikens filosofi: stabilitet och instabilitet, beständighet och förgänglighet. Denna tematik tillspetsade sig i människosynen, närmare bestämt i frågan om själen – *de anima quaestio*.²⁷ Augustinus skriver: ”Vad kan jag hålla fast vid, som är stabilt, jag för vilken frågan om själen hela tiden går än hit och än dit?”²⁸

*

Det är alltså människosynen – *de anima quaestio* – som blir utgångspunkten i de samtal, som bildar skriften om lyckan, *De beata vita*. Augustinus vill alltid börja samtalen med det evidenta, det som alla är ens om och omedelbart inser. Han ställer därför frågan: ”Är det då uppenbart för er att vi är sammansatta av själ och kropp?”²⁹ Samstämmigheten är inte fullständig, men i den följande dialogen mellan Augustinus och Navigius klarnar det att själ och liv i grunden är samma verklighet. Det är uppenbart att kroppens tillväxt kräver näringstillförsel. Hur kan det då komma sig att vuxna äter och ändå *inte* växer, frågar Trygetius.³⁰ Denna fråga blir viktig, därför att den ger Augustinus tillfälle att föra in ett begrepp, som kommer att bli centralt senare i samtalet. Det är – *modus* – mått. Närmare bestämt syftar det på rätt mått, sant mått. Alla kroppar har av naturen sitt mått, som de inte

19 Conf. 8, 6, 13. S. 180. CSEL 33, 174.

20 Dbv 1, 4. S. 10.

21 Conf. 9, 3, 5. S. 195. CSEL 33, 200.

22 Clark a.a. s. 8.

23 Retr. 1, 2, 1. Dbv s. 71, n. 29.

24 Dbv 1, 6. S. 12, 14.

25 Dbv 1, 3. S. 8.

26 Ibid.

27 Dbv 1, 5. S. 12.

28 Ibid.

29 Dbv 2, 7. S. 14.

30 Dbv 2, 7. S. 16.

kan överskrida.³¹ Kroppen når sitt rätta mått, sitt *modus*, genom näringsintag. Förhåller det sig på ett liknande sätt med själen? Den gemensamma utgångspunkten var ju att människan består av själ och kropp. Det blir Augustinus mor Monnica, som får ge svaret på frågan om själens näring. Hon säger: ”Jag är övertygad om att själen inte får sin näring av något annat än insikten i tingens väsen eller vetandet.”³² Monnica var en stark och självständig kvinna och mycket beundrad av sin son I *Confessiones* skriver han om henne, att hon var ”kvinnligt vek i sitt kynne, manligt fast i sin tro, mognad i sin frid, moderlig i sin kärlek, och kristen i sin fromhet.”³³ Hon hade också lyssnat till sin son, och det är dennes sätt att tänka, som ligger till grund för hennes svar på frågan om själens näring. Insikten i tingens väsen – *intellectus rerum* – och vetande – *ratio* – syftar på samma verklighet. ”Tingen” är de konkreta, enskilda företeelser, som sinnena uppfattar. *Intellectus* är den intuitiva insikten i det som gör tingen till vad de är, deras väsen. Detta är också det som är det gemensamma för dem, det som Platon kallade ”idé” och Aristoteles nämnde ”form”. Redan som student hade Augustinus läst Aristoteles *Kategorier*, som syftar till att från olika utgångspunkter identifiera vad något är. I företalet till Theodoros omnämner Augustinus också hur han lärt känna Platons tänkande genom Plotinos skrifter.³⁴

Trygetius betvivlar emellertid att Monnica har rätt, men hon ger sig inte utan påminner honom om att han vid frukosten hade glömt vilken tallrik som var hans. Han hade tänkt på något annat. Monnica frågar: ”Var befann sig din ande då, när du inte gav akt på detta, fastän du åt?”³⁵ Monnicas poäng är att kroppen tillförs näring genom att äta, medan själen tillförs näring genom att få insikt i det förblivande och stabila. Det var denna intellektuella aha-upplevelse, där människan inser sammanhang och verklighet, som hade gjort Trygetius frånvarande vid frukosten, fastän han var fysiskt närvarande. Monnica använder ordet *percipere* som innebär varseblivning. Man ser genom tingens ”yta” och därmed blir man varse sammanhanget och mönstret. Perceptionen är en upplevelse av att fatta, gripa och hålla fast – *per ceptio*. Det är en upplevelse av det väsentliga, grundläggande – och bestående, en närkontakt med tillvarons stabilitet, ett möte med själva verkligheten. Vi kan ana att Trygetius vid frukosten hade tänkt på den fråga Augustinus hade börjat med att ställa, frågan om själen – *de anima quaestio* – och att han nu nått fram till den intuitiva insikten om människans identitet, det för alla människor gemensamma och allmängiltiga. Om vår aning är riktig, har Trygetius upplevt det som Monnica ville beskriva med *percipere*. Augustinus fylls än en gång med beundran över sin mors skarpsinne, och han säger till de andra: ”Medger ni inte att de mycket lärda ande överträffas av de okunniga, vad gäller djup och vidd?”³⁶

Augustinus tankar vänder nu åter till vad det är, som tillför själen näring. Utgångspunkten är fortfarande att människan består av själ och kropp, av något stabilt och något instabilt. Båda behöver de sin särskilda näring för att kunna växa och nå till sitt *modus* – sitt rätta mått. Om de inte får sin rätta näring, blir både kropp och själ sjuka. Nu tar Augustinus en ny ingång i sitt ämne, och även nu utgår han från evidensen, det som alla kan vara eniga om, därför att det omedelbart kan inses, intuitivt, direkt och utan analys eller slutledningar. Han säger: ”Vi vill alla vara lyckliga – *beatos nos esse volumus*.”³⁷ Alla vid bordet instämmer i detta, men det är egentligen inte fråga om en omröstning, där flertalet avgör. Det förhåller sig istället så, att Augustinus vid varje ny ansats i samtalet utgår från det evidenta, och det samstämmiga instämmandet utgör just en bekräftelse av evidensen. Augustinus sätt att tala om det evidenta visar att språket för honom är ett adekvat medel för att skapa förståelse för tillvaron. Liksom Aristoteles utgår han från att alla människor har en inbördes släktskap - och denna tar sig uttryck i deras samstämda varseblivning av det evidenta.³⁸ Augustinus är kunskapsoptimist. Det evidenta är det självklara, det som kastar ljus över sig självt. Det danska språket har en talande bild för evidensen – den är *selvindlysende*. Man resonerar sig inte

31 Dbv 2, 7. S. 16.

32 Dbv 2, 8. S.16..

33 Conf. 9, 3, 5. CSEL 33, 202.

34 Dbv 1, 4. S. 10.

35 Dbv 2, 8. S. 16.

36 Ibid.

37 Dbv 2, 10. S. 20.

38 Dbv s. 91.

fram till det evidenta, man inser det direkt och intuitivt, precis som med matematikens och geometrins grundregler. Det evidenta är det som inte kan vara på något annat sätt. Så förhåller det sig också med satsen: ”Vi vill alla vara lyckliga.” Det är därför alla instämmer. Evidensen är f.ö. ett ord, som beskriver samma kunskapsprocess som vi blev varse i ordet *perceptio*. Det är genom seendet – *e videre* – som man kan uppfatta verkligheten direkt, vid första anblicken och utan slutledningar.³⁹ När Augustinus frågar sina vänner om vad som är det evidenta, säger han: ”... *quid vobis videatur...*”⁴⁰, d.v.s. vad synes er, vad blir ni varse vid första anblicken. Det evidenta står fast – *satis constat*⁴¹ – också efter diskussionens skakningsprov. Evidensen är tydlig, uppenbar och handgriplig – *manifestum*⁴². Bengt Hägglund har uttryckt det så: ”...påtagligheten, det som gör texten levande, så att läsaren/åhöraren tycker sig se framför sig det som skildras...”⁴³ Språkbilden är stark: det evidenta är så tydligt att man kan ta på det. Men därmed är också sagt att människosynen är grundläggande. Evidensen kan endast uppfattas av en människa som kan se, känna, gripa om och uppfatta det påtagliga. Oförmågan att uppfatta det evidenta signalerar en verklighetsförlust.

Från den evidenta satsen – vi vill alla vara lyckliga – går Augustinus vidare till sin första frågeställning: ”Tycks det för er som om den människa kan vara lycklig, som inte har vad hon vill ha?”⁴⁴ För att förstå frågan går vi tillbaka till den första utgångspunkten – människan består av kropp och själ, och båda behöver sin särskilda näring. Den, som hungrar, är olycklig till dess han får mat. Den, som saknar insikt, är olycklig till dess han förstår. När han förstår får han beröring med de grundläggande mönstren i tillvaron, d.v.s. det bestående och stabila. Han får verklighetskontakt.

Också vid denna fråga griper Monnica in. Hon säger: ”Om han begär något gott är han lycklig om han har det. Om någon begär något ont, är han olycklig fastän han har det.”⁴⁵ Det hela handlar alltså om vad människan bör önska för att bli lycklig, och nästa fråga är hur hon skall kunna uppnå detta som hon bör begära och söka.⁴⁶ Det är ju detta hon djupast hungrar efter. Monnica leder därmed tillbaka Augustinus frågeställning till det som är idéhistoriens största och svåraste fråga – frågan om det goda.⁴⁷ Nu leder Augustinus samtalet vidare genom att föra det in på frågan om vishetens tillgänglighet. Visheten är nämligen i detta sammanhang det, som ger oss kontakt med det goda. Det goda, som vi enligt Monnica blir lyckliga av att ha och äga, måste nämligen vara sådant att vi alltid har tillgång till det. Om det goda än finns tillgängligt och än försvinner, måste vi ju alltid vara rädda för att mista det, och den som är rädd är inte lycklig.

Nu gäller det allt förgängligt och dödligt att det saknar egenskapen att alltid vara till hands. Hälsan har vi ibland och ibland inte, och på samma sätt är det med framgång, familj och egendom. Vi löper alltid risk att förlora allt detta. Till sist är det bara ett enda som är stabilt, oförgängligt och alltid tillgängligt: Gud. Gud är evig och förblir alltid – *aeternus et semper manens*.⁴⁸ Alla vid bordet instämmer i detta. Därmed är inte sagt att alla delar Monnicas fasta kyrkokristendom. Augustinus är ännu inte döpt och har inte offentligt bekänt sig till den apostoliska tron, men alla är samstämda med det arv från Platon, som Augustinus tagit emot genom Plotinos skrifter. Det innebär att Guds existens är evident för dem.

Vad är det som gör att oförgänglighet och godhet så självklart och oproblematiskt sammanfaller för vännerna i Cassiciacum? Det hör samman med det som vi kallat en grundläggande tematik i antikens filosofi: stabilitet och instabilitet, förgänglighet och oförgänglighet, verklighet och överklighet. Genom studiet av Plotinos⁴⁹ hade Augustinus förts in på den platoniska tankevägen, och där sammanfaller stabilitet och oförgänglighet med godheten.

39 Se även Poul Lübcke: *Filosoflexikonet*, Uppsala 2003, s. 148.

40 Dbv 4, 12. S. 24.

41 Dbv 4, 20. S. 38.

42 Dbv 4, 14. S. 26.

43 Bengt Hägglund: *Epigram*, i: Christian Braw: *Längs vägen*, Eslöv 1999, s. 6 f.

44 Dbv 2, 10. S. 20.

45 Ibid.

46 Gilson a.a. s. 3.

47 Svante Nordin, muntligt.

48 Dbv 2, 11. S. 24. Jfr Jens Nørregaard: *Augustins religiöse gennembrud*, København 1919, s. 163.

49 Dbv 1, 4. S. 10.

Men nu vaknar en annan fråga i samtalet kring födelsedagsbordet på Cassiciacum: Vem är det som "har" Gud, d.v.s. alltid har tillgång till Gud? Licentius föreslår: "Den som lever ett gott liv."⁵⁰ Trygetius menar: "Den, som gör Guds vilja", men Adedodatus säger: "Den som inte har en ond ande."⁵¹

Skriften om det lyckliga livet tillkom parallellt med Augustinus första verk, *Contra academicos*. Det är en uppgörelse med den kunskapspeppimistiska riktning, som kommit att dominera det som en gång varit Platons akademi. Frågan om själen och lyckan var födelsedagens intellektuella festmåltid, och som en efter rätt gör Augustinus nu en vederläggning av akademikerna. Han säger: "Det är uppenbart att den människa inte kan vara lycklig som inte har vad han vill ha. Och ingen söker något, som han inte kan finna. Akademikerna söker ständigt sanningen. De vill upptäcka sanningen – *volunt igitur habere inventionem veritatem...*"⁵² - men de finner den inte. Eftersom de inte finner vad de söker är de inte lyckliga. Den som inte är lycklig är inte heller vis. Alltså är akademikerna inte visa, vilket i detta sammanhang betyder att de saknar verklighetskontakt. De är främmande för det stabila, allmängiltiga och oförgängliga i tillvaron, och därför kan de inte förstå den. Bakgrunden till Augustinus bevisning är antikens syn på filosofin som en levnadskonst och livsvisdom. Denna uppfattning utgår från övertygelsen att tillvaron vilar på en god ordning, en *euvouua*. En verklighetstrogen filosofi leder till ett liv i samklang med denna goda ordning. Det vi kallar "sanning" var för antikens tänkare inte en utsaga *om* något utan själva den transcendentia verkligheten, det som *är*. Detta blir f.ö. tydligt i flera indoeuropeiska språk, där sanning och existens eller varande⁵³ sammanfaller: *Veritas, verité, Wahrheit*.

Med polemiken mot akademikerna som efter rätt slutar födelsedagens intellektuella festmåltid.

*

Födelsedagens samtal hade av Augustinus beskrivits som en intellektuell festmåltid – nämligen för själen – och den avslutande uppgörelsen med akademikerna var dess dessert. Vid varje steg i argumentationen utgår Augustinus från evidensen, det som alla är ense om, därför att det är självklart.⁵⁴ Det är alltså människosynen, som är utgångspunkten. Det evidenta inses av alla på samma gång. Det var ju evident för alla att människan är kropp och själ. Båda sidorna hos människan hungrar efter näring för att kunna nå sitt rätta mått – sitt *modus*. Kroppen hungrar efter mat, själen hungrar efter det stabila och förblivande - efter Gud. Det var på denna väg, med utgångspunkt från evidensen, man nådde fram till insikten, att den människa är lycklig, som "har" Gud. Det kommer att visa sig i det fortsatta samtalet att denna formulering rymmer svårigheter.

Augustinus problematiserar formuleringen att "ha" Gud genom att ställa en ny fråga: "Vill Gud att människan skall söka honom?"⁵⁵ Svaret är evident, och alla svarar jakande. Augustinus fortsätter med att påminna om den första dagens tre villkor för att "ha" Gud: man lever ett rätt och gott liv, man gör Guds vilja och man har ingen ond ande. Detsamma gäller för den som söker Gud. Men den som söker har inte det han vill ha. Alltså är han inte lycklig. Han lider ju brist på något. Man kan alltså ha samma tre förutsättningar, antingen man "har" Gud eller söker Gud. I ena fallet är man lycklig, i det andra fallet olycklig.

På denna punkt i diskussionen griper Monnica in på nytt. Hon säger: "Jag tror inte att det finns någon som inte har Gud. De som lever ett riktigt liv har en nådig Gud. De som lever ett dåligt liv har Gud som motståndare."⁵⁶ För att beskriva en nådig Gud använder Monnica ordet *propitium*. Guds *propitium* är hans nåd, välvilja, omsorg och positiva inställning. Ordet kan också användas för att beskriva det lugna och välvilliga sinnelaget hos den som blivit försonad och nu är en vän. För att

50 Dbv 4, 12. S. 24.

51 Ibid.

52 Dbv 4, 14. S. 27.

53 Jfr Joseph Pieper: *Wahrheit der Dinge, Kösel in Kempten* 1966.

54 Dbv 3, 12. S. 24.

55 Dbv 3, 19. S. 36.

56 Dbv 3, 19. S. 36 f.

skildra Gud som motståndare använder Monnica ordet *infestum*, som egentligen är en militär term och syftar på fientligt angrepp och osäkerhet. Monnicas inlägg pekar på det dubbeltydiga i uttrycket att "ha" Gud. Det var alltså en förhastad slutsats att den är lycklig, som "har" Gud.

Trygetius kan emellertid inte hålla med om att det bara finns två alternativ när det gäller relationen till Gud – att man antingen "har" eller också inte "har" honom. Monnica löser frågan på följande sätt: "Att ha Gud och att inte vara utan Gud är två skilda saker."⁵⁷ Skillnaden är då den att den som lever rätt "har" Gud som vän, medan den som lever ett dåligt liv "har" Gud som fiende medan den som söker Gud inte är utan honom.⁵⁸ För Augustinus räcker inte detta. Enligt hans uppfattning vänder sig Gud till den, som söker honom, och om Gud vänder sig till den sökande är han nådig mot honom. Men därmed är utgångspunkten ifrågasatt. Det är alltså inte bara så att den är lycklig som har det han vill ha. Även den som inte har Gud utan bara söker honom kan vara lycklig, eftersom han har en nådig Gud. Det, som tycktes så entydigt under första dagens samtal, visar sig nu rymma oklarheter.

Den tredje dagens samtal börjar med en annan infallsvinkel, nämligen olyckan. Vad är det att vara olycklig? Monnica hade tidigare sagt, att olycka är att lida brist. Man har inte det man vill ha. Det ord för brist, som Monnica använder – *egestas*⁵⁹ - betecknar djupt armod och yttersta nöd. Augustinus drog då av detta slutsatsen att den som inte plågas av *egestas* måste vara lycklig.⁶⁰ Detta gäller i högsta grad själen, "*in quo posita est beata vita*".⁶¹ Det lyckliga livet hör själen till. För Augustinus och den samtida filosofin överhuvudtaget tedde sig tillvaron som en hierarki av livsintensitet, alltifrån den döda materien, den biologiska materien och upp till människosjälen och den andliga verkligheten.

För att överhuvudtaget kunna tala om existens hos något krävs att det är förblivande, beständigt och behåller sin egenart, t.ex. dygden: "*Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus.*"⁶² Detta innebär att något finns till i den mån det är förblivande, fast och alltid är sådant det är, såsom det är med dygden. Att kroppen hela tiden förändras är uppenbart. Själen däremot är densamma. Den växer inte och åldras inte, enligt detta sätt att uppfatta tillvaron. Det innebär också att själen existerar mer intensivt än kroppen. Därför är själens tillfredsställelse så mycket mer intensiv än kroppens mättnad. Det, som kan mätta själen, är vishet, d.v.s. filosofi. Med vishet avser Augustinus, som vi sett, en livsvisdom och levnadskonst, som leder till lycka, därför att den ger en insikt i vad som är stabilt och instabilt, tillfälligt och bestående i tillvaron. Det instabila kan aldrig göra oss lyckliga, därför att det hela tiden glider oss ur händerna.⁶³ Med ett svåröversättligt ord beskriver Étienne Gilson dess verklighet som *caduc*.⁶⁴

Licentius ropar högt av glädje, när han börjar ana sammanhanget: "Den, som inte lider brist på vishet, lider inte brist på någonting!"⁶⁵ Augustinus instämmer: "Dårskap är brist."⁶⁶ Dårskapen innebär nämligen brist – *egestas* – på vishet, och detta är ett djupt armod, en yttersta nöd. Den som har det så är förvisso olycklig. Den som inte lider brist vad gäller själen är vis, och den som är vis är lycklig: "...*quis non egeat; is enim est sapiens et beatus*".⁶⁷

Den tredje dagens samtal återanknyter till den första dagen, då man nådde fram till insikten att den, som "har" Gud är lycklig, "*beatum esse, qui deum haberet...*"⁶⁸ I den första dagens diskussion bränner det till, när Augustinus frågar sin son Adeodatus, vad han menade, när han sade att den människa "har" Gud, som inte har en oren ande. Adeodatus svarar att det avsåg den som lever

57 Dbv 3, 21. S. 36.

58 Dbv 3, 21. S. 40.

59 Dbv 4, 23. S. 42.

60 Ibid.

61 Dbv 4, 25. S. 44.

62 Dbv 1, 8. S. 18.

63 Gilson a.a. s. 3.

64 Fallfärdig, beredd att falla – som höstens löv. Gilson a.a. s. 3.

65 Dbv 4, 27. S. 50.

66 Dbv 4, 28. S. 50.

67 Dbv 4, 30. S. 54.

68 Dbv 3, 17. S. 32.

kyskt, *caste*. Här börjar det bli känsligt för Augustinus. Vad menar Adeodatus med ett kyskt liv? Augustinus frågar rakt på sak om det syftar den människa, som inte alls syndar eller den som avhåller sig från otillåtna samlag – *illicita concubinum*.⁶⁹ Men Adeodatus har större blickfält än så. Han svarar: ”Hur kan någon vara kysk, som bara avhåller sig från det otillåtna samlaget men inte slutar med att befläcka sig med annan synd? Den är verkligt kysk, som bara strävar till Gud och håller sig till honom.”⁷⁰ Det är själens kyskhet Adeodatus har tänkt på.⁷¹ Kyskheten, som består i att man inte behärskas av demoniska krafter, visar sig alltså i den helhjärtade hänförelsen för Gud.

Vi skall emellertid återvända till frågan om bristen – *egestas*. Kan verkligen frågan om olyckan reduceras till en negation, en frånvaro och en brist? Det är uppenbart att det finns människor som tycks ha allt och alltså inte lider någon brist på någonting. Man tar exemplet Sergius Orata, en i antiken välkänd storköpmann.⁷² Han hade allt, men var han lycklig? De, som har allt som kan köpas, kan ändå vara olyckliga. Varför? Därför att de fruktar att förlora vad de har. De saknar inget materiellt, men de lider brist på något annat, nämligen vishet.⁷³ Det är denna brist, som får dem att frukta, och därför är de olyckliga. De saknar vishet. Deras själ är undernärd och hungrig. Den lever i yttersta armod och djup nöd – *egestas*. Vishet innebär ju en insikt i tillvarons värdehierarki, som gör att man föredrar det stabila och bestående framför det instabila och tillfälliga. Augustinus drar slutsatsen: ”Den som inte lider brist på vishet, den fattas ingenting.”⁷⁴ Brist på vishet – *egestas* – är däremot dårskap. Man inser inte att det stabila är värdefullare än det instabila, att det bestående är bättre än det tillfälliga. Trots sin affärsförmåga var Sergius Orata dåraktig, när han ansåg att ”flyktiga och växlande ting”⁷⁵ var värdefulla.

Visheten är alltså insikten i tillvarons värdehierarki, men vi skall då minnas, att vishet för antikens filosoferande människor också innebar en livsstil. Det var just en sådan filosofisk livsstil, som Augustinus och hans vänner ville förverkliga under månaderna på Cassiciacum. Deras livsstil präglades av insikten att den som inte lider brist på vishet är lycklig. Att vara vis var deras bild av lyckan: ”... *quis non egeat, is enim erit sapiens et beatus*”.⁷⁶ Nyckelordet är ”lida brist” - *egeat*. Den som lider brist på vishet inser inte vad i tillvaron som är stabilt och bestående, inte heller vad som är instabilt och tillfälligt. Denna defekta verklighetsuppfattning beskriver Augustinus som dårskap. Han letar efter begrepp och motsatspar, som kan beskriva spänningen mellan vishet och dårskap. Ett sådant motsatspar är *frugalitas* och *nequitas* – fruktbarhet och intighet.⁷⁷ Ett annat motsatspar är *esse* och *non esse* – vara och icke vara.⁷⁸ Att dårskapen är intighet innebär, som Étienne Gilson påpekat, att den förminskar människan.⁷⁹ En mycket kompetent officer blir inte större utan mindre genom att vara skrytsam, medan däremot taktfullhet gör att hans kompetens blir än tydligare och mer inspirerande. Det viktigaste begreppet är utan tvekan *frugalitas* – fruktbarhet. Med stöd av ett citat från Cicero visar Augustinus att det också kan betyda *modestia* – måttfullhet, av *modus* – mått och norm.⁸⁰ Därmed är vi tillbaka till ett begrepp, som vi mötte redan i början av samtalet. *Modus* – det rätta måttet – är normen, som varken är brist eller överflöd. Det är den rätta medelvägen.⁸¹ Augustinus följer här Aristoteles tankelinje.⁸² Det rätta måttet eller normen är visheten, som håller själen i jämvikt. Den är själens *modus*. Augustinus beskriver den som ”*modus animi, hoc est in quo sese librat animam*”.⁸³ Denna jämvikt är också en balans mellan tillvarons stabila och instabila

69 Dbv 3, 18. S. 36.

70 Dbv 3, 18. S. 34.

71 Gilson a.a, s. 4.

72 Dbv 4, 28. S. 50.

73 Dbv 4, 27. S. 48.

74 Dbv 4, 27. S. 50.

75 Dbv 4, 28. S. 50.

76 Dbv 4, 30. S. 54. Den som inte lider brist blir vis och lycklig.

77 Dbv 4, 40. S. 54.

78 Ibid.

79 Gilson a.a. s. 5.

80 Dbv 4, 40. S. 56.

81 Dbv 4, 32, S. 58.

82 Nik. Eth. 2, 6. Dbv s. 73.

83 Dbv 4, 33. S. 58. Det rätta måttet för själen, i vilket det finner en jämvikt för sig.

faktorer. Visheten, det rätta måttet, är alltså här något mer än gränsen för tillväxten, den blir den rätta relationen till tillvarons värdehierarki. Augustinus säger: ”När själen har funnit visheten, betraktar den och håller sig till den, när den inte låter sig förvillas av någon intighet och inte vänder sig till avgudabildernas bedrägeri, genom vilkas tyngd den skulle avfalla från Gud och sjunka ned, då behöver den inte frukta något falskt mått. Då lider den inte någon brist och blir inte heller olycklig.”⁸⁴ Vi märker återigen att nyckeln till Augustinus sätt att leda samtalet finns i människosynen. Av platonismen hade han lärt sig att allt som finns bär inom sig en rörelse tillbaka till Gud. *Omnia in unum tendunt* – allt strävar mot det ena, säger han i ett senare verk.⁸⁵ Detta gäller i högsta grad själen, som är närmast det stabila och förblivande av allt i människan. Därför slutar också samtalet om det lyckliga livet med att Augustinus säger: ”Detta mått – *modus* – skall överallt bli bevarat och överallt bli älskat, där era hjärtan är inriktade på återkomsten till Gud.”⁸⁶ Gud är ett magnetfält, som drar själen till sig, därför att den är släkt med honom. Med en annan bild: människan har en Guds-tendens, i ordet egentliga mening.⁸⁷ I andra sammanhang kan Augustinus tala om själens tyngd – *pondus* – som likt en tyngdkraft drar den till Gud.⁸⁸ Hemkomsten, återvändandet till Gud – *reditus* – är filosofins mål och mening: det lyckliga livet.

Ännu är vi emellertid inte där. Hittills har Augustinus byggt upp samtalet utifrån slutsatser, som bygger på evidenta sanningar. Nu tar han ett nytt steg. Han går utöver det man kan nå fram till genom slutsatser från det evidenta. Han tar nu sin utgångspunkt i uppenbarelsens sanning, så som den är given i den Heliga skrift. Han lämnar alltså evidens för att istället bygga på auktoritet.⁸⁹ Varför? Augustinus dilemma var inte bara och inte främst intellektuellt. Han kunde inte i sitt sätt att leva prioritera det stabila framför det instabila, det bestående framför det tillfälliga. Det handlade om makt, uppskattning, rikedom – men också om sexualitet. I *Confessiones* skildrar han sin inre kamp några år tidigare: ”Och här satt jag nu som trettioåring fast i samma träsk, jag jagade efter dagsländor, som flydde undan, än hit och än dit, och fläkte sönder mig, alltmedan jag sade: 'I morgon skall jag finna det! Då skall allt stå klart, då skall jag fatta det.’”⁹⁰ Till Cassiciacum hade han med sig upplevelsen från läsningen av S:t Paulus i trädgården, den som gett honom svaret på hans dilemma. I avslutningen av *Contra academicos*, som i tiden ligger efter *De beata vita*, finner vi samma utveckling av samtalet. Från att ha byggt på slutsatser utifrån evidensen, övergår han till uppenbarelsen i Jesus Kristus. Gud är inte bara en logisk nödvändighet eller ett begrepp, Gud är en personlighet.⁹¹ Därför säger Augustinus: ”Ingen betvivlar att vi måste hämta kunskap från två krafter – auktoritet och förnuft. Därför är jag besluten att inte överge Kristi auktoritet under några omständigheter.”⁹² I Augustinus sätt att tänka kommer alltså uppenbarelsen i Kristus att inta evidensens plats, och det i kraften av sin förmåga att befria honom ur den fångenskap i det tillfälliga och instabila, som hindrar honom från att leva lyckligt och därmed insiktsfullt. Man kan inte förstå Augustinus sätt att gå från evidens till uppenbarelsens auktoritet, om man inte är medveten om att sökandet efter sanning och lycka är mer än en intellektuell resa. Det handlar om hela livet, om levnadsvisdom omsatt i konkret liv. När Augustinus i *Confessiones* tio år senare reflekterar över detta, skriver han: ”Det är en sak att från en skogrik bergstopp se fridens land, men inte finna vägen till det utan förgäves sträva mot det genom väglöst land bland försåt och bakhåll som lagts av förrymda överlöpare och deras furste, som är lejon och drake; det är en annan sak att hålla sig till den väg som leder dit, den som byggts under den himmelske Härskarens uppsikt.”⁹³ Vad han funnit hos nyplatonikerna var en vision av en fjärran sanning, en yttersta verklighet – Gud. Men vägen dit

84 Dbv 4, 33. S. 61.

85 De ord. 2, 18, 47. CSEP 1, 212.

86 Dbv 4, 36. S. 64.

87 Tendens – av latinets *tendeo*: sträcka sig.

88 Horn a.a. s. 45 f.

89 Jfr Ragnar Holte: *Beatitudo och sapientia*, Uppsala 1958, s. 317-324. Gilson a.a. s. 35. *De ordine* II, 9, 26, CSEP 1, 194 f.

90 Conf. 6, 11, 18. Ellenberger s. 140. CSEL 33, 132.

91 Ahlberg a.a. s. 111.

92 C. acad. 3, 20, 43. CSEP 1, 107.

93 Conf. 7, 21, 27. Ellenberger s. 169. CSEL 33, 168.

visste de inte. Hans eget förnuft räckte inte heller bland de faror och försåt, som lurade. Det handlar inte bara om de villovägar han gått i intellektuellt avseende, det handlar än mer om hans egen oförmåga att övervinna begär och frestelser inom sig själv. Det är därför han behöver auktoriteten, den väg som byggts under den himmelske Härskarens uppsikt. Personlig etik och livsföring hör på det närmaste samman med intellektuellt sanningsökande. Det senare är omöjligt utan det förra, det visade sig med all tänkbar tydlighet, när vännerna på Cassiciacum talade om att ”ha” Gud och att söka Gud. Att på detta sätt se sambandet mellan etik och intellekt var inte unikt i samtiden, det var tvärtom så man såg på filosofin i antiken, som livsvisdom och levnadskonst. Filosofi är för Augustinus inte kosmologiska gissningar utan en visdom, som lär oss att leva rätt.⁹⁴ Än mer, den är Guds visdom, som är inkarnerad i Jesus Kristus och ger oss *kraften* att leva rätt. Till Cassiciacum hade han inte med sin sin konkubin. Med vår tids språkbruk kunde vi ha kallat Augustinus före omvändelsen för en sexmissbrukare. Konkubinens främsta uppgift hade varit att tillfredsställa hans starka sexuella begär, inför vilket hans filosofiska överväganden hade kommit till korta. Det hade varit likadant med hans ärelystnad. Men med sig till Cassiciacum hade han trädgårdsupplevelsen, där den högste Härskaren genom S:t Paulus visat honom vägen till hemlandet. Låt oss göra en tolkning utifrån det faktum att alla de andra på Cassiciacum är nämnda vid namn, men konkubinen nämns inte. Vi utgår i vår tolkning från att hon inte var med. Det gick alltså vecka efter vecka, månad efter månad på Cassiciacum – och han var fri från sina begär! Auktoriteten är evident. Han behövde inte hämta sin konkubin, han hade inte begär efter *illicita concubinum* – det otillåtna samlaget, som han hade talat med sin son Adeodatus om.⁹⁵ Han var fri! När han ser tillbaka på tiden i Cassiciacum är det inte de filosofiska samtalen hans minns starkast, inte det dagliga studiet av Vergilius. Det är istället bönen med Psaltaren och särskilt den fjärde psalmen. När han tänker på sin vilsegång bland manikeer och akademiker säger han: ”Jag skulle önskat att de fått se och höra vad denna psalm gjorde med mig... *quid de me fecerit ille psalmus.*”⁹⁶ Den gudomliga auktoriteten var mer än en teoretisk utgångspunkt för logiska slutsatser, den var en förvandlande kraft. I den fjärde psalmen var det särskilt denna vers, som gjort något med Augustinus: ”När jag åkallade, hörde du mig, du min rättfärdighets Gud, du som i min nöd har skaffat mig rum, var mig nådig och hör min bön.”⁹⁷ Augustinus erfarenhet av den gudomliga auktoritetens frigörande kraft delades inte av alla på Cassiciacum. Hans ungdomsvän Alypius, som i *Contra academicos* fört skeptikernas talan, motsatte sig att Jesus Kristus överhuvudtaget nämndes i de böcker som utformades med utgångspunkt från debatterna på Cassiciacum.⁹⁸ Men för Augustinus var det den gudomliga auktoriteten som var den stora erfarenheten, och det förklarar den självklarhet, med vilken han här går över från evidens till auktoritet. Det enbart filosofiska innehållet i skrifterna från Cassiciacum skulle han senare i sina samtal med vår Herre bedöma negativt: ”Vad jag där åstadkom av skrifter som visserligen nu tjänade dig men fortfarande, som i en dödsrossling, flåsade ut skolans svulstighet, framgår av böckerna om de samtal som jag förde med de andra som var där...”⁹⁹ Den stora erfarenheten från Cassiciacum låg på ett annat plan än ”skolans högmod – *superbia scholae*”¹⁰⁰, d.v.s. den filosofiska färdigheten. Tio år senare är det något helt annat, som har dröjt kvar som ett förblivande intryck: ”... det är ljuvt för mig att bekänna för dig, Herre, med vilket gissel du kuvade mig i mitt inre, hur du krossade mig, hur du sänkte mina tankars berg och höjder, rätade mina krokiga stigar och gjorde nin oländighet till slät mark...”¹⁰¹

Vi skall ge akt på *hur* Augustinus tar steget från evidens till auktoritet: ”Nu vet vi emellertid – och det av gudomlig auktoritet – att Guds Son inte är något annat än Guds vishet

94 Helge Haystrup: Augustin-studier 14, København 2001, s. 14.

95 Dbv 3, 18, S. 36.

96 Conf. 9, 4, 8. Ellenberger s. 198. CSEL 33, 203.

97 Ibid.

98 Conf. 9, 4, 7. Ellenberger s. 197. CSEL 33, 202.

99 Ibid.

100 Ibid.

101 Ibid. Jfr Jes. 40:4.

... och är visheten något annat än sanningen?"¹⁰² Sanning syftar här inte på sanningen som en utsaga om något. Sanning avser här i själva verket den transcendenta sanningen, d.v.s. verkligheten. I *Soliloquia*, som också tillkom på Cassiciacum, talar Augustinus om Gud som sanningen i denna mening, *Deus Veritas* - Gud Sanningen, den yttersta verkligheten.¹⁰³ I *De beata vita* säger han: "Att det överhuvudtaget finns en sanning beror på ett högsta mått, från vilket den utgår och till vilket den vänder tillbaka."¹⁰⁴ Detta högsta mått – *summus modus* – är den yttersta normen för allt som finns till, den himmelske Fadern. Det har hänt något med det religiösa språket under samtalets gång. Inledningsvis mötte vi Gud som det högsta varat och så småningom som den högsta normen. I sitt slutanförande talar Augustinus om den högste och sanne Guden, Fadern, våra själars Frälsare".¹⁰⁵ Det ord, som Ellenberger i sin översättning återgett med Frälsare, är *liberator* – befriare. Det får en särskild tyngd mot bakgrund av den tolkning vi här har valt.

Det blir än en gång Monnica, som kommer med den avgörande insikten. Hon påminner om några ord av Ambrosius: "... *fove precantes, trinitas...*"¹⁰⁶ - Hjälp de bedjande, Treenighet. Självtillägger hon: "Detta är utan tvekan lyckan, det fullkomliga livet. Vi skyndar hän emot detta liv, och vi väntar oss med rätta att kunna komma dit, i en fast tro, ett fröjdefullt hopp och en flammande kärlek."¹⁰⁷

*

Upplevelsen av den intellektuella lyckan är en ingång till att förstå vad Augustinus och hans krets talar om. Den intellektuella lyckan kan vara ett forskningsgenombrott, där sammanhanget klarnar och de grundläggande mönstren blottläggs. Det är en närkontakt med verkligheten, som väcker både förundran och glädje, och den är långt mer värd än guld, titlar, utnämningar och medaljer. Ett sådant genombrott kan bli lönen för ett långt forskarlivs mödor och strider, och den insikt som ligger i detta genombrott är något som inte kan förloras. Har vi varit med om detta eller levt oss in i detta, då närmar vi oss en förståelse av vad Augustinus menar med att "ha" sanningen och att "ha" Gud.¹⁰⁸ Étienne Gilson säger: "... la béatitude est joie, elle ne peut être qu'une joie née de la vérité."¹⁰⁹ Lyckan är glädje, den kan inte vara något annat än en glädje, född av sanningen.

Augustinus var och är Västerlandets ojämförligt viktigaste teologiska auktoritet. I förbifarten blev han också Roms främste filosof. Hur man än bedömer detta faktum, kommer man inte förbi honom. I Lombardens *Sentenser* – medeltidens grundläggande akademiska lärobok – bestod 90% av texten Augustinus-citat. I Weimar-utgåvan av Martin Luthers skrifter upptar registret med Augustinus-hänvisningar tio sidor, och detta gäller enbart de öppna citaten. Luthers texter är fulla av dolda citat, tankesätt och ordvändningar från Augustinus, som blivit så självklara att man inte längre uppfattar dem som citat.

Vi skall här stanna inför endast ett vittnesbörd om sanningen i Harnacks ord. Det är den föreläsning, som Václav Havel skrev inför doktorspromotionen i Toulouse 1984. Det sovjetiska förtrycket hindrade honom från att hålla föreläsningen, men den har senare publicerats. Han säger där bl.a.: "Denna världs grundvalar vilar på värden som finns där för evigt. De finns där helt enkelt, innan vi har talat om dem, tänkt på dem eller frågat efter dem. Det är en inre samstämmighet, som beror på något som skulle kunna kallas ett "för-spekulativt" antagande att världen fungerar och alls är möjlig endast därför att det finns något bortom dess horisont, något bortom eller över den, något

102 Dbv 4, 34. S. 60.

103 Helge Haystrup: Augustin, København 2007, s. 25.

104 Dbv 3, 34. S. 60.

105 Dbv 4, 36. S. 64.

106 Dbv 4, 35. S. 62 f. Horn a.a. s. 45 f.

107 Dbv 4, 35. S. 62 f.

108 Jfr Gilson a.a. s. 8 f.

109 Gilson a.a. s. 9.

som undflyr vår förståelse och som vi inte kan fatta eller gripa om. Men just av den orsaken utgör den världens fasta grundval och ger den ordning och mått. Den är den fördolda källan till alla regler, bud, förbud och normer, som vidmakthåller den.”¹¹⁰ Det kunde vara ett eko av Augustinus sätt att tala om Gud som *summus modus* – den högsta normen. Hade Havel läst Augustinus? Det vet vi inte, och det betyder egentligen ingenting här. Vi talar ännu, utan att veta det, med hans ord. Men det kan vi veta, att Augustinus tänkande fanns med, när ett av världshistoriens mest skräckinjagande imperier störtades.

110 Václav Havel: *Open Letters*, Chatham 1991, s. 251. Se även Christian Braw: *Söka förstå*, Borås 1994, s. 11-34.